Dizionario di Mistica

ABBREVIAZIONI E SIGLE

Abbreviazioni generali

a.c.	articolo citato
Aa.Vv.	Autori vari
AT	Antico Testamento
c. cc.	capitolo, capitoli
can.	canone, canoni
cf	confronta, vedi
ecc.	eccetera
Ibid.	Ibidem
Id., Ead.	Idem, Eadem
L.cit.	loco citato
n.nn.	numero, numeri
NT	Nuovo Testamento
o.c.	opera citata
par.	paralleli
pars	pars
q.	quaestio
s.	santo
sec.	secolo
s.d.	senza data di pubblicazione,
s.l.	senza luogo di pubblicazione
s. ss.	seguente, seguenti
s.v.	sub voce
v. vv.	versetto, versetti
Vat. II	Concilio Vaticano II
vol. voll.	volume, volumi

segno di rimando ad altre voci del Dizionario.
Le freccette rimandano o ad un ulteriore approfondimento dell'argomento in questione o a una semplice indicazione sugli autori e i soggetti trattati.

Abbreviazioni bibliche

Ab	Abacuc
Abd	Abdia
Ag	Aggeo
Am	Amos
Ap	Apocalisse
At	Atti degli Apostoli
Bar	Baruc
Ct	Cantico dei Cantici
Col	Colossesi
1 Cor	1 Corinzi
2 Cor	2 Corinzi
1 Cr	1 Cronache
2 Cr	2 Cronache

Dn	Daniele
Dt	Deuteronomio
Eb	Ebrei
Ef	Efesini
Esd	Esdra
Es	Esodo
Est	Ester
Ez	Ezechiele
Fm	Filemone
Fil	Filippesi
Gal	Galati
Gn	Genesi
Ger	Geremia
Gc	Giacomo
Gb	Giobbe
Gl	Gioele
Gio	Giona
Gs	Giosué
Gv	Giovanni
1 Gv	1 Giovanni
2 Gv	2 Giovanni
3 Gv	3 Giovanni
Gd	Giuda
Gdc	Giudici
Gdt	Giuditta
Is	Isaia
Lam	Lamentazioni
Lv	Levitico
Lc	Luca
1 Mac	1 Maccabei
2 Mac	2 Maccabei
Ml	Malachia
Mc	Marco
Mt	Matteo
Mic	Michea
Na	Naum
Ne	Neemia
Nm	Numeri
Os	Osea
Prv	Proverbi
1 Pt	1 Pietro
2 Pt	2 Pietro
Qo	Qoelet (Ecclesiaste)
1 Re	1 Re
2 Re	2 Re
Rm	Romani
Rt	Rut
Sal	Salmi
1 Sam	1 Samuele (Volgata: 1 Re)
2 Sam	2 Samuele (Volgata: 2 Re)
Sap	Sapienza

Sir	Siracide (Ecclesiastico)
Sof	Sofonia
1 Ts	1 Tessalonicesi
2 Ts	2 Tessalonicesi
1 Tm	1 Timoteo
2 Tm	2 Timoteo
Tt	Tito
Tb	Tobia
Zc	Zaccaria

Documenti del Concilio Vaticano II

AA	Apostolicam Actuositatem
AG	Ad Gentes
CD	Christus Dominus
DH	Dignitatis Humanae
DV	Dei Verbum
GE	Gravissimum Educationis
GS	Gaudium et Spes
IM	Inter Mirifica
LG	Lumen Gentium
NA	Nostra Aetate
OE	Orientalium Ecclesiarum
OT	Optatam Totius
PC	Perfectae Caritatis
PO	Presbyterorum Ordinis
SC	Sacrosanctum Concilium
UR	Unitatis Redintegratio

Documenti del Magistero

CCC	Catechismo della Chiesa cattolica
Cfl	Christifideles laici
CP	Communio et Progressio
CT	Catechesi Tradendae
DCVR	Dimensione contemplativa della vita religiosa
DM	Dives in misericordia
DeV	Dominum et Vivificantem
EE	Elementi essenziali
EM	Eucharisticum Mysterium
EN	Evangelii nuntiandi
ES	Ecclesiam suam
ET	Evangelica testificatio
FC	Familiaris consortio
IGLH	Institutio generalis de liturgia horraum
LE	Laborem exercens
MC	Marialis cultus
MD	Mulieris dignitatem
MF	Mysterium fidei
MM	Mater et Magistra

MR	Mutuae relationes
PI	Potissimum institutionis
PP	Populorum progressio
RC	Renovationis causam
RD	Redemptionis donum
RH	Redemptor hominis
RPU	Religiosi e promozione umana
SD	Salvifici doloris
SRS	Sollicitudo rei socialis
TMA	Tertio millennio adveniente
UTS	Ut unum sint
VC	Vita Consecrata
VS	Veritatis splendor

Libri liturgici: editio typica latina

OCV	Pontificale Romanum: *Ordo Consecrationis Virginum* (1970)
OPR	Rituale Romanum: *Ordo Professionis Religiosae* (reimpressio emendata 1975, priva della soprascritta " Rituale Romanum "

Sigle

AAS	Acta Apostolicae Sedis (Città del Vaticano 1929ss.). Sostituisce ASS.
AFL	Archiv fur Liturgiewissenschaft (Maria LaachRatisbona 1950ss.)
Ang	Angelicum (Roma 1924ss.)
Ant	Antonianum (Roma 1926ss.)
AHSI	Archivum Historiae Societatis Iesu (Roma 1932ss.)
ASPie	Archivio Italiano per la Storia della Pietà (Roma 1951ss.)
ASRom	Archivio della Società Romana di Storia Patria (Roma 1878ss.)
Aug	Augustinianum (Roma 1961ss.)
Ben	Benedectina (Roma 1947ss.)
BibT	Bible Today (Collegeville, Minnesota 1962ss.)
BGPhM	Bietrage zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, (Münster 1891ss.)
BS	Bibliotheca Sanctorum, 13 voll., Roma 1961-1971; Prima Appendice, ivi 1987.
Carm	Carmelus (Roma 1954ss.)
Cath	Catholicisme: hier, aujourd'hui et demain (Paris 1948ss.)
CCCM	Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis (Turnholt 1953ss.)
CCSL	Corpus Christianorum, Series Latina (Turnholt 1953ss.)
Chr	Christus (Paris 1954ss.)
CIC	Codex Iuris Canonici (1983)
CivCat	La Civiltà Cattolica (Roma 1850ss.)
Clar	Claretianum (Roma 1971ss.)
Com	Communio (Milano 1972ss.)
Con	Concilium (Brescia 1965ss.)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien 1886ss.)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Paris-Louvain 1933ss.)
DACL	Dictionannaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie (Parigi 1907-1953)
DB	Dizionario Biblico (Torino 1970)

DBS	Dizionario Biblico storico-critico (Roma 1987)
DCT	Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento (Bologna 1976)
DES	Dizionario Enciclopedico di Spiritualità (Roma 1990)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclesiastiques (Paris 1912ss.)
DIP	Dizionario degli Istituti di Perfezione (Roma 1974ss.)
DizBiogr	Dizionario Biografico degli Italiani (Roma 1960ss.)
DocCat	Documentation (La) Catholique (Paris l919ss.)
DoCom	Doctor communis (Città del Vaticano 1948)
DPAC	Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana (Genova 1983-85)
DS	Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, H. Denzinger-A. Schönmetzer, Freiburg i. B. 1967
DSAM	Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique (Paris 1937ss.)
DT	Dizionario Teologico (Brescia 1968)
DTA	Dizionario Teologico dell'Antico Testamento (Torino 1982)
DTB	Dizionario di Teologia Biblica (Brescia 1969)
DTC	Dictionnaire de Thèologie Catholique (Paris 1903ss.)
DTI	Dizionario Teologico Interdisciplinare (Torino 1977)
DTM	Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale (Roma 1981)
DVSp	Dictionnaire de la Vie Spirituelle (Paris 1983)
Ebib	Estudios biblicos (Madrid 1941ss.)
EC	Enciclopedia Cattolica (Città del Vaticano 1949-54)
EL	Ephemerides Liturgicae (Roma 1887ss.)
EphCar	Ephemerides Carméliticae (Roma 1947-1982 poi: Teresianum Romae l983ss.)
EspVi	Esprit et Vie (Langres 1878-1968, 1969ss.)
ÉtCarm	Études Carmélitaines (Paris 1911ss.)
EvTh	Evangelische theologie (München 1934ss.)
Greg	Gregorianum (Roma 1920ss.)
GLAT	Grande Lessico dell'Antico Testamento (Brescia 1988)
GLNT	Grande Lessico del Nuovo Testamento (Brescia 1965-95)
JThS	Journal (The) of Theological Studies (London 1899ss.)
JMT	Jahrbuch fur Mystische Theologie (WienMünchen 1955)
JLW	Jahrbuch fur Liturgiewissenschaft (Münster 1921-1941) poi: Archiv fur Liturgiewissenschaft (Maria LaachRatisbona 1950ss.)
La Mistica	La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica I-II voll. (Roma 1984)
Lat	Lateranum (Città del Vaticano 1919ss.)
Laur	Laurentium (Roma 1960ss.)
LMD	La Maison Dieu (Paris 1945ss.)
LThK	Lexicon fur Theologie und Kirche (Freiburg i.B. 1957-1965)
Mdom	Memorie Domenicanae (PistoiaFirenze 1884ss.)
MGH	Monumenta Germaniae historica (Hannover-Leipzig-Berlin 1826ss.)
MHSI	Monumenta historica Societatis Iesu (Madrid 1894ss.; Roma 1932ss.)
Mimm	Miles Immaculatae (Roma 1965ss.)
NCE	New Catholic Encyclopedia, (Washington-New York 1967ss.)
NDL	Nuovo Dizionario di Liturgia (Roma 1984)
NDM	Nuovo Dizionario di Mariologia (Milano 1985)
NDS	Nuovo Dizionario di Spiritualità (Roma 1979)
NDT	Nuovo Dizionario di Teologia (Roma 1985)
NDTB	Nuovo Dizionario di Teologia Biblica (Milano 1988)
NDTM	Nuovo Dizionario di Teologia Morale (Milano 1996)
NRTh	Nouvelle Revue Théologique (Tournai-Lowen-Paris 1869ss.)
NTS	New Testament Studies (Cambridge-Washington 1954ss.)

OCA	Orientalia Christiana Analecta (Roma 1923ss.)
OCP	Orientalia Christiana Periodica (Roma 1935ss.)
OrPa	Orientamenti pastorali (Roma 1952ss.)
ParL	Paroisse et Liturgie (Bruges-Ottignies 1946); poi: Communautés et Liturgies (Bruges 1975ss.) completus. Series Graeca
PG	Patrologiae Cursus Cs (Paris 1857-1866)
PL	Patrologiae cursus completus (Paris 1844-1864) Series Latina
QLP	Questions (Les) Liturgiques et Paroissiales (Louvain 1921ss.)
RAM	Revue d'Ascétique et de Mystique (Toulouse 1920-1971)
RasT	Rassegna di Teologia (Napoli-Roma 1960ss.)
Ren	Renovatio (Genova 1965-1992)
Resp	Revista de Espiritualidad (Madrid 1941ss.)
RevThom	Revue Thomiste (Toulouse 1893ss.)
RivAm	Rivista di Ascetica e Mistica (Firenze 1956ss.)
RivBib	Rivista Biblica (Roma-Brescia 1953ss.)
RivVitSp	Rivista di Vita Spirituale (Roma 1947ss.)
RL	Rivista Liturgica (FinalpiaTorino-Leumann 1914ss.)
RSPT	Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques (Paris 1907ss.)
RSR	Revue des Sciences Religieuses (Strasburg 1921ss.)
Sal	Salesianum (Torino-Roma 1939ss.)
Salm	Salmaticensis (Salamanca 1954ss.)
SC	Sources Chrétiennes (Paris 1942ss.)
ScuCat	La Scuola Cattolica (Milano 1873ss.)
Sem	Seminarium (Città del Vaticano 1949ss.)
Ser	Servitium (Bergamo 1967ss.)
STh	Summa Theologiae
Ter	Teresianum (Roma 1983ss.)
Tesp	Teologia Espiritual (Valencia 1956ss.)
ViCons	Vita Consacrata (Roma-Milano 1971ss.)
VieSp	La Vie Spirituelle (Paris 1919ss.)
VSpS	La Vie Spirituelle. Supplément (Paris 1922-1969)
Wmy	Wörterbuch der Mystik, P. Dinzelbacher (Stuttgart 1989)
ZAM	Zeitschrift fur Aszese und Mystik (Innsbruck-München-Würzburg 1926ss.); dal 1947: Geist un Leben: Zeitschrift fur Aszese und Mystik
ZkatTh	Zeitschrift fur Katholische Theologie (Innsbruch-Wien 1877ss.)
ZThK	Zeitschrift fur Theologie und Kirche (Tubingen 1891ss.)

A

- ABBANDONO
- ABITUDINE
- ABNEGAZIONE
- ABRAMO
- ACCECAMENTO SPIRITUALE
- ACCIDIA
- ACCOGLIENZA
- ADAMO
- ADATTAMENTO
- ADORAZIONE
- ADOZIONE DIVINA
- AFFABILITA
- AGILITA
- AGOSTINO (santo)
- ALBERTO MAGNO (santo)
- ALFONSO MARIA DE LIGUORI (santo).
- ALLEANZA
- ALLUCINAZIONE
- ALONSO DI MADRID
- ALUMBRADOS
- ALVAREZ DE PAZ
- AMBROGIO DI MILANO (santo)
- AMERICANISMO
- AMICIZIA
- AMORE

ABBANDONO. (inizio)

I. Il termine a. può avere due significati, l'uno passivo, l'altro attivo. L'anima può essere realmente, o apparentemente, abbandonata da Dio o può abbandonarsi a Dio.1

Rimanendo nell'ambito proprio della mistica, ci soffermeremo sul significato più propriamente passivo dell'a.

II. Nell'esperienza mistica. Il verbo latino derelinquere, da cui la parola italiana « derelizione », indica, nell'esperienza mistica propria di un'anima già avanzata nel cammino di perfezione, l'a. totale dell'uomo da parte di Dio. Questi, almeno in apparenza, abbandona l'uomo, che pur ha chiamato a percorrere il cammino spirituale della fede, lasciando in lui un senso di solitudine, di aridità, di desolazione. L'uomo, in realtà, non è abbandonato da Dio. Quest'ultimo lo mette alla prova abbandonandolo all'esperienza dolorosa di chi sente che il Padre lo ha consegnato alla morte. Dio si tira indietro rispetto alle sue promesse, respinge l'amore che ha suscitato. E questa la forma più dura della purificazione interiore, che passa per alcuni gradi: l'uomo dapprima sente che Dio si è allontanato, resta silenzioso e assente, quasi dimentico del suo amore, poi avverte il deserto, senza luce, senza consolazione di vita e percepisce che questo deserto è il castigo della sua colpa, che Dio, somma giustizia, vendica l'enormità del suo peccato e che questo castigo è per sempre.

Ma Dio non costringe mai all'esperienza della morte se non per costruire la vita. L'esperienza dell'a. si risolve nell'ultima purificazione del cammino di perfezione nell'intima comunione con

Cristo salvatore, facendo zampillare nell'anima l'atto di a. perfetto, che la introduce nella piena partecipazione alla redenzione di Cristo.
Tale esperienza mistica, come tutte quelle della vita cristiana, trova il suo fondamento nel Vangelo, negli insegnamenti e nelle azioni del Signore. Gesù Cristo è il modello di ogni a., dalla greppia di Betlemme e dalla fuga in Egitto alla sua vita nascosta a Nazaret, dalle tentazioni nel deserto e dal mistero del suo battesimo nel Giordano alla sua gloriosa trasfigurazione, dall'orazione sanguinosa nel Getsemani al glorioso mistero della sua morte in croce sul Golgota.
Tale è la grandezza di questo a. che tutta l'esperienza antica trova in esso il suo significato pieno, così che i misteri dell'antica alleanza sono figura di quello del Salvatore: « Egli è colui che prese su di sé le sofferenze di tutti. Egli è colui che fu ucciso in Abele, e in Isacco fu legato ai piedi. Andò pellegrinando in Giacobbe e in Giuseppe fu venduto. Fu esposto sulle acque in Mosè, e nell'agnello fu sgozzato. Fu perseguitato in Davide e nei profeti fu disonorato. Egli è colui che si incarnò nel seno della Vergine, fu appeso alla croce, fu sepolto nella terra e, risorgendo dai morti, salì alle altezze dei cieli. Egli è l'agnello che non apre bocca, egli è l'agnello ucciso, egli è nato da Maria, agnello senza macchia. Egli fu preso dal gregge, condotto all'uccisione, immolato verso sera, sepolto nella notte. Sulla croce non gli fu spezzato alcun osso e sotto terra non fu soggetto alla decomposizione. Egli risuscitò dai morti e fece risorgere l'umanità dal profondo del sepolcro ».2
Caratterizzato dal Cristo della passione, ogni a. è, dunque, sperimentato nella vita interiore del credente come dono del Padre.
I grandi mistici hanno descritto, sotto diverse forme, l'esperienza della desolazione interiore: s. Teresa d'Avila parla della lotta ascetica, propria del cammino di perfezione che passa per varie tappe e gradi di orazione, come di uno sforzo per condurre l'uomo accanto a Dio, e della vita mistica nella quale la vita cristiana raggiunge la sua pienezza, come quella che « mette in luce la vera dimensione cristiana della vita nascosta nella nuova creatura, sviluppa e fa emergere i rapporti che legano la vita del singolo cristiano a quella della Chiesa, accorcia le distanze tra la vita presente, in fede e grazia, e la vita celeste ».3 Allo stesso modo, s. Giovanni della Croce insegna che « perché un'anima giunga allo stato di perfezione, ordinariamente deve passare prima per due forme principali di notti che gli spirituali chiamano purificazioni dell'anima; noi le chiamiamo notti, perché l'anima, sia nell'una che nell'altra, cammina come di notte, al buio ».4 « Questa notte oscura è un influsso di Dio nell'anima, che la purifica nella sua imperfezione ed ignoranza abituale, naturale e spirituale... dove Dio istruisce in segreto l'anima nella perfezione dell'amore, senza che essa faccia nulla né intenda cosa sia questa contemplazione! ».5 S. Francesco di Sales insiste, invece, sull'imitazione di Gesù Cristo come ricerca della perfezione: il massimo dell'amore è rimettersi interamente a lui, come il Cristo in croce fra le braccia del Padre nella « totale rimessa a Dio », nel perfetto a. nelle sue mani realizzato tramite l'esperienza della « desolazione ».6
Alla base di tutto, c'è la fede nell'infinita amorosa sapienza di Dio, che dona la vita alle sue creature. L'uomo non può fare di meglio che aderire completamente alla « buona » volontà del Padre, che tutto dispone per il nostro bene. « La perfezione consiste nell'unire talmente la nostra volontà a quella di Dio in modo tale che la sua e la nostra non siano più che uno stesso volere e non volere; e chi eccellerà di più in questo punto, sarà il più perfetto ».7
I precetti evangelici di Mt 6,25-34; Lc 11, 9-13; 12,22-31; 22,42 e Mt 26,39, culminanti, con l'evocazione del Sal 31,6, nella preghiera di Lc 23,46, sfociano nell'insegnamento apostolico di 1 Pt 5,6-11 e Rm 8,28-30. Dalla memoria fiduciosa dell'amore del Padre, che mai si dimenticherà dei suoi figli, nascono anche e, per certi versi, soprattutto, nell'esperienza lacerante dell'a., la certezza della fede, la determinazione dell'obbedienza, l'invocazione della speranza e, infine, la luce della carità. Così per Adamo, così per Abramo, Isacco e Giacobbe, così per Mosè, per Davide, per Giovanni Battista, così per Maria, Vergine e Madre, così per ogni creatura rinata nel battesimo, tralcio della vera vite, incorporata a Cristo Signore nell'impegno di una vita nuova (cf Rm 6,2-5; Gal 3,26-28; Ef 4,20-25), secondo il beneplacito dell'Altissimo, in eterno.

Note: 1 Lasciamo da parte una trattazione fra le più ampie, articolate e approfondite dell'a. dell'anima a Dio inteso in senso attivo come atto o stato di chi sostituisce la volontà divina alla volontà umana nella determinazione della propria vita e nelle scelte concrete della propria esistenza, che può trovarsi nella voce Abandon del DSAM; 2 Melitone di Sardi, Omelia sulla Pasqua 65-67: SC 123, 95-101; 3 T. Alvarez, Teresa di Gesù, in DES II, 1870; 4 Giovanni della Croce, Salita del Monte Carmelo, I, 1,1; 5 Id., Notte oscura, II, 5,1; 6 Cf Francesco di Sales, Trattato sull'amore di Dio, IX; Id., Trattenimenti, II, XII, XV; 7 Cf Vincenzo de' Paoli, Entretiens, XI, 318.

BIBL. Z. Alszeghy - M. Flick, Sussidio bibliografico per una teologia della croce, Roma 1975; S. Breton, Le Verbe et la Croix, Paris 1981; J.P. de Caussade, L'abbandono alla divina provvidenza, Cinisello Balsamo (MI) 19906; L. Chardon, La croix de Jesus, Paris 1937; A. Dagnino, La vita interiore, Roma 1960; F. Di Bernardo, Passion (Mystique de la), in DSAM XII, 312-338; C. Gennaro, s.v., in DES I, 4-7; G. Jacquemet, Abandon a Dieu, in Cath I, 3-7; A.M. Lanz, s.v., in EC I, 21-24; H. Martin, Dereliction, in DSAM III, 504-517; P. Pourrat, s.v., in DSAM I, 2-49; F. Varillon, La souffrance de Dieu, Paris 1975.

D. Micheletti

ABITUDINE. (inizio)

I. Il termine. A. è una parola derivata dal greco exis e dal latino habitus.1 Indica un'inclinazione costante a fare o ad operare in un modo determinato. Aristotele (322 a.C.) la intende come « disposizione », « tendenza », « inclinazione » o « atteggiamento ». In forma più precisa, indica un « processo costante nello stesso agire, un'organizzazione di comportamento » (G.G. Pesenti). Di conseguenza, un'azione « abituale » richiede minore attenzione e volontà di altre serie di azioni; comporta maggiore sicurezza e prontezza nell'esecuzione dell'azione.

Gli scolastici intendevano la nozione di a. come qualità. Tommaso d'Aquino, il primo teologo che rifletté su di essa, la definì « una qualità, per se stessa stabile e difficile da rimuovere, che ha il fine di assistere l'operazione di una facoltà e facilitare tale operazione ».2 La scolastica distingue tra « abiti naturali » - acquisiti dalla persona e frutto della libertà - e « abiti soprannaturali » o infusi provenienti della grazia divina, veri e stabili. I secondi non annullano i primi, ma si completano a vicenda. A loro volta, gli abiti naturali possono essere « intellettuali », se facilitano allo spirito le operazioni concettuali essenziali, o « morali », se sostengono i principi fondamentali del comportamento.

Così, dunque, l'origine di abito trova il suo fondamento nel desiderio di raggiungere un fine che soddisfa, nell'interesse della persona, ciascuna delle sue dimensioni. Un comportamento « abituale » può vedersi motivato da un'esigenza, una tendenza, un proposito, un piacere, un'esperienza, un sentimento..., che viene riconosciuto dalla persona come un valore di interesse duraturo e di possibile acquisizione; richiede uno sforzo per cominciare, continuare e raggiungere ciò che si desidera, insomma coscienza e maturità. I segni che indicano la presenza dell'a. sono: la facilità nella realizzazione dell'atto, la periodicità costante dell'atto, il piacere che deriva dall'azione realizzata, la resistenza a stimoli contrari ed il rifiuto di quelle attività che non sono implicite nell'a.

II. Nell'educazione degli individui, l'a. assume, pertanto, una grande importanza. Si tratta di un'inclinazione che coinvolge più la persona che i suoi costumi, anche quando le due azioni richiedono ripetizione e libertà. Si può parlare di « abitudini » positive e di « abitudini » negative; attraverso l'a. positiva si possono dominare le tendenze e le passioni, annullare le spinte negative, sviluppare positivamente le immense risorse della psiche umana, per un tempo e una forma duratura; al contrario, l'a. può peggiorare i difetti congeniti in forme quasi incorregibili. In ambedue le alternative, la persona impegnata nell'acquisire un'a. è chiamata a collaborare per fissare i valori e a superare le mete raggiunte.

Parimenti, si può parlare di a. e « disposizioni » allo stesso tempo. La prima dura più della seconda. L'a. è un possesso permanente, mentre la disposizione è transitoria. Si può parlare di a.

come automatismo nella condotta? Gli studiosi del comportamento umano dicono di no. Il motivo che adducono è il seguente: l'« automatismo » si differenzia dall'a. perché nell'ultimo è presente la coscienza individuale, nel primo no. Per questo motivo, la responsabilità dell'a. è proporzionale alla maggiore o minore coscienza avuta durante la propria formazione nella scoperta della sua presenza e finalità etica nonché nelle implicanze che comporta nella vita.
III. Quando si parla della finalità dell'a., se ne può scoprire la presenza anche nella spiritualità cristiana. La si può considerare una « legge di grazia ». L'a. infusa, in quanto esperienza di Dio che si trasforma in struttura solida per la crescita e lo sviluppo della vita cristiana, garantendo la maturazione nell'itinerario della fede, è un mezzo per superare la « mediocrità », intesa come l'atteggiamento vitale di chi ha rinunciato a vivere fino in fondo e lo fa instintivamente. Il mediocre rinuncia all'esigenza del più, senza assumere rischi compromettenti. Sul piano spirituale, la mediocrità si esprime come « tiepidezza », « insensibilità », « routine », « superficialità » (I. Garrido). L'a., orientando alla crescita spirituale, annulla tutte queste forme di mediocrità.
Il cristiano deve prendere sul serio il suo essere e il suo vivere in Cristo perché la fede lo spinge ad inserirsi in un processo complesso che dev'essere preso in considerazione. La vita spirituale richiede dinamismo e impegno personale per superare l'automatismo e l'inerzia che « arrestano » la crescita della fede. Questo processo dev'essere vissuto in modo tale che l'esperienza della identità cristiana giunga ad essere l'esperienza religiosa fondante della persona e della vita del credente. È fondante perché in quest'esperienza trovano il loro fondamento la nuova visione di sé, il nuovo senso della vita, i nuovi valori e il nuovo comportamento (S. Gamarra). Dice lo stesso autore: « Nel momento in cui il vivere l'identità cristiana giunge ad essere esperienza religiosa fondante si scoprono alcune funzioni concrete. Oltre alla funzione dinamizzante e stimolante - per la capacità che apporta di superamento davanti alle difficoltà e di non retrocessione dinanzi al nuovo - le si riconosce una funzione che integra e struttura la persona. Questa vita dell'essere cristiano, con i nuovi valori che comporta e con la nuova situazione dell'affettività e della libertà che implica l'essere totalizzante, va strutturando il processo della vita, della persona ».3 Questa raggiunge la maturità spirituale quando consegue la pienezza di vita nel Cristo e quando questi diventa il centro aggregante della sua personalità, dando unità ai suoi pensieri, affetti, desideri ed azioni.
Questo processo di grazia, che implica un'esperienza pasquale e profondamente contemplativa, è segnata da « incontri » con Dio che ravvivano l'esperienza prima e continuano ad essere momenti forti nel corso di tutta la vita, perché sempre implicano una sorprendente novità. È su questo punto che possiamo segnalare la presenza di certi « abiti », in positivo, che possono dinamizzare lo sviluppo della vita spirituale mantenendo, asceticamente, lo sforzo e la costanza necessaria. Di qui la relazione tra un'azione abituale e l'ascesi (come si manifesta nel NT: cf Rm 6,13; 13,12; Ef 6,11-12; 1 Ts 5,8 e nella storia della spiritualità) manifestata nella rottura che suppone l'opzione per Gesú, nell'accettazione della kenosis, nel cambiamento radicale del senso della vita secondo i valori del Vangelo, nella continua fedeltà a Cristo nella Chiesa e ai fratelli nel mondo, in un ambiente estraneo e contrario ad essi. « L'uomo non nasce compiuto. Sta anche a lui il farsi. E questo suppone dirigere il potenziale vitale che possiede verso un obiettivo o mete concrete. Perciò, sono necessarie decisioni ferme, non ambigue, che includono il «sì» e il «no» nella vita e in forma permanente » (S. Gamarra). L'ascesi è un mezzo utile in quanto aiuta a conseguire l'obiettivo desiderato, facilitando lo stabilizzarsi dell'« a. ». Non è un fine in se stesso. Nel rinnovamento dell'uomo spirituale influisce lo sforzo personale, ma come frutto dell'azione dello Spirito e dell'efficacia della grazia. Senza dimenticare che « ogni crescita della grazia e delle virtù è opera diretta ed esclusiva di Dio », occorre segnalare che « nel piano di disposizione, merito e collaborazione, la libertà umana ha campo aperto verso la generosità e il rischio (...). Il battesimo realizza la trasformazione, ma esige anche tutta un'esistenza dedita a verificare questa vita nuova infusa come dono gratuito (...). Lo sforzo significa collaborazione e pone in evidenza la forza della grazia divina, capace di suscitare vita e movimento nell'uomo

peccatore (...). È il momento di ricuperare l'equilibrio dell'esperienza cristiana: chiamata libera di Dio e sequela personale ordinata » (F. Ruiz).
Note: 1 Cf per uno studio etimologico più completo la voce Habitude et habitus in DSAM VII, 2-11; 2 STh. I-II, q. 49 a. 2, ad 3; S. Gamarra, Teología espiritual, Madrid 1994, 257.
Bibl. N. Abbagnano, s.v., in Dizionario di filosofia, Torino 1960; J. Ferrater Mora, Diccionario di filosofia, t. II, Madrid 1981; S. Gamarra, Teología espiritual, Madrid 1994; J. Garrido, Adulto y cristiano, Santander 1989; P. Guillaume, La formazione delle abitudini, Roma 1970; V. Marcozzi, Ascesi e psiche, Brescia 1963; S. Pinckaers, s.v., in DSAM VII, 2-11; G.G. Pesenti, s.v., in DES I, 7-10; F. Ruiz, Caminos del Espíritu, Madrid 1988; A. Vergote, Psicologia religiosa, Roma 1967.
F. Daza Valverde

ABNEGAZIONE. (inizio)

Premessa. Nel linguaggio comune a. è una parola che incontra forti resistenze. Dimenticare se stessi, non tener conto dei propri gusti e dei propri interessi, sacrificarsi per gli altri sono espressioni che nella pratica di vita non superano i limiti della « solidarietà » o del « volontariato ». L'impegno per gli altri spesso è assunto come realizzazione dei propri ideali di filantropia umana. La rinuncia da parte dell'uomo a tutto ciò che vi è di egoistico nei suoi desideri o il livello di superamento della stessa dimenticanza di sé a favore degli altri, se è entrato anche nel linguaggio profano, deve la sua origine al vocabolario dell'ascetismo cristiano. Lo stesso attuale uso profano del termine viene dal Vangelo.
I. Nella spiritualità cristiana le nozioni di a. sono numerose e molto imparentate tra loro: rinuncia, spogliamento di sé, distacco, astinenza, nudità spirituale, morte al mondo e a se stessi, disappropriazione, mortificazione, umiltà, obbedienza. Ovviamente la nozione di a. dev'essere maggiormente precisata per distinguerla dalle altre sopra elencate.
Una cosa è la rinuncia a tutto ciò che di esteriore possediamo: beni materiali, amicizia, stima o anche ciò che appartiene al bene del nostro corpo, gioie sensibili; altra cosa è la rinuncia a se stessi, a quanto c'è di più intimo e personale, a ciò che noi siamo.
Celebre è un'espressione di s. Gregorio Magno: « Ivi (Lc 9,23) si dice di rinunciare alle nostre cose, qui (Lc 14,33) si dice di rinunciare a noi stessi. Di certo non è molto faticoso per l'uomo rinunciare alle sue proprietà, molto di più lo è rinunciare a se stesso. Infatti, minore è la rinuncia a ciò che possiede, molto di più la rinuncia a ciò che è ».1
Se vogliamo esprimere il concetto di a. con il termine rinuncia, allora rinunciare significa essere sottoposti al piano di Dio e non essere posti al centro dei propri interessi. Usata nel suo senso completo, a. non è altro che ciò che elimina ogni pericoloso equivoco. Per questa ragione, essa diventa quella disposizione dell'anima che facilita la pratica di tutte le altre virtù, in ciò che queste hanno di contrario all'amor proprio e all'egoismo. Rinunciare, dunque, a tutto, se stessi compresi, per il tutto che è Dio.2
II. Nella Sacra Scrittura. La dottrina dell'a. ha il suo punto essenziale di partenza in Cristo. La presentazione di essa ci viene offerta dai Vangeli sinottici: Mc 8,34; Mt 16,24-26; Lc 9,23-25, dove è collocata nel medesimo contesto così riassumibile: la confessione di Pietro a Cesarea di Filippi, la predizione da parte di Gesù della sua passione, l'annuncio del giudizio e la narrazione della trasfigurazione sul monte. E necessario annotare che l'a. di se stessi per diventare discepoli di Gesù, introduce nel mistero della sofferenza e della croce. Sono appunto le formule evangeliche con le quali l'a. viene espressa a predisporre una tale introduzione: rinnegare se stessi; portare la propria croce; perdere la propria vita. « Portare la croce » ha il senso di « camminare, andare al supplizio ». E Luca aggiunge: ogni giorno. La richiesta è quella del distacco totale.
La croce di Cristo è nel credente, oltre che il segno della sua gloria anticipata (cf Gv 12,26), la frontiera tra i due mondi della carne e dello spirito. Essa è la sua sola giustificazione e la sua sola sapienza. Nella vita quotidiana, l'uomo vecchio dev'essere crocifisso (cf Rm 6,6) perché sia

pienamente liberato dal peccato. E solo Cristo a disporre del credente e se questi vuol essere suo discepolo deve giungere alla rinuncia totale di sé e dei propri pre-definiti traguardi. In Giovanni (12,24-26), il tema della rinuncia viene proposto nella parabola del grano che cade in terra, dove la novità consiste in questo: morire per vivere oppure morire per portare frutto. Gesù stesso ne fa l'esperienza nell'agonia del Getsemani, perché la passione è il termine essenziale della missione che egli ha accettato per la gloria del Padre. Seguire Gesù nella rinuncia di se stessi significa condividere il suo destino, le sue prove, la sua passione; essere disponibile non solo al sacrificio dei beni temporali, ma anche della persona stessa.
Il fondamento ultimo dell'a. è la carità di Dio e del prossimo (cf Rm 15,1-3; 1 Cor 10,32-11 10; 32-11,1; 13,15; Fil 2,4; 2,21). Esiste una sola carità: essa ci fa amare Dio e i nostri fratelli per Dio; altrettanto esiste un'a. che fa dimenticare se stessi per Dio e per i fratelli a motivo di Dio. Accanto al fondamento esistono anche dei limiti: non si può rinunciare ad aver diritto ai mezzi essenziali per la propria salvezza e santificazione. La misura dell'a. più ampia è l'amore sovrano di Dio.
III. A. e mistica. Fino a che punto si deve rinunciare non solo ai beni materiali (cf Mt 19,21) ma a se stessi fino al massimo livello di umiltà per essere come Cristo obbedienti fino alla morte? (cf Lc 9,23 e par.; 22,26ss.; Fil 2,6-11). Gli autori spirituali parlano di « gradi »: dal distacco dal peccato mortale fino a quello da ogni piccola imperfezione. L'a. è il prezzo che il credente paga: è la croce quotidiana. La grazia di Dio gli è indispensabile per realizzarla; solo se mosso da essa può avere la certezza di raggiungere questa meta evangelica. Fuori della grazia niente gli è possibile: per questo motivo non deve mai tentare di precederla o di andare oltre ad essa se vuole evitare il rischio dell'illusione e dello scoraggiamento in un cammino tanto duro e faticoso.
L'aiuto divino non è tanto un momento consolatorio; è la forza interiore che conduce alla perseveranza; è soprattutto certezza interiore della vita di unione con Dio e della costante crescita nella propria conformità a Cristo. Ciò avviene mediante l'oscurità della fede, la vera croce di « ogni giorno » da portare sulle proprie spalle per essere autentici seguaci di Cristo, che quotidianamente, dalla grotta di Betlemme fino al Calvario, ha vissuto la sua « condizione di servo » obbediente, immolando se stesso.
In questa prospettiva l'a. diventa la liberazione della carità, dell'agape. In essa, dilatato il cuore, ogni paura sarà eliminata e i momenti critici, soprattutto agli inizi di questo cammino, potranno essere superati. L'anima sarà come immersa nell'umiltà della sua pochezza e nella potenza della presenza di Dio. In questa piena verità delle cose metterà in pratica la fatica dell'a. per amore di Cristo, per abitudine al bene, per il gusto proveniente dalle virtù, nella pace e gioia interiore.
Note: 1 Cf Gregorio Magno, Hom. in Evang. 32, n.1: PL 76, 1233; 2. Cf J. de Guibert, Notion précise et doctrine de l'abnégation, in DSAM I, 102-104.
BIBL. J. Behem-Würthwein, Metanoeo, Metanoia, in GLNT VII, 1106-1195; G. Bertram, Strepho, in GLNT XII, 77-138; J. de Guibert, s.v., in DSAM I, 67-110; C. Di Sante, La conversione: verso una personalità rinnovata, Roma 1985; J. Dupont, Studi sugli Atti degli Apostoli, Roma 1971, 717-814; K. Rahner, Conversione, in Sacramentum Mundi, II, cura di K. Rahner, Brescia 1974, 622-632; A. Tosato, Per una revisione degli studi sulla metanoia neotestamentaria, in RivBib 23 (1975), 3-46.
C. Morandin

ABRAMO. (inizio)

I. LA STORIA DI A. Il ciclo della storia di A. nel libro della Genesi è tra i più significativi dell'intera Scrittura tanto che nella preghiera eucaristica lo si venera come « nostro padre nella fede ».
Tale ricordo è motivato dalla sua stessa esistenza assurta a modello di vita di fede, quindi di mistica comunione con il Dio dei nostri padri. Diversi episodi-chiave della vita di A., riportati oltre che nella Genesi in altri brani dell'AT e NT, possono essere ricordati in quanto rivelatori della sua religiosità. Il più importante tra essi è quello relativo all'offerta, da parte di Dio, di una

terra e di una famiglia (12,1-3). Questa sfida è annunciata in Gn 12,1-3 ed è suggellata con un patto (17,1-21), in conformità alla tradizione sacerdotale (per un'ulteriore versione vedi il 15,1-19).
Le probabilità di riuscita sono esigue per A., ma la promessa di Dio, specialmente quella di una famiglia, è continuamente ripetuta. Le difficoltà sono determinate da alcune circostanze più volte annotate: A. è vecchio e Sara è sterile (cf 11,30; 15,2; 16,1; 17,17; 18,11). A. stesso chiede a Dio di riconoscere il suo servo Eliezer come il figlio della promessa, ma il Signore non accetterà (cf 15,4-6). Da Agar, la schiava egiziana di Sara, nasce Ismaele ed A. chiede che la promessa si adempia attraverso di lui (cf 17,18), ma Dio rifiuta ancora. La promessa si compirà con Isacco. A. e Sara « ridono » ogni qualvolta si menziona Isacco (cf 17,17; 18,13-15; « allora Sara disse: «Motivo di lieto riso mi ha dato Dio; chiunque lo saprà, riderà di me» » (21,6). Finalmente, con la nascita di Isacco, la promessa sembra compiersi. Comunque, procediamo in direzione dell'Akedah, il « vincolo » di Isacco, secondo la tradizione giudaica, ovvero il sacrificio di Isacco. Dopo quanto è avvenuto, l'offerta di Eliezer, quella di Ismaele e l'inattesa nascita di Isacco, Dio mette alla prova A. (cf 22,1) ordinandogli di sacrificare Isacco sopra un monte, nella terra di Moria (luogo sconosciuto). La narrazione è tracciata con grande accuratezza letteraria e grande tensione, specialmente nel passo in cui padre e figlio intraprendono il viaggio. All'ultimo momento la mano di A. viene fermata dall'intervento dell'angelo del Signore: « Ora so che tu temi Dio » (22,12). Questa è un'esemplificazione del timor di Dio. A. sacrificherà un ariete, visto impigliato in un cespuglio. Questa stupenda scena è stata ripresa dall'arte e anche dalla letteratura successiva (S. Kierkegaard, Timore e tremore, 1843), ma nessun commento in proposito risulta adeguato. I consueti termini, obbedienza, fede, non sono in grado di evidenziare l'intima reazione di A. all'impossibile richiesta di Dio. A., con il suo comportamento, confidando in lui a dispetto delle contrarie apparenze, rende possibile al Signore, di ritornare liberamente su quanto gli ha ordinato. Il commento nella Lettera agli Ebrei (11,19) è troppo distaccato e alquanto razionalistico: « Egli pensava, infatti, che Dio è capace di far risorgere anche dai morti: per questo riebbe Isacco e fu come un simbolo ». Dopo tutte le promesse fatte e rinnovate (cf 12), dopo tutte le proposte di A. per contribuire al compimento della divina promessa, Eliezer e Ismaele, la « prova » di A. lascia tutti senza parola. L'effettiva « dimora » di A. in Palestina è sancita dall'acquisto della terra in Macbela, nella quale Sara è sepolta. La promessa di una terra è soltanto agli albori. All'inizio A. aveva dato, con magnanimità, a Lot la possibilità di scegliere dove risiedere e Lot aveva scelto di occupare l'area delle città della pianura (Sodoma e Gomorra). Lot non merita molta attenzione, ma c'è un affascinante episodio connesso con la distruzione di queste città: la conversazione tra il Signore e A. (cf 18,16-33). Il Signore decide di non nascondere ad A., che diverrà « una nazione grande e potente » (v. 18,18), ciò che ha intenzione di fare. A. sfida « il giudice di tutto il creato per fare ciò che è retto ». Chiede se il potere di intercessione di cinquanta giusti a Sodoma sia sufficiente per preservare la comunità dalla distruzione. La discussione continua finché il Signore promette che « per amore di dieci giusti non la distruggerà » (v. 32). Lo stesso A. è fedelmente descritto negli episodi della « moglie-sorella » (narrati due volte, 12,10-20; 26,6-11), nei quali fa credere Sara sua sorella per proteggersi. Ciò significa rischiare la vita della donna tramite la quale la promessa dovrà realizzarsi, ma A. non mostra alcun segno di compunzione. La provvidenza di Dio la protegge.
II. A. modello di mistica unione con Dio. A. è divenuto noto per la sua giustizia, grazie a quanto dice di lui s. Paolo: « A. ebbe fede in Dio e ciò gli fu accreditato come giustizia » (Gn 15,6; Rm 4,1-25; Gal 3,6-9). Nel pensiero di Paolo A. è giusto davanti a Dio per la sua fede, non per la legge o la circoncisione. A. ascolta la Parola di Dio e confida nella promessa del Signore. Paolo, perciò, considera la fede di A. come archetipo e modello della fede cristiana (cf Rm 4,19). La promessa fatta ad A. è valida non solo per coloro che discendono biologicamente da lui (gli ebrei), ma per tutti coloro che condividono la sua fede, ebrei e gentili (cf Rm 4,14). A.

ebbe fede « sperando contro ogni speranza e così divenne il padre di molti popoli... » (Rm 4,18), quindi nostro « padre nella fede ».
Nella figura di A. Paolo trova, perciò, i fondamenti della sua teologia della giustificazione, realtà ottenuta gratuitamente per fede. Ciò significa che nel rapporto esistenziale con Dio tutto è grazia, alla quale si aderisce per fede. L'obbedienza di A. diventa norma ultima di ogni vita che tende alla perfezione della carità, l'unica realtà che permette all'uomo di entrare nella mistica comunione con il Dio di Gesù Cristo.
Bibl. D. Barsotti, s.v., in DES I, 10-12; P.M. Bogaert, Abraham dans la Bible et dans la tradition juive, Bruxelles 1982; A. González, Abramo padre dei credenti, Francavilla al mare (CH) 1969; E. Mangenot, s.v., in DB I, 74-82; R. Martin-Achard, Actualité d'Abraham, Neuchâtel 1969; L. Pirot, s.v., in DBS I, 8-28; M. Viller, s.v., in DSAM I, 110; S. Virgulin, s.v., in NDB, 3-10.
R.E. Murphy

ACCECAMENTO SPIRITUALE. (inizio)
I. Nozione. L'a. è l'incapacità, in qualche modo colposa, di vedere il vero e il buono. Questa a. si manifesta come peccato oppure come risultato del peccato.
II. Nella Scrittura. Secondo il Deutero-Isaia, i capi di Israele soffrono di a. perché sono egoisti, avidi e pigri (56,10). Questo li rende ciechi alla verità di Dio: « Stupite pure così da restare sbalorditi, chiudete gli occhi in modo da rimanere ciechi... Poiché il Signore ha versato su di voi (i profeti) uno spirito di torpore, ha chiuso i vostri occhi, ha velato i vostri capi » (29,9-10). Sono ciechi perfino al loro a.: « Acceca gli occhi (di questo popolo) e non veda con gli occhi... né si converta in modo da essere guarito » (6,10). L'AT, spesso, descrive l'a. in un contesto giuridico, istruendo così i giudici: « Non farai violenza al diritto, non avrai riguardi personali e non accetterai regali perché il regalo acceca gli occhi dei saggi e corrompe le parole dei giusti » (Dt 16,19). « Il dono acceca chi ha gli occhi aperti e perverte anche le parole dei giusti » (Es 23,8). Dio acceca i giudici corrotti ponendo un velo sopra i loro volti (cf Gb 9,24).
Nel NT il ritenersi giusti e l'ipocrisia portano all'a. Paolo ammonisce quelli che si chiamano giudei: « Sei convinto di esser guida dei ciechi, luce di coloro che sono nelle tenebre, educatore degli ignoranti, maestro dei semplici perché possiedi nella legge l'espressione della sapienza e della verità.... ebbene, come mai tu che insegni agli altri non insegni a te stesso? Tu che predichi di non rubare, rubi? Tu che proibisci l'adulterio, sei adultero? » (Rm 2,19-23). L'amore del mondo può causare l'a.: « Il dio di questo mondo ha accecato la mente incredula perché non vedano lo splendore del glorioso vangelo di Cristo » (2 Cor 4,4). Un'altra causa è l'assenza delle virtù cristiane di sapienza, temperanza, fede, bontà, controllo di sé, pazienza, pietà, amore fraterno... Chi, invece, non ha queste cose è cieco, è miope (cf 2 Pt 1,9). E ancora, l'a. ci rende ciechi alla nostra stessa cecità. L'Apocalisse narra dell'angelo della Chiesa di Laodicea che dice a se stesso: « Sono ricco, mi sono arricchito, non ho bisogno di nulla », ma non riconosce « di essere un infelice, un miserabile, un povero cieco e nudo » (3,17). Gesù si rivolge agli scribi e ai farisei chiamandoli guide cieche, ipocriti... « Trasgredite... la giustizia, la misericordia, la fedeltà. Queste cose bisognava praticare senza omettere quelle. Ipocriti... pulite l'esterno del bicchiere e del piatto, mentre all'interno sono pieni di rapina e di intemperanza... ipocriti, rassomigliate a sepolcri imbiancati: essi all'esterno sono belli al vedersi, ma dentro sono pieni d'ossa di morti e di ogni putredine » (Mt 23,23-27). « Sono ciechi e guide di ciechi. E quando un cieco guida un altro cieco tutti e due cadranno in un fosso » (Mt 15,14). « Ipocrita, togli prima la trave dal tuo occhio e allora potrai vederci bene nel togliere la pagliuzza che è nell'occhio di tuo fratello » (Lc 6,42). Gli scritti giovannei considerano l'a. nel contesto della luce e delle tenebre. L'amore e la luce vanno insieme e sono opposti alla mancanza di amore e all'oscurità (cf 1 Gv 2,11). Gesù usa le parole del Deutero-Isaia (Is 6,10): « (Dio) ha reso ciechi i loro occhi e ha indurito il loro cuore perché non vedano con gli occhi e non comprendano con il cuore e si convertano e io li guarisca » (Gv 12,40).

Nel NT, e soprattutto negli scritti di Giovanni, l'a. fisico spesso ha un aspetto metaforico e in qualche modo simbolico. Dopo la guarigione del cieco nato (cf Gv 9) e dopo che i farisei hanno rifiutato di accettare il fatto della guarigione dell'uomo, Gesù dice: « Sono venuto in questo mondo per giudicare, perché coloro che non vedono vedano e quelli che vedono diventino ciechi » (Gv 9,39). I farisei gli chiedono se anche loro sono ciechi. Risponde: « Se foste ciechi, non avreste alcun peccato; ma siccome dite noi vediamo, il vostro peccato rimane » (Gv 9,41). La Bibbia descrive la salvezza messianica come la guarigione dall'a., come luce per i ciechi; Gesù cita il libro di Isaia (61,1-2), « Mi ha mandato... per dare la vista ai ciechi » (Lc 4,18). Il libro dell'Apocalisse consiglia alla Chiesa di Laodicea di « comprare da me... un collirio per ungerti gli occhi e ricuperare la vista » (3,18). E specifica il rimedio sicuro per l'a.: la conversione del cuore, « Mostrati dunque zelante, ravvediti. Ecco, sto alla porta e busso » (3,19-20).
III. A. e conversione - L'a., allora, trova la guarigione attraverso la grazia della conversione e questa avviene mediante la misericordia di Dio. Tommaso d'Aquino afferma che l'a. può essere sanato solo dalla misericordia divina.1 L'a. si verifica quando ci si attacca al male e si resiste alla luce di Dio: Dio ritira la luce della sua grazia da quelli nei quali trova degli ostacoli seri ed è in questo senso soltanto che possiamo dire che Dio causa l'a.2 In breve, Gesù dimostra che con la sua venuta non vi può essere più alcuna cecità di sorta: il regno di Dio, la salvezza, ossia la riappacificazione tra l'uomo peccatore, quindi cieco, e Dio, tre volte santo, è avvenuta. Ormai è iniziata un'epoca nuova e l'uomo, recuperata la vista, può tendere con tutto se stesso a Dio, luce infinita.
Note: 1 STh I-II, q. 79, a. 4; 2 Ibid., I-II, q. 79, a. 3.
Bibl. A. Legrand, s.v., in DSAM I, 1175-1176; E. Mangenot, Ignorance, in DTC VII, 731-740; L. Sentis, Saint Thomas d'Aquin et le mal, Paris 1922.
R. Faricy

ACCIDIA. (inizio)
I. Nozione. Comunemente considerata uno dei sette peccati capitali,1 l'a. è vista dagli autori spirituali come una noia e uno scoraggiamento che abbraccia l'anima rendendola incapace di compiere i doveri per i quali invece dovrebbe essere libera.2 Si tratta di una specie di disgusto per lo spirituale a causa degli sforzi fisici richiesti per svolgere con gioia i doveri della vita cristiana.3 E l'indolenza per le cose dello spirito, l'inerzia nell'opporsi al grave peso delle cose terrene e nell'elevarsi al divino.4 Già nella letteratura pagana l'a. ha una lunga storia. Etimologicamente non deriva dal latino acidus, ma piuttosto dal greco a-kedos, o anche acudia, comunque, con il significato di non cura, negligenza, indolenza. E negli autori pagani (come Cicerone 5 ad esempio) può significare anche tristezza e noia.6
II. Nella tradizione ecclesiale. Nei LXX appare diverse volte con il senso generale di trascuratezza e indifferenza (cf Sal 118,28; Sir 29,5; Is 61,3) 7. Ma è anche usata per significare una certa indolenza dell'uomo nei rapporti con Dio (Sir 2,12).8 Il Pastore di Erma l'applica nel senso di noncuranza a fare il bene e a praticare la religione.9 Nonostante le sue possibili origini stoiche,10 la psicologia della tentazione ha ricevuto ampia attenzione dai Padri del deserto del sec. IV i quali l'hanno discussa nel contesto di altri pensieri cattivi come il daemon meridianus (cf Sal 90,6).11
Sembra che fosse Evagrio Pontico il primo ad aver descritto l'a. nel 383,12 basandosi piuttosto sull'esperienza. La solitudine dell'eremitaggio nel deserto, un corpo straziato dal digiuno e una mente affaticata da lunghe preghiere erano considerati i fattori che avrebbero potuto causare la noia o la febbrile attività esteriore che si chiamava a. Nell'elenco delle otto tentazioni principali dei monaci, l'a. occupa il posto tra tristezza e vanagloria. E stato Giovanni Cassiano a descrivere le caratteristiche dell'a. all'Occidente definendola un' ansia oppure un tedio del cuore13 che fa l'uomo sedentario ed inabile a qualsiasi opera entro i muri del monastero, lo rende ozioso e vacuo per ogni esercizio spirituale, cosicché il monaco accidioso non è mai soddisfatto né delle sue occupazioni, né del suo monastero; i suoi doveri inoltre lo stancano, i suoi lavori lo annoiano

per cui egli vorrebbe cambiare posto e impiego.14 Antiochio di San Saba (inizio VII sec.), alla descrizione di Cassiano, aggiunge che l'a. rende il monaco incapace di interessarsi a qualsiasi cosa eccetto ai pasti che attende con grande impazienza, sprecando il suo tempo in inutili chiacchiere, sfogliando il libro che dovrebbe invece studiare, e senza far attenzione ai saggi consigli che lo stesso libro contiene.15

Secondo la spiritualità orientale, perciò, l'a. è l'eterna compagna del monaco solitario e non lo lascerà prima della morte e tutti i giorni il monaco dovrebbe combatterla.16

Ma anche nella spiritualità occidentale esiste una letteratura grazie a Gregorio Magno che ne parla prima come di una tentazione, poi come di un vizio e, infine, come di un vizio tentatore. Questo in quanto il cuore, perduto il bene della gioia interiore, va in cerca delle consolazioni esterne.17 Per questa mancanza della gioia interna sembra che s. Gregorio identifichi l'a. con la tristezza.18 Comunque, è grazie alla tradizione pastorale gregoriana che l'a. è stata tolta dal suo contesto tradizionale, come un vizio riservato ai monaci, vedendola invece come un malessere interiore (possibile in tutti) che si esprime come indolenza a svolgere i propri doveri religiosi.19

Tommaso d'Aquino, infine, conosce la tradizione sia di Cassiano sia di Gregorio e preferisce l'identificazione di a. con tristezza. Infatti, la definisce come « il tedio di operare bene e la tristezza prodotta dalle cose spirituali ».20 Praticamente, l'uomo accidioso invece di trovare gioia nelle cose spirituali, incontra tristezza e disgusto, che appesantiscono l'anima e rendono la vita spirituale depressa e indolente. Per Tommaso, l'a. si oppone alla gioia della carità e della bontà e questo può renderla materia di peccato grave.21 L'a. è chiamata peccato capitale in quanto genera altri peccati: malizia, rancore, pusillanimità, disperazione, torpore per i precetti, distrazioni cattive.22

III. A. e vita spirituale. La maggioranza dei commentatori è rimasta fedele alla sintesi tomistica, però c'è stata nella letteratura una tendenza a confondere l'a. con uno dei suoi effetti esterni, cioè la pigrizia. Alcuni, rifacendosi a s. Giovanni della Croce,23 hanno tentato di « battezzare » l'a. rendendola una specie di peccato riservato ad un'élite spirituale, mentre si tratta di una difficoltà spirituale abbastanza comune,24 che trova diverse forme di espressione.

La pratica della vita spirituale è già abbastanza difficile. Se allo stress della vita cristiana si aggiungono le tantissime forme di evasione che il mondo offre cercando di riempire il « mercato » del tempo libero, con il mondo informatico, televisivo, ecc., magari si potrebbe rivedere tutto questo discorso in una chiave totalmente nuova ma sempre con le stesse caratteristiche offerte dalla storia.

Note: 1 Prescindiamo qui dalla discussione sui peccati capitali, ritenuti sette in Occidente ma otto in Oriente, cf S. Nilo, De octo vitiis: PG 79, 1145; 2 Cf C. Bardy, s.v., in DSAM I, 166-169; 3 U. Voll, s.v., in New Catholic Encyclopedia I, Washington 1967, 83ss.; 4 B. Häring, La Legge di Cristo I, Brescia 1957, 386; 5 Cicerone, Ad Atticum, 12, 45, 1; 6 B. Honings, s.v., in DES I, Roma 1975, 14; 7 G. Bardy, a.c., 166; 8 B. Honings, a.c., 15; 9 Pastore di Erma, In Visione, III, 11, 3; 10 U. Voll, a.c., 83; 11 Ibid.; 12 Evagrio Pontico, De octo vitiosis cogitationibus: PG 40, 1274; 13 S. Giovanni Cassiano, De spiritu acediae, Conferenze, 10, in Id., De coenoborium institutionibus: PL, 49, 359-369 e 203, 611; 14 Ibid., 365-367; cf B. Honings, a.c., 15 e G. Bardy, a.c., 167; 15 Antiochio di San Saba, Homilia 26: PG 89, 1513-1516; 16 S. Giovanni Climaco, Scala del paradiso, Gradino XIII: PG 88, 860; 17 S. Gregorio Magno, Commentario su Giobbe, in Moralia 31.45: PL 76; 18 B. Honings, a.c., 15. Alcuni pensano anche che s. Gregorio abbia omesso totalmente l'a. dal suo elenco di peccati principali, inserendovi invece la tristezza, cf U. Voll, a.c., 83. Comunque diversi successori di s. Gregorio preferiscono parlare di a., per esempio: Ugo di San Vittore, De sacramentis, 11, 13,1: PL 176,525; 19 Cf, per esempio: Rabano Mauro, De ecclesiastica disciplina: PL 112, 1251-1253; Jonas Di Orleans, De institutione laicali: PL, 102, 245-246; Alcuino, Liber de virtutibus, c. 32: PL, 101, 635; S. Antonino, Summa theologiae moralis, 2: PL 10, 933-938; 20 S. Tommaso d'Aquino, STh I, 63, 2 ad 2; 21 Ibid. II-II, 35, 3, 2; ecc.; 22 Ibid. II-II, 35, 4, 2, 3. Vedi anche S. Gregorio Magno, Moralia, 31, 87: PL 76, 621. Cassiano poi enumerava: pigrizia, sonnolenza, molestia, inquietudine, distrazione

mentale, instabilità della mente e del corpo, loquacità, curiosità: Collationes, 5, 16: PL, 49, 634. Vedi anche l'esposizione di S. Isidoro, In Deuteronomio: PL 83, 366; 23 S. Giovanni della Croce, La notte oscura I, 7; 24 U. Voll, a.c., 84.
Bibl. G. Bardy, s.v., in DSAM I, 166-169; M. Cano, Victory over Self, in Cross and Crown, 8 (1956), 149-153; I. Colosio, Come nasce l'accidia, in RAM 2 (1958), 266-287; Id., I sofismi dell'accidia, in Ibid., 495-511; F. Cunningham, The Christian Life, Dubuque 1959, 242., 185; A. Lipari, s.v., in DES I, 15-17; J. Mac Avoy, Endurcissement, in DSAM IV1, 642-652; H. Martin, Dégoût spirituel, in DSAM III, 99-104; T. Spidlík, La spiritualità dell'Oriente cristiano, Cinisello Balsamo (MI) 1995, 238-239.
M. Attard

ACCOGLIENZA. (inizio)
I. Nella Scrittura. Tutta la storia biblica mostra come l'iniziativa dell'incontro con Dio parta sempre da lui. « Non lo cercheresti se egli non ti avesse cercato per primo » annota s. Agostino. « In principio era la Parola » (Gv 1,1). E allora l'uomo non può essere che ascolto: « Audi, Israel ». Insomma, l'uomo nei confronti di Dio non può essere che risposta e a.
Sarà diverso il rapporto con i fratelli? Certo, almeno in parte. Il rapporto interpersonale è quasi sempre un « dare-ricevere ». Ma più saggio non è colui che parla; è colui che ascolta, come dice tutta la tradizione orientale. Più saggio non è colui che impone agli altri il suo « io »: è colui che accetta e accoglie l'altro come un dono irripetibile.
Per esprimere questo processo di a. il greco adopera il verbo chôréo che vuol dire dare spazio, ricevere, accogliere, raggiungere. E una derivazione verbale da chôros o chôrra che equivale a spazio libero, terra libera. Nell'uso intransitivo il verbo assume il significato di giungere al pentimento (cf 2 Pt 3,9) che corrisponde al significato di decidersi ad un'azione e ad eseguirla. Nell'uso transitivo assume il significato di capacità, ad esempio di recipienti per l'acqua (cf Gv 2,6), di uno spazio determinato (cf Mc 2,2) o anche dell'universo intero (cf Gv 21,25). A volte, assume anche il significato di comprensione di un insegnamento e forse anche messa in pratica di tale insegnamento (cf Mt 19,11ss.).
Per chiarire meglio questa stessa idea il greco adopera due verbi, lambáno e déchomai. Il primo esprime l'aspetto attivo dell'iniziativa, mentre il secondo quello passivo della ricettività. In ultima analisi, entrambi i verbi vengono ad esprimere aspetti tra loro complementari tra fede attiva e passiva nei confronti di Dio o della Parola.
A., però, non equivale a passività. Accogliere è un verbo attivo: e non solo sul piano grammaticale. Quando gli amici di Betania accolgono Gesù, Marta è « affaccendata » (Lc 10,38), perché la sua casa sia in festa: fino a meritarsi il rimprovero del Maestro.
La felice sorte di Betania è la sorte di ognuno nella vita. La esprime bene una immagine dell'Apocalisse: « Sto alla porta e busso: se qualcuno mi apre entrerò da lui e cenerò con lui » (Ap 3,20). E il Maestro che prende l'iniziativa di venire alla porta del cuore umano. Egli « bussa » con le mozioni interiori. Ma non è suo stile sfondare la porta.
Nella Scrittura si possono ritrovare diversi modelli di a.: Natanaele che riconosce il Messia appena lo incontra e lo accoglie (cf Gv 1,48-50). Lidia alla quale il Signore ha aperto il cuore per aderire alle parole di Paolo e che subito ha accolto l'Apostolo in casa sua (cf At 16,14-15). I discepoli della Chiesa primitiva che accolsero la Parola con grande entusiasmo (cf At 17,11).
E poiché la Parola di Dio è « uno specchio », dall'ascolto nasce la conversione, come attesta la storia della santità. In quello specchio non si vedono solo le meraviglie di Dio, ma anche le macchie del proprio volto interiore. Il Vangelo è quella novità radicale che spinge a rinnovare la propria esistenza.
Qualcuno ha detto che il verso più bello della Divina Commedia è il seguente: « En la sua voluntade è nostra pace ».1 Quella volontà è scritta nel cuore e nella storia personale di ogni uomo. C'è un momento di grazia nella vita di ciascuno in cui tutti i tasselli del mosaico si compongono armoniosamente: e allora il progetto divino appare con chiarezza. La risposta

richiede l'a., perché Dio solo « sa cosa c'è nel cuore dell'uomo » (Rm 8,29). « Egli mi conosce fino in fondo » (Sal 138,14). Fin dal grembo della madre conosce l'uomo e gli affida un compito: nell'attuarlo stanno la piena realizzazione della persona e la certezza di percorrere un cammino di gioia. Il « sì » è il monosillabo più importante: pronunciarlo con pienezza è la porta della santità.

« La tua parola è lampada ai miei passi » (Sal 118,105) dice tranquillamente il salmista. Non è cosa facile perché il cuore dell'uomo è spesso incline al male, e il male si rifugia nelle tenebre. Ciò è quanto Giovanni esprime sinteticamente nel Prologo del suo Vangelo: « Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo... Venne fra la sua gente, ma i suoi non l'hanno accolto » (Gv 1,9.11). Per questo motivo, la storia della salvezza è drammatica: e il nodo del dramma è nel contrasto tra la luce e le tenebre; la luce della Parola e le tenebre del rifiuto. « A quanti però l'hanno accolto, ha dato il potere di diventare figli di Dio » (Gv 1,12). La posta in gioco è decisiva. Il vertice dell'a. sta nell'amare Dio che è amore, come afferma Giovanni (cf Gv 4,8). Se ci si lascia amare, prima ancora l'amore di Dio si diffonde nel cuore. L'espressione è di Paolo, il quale precisa che mediante lo Spirito Santo l'amore di Dio viene ad abitare nell'uomo. Si ama « quasi con il cuore di Dio », secondo un'espressione tomista parallela a quella già citata. L'amore cristiano non è solo un sentimento che sgorga dal cuore umano: è un dono divino che, accolto, permette di amare in modo divino: perciò è « un comandamento nuovo » (Gv 13,34) che non conosce frontiere né misure né ostacoli.

La risposta dell'uomo a Dio amore significa accogliere il muto messaggio che si sprigiona dal creato e trasformarlo in lode cosciente. Nelle creature e nel creato risplende la gloria del Creatore.

II. Un esempio insuperabile, gli anawim. Quello degli anawim, è un filone aureo di fedeltà che attraversa tutta la Bibbia, e, in qualche modo, riscatta tutte le infedeltà di Israele. Essi sono l'incarnazione più luminosa dell'a.

Chi sono? Sono un gruppo di Israeliti fedeli, designati con il termine di « resto di Israele »: « Un popolo umile e povero... confiderà nel nome del Signore il Resto di Israele » (Sof 3,12). Sono uomini che non hanno nulla e lo sanno. Non possono contare su nessuno. E non avendo nulla da aspettarsi dal mondo, aspettano tutto da Dio. Si presentano a lui come una mano vuota, aperta al dono. Si fanno a. I potenti li guardano dall'alto commiserandoli. Dio abbassa su di loro il suo sguardo e li colma dei suoi beni. Li solleva dalla polvere e li proclama « beati », cioè felici! (cf Mt 5,1-12).

Maria è l'incarnazione più luminosa di questo « resto di Israele ». Il suo Magnificat il canto insuperabile di questa povertà: il Potente guarda la bassezza della sua serva e lui, lui solo, compie in lei grandi cose (cf Lc 1,46-55). S. Benedetto condensa tutto questo in una frase: operantem in se Dominum magnificant: « Lodano il Signore che compie in essi grandi cose » (Prol. 30).

III. A.: misura dell'essere cristiano. Non è detto che l'a. sia un atteggiamento facile. Ogni volta che qualcuno si offre e chiede di entrare nella vita di un altro (quando si ha cioè una condensazione di presenza) tutto si scuote nell'esistenza. Si attua un risveglio di interesse. I meccanismi di reazione che scattano in tale situazione possono essere due: il primo, negativo, è quello della istintiva difesa. Ogni novità è in qualche modo una minaccia. Meglio « quieta non movere ». Può essere qualcuno che chiede troppo. E allora si ha la chiusura del « no ». Ciò è quanto ha fatto il giovane ricco che « se ne andò triste » (Mt 19,22).

Il secondo atteggiamento - positivo - è quello di fervido assenso. S'intuisce che può essere importantissimo colui che viene. Se scombina le carte della vita è solo per combinarle in meglio. E allora ci si decide per lui. Il cuore si apre al Signore della vita e viene trasformato in lui.

Ma, siccome egli è « altro », anzi il « Tutt'Altro », egli diventa una sfida alle abitudini dell'uomo vecchio. Occorre allora cambiare, convertirsi a un incontro vivo che si fa a. E una Persona da incontrare e da accogliere, che diventa poi la novità di ogni giorno, se si conserva viva la capacità di stupore e se si vince quell'« abitudine cosificante » che trasforma in « cose morte » le

realtà più vive dell'esistenza. Come l'accettazione della croce è condizione essenziale per seguire il Signore così accogliere l'altro senza riserve è segno di fedeltà al comandamento nuovo dell'amore fraterno senza frontiere. Non solo l'a. del compagno, del familiare o dell'amico, ma quella del forestiero, del lontano, del povero, di colui che non può ricambiare. Un'a. che invita alla rinuncia, alla disponibilità, alla gratuità perché vede nell'ospite, nel forestiero, nel povero specialmente il divino Forestiero che non ha una pietra dove posare il capo (cf Mt 8,20). Nell'affamato, nell'assettato nel pellegrino, nell'ignudo, nell'ammalato, nel prigioniero... è sempre il Cristo che bussa alla porta del cristiano e chiede ospitalità e aiuto (cf Mt 25,35-36).
Ma l'a. e l'ascolto si manifestano e ci interpellano anche in altre situazioni: nell'attenzione all'altro, nella capacità di dialogo, nel fare spazio all'altro diverso da sé. E un atteggiamento questo, una disposizione di fondo che sa accogliere senza animo diffidente e sospettoso, ma con attenzione e amore, di ascolto e di rispetto per l'altro.
III. A. interiore: il mistero della grazia. L'aspetto forse più fascinoso e più misterioso di tale a. è quello che viene denominato « inabitazione ». La grazia non è solo « qualcosa » che Dio comunica all'uomo. E il mistero stesso di Dio che entra nell'uomo. Mai l'uomo avrebbe potuto immaginare questa realtà ineffabile, se Cristo Gesù non lo avesse rivelato: « Se uno mi ama, osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui » (Gv 14,23). Non si tratta di una visita passeggera, di un ospite, per un giorno: è una dimora permanente.
Chi nella vita moderna ha compreso meglio questa verità, facendone il centro della sua vita, è stata Elisabetta della Trinità, la carmelitana mistica di Digione. I suoi scritti sono una splendida sinfonia, in cui questa è la nota dominante. Ecco qualche passaggio: « E così bella questa presenza di Dio! E laggiù in fondo, nel cielo della mia anima che amo trovarlo, perché non mi abbandona mai ».2 Ed ella ritorna spesso su questo « piccolo angolo di me stessa », su questa « cella che vuoi costruita nel mio cuore ». Si può, dunque, affermare che un piccolo cielo è il cuore dell'uomo. Perché « i cieli non ti possono contenere, ma il cuore dell'uomo sì », ama ripetere la tradizione del Carmelo. E la ragione è semplice: Dio è Spirito, e il cuore umano è uno spazio spirituale. Sicché Elisabetta esclama: « Mi sembra di aver trovato il mio cielo sulla terra perché il cielo è Dio e Dio è nella mia anima. Il giorno in cui ho capito questo, tutto si è illuminato in me ».3 Questo la trasforma in « laudem gloriae », le permette di entrare nella vita intima di Dio e di essere trascinata in un misterioso rapporto « con i suoi Tre »: « Beatitudine infinita, immensità nella quale mi perdo ».
Più che preoccupata di ciò che deve fare per Dio, è attenta ed accogliente verso ciò che Dio ha fatto e vuole fare per lei. L'accento non va sullo sforzo umano, ma sull'a. del dono. Sempre ricordando tutto l'impegno che ciò esige.
A sostegno di questa verità vissuta dai mistici c'è un'espressione pregnante della liturgia rinnovata che nella memoria di s. Gertrude implora: « Te in nobis praesentem et operantem laetanter experiamur », cioè: fa' che facciamo la gioiosa esperienza d'incontrare Te che, presente nel nostro cuore, non cessi di agire. La stessa s. Gertrude scrive: « Hai voluto concedermi l'inestimabile familiarità della tua amicizia con l'aprirmi in diversi modi quel nobilissimo scrigno della divinità che è il tuo cuore divino, e offrirmi in esso con grande abbondanza ogni tesoro di gioia ». Dio entra nel cuore dell'uomo e l'uomo entra nel cuore di Dio.
IV. A. dei fratelli: ospitalità. Non si può accogliere Dio, e poi lasciare i fratelli fuori della porta. Il cristiano arde di carità per il Cristo, ma sa poi incontrarlo ed accoglierlo nella persona concreta dei poveri e dei sofferenti. Queste due facce della carità sono inseparabili come il concavo e il convesso. Cristo nella Incarnazione non ha assunto solo quella umanità germinata nel grembo di Maria, in qualche modo ha assunto ognuno dei cinque miliardi di uomini che vivono sulla terra. Sicché ha potuto dire: « Chi accoglie uno di questi bambini nel mio nome, accoglie me » (Mc 9,37).
Basti citare al riguardo quattro esperienze emblematiche. La prima dall'apostolo Paolo che scrivendo a Filemone dice: « Accogli Onesimo come me stesso » (Fm 17). La seconda dalla

Regola di s. Benedetto, che ha creato nei secoli miriadi di « ospizi » in tutti gli angoli dell'Europa: « Nel modo di salutare si mostri somma umiltà a tutti gli ospiti che giungono o partono: inclinato il capo o prostrato tutto il corpo a terra, si adori in essi Cristo che si accoglie. I poveri e i pellegrini siano accolti con particolari cure ed attenzione, perché specialmente in loro si accoglie Cristo » (c. 53). Il latino è ancora più scultoreo « in ipsis magis Christus suscipitur ».
Nel filone francescano basta richiamare il fatto che Francesco inizia la sua vita nuova dopo che, vincendo la ripugnanza iniziale, ha baciato le piaghe purulenti di un lebbroso.
Più vicino a noi in epoca moderna è il padre Peyriguère, discepolo di Charles de Foucauld e contemplativo come lui. Passava ore davanti al SS. Sacramento in adorazione. Ma, conoscendo la sua competenza di infermiere cominciano a chiedere il suo servizio per i malati ed egli acconsente. Poi scrive ad un amico in Europa: « Come è reale, come è terribilmente reale il Cristo nelle membra di questi mocciosi che mi sporcano la barba con il muco del loro naso ». Aveva coscienza insomma per dirla con s. Vincenzo de' Paoli, di « lasciare il Signore per il Signore ».
La storia della santità è tutta disseminata di esperienze come queste. Forse la più splendida vicino a noi è quella del beato Luigi Orione, apostolo della carità, ma che ha fatto riferimento per la sua Congregazione alla Regola di s. Benedetto di impronta chiaramente contemplativa. E ha voluto avere « eremiti » a sostegno di quanti si impegnano a servizio dei fratelli.
L'incontro con gli altri deve superare gli stretti confini della pura cortesia e della civile convivenza per non vanificarsi. La categoria sociale fondamentale è il rapporto « io-tu ». Ora il « tu » dell'altro uomo è il « tu » divino. Ogni tu umano è immagine del tu divino. Di conseguenza, la via verso gli altri e la via verso Dio coincidono. E questa la natura stessa dell'a., atteggiamento tipico dell'esperienza mistica.
Note: 1 Par. III, 85; 2 Lettera 62, in B. Elisabetta della Trinità, Opere, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 215; 3 Lettera 122, 279.
Bibl. Aa.Vv., Cultura dell'accoglienza, Roma 1983; G. Agresti, Elogio della gratuità, Roma 1980; A.P. Frutaz, Ospitalità, in DES II, 1792-1793; F. Gioia, Accoglienza dello straniero, Roma 1986; H.J.M. Nouwen, Hospitality, in Monastic Studies, 10 (1974), 1-48; C. Spicq, Agape dans le Nouveau Testament, 3 voll., Paris 1958-1959; P. Viard, Hospitalitè, in DSAM VII, 808-831; C. Zanetti, Dinamismo dell'amore nella relazione di servizio, Milano 1969.
M.A. Magrassi

ADAMO. (inizio)
Premessa. Il nome 'adam deriva da 'adamah, terra. Riferito al primo uomo nel libro della Genesi, 'adam è, al contempo, nome generico per indicare l'umanità (cf Gn 1-2) e nome proprio del primo uomo (da Gn 3,17 in poi).
I. Il primo racconto della creazione (cf Gn 1,1-2,3). Il primo racconto della creazione, di sapore babilonese, fu scritto dalla scuola sacerdotale (P) durante o poco dopo l'esilio di Babilonia (VI-V sec. a.C.). Per P, il creato è come un palazzo che Dio preparò per insediarvi ADAM, ossia l'umanità, come re. 'Adam, vi appare come una creatura del tutto speciale, quasi il culmine di tutto il creato. La sua creazione è preceduta da una deliberazione di Dio. « Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra » (1,26). Si è discusso molto sul significato del termine « immagine di Dio » applicato a 'adam. Dal contesto sembra che esso implichi la superiorità di 'adam sul resto del creato, superiorità che lo pone in una relazione del tutto speciale con il Creatore. Ne segue il compito primario datogli da Dio: reggere il creato a nome suo, come suo rappresentante.
La relazione tra 'adam e il regno animale è pacifica. Non si aggrediscono l'un l'altro perché ad ognuno è assegnato il proprio cibo (1,29). Sarà solo dopo il diluvio causato dalla violenza umana (6,5), che Dio, per tener sotto controllo questa violenza, permetterà all'umanità di mangiare pesci, uccelli, animali e l'erba che prima era stata destinata agli animali (9,1-7).

Un'altra considerazione importante è che 'adam in questo primo racconto della creazione è un termine che include ambedue i sessi perché al v. 27 si dice che « Dio creò 'adam a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina lo creò ». Uomo e donna, quindi, hanno la stessa dignità e sono perfettamente uguali davanti al Creatore e davanti al creato verso cui hanno ambedue insieme lo stesso compito di reggerlo.

II. Il secondo racconto della creazione (Gn 2,4-3,24), di sapore canaanaico, è attribuito allo Jahvista che, secondo il parere più diffuso, scrisse la sua storia della salvezza all'epoca di Davide e Salomone (X-IX sec. a.C.). Il racconto è costruito a modo di dittico. La prima parte (2,4-25) ci descrive la situazione di 'adam prima del peccato e ci delinea l'immagine ideale dell'umanità secondo il progetto originario di Dio. La seconda parte (3,1-24), raccontando la storia del peccato della prima coppia e le sue conseguenze, ci descrive la realtà dell'umanità peccatrice come la sperimentiamo giorno dopo giorno.

1. 'Adam nel giardino di Eden (Gn 2,4-25). Lo scopo della creazione di 'adam, secondo il racconto Jahvista, è che egli lavori la terra che senza il suo lavoro rimarrebbe un deserto (2,5-6,15). Forse questa è la spiegazione migliore del dominio dato da Dio all'umanità sul creato: reggere il creato significa svilupparlo secondo il progetto di Dio. Certo, anche qui, come già nel primo racconto, Dio crea tutto per 'adam, perché 'adam possa vivere contento. Però qui risalta maggiormente la reciprocità tra 'adam e il resto del creato: sono fatti l'uno per l'altro. Questa intima relazione tra 'adam e il creato appare anche dal fatto che 'adam è tratto dalla terra, 'adamah (2,7), proprio come gli animali e gli uccelli (2,19).

Eppure 'adam è superiore al resto del creato tanto che non si trova nessuna creatura che gli possa stare dinanzi da uguale e che soddisfi il bisogno più intimo insito nel suo cuore, di vivere una relazione personale con un altro essere (2,18-20). Questo vuoto lo può riempire soltanto un essere formato dal suo stesso corpo, cioè proprio uguale a lui, della sua stessa natura diremmo noi. Questo è un altro modo per ribadire l'idea già espressa nel primo racconto che l'uomo e la donna nel progetto di Dio godono della stessa dignità e sono perfettamente uguali e complementari.

2. Il peccato di 'adam (Gn 3,1-24). Su questo sfondo idillico appare un altro elemento, il serpente, che seduce la donna e per mezzo suo induce l'uomo a trasgredire il comando di Dio. L'uomo e sua moglie sono accecati dal desiderio di mangiare dall'albero proibito, tanto che esso diventa ai loro occhi un albero come tutti gli altri, « buono da mangiare e gradito agli occhi » (2,6; cf 2,9). Così trasgrediscono il comando di Dio. Le conseguenze sono disastrose.

In primo luogo, la relazione con Dio, che prima doveva essere intima e amichevole, ora è tutta segnata dalla paura e da un forte senso di indegnità (3,8). Inoltre, si è guastata anche la perfetta comunione che esisteva prima tra l'uomo e la donna. A. getta sulla moglie la responsabilità per ciò che è accaduto (3,12) e le dà un nome proprio come aveva fatto prima con gli animali (3,20; cf 2,19-20). Nella mentalità biblica questo è segno di autorità e di superiorità. Anche la relazione di 'adam con il resto del creato è viziata per conseguenza del peccato (3,17-19).

Eppure Dio non dimentica la sua creatura che lo ha disobbedito. Vestendo A. ed Eva con tuniche di pelli (3,21), Dio mostra di avere ancora cura di loro e che, malgrado il peccato, 'adam conserva ancora una certa dignità.

Conclusione. A. in quanto rappresentante dell'umanità, ci indica la nostra vocazione fondamentale quali membri della famiglia umana. Creati ad immagine di Dio, l'uomo e la donna sono chiamati a vivere in comunione con il Creatore, tra di loro e con il resto del creato che devono reggere e sviluppare quali suoi rappresentanti e collaboratori. Questa sublime vocazione è sempre minacciata dal peccato che ci fa perdere di vista la nostra creaturalità per diventare, al posto di Dio, padroni assoluti della nostra vita, nonché degli altri e del creato strumentalizzandoli secondo il nostro capriccio.

Cristo, facendosi uomo e offrendosi vittima per la nostra salvezza, ha elevato la vocazione originaria dell'umanità. Configurandosi a lui, nuovo A., l'uomo trova la sua compiutezza nel

donarsi a Dio e ai fratelli ed è chiamato a diventare partecipe della natura divina (cf 2 Pt 1,4) e una sola cosa con i fratelli (cf Gv 17,22-23).
Bibl. G. Barbaglio, Uomo, in NDTB, 1590-1609; J. Barr, The Image of God in the Book of Genesis. A Study in Terminology, in Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester, 51 (1968-69), 11-26; Id., Man and Nature. The Ecological Controversy and the Old Testament, in Ibid. 53 (1972-73), 20-22; D. Barsotti, s.v., in DES I, 18-20; U. Bianchi, Adamo e la storia della salvezza, in Aa.Vv., L'uomo nella Bibbia, Milano 1975, 209-223; Id., Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza, Roma 1976; M. Gilbert, Soyez feconds et multipliez, in NRTh 96 (1974), 729-742; A.J. Hauser, Genesis 2-3: The Theme of Intimacy and Alienation, in Art and Meaning: Rhethoric in Biblical Literature (ed. D.Y.A. Climes, D.M. Gun, A.Y. Hauser), Sheffield 1982, 20-36; F. Maass, « 'Adam », in GLNT I, 161-186; I. Onings, s.v., in DSAM I, 187-195; A. Soggin, Testi chiave per l'antropologia dell'AT, in Aa.Vv., L'antropologia biblica, Napoli 1981, 45-70; A. Stolz, Teologia della mistica, Brescia 1940; W. Vogels, L'être humain appartient au sol. Gen 2,4b-3,24, in NRTh 105 (1983), 515-534; C. Westermann, s.v., in DTA I, 36-49.
A. Vella

ADATTAMENTO. (inizio)

I. Termine usato in biologia e nelle scienze umane (sociologia, psicologia) dal significato abbastanza ampio. In generale, sia per la biologia che per le discipline sociali, con il termine a. s'intende definire lo stato di equilibrio (assenza di conflitto e il processo attraverso il quale esso si compie) che un soggetto o un organismo stabilisce con il suo ambiente. Tuttavia, la diversità tra le varie scienze riguarda il concetto di ambiente. La biologia intende l'ambiente organico nel quale è inserito il soggetto o organismo. L'a. in questo senso si compie attraverso la « filogenesi », ovvero attraverso una serie di modifiche ed evoluzioni organiche che permettano ad una specie la sua sopravvivenza e il suo sviluppo in condizioni sempre più ottimali.
Il concetto di a., in sociologia, riguarda, pertanto, da una parte le trasformazioni che si attuano all'interno dei gruppi e delle organizzazioni sociali per essere maggiormente adeguati alle condizioni macrosociali e con questo garantirsi la sopravvivenza sociale; dall'altra parte, s'intende il processo di adeguamento individuale alle norme sociali. In questo senso, il concetto di a. si riallaccia a quello di normalità.
Per la psicanalisi freudiana, l'a. è inteso nel suo risvolto intra ed interindividuale. Con questo termine s'intende, perciò, il processo mediante il quale le pressioni libidiche trovano un compromesso con i divieti e le norme che provengono dal mondo reale.
G. Froggio

II. Per la persona umana l'a. non è solo legato all'istinto della sopravvivenza e ad alcuni meccanismi di difesa come avviene per tutti gli animali e i vegetali. L'a. nella persona umana è molto più complesso e potrebbe spiegarci perché la nostra razza (a meno che non si autodistrugga) può superare qualunque selezione e può vincere qualunque lotta per la sopravvivenza.
L'a. umano, quindi, non è solo questione di fisico adatto e di intelligenza superiore, ma anche di ideale di vita. Infatti, nei campi di sterminio, alcuni pur essendo di costituzione robusta morivano, mentre altri, molto più gracili, sopravvivevano. Questi ultimi avevano sviluppato un forte spirito di a. perché avevano un compito da compiere nella propria vita inteso come una missione che costituiva lo scopo della loro esistenza e il senso della loro vita.
L'a. esige un grande equilibrio per non cadere in eccessi che, anziché favorire la realizzazione del proprio progetto di vita, lo ostacolano.
I limiti socio-culturali, infatti, non sempre permettono di essere pienamente come si vorrebbe e, spesso, si è eccessivamente rigidi, ragion per cui non si realizza neanche una minima parte dei progetti di vita. Da un punto di vista evolutivo e psicodinamico più che « essere se stessi » è forse più esatto dire « diventare se stessi » o « diventare ciò che si è ».

III. Un buon esempio di a. ci può venire dalla vita dei martiri che avevano ben chiaro in mente su cosa non cedere neanche di fronte alla violenza e alla morte e cosa invece lasciar cadere per meglio realizzare ciò che era ritenuto più importante. I santi sono persone che in moltissime cose sono estremamente semplici e molto più ordinarie di quanto potremmo immaginare, ma hanno sicuramente avuto il coraggio di decidere nella propria coscienza quali perle svendere e quale perla ritenere come la più preziosa ed escludere da un qualunque baratto.
Una chiara gerarchizzazione è alla base dell'a.: l'uomo di Dio ha le idee chiare sul valore da scegliere; sa che non potrà realizzare tutti i valori e che non potrà mai essere perfetto. Egli è sempre proteso verso un'unica direzione: la piena realizzazione di sé in Dio, quale progetto di vita che ha scelto come opzione fondamentale nella sua esistenza terrena.
Bibl. S. Bonino - G. Saglione, Aggressività e adattamento, Torino 1978; L. Cian, Cammino verso la maturità e l'armonia, Leumann (TO) 1982; H. Hartmann, Psicologia dell'io e problema dell'adattamento, Torino 19732; G.G. Pesenti, s.v., in DES I, 20-21.

ADORAZIONE. (inizio)

I. Il termine a. esprime rispetto, riconoscenza, sudditanza, venerazione, timore riverenziale verso una personauna realtà considerata superiore alla persona adorante. Molto spesso, ma non unicamente, il termine si usa per designare l'atteggiamento fondamentale di una creatura verso il suo Creatore, quindi, spontaneamente è riservato ai rapporti dell'uomo con Dio. Come di solito, anche in questo caso, la parola etimologicamente deriva da un gesto concreto, estrinsecato, che dimostra il rapporto: ad os dei romani si riferiva al gesto secolare di portare le dita alle labbra e poi mandare con le stesse dita un saluto o un bacio alla persona venerata. Gesti di a. sono molto diversificati nelle varie culture. Il gesto esterno di a. può essere l'inginocchiarsi, il prostrarsi, il chinare il capo, il baciare il suolo, o anche fare danze rituali, sacrifici propiziatori.
La parte esteriore, però, era sempre in funzione di un'altra più importante, quella interiore. Fondamentalmente, l'a. è l'atto per il quale la persona tutta intera, corpo ed anima, riconosce la sua dipendenza totale da Dio. Davanti all'immensità, alla grandezza, alla santità incomparabile di Dio, la creatura umana non può che manifestare la propria pochezza e la riconoscenza per tutti i benefici ricevuti dal suo Creatore. Dalle radici dell'essere umano sorge il bisogno di riconoscere, apprezzare, usare bene tutti i doni ricevuti, offrendoli in modo integrale a Dio dimostrandogli la propria riverenza e il proprio amore.
L'a. allora viene inclusa nella categoria di culto denominato latria, quel culto cioè che spetta a Dio solo e a nessun altro, come viene ribadito nel primo comandamento del Decalogo. Tale culto è specificamente diverso dalla venerazione mostrata ad altri come, ad esempio, ai santi; la venerazione per questi comunemente si denomina dulia. La venerazione particolare per la Vergine Maria si chiama iperdulia. L'Eucaristia è un atto di culto divino che perpetua il sacrificio perenne di Cristo Gesù al Padre in favore degli uomini. Quando l'Eucaristia si celebra in onore di qualche santo, è sempre il Padre colui al quale tutta la gloria e tutto l'amore sono offerti, per mezzo di Cristo Gesù, il quale, anche nelle sue membra, ha fatto dono perenne di sé a Dio e continua a farlo nella liturgia celeste.
L'a., dunque, è riservata a Dio e, per i seguaci di Cristo, alle tre Persone della SS.ma Trinità. Detta a. si estende alla persona di Gesù Cristo e anche alla sua natura umana. Perennemente la Chiesa ha rivendicato questa verità: poiché la natura umana di Gesù esiste semplicemente per sussistenza eterna del Verbo, la seconda Persona della SS.ma Trinità, in quella mirabile unione che si chiama ipostatica, per la sua stessa natura richiede che la identica a. si offra alla natura divina e a quella umana del Cristo. Questo è uno degli argomenti più validi della Chiesa per ribadire la immutata divinità della persona del Verbo incarnato: se l'umanità di Gesù non fosse ipostaticamente unita al Verbo, allora saremmo idolatri quando adoriamo il Bambino Gesù nel presepio, o Gesù crocifisso. Invece, la Chiesa ha sempre insistito sul fatto che l'a. latreutica fosse estesa a tutti gli stati della vita umana di Gesù, alla sua reale presenza sotto le specie eucaristiche, e persino alla croce di Gesù.

II. Nella liturgia. L'a. è una parte essenziale della liturgia. L'assemblea dei fedeli non si raduna solo per ricevere l'abbondanza dei benefici divini (movimento discendente), ma anche per offrire a Dio il culto e l'amore a lui dovuti (movimento ascendente). In nessun momento, i fedeli radunati intorno alla mensa del Signore possono dare testimonianza più evidente della loro appartenenza a Cristo: per Cristo, con Cristo, in Cristo, nell'unità dello Spirito Santo offrono l'unico sacrificio della nuova alleanza nel quale sono contenuti tutto l'onore e tutta la gloria dovuti a Dio. Sono aiutati ad entrare in questo spirito con preghiere, canti, gesti, funzioni che sottolineano l'offerta di ogni singolo e di tutta l'assemblea, fatta con cuore contrito, umile, confessando la propria piccolezza, ma con lo stesso cuore esultante di gioia, riverenza, devozione, gratitudine, dono di sé davanti all'inestimabile dono che Dio concede nel suo Figlio e in lui di tutte le altre cose.
Poiché i salmi testimoniano questa realtà, spesso vengono usati nella liturgia. Nel Gloria l'assemblea esulta pur nella sua indegnità; in Cristo e per lui rende grazie a Dio per la sua immensa gloria. Per incarnare l'atteggiamento di a. la Chiesa, saggiamente, raccomanda, se si canta durante la celebrazione eucaristica, di non tralasciare il « Santo » a conclusione del Prefazio nel quale sono indicate le ragioni particolari della lode e dell'a. Il canto del « Santo » intende unificare tutta l'assemblea in un atto di riconoscenza a Dio. La dossologia maggiore, che conclude la preghiera eucaristica, intende appunto riconoscere la gloriosa opera della redenzione e santificazione, che si può apprezzare soltanto se si è presi d'ammirazione e da umile riconoscenza e da un'a. mistica. I diversi spazi di silenzio previsti dalla liturgia completano l'intensa a. dovuta a Dio per se stesso e per i benefici abbondantemente elargiti.
La Liturgia delle Ore è particolarmente ricca di elementi che conducono all'a. o suscitano nei partecipanti i sentimenti che sono alla base di essa. Il salmo invitatorio, che cerca di dare il tono di tutta l'ufficiatura, è esplicito nell'appello all'a. S. Maria Maddalena de' Pazzi cadeva in a. profonda ogni volta che si cantava il Gloria Patri alla fine di ogni salmo. S. Teresa Margherita Redi era rapita durante la proclamazione liturgica: « Dio è amore ». Oggi, la Liturgia delle Ore ha come scopo principale l'estendere ai momenti della nostra giornata l'inno di benedizione, di lode, di a. a Dio che riempie tutta la nostra vita.
III. Nella vita cristiana. Nella vita dei santi si nota un approfondimento del senso dell'a. corrispondente alla loro ascesa spirituale. Più l'uomo si avvicina al Signore e più intenso diventa il suo rapporto, più radicale, vivo e necessario è il bisogno dell'a. Quando più si apprezzano le meraviglie del Signore, nella sua vita intratrinitaria, nella sua perfezione, nelle missioni divine in nostro favore, nel suo intervento nel creato, nella sua provvidenza, nella salvezza offertaci, più si sente il bisogno di adorare un così grande Amante e Benefattore degli uomini.
Per offrire un solo esempio di una vita santa permeata da un senso di a., basti citare la beata Elisabetta della Trinità. Nella sua celebre elevazione alla Trinità, ella esprime il senso autenticamente cattolico dell'a. Già le prime parole lo ribadiscono: « Mio Dio, Trinità che adoro ». Per Elisabetta Dio Trinità non è un problema, perché le tre Persone divine sono perennemente inserite nelle vicende storiche degli uomini. Davanti ai suoi « Tre », ella nutre prima sentimenti di a., poi di riparazione e di petizione. Conoscere Dio in spirito e verità significa adorarlo, lodarlo, onorarlo per ciò che egli è in se stesso. La sua bontà si apprezza ancora di più quando si vede rispecchiata nelle creature: « L'a. mi sembra che si possa definire l'estasi dell'amore. E l'amore suscitato dalla bellezza, dalla forza, dalla grandezza immensa » di Dio.1 E Gesù che prima di tutto adora in spirito e verità; è lui che ci insegna l'autentica a. L'a. non è un atto studiato, formalistico, di fronte al mistero; piuttosto è l'atteggiamento che spontaneamente deriva dall'apprezzamento della « troppo grande » agape di Dio nei nostri riguardi. Anche nella sofferenza atroce, l'immensa agape di Dio rende l'anima ancora più convinta del bisogno dell'a. Il Regno di Dio è dentro di noi; esso è espressione del grande amore di Dio verso di noi. La vocazione cristiana consiste, pertanto, nel ringraziare, lodare, adorare un amore così gratuito e fedele.

L'a. è un valore costante nell'ascesa verso la perfezione cristiana. Sottolinea il fatto fondamentale che ogni realtà autentica è un dono gratuito dall'alto. Espressa con diverse sfumature secondo i diversi approcci alla santità, l'a. è anche una caratteristica comune che evidenzia una via autentica della sequela di Cristo. I benedettini la incarnano nella celebrazione liturgica; i francescani danno voce di a. a tutte le creature di Dio; i domenicani danno corpo all'a. sia negli uffici divini sia nell'ossequio della mente umana; i gesuiti adorano cercando di dare gloria a Dio in tutte le cose; la scuola francese adora immedesimandosi con gli stati d'animo di Gesù. Queste sfumature pongono in risalto la ricchezza dell'a. cristiana, che si realizza in una persona estasiata dall'immensa bontà e grandezza di Dio, doni che egli offre ai suoi amici con gesti di un amore troppo grande per essere apprezzato debitamente, e al quale la persona risponde con gesti e con atteggiamenti interiori di riconoscenza, di lode, di sottomissione, di amore riverenziale. In ultima analisi, la Chiesa esprime, attraverso l'a., quel recondito desiderio di intimità con il Salvatore che ne caratterizza la vita più vera.2

Note: 1 Ultimo ritiro, 8o giorno; 2 Cf Pio XII, Mediator Dei, n. 109.

BIBL. D.P. Auvray, L'adoration, Paris 1973; G. Bove, s.v., in DTE, 17-18; I. Hausherr, Adorer le Père en esprit et en verité, Paris 1967; A. Molien, s.v., in DSAM I, 210-222; R. Moretti, s.v., in DES I, 28-32; B. Neunheuser, s.v., in NCE I, 141-142.

R.M. Valabek

ADOZIONE DIVINA. (inizio)

Premessa. L'esperienza mistica che fanno i cristiani della loro filiazione divina si fonda e si radica nell'esperienza mistica, propria a Gesù, di relazioni intime con il Padre.

I. « Abbà », Padre mio e Padre vostro. Questa esperienza mistica di Cristo si lascia scoprire nel termine « Abbà », pronunciato con tanto ardore filiale nella preghiera del Getsemani. « Abbà, Padre! Tutto è possibile a te, allontana da me questo calice! Però non ciò che io voglio, ma ciò che vuoi tu » (Mc 14,36).

Chiamando suo Padre nel modo più familiare, Gesù osa chiedergli l'allontanamento del calice, pur affermando subito la sua disposizione a compiere la volontà paterna.

La parola aramaica Abbà viene citata soltanto in questo testo evangelico, ma è abitualmente impiegata da Gesù nella sua preghiera.1 Avendo il senso di « papà », essa implica un atteggiamento essenzialmente filiale in un intimo rapporto senza riserve. Essa manifesta la coscienza che Gesù possiede della sua filiazione divina. Tale coscienza non ha cessato di svilupparsi in contatti mistici con il Padre.

Pur rivelando la filiazione divina che gli appartiene a un titolo unico, Gesù fa comprendere la sua intenzione di condividere con i discepoli le sue relazioni filiali con il Padre. A più riprese egli designa questo Padre come « il Padre vostro », « il Padre vostro che è nei cieli », « il Padre loro », « il Padre tuo ».2 Quando insegna loro come pregare, raccomanda di cominciare, come fa lui, con la parola « Padre », « Abbà » (Lc 11,2).

Risorto, Gesù annuncia a Maria Maddalena, nel messaggio destinato ai discepoli: « Io salgo al Padre mio e Padre vostro » (Gv 20,17). Ha cura di distinguere i due legami di filiazione: quello che caratterizza « Padre mio » e l'altro: « Padre vostro ». Ma, allo stesso tempo, esprime la loro unione: più particolarmente in virtù del dramma redentore che si consuma nella risurrezione, suo Padre è diventato nostro Padre, per cui ormai la nostra filiazione divina è implicata nella sua.

II. Generato per dare ai credenti il potere di diventare figli di Dio. Riportando il messaggio del Risorto, l'evangelista Giovanni si rende ben conto della sua portata, perché già nel prologo del suo Vangelo aveva sottolineato questa condivisione della filiazione divina come scopo dell'Incarnazione: « A quanti l'hanno accolto, ha dato il potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome, lui che non dai sangui né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio fu generato » (Gv 1,12-13).3

La nascita verginale di Gesù è un'espressione della sua filiazione divina: essendo pienamente Figlio di Dio nella sua natura umana, egli comunica agli uomini la qualità di figli di Dio, con tutto il potere che significa questa filiazione.
Nell'AT Dio aveva rivelato a Israele il suo amore paterno: « Israele è il mio figlio primogenito » (Es 4,22). Questa affermazione assume un valore nuovo con l'Incarnazione: la grande novità è che il Figlio viene generato dal Padre, per mezzo dello Spirito Santo, nella sua natura umana, come primogenito dell'umanità.
Il prologo di Giovanni pone in evidenza la superiorità del dono divino nel Figlio, che viene « pieno di grazia e di verità ». « Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia » (Gv 1,14.16).
Dandoci il potere di diventare figli di Dio, egli fa abbondare in noi la grazia. E questa grazia è verità, perché la filiazione divina che ci viene offerta è pienamente vera, come partecipazione alla filiazione del Figlio unigenito. Siamo figli nel Figlio.
III. Predestinazione all'a. S. Paolo attira la nostra attenzione sull'iniziativa del Padre nell'instaurazione di questa filiazione divina. Essa è più particolarmente descritta nell'inno della Lettera agli Efesini: « Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo... predestinandoci ad essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà » (1,3-6).
Tutto proviene dal « beneplacito » (eudokia) del Padre, cioè da un amore gratuito, anteriore alla creazione, perché egli « ci ha scelti prima della creazione del mondo ».
La volontà di Dio è sovrana, ma è essenzialmente una volontà paterna, del Padre di Cristo. La sua bontà si manifesta nell'abbondanza di benedizioni spirituali.
Il Padre ci ha predestinati all'adozione filiale in Cristo. L'adozione indica la differenza fra la filiazione propria a Cristo e la nostra.
Nella società civile greca, l'adozione aveva un significato giuridico. Ma questo significato viene superato: non si tratta soltanto di un titolo esterno di figlio e di erede. La filiazione comporta una trasformazione intima: « Il Padre ci ha predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli » (Rm 8,29). Egli ci concede la partecipazione alla vita divina di Cristo per mezzo dello Spirito. Il ruolo dello Spirito Santo consiste nella nostra elevazione allo stato di figli nel Figlio: « Tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio » (Rm 8,14).
A. è, dunque, un'espressione che ha bisogno di essere precisata. La nostra filiazione divina è profondamente reale, come filiazione partecipata dalla filiazione unica del Figlio incarnato.
IV. Prima esperienza mistica. Paolo non ci fa soltanto scoprire meglio il grandioso piano del Padre all'origine dell'adozione filiale; egli ci riferisce l'esperienza vissuta dai primi cristiani.
Dopo aver detto che « Dio mandò il suo Figlio, nato da donna... perché ricevessimo l'adozione a figli », egli afferma: « E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre! » (Gal 4,4-6).
Questa è la testimonianza dell'esperienza mistica fondamentale, esperienza che - secondo la constatazione di Paolo - è la dimostrazione della filiazione divina propria alla vita cristiana. Questa filiazione divina non è soltanto oggetto di fede; essa è sentita e vissuta nel grido « Abbà », che viene dallo Spirito Santo. Lo Spirito fa pronunciare ai cristiani la parola del Figlio, quella che Gesù non aveva cessato di ripetere nelle sue preghiere: « Abbà ».
Nella Lettera ai Romani, Paolo accenna ancora a questa esperienza piena di significato, sottolineando che la coscienza della filiazione allontana la paura dinanzi a Dio. « Voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: «Abbà, Padre!» Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio » (8,15-16).
Per i cristiani non si tratta soltanto di ripetere la parola « Abbà », che aveva caratterizzato la rivelazione della filiazione divina di Gesù. Si tratta, per essi, di entrare nel mistero di questa filiazione divina e di riprodurre in essi, nella loro vita, l'esperienza di comunione filiale con il

Padre che aveva dato un senso superiore a tutta l'esistenza terrena del Cristo. Il grido « Abbà », che lo Spirito Santo fa scaturire per sviluppare le disposizioni filiali di Gesù, esprime il contatto mistico con il Padre, lo slancio di un'anima pervasa di meraviglia davanti all'amore del Padre. E in effetti il Cristo che, per mezzo del suo Spirito, ci apre « l'accesso al Padre » (Ef 2,18).
V. Dottrina della divinizzazione e prospettiva filiale. La dottrina enunciata da s. Giovanni e da s. Paolo, è all'origine della teologia della divinizzazione, che si svilupperà nell'epoca patristica, soprattutto presso i Padri greci. Ci basta citare s. Ireneo: « Il Verbo di Dio si è fatto uomo e il Figlio di Dio si è fatto figlio dell'uomo, perché l'uomo, unito al Verbo, ricevesse l'adozione e diventasse figlio di Dio... ».4 E nel pieno sviluppo di questa dottrina, s. Cirillo d'Alessandria scrive: « Siccome il Verbo di Dio abita in noi per mezzo dello Spirito, siamo elevati alla dignità dell'adozione filiale avendo in noi il Figlio stesso, cui siamo resi conformi, per la partecipazione al suo Spirito e, salendo a un livello uguale di libertà, osiamo dire: « Abbà, Padre » ».5
E importante ritornare incessantemente alla dottrina della Scrittura per apprezzare meglio il quadro nel quale si opera questa divinizzazione. E il quadro delle relazioni filiali con il Padre. L'esperienza mistica primitiva ha avuto, in Gesù e poi nei primi cristiani, una caratteristica essenzialmente filiale, che si esprimeva nella parola « Abbà ».
Questa prospettiva filiale è stata sufficientemente mantenuta e sviluppata, in seguito, nella tradizione mistica? Ci si può porre la domanda, specialmente a motivo del fatto che, spesso, le esperienze mistiche si esprimono in termini di contatti con Dio piuttosto che di contatti con il Padre. La figura del Padre non sembra aver ricevuto tutta l'attenzione che merita; essa non è stata riconosciuta in tutto il valore del suo ruolo paterno. Si potrebbe auspicare che l'esperienza della filiazione divina ponga maggiormente in evidenza il volto di colui che Cristo ci ha insegnato a chiamare « Padre ».
Note: 1 Cf J. Jeremias, Théologie du Nouveau Testament, Paris 1973, 82; W. Marchel, Abba Père! La prière du Christ et des chrétiens, Roma 1963, 132-138; 2 « Il Padre vostro »: Mt 6,3.15; 10,20.29; 23,9; Lc 6,36; 12,30.32; Gv 8,42; 10,17; « Il Padre vostro che è nei cieli »: Mt 5,16.45.48; 6,1.14.26.32; 7,11; Mc 11,25; Lc 11,13; « Il Padre loro »: Mt 13,43; « Il Padre tuo »: Mt 6,4.6.18; 3 Sul singolare nel v. 13 come versione autentica: cf J. Galot, Etre né de Dieu, Jean 1,13, Roma 1969; Egli non fu generato dai sangui (Gv 1,13), in Asprenas, 27 (1980), 153-160; Maternità verginale di Maria e paternità divina, in CivCat 139 (1988)3, 209-222; R. Robert, La leçon christologique en Jean 1,13, in RevThom 87 (1937), 5-22; 4 Ireneo, Adv. Haer. III, 19,1: SC 211,374; 5 Cirillo di Alessandria, Thesaurus 33: PG 75, 569cd.
BIBL. Ch. Baumgartner, Grâce, I. Sens du mot; II, Mystère de la filiation divine, in DSAM VI, 701-726; I. Blinzler, Figliolanza, in DTB, 538-551; A. De Sutter - M. Caprioli, s.v., in DES I, 32-35; G. Gennari, Figli di Dio, in NDS, 655-674; P. Grelot, Figlio, in DTB, 350-354; P. van Imschoot, Figlio di Dio. Figliolanza divina, in DB, 367-369; H.M. Oger, Théologie de l'adoption, in NRTh 84 (1962), 495-516; A. Royo Marin, Somos hijos de Dios, Madrid 1977; M. Ruiz Azúcar, Dios es Padre, Madrid 1968.
J. Galot

AFFABILITA. (inizio)

I. NOZIONE. Questo termine indica un modo di parlare e di agire molto gradito all'interlocutore, che si sente benevolmente accolto. L'a. è una qualità applicata a chi si comporta con il prossimo in modo sereno, cortese e piacevole. La sua affabilità è proverbiale, si dice di una persona che, mediante l'ascolto paziente dei problemi dell'altro, riesce ad intrattenere un dialogo aperto e cordiale. Alla naturale capacità di ispirare fiducia fa riscontro una serie di consigli che ridanno pace e coraggio a chi chiede aiuto.
L'a. forma parte integrante della giustizia in quanto dà al prossimo il rispetto dovuto e tratta tutti, in ogni situazione, con somma squisitezza. Ne differisce, invece, perché non è un obbligo a norma di legge né un effetto di pura gratitudine. Secondo s. Tommaso,1 si tratta di un atteggiamento d'apertura verso il prossimo, specialmente verso coloro che si sentono «

emarginati », dimenticati o disprezzati dalla società in cui vivono. Così ogni persona, senza alcuna distinzione di razza o religione, viene accolta con gioia sincera, amata per quello che è (cf GS 24) e diventa soggetto della reciproca amicizia.

II. Fondamento delle relazioni sociali. Mediante l'a. si rafforzano i vincoli di fraternità e di solidarietà, che costituiscono le norme principali dell'umana convivenza. Allora la singola persona non solo gode di una dignità inalienabile, ma sperimenta, altresì, da parte di tutti, sentimenti di comprensione, di grande stima e di fraterno amore. Come risposta ad una esigenza del cuore umano, l'a. rinnova la regola d'oro nelle relazioni sociali: parlare e comportarsi con gli altri allo stesso modo in cui ognuno vuole essere trattato (cf Mt 7,12). Anzi, i poveri, gli emarginati, i rifugiati meritano una dose straordinaria di a. Chi prova profondo interesse e sincera solidarietà per i problemi degli altri sa apprezzare la persona per quello che è, non solo per la sincerità delle manifestazioni di coscienza o per le qualità umane. Inoltre, serve ben poco una semplice compassione (o un piangere insieme sulle disgrazie altrui) che non comporti un efficace rimedio. L'a. diventa un aiuto positivo, perché si basa, a parte l'efficacia dell'amore di Dio, sulla fiducia nella persona, capace di un rinnovamento interiore e della soluzione dei problemi che sorgono ad ogni passo del cammino. L'atteggiamento di passività del soggetto, dunque, lo spirito di adulazione o, peggio ancora, la connivenza con la situazione sofferta non sono coerenti con la forza rinnovatrice di questa virtù.

III. Una virtù cristiana. Chi sa ascoltare benevolmente il prossimo che sta davanti mette in pratica il nuovo comandamento dell'amore, sintesi di tutte le leggi: un amore infinito, che trova la sorgente in Dio stesso, manifestato chiaramente nella vita e nell'insegnamento di Cristo. Egli, « perfetto Dio e perfetto uomo » (GS 22,38), si comporta sempre con somma delicatezza verso i più bisognosi. Come medico delle anime, proclama di essere venuto per salvare i peccatori (cf Lc 15,1-2) e per guarire i malati (cf Mt 14, 14). Certamente si commuove dinanzi alle miserie umane (cf Mc 1,41), ma offre un rimedio nel segno dell'a.: « Io sono mite e umile di cuore » (Mt 11,29).

Nel dialogo con Nicodemo (cf Gv 3,1-21), nell'incontro con Zaccheo (cf Lc 14,1-10) o nel colloquio con la Samaritana (cf Gv 4,7-42), egli non solo ascolta pazientemente i dubbi di fede o i problemi personali, ma mette l'interlocutore a suo agio. Infatti, si avvicina a ciascuno con semplicità, infonde fiducia al primo saluto e facilita l'apertura del cuore; quando interviene nei rispettivi colloqui cerca di chiarirne alcuni aspetti, senza però censurare le manifestazioni sincere, anche se un po' imbarazzanti. Alla fine, la sua parola illumina la situazione esistenziale e provoca la sincera conversione della persona che, a sua volta, diventa discepola e amica.

L'a. è un atto di mortificazione interiore. Come virtù esige un atteggiamento sereno, frutto della lotta contro la volontà di dominio sugli altri. Radicata nell'umiltà sincera e alimentata dall'amore fraterno, l'a. autentica è un frutto dello Spirito Santo che conosce, muove e trasforma il cuore umano.

L'a. si richiede, inoltre, nei rapporti di carattere sociale. Essa si addice soprattutto a quanti hanno un incarico sociale o una funzione di guida. In particolare, è richiesta ai presbiteri e a coloro che hanno una responsabilità pastorale all'interno della Chiesa;2 ai superiori delle comunità religiose; ai direttori spirituali.

IV. L'acquisto personale dell'a. Ogni cristiano, chiamato alla santità nel proprio stato e ufficio (cf LG 39-42), deve dominare le proprie passioni. Per combattere i nemici esterni ed interni, in particolare l'egoismo, bisogna esercitare la mansuetudine. Anche quando ognuno crede di avere ragione, se si lascia coinvolgere dal disprezzo, con i conseguenti scatti d'ira, verso l'altro dimostra una superbia raffinata. La virtù dell'a. si acquista alla luce di Cristo, mite ed umile di cuore. La conversione del cuore è frutto di una convinzione libera, grazie alla forza persuasiva dell'amore.

Frutto dello Spirito, l'a. è segno dell'amore misericordioso di Dio nei confronti dell'uomo, quindi di quest'ultimo nei rapporti con gli altri. Proprio per questo motivo, l'a. può svilupparsi solo in chi vive radicato nel cuore di Dio. I mistici, infatti, sono coloro che ne manifestano

l'attualizzazione più autentica come riflesso di una vita invasa dal Dio dell'amore e protesa verso di lui.
Note: 1 STh II-II, q. 114, a. 2c.; 2 Cf Giovanni Paolo II, Il presbitero uomo della carità, in L'Osservatore Romano, 8 luglio 1993, 4.
Bibl. E. Bortone, s.v., in DES I, 35-36; Francesco di Sales, Trattenimenti spirituali, 4; L.M. Mendizábal, La direzione spirituale. Teoria e pratica, Bologna 1990, 77-85; H.-D. Noble, Bonté, in DSAM I, 1860-1868; Tommaso d'Aquino, STh II-II, q. 114, aa.1 e 2.
E. De Cea

AGILITA. (inizio)

I. Nozione. Eccezionale fenomeno fisico per cui un corpo materiale appare trasportato da un posto all'altro, istantaneamente o quasi, al di fuori dello spazio. Questo tipo di movimento è connaturale ad un essere puramente spirituale come l'angelo, poiché un essere puramente spirituale è localizzabile attraverso la sua funzione; dove egli è presente, ha luogo questo fenomeno. Questo tipo di movimento è, però, fisicamente impossibile per un corpo materiale, sebbene alcuni teologi attribuiscano comunemente il dono dell'a. ad un corpo glorificato e fenomeni di questo tipo, siano ricordati nella Sacra Scrittura (cf Dn 14,33-39; At 8,39-40) e nella vita di alcuni santi, come ad esempio in quella di s. Filippo Neri, s. Antonio da Padova e s. Pietro Alcántara.
II. Spiegazione del fenomeno. Questi fenomeni non possono essere confusi con quelli telecinetici, che riguardano il movimento di un oggetto materiale senza ausilio di un mezzo esterno e secondo la volontà della persona agente. Ci sono molti casi di telecinesi nell'agiografia. Ad esempio, in diverse occasioni si è vista l'Ostia consacrata portarsi dalla pisside o dalla patena, come se fosse in suo potere far sì che si spostasse dal recipiente alla bocca del comunicante. Chiaramente è fisicamente impossibile per un corpo materiale spostarsi da un posto ad un altro al di fuori dello spazio. Il fenomeno di a. si verifica per una causa preternaturale o soprannaturale.
Se il fenomeno di a. risulta causato da un potere diabolico siamo in presenza di un'a. che può essere istantanea solo apparentemente. Un corpo materiale non può spostarsi da un luogo ad un altro al di fuori dello spazio che intercorre tra i due, ma il movimento può essere così veloce che l'occhio umano può non percepirlo. Se ciò avviene ed il trasporto appare effettivamente istantaneo si tratterà certamente dell'opera di un buon angelo, come avvenne ad Abacuc (cf Dn 14,33-39) o di un intervento divino, come nel caso del diacono Filippo (cf At 8,39-40), ragion per cui il corpo fisico può passare attraverso lo spazio alla velocità della luce o dell'elettricità. Come per tutti gli autentici fenomeni mistici straordinari, l'a. è da considerarsi una gratia gratis data e, per alcuni teologi, è un'anticipazione dell'a. dei corpi glorificati, segno della santità dell'individuo.
Bibl. V. Marcozzi, Fenomeni paranormali e doni mistici, Milano 1990, 73; I. Rodríguez, s.v., in DES I, 46; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 1965, 1109-1111.
J. Aumann

AGOSTINO (santo). (inizio)

I. Vita e opere. La vita e gli scritti di Aurelio Agostino fanno un tutt'uno con la sua eredità spirituale, trasmessaci in tre fonti principali: le Confessioni (l'autobiografia di A., a. 397-401); le Retractationes (la recensione delle sue opere, a. 426-427); la Vita Augustini, con il famoso Indiculum o indice dei suoi scritti (registra 1030 opere), scritta dall'amico e discepolo Possidio, tra il 431-439, utilizzando ricordi personali e scritti conservati nella biblioteca di Ippona.
Aurelio A. nasce nel 354 a Tagaste (l'odierna Souk-Ahkras in Algeria), nella Numidia dell'Africa proconsolare, dal padre Patrizio, di professione « curiale » (esattore delle tasse) e di religione pagana, e dalla cristiana Monica (387). Egli espleta il suo curriculum scolastico prima a Tagaste, poi nella vicina Madauros, quindi per la retorica a Cartagine. Trascorre in Italia

cinque anni (384-388) che gli cambiano la vita. A Roma lo aveva già preceduto l'amico Alipio (cf Conf. 6,8,13). Nella ex capitale dell'Impero egli inizia ad insegnare retorica (cf Ibid. 5,12,22), continuando a frequentare i manichei ai quali si è legato a Cartagine (cf Ibid. 5,10,18). Questi ultimi, insieme al prefetto di Roma, Simmaco, lo aiutano ad ottenere l'insegnamento di retorica a Milano (cf Ibid. 5,13,23), ove A. dà un orientamento diverso alla sua vita. Difatti, conosce il suo definitivo disincanto dal manicheismo già iniziato a Roma, il superamento dello scetticismo nella ricerca; la conversione al cristianesimo della Chiesa cattolica, maturata nel semestre trascorso a Cassiciacum nella villa di Verecondo. Adducendo motivi di salute, il giovane retore abbandona l'insegnamento. Fa ancora ritorno a Milano ma solo per iscriversi, con il nome di Agostino, tra i battezzandi della successiva Pasqua e per ricevere il battesimo dal vescovo Ambrogio (veglia pasquale del 24 aprile del 387). Subito dopo ritorna in Africa, fermandosi un anno ad Ostia in attesa di potersi imbarcare. In quel frattempo muore sua madre Monica. E l'anno 388 ed A., all'età di 33 anni, ritorna a Tagaste dove soggiornerà sino al 391. Là egli vive con alcuni amici e il figlio Adeodato la sua prima esperienza cristiana a guisa di filosofo cristiano che poi si verrà configurando in quella di monaco, dedicandosi allo studio delle Sacre Scritture ed inserendosi più attivamente nella realtà della Chiesa africana. Nel 391 A. viene chiamato dal vescovo d'Ippona, Valerio, a svolgere colà la mansione di presbitero. La nuova situazione incide profondamente nel suo dialogo con la vita, facendo maturare in lui soprattutto la stima per i valori cristiani della gente comune. A. è poi vescovo per ben trentacinque anni: ausiliare tra il 395-396, data della sua ordinazione, e dal 397 (data di morte del vescovo Valerio) a pieno titolo. Egli lascia allora il suo monastero di laici, « i servi di Dio », che ha fatto costruire ad Ippona e, per poter disporre di una maggiore ospitalità soprattutto a favore di vescovi di passaggio per Ippona, si porta nell'episcopio che trasforma in un monastero di chierici. Agli anni dopo il 396 appartiene la maggiore attività di A. sia come vescovo che come scrittore. A tale periodo appartengono tra l'altro le sue famose Confessioni. Gli altri scritti di A., divisi per lo più in tre blocchi principali, furono legati a tre fattori principali: alla sua conversione (in particolare i Dialogi di Cassiciacum e le Confessioni); al ministero svolto in seguito alla sua elezione a presbitero e vescovo della Chiesa d'Ippona (tempo delle controversie manichea - questa iniziata già dopo la sua conversione -, donatista e pelagiana), strettamente congiunto a quello della sua predicazione (Tractatus in Ioannem, Enarrationes in psalmum o in psalmos, Sermones - oltre cinquecento -; a particolari questioni da lui approfondite. Tra le opere relative a queste ultime ricordiamo le principali. Il De Trinitate in cui A. propone la categoria delle relazioni per parlare del mistero trinitario; la proprietà personale dello Spirito Santo come « amore », peso, dono, comunione, a differenza del Verbo che è immagine; il rapporto tra il mistero trinitario e la vita di grazia, basato sull'essere dell'uomo formato a immagine e somiglianza trinitaria, in particolare nella sua dimensione spirituale. Egli sintetizza tale rapporto in alcune trilogie diventate patrimonio comune, quali « mens-notitia-amor », « memoria-intelligentia-voluntas », ecc. Il De civitate Dei (ventidue libri composti dal 413 al 426-27 e pubblicati ad intervalli) verte sulla storia temporale ed eterna dell'umanità (le due città). « Due amori - egli scrive - danno origine a due città: la città terrena il cui amore di sé giunge sino al disprezzo di Dio; la città celeste il cui amore di Dio giunge sino al disprezzo di sé ». Il De doctrina christiana tratta della chiave di lettura delle Sacre Scritture, che è costituita dall'amore di Dio e del prossimo.

II. Eredità spirituale. Porre in A. il problema della sua spiritualità significa voler cogliere il filtro unificante dei suoi scritti come del suo vissuto cristiano. Risulta, pertanto, difficile isolare in lui alcuni aspetti spirituali, chiedendosi ad esempio se il vescovo d'Ippona sia stato mistico o meno, ecc. Da parte nostra, percorrendo i suoi scritti e la sua attività in ordine storico-genetico, tenteremo di cogliere alcune coordinate che costituiscono il tessuto spirituale della sua letteratura che, allo stesso tempo, risulta una delle principali chiavi di lettura della sua opera. In lui vanno distinte, in ordine cronologico, almeno due fasi concernenti la sua spiritualità: 1. dalla conversione all'ordinazione presbiterale (386-391); 2. dall'elezione episcopale alla morte

(397-430). I cinque anni di A. presbitero (391-395-96) possono considerarsi di transizione tra i due periodi.
1. Fase 386-391 (dalla conversione al presbiterato). Le attività dell'anima. Negli anni 386-391, A. matura due coordinate unificanti: la prima, circa il primato di Dio; la seconda, circa l'autorità della Chiesa cattolica che è degna di fede su quanto essa afferma (Dio, Cristo, i Vangeli, ecc.). In tale ottica egli scrive ad esempio il De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum. Nel dialogo con il mondo della cultura di allora e con le contrapposizioni manichee tra fede e ragione, A. propone la pari considerazione delle due strade possibili di ricerca della verità: l'auctoritas e la ratio. Quanto al primato di Dio, esso costituisce l'incessante ricerca e passione di A. durante l'intero arco della sua esistenza. Dal punto di vista metodologico, egli ipotizza la spiritualità del dialogo quale metodo per cercare Dio. In tale contesto scrive i suoi famosi Dialogi (Contra academicos, sulla possibilità della ricerca della verità; De beata vita, sull'oggetto dei desideri dell'uomo, che è Dio quale suo sommo bene, quindi felicità; De ordine, sul senso della storia umana e la cultura della libertà che essa è chiamata a promuovere). Vuole poi sperimentare i tentativi teorici e ascetici neoplatonici per raggiungere Dio. Ciò coincide con l'abbandono, in un primo momento, del metodo dialogico nella ricerca di Dio, per affidarsi alle forze dell'individuo. I Soliloqui registrano in tal senso un suo duplice tentativo di ricerca di Dio: tramite la virtù (il primo libro) che lo porta ad uno scoraggiamento totale, tanto da volerne abbandonare la ricerca e tramite l'intervento della ragione che lo incoraggia a tentare di cercare ancora (il secondo libro). Questi due tentativi falliti di cercare Dio conducono A. a rinunce più profonde per cercarlo ancora, per poter forse raggiungere quel momento estatico con Dio già sperimentato da Plotino. Egli rinuncia prima alla carriera professionale (cursus honorum), quindi al matrimonio facendo una scelta celibataria. Sposa infatti la continenza, come avevano fatto alcuni soldati che si erano ritirati dalla corte imperiale, come egli riferisce nell'ottavo libro delle Confessioni. Quel rapimento estatico tanto sognato e inseguito non costituisce, tuttavia, l'ago della sua spiritualità, anche se egli nelle Confessioni (9,10,23-26) narra di un momento estatico avuto ad Ostia insieme a sua madre. Esso tuttavia ricalca, nel modo della narrazione, lo schema neoplatonico dei sette gradi dell'attività dell'anima intorno a tre oggetti che fanno la totalità della vita: il corpo, l'anima, Dio. Le attività legate al corpo riguardano la conoscenza sperimentale circa l'animazione, la sensazione e l'arte; quelle legate all'anima sono la virtù (l'impegno morale) e la tranquillità o il sicuro possesso della virtù; quelle legate a Dio (l'ingressus) sono la meditazione e la contemplazione o visione intellettuale della verità. Più tardi egli, nella lettera a Proba sulla preghiera (Ep. 130, a. 413, tempo della polemica pelagiana), richiamando il passo dell'estasi dell'apostolo Paolo, lo dice frutto delle virtù teologali senza attardarsi più sulle attività dell'anima. Egli compone, nel 391, il De vera religione e, parlando della rinascita interiore e del progresso spirituale, lo descrive ancora secondo lo schema settenario dell'attività dell'anima, benché questa volta faccia riferimento allo schema classico delle sette età dell'uomo. La prima età, l'infanzia, si nutre con il latte di cui parla l'Apostolo (cf 1 Cor 3,2) e con gli esempi; la seconda età, la puerizia, guarda al divino con la ragione; la terza età, la gioventù (iuventus), porta l'anima sensitiva ad unirsi alla mente sia sottomettendo a questa l'appetito carnale che provando gusto nel vivere onestamente, senza quindi esservi costretti; la quarta età è la crescita adulta dell'uomo interiore che supera le difficoltà ed anche le persecuzioni; la quinta età è lo stadio della pace e della serenità dello spirito, quello della sapienza; la sesta età è l'oblìo della vita temporale, vivendo ad immagine e somiglianza di Dio; la settima età è la vita fuori del tempo e di ogni età, quella della felicità eterna. Questa segna, con la morte fisica, la fine dell'uomo vecchio e dà inizio alla vita eterna dell'uomo nuovo. L'estasi di A. ad Ostia va collocata verosimilmente nella sesta età (cf Conf. 9,10,24). Dopo la morte della madre, A. ritorna alla casa paterna dedicandosi con gli amici all'otium filosofico della ricerca di Dio, in una solitudine che sa di monachesimo. Ama quel genere di vita, vi coinvolge altri amici e, nella paura di venirne distolto - racconta lui stesso - si astiene dal visitare città prive di vescovi.

Dentro lo schema delle attività dell'anima che vuole ascendere a Dio, A. programma a Tagaste la vita dell'otium sanctum dal 388 in poi. La lettera a Nebridio (Ep. 10) ne costituisce, per così dire, la teorizzazione. Ivi delinea la necessità per il saggio di vivere lontano dal mondo, esercitandosi nella virtù per rendersi simile a Dio, una situazione da lui resa con l'espressione deificari in otio. A. esplicita tale attività nel rendere a Dio un culto interiore dotato di « securitas » e di « tranquillitas », descrivendolo come « adorazione di Dio nei penetrali della mente » (Ep. 10,3). L'espressione, come è stato notato (Folliet), traduce l'intera tradizione stoico-neoplatonica in particolare di Porfirio (305 ca.), il filosofo neoplatonico che parla della mente come del tempio in cui il saggio adora Dio.
La tradizione ermetica conosce la medesima concezione. Lega, infatti, il culto di Dio alla conoscenza della mente e alla pietà. In ambito cristiano latino, il vero culto di Dio, quello reso a lui nel santuario dello spirito, viene fatto proprio da Minucio Felice (III sec.) e da Lattanzio (325 ca.). In quest'ultimo esso corrisponde alla giustizia che s'identifica con la pietas. In A. tale culto d'istanza neoplatonica è presente ed esprime il vero culto che, per la mente divenuta santuario, si rende a Dio quando, con il cercarlo e con la preghiera, lo si conosce. La conoscenza diventa quindi la virtù dell'anima che, esercitandosi a cercare Dio, si assimila a lui rendendo l'essere pio, « già divino ». A. deriva facilmente tale spiritualità dagli Oracoli filosofici di Porfirio, da lui citati nel De civitate Dei (19,23). Nel Contra academicos (2,2,3) e nel De magistro (1,2) il saggio neoplatonico, che cerca Dio e lo prega e, così facendo, lo adora in penetralibus mentis, viene tradotto da A. nell'uomo interiore nel quale abita lo Spirito di Dio, Cristo, il maestro interiore. Le espressioni bibliche di « Spirito di Dio, Cristo » nel De vera religione prendono una forma articolata, ma sono adoperate ancora in contesto neoplatonico. Egli scrive infatti: « Non uscire fuori di te, rientra in te stesso perché la verità abita nell'uomo interiore » (39,72, cf anche 26,48-49 e 41,77). E nell'opera antimanichea, Contra ep. ...fundamenti (36), l'Ipponate legge la redenzione di Cristo nei seguenti termini: « (Il Verbo) si è fatto esteriore nella carne per richiamarci dall'esteriorità all'interiorità, perché lui solo è il vero maestro interiore, essendo lui stesso la verità ». La visione dell'uomo spirituale biblico, anche riguardo al linguaggio, inizia in A. con il De sermone Domini in monte del 393. In esso l'ascensione dell'anima contempla ancora sette gradi, ma si riferisce non più all'attività dell'anima secondo lo schema neoplatonico o a quello delle sette età dell'uomo esteriore, bensì alle beatitudini evangeliche e ai doni dello Spirito Santo. Egli inizia dal primo gradino, il timore del Signore o l'umiltà, cui seguono l'ascolto della Sacra Scrittura, la conoscenza di sé con la preghiera, la fortezza, l'esercizio della carità, la purificazione del cuore sino al tranquillo possesso della sapienza o della pace. Nella prima fase della spiritualità agostiniana è presente, tramite il neoplatonismo, tutto il fascino greco dello spirito, della mente o dell'anima che cerca o contempla Dio e le cose oltre il sensibile, fascino che trova un riscontro esperienziale nelle attività dell'anima del cristiano nella linea del sapiente greco.
2. Fase 391-430 (dal presbiterato alla morte). La spiritualità dell'amore. Le opere di passaggio alla seconda fase di maturazione del pensiero spirituale di A. sono date dal De vera religione del 391 e dall'Ep. 10 (a Nebridio) in relazione alle attività dell'anima; dal De sermone Domini in monte e dal De fide et operibus del 393 in relazione allo Spirito Santo, principio della vita spirituale. L'insistenza sulle attività dell'anima, prima in versione neoplatonica e poi in quella cristiana dello Spirito Santo, quale principio che santifica e pacifica l'anima, ha come interlocutori prima i manichei e poi i donatisti. Se i primi annullano, praticamente, le attività dell'anima, i secondi fanno leva sullo Spirito Santo santificatore, escludendo ogni altra mediazione. Nella polemica donatista A. recupera il dono dello Spirito Santo santificatore non come principio in sé, bensì come dono dell'unico mediatore Gesù Cristo, causa e mediazione di ogni santificazione e di vita spirituale. Egli ne fa una peculiare applicazione alla amministrazione dei sacramenti. Questi sono del Signore quanto a potestas, a coloro che li amministrano compete invece solo il ministerium.

A., divenuto presbitero nel 391, percepisce la non accorta azione pastorale sacramentale dei donatisti la quale, ancorata ad una insufficiente teologia dello Spirito Santo, ha diviso la Chiesa africana in donatisti e cattolici. Egli inizia d'allora a percepire in modo diverso la Bibbia quale fonte della fede e della spiritualità cristiana. Ne individua il messaggio essenziale e ad esso adegua la sua visione spirituale, che risulta nuova rispetto a quella della prima fase dei suoi scritti (sino al 391). A. recepisce la sostanza evangelica della rivelazione biblica come carità di Dio e del prossimo. Essa pertanto - egli conclude - va cercata nella Bibbia quale: rivelazione divina, dono dello Spirito Santo diffuso nel cuore dei credenti, chiave ermeneutica delle Scritture, impegno da vivere in ogni stato di vita anche in monastero, sostanza di ogni progresso spirituale. La spiritualità della ricerca di Dio, come attività progressiva dell'anima, viene quindi ripensata dall'Ipponate come amore (carità) nel triplice ambito dell'esistenza del credente, vale a dire personale, ecclesiale e sociale. Egli articola così la spiritualità personale nell'esercizio costante della carità di Dio e del prossimo (il motivo per cui si entra anche in monastero); la spiritualità ecclesiale come comunione tra i battezzati non solo a livello sacramentale e delle comuni divine Scritture, ma anche a livello di condivisione quotidiana dell'eredità cristiana nel vivere l'unità e la pace della Chiesa. In caso contrario si tratterebbe solo di un'appropriazione di parte, come avviene nel caso di eretici e scismatici, e la mancanza della carità priverebbe di effetto salutare qualsiasi realtà cristiana. Gli stessi monasteri di A. vengono impiantati non tanto sugli sforzi ascetici del corpo, quanto sull'ascetica continuativa della dilectio di Dio e del prossimo. A. spinge il principio della carità sin nel sociale; è sua, infatti, l'espressione amor socialis che, nei suoi Sermoni, nel Commento ai Salmi e nella Città di Dio, trova vasta applicazione. Del dono della carità, diffuso nel cuore dallo Spirito Santo, A. recepisce un po' alla volta tutta la sua portata nella vita dell'uomo redento. Essa infatti, essendo nell'uomo principio di ogni bene, lo è anche del suo essere spirituale. L'uomo spirituale, tuttavia, è in redenzione continua, lo Spirito Santo, perciò, lo santifica, ma non sino ad eliminare in lui, nel tempo della storia, tutta la carnalità di cui parla l'apostolo Paolo. In tale ottica, A. attribuisce, all'inizio dell'esercizio del suo episcopato (397), l'affermazione dell'apostolo lex spiritalis est, ego autem carnalis sum (cf Rm 7,14), non solo all'uomo soggetto alla legge mosaica, ma allo stesso uomo redento dalla grazia di Cristo.

La polemica pelagiana che riporta in auge, quale fattore principale del progresso spirituale, le attività dell'anima, sino alla reale possibilità per l'uomo di non poter mai peccare, fa riflettere A. in profondità sulla concezione cristiana dell'uomo spirituale. Egli dedica all'argomento l'opera De perfectione iustitiae hominis nella quale, assieme ad altre opere del medesimo periodo riguardanti il rapporto della grazia con la libertà, esplicita un concetto fondamentale. L'uomo spirituale è l'uomo redento che, tuttavia, resta sempre assoggettato alla legge della concupiscenza. Egli, perciò, dovrà invocare ogni giorno l'aiuto divino e il suo perdono, secondo l'insegnamento della preghiera del Signore che chiede per tutti « rimetti a noi i nostri debiti » (Mt 6,12). Il dominio assoluto dello spirito sulla carne si avrà solo con la risurrezione, quando il corpo corruttibile si sarà vestito d'immortalità. La vita spirituale ha il suo inizio nel germe di vita divina ricevuta nel battesimo; la sua crescita contempla la lotta quotidiana contro ogni concupiscenza, in particolare la superbia, cui vanno contrapposte l'umiltà, la fede, la preghiera, la carità. I peccati commessi per errore, ignoranza e debolezza o imperfezioni che, nel De sermone Domini in monte, sono considerati peccati della vita presente, nella polemica pelagiana vengono trasportati anche nell'altro mondo, bisognosi ancora di essere perdonati. Da tale realtà nasce l'amore per i defunti. Nell'A. della polemica pelagiana, l'uomo spirituale si muove tra il Verbo incarnato, nutrimento e redentore suo come pure di tutti gli altri uomini, e la carità. In tale ottica, egli sviluppa la comprensione dell'uomo spirituale mosso dalla carità, quale educatore di coloro che credono, ma che ancora non sono in grado di trasmettere la loro fede, per diventare anch'essi « spirituali ». L'uomo spirituale, pertanto, creando la propria dimensione spirituale in costante riferimento alla carità, si pone al servizio dell'evangelizzazione della Chiesa. In tale ambito di carità evangelizzante, A. comprende particolarmente quanti scelgono di vivere nei

suoi monasteri (i « servi di Dio », gli « spirituali » a disposizione della missione evangelizzatrice della Chiesa). Parla, infatti, della loro spiritalis dilectio (Regula 6,43), definendoli spiritalis pulchritudinis amatores (Ibid. 8,48) dove lo spiritalis non si oppone al materiale, ma connota ciò che nasce dalla carità. Nei Tractatus sul Vangelo di Giovanni (in particolare Tr. 98 e 120) A. offre una sintesi dell'insieme in relazione al Verbo incarnato, Redentore degli uomini, quale filtro spirituale nel fronteggiare il vissuto quotidiano. Quanto al riferimento a Cristo, il Verbo incarnato è cibo dell'uomo spirituale come di coloro che iniziano a credere, che l'apostolo Paolo qualifica come i « piccoli » (cf In Io. ev. 98,6). Nel Tractatus in Io. ev. 120 A., riprendendo l'immagine del Cristo crocifisso, raccoglie sotto la croce tutti i battezzati, i piccoli e gli spirituali, ponendoli in relazione all'intera umanità. Essi, infatti, dopo che, salendo la croce, passano attraverso il costato aperto del Crocifisso, ne ridiscendono purificati divenendo Chiesa, inseriti così nel suo ministero di incoraggiare l'umanità delle generazioni che si susseguono a salire anch'esse la croce perché, purificandosi nel cuore trafitto del Salvatore, diventino « Chiesa ». Nella Chiesa di Cristo, pertanto, c'è chi arriva prima e chi arriva dopo, ma comune è il servizio da rendere all'umanità costituendo, tra cristiani e non cristiani, un unico essenziale rapporto, quello d'incoraggiarsi a lasciarsi purificare dall'unico Redentore dell'umanità, il Signore crocifisso (cf Ibid.). In relazione alla croce del Signore l'uomo spirituale « agostiniano » raggiunge cristologicamente la dimensione di Cristo redentore ed ecclesiologicamente quella della missione della Chiesa di aiutare l'umanità a lasciarsi avvicinare dalla salvezza del Redentore degli uomini. Quanto al filtro spirituale nel quotidiano, la fede e l'intelligenza spirituale di Cristo si traducono per il cuore umano nella capacità di carità, di Dio e del prossimo. In tale capacità-dono consiste, per A., la vita spirituale con ogni sua possibile crescita. Si diventa spirituali per mezzo della carità, diffusa nel cuore dallo Spirito Santo, che diventa anche categoria epistemologica di Dio e dell'uomo. Per A., infatti, conosce Dio e l'uomo, non chi ne fa oggetto di studio, ma chi li ama. Non si può amare ciò che s'ignora del tutto ma, quando si ama ciò che in qualche modo si conosce, grazie a tale amore si riesce a conoscerlo meglio e più in profondità. L'amore, dunque, ha una forza unitiva e conoscitiva per assimilazione al punto tale che, per l'Ipponate, ogni uomo è il suo amore. La crescita spirituale è quindi relazionata alla carità dalla nascita al suo compimento.

L'uomo spirituale, modellato su Cristo, porta in sé l'immagine dell'uomo celeste; a lui tuttavia sono necessarie, allo stesso modo che al neofita, la fede, la speranza, il lottare e la preghiera per il perdono quotidiano finché si vive nel corpo. Costituisce pertanto l'uomo spirituale non la scienza, ma la carità, che lo spinge ad uscire dal suo deificari in otio per la missione della Chiesa.

A. indica un'articolazione particolare della spiritualità della carità nella trilogia semantica di « cuore-misericordia-amicizia ». L'espressione antropologica di « cuore », che allora connotava l'uomo concretamente orientato quanto al suo destino, la esplicita nelle categorie di libertà e di grazia; di misericordia e di amicizia. Il cor è la risultanza base dell'incontro tra il libero arbitrio dell'uomo e la grazia di Dio. Il termine « misericordia » appartiene a sua volta alla famiglia semantica di cor (da urere = bruciare la miseria), e l'oculus cordis diventa la capacità propria dell'uomo spirituale. L'oculus cordis affonda le sue radici nei recessi del cuore, che genera il desiderio, l'anima « del vedere del cuore ». Per l'oculus cordis, d'altra parte, « attingendo Dio », in proporzione del distendersi del desiderio, diventa importante il come nutrirlo. A., evitando di proposito di far leva sull'ascetica del corpo, soggetta di per sé a troppe ambiguità, insiste sugli auxilia comuni a tutti, vale a dire: le divine Scritture, l'assemblea del popolo di Dio, la celebrazione dei misteri, il santo battesimo, il canto delle lodi di Dio, la predicazione (cf In Io. ev. 9,13; 40,10; In Io. ep. 4,6), proponendo ancora una volta la vita spirituale come un bene comune. 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 che è comunicazione interpersonale. Prescindendo dall'amicizia, i rapporti umani verrebbero mediati non dalla realtà delle persone quali esse sono, bensì dall'idea che

reciprocamente esse si fanno le une delle altre, cioè a livello di fantasmi, come si esprime A. L'amicizia, infatti, fa sì che i cuori s'incontrino ed appartiene alla categoria dei beni comuni o di tutti. Ogni essere umano, perciò, va educato alla capacità di amicizia e va messo in condizione di poterne usufruire, ponendo Cristo a suo fondamento perché possa essere duratura. Sul piano ecclesiale-sociologico articola poi sul medesimo fondamento la visione e la costruzione delle due città (quella terrena e quella di Dio) nel trinomio Chiesa-« saeculum »-Città di Dio, nel rispetto etico di quell'ordo amoris che distingue l'uti (la natura delle cose di essere usate) dal frui (la natura delle persone di comunicare fruendone). L'amore è il « peso » (pondus) che muove l'animo dovunque si muova (cf Conf. 13,9,10), quindi, è il centro motore dell'etica. L'amore di Dio s'identifica con il vero amore di sé, altrimenti si tratta dell'amore di sé che si oppone a quello di Dio. Questi due amori, in definitiva, riassumono la storia temporale ed eterna dell'umanità, formando le due città che nascono da due amori diversi e contrapposti. La vita etica si risolve pertanto nell'ordo amoris: l'amore conforme alla legge eterna che « comanda di conservare l'ordine naturale vietando di turbarlo » (C. Faustum 22,27).

L'A. credente intravede che Dio porta in sé il segreto del mistero dell'uomo, 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 » (Sol. 1,1,3). In Cristo le due vie, quella di Dio e quella dell'uomo, s'incontrano, perciò lui è la via, la verità e la vita dell'uomo. A. chiama pertanto Dio e Cristo col nome di « misericordia ».

« Cor, misericordia, amicizia » appartengono ad una famiglia semantica i cui termini assumono con A. una modulazione antropologico-spirituale di ambito sapienziale denso di mistero. Cor designa l'uomo « misericordia », « amico », che si rapporta al livello etico del frui (godere comunicando) e non dell'uti (l'usare, riferito alle cose di cui ci si serve e sarebbe delitto applicarlo alle persone), dopo essersi liberato 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. Una progressiva maturazione dell'antropologia cristiana rispetto a quella platonica, porta A. a superare le categorie di homo interior-homo exterior, proprie della tradizione cristiana latina ancorata all'« uomo interiore, quello vero; a sostituire l'uomo esteriore, il perituro », di derivazione filoniana, con la categoria dell'homo spiritalis in rapporto ad una spiritualità della libertà sotto la grazia di Dio. In tale ottica antropologica il famulus-servus Dei (= il monaco) viene considerato, ad esempio, non tanto come il « domatore della carne », quanto « colui che ama la bellezza spirituale ». Il frutto di siffatta vita cristiana si assapora 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 propria proposta monastica - ma come uomini liberi sotto la grazia » (Reg. 8,48). Siffatta impostazione di vita in comune matura progressivamente in A. come servizio ecclesiale. I passaggi ci sono dati nelle Confessioni (10,43,70), dove egli fa propria l'intuizione paolina « Cristo è morto per tutti » (2 Cor 5,15), applicandola a quanti vivono in monastero nel significato di porsi a disposizione della missione della Chiesa, tirandosi fuori dal loro deificari in otio e dalla falsa spiritualità che considera il lavoro manuale non più consono al loro genere di vita. Le lettere 48 e 243 trattano espressamente dello stretto rapporto esistente tra il vivere in monastero e il servizio ecclesiale da prestare. Un discorso che nella sua riflessione più matura si sviluppa nell'amicizia di Dio con l'uomo, intesa come con-vissuto della libertà umana con la grazia di Dio.

Bibl. Opere: in PL 32-47; PLS II, 417-443; in CSEL diversi volumi e il sussidio Specimina eines Lexicon Augustinianum (=SLA); in CCSL diversi volumi e il sussidio Thesaurus Augustinianus - Series A: formae dell'intero « corpus augustinianum ». Possidio, Augustini Vita (PL 32,33-66), Alba 1955; ed. A.A.R. Bastiansen C. Carena, Milano 1975. Studi: P. Agäesse, Ecriture sainte et vie spirituelle. S. Augustin, in DSAM IV, 155-158; C. Boyer, s.v., in DSAM I,

1101-1130; F. Cayré, La mystique augustinienne, in Aa.Vv., Augustinus Magister III, Paris 1954, 103-168; N. Cipriani, L'uomo spirituale in S. Agostino e S. Giovanni della Croce, in Aa.Vv., S. Giovanni della Croce Dottore mistico, Roma 1992, 131-149; G. Folliet, « Deificari in otio », Augustin, ep 10,2, in Recherches Augustiniennes, 2 (1968), 225-236; Id., « In penetralibus mentis adorare Deum », Augustin, ep 10,3, in Sacris Erudiri, 33 (1992-1993), 125-133; V. Grossi, Valenza antropologica della misericordia in s. Agostino, in Aa.Vv., Dives in misericordia, Roma 1981, 189-195; Id., La spiritualità agostiniana, in Aa.Vv., Le grandi scuole della spiritualità cristiana, Roma 1984, 159-204 (in particolare pp. 178-181 e 189-194); Id., Ascetica e antropologia nella Regula ad servos Dei (cc. 3-5) di S. Agostino, Mémorial J. Gribomont, Roma 1988, 315-330; Id., Il « Cor » nella spiritualità di S. Agostino, in Aa.Vv., L'antropologia dei maestri spirituali, Roma 1991, 125-142; M. Schrama, s.v., in WMy, 39-41; A. Trapè (ed.), Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister, 2 voll., Roma 1959; Id., s.v., in La Mistica I, 315-360; A. Trapè - C. Sorsoli - L. Dattrino, s.v., in DES I, 51-61; F. Thonnard, Traité de vie spirituelle à l'école de s. Augustin, Paris 1959; A. Tissot, S. Augustin maître de vie spirituelle, Le Puy 1960; W. Wieland, Agostino, in G. Ruhbach - J. Sudbrack, Grandi mistici I, Bologna 1987, 65-95.
V. Grossi

ALBERTO MAGNO (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Nasce a Lawingen nel 1193 e muore a Colonia nel 1280. Studia all'Università di Padova ove assiste alle lezioni di Giordano di Sassonia (1237), discepolo e successore di s. Domenico (1221) ed è attratto dalla vita religiosa. Dedica quasi tutta la sua vita alla ricerca di una « sintesi personale » dei valori culturali e spirituali.

La vastità e profondità delle sue opere gli valgono l'appellativo di « Magno ». Coltiva, con grande dedizione e profitto, durante tutta la sua vita, ogni campo del sapere del suo tempo (filosofia, teologia, mistica, ecc.)

Il suo contributo alle questioni mistiche avrà ripercussioni importanti sulle opere dei mistici renani in modo particolare su Eckhart e su Taulero. La sua dottrina spirituale è disseminata in diverse opere: commenti alla Sacra Scrittura, studi teologici e, soprattutto, il commento integrale agli scritti di Dionigi Areopagita. Nella sua Opera omnia (38 voll., Parigi 1890-1899), meritano una citazione particolare i seguenti trattati: Summa Theologiae, Summa de creaturis, De praedicabilibus.

Come uomo di fede e di scienza, A. cerca sempre una coerenza e una complementarietà tra le due fonti del sapere. A lui va riconosciuto il merito di aver contribuito alla formazione del grande teologo Tommaso d'Aquino e di aver fatto scudo insieme contro gli attacchi di tanti celebri oppositori; si reca perfino a Parigi, pur ottantatreenne, per difendere la dottrina del suo amato discepolo.

Senza dimenticare mai una visione spirituale dei problemi dell'uomo, A. ha trattato concretamente le questioni riguardanti la dimensione ascetica e mistica della vita cristiana. La tradizione ritiene valide le seguenti opere di A.: Liber de perfectione vitae spiritualis, Paradisus animae e De adherendo Deo.

Le due tappe fondamentali del cammino spirituale sono presentate in maniera fortemente congiunta. Per raggiungere la perfezione bisogna fondare bene ogni azione umana. Secondo A., il principio che sostiene tutta la vita spirituale non può essere altro che la carità. Così si riafferma non solo la natura della perfezione cristiana, ma anche l'obbligo di tutti i fedeli a cercare la santità mediante l'esercizio della legge dell'amore.

II. Dottrina mistica. La perfezione richiesta a tutti si acquista personalmente nell'osservanza fedele dei comandamenti di Dio e della Chiesa, specialmente della legge della carità. Seguendo la dottrina dei teologi del tempo, sembra chiaro che alcune categorie di persone (vescovi, religiosi, sacerdoti) siano chiamate in modo speciale alla santità; A. aggiunge, in concreto, che

ogni stato di vita ecclesiale richiede una serie di grazie particolari che aiutano il cristiano a realizzare la propria missione, comportando una perfezione relativa.1
In realtà, il mezzo più importante per tendere alla perfezione è la ricerca insieme al compimento della volontà divina. Ogni cristiano deve rispondere liberamente e in modo coerente, anche se differenziato. A. distingue tre tipi o gradi di conformità alla volontà di Dio: conformitas imperfectionis, conformitas sufficientiae, conformitas perfectionis.
Questi termini sono, poi, applicati alle tre categorie tradizionali di cristiani: incipienti, proficienti e perfetti. Secondo il nostro autore, chi fa i primi passi nel cammino spirituale è ancora lontano della perfezione, ma manifesta un'adesione materiale alla causa divina: « Volere ciò che io so che Dio vuole ». La conformitas sufficientiae, che consiste nell'adempimento dei comandamenti, è propria di coloro che hanno già percorso la tappa dell'ascetica e mantengono un'adesione abituale alla causa divina efficiente: « Volere ciò che Dio vuole che io voglia ». Infine, il terzo tipo di conformità è riservato alla categoria dei perfetti. Infatti, questi fedeli aderiscono totalmente e in ogni situazione alla volontà di Dio, come causa finale: « Volere tutto ciò che io voglio per la gloria di Dio, come Dio vuole per la sua gloria tutto ciò che egli vuole».
III. Orientamenti concreti. Quando il cristiano pone tutti i pensieri e le azioni nelle mani di Dio, degno di essere amato al di sopra di tutto, percorre speditamente i diversi gradi della vita mistica. Allora l'anima diventa più « passiva » nel senso che è più disponibile all'azione efficace della grazia; in altri termini, si lascia guidare direttamente da Dio, rispondendo liberamente alle ispirazioni e alle mozioni dello Spirito Santo, causa principale della nostra santificazione.
1. La preghiera con le lacrime. L'opera di trasformazione umana in Dio, fino alla deificazione, si compie soprattutto attraverso la preghiera, un colloquio con il Signore o un dialogo d'amore, manifestato anche attraverso le lacrime.2 Sull'esempio di s. Domenico, questo suo figlio prega molte volte Dio con gli occhi pieni di lacrime per le mancanze personali e per la conversione dei peccatori. Allora la contritio e la compunctio cordis sono effetto della mortificazione sia nella sua funzione espiativa sia, soprattutto, nella funzione perfettiva.
La preghiera diventa meditazione quando «favorisce la conoscenza di sé, questa genera la compunzione, la compunzione genera la devozione e la devozione infine perfeziona l'orazione».3 Se la preghiera, dialogo intimo e personale con Dio, richiede un ambiente di silenzio, A. considera la notte come un periodo molto opportuno per parlare, senza rumori esterni, con chi abita nel nostro cuore. Questa esigenza di solitudine e di intimità favorisce un autentico «soliloquio»: parlare a tu per tu con Dio o, meglio, ascoltare nell'intimo della coscienza la voce divina.
Cristo, l'unico mediatore, rende efficace la preghiera dell'uomo perché la sua preghiera è comunione intima con il Padre presso il quale intercede per tutta l'umanità. Egli amava ritirarsi nella notte o sulle montagne per conversare con il Padre prima di prendere decisioni importanti per il futuro della Chiesa (cf Lc 6,12; Mt 9,37-39); nel suo nome sono accolte sempre le nostre preghiere.
2. I doni dell'intelletto e della sapienza. Sembra logico che A., uomo di vasta scienza e di profonda fede, abbia sperimentato gli effetti dei due doni dello Spirito Santo riguardanti il retto giudizio, rispettivamente, sulle verità acquisite con la ragione e le verità comunicate dalla Rivelazione. E anche molto probabile che sia stato lui il primo autore a trattare espressamente del dono dell'intelletto e di quello della sapienza.
Questi aiuti speciali dello Spirito Santo vengono a perfezionare la fede di coloro che sono entrati nella via della contemplazione.4 In particolare, la sapienza, lumen calefaciens, è un modo di conoscenza dei misteri cristiani che non solo fa sperimentare « gustosamente » all'anima i propri effetti, ma aumenta la carità.
La dottrina di A. ha avuto un grande influsso su s. Tommaso d'Aquino. Un altro merito di A. consiste nell'aver gettato le basi per la mistica dell'introversione, che troverà in Eckhart, suo probabile discepolo a Colonia, il principale promotore. D'altra parte, G. Taulero, che attinge alla

mistica tedesca, avrà un importante influsso su Giovanni della Croce, il Dottore mistico per eccellenza.
Note: 1 In III Sent. d.29, a. 8; 2 Commenti ai Salmi 39, 78, 141; 3 De oratione dominica, 58; 4 Cf In III Sent., d. 34. a. 2 ad 1.
Bibl. Opere: B. Alberto il Grande, L'unione con Dio, Milano s.d.; Albert le Grand, Commentaire de la «Theologie mystique» de Denys le pseudo-aréopagite suivi de celui des épîtres I-V, Paris 1993; Studi: D. Abbrescia, s.v. in DES I, 61-64; G. Meersseman, Geschichte des Albertismus, Paris-Roma 1933-1935; P. Ribes Montane, Razón humana y conocimiento de Dios en san Alberto Magno, in Espíritu, 30 (1981), 121-144.
E. De Cea

ALFONSO MARIA DE LIGUORI (santo). (inizio)
I. Vita ed opere. A. nasce a Napoli nel 1696 e muore a Pagani (SA) nel 1787. E chiamato giustamente «il dottore della preghiera» perché la preghiera costituisce la caratteristica fondamentale della sua vita, il tema dominante della sua dottrina. Egli l'apprende dall'esempio e dall'insegnamento di sua madre, l'approfondisce nell'oratorio dei Filippini di Napoli da lui frequentato negli anni dell'adolescenza, la vive intensamente da avvocato nell'adorazione eucaristica quotidiana, la eleva su un piano liturgico da quando, nel 1726, a trent'anni, diventa sacerdote. Nel 1732, fondata la Congregazione del SS.mo Redentore, la programma in momenti precisi e frequenti della giornata, l'annunzia con passione nelle numerose missioni predicate nel Regno di Napoli, l'insegna con insistenza nei suoi libri; vescovo di Sant'Agata dei Goti dal 1762 al 1775 vi dà un timbro pastorale e universale, e diviene lui stesso preghiera negli ultimi anni della vita fino alla morte avvenuta il 1 agosto del 1787.
II. L'esperienza mistica. A. contrassegna la sua vita di preghiera in una linea di costante sviluppo, praticandola in tutti gli aspetti. Ha un rapporto di amicizia profonda, di fiducia assoluta, di abbandono filiale con Dio, «conversa continuamente ed è familiare con lui».1 Esprime così la sua esperienza: «Se volete compiacere il suo cuore amoroso, trattenetevi con lui con la maggior confidenza e tenerezza possibile».2 In questo clima giunge all'unione più intima, all'esperienza mistica che si manifesta a volte con estasi e rapimenti.3
Quest'intima unione con Dio è prodotta dall'amore (amor exstasim facit) e si apre in un amore più grande: «L'amore è quello che lega l'anima con Dio; ma la fornace dove si accende la fiamma del divino amore è l'orazione».4 C'è, quindi, una sorta di dialettica tra la preghiera e l'amore. A. ama appassionatamente Gesù Cristo per cui si distacca da tutto e si dona totalmente a lui.5 Possiede un amore di autentico carattere mistico « timoroso, forte, ubbidiente, puro, ardente, inebriante, unitivo, sospirante».6 Il santo vescovo manifesta la commozione della sua anima in tutti gli scritti nei quali l'amore è il tema ricorrente; non c'è pagina in cui esso non sia presente, o come dichiarazione o come promessa o come preghiera o come slancio o come grido. Lo esprime con accenti diversi secondo il mistero della fede contemplato; è amore fatto di tenerezza dinanzi alla realtà dell'Incarnazione, all'evento di Dio divenuto bambino che raggiunge un momento altamente poetico nella canzoncina «Tu scendi dalle stelle». E amore adorante e raccolto, ardente e unitivo nella meditazione della Eucaristia, vissuta nei tre aspetti di sacrificio, di comunione, di presenza; esclama: «Non ti è bastato Signor mio morire per me; hai voluto istituire questo gran sacramento per donarti tutto a me e così stringerti tutto, cuore a cuore, con una creatura ingrata come sono io ».7 A. sperimenta il più grande amore nella celebrazione della Messa, durante la quale si astrae da tutto, s'immerge in Dio, per cui a volte è necessario scuoterlo per riportarlo alla realtà presente. Si distingue ancora per una singolare devozione alla passione del Signore dalla quale è afferrato irresistibilmente e che diventa l'oggetto continuo della sua meditazione; a volte ne viene rapito fino all'estasi: « Acceso il nostro santo di tale devozione verso Gesù crocifisso, lo fa questo amore non solo sobbalzare sulla sedia... ma giunge anche ad elevarlo in aria e tenerlo così sospeso davanti al Crocifisso ».8 A. manifesta l'autenticità del suo amore per Dio nella perfetta osservanza dei comandamenti, nell'assoluta fedeltà alla vocazione

cristiana e religiosa, e soprattutto nella conformità alla sua volontà; scrive: « Tutta la nostra perfezione consiste nell'amare il nostro amabilissimo Dio. Ma poi la perfezione dell'amore a Dio consiste nell'unire la nostra alla sua santissima volontà... procuriamo non solo di conformarci, ma di uniformarci a quanto Dio dispone. La conformità importa che noi congiungiamo la nostra volontà a quella di Dio. Ma l'uniformità importa di più; che noi della volontà di Dio e della nostra ne facciamo una sola sì che non vogliamo altro se non quello che vuole Dio, e la sola volontà di Dio sia la nostra. Ciò è il sommo della perfezione».9

III. La dottrina. A. vive personalmente una vera esperienza mistica, ma è piuttosto riservato nell'insegnarla e proporla agli altri. Nei suoi scritti egli insiste sullo sforzo ascetico, sull'attività dell'individuo, raccomanda la pratica nella concretezza della vita e sconsiglia il desiderio o la pretesa di raggiungere i cosiddetti stadi mistici. La sua posizione si spiega alla luce del suo tempo, quando dopo la condanna del quietismo e di alcuni scrittori quali Fénelon, M.me Guyon, il card. Petrucci (1517), c'è un diffuso sospetto per la mistica. Ciò porta il santo a valorizzare le capacità umane e a preferire alla dottrina della passività l'unione attiva in cui l'uomo operando con l'aiuto della grazia ordinaria s'innalza asceticamente fino alla perfetta uniformità alla volontà di Dio, fino alla vera unione dell'anima con Dio. Ma uno scrittore dagli interessi vasti come A. non può trascurare il problema mistico con le sue implicanze, perciò, anche se vi accenna solitamente di sfuggita, tuttavia ne fa un'esposizione abbastanza dettagliata nel libro Pratica del confessore.10 Egli stabilisce all'inizio la differenza tra contemplazione e meditazione: nella prima c'è la ricerca di Dio, nella seconda si contempla senza fatica il Dio già trovato; in essa « opera Dio e l'anima patitur o riceve i doni che le vengono infusi dalla grazia ».11 Ma prima della contemplazione ci sono alcune tappe preparatorie, quali l'orazione di raccoglimento e l'aridità soprannaturale, che è di due tipi: sensibile e spirituale. In questa, attraverso sofferenze indicibili si acquistano il distacco assoluto da tutte le cose, la conoscenza della propria miseria, un gran rispetto verso Dio.12 L'aridità dura fino a quando l'anima purificata profondamente sarà disposta alla contemplazione. Anche nella contemplazione si passa per stadi successivi; prima per il raccoglimento spirituale, quindi per l'orazione di quiete, infine si raggiunge il vertice della contemplazione che è l'unione. Essa può essere attiva o passiva, secondo l'intensità dell'azione di Dio nell'uomo; nell'unione passiva Dio invade l'anima, la possiede totalmente, e tiene avvinte a sé tutte le facoltà sensibili e spirituali; ma tale unione è di breve durata, mentre quella attiva può essere molto lunga. A. non nasconde la sua preferenza per l'unione attiva, la quale produce la perfetta uniformità alla volontà di Dio, in cui consiste la santità.

Note: 1 Modo di conversare continuamente e alla familiare con Dio: è il titolo di un opuscolo di sant'Alfonso; 2 Alfonso de' Liguori, Dissertazioni teologiche-morali riguardanti la vita eterna, Monza 1831, 179; 3 « La frequenza delle sue contemplazioni, il fervore delle sue aspirazioni, la lunghezza del tempo che vi impiega dimostrano abbastanza che il Signore gli rivela i misteri della sua sapienza, trae a sé dolcemente il suo spirito e lo rafforza nell'unzione soavissima dell'eterna sostanziale carità... Allorquando si mette in preghiera diviene subito estatico tanta è la veemenza con cui il suo spirito si immerge nella contemplazione delle cose divine » (C. Berruti, Lo spirito di S. A.M. de' Liguori, Prato 1896, 308); 4 Alfonso de' Liguori, Pratica del confessore, Frigento (AV) 1987, 179; 5 «Chi ama veramente Gesù Cristo perde l'affetto a tutti i beni della terra e cerca di spogliarsi di tutto per tenersi unito a Gesù Cristo. Verso Gesù sono tutti i suoi desideri, a Gesù sempre pensa, sempre a Gesù sospira e solo a Gesù in ogni luogo, in ogni tempo, in ogni occasione cerca di piacere. Ma per giungere a ciò bisogna continuamente tendere a vuotare il cuore da ogni affetto che non è per Dio », scrive sant'Alfonso in Pratica di amar Gesù Cristo. Opere ascetiche, I, Roma 1933, 141-142; 6 Ibid., 38; 7 Alfonso de' Liguori, Atti per la santa comunione, in: Opere ascetiche, IV, Roma 1939, 399; 8 C. Berruti, Lo spirito..., o.c., 144; 9 Alfonso de' Liguori, Uniformità alla volontà di Dio, in: Opere Ascetiche, I, 286; 10 Alfonso de' Liguori, Pratica del Confessore, 177-206; 11 Ibid., 183; 12 Ibid., 187.

Bibl. A. Bazielich, La spiritualità di s. Alfonso Maria de' Liguori. Studio storico-teologico, in Spicilegium Historicum C.SS.R., 31 (1983), tutto il numero; G. Cacciatore, Sant'Alfonso e il giansenismo, Firenze 1944; Id., La spiritualità di Sant'Alfonso, in Aa.Vv. Le scuole cattoliche di spiritualità, Milano 1944, 279-327; L. Colin, Alphonse de' Liguori. Doctrine spirituelle, II, Mulhouse 1971; V.A. Decham, St. Alphonse considéré dans sa vie, ses vertus et sa doctrine spirituelle, Malines 1840; R. Garrigou-Lagrange, La spiritualité de St. Alphonse de' Liguori, in VSpS 6 (1927), 189-210; C. Henze, s.v., in BS I, 837-859; I. Kannengierser, s.v., in DTC I, 906-920; K. Keusch, La dottrina spirituale di Sant'Alfonso, Milano 1931; A. L'Arco, Sant'Alfonso amico del popolo, Roma 1982; G. Liévin, Alphonse de' Liguori, in DSAM I, 385-389; Id., La route vers Dieu. Jalons d'une spiritualité alphonsienne, Fribourg-Paris 1963; A. Palmieri, s.v., in DHGE II, 715-735; S. Raponi, Sant'Alfonso de' Liguori, maestro della vita cristiana, in Aa.Vv., Le grandi scuole di spiritualità cristiana, Roma 1986, 621-651; Th. Rey-Mermet, Il Santo del secolo dei lumi. Alfonso de' Liguori, Roma 1983; V. Ricci, s.v., in DES I, 64-69; A.M. Tannoia, Della vita ed Istituto del ven. Servo di Dio A.M. de' Liguori, 3 voll., Napoli 1798-1802; G. Velocci, Sant'Alfonso de' Liguori. Un maestro della vita cristiana, Cinisello Balsamo (MI) 1994.
G. Velocci

ALLEANZA. (inizio)

I. Il termine esprime il legame vincolante tra Dio e il suo popolo. Indica un obiettivo essenziale della riflessione mistica.

L'esperienza contemporanea della relazione umana con Dio va inquadrata nel contesto della tradizione biblica, nella quale compaiono due tipi distinti di a. In quella instaurata con Noè, Abramo, Davide, è Dio a scegliere questo vincolo, senza che vi siano delle esplicite, reciproche responsabilità gravanti sull'altro contraente. Nell'a. stipulata sul Sinai, invece, il popolo di Israele accetta obblighi ben determinati.

II. Nella Bibbia: a. AT. Il termine a. appare per la prima volta in Gn 6,18, dove Dio promette a Noè di salvarlo dal diluvio insieme alla sua famiglia. Questa benevolenza concessa da Dio a Noè (cf Gn 6,8) viene formalizzata nell'a., con la promessa che mai più si verificherà un diluvio che distruggerà il genere umano. Dio dà inizio così ad un rapporto speciale con Abramo e la sua discendenza, che sarà numerosa (cf Gn 17,4) e avrà il dominio su quella terra (cf Gn 15,18).

Dio stipula un patto con Davide (cf 2 Sam 7) e gli promette di rendere stabile la sua casa per l'eternità (cf 2 Sam 23,5: « Così è stabile la mia casa davanti a Dio, perché ha stabilito con me un'alleanza eterna »). Se Davide violerà l'a. (i suoi obblighi non sono tuttavia espliciti), gli sarà comminato un castigo (cf 2 Sam 7,14); anche se le eventuali trasgressioni non potranno invalidare l'a. (cf 2 Sam 7,15: «Ma non ritirerò da lui il mio favore... ». Il Sal 88 (89) celebra il patto con Davide (88,4): «Ho stretto un'alleanza con il mio eletto, ho giurato a Davide mio servo». Ciò che il salmista loda è l'eternità di questo patto (cf Sal 104,8-10; 110,5.9). In ciascuno di questi casi è Dio che, per sua grazia, stipula il patto: alla persona non resta che accettare l'offerta. Se l'interazione ha luogo sempre tra Dio e un individuo, Noè, Abramo o Davide, ognuno rappresenta non solo se stesso, ma l'intera comunità, beneficiaria, per suo tramite, delle benedizioni divine.

Una reciproca a. tra Israele e Dio (Es 19,5: « Se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia a., voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli») viene ratificata sul monte Sinai. Si tratta di un accordo scritto (cf Es 31,18), diverso dalla promessa verbale fatta a Noè, Abramo e Davide. La sua struttura formale è simile a quella di altri trattati della tarda età del bronzo e si compone come segue: 1. Identificazione di Dio: Es 20,2; 2. Prologo di carattere storico: Es 20,2; 3. Stipulazione dell'a.: Es 20,3-17; 4. Benedizioni e maledizioni: Dt 28. 5; Ratifica: Es 24,8-6; 6. Conseguenze di un'eventuale violazione.

Quando il popolo di Israele trasgredisce il patto, viene invocata la punizione corrispondente. La tradizione del Deuteronomio traccia appunto la storia delle violazioni di quest'a. che iniziano da

Gn 7 e raggiungono il culmine in 2 Re 17, quando il Regno del nord viene spazzato via dagli Assiri. La narrazione del Deuteronomio spiega appunto questi eventi come risultato dell'infedeltà di Israele ai patti; 2 Re 17,7: «Ciò [questa distruzione] avvenne perché gli Israeliti avevano peccato contro il Signore loro Dio, che li aveva fatti uscire dal paese d'Egitto, liberandoli dal potere del faraone, re d'Egitto; essi avevano temuto altri dei».
I profeti dell'VIII secolo a.C., Amos e Osea, accusano il popolo di violare l'a. Tali accuse presuppongono da parte di Israele l'assunzione di determinati obblighi, ma non viene fatto un preciso riferimento alla a. del Sinai. Amos denuncia coloro che « su vesti prese come pegni si stendono presso ogni altare » (Am 2,8). In Es 22,25 e Dt 24,12-13 viene menzionata la legge per cui le vesti ricevute in pegno non possono essere trattenute per la notte. L'accusa principale mossa da Amos ed Osea è l'idolatria (cf Os 4,10-14; Am 5,26). Amos invoca le punizioni minacciate all'atto dell'a. in caso di infedeltà da parte di Israele (cf Am 2,13-16). Isaia e Michea esprimono analoghe preoccupazioni per la violazione della giustizia sociale, alla luce degli obblighi che derivano ad Israele dalla stipulazione dell'a. (cf Is 1,17; 3,14; 10,1-2; Mic 2,2).
Dopo l'esperienza della distruzione di Gerusalemme (586 a.C.), il Deutero-Isaia richiama il popolo all'a. stipulata ai tempi di Davide (Is 55,3: « Io stabilirò per voi un'a. eterna, i favori assicurati a Davide »). Nel Deutero e Trito-Isaia, in Geremia ed Ezechiele viene espresso ancora il concetto di « eternità » dell'a. tra Dio ed Israele (cf Is 55,3; 61,8; Ger 32,40; 50,5; Ez 16,60; 37,26), e della possibilità di un suo rinnovo. Geremia, come Osea, denuncia l'idolatria di Israele come un crimine gravissimo (cf Ger 11,10) contro l'a. e minaccia al popolo le conseguenze della sua violazione. Al capitolo 31 il tono cambia quando il profeta Geremia, vista la distruzione di Gerusalemme, proclama l'avvento di una nuova a. (cf Ger 31,31-34). Ezechiele gli fa eco (cf Ez 16,60-62; 37,22-38). Gli autori del NT vedranno nella morte e risurrezione di Gesù gli eventi che inaugurano questa nuova a.
b. NT. S. Paolo adopera i termini promessa e a. come sinonimi (cf Gal 3,17: una legge promulgata 430 anni dopo non rende vana un'a. già ratificata da Dio e non annulla la promessa). In Gal 3-4 l'apostolo affronta il problema dell'inclusione anche dei gentili nella promessa, interpretando in modo nuovo l'a. di Dio con Abramo. Nel passo della Genesi 12,7, la « tua discendenza» viene riferito a Cristo. In questo modo, Paolo dimostra che l'a. stipulata con Abramo non viene annullata sul Sinai, ma semplicemente tenuta sospesa fino al suo compimento in Cristo. Questi, nuovo Adamo, « discendenza » del vecchio Adamo, esaudisce la promessa, data ora anche ai gentili, i quali, attraverso la fede, vengono giustificati e ritenuti i destinatari dell'a. di Dio con Abramo.
In 1 Cor 11,25 Paolo dichiara che la nuova a., inaugurata sulla croce da Cristo, viene rinnovata all'atto della distribuzione del vino («Allo stesso modo... prese il calice dicendo: «Questo calice è la nuova a. nel mio sangue: fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me» »). L'offerta del sangue di Cristo ha stabilito un nuovo legame con Dio, dal momento che esso, come dice Paolo in Rm 3,25, è uno « strumento di espiazione», attraverso il quale i cristiani vengono giustificati (Rm 5,9: « Ora, giustificati per il suo sangue»), e invitati alla nuova a. Nei Vangeli sinottici Gesù dichiara, in occasione dell'Ultima Cena, che il sangue da lui versato è quello della nuova a. (cf Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20). L'a. mosaica venne ratificata aspergendo il popolo con il sangue sparso sull'altare (cf Es 24,6-8). Ora il sangue versato da Gesù introduce nella nuova a.
Questo concetto teologico viene del tutto chiarito in Eb 8. Con la citazione di Ger 31,31-34, l'autore dimostra che l'a. mosaica era, in qualche modo, manchevole e che dunque s'imponeva la necessità di un rinnovo. Ancora, il simbolo chiave è il sangue versato per la remissione dei peccati che il sommo sacerdote reca con sé ogni anno dentro il Santo dei Santi (cf Eb 9,7). Cristo, invece, non entra in un santuario umano, ma in cielo (9,24), offrendo il suo sangue per la eterna redenzione, quindi Cristo è il mediatore della nuova ed eterna a.
Conclusione. Uno degli eventi mistici centrali della storia della salvezza è l'instaurazione dell'a. tra Dio e il popolo d'Israele. Nell'ambito di quest'ultima, la comunità diviene beneficiaria delle

promesse divine (cf Gn 9,15; Es 2,24; Lv 26,42; Ez 16,60). I profeti Amos e Osea indicano che l'esperienza umana dell'ingiustizia subita da Israele comporta l'intervento di Dio a favore del proprio popolo, in virtù dell'a. Il carattere di eternità di questa (cf Gn 9,16; 17,7; 2 Sam 23,5; Sal 104,10; Is 55,3; 61,8; Ger 32,40; Ez 16,60) ridesta la speranza nel popolo che aveva rinnegato le sue responsabilità e per questo aveva subito l'esilio. Attraverso il sangue del Cristo morto e risorto viene instaurata definitivamente una nuova ed eterna a., a cui i cristiani accedono tramite il battesimo. Tale a. con Dio in Cristo Gesù tesse la trama di un rapporto nuovo ed autentico che porta alla mistica comunione d'amore con le divine Persone nell'ambito della Chiesa. L'a. con Dio, pertanto, è il fine ultimo della creazione ed è per questo motivo che i mistici di tutti i tempi vedono in essa la trama di quella realtà da loro definita « matrimonio spirituale ».

Bibl. A. Bonora, s.v., in NDTB, 21-35; W.J. Dumbrell, Convenant and Creation: a Theology of Old Testament Convenants, Nashville 1984; G. Helewa, s.v., in DES I, 69-98; Id. Alleanza nuova nel Cristo Gesù, in RivVitSp 29 (1975), 121-137, 265-282; 30 (1976), 5-31; D.R. Hiller, Covenant: the History of a Biblical Idea, Baltimora 1969; D.J. McCarthy, Treaty and Covenant, Roma 19782; E.W. Nicholson, God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament, Oxford 1986.

G. Morrison

ALLUCINAZIONE. (inizio)

I. Definizione. La parola a. può essere definita « una percezione senza oggetto », vale a dire una percezione falsa, che presenta le caratteristiche fisiche della percezione, ma che insorge senza adeguata stimolazione sensoriale. Tale percezione non viene riconosciuta come falsa né in relazione a un ragionamento critico né in rapporto all'evidenza.

Il termine a. viene dal latino «hallucinatio» che significa « vagabondaggio con la mente ». Nel significato corrente fu introdotto da Esquirol nel 1817 (autore del trattato Des maladies mentales del 1837) anche se la prima citazione viene attribuita a Fernel (1574). Tuttavia, tali fenomeni psicosensoriali erano già noti presso i greci e i latini, anche se riportati in modo elementare.

II. Descrizione del fenomeno. Dal punto di vista descrittivo, il primo elemento da considerare è l'aspetto della «fisicità», della percezione allucinatoria. Ciò vuol dire che l'a. ha caratteristiche fisiche sovrapponibili a quelle della normale percezione, che, unitamente alla strutturazione spesso elevata dell'esperienza allucinatoria (si pensi ad esempio alle voci o alle visioni di individui), conferiscono all'a. i connotati di realtà di cui non è possibile mettere in dubbio l'esistenza. Tale falsa esperienza non è assolutamente correggibile dalla critica, ed è vissuta come verità incontrovertibile. E frequente che il contenuto e il significato dell'a. si riferiscano al paziente stesso.

III. Forme di a. Le a. possono interessare vari settori sensoriali. Le più comuni sono le a. uditive rappresentate da « voci », spesso bisbigliate o sussurrate, più di rado manifestate con voce chiara e netta. I toni sono di solito allusivi, offensivi o minacciosi. Solo raramente assumono connotazioni « positive » nel senso di guida e consiglio del soggetto. Per ciò che concerne le a. visive, si tratta frequentemente di immagini di tipo primitivo. Altri tipi di a. sono tattili, cinestesiche, olfattive, gustative, ecc. I contenuti riguardano prevalentemente tematiche di natura persecutoria, idee di grandezza, tematiche di colpa o sessuali. Tali caratteristiche si ritrovano in numerose malattie psichiatriche (schizofrenia, disturbi dell'umore, uso di sostanze psicoattive, disturbi organici, ecc.).

Tuttavia, le a. possono essere presenti anche in disturbi « non psicotici », prevalentemente di tipo isterico, con fenomeni sia di tipo visivo che uditivo, di solito ben organizzati e frequentemente a contenuto fantastico.

In taluni casi si possono verificare episodi di «percezione senza oggetto» anche in soggetti non affetti da alcun disturbo psichiatrico. Eventi di questo tipo possono accadere in circostanze particolari di deprivazione ipnica o sensoriale, in abnormi situazioni di fatica o stress (tra cui

rientrano, per esempio, le «a. da spavento» durante la guerra o le «a. da lutto», riguardanti l'esperienza del coniuge deceduto).
IV. Distinzione tra a. e illusioni. E importante distinguere tra a. e illusioni, nelle quali accanto alla presenza di un oggetto reale esterno, si verifica una distorsione della percezione con completamento non reale del fenomeno percettivo, completamento da attribuire all'esperienza soggettiva dell'individuo. Tali fenomeni possono emergere nel momento in cui l'oggetto da percepire non è adeguatamente strutturato o è manchevole in alcuni suoi punti. Una tipologia particolare di illusioni è quella relativa alle « illusioni olotimiche o affettive » che compaiono in connessione con alterazioni delle situazioni emozionali di fondo. Alla base di ciò vi è, infatti, una particolare strutturazione emotiva che condiziona l'attesa percettiva (ad es. ragazzi spaventati, che attraversano un cimitero di notte, possono scambiare la figura di un albero con una figura umana minacciosa).
V. A. e mistica. L'a. presenta un particolare rilievo nell'ambito della mistica, in considerazione della necessità di affrontare una distinzione tra fenomeni di natura spirituale quali visioni, locuzioni, rivelazioni e fenomeni di natura psicopatologica, quali le a.
Nel Castello interiore (Seste Mansioni, 3) s. Teresa d'Avila scrive di individui di fragile equilibrio o di intensa malinconia, a cui non bisogna credere quando raccontano di visioni soprannaturali o di ascolto di parole divine, poiché queste sono causate dalla loro fantasia.
Per ciò che concerne il campo religioso, le a. possono raramente comparire sotto forma di scene celestiali come volti di santi o di Dio (a. emotive) o essere rappresentate da voci di santi inglobate in un delirio mistico. In altri casi, le a. possono avere una fenomenologia cinestesica, rappresentata nel contesto di un « delirio di demonopatia interna »: i pazienti avvertono che il demonio si muove al loro interno causando percezioni di dolore. La loro descrizione s'inserisce in un articolato delirio di colpa e di persecuzione del demonio o del castigo divino. Se le a. sono di tipo olfattivo, l'individuo potrà avere percezione di profumi, o al contrario, di odori nauseabondi, che saranno espressione, nella sua mente, dell'inferno. Frequenti sono le a. di natura sessuale, in cui donne e ragazze avvertono la sensazione di essere state violentate da demoni o da loro adepti.
Tuttavia, tali a. compaiono di solito nelle malattie psichiatriche precedentemente citate. L'osservazione di a. in individui non malati è riscontrabile soprattutto nelle società non occidentali, nel corso di raduni collettivi durante particolari manifestazioni di carattere magico o in talune celebrazioni di natura religiosa. Al contrario, nelle civiltà occidentali, il verificarsi di a. rituali o di massa è da considerarsi evento francamente eccezionale. Possono, invece, talora verificarsi fenomeni di tipo « illusioni affettive » (v. prima, come quando si vede un Crocifisso nella macchia di un muro).
Bibl. American Psychiatric Association, Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Washington 1994; C. Andrade - S. Srinath - A.C. Andrade, The Hallucinations in Non-psychotic States, in Canadian Journal of Psychiatry, 34 (1989), 704-706; K. Asaad - B. Shapiro, Hallucinations: Theoretical and Clinical Overview, in American Journal of Psychiatry, 143 (1986), 1088-1097; H. Babkoff - H. C. Sing et Al., Perceptual Distortions and Hallucinations Reported During the Course of Sleep Deprivation, in Perceptual and Motor Skill, 68 (1989), 787-798; L. Bini - T. Bazzi, Trattato di psichiatria, Milano 197174; E. Boganelli, Corpo e spirito, Roma 1951; G.B. Cassano - A. D'Enrico et Al., Trattato Italiano di Psichiatria, Milano 1993; A. Farges, Les phenomens mystiques, II, Paris 1923, 42-107; A. Freedman et Al., Trattato di psichiatria, Padova 1984; I. Gagey, Phénoménes mystiques, in DSAM XII1, 1259-1274; M. Gelden - D. Gath - R. Mayou (cura di), Oxford Textbook of Psychiatry, Oxford 1989; A. Jaffe, Apparitions. Fantômes, rêves et mythes, Paris 1983; K. Jaspez, Psicopatologia generale. Il pensiero scientifico, Roma 1964; I. Modai - P. Sirola et Al., Conversive Hallucination, in Journal of Nervous and Mental Disease, 168 (1990), 564-565; P. Quercy, Les hallucinations. Philosophes et mystiques, Paris 1930; G.C. Reda, Psichiatria, Torino 1993; I. Rodriguez, s.v., in DES I, 98-99; I.M. Sutter, s.v., in A. Porot, Dizionario di psichiatria, Roma 1962, 49-52; J.

Tonquedec, Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques, Paris 1938, 5-6.
G.P. Paolucci

ALONSO DI MADRID. (inizio)

I. Vita e opere. Non sappiamo quasi nulla della vita di questo francescano spagnolo tranne che nasce a Madrid, probabilmente tra il 1480 e il 1485; prende l'abito nella provincia di Toledo o nella provincia di S. Giacomo dell'Osservanza Regolare; vive per alcuni anni a Salamanca (1529-1533?) e muore intorno al 1535.
Il suo libro, l'Arte para servir a Dios (1521), diventa un classico di risonanza europea insieme all'altro, Espejo de ilustres personas (1524) che costituisce un'applicazione concreta della dottrina dell'Arte. Di entrambe si hanno edizioni in spagnolo, latino, francese, fiammingo, portoghese, inglese, tedesco, italiano.1 Lo Specchio delle persone illustri, aggiunto quasi sempre nelle edizioni all'Arte, è un saggio di spiritualità per laici appartenenti alla nobiltà, secondo la concezione del tempo. Presenta le motivazioni, utili soprattutto ai grandi di questo mondo, per coltivare la vita interiore; insegna come dirigere la propria famiglia in senso cristiano, come santificare le proprie preoccupazioni ed occupazioni, gli svaghi, il riposo, i giorni festivi; propone l'esercizio della preghiera e della contemplazione, la pratica delle virtù, l'utilità del richiamo dell'idea della morte.
II. Insegnamento spirituale. La finalità dell'Arte, che Teresa d'Avila elogiò molto,2 è quella di fornire un aiuto « per saper tradurre in atto le grandi cose che la Scrittura ci insegna; anche la vita spirituale ha bisogno di un'arte ». Nella prima parte A. sostiene che tutti sono chiamati alla santità, ma soprattutto i religiosi. « La vera santità consiste nell'essere uno stesso spirito e uno stesso volere con Dio ». Occorre agire, perciò, sempre con questa intenzione: fare quello che Dio vuole e perché Dio lo vuole: « Non soltanto con amore, ma con amore e per amore ». Cristo ha fatto così la volontà del Padre.
Il peccato ha sconvolto l'armonia dell'anima. Per riparare il guasto provocato dal peccato e per giungere al puro amore di Dio ci sono stati dati vari strumenti, soprattutto la volontà, « il più alto strumento dell'anima ».
Nella seconda parte, l'Arte parla di « alcuni esercizi per riparare la rovina dell'anima », effetto del peccato. Questi esercizi sono: a. la contrizione; b. l'odio di sé (el propio aborrecimiento, cioè rifiutare tutto quello che comporta una soddisfazione egoistica e che non sia « di Dio o per Dio »); c. la preghiera, soprattutto la preghiera di domanda come manifestazione a Dio dei propri bisogni; d. la pratica delle virtù, non in un esercizio molteplice delle varie virtù, perché quello che importa è « impararle tutte dal libro della vita, che è Gesù Cristo, specialmente dalla sua passione ».
La terza parte dell'Arte è piuttosto contemplativa ed ha come tema l'amore: l'amore di Dio è l'occupazione più alta di ogni creatura.
A. dedica paragrafi pieni di fuoco al tema dell'amore di Dio, distinguendone vari gradi. Un primo grado è amare Dio come benefattore dolce, gustoso e comunicabile. Un tale amore è buono, ma non perfetto. Gli incipienti devono esercitarsi in esso, ma non pensare che la dolcezza e la soavità che si gustano nel contemplare la bontà di Dio siano vero amore: « Un tale amore è debole, perché è un amore dell'amato per interesse e per dolcezza propria ». Ciò nonostante, esso è indispensabile per staccarsi dall'amore delle cose vane e per disporsi agli atti di un amore più elevato. Il vero amore, così come lo troviamo nel Vangelo, è « un'opera o atto che la volontà fa o produce, amando e volendo fortemente, e a volte con grande dolcezza, che Dio sia quale è e abbia gloria, dominio e sovranità su tutti noi e su tutte le cose, e per se stesso; e che tutto quanto esiste e può esistere lo ami e lo serva e gli dia gloria per la sua sola bontà e dignità infinita ».
L'amore del prossimo è la manifestazione concreta dell'amore verso Dio. Occorre amare il prossimo come il Redentore ha amato noi. Nessuno dev'essere escluso dal nostro amore, nemmeno i malvagi, perché il nostro Padre e Signore ama tutti.

L'amore di sé va inteso come impegno ad amare tutto quello che c'è di buono in noi come dono di Dio, ringraziandolo per questo dono. Amare se stessi vuol dire impiegare i doni ricevuti per il proprio bene e profitto, non mettendo il proprio io al centro, ma ordinando tutto alla gloria di Dio.
A. rimane nell'alveo della tradizione, presentando la sua dottrina in forma efficace e penetrante. Il suo carattere metodico ne spiega l'apprezzamento da parte di autori mistici e spirituali del '500 e '600.
Note: 1 Arte di servire a Dio: Specchio delle persone illustri, Venezia 1558; 2 Teresa d'Avila, Vita 13.
Bibl. Opere: Edizione critica di J.B. Gomis, Místicos franciscanos españoles, I, Madrid 1948, n. 38, 83-211. Studi: Donato De Monleras, Dios, el hombre y el mundo en Alonso de Madrid y Diego de Estella, in Collectanea Franciscana, 27 (1957), 233-281, 345-384; 28 (1958), 155-210 (estratto, Roma 1958); F. De Ros, Bibliographie d'Alonso de Madrid, in Collectanea Franciscana, 28 (1958), 306-331; 31 (1961), 218-229, 645-655; Id., En torno a la biografia de Fray Alonso de Madrid, in Estudios Franciscanos, 63 (1962), 335-352; Id., Fray Alonso de Madrid, educador de la voluntad y doctor del puro amor, in Aa. Vv., Corrientes espirituales en la España del siglo XVI, Barcelona 1963, 283-296; J. Goyens, s.v., in DSAM I, 389-391; E. Pacho, s.v., in DES I, 99-100; M. Tietz, s.v., in WMy, 12.
T. Jansen

ALUMBRADOS. (inizio)

I. Il fenomeno. La voce A. è di conio spagnolo e ha avuto più diffusione che precisazioni. Difatti, quasi tutti i dizionari e le enciclopedie, i manuali e anche le opere specializzate adoperano questo termine generalmente senza definirne il nucleo centrale e il contorno, mettendone addirittura in dubbio la sua realtà storica. Così, per esempio, H. Bremond arrivò a dire che era una sorta di « fantasma » storiografico, di cui tutti parlano, ma nessuno va a caccia di esso; più o meno la stessa cosa afferma R. Knox, che segue i passi di Bremond. Altri autori, al contrario, affermano che esso è un fenomeno importante della Spagna mistica, malgrado non abbia, storiograficamente parlando, tratti definiti: « Esiste, infatti, in Spagna una setta misteriosa, il cui nome ritorna costantemente nei testi, quella degli Illuminati o A. Il fatto stesso dell'esistenza di questa setta ha una grande importanza nella storia per comprendere l'anima spagnola ».1
E opportuno, dunque, fare alcune osservazioni come punto di partenza: 1. la voce A. equivale, filologicamente o semanticamente, a Illuminati, radice lessica latina (illuminati); 2. nella sua accezione originaria e in senso positivo fu usata dagli stessi A.: « Il vescovo Cazalla e sua sorella Maria di Cazalla » lo applicavano a coloro che si radunavano per esercizi di pietà; in tali assemblee o riunioni « dichiaravano la luce che fu data a s. Paolo » e sostenevano « che tutti potevano essere illuminati (...) e coloro che si riunivano per questo si chiamavano illuminati (=alumbrados) »;2 3. il popolo diede a questo nome o voce, e a coloro che li incarnavano, un senso negativo, che sarà assunto dall'Inquisizione, per la quale finisce per equivalere a eresia mistica: « Per i nostri peccati, già tra gli uomini c'è chi ritiene oltraggio (...) parlare a Dio, perché la gente chiama ipocriti, A. e uomini cattivi, coloro che parlano a Dio »;3 4. il nome o voce A. designa, di conseguenza, un sottoprodotto tipico della pietà e, prendendolo in questo senso, il Dr. G. Marañón lo diagnostica come « cancro della mistica » e M. Mir lo considera un fenomeno autóctono o proprio della Spagna.
Qui lo prenderemo, seguendo la storiografia e per dovere di chiarezza, nel senso di deviazione dalle forti correnti spirituali, o per dirla in termini succinti, nel senso di eresia mistica: un fenomeno che contrasta, per la sua nera oscurità, con la luminosa bellezza del misticismo genuino.

II. I gruppi. Ad ogni modo, nonostante tutto, il fenomeno degli A. è una realtà storica importante. Si possono e si devono distinguere sei gruppi, prescindendo dai casi isolati che, di volta in volta, nascono qua o là.
Questi gruppi sono: 1. quello del Regno di Toledo (1510-1530 ca.), nel cuore geografico della Spagna; coincide con il possente risveglio della Spagna mistica; lo guidano primariamente laici uomini e donne ed è, per i suoi contenuti dottrinali, quello di una purezza maggiore; 2. quello dell'Extremadura (1570-1590) ripresa possente e ibrida di una rinascita religiosa promossa da predicatori itineranti di dubbia moralità e favorito dalle condizioni climatiche e demografiche della regione; 3. quello dell'Alta Andalucía (1575-1590), qualcosa di più tardivo del precedente, ma molto vicino, per tempo e origine a quello; particolarmente sensibile alle istanze della stregoneria di Montilla, a Baeza raggiunge uno sviluppo carismatico all'ombra dell'Università e si diffonde a Jaén sotto la direzione di Gaspar Lucas e Maria Romera; 4. quello del Perù (1570-1580), di segno tipicamente creolo (dandogli il suo esatto significato), di scarsa estensione, ma dalle radici ideologiche molto profonde, metà angeliste (l'angelo di Maria Pizarro) e metà liberazionista, giacché propugnava una liberazione o indipendenza dal potere temporale (Spagna) e dal potere ecclesiastico (Roma), propugnando una « nuova Chiesa », senza rughe di tempo e senza macchie di corruzione; 5. quello del Messico (1580-1605), con i suoi epicentri a Puebla degli Angeli e a Città del Messico, scarso in quanto ad adepti, debole quanto a trama, ma con le sue sfumature di « cieli e terra nuovi » (cf Ap 21,5) con il suo fervore apocalittico e con il suo millenarismo ispirato ideologicamente a Gioacchino da Fiore (1202) e praticamente alle passioni molto umane; ed infine quello di Siviglia (1605-1630), che fu il più numeroso e il più folcroristico, orchestrato dal « maestro » Giovanni di Villapando, ex carmelitano e dalla « madre » Caterina di Gesù, oriunda di Baeza.
Come si vede, sono gruppi storici, non fantasmi storiografici.
III. La dottrina. Per un approccio al messaggio mistico dell'Alumbradismo spagnolo c'è una fonte primordiale: i processi istruiti dal Sant'Ufficio. Di tali processi si conserva un abbondante numero, specialmente nell'archivio storico nazionale di Madrid e nell'archivio generale della nazione in Messico. Esistono, inoltre, gli Editti contro gli A., che erano dei Sillabi o sommari dei presunti errori della setta e che gli ufficiali del Sant'Ufficio compilavano meticolosamente partendo dalle deposizioni dei testimoni e anche degli stessi rei. Sono molto ricchi di dati anche i Memoriali di fra Alonso de la Fuente (1592), che fu lo scopritore del fenomeno alumbradista dell'Estremadura e dell'Alta Andalusia e si adoperò a debellarlo.
Soffermandosi solo sugli Editti, i principali sono tre: il primo, quello del 1525, promulgato dall'Inquisitore Generale, don Alonso Manrique; il secondo, quello del 1574, promulgato dall'Inquisitore Generale don Gaspare de Quiroga, con alcune clausole o aggiunte posteriori; tale Editto si aggiunse all'Editto generale che si ripeteva tutti gli anni in quaresima per attualizzarlo o non lasciarlo dimenticare; fu praticamente il testo base degli Editti che si leggevano nei distretti di Lima e del Messico; il terzo, quello del 1623, promulgato dall'Inquisitore Generale, don Andrés Pacheco, direttamente contro gli A. di Siviglia e preparato dai teologi di quel tribunale sulla base dei processi in corso e con gli Editti del 1525 e del 1574 ca.
L'Editto del 1525 contiene quarantotto proposizioni, tratte per la maggior parte dalle dichiarazioni dei testimoni e dei rei; per questo motivo, alcune hanno una formulazione o redazione oscura o si trovano ripetute, addirittura sembrano contraddittorie. La minuziosa e laboriosa analisi di M. Ortega ha individuato l'autore, il testimone, il tempo e il luogo di quasi tutte. Il nucleo centrale dell'alumbradismo toledano - il più puro ed anche il più eretico - si ritrova nella proposizione nona; divisa, ha quattro parti o quattro tesi: 1. « l'amore di Dio nell'uomo è Dio »; 2. occorre lasciarsi andare o abbandonarsi a questo amore; 3. questo amore comanda l'uomo tanto da renderlo impeccabile; e 4. « arrivando a questo stato » non c'è più che il merito.
Come si vede, gli A. del Regno di Toledo preconizzavano una unione tra Dio e l'uomo che era identità totale, essenziale (« è »); l'eliminazione di ogni mediazione (di Cristo, della Chiesa, dei

sacramenti, delle strutture) era una grave conseguenza, benché logica; e la caduta di tutte la barriere etiche - l'impeccabilità - alimentava una condotta sfrenata.
Benché l'Inquisizione associasse l'eresia degli A. a quella luterana per ragioni metodologiche e anche se ha preteso stroncare nell'erasmismo l'ideologia di Pietro Ruiz di Alcaraz e di Maria di Cazalla, i diffusori di questa tesi, oggi nessuno si lascia influenzare da tali asserzioni; né erano né potevano essere luterani e molto meno erasmiani, dato il loro scarso bagaglio culturale, il che non impedisce di riconoscere che si trattava di un'eresia radicale e dalle conseguenze tremende.
L'Editto del 1574 tentò di circoscrivere la pullulante setta degli A. dell'Estremadura; è un editto breve e le sue clausole o proposizioni, radicate nell'humus degli A. toledani, suppongono una fioritura di segno « sensuale », prendendo il qualificativo nella sua ampia accezione, cioè relativa ai sensi e ai loro meccanismi biologici o passionali. La proposizione decima lo condensa e se ricorriamo alle glosse di Alonso de la Fuente avremo un'interpretazione giusta.
Di maggior interesse sono le varianti degli A. creoli, con i loro anticipi prematuri della teologia della liberazione e con le loro proiezioni millenariste o escatologiche. Assunti che ovviamente vanno oltre i limiti di questa vita, hic et nunc.
Quanto all'Editto del 1623, che è il più famoso ed il più conosciuto, occorre dire che contiene scarse novità rispetto ai precedenti: li integra - quelli che lo prepararono avevano presenti gli editti del 1525 e del 1574 - e vi aggiunge grandezza e spettacolarità; comprende settantasei proposizioni, distribuite in diciassette blocchi o sezioni tematiche: 1. orazione, 2. obbedienza; 3. confessione; 4. comunione; 5. perfezione; 6. amor di Dio; 7. unione con Dio; 8. lussuria; 9. scomunica; 10. rapimenti (estasi); 11. purgatorio; 12. acqua benedetta; 13. immagini; 14. riunioni o conventicole; 15. matrimonio; 16. stimmate o piaghe; 17. teologi o predicatori. Un insieme dogmatico-morale che comprende quasi tutti gli aspetti della vita socio-religiosa. La vastità della tematica è parallela alla vastità dell'A. sivigliano, che arrivò a contaminare più di cento paesi e città e contò migliaia di adepti. Era un A. che si diffuse considerevolmente tra la gente semplice, che in Andalusia gustava sempre la spettacolarità o le manifestazioni esteriori. Sospettosa dell'A. fu la Congregazione del Granato, tipicamente sivigliana che si caratterizzò non per la sua esteriorizzazione, ma per la sua segretezza, cioè, per il mistero che l'avvolgeva.
IV. « Autodafé ». L'esistenza degli A. preoccupò presto l'Inquisizione spagnola. Era una dottrina e una prassi che per estensione e per intensità risultava pericolosa come un'epidemia. Gli Editti svelano il suo profilo eretico e la lettura o la promulgazione annuale dei medesimi responsabilizza i fedeli in ordine alla denuncia. L'Editto si convertì così in arma tagliente, in stimoli di coscienza e in detonatore efficace. Dopo la lettura dell'editto si producevano le accuse; e in linea con queste, l'istruzione dei processi e, se il tribunale lo riteneva opportuno, la detenzione dei presunti A. Il processo terminava in assoluzione dell'istanza - più frequentemente di quanto alcuni credono - o in sentenza di punizione. La sentenza si pronunciava in un « autodefé », privato o pubblico, a seconda della gravità dei delitti o il numero dei rei.
Per quanto attiene alle sentenze contro gli A., di cento processi conosciuti si arguisce che fu più il rumore che le noci; vi è solo un caso - quello di fra Francesco della Croce - a Lima nel quale si pronuncia una condanna di rilasciato al braccio secolare (pena capitale) e più per implicazioni politiche e di ostinazione del reo che per fatidica logica del processo; in un gran numero di processi si sentenzia atto privato; a Llerena, Cordova e a Siviglia si celebrarono atti pubblici nei quali il gruppo più vistoso fu quello degli A. ammirati dal popolo per la loro finta santità; condannati a pene relativamente leggere - la più dura fu per quelli di Llerena: alcuni anni al remo nelle galere di sua Maestà - si eclissarono con la rapidità dell'orizzonte e ottennero, dopo un certo tempo, indulto misericordioso per buoni penitenti, come recitano i fogli dei processi nei quali si constata questo epilogo.
Note: 1 L. Cristiani, L'Église à l'époque du Concile de Trente, in A. Fliche - V. Martin, Histoire de l'Église, XVII, Paris 1948, 431; 2 Proceso de M.de Cazalla, Madrid 1978, 209; Proceso de Pedro Ruiz de Alcaraz, ms. Archivio Nazionale, Madrid; 3 A. Esbarroya, Purificador de la conciencia, Sevilla 1550; ried. A. Huerga, Madrid 1973, 300.

Bibl. Eulogio de la Virgen del Carmel, Illuminisme et Illuminé: Alumbrados espagnols du XVI siécle, in DSAM VII2, 1382-1392; A. Huerga, Historia de los Alumbrados, 5 voll., Madrid 1978-1994; P. Juan-Tous, s.v., in WMy, 15-16; B. Llorca, La Inquisición española y los Alubrados (1509-1667) según las actas originales de Madrid y otros archivos, Salamanca 1980; E. Pacho, s.v., in DES I, 100-103; Roman de la Immaculada, El fenómeno de los alumbrados y su interpretación, in EphCarm 9 (1958), 49-80; L. Sala Balust, En torno al grupo de alumbrados de Llerena, in Aa. Vv., Corrientes espirituales en la España del siglo XVI, Barcelona 1963, 509-523 (con bibl.).
A. Huerga

ALVAREZ DE PAZ. (inizio)

I. Vita e opere. Diego A. nasce a Toledo (1560), muore a Potosí (1620). Entra nella Compagnia di Gesù nel 1578. È l'epoca del celebre intervento del Generale Mercuriano (1580) nel caso dell'orazione di silenzio del P. Baldassarre Alvarez (1580), ex confessore di s. Teresa. Non sembra che abbia ignorato l'ambiente di questo intervento né i risultati e neppure l'intervento misurato di Aquaviva (1615) nella sua lettera del 1590. Lo stesso A. sembra inquadrare la sua vita nella tradizione di Alonso Ruiz (1599) e di B. Alvarez (1580). Studia ad Alcalá e, prima di terminare gli studi di teologia lí, si offre per la evangelizzazione dell'America. Si reca in Perù, dove termina i suoi studi ed è ordinato sacerdote, probabilmente da san Turibio de Mogrovejo (1606). Ancora giovane sacerdote, dedito all'orazione e al raccoglimento, ha la tentazione di andarsene alla Certosa. La risposta del P. Generale Aquaviva al provinciale del Perù a questo proposito risulta significativa per il modo in cui illumina il caso.1
E nominato professore di teologia e Sacra Scrittura. Esercita l'incarico di rettore dei collegi di Quito, Cuzco e Lima, è viceprovinciale del Tucumán e provinciale del Perù. E sempre un uomo spirituale, interessato allo studio teologico della vita spirituale, e così raccoglie appunti e note che gli servono, insieme con la riflessione e l'attenzione, per la direzione spirituale e per i consigli ad anime elette, per la propria riflessione e orazione, e per la composizione delle sue opere.
Consegna ai posteri una sintesi personale, organizzata sistematicamente, dell'insegnamento patristico e medievale. C'è chi paragona la sua sintesi dottrinale della spiritualità alla Summa di s. Tommaso. Altri preferiscono paragonare la sua riflessione e il suo stile a quello del suo contemporaneo Suárez (1617) sulla filosofia e teologia. È certamente un'opera ampia e tendente ad esaurire la materia. In questo si mostra in sintonia con l'epoca, anche se scrive molto lontano dall'ambiente europeo. Senza aver avuto l'influsso diretto delle opere di s. Teresa e s. Giovanni della Croce, o di altri maestri della scuola carmelitana, condivide con essi tante impostazioni delle questioni e soluzioni, anche se il suo stile è più strettamente teologico che esperienziale. Ma non scrive senza prima aver fatto orazione. La sua erudizione è amplissima e la sua riflessione equilibrata e realista. I Padri più citati sono: s. Agostino, s. Giovanni Crisostomo, s. Gregorio. Conosce Dionigi Areopagita, Climaco (650 ca.), Cassiano, s. Bernardo, i Vittorini, Dionigi il Certosino, Gersone, Luis Blois (Blosius), Kempis (1471), Herp e Taulero. La sua opera si potrebbe paragonare allo stile herreriano: ampia, di austera gravità, sobria, proporzionata, ispirata.
II. Il suo insegnamento mistico sulla contemplazione e la vita mistica è contenuto nella sua ultima opera De inquisitione pacis sive studio orationis. La meditazione tende alla contemplazione, e quest'ultima appare preceduta nell'opera di A. da un'ampia esposizione dell'orazione affettiva. In essa distingue tre gradi: il primo, quando ancora si insiste in vari e ripetuti affetti nell'orazione; il secondo, in cui c'è un solo atto di amore che si esercita durante qualche tempo senza interruzione, con nostro sforzo aiutati dalla grazia divina; e il terzo, nel quale senza sforzo e con grande soavità rimaniamo in un solo atto di amore che si protrae più a lungo. Da qui, alcuni hanno voluto vedere nella sua orazione affettiva una specie di « contemplazione acquisita », risultato della semplificazione alla quale si arriva, come abito

acquisito, con l'aiuto della grazia ordinaria nell'esercizio dell'orazione. Oppure una contemplazione incoata a conclusione dell'orazione. Allude anche a doni speciali o repentini da Dio concessi ad alcuni spirituali (cf VI, 320b).
A. distingue tra il sapere scolastico e quello mistico, come tra schola intellectus e schola affectus. Quello si acquista con l'intelletto, questo necessita di purezza di vita, desideri, sospiri, petizione e esercizio di virtù. La contemplazione è una intuizione certa, perspicace e libera di Dio e delle cose celesti, che comporta ammirazione, porta l'amore e dall'amore procede. Risiede nell'intelletto e influisce sulla volontà. Non si può mantenere per molto tempo solo con gli aiuti della grazia ordinaria, ma occorre anche l'aiuto speciale di Dio.
La grazia della contemplazione è sottratta, talvolta, a quelli che l'hanno ricevuta, e questo è operato da Dio per maggiore profitto di quelli. In questo periodo di tempo, l'anima deve esercitarsi con la grazia ordinaria nelle considerazioni e affetti, come quando si esercitava quando stava nello stato di coloro che meditano. La contemplazione non è un dono necessario per la salvezza, e non lo si può ottenere per giustizia, però si può impetrarlo dalla misericordia e liberalità divina con gemiti e azioni. Ma non tutti coloro che sono giunti alla perfezione sono giunti alla perfetta contemplazione. Dio ha altre strade per condurre alla perfezione e alla santificazione. Dà la contemplazione, a volte, ad alcuni, che non sono ancora perfetti per aiutarli ad essere più solleciti nella vittoria su se stessi; però generalmente la contemplazione è dono concesso a coloro che già hanno acquisito una tale pace di spirito da poter fissare lo sguardo su Dio. La causa prossima della contemplazione è il dono della sapienza.
L'uomo può disporsi con la grazia ordinaria al dono della contemplazione, superando gli impedimenti alla virtù autentica, aderendo continuamente al Signore con l'intelletto e l'affetto, e insistendo assiduamente nell'orazione. Può chiedere e desiderare ardentemente che il Signore gliela conceda, ma egli non deve cercare di procurarsela da sé perché è un dono di Dio.
A. distingue tra la contemplazione incoata e perfetta. L'uomo già purificato dagli affetti disordinati, virtuoso ed esercitato nella meditazione, può ottenere la prima e vedere umilmente se è ammesso ad essa, quando, lasciati tutti i discorsi e le considerazioni, posto alla presenza di Cristo o della SS.ma Trinità, si applica nell'amore. La contemplazione perfetta si può definire nella sua sostanza, come semplice conoscenza di Dio, nata dal dono della sapienza, che eleva l'anima al seno di Dio e la riempie di ammirazione e di diletto purissimo. Ad essa l'uomo si può preparare, come abbiamo detto prima. Si avverte grazie ai fenomeni che a volte l'accompagnano (estasi, rapimenti, apparizioni, visioni, ecc.). Questi non si possono desiderare né chiedere e bisogna essere molto prudenti e umilmente, se accadono, occorre pregare Dio che conduca per il cammino normale.
III. I gradi della contemplazione. Secondo A., ci sono quindici gradi di contemplazione, che ordinati da minore a maggiore perfezione, intensità e pienezza, sono: 1. intuitio veritatis, 2. secessus virium animae ad interiora, 3. silentium, 4. quies, 5. unio, 6. auditio loquelae Dei, 7. somnus spiritualis, 8. extasis, 9. raptus, 10. apparitio corporalis, 11. apparitio imaginaria, 12. inspectio spiritualis, 13. divina caligo, 14. manifestatio Dei, 15. visio intuitiva Dei.
L'unione contemplativa con Dio è per lui un dono prezioso per il quale Dio si mostra nel fondo intimo dell'anima, presente ad essa, guardandola e amandola con estrema tenerezza (cf VI, 562b).
Per loquela Dei A. intende le locuzioni divine. In essa, Dio, da se stesso o per mezzo della creazione sottomessa a lui, forma nell'anima del contemplativo alcune parole per istruirlo su qualcosa di attinente alla sua salvezza o al profitto del prossimo e lo muove a gran riverenza e obbedienza, o ad altri santi affetti. La loquela può essere esteriore o interiore, immaginativa o intellettuale.
Per sonno spirituale, intende una specie di estasi incoata nella quale l'anima perde a volte l'uso dei sensi esterni (anche se non pienamente) e si comporta nei confronti del sensibile in modo simile a chi comincia a dormire. O, più propriamente, è un grado tanto veemente di amore, che in esso l'anima non avverte l'esercizio del suo intelletto.

Riguardo alle apparizioni, A. insegna a non desiderarle né a chiederle, anzi a temerle, se vengono. L'importante è riverire il divino e il santo che può esserci nell'apparizione presente (questo atto umano di riverenza va rivolto a Dio). Ma per non ingannarsi occorre attendere il suo effetto, se è buono, contare sull'aiuto del direttore spirituale, vedere se tutto si conforma con la Parola di Dio, se conduce all'umiltà e alla virtù. A. ammette un tipo di apparizione corporea che accade non perché una realtà corporea sia formata davanti agli occhi del veggente, ma per la mutazione realizzata nella potenza visiva, percepita a somiglianza di quello che dev'essere visto (cf V, 10,593a-b). La visione puramente intellettuale non comporta illusioni. Però, come non è facile riconoscere quando non c'è in essa alcuna mescolanza di immaginazione, tutte devono essere ricevute con precauzione e sottoposte alla discrezione del direttore spirituale.
Nella visio in caligine (tredicesimo grado della contemplazione), l'uomo non vede nulla, però ha coscienza che è tutto, e fuori di ciò non esiste nulla, la percepisce come vera e l'abbraccia con amore. È come un guardare non guardando, perché percepisce come una specie di oscurità e nebbia che copre tutta la luce (cf VI, 606).
Sulla visione chiara di Dio, A. aderisce all'opinione dei Padri e alla moltitudine di dottori scolastici secondo cui si deve negare che essa si suole concedere ad un uomo mortale. Essa è propria della vita eterna alla quale tendiamo. I santi che, come Agostino, Benedetto, Ignazio, e altri, giunsero al quattordicesimo grado di contemplazione, contemplarono Dio per luce soprannaturale e specie infusa.
Le analisi di A. sulla diversità possibile dei fenomeni mistici sono dettagliate, intelligenti e basate sulla realtà o su una letteratura mistica seria. La sua posizione dinanzi alla necessità o meno di lasciare tutto il sensibile e intelligibile nello stato di contemplazione è personale e sfumata. Non inclina a concedere tale necessità, poiché, secondo lui, l'intelletto umano non dipende dall'immaginazione e dal « fantasma » (cf VI, 550b). Dio, che è datore della contemplazione, può esercitare molto più efficacemente l'intelletto introducendo la sua luce, e indurre in esso la verità che contempla, addormentando l'immaginazione. Allude, per sostenere la sua teoria, al modo di conoscere dell'anima separata e al modo di conoscere di certe anime, alle quali Dio concede di raggiungere sublimità spirituali, nella cooperazione dei sensi e del corpo. Prima (cf 550a), si era riferito alla teoria di s. Tommaso, secondo la quale Dio concede ad alcune anime sante scienza infusa, perché possano usarla senza cooperazione dei sensi, o introduce in esse quasi per transitum specie infuse 2, forse più frequentemente di quello che crediamo noi inesperti. Inoltre, A. si riferisce a Dionigi il Certosino 3 che sostiene la possibilità che Dio elevi l'intelletto umano con una luce speciale nell'uso delle immagini ricevute dai sensi, senza che nessun senso interiore cooperi alla contemplazione.
Riassumendo, ciò che non manca a nessun autentico contemplativo è l'intendere semplicemente e senza discorso, è l'amare più che ordinariamente, è avere il santo affetto del timore, o desiderio delle virtù (cf VI, 551a).
Note: 1 Cf ARSI, Peru. Litt. Gener. 1584-1618, lettera del 24 febbraio 1587 al P. Juan de Atienza; 2 STh II-II, q. 17, a. 10; De veritate, q. 13, a. 2 ad 9; 3 De mystica theologia, a. 8.
Bibl. Opere: De vita spirituali eiusque perfectione, Lugduni 1608; De exterminatione mali et promotione boni, Lugduni 1613; De inquisitione pacis sive studio orationis, Lugduni 1617, raccolte in Opera Iacobi Alvarez de Paz, 6 voll., Paris 1875-1876. Studi: A. Astrain, A la memoria del gran asceta Diego Alvarez de Paz en el tercer centenario de su muerte, in Greg 1 (1920), 394-424; I. De la Torre Monge, La llamada universal a la contemplación en Alvarez de Paz, Santander 1959. E. Hernandez, s.v., in DSAM I, 407-409; E. Lopez Azpitarte, La oración contemplativa. Evolución y sentido en Alvarez de Paz S.I., Granada 1966; T.G. O'Callaghan, Alvarez de Paz and the Nature of Perfect Contemplation, Roma 1950; A. Pottier, Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps, I, Paris 1927, 298-339; A. Poulain, s.v., in DTC I, 928-930.
M. Ruiz Jurado

AMBROGIO DI MILANO (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Le fonti principali della vita di A. sono la Vita Ambrosii, scritta dal diacono Paolino nel 422 su suggerimento di Agostino, e il suo epistolario. Aurelio A. nasce a Treviri il 334 o 337 (la differenza è data dalla diversa interpretazione dell'Ep. 59,4 sui movimenti migratori di allora) dal padre Ambrogio, nobile romano funzionario della prefettura imperiale delle Gallie e, per parte di madre (se ne ignora il nome) quasi certamente della gens Aurelia, e terzogenito dopo Marcellina e Satiro. A., dopo lo studio della retorica a Roma (vi era giunto prima del 35254 - periodo di consacrazione a vergine consacrata della sorella Marcellina - con la madre e i fratelli dopo la morte prematura del padre), inizia la carriera (cursus honorum) nella prefettura d'Italia, Illirico e Africa trasferendosi a Sirmio con il fratello Satiro. Nel 370 A. entra a far parte come consularis del Senato Romano ricevendo il titolo di clarissimus. Nel 374, ancora catecumeno, succede per acclamazione popolare all'ariano Aussenzio (374) nella sede vescovile milanese. Battezzato il 30 novembre, A. viene consacrato il 7 dicembre del 374 (altri anticipano la data al 1o dicembre del 373).

Da quel momento A. si dedica alla sua attività pastorale studiando la Bibbia, Filone, Plotino, i Padri Greci. La sua attività di pastore è dominata principalmente dal problema ariano. Esso incide profondamente sulla comprensione dei suoi rapporti episcopali con l'Impero e sulla sua teologia spirituale che ha una spiccata dimensione cristologica.

Gli scritti di A. vengono suddivisi, di solito, in due modi: per genere e temi o in relazione all'influsso delle fonti da lui utilizzate.

Quanto alla suddivisione per genere e temi si hanno: - Opere esegetiche: Hexaemeron, De paradiso, De Cain et Abel, De Noe, De Abraham, De Isaac et anima, De bono mortis, De fuga saeculi, De Jacob et vita beata, De Joseph, De patriarchis, De Helia et ieiunio, De Nabuthae historia, De Tobia, De interpellatione Job et David, De apologia prophetae David, Enarrationes in XII psalmos davidicos, Expositio psalmi CXVIII, Expositio Evangelii secundum Lucam, Expositio Isaiae prophetae (frammenti in CCL 14, 403-408), Tituli (21) come didascalie di episodi dell'AT e del NT per la basilica ambrosiana (se ne discute l'autenticità).1 - Opere più strettamente ascetico-morali: De officiis ministrorum, De virginibus ad Marcellinam, De viduis, De virginitate, De institutione virginis et de s. Mariae virginitate perpetua, Exhortatio virginitatis. - Opere più strettamente teologiche e liturgiche: De fide ad Gratianum, De Spiritu Sancto, De incarnationis dominicae sacramento, Explanatio symboli ad initiandos, Explanatio fidei (fr. da Teodoreto in PG 83, 181-188), De mysteriis, De sacramentis (attribuzione discussa), De poenitentia, De sacramento regenerationis sive de philosophia (si conservano frammenti), Inni (18, se ne ritengono autentici 4). - Discorsi: De excessu fratris; De obitu Valentiniani; De obitu Theodosii; Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis. - Epistulae (91, la 23 non è ritenuta autentica). Tre epigrafi in distici.2

La suddivisione degli scritti di A. in relazione all'influsso delle fonti contempla due blocchi: gli scritti giovanili, quelli sino al 385387 di marca filoniana e neoplatonica; gli scritti della maturità, quelli dopo il 385387 d'ispirazione basiliana. Il passaggio dal primo periodo al secondo è caratterizzato da tre fattori: l'apertura di A. ad Origene, la scoperta del valore spirituale del Cantico dei Cantici, il confronto con il neoplatonismo. Sulla base ermeneutica di un triplice senso delle Scritture (letterario, etico, spirituale) A. utilizza l'allegoria per ricavarne soprattutto il senso tropologico o morale. Egli non fa un commento sistematico della Scrittura e, se si prescinde dal Vangelo di Luca, commenta in genere fatti e personaggi dell'AT secondo il modulo filoniano di trattare un argomento partendo dal mondo biblico. I titoli stessi dei trattati di A. si ispirano, infatti, principalmente a personaggi della Sacra Scrittura.

Per la comprensione dei suoi scritti, quindi, della sua eredità spirituale va tenuta presente anche la vicenda socio-politica in cui vive il vescovo milanese.3

L'attività pastorale di A. raggiunge gli uomini eminenti del suo tempo come l'intero popolo di Dio, ben oltre l'area milanese. Egli, infatti, è presente ad esempio all'entrata di Paolino (431) a vescovo di Nola, alla creazione di nuove sedi episcopali del Nord Italia e dei loro vescovi (Ep.

63 alla Chiesa di Vercelli, un piccolo trattato sulle elezioni episcopali). A. è un vescovo il cui episcopio è il mondo o il saeculum (secondo l'accezione agostiniana del De civitate Dei), egli perciò si fa carico di far lievitare l'esigenza evangelica nel cuore di un vescovo collega (il caso di Paolino di Nola, Ep. 58), dell'Imperatore (Teodosio viene invitato ad entrare nel luogo pubblico dei penitenti, Ep. 51), come delle categorie dei semplici cristiani (ad es. Ep. 63, alla Chiesa di Vercelli).

Un rapporto particolare A. ha con il popolo di Dio, di cui sfrutta tutta la capacità assembleare, in particolare nelle assisi liturgiche. Egli incrementa notevolmente il tenore di quelle assisi, creando quell'insieme di riti, di formulari e di inni denominato liturgia ambrosiana. Per primo introduce antiphonae, hymni ac vigiliae e il canto liturgico alternato (Paolino, Vita Ambrosii in PL 14, 31). Grazie anche all'opera di Simpliciano (il vescovo succeduto ad A.) e ad Eusebio di Vercelli (449-452) si viene costituendo un corpus liturgico rimasto unico nella storia dell'Occidente cristiano. La liturgia ambrosiana è testimonianza di un antiarianesimo dichiarato. Sviluppa, infatti, un forte cristocentrismo relativo alla persona di Cristo: Incarnazione, nascita verginale, accentuazione dell'umanità e divinità e, conseguentemente, della mariologia, in particolare degli aspetti di verginità e maternità. La liturgia ambrosiana conserva sempre, nell'arco della sua formazione (dal sec. IV al sec. X) e nel passaggio culturale dalla fase romano-italica a quella barbaro-longobarda, la centralità del mistero del Cristo creatore e salvatore del cosmo e dell'uomo, datale da A. Il 4 aprile, sabato santo del 397, A. muore.

A. è un vescovo cosciente di dover gestire da responsabile della religione la Chiesa cattolica. Egli la difende perciò con tutti i mezzi a disposizione contro chicchessia, sia pure l'Imperatore. Appoggia incondizionatamente i principi favorevoli alla Chiesa, ponendo i fondamenti dei diritti da riconoscere da parte delle istituzioni civili alla religione cristiana. A. morente pronuncia una famosa risposta che resta impressa anche in Agostino: « Non sono vissuto in mezzo a voi in modo da vergognarmi di continuare a vivere, ma nemmeno temo di morire poiché abbiamo un Signore buono » (Vita Ambrosii 45).

II. L'eredità teologica e ascetico-spirituale di A. sarebbe da collocarsi per gli studiosi nell'ambito di tre indirizzi del sec. IV: la tendenza sociale dell'ascesi evangelica, quella monastica eudemonistico-individuale e quella filosofica a carattere naturale-istintiva.4

La spiritualità ambrosiana presenta in realtà una grande sintesi delle idealità del suo tempo, sviluppando nella linea dell'uomo saggio la sapientia a fondamento delle virtù e la caritas quale sua pienezza (plenitudo). L'uomo, tuttavia, nella visione antropologica di A., essendo sempre indebitato verso Dio, solo grazie all'umiltà può entrare nell'azione misteriosa di Cristo quale causa della sua salvezza e non può fare affidamento sul suo operato (il merito). L'umiltà è intesa dal vescovo milanese non tanto come una virtù tra le virtù, quanto condizione d'animo di fronte a Dio.

Tre sono, quindi, i poli di articolazione della spiritualità ambrosiana: la virtù (tra etica ed ascetica), la carità e Cristo. 1. Si ha per A. un'ascesi dello spirito radicata nello stesso spirito, di derivazione stoica dell'etica ciceroniana e d'influsso origeniano per il rapporto tra l'anima e il Verbo. Essa riguarda il silenzio o la moderazione nel parlare (cf Off. 1,18,67). L'umiltà poi è la forma di ascesi spirituale contro la superbia nella scia di Cristo umile (cf Ibid. 3,5,6). Se a Cicerone (43 a.C.) era stato più facile scrivere sulla gloria, ammirandola per se stessa e a causa del bene che spinge l'uomo ad agire, con il cristianesimo, e soprattutto con A., l'umiltà entra a far parte, oltre che della sfera della coscienza individuale, anche della formazione pratica della vita. L'uomo giusto, perciò, anche in caso di offese, col tacere conserva l'umiltà per seguire l'umile Signore (cf Ibid. 1,6,21). La pienezza delle virtù, se non contempla l'umiltà che è capace di supplire anche alle virtù mancanti (cf Expl. ps. 118,20,4), è sterile. Se essa non trova molto spazio nel De officiis lo ha tuttavia nei commenti ai salmi, soprattutto nel salmo 118 che si ispira al Cantico dei Cantici e al Vangelo di Luca, scritti ambrosiani più liberi da modelli filosofici. C'è poi da notare che con il De officiis ministrorum si ha in A. il passaggio dall'etica stoica a quella cristiana. Ciò si riscontra nella diversa definizione del summum bonum, distinguendo tra vita

beata (il summum bonum immanente dello stoicismo) e vita eterna (il summum bonum trascendente della fede cristiana) (cf Off. 2,5,18). 2. Gli esercizi di ascesi corporale sono motivati in A. dalla destinazione eterna dell'uomo. I giorni giudaici di digiuno (lunedì e giovedì) vengono spostati dai cristiani nei giorni di mercoledì e venerdì. A. utilizza per la sua comprensione del digiuno soprattutto due omelie di Basilio: In ebriosos (Hom. 14) e l'Exhortatoria ad sanctum baptisma (cf Hom. 13).

A. dedica poi molti discorsi alla castità, che considera non un privilegio delle sole vergini bensì un dovere di tutti i fedeli. Diverso, infatti, è per lui solo il modo in cui la castità si realizza nei singoli stati di vita. « La virtù della castità è triplice: matrimoniale, vedovile e verginale... ognuna ha la sua validità nel proprio stato. In ciò sta la ricchezza della tradizione della Chiesa: A. predica la verginità, ma non rifiuta il matrimonio » (Vid. 4,23). La verginità è vista anzitutto come un abito mentale che è richiesto a tutti. « O vergine - scrive A. - cerca dunque Dio, anzi cerchiamolo tutti » (Virg. 15,93). La vita verginale non si limita alla conservazione della castità, essa comprende l'intera scala delle opere virtuose (cf Ibid. 10,54). La sola verginità della carne (virginitas carnis) non è ancora un merito perché vi si deve aggiungere una mente casta (integritas mentis) (cf Ibid., 4,15). La verginità è stata resa possibile sulla terra solo dopo la venuta di Cristo (cf Ibid., 1,3,11). Nel sec. IV la castità costituisce il punto nodale del pensiero cristiano riguardo al dogma, alla morale e alla prassi della vita. Alcune correnti cristiane del tempo amano scagliarsi contro la carne (caro) leggendola nell'ottica del sesso sino ad identificarla con esso.5 Il piacere sensuale, di conseguenza, viene considerato un male: l'anima può perdere il dominio della sua parte razionale. In tale ottica anche A. identifica l'istinto sessuale con il serpente del paradiso (cf Ser. 49; Ep. 63,14). Per lui la sessualità non comprende l'uomo intero ma solo la sua parte fisica, quella relativa al ventre, perché l'anima è senza sesso (cf Lc 2,28; Fid. 4,3,28). Ciò che si concede alla sessualità è perciò una concessione fatta al ventre, vale a dire ai bisogni istintivi dell'uomo. A., tuttavia, per impostazione mentale e pratica, è portato a valutare concretamente le possibilità umane di seguire il Vangelo. Evitando perciò posizioni di radicalizzazioni, egli coinvolge sempre sul possibile (cf Expl. ps. 118s. 5,18). 3. La sequela Christi: A. fa leva non tanto sul perseguimento della virtù in sé, quanto sull'imitazione di Cristo. Nell'ultimo paragrafo del De Isaac ad esempio, dietro la descrizione del sommo bene, fa risplendere il volto personale di Dio e di Cristo. L'unirsi a Dio è beatitudine, è voluptas (cf Isaac 8,78) e « la fonte di questa vita per tutti è Cristo » (Ibid. 8,79). Una spiritualità, quella ambrosiana, possibile ad ogni cristiano perché Cristo nasce nel cuore di ognuno, mediato da quel processo incarnazionistico discensionale, che dal cuore di Dio Padre giunge al cuore della vergine Maria e a quello del credente (Expl. ps. 118s. 6,6; Isaac 4,31) dove viene deposto il seme della divinizzazione dell'uomo (cf Expl. ps. 118s. 12,16).

A. precisa poi l'Incarnazione di Cristo nel cuore del credente esplicitandone la forma assunta. E quella del Servo sofferente, del Cristo della passione e della morte in croce, radice di ogni virtù del cristiano e della sua crescita spirituale (cf Ibid., 6,33; 12,16), partecipando egli alle sofferenze-energia del Crocifisso (cf Ex. Lc. 7,176-186). « La Chiesa - egli scrive - ...dopo aver partorito il Verbo e averlo seminato nel corpo e nelle anime degli uomini per mezzo della fede nella croce e nella sepoltura del corpo del Signore, sceglie per ordine di Dio la società del popolo più giovane » (Ibid. 10,134). A. riannoda così ogni rapporto del credente e della Chiesa con Cristo alla fonte iniziatica che è Cristo crocifisso e sepolto, sottolineandone sempre la stretta interdipendenza. « Cristo, egli sintetizza, è la fede di tutti; la Chiesa è, per così dire, la norma della giustizia, il diritto comune di tutti; infatti essa insieme prega, insieme agisce, insieme è messa alla prova » (Off. 1,142). Tale esplicitazione traduce in teoria spirituale il concetto dell'iniziazione cristiana ai misteri, cui A. dedica molta parte della sua attività letteraria (cf De mysteriis, De sacramentis) e pastorale. Il vescovo di Milano è da considerarsi, inoltre, a giusto titolo il fondatore della spiritualità liturgica in Occidente. I sacramenti, infatti, costituiscono per A. il legame con il vivere cristiano. Questo consiste nella crescita di Cristo nel credente, anzi il

vivere è l'esplicitazione del rito celebrato che, a sua volta, dà al rito liturgico o sacramento la possibilità di crescita, evitando di abortire il Cristo.
La sequela del Signore si colloca per A. fondamentalmente nell'amore, così come nei Vangeli Cristo lo cercava. A proposito della donna che aveva unto di unguento profumato i piedi di Gesù, A. commenta: « Il Signore (di quella donna) non cercò quindi il profumo, ma ne amò l'amore » (cf Ex. Lc. 6,28). In tale prospettiva il vescovo di Milano evita di leggere la sequela evangelica come una nuova legge da osservare nella linea dell'osservanza mosaica.
Egli, commentando il salmo 118, nota in proposito che il salmista al custodivi della legge aggiunse il dilexi, per mostrare che l'osservanza non è nata dal timore ma da un'esigenza di amore. L'eredità spirituale ambrosiana si inscrive, in sintesi, nella comprensione del Verbo incarnato secondo la fede nicena, esplicitata sul piano teologico antiariano, sul piano liturgico cristologicamente e sul piano del vissuto nella carità quale sua pienezza.
Un ruolo particolare, poi, ha nella spiritualità di A. l'uso del Cantico dei Cantici. Se nel De Isaac egli delinea una spiritualità individuale ispirata a Gesù, nel Cantico dei Cantici, assieme al De Isaac, l'Expositio psalmi 118 e il De virginitate (opere degli anni 387-390), pone in rapporto Cristo, la Chiesa e il cristiano. Se l'equazione di Origene Verbum-anima portava ad una spiritualità individuale, in A. emerge nel binomio Cristo-Chiesa, una, ecclesiale, sacramentale. Nella stanza nuziale Cristo, infatti, consegnò alla sua Chiesa le chiavi per poter aprire i tesori della scientiae sacramentorum (cf Expl. ps. 118, 1,16) al fine di trovare i sacramenta baptismatis (cf Ibid. 2,29). La Chiesa, infatti, ha due occhi: uno più penetrante (acutior) che vede i mistica, e uno meno acuto (dulcior) che vede i moralia (cf Ibid. 11,7 e 16,20). Ciò che negli scritti dogmatici di A. è presentato come frutto dell'azione redentrice di Cristo, nell'ambito del Cantico dei Cantici si trasforma in spiritualità ecclesiale: Ecclesia vel anima, vale a dire la Chiesa è l'humus dell'anima cristiana ed essa non è mai un'entità astratta perchè vive nelle anime.
A. delinea nel De Isaac vel anima la spiritualità dell'anima singola nel rapporto Verbum-anima. L'anima, più che nella sua distinzione da corpus e mens, è indicata come sinonimo di uomo credente. Si parla dell'anima perché il progresso spirituale era allora dato, in chiave platonica (plotinianaporfiriana), dall'attività dell'anima. A., applicando il triplice modo di leggere le Scritture (morale, naturale e mistico) ai libri di Salomone (i Proverbi, la sapientia moralis; l'Ecclesiaste, la sapientia naturalis; il Cantico, la sapientia mystica: cf Ex. Lc. prol 2; Expl. ps. 118, 1,3; Isaac 4,23), indica con tale ripartizione contenuta nel Cantico, i gradi successivi di conoscenza dell'anima nel suo progressivo rapportarsi al Verbo (cf Isaac 4,14; 4,27; 8,68). Il sensus moralis è lo sforzo di essere virtuosi; il sensus naturalis è il distacco dalle cose terrene, l'abbandono dei visibilia e sensibilia (cf Ibid. 4,11; Expl. ps. 118, 8,18 e 14,38); il « senso mistico » è la compiutezza nell'amore (cf Isaac 4,24-26): tre sensus che corrispondono all'ascesa dell'anima a Dio attraverso l'institutio, il processus e la perfectio. A. distingue generalmente nel processus animae quattro gradi ascensionali (cf Ex. Is. 6,50): il desiderio del Verbo; la ricerca del Verbo; il superamento della concupiscenza carnale « attraverso gli sforzi della virtù » (Isaac 4,16); la sequela Christi quando l'anima, respirando il profumo della fede (cf Ibid. 4,37), produce frutti di carità (cf Ibid. 5,47). Il Verbo ritrovato dall'anima pone questa nella tensione di aiutare altre anime (cf Ibid. 4,11; 6,53). E la perfezione nell'amore che corrisponde al dono di Dio che è Cristo stesso.
Si suole distinguere in A. una spiritualità ispirata da Gesù (quella etica della sequela) e una ispirata da Cristo che tende al Kyrios glorificato 6 che riporta la distinzione fatta a suo tempo da E. Bömminghaus, (Iesus Frömmigkeit...).
Quanto alla questione di una mistica ambrosiana, va osservato che essa non va equiparata ai fenomeni mistici di accezione semantica moderna, ma va letta nell'ambito della tradizione origeniana del senso mistico e dell'unione dell'anima con il Verbo. Il senso mistico (sensus mysticus) della Scrittura è cogliere il senso spirituale della Parola di Dio, oltre quello letterario e morale, penetrando nei secreta mysteria, ad esempio nell'amore di Gesù per il suo popolo. Nel descrivere l'unione dell'anima con il Verbo, A. parla, tuttavia, di una mors mystica e in diversi

gradi, dell'anima che già su questa terra abbandona e fugge i legami del corpo. Ma ciò è detto in senso etico. A. si esprime nei seguenti termini: « Evadi dal corpo, completamente - dice Cristo all'anima - tu non puoi essere presso di me, se non sei prima emigrata dal corpo, perché colui che si trova nella carne, si è allontanato dal regno di Dio » (Isaac 5,47). « Caro » e « corpus », « mundus » e « terra » sono per A. non solo realtà biologiche e spaziali, ma etiche e teologiche. Il credente opera il transgressus ex terris con la fede e le opere (cf Isaac 5,47; Expl. ps. 118, 8,18). Alla meta stoica della lotta etica, l'imperturbabilità, fanno riscontro in A. la fiamma dell'amore che unisce l'anima al Verbo e la morte mistica del morire al peccato che si traduce nel con-morire con Cristo, partecipando alla passione e alla morte di Cristo. Lo sposo divino poi, nella linea del Cantico dei Cantici, non comanda ma attira e l'anima non teme ma brama.
Il legame dell'anima con il Verbo è chiaramente rapportato, infine, in A. all'intelligenza delle Sacre Scritture: « Bevi dapprima l'Antico Testamento, per bere poi anche il Nuovo Testamento... Coloro che bevvero nel tipo furono saziati, coloro che bevvero in verità furono inebriati. Una buona ebbrezza che infuse gioia e non portò alcuna confusione. Una buona ebbrezza che fortificò il passo dello spirito sobrio » (Expl. ps. 118, 1,33). A. plasma la struttura spirituale della Chiesa milanese a livello del singolo credente e dell'Ecclesia chiamata allora a nuovi compiti di guida morale e spirituale della società.
Note: 1 Ed. S. Merkle, in Römische Quartalschrift, 10 (1986), 185-222; 2 Si riportano tutti i titoli degli scritti ambrosiani perché hanno, apertamente o in filigrana, la presenza di due componenti: il problema ariano e quello della vita morale dei cristiani; 3 Sotto Valentiniano I prevale la politica del non intervento, quindi una reciproca liberalità tra i vari gruppi religiosi. Attraverso poi i popoli invasori delle istituzioni romane, appoggiati dall'imperatore di Oriente, l'arianesimo viene veicolato in Occidente. L'azione di A. di fronte alla penetrazione dell'arianesimo in Occidente è continua e di vaste proporzioni consequenziali per il futuro assetto tra Chiesa e Impero. Nel 379 l'imperatore Teodosio viene conquistato interamente alla causa cattolica, un dato che porta all'editto antieretico del 22 aprile del 380 e all'editto di Tessalonica « cunctos populos », che pone la fede cattolica a unica religione pubblica dell'Impero. A. ottiene la restituzione ai cattolici di una basilica occupata dagli ariani e fa sentire il suo intervento presso l'imperatore in occasione dei Concili di Aquileia del 381 e di Roma del 382 e, soprattutto presso Graziano, per la controversa questione della statua della Vittoria portata in Senato da dove viene tuttavia rimossa nel 382, e forse non è estraneo alla recrudescenza delle leggi antipagane. Sotto Valentiniano II, cui Agostino dedica il discorso ufficiale, A. fa occupare dai fedeli, in occasione della Pasqua del 386, la Basilica Porziana voluta dal vescovo ariano Aussenzio. La Corte imperiale, che ha proclamato la libertà di culto per gli ariani, minaccia la pena di morte a chi la impugni. A., rinchiusosi con i fedeli nella basilica porziana che viene assediata dalle truppe imperiali, costringe Valentiniano II a revocare i provvedimenti. L'eccidio di Tessalonica del 390 porta A. ad abbandonare Milano per non incontrare Teodosio e a scrivergli una lettera riservata invitandolo alla penitenza pubblica. L'imperatore, emanata prima a Verona una legge sulla condanna a morte da non eseguire prima di trenta giorni dalla sua pubblicazione, ritorna a Milano chiedendo, tramite il magister officiorum Rufino, la penitenza pubblica che assolve nel Natale del 390. L'anno 391 segna, con una serie di leggi emanate da Teodosio, la fine ufficiale del paganesimo: proibizione di ogni culto esteriore pagano, chiusura dei templi, distruzione del Serapeo di Alessandria; emanazione di una legge contro gli apostati dalla fede cristiana. Nell'anno seguente vengono proibite anche le forme private del culto pagano; 4 E. Bickel, Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin, in Neue Jahrbucher f.d. klass. Altertum, Geschichte u. deutsche Literatur und Paedagogie, 19 (1916), 455; 5 W. Chubart, Religion und Eros, München 1944; 6 in K. Baus, Das Gebet zu Christus beim hl. Ambrosius, Trier 1952, 128ss.
Bibl. Aa.Vv., Cento anni di bibliografia ambrosiana (1874-1974), Milano 1981; G. Bardy, s.v., in DSAM I, 425-428; K. Baus, Das Gebet zu Christus beim hl. Ambrosius, Trier 1952; E. Bickel, Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin, in Neue Jahrbucher f.d.

klass. Altertum, Geschichte u. deutsche Literatur und Paedagogie, 19 (1916), 437-474; Id., Das Nachwirken des Origenes in der Christus-Frömmigkeit des heiligen Ambrosius, in Römische Quartalschrift, 49 (1954), 21-57; E. Bömminghaus, Iesus Frömmigkeit oder Christusfrömmigkeit, in Zeitschrift fur Askese und Mystik, 1 (1925), 252-265; P. Borella, Il rito ambrosiano, Brescia 1964; P. Courcelle, Plotin et St. Ambroise, in Revue de Philologie, 76 (1950), 29-56; E. Dassmann, La sobria ebbrezza dello spirito. La spiritualità di sant'Ambrogio vescovo di Milano, Milano 1975; V. Grossi, La verginità negli scritti dei Padri. La sintesi di S. Ambrogio: Gli aspetti cristologici, antropologici, ecclesiali, in Aa.Vv., Celibato per il regno, Milano 1977, 131-164; J. Huhn, Das Geheimnis der JungfrauMutter Maria nach dem Kirchensvater Ambrosius, Würzburg 1954; H. Lewy, Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik, Giessen 1929; A. Madeo, La dottrina spirituale di sant'Ambrogio, Roma 1941; A. Paredi, S. Ambrogio e la sua età, Milano 19933; B. Parodi, s.v., in BS I, 985-989; C. Sorsoli - L. Dattrino, s.v., in DES I, 106-109; A.M. Triacca, Ambrosiana (liturgia), in DPAC I, 153-156.
V. Grossi

AMERICANISMO. (inizio)

I. Il fenomeno. La connessione con la mistica è abbastanza limitata e marginale, una volta chiariti i vari significati attribuiti al termine A. Vanno da « eresia » fino a « fantasma »: da qui l'idea di essere davanti ad una realtà pericolosa, equivalente ad una deviazione dottrinale della fede cristiana, fino all'opinione di considerare tutto un « mito ». Tutte e due le posizioni estreme corrispondono storicamente a due tipi di a., comunque, tutti e due sono vincolati in qualche modo alla figura di Isaias Hecker (1888).
L'a. politico-religioso, rappresentato principalmente dai vescovi J. Ireland e J. Kaene e dai loro seguaci in Europa F. Klein e D. O'Connell, non fu altro che un fenomeno di « inculturazione », consistente nella legittima « americanizzazione del cattolicesimo »; rispondeva al sentimento di molti cattolici americani che perseguivano un adattamento delle espressioni religiose alla sua peculiare idiosincrasia. In tal senso, fu una realtà di ampia estensione e consistenza. Paradigma della corrente fu considerato il fondatore dei Paulisti, I. Hecker. La diffusione della sua vita in Europa, attraverso la versione francese con introduzione di F. Klein (1897), diede origine all'a. dottrinale, cioè, all'elaborazione in chiave teorica dei criteri e dei principi che ispiravano la « prassi americana ».
II. I teorici della sintesi, specialmente Ch. Maignen e Périès, giunsero a considerarla una nuova scuola teologica piena di errori, tendente all'eresia. I punti principali erano: esistenza di una naturale aspirazione al bene soprannaturale; esagerato ampliamento dell'azione dello Spirito Santo; distinzione arbitraria e pericolosa tra le virtù attive e quelle passive; negazione della distinzione tra precetti e consigli, con logica avversione per la vita religiosa; errata spiegazione della vita spirituale.
La sintesi tracciata dai critici europei, principalmente francesi, coincide sostanzialmente con le deviazioni denunciate da Leone XIII nella lettera al card. Gibbons Testem benevolentiae.1 Non è una condanna concreta, ma una messa in guardia davanti alla « somma delle opinioni che alcuni chiamano a. » I punti segnalati come possibili deviazioni erano: la Chiesa avrebbe dovuto essere più indulgente con le altre confessioni in materia di dottrina e disciplina; era superflua l'esistenza di una guida o magistero esterno, dato che esisteva una nuova effusione di grazia dello Spirito Santo; le virtù naturali erano più adatte ai tempi moderni che quelle soprannaturali; le virtù passive erano tipiche di altri tempi, mentre le virtù attive erano le più adeguate; le virtù passive vincolate alla vita religiosa erano le meno convenienti per i tempi moderni; dovevano trovarsi nuovi mezzi per portare conversioni alla Chiesa.
Tutti i principali fautori dell'a. politico-religioso protestarono dicendo che nessuno professava dottrine denunciate nella lettera pontificia, pertanto non avevano difficoltà ad accettarla nella sua integrità. Di conseguenza, coloro che attaccavano Maignen, Périès e altri denunciavano un'«

eresia fantasma »; una creazione degli stessi, una dottrina che non era mai esistita. Anche se gli istigatori dell'intervento pontificio insistettero e riaffermarono l'esistenza dell'« eresia », tutto si pacificò con l'intervento di Leone XIII. Il verdetto della storia ha riconosciuto il « mito e la realtà ».

III. A. mistico. Coloro che denunciarono i « pericolosi errori » del movimento lo chiamarono « l'a. mistico», dando all'aggettivo un'accezione notevolmente lontana da ciò che era usuale allora nel campo teologico. In realtà, la sintesi dottrinale dell'a., tale come essi la organizzavano, e tale come appariva subito nella lettera di Leone XIII, lasciava poco spazio per la mistica, come esperienza interiore. C'era appena una finestra aperta con l'insistenza nella presenza e azione dello Spirito Santo. Non concretizzava, tuttavia, né le forme né le espressioni personali di quest'azione. La pretesa negazione del soprannaturale e il discredito delle virtù teologali e passive, lasciava quasi senza base qualunque tipo di esperienza mistica. Tradizionalmente, questa si presentava come qualcosa di più tipico della ricettività che dell'attività, mentre si affermava che l'a. predicava l'attivismo, il valore primario delle virtù attive.

Era esatta l'identificazione di un punto fondamentale della « prassi americana » nella esaltazione dello Spirito Santo e della sua azione nelle anime e nella Chiesa. Era qui che si collegava in maniera più diretta e profonda con la figura emblematica di I. Hecker. I suoi scritti autobiografici, meglio ancora che la biografia di W. Elliott, dimostrano l'importanza da lui attribuita all'ispirazione diretta dello Spirito Santo, come sottolineava bene F. Klein nella versione francese. Hecker era penetrato profondamente nella realtà della vita cristiana. Nella sua inquietudine nel cercare la verità e il sentiero sicuro della santità, ha provato intense esperienze intime, anche prima del suo passaggio definitivo alla Chiesa cattolica. Nella descrizione della sua vita interiore dimostra un'ampia conoscenza dei grandi mistici della tradizione cristiana, nonché dei suoi schemi e del suo vocabolario, però la sua è indubbiamente una « mistica dell'azione », non una mistica contemplativa.

Se si deve parlare di mistica nell'a. reale, la si deve situare in questa linea; di fatto, i primi movimenti « pentecostali » e « carismatici » in America del nord appaiono storicamente come prolungamento di questa « mistica dell'azione ». I. Hecker ne è, in questa prospettiva, il paradigma e anche il leader. Convergono e si confondono in lui la mistica come esperienza e la mistica come leadership.

Note: 1 22.1.1899, cf AAS 31 (1940), 474-478.

Bibl. O. Confessori, L'americanismo cattolico in Italia, Roma 1984; R.E. Curran, Prelude to « Americanismus »: The New York Accademia and Clerical Radicalism in the Late Nineteenth Century, in Church History, 47 (1978), 48-65; F. Deshayes, s.v., in DTC I, 1043-1049; W. Elliot, The Life of Father Hacker, New York 1891; J. Ellis, The Life of James Cardinal Gibbons, Archibishop of Baltimore (1834-1921), 2 voll., Milwaukee 1954; A. Houtin, L'Américanisme, Paris 1903; Ch. Maignen, Études sur l'américanisme. Le Père Hecker est-il un saint?, Paris 1898; T. McAvoy, The Great Crisis in American Catholic History 1895-1900, New York 1957; Id., Americanismo: mito e realtà, in Con 27 (1967), 130-144; E. Pacho, s.v., in DES I, 109-112; G. de Pierrefeu, s.v., in DSAM I, 475-488;

E. Pacho

AMICIZIA. (inizio)

A. I. Nozione. Rapporto connotato da diversi sentimenti ed aspetti, diverso dall'amore, che si stabilisce tra due o più persone.

Secondo Davis (1986), l'a. per essere considerata tale, e distinguersi da quella che viene generalmente definita «conoscenza», deve possedere i seguenti elementi: a. il piacere: due amici godono della reciproca compagnia, stanno bene, per la maggior parte del tempo in cui stanno insieme a scapito dei momenti di tensione e di fastidio; b. l'accettazione: è fondamentale l'accettarsi reciprocamente per quello che si è da entrambe le parti, senza cercare di fare dell'altro una persona diversa da quella che è; c. la fiducia: esiste la reciproca convinzione che quello che

fa l'altro sia per il proprio bene; d. il rispetto: ognuno attribuisce all'altro buone capacità di giudizio nelle proprie scelte; e. l'assistenza reciproca: possono contare l'uno sull'altro nei momenti di bisogno; f. la comprensione: comprendono quasi per intuito il comportamento l'uno dell'altro; g. la spontaneità: ognuno di loro si sente libero di essere se stesso nei rapporti con l'amico.

II. Diverse teorie sono state formulate per spiegare l'a. e i meccanismi attraverso cui due o più persone si scelgono. Si ritiene che in generale l'a. dipenda da alcuni bisogni: in particolare dal bisogno di affetto e di appartenenza descritto da Maslow (1973); dal bisogno di sicurezza secondo il quale gli uomini, così come alcuni animali, si riunirebbero in gruppo per sentirsi più protetti; dal bisogno di approvazione sociale, la cui soddisfazione porta ad un maggiore sviluppo della propria identità personale; dal bisogno di certezza: secondo Festinger (1951), attraverso il processo di « confronto sociale » gli individui possono osservare, mediante le reazioni degli altri, quali siano i comportamenti più idonei, riducendo in questo modo l'incertezza.

Per ciò che concerne la scelta delle a., le ricerche (Secord, Backman, 1964) hanno mostrato che le persone tendono a scegliere come amici: 1. coloro con i quali hanno maggiore possibilità di interagire; 2. coloro che mostrano le caratteristiche di personalità che sono maggiormente stimate secondo le norme e i valori del gruppo sociale; 3. coloro che sono maggiormente simili a loro stessi per quanto riguarda gli atteggiamenti, lo status sociale e i valori; 4. coloro dai quali ci si sente di essere a propria volta scelti o, quantomeno, di essere considerati favorevolmente.

III. Dal punto di vista psicologico, l'a. è un fenomeno che accompagna l'uomo per tutta la vita, anche se nelle diverse tappe del ciclo vitale assume caratteristiche e significati diversi. Si manifesta in forme diverse nei due sessi (più profonda e intima per le femmine). Inizia nell'età prescolare sotto forma di adesione al gruppo di gioco; nella preadolescenza ha un significato improntato al cameratismo ed allo spirito della « banda »; nell'adolescenza si tende a scegliere pochi amici con i quali stabilire rapporti più profondi e cercare insieme le prime risposte alle domande esistenziali. Nella giovinezza l'a. sembra lasciare il posto al rapporto di coppia, all'a. s'inizia a dare un significato diverso, maggiormente orientato sulla opportunità. Nell'età matura, poiché sembra compaia una nuova paura per la solitudine, si cerca di circondarsi di un certo numero di amici, che di solito vengono ben selezionati, nei quali si ricercano caratteristiche, anche fisiche, simili alle proprie.

Bibl. K.E. Davis, Amicizia e amore a confronto, in Psicologia contemporanea, 13 (1986), 18-25; L. Festingerz - H. Kelley, Changing Attitude through Social Contacts, Michigan 1951; A. Maslow, Motivazione e personalità, Roma 1973; A. Riva, Amicizia. Integrazione dell'esperienza umana, Milano 1975; P. Secord - F. Backman, Psicologia sociale, Bologna 1964.

B. Premessa. L'a. è una realtà divina e umana molto importante. Dio « parla agli uomini come ad amici e tratta con essi per invitarli ed ammetterli alla comunione con sé » (DV 2). Il vivere dell'uomo è un convivere e si convive nella relazione. La persona è ciò che è la sua relazione con gli altri, nell'accoglienza generosa e nella totale donazione disinteressata. L'a. è per eccellenza l'amabilità e l'accordo che segnano e definiscono la vita umana.

Tuttavia, nell'ambito cristiano regnano il silenzio e la diffidenza, mentre nella vita e nella letteratura dominano le reticenze nei confronti dell'a. « Le amicizie particolari » erano considerate legioni di demoni che si scagliavano sui cristiani neofiti, soprattutto sui consacrati nella vita religiosa, contro i quali bisognava combattere « con eguale forza ». Si diceva che « tra santo e santa si innalzava un muro di pietra », ma abbiamo anche un'eredità validissima, un tesoro nascosto negli alvei più profondi dei secoli o nella nostra storia più recente: i mistici. Mi riferisco a questi ultimi, in modo particolare a Teresa di Gesù e a Giovanni della Croce per proporre alcune riflessioni sull'a. spirituale. E noto a tutti che Teresa ha definito la preghiera come « rapporto di a. » 1 e Giovanni della Croce ha scritto: « Dio si comunica... con amore così vero che non vi è... amore di amico che lo possa eguagliare ».2

I. Ogni amore viene da Dio (cf 1 Gv 3,17). Senza questa fonte non vi è corrente che irrighi i nostri campi né terra che alimenti le nostre radici. Il mistico comincia sempre da Dio per

avvicinarsi alle persone.3 Per questo motivo, egli ci offre la possibilità e gli elementi che caratterizzano l'a.: la benevolenza, l'aiuto e la fiducia, come dice un grande umanista spagnolo.4 L'amore che Dio è e che da lui procede crea la bontà nella persona amata, rendendola amabile, degna di amore, piena di amabilità. « Il mirare di Dio è amare »,5 « in tale amore [Dio] la [l'anima] rese amabile e piacevole a sé » 6 e così « la rende bella e la esalta, tanto da renderla compartecipe della stessa divinità ».7 Poiché è Dio l'amante e in lui l'atto è coestensivo al suo essere, « egli non ama alcuna cosa meno di se stesso... pertanto, quando Dio ama un'anima in un certo modo, la pone dentro di sé e la rende uguale a sé ».8 In precedenza, Giovanni della Croce aveva già notato le qualità di Dio come amante, prima ancora che amato, e della persona amata, prima ancora che amante, quando scriveva: « L'unico desiderio di Dio è quello di esaltare l'anima... poiché non vi è altra cosa in cui la possa esaltare se non rendendola uguale a sé... »: uguaglianza di a.9

Cosa significa questa « uguaglianza di a. »? La massima comunione di vita e la più alta personalizzazione e distinzione dei protagonisti dell'a. Giovanni della Croce spiega ulteriormente il suo pensiero: nell'unione trasformante « gli stessi beni di Dio diventano i beni dell'anima sposa, perché egli glieli comunica... con grazia e in abbondanza »; 10 così l'anima - la persona - « sembra Dio stesso e possiede ciò che possiede Dio stesso ».11 « Ambedue sono una cosa sola per trasformazione d'amore », « l'uno è l'altro ».12 Infine, con le parole della teologia scolastica, dice che « sono due nature nell'unico spirito e amore »,13 « pur conservando ciascuno di essi [Dio e la persona] il proprio essere, ognuno sembra Dio ».14

Questa massima comunione di amore e profondissima personalizzazione dell'uomo implicano che questi riceva, in sommo grado, la vita cioè « i beni » di Dio e, al tempo stesso, doni tali beni, cioè sia passivo e attivo o passivamente attivo. « In una certa maniera, la persona è Dio per partecipazione », ed « essendo divenuta, per mezzo di questa sostanziale trasformazione, ombra di Dio, essa compie, in Dio [nel mistero intratrinitario] e per Dio, [a causa della grazia della filiazione ricevuta] quello che [lo stesso Signore] fa da sé in essa per se stesso ».15 Il dottore spagnolo sottolinea, poi, con temerarietà e audacia di mistico nonché con la sicurezza di teologo: l'anima « dona a Dio lo stesso Dio in Dio »;16 « dà quanto riceve da lui »; estendendo tale donazione « fuori » del mistero di Dio, comunità di persone, con questa pennellata geniale: « L'anima vede... che come cosa sua lo può dare e comunicare a chi vuole ».17 Da questa realtà ci si può addentrare ora nell'a. « spirituale » dei mistici, cioè di tutti coloro nei quali la grazia di filiazione adottiva ha raggiunto una crescita notevole. Pertanto, è da questo versante della filiazione adottiva che occorre contemplare, godere e presentare la trasformazione del protagonista dell'a. giacché, seguace del Figlio primogenito « per essenza », gode « degli stessi beni »,18 come figlio adottivo per grazia.

Basta solo una parola che riguardi direttamente l'essere della persona creata e redenta servendomi, a tale scopo, di una precisa e meravigliosamente ricca affermazione di Giovanni della Croce: « L'anima chiede l'uguaglianza di amore con Dio che ha sempre desiderato, a livello naturale e soprannaturale, poiché l'amante non può essere contento se non sa amare quanto è amato »,19 concluderà lo stesso Giovanni della Croce nel paragrafo successivo: « Finché l'anima non raggiunge questa meta, non è contenta ». Il motivo è che non ha raggiunto il suo centro, il « più profondo centro », « al quale possono giungere il suo essere, la sua virtù, la forza della sua azione e del suo movimento »: 20 « eguaglianza di a. ».21 Questa consiste nella piena manifestazione, nel culmine della verità di Dio e della verità della persona in una reciproca gravitazione d'amore.

II. L'a. spirituale. E una comunicazione fondamentale tra Dio e l'uomo, per mezzo della quale questi è, naturalmente e soprannaturalmente, reso capace di riceverla e concederla a qualsiasi tu, cioè a Dio e alla persona. Amare qualcuno significa amarlo anche per il fatto che in lui c'è Dio e perché quest'uomo è immerso in Dio e partecipa della sua vita. Tutto questo apre due vie naturali di accesso entrambe essenziali e indissociabili: negativamente: potenziare nell'altro, coinvolgendosi con lui in questo compito, la purificazione di « tutto ciò che non è Dio »,

secondo la nota formula di Giovanni della Croce. Per questo motivo, « ciò che non è Dio », in una maniera o in un'altra, prosciuga le fonti dell'amore nell'uomo e, allo stesso tempo, gli impedisce di scoprire il bene o ciò che è « amabile » nell'altro. Positivamente: attivare e accompagnare, nel dinamismo crescente della gratuità, lo sviluppo di ciò che è Dio nell'altro e nello stesso soggetto. Scrive a tale proposito s. Teresa: « E assai raro che queste grandi amicizie siano ordinate a infiammarsi vicendevolmente nell'amore di Dio...; quando l'amore tende al servizio di sua Maestà, lo si vede chiaramente (= se muestra) perché la volontà invece di lasciarsi dominare dalla passione cerca ogni mezzo per vincere ogni passione. Vorrei numerose amicizie di questo genere nei monasteri ».22 « Servire sua Maestà » significa sviluppare e affermare la propria vocazione, la « prima » è quella di divenire persona, la « seconda » si riferisce alla dimensione umana, sociale e religiosa in cui la persona si realizza. Amare ed essere amato per coloro che hanno fatto di Dio l'opzione della propria esistenza e il tu di riferimento essenziale e determinante, vuol dire assumere la « grazia » di essere in relazione, il che ha per i credenti in Cristo nel Dio e Padre di Gesù Cristo il cemento, il coronamento e la forza motrice per raggiungerlo.

Ma occorre anche dire che l'opzione per Dio sarà autentica nell'affermazione e nello sviluppo di tutto ciò che è umano, particolarmente nella relazione amicale con l'altro, al fine di fare verità, nella maggiore armonia e approssimazione possibile: ciò è quanto « definisce » l'uomo nuovo, primogenito della nuova umanità: « divino e umano insieme ».23

Nulla dell'umano può essere immolato sull'altare del divino, ma tutta la persona è assunta e ricreata.24 Dio non annulla, non esige sacrificio di nessuna cosa creata per lui. Nella persona « non » manca nulla di quanto costituisce l'uomo per natura, « ma i suoi atti molesti e disordinati », afferma Giovanni della Croce,25 devono essere controllati,26 « perdono la loro imperfezione naturale e si mutano in divini ».27

Occorre sottolineare questo circa l'a. tra persone, realtà suprema, massimamente rivelatrice di tutto lo sviluppo personale. Ciò che Dio « esige » è « stare nel mezzo », come punto e ragione d'incontro, grazia che rende possibile e « definisce » tale incontro. « Tra noi cinque che ora in Cristo ci amiamo » scriveva s. Teresa.28 E s. Agostino nelle Confessioni: « La vera a. esiste solo tra coloro che tu [Signore] unisci tra di loro per mezzo della carità ».29 Esperienza che Teresa converte in consiglio per tutti: « Consiglio a quanti si dedicano all'orazione... di procurare a. e conversazioni con persone che praticano il medesimo esercizio ».30

Questo consiglio nasce dalla sua esperienza nel campo delle relazioni di a., alcune delle quali « danneggiavano tutto ».31 Un giorno Teresa sente queste parole: « Non voglio più che conversi con gli uomini, ma soltanto con gli angeli ».32 E chiarisce immediatamente il significato, aggiungendo: « Quelle parole si avverarono esattamente, perché da allora in poi non ho più potuto avere consolazione, a. e amore speciale se non con persone che vedevo amare e servire Dio ».33 E segnala l'effetto rapido istantaneo: « Il Signore mi ha aiutato dandomi tanta forza e libertà da farmi rompere ogni legame».34 Gli amici veri e «i migliori congiunti (=parenti) [sono] quelli che sua Maestà vi invierà », « quelli che vi amano soltanto per Dio»; 35 amici nella libertà e per la libertà. E questa la nota caratteristica dell'a. con il padre Graziano: «Dà libertà». 36

Quando, come educatrice delle sue sorelle, s. Teresa parla dell' «amore puro spirituale», che «è buono e lecito e che dobbiamo portarci »,37 scriverà: «Felici le anime che sono oggetto del loro amore! Fortunato il giorno in cui si sono conosciute! O mio Signore, non mi accorderesti la grazia di farmene trovare molte capaci di amarmi così?» e, rivolgendosi alle sue monache: «Amatele pure quanto volete simili persone...». Prosegue con questo tono rispondendo alle opinioni contrarie: «Ammesso che vi sia qualcuno che arrivi alla perfezione, subito vi diranno magari che un ricorso del genere non è necessario, in quanto basta possedere Dio. Ma sta di fatto che per possedere Dio è un ottimo sussidio frequentare i suoi amici ».38

E importante che l'incontro amicale si realizzi « nel Cristo », colui che rende possibile l'a. e il dono che mutuamente si offrono gli amici e che reciprocamente scoprono come motivo determinante della sua a. Così insegna alle sue monache s. Teresa nel suo rapporto con il

confessore: « Religiose che devono essere occupate in orazione continua per le quali l'a. con Dio è il motivo della loro vita, non si attacchino a un confessore che non sia un gran servo di Dio..., essendo come dovrebbe, se vedono che il confessore non comprende il loro linguaggio e non è portato a parlare di Dio, non gli si possono affezionare, perché non è come loro ».39 Spingendo agli estremi la sua affermazione, aggiunge: «E impossibile», «perdurare nell'amarla » [la persona] «se non abbia in sé beni celesti e grande amore di Dio». «Senza ciò, ripeto, non la possono amare, neanche se quella persona le obbliga a forza di sacrifici, muoia di amore per loro e riunisca in sé tutte le grazie possibili ».40

Espressione-«sacramento» dell'a. intratrinitaria e di quella che si dà tra Dio e la persona, mezzo per il perfezionamento umano e al tempo stesso finalizzazione del movimento della persona a essere, nella duplice, armoniosa direzione verso Dio e verso il prossimo, l'a., come tutta la persona umana, ha bisogno di cura, di essere coltivata generosamente e di una profonda purificazione. Il cammino dell'uomo verso Dio è «notte oscura », dice ripetutamente Giovanni della Croce. E cammino di umanizzazione. Il santo scrive che «la notte oscura purifica tutti questi amori ».41 E questo perché pone l'uomo di fronte alla verità radicale di se stesso, « di qui nasce l'amore verso il prossimo »,42 amore senza nessun tornaconto avendo presente solo il profitto dell'altro. Amore gratuito, disinteressato, frutto della notte purificatrice.

Apprendere ad amare è il più lento, il più duro e il più lungo apprendistato, giacché si tratta di amare nella gratuità, « passando da sé all'altro », come definisce l'amore Giovanni della Croce.43 Ma la difficoltà e la durezza nelle persone chiamate all'a. servono da incentivo per il conseguimento di ciò che è per grazia possibile.

Note: 1 Vita 8,5; 2 Cantico spirituale 27,1; 3 Abitualmente i teologi espongono questo tema attraverso un movimento ascendente. Così, per esempio, S. De Guidi, Amore e amicizia, in DTI I, 319-341; 4 Cf P. Lain Entralgo, Sobre la amistad, Madrid 1986, 157-171; 5 Cantico spirituale 31,8; 6 Ibid., 2; 7 Ibid., 4; 8 Ibid., 32,6; 9 Ibid., 28,1; 10 Ibid., 14,29; 11 Salita del Monte Carmelo II, 5,7; 12 Cantico spirituale 12,7; 13 Ibid., 22,3; 14 Ibid., 5; 15 Fiamma viva d'amore 3,78; 16 Ibid.; 17 Ibid.; 18 Cantico spirituale 36,5; 39,5-6; 19 Ibid., 38,3; 20 Fiamma viva d'amore I,11; 21 Cantico spirituale, 28,1; 22 Ibid., 4,6-7; 23 Teresa d'Avila, Castello interiore, Seste Mansioni, 7,9; 24 Alla fine del Cantico spirituale (40,1.5-6), il Dottore mistico offre un'idea ispiratrice circa la partecipazione di tutta la persona nella festa dell'amicizia con Dio, anche con gli amici. Questo è l'ampiamento di un principio antropologico: « Siccome... questi due elementi [sensitivo e spirituale] formano un medesimo soggetto, entrambi partecipano a ciò che l'altro riceve, ciascuno alla sua maniera » (Notte oscura I, 4,2); 25 Cantico spirituale 20,7; 26 Ibid., 4; 27 Ibid.; 28 Vita 16,7; 29 Libro IV, c. 4,7; 30 Vita, 7,20; 31 Ibid., 23,5; 32 Ibid. 24,5; 33 Ibid., 6; 34 Ibid., 7; 35 Cammino di perfezione 9,4; 36 Nessuno potrà rompere questa amicizia (cf Lettera del 28 agosto 1575). Cristo « è il mediatore di matrimoni » (Lettera del 9 gennaio 1577); 37 Cammino di perfezione 6,1; 38 Ibid. (red. El Escorial) 11,4. Sulle vibrazioni e modulazioni umane dell'amore cf M. Herráiz, Sólo Dios basta, Madrid 19924, 306-340; 39 Cammino di perfezione 4,15; 40 Ibid., 6,8; 41 Notte oscura I, 4,8; 42 Ibid., 12,8; 43 Cantico spirituale 26,14.

Bibl. T. Alvarez, s.v., in DES I, 112-117; L. Borriello, Amore, amicizia e Dio in S. Teresa, in EphCarm 32 (1981), 35-90; S. Galilea, L'amicizia di Dio. Il cristianesimo come amicizia, Cinisello Balsamo (MI) 1989; T. Goffi, s.v., in NDS, 1-19; N.M. Loss, Amore d'amicizia nel Nuovo Testamento, in Sal 39 (1977), 3-55; A. Riva, Amicizia. Integrazione dell'esperienza umana, Milano 1975; C. Schütz - R. Sarach, L'uomo come persona, in Mysterium salutis IV, cura di J. Feiner e M. Löhrer, Brescia 1970, 308-332; G. Vansteenberghe, s.v., in DSAM I, 500-529; T. Viñas, s.v., in Dizionario Teologico della vita consacrata, Milano 1994, 45-56.

AMORE. (inizio)

I. «Dio è a.» (1 Gv 4,8): tale affermazione, semplice ed assoluta al tempo stesso, porta subito al cuore di quest'altissima parola e indica anche una via di ricerca, un metodo di approfondimento.

Se l'a. è Dio stesso, una conoscenza autentica dell'a. non può che nascere dall'ascolto di Dio, non può che essere frutto di una sua rivelazione. Occorre, dunque, farsi attenti a Dio. Come si manifesta? Che cosa dice dell'a. con il suo essere ed agire? A chi apre la Bibbia, egli si presenta, in primo luogo, come Colui che crea e trova gioia nel contemplare le sue creature. In principio è l'armonia, quasi dialogo silenzioso ed amoroso tra lo sguardo del Signore che vede la bontà dell'opera delle sue mani e la creazione intera che risponde alla sua chiamata e gioisce per colui che l'ha creata (cf Gn 1; Bar 3,32-38; Prv 8,22-36; Gb 38-39; Sal 8.103; Dn 3,52-90, passim).
L'a. è la vita e la sorgente della vita: è la Vita inesauribile. Sue caratteristiche peculiari sono la gratuità e il dono: « Bonum diffusivum sui », l'a. per sua natura si diffonde, afferma la teologia scolastica, e diffondendosi genera attorno a sé altro a.: l'a. non si accontenta di amare, ma rende capaci di amare. Stabilisce con gli uomini una realtà di pace, di reciproca benevolenza, di comunione. Tuttavia, in seguito a « quel misterioso peccato d'origine » - come lo definisce Giovanni Paolo II nell'Enciclica Veritatis splendor - l'uomo è permanentemente tentato di volgere il cuore altrove, lontano da Dio; è tentato di staccarsi dal « fontale A. ». L'unità si spezza, inizia la storia della divisione. Insieme all'a. che è Vita, e in lotta accanita contro di esso, appare la morte. Rotta l'alleanza originaria, la creazione precipita in una situazione lacerante, tragica.
II. L'intera Bibbia, ed in particolare il libro dei Salmi, è attraversata dal grido straziante dell'uomo che aspira alla vita e continuamente sperimenta la propria ontologica finitezza. L'immagine di Dio che egli porta scolpita nel cuore, già causa della sua gioia, è ora fonte di una insopprimibile nostalgia del bene che ha perduto e che gli è sempre necessario per sentirsi felice. La realtà concreta in cui l'uomo si trova immerso sembra, all'opposto, parlargli solo di ombre fugaci, di vanità e corruttibilità: « Perché quasi un nulla hai creato ogni uomo? » (Sal 88,48), chiede il salmista. E ancora domanda: « Quale vantaggio dalla mia morte, dalla mia discesa nella tomba? Ti potrà forse lodare la polvere e proclamare la tua fedeltà nell'a.? » (Sal 29,10). « Può Dio aver dimenticato la misericordia, aver chiuso nell'ira il suo cuore? » (Sal 76,10). Impossibile. Anzi, ancor prima che nell'uomo la lontananza dall'a. diventi desiderio e preghiera, Dio-Amore risponde mostrando il suo volto più segreto e nascosto, quello della fedeltà misericordiosa. È questo, infatti, il Nome di Dio, rivelato a Mosè nella teofania del Sinai: « Allora il Signore scese nella nube, si fermò là presso di lui e proclamò il nome del Signore. Il Signore passò davanti a lui proclamando: «Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà» » (Es 34,5-6).
Nel rapporto con il popolo eletto Dio esige la corrispondenza al suo a.; è il patto di alleanza che non va tradito: « Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze » (Dt 6,5).
La Sacra Scrittura moltiplica all'infinito le immagini che guidano alla conoscenza di Dio-Amore. Egli è il pastore che cerca sui dirupi le sue pecore, fascia quella ferita, guarisce quella malata (cf Sal 22; Is 40,11; Ez 34,11-31, passim); è il vignaiolo che pianta con cura la sua vigna, la custodisce, la irriga, la pota e attende con ansia il suo frutto (cf Is 5; 27,2-6; Sal 79; Gv 15,1-8, passim); è il mercante che vende tutti i suoi averi per acquistare la perla preziosa (cf Mt 13,45ss.); è il padre che castiga, per correggerlo, il figlio che ama (cf Prv 23,13); è la madre che non può dimenticarsi del suo bambino (cf Is 49,15), perché ha viscere di misericordia (cf Ger 31,20); soprattutto è lo Sposo innamorato che cerca instancabilmente la sua sposa. C'è un filone di pensiero che percorre tutti i libri biblici secondo cui l'a. tra l'uomo e la donna è immagine del rapporto tra Dio e l'umanità, tra Cristo e la Chiesa, quasi a dire che, per capire la concretezza, la tenerezza di questo a., noi non abbiamo immagine più penetrante che l'a. dell'uomo verso la donna. Queste nozze, che si consumeranno nell'eternità, cominciano da lontano, in quel preciso momento della storia in cui Dio, giunta la pienezza dei tempi, nel cuore della notte, delle tenebre e della lotta, si rivela, scende nella condizione umana, ridice la sua Parola d'a. al cuore dell'umanità, come canta una bellissima antifona gregoriana del tempo di Natale, Dum medium silentium: Mentre un profondo silenzio avvolgeva tutte le cose e la notte era a metà del suo

corso, la tua parola onnipotente dal cielo, dal tuo trono regale, discese... (cf Sap 18, 14-15). « E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi » (Gv 1,14). È Cristo che « esce come uno sposo dalla stanza nuziale » (Sal 18,6). Molto significativamente nei Vespri dell'Epifania, il canto del Magnificat è accompagnato da un'antifona che svela tutto il mistero del Natale in chiave di manifestazione dell'a. di Dio nelle nozze del Verbo incarnato con la Chiesa. Per questo motivo in antico la festa dell'Epifania era preferibilmente scelta per la celebrazione della Professione monastica e consacrazione delle vergini.

III. Nella nascita di Cristo, Dio riversa sul mondo il suo smisurato a., che si rivela ora anche come autentica « passione », ossia come capacità di patire. Tutta la vita di Gesù altro non è se non una progressiva e sempre crescente manifestazione d'a., che culmina proprio nella sua passione, documento autentico di un a. inequivocabile, generoso fino allo spargimento del sangue; un a. fatto di pazienza, di magnanimità, di assoluta gratuità e oblatività: « Prima della festa di Pasqua Gesù, sapendo che era giunta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine » (Gv 13,1). Per a., Gesù offre se stesso al Padre; vittima innocente, espia volontariamente il peccato del mondo: « Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui » (Is 53,5). E nel donare la vita, non solo riapre la porta del cielo, ma dona anche il « comandamento nuovo »: « Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri » (Gv 13,34). Quel comandamento che già compendiava tutta la Legge e la faceva, in un certo senso, andare oltre se stessa, viene ora donato all'uomo perché, praticandolo, possa ritrovare la sua piena felicità, la somiglianza con Dio. « Gesù chiede di inserirsi nel movimento della sua donazione totale, di imitare e di rivivere l'a. ... di colui che ha amato fino alla fine ». Tuttavia, « imitare e rivivere l'a. di Cristo non è possibile all'uomo con le sue sole forze. Egli diventa capace di questo a. soltanto in virtù di un dono ricevuto. Come il Signore Gesù riceve l'a. del Padre suo, così egli, a sua volta, lo comunica gratuitamente ai discepoli » (VS 20-21). E questo dono è lo Spirito Santo. Dopo la risurrezione, Gesù, apparso ai Dodici nel cenacolo, « alitò su di loro e disse: «Ricevete lo Spirito Santo» » (Gv 20,22). Solo diventando nello Spirito creature nuove è possibile rispondere con l'a. all'a. di Dio, perché solo con lo Spirito Santo la carità viene riversata nel cuore dell'uomo (cf Rm 5,5). Sono significative al riguardo le parole dette da Gesù nell'ultimo giorno della festa delle capanne: « Chi ha sete venga a me e beva, chi crede in me. Come dice la Scrittura, fiumi d'acqua viva sgorgheranno dal suo seno » (Gv 7,37-38). E l'a. è questo fiume che, perennemente unito alla sua sorgente, scorre fino agli estremi confini della terra portando vita nel deserto. Come canta un'Ode di Salomone: « Un ruscello è sgorgato, è diventato torrente... ha inondato l'universo, lo ha trasportato verso il tempio. Ostacoli e dighe non hanno potuto fermarlo... » (Ode 6). Ecco la missione della Chiesa, pellegrina nel tempo verso la Gerusalemme celeste, dove, nella comunione dei santi, l'A. sarà tutto in tutti. La santità non è altro che la piena realizzazione dell'a. nella relazione con Dio e con il prossimo. Per questo i più grandi mistici sono coloro che, conformandosi a Cristo, si sono consumati nell'a.

Bibl. H.U. von Balthasar, Solo l'amore è credibile, Torino 1965; E. Bianchi - L. Manicardi, La carità nella Chiesa, Magnano (VC) 1990; T. Federici, Letture bibliche sulla carità, Roma 1970; C. Gennari, s.v., in DES I, 117-120; A. Nygren, Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni, Bologna 1971; A. Penna, L'amore nella Bibbia, Brescia 1972; G. Quell - E. Stauffer, Agapao, in GLNT I, 57-146; C. Spicq, Agapè dans le Nouveau Testament, Paris 19663.

Benedettine dell'isola San Giulio (NO)

A

- ANDREASI OSANNA
- ANGELA DA FOLIGNO
- ANGELI
- ANIMA
- ANNICHILIMENTO
- ANNO LITURGICO
- ANSELMO DI AOSTA (santo)
- ANSIA
- ANTIMISTICISMO
- ANTINOMIE SPIRITUALI
- ANTONIETTA MEO (NENNOLINA)
- ANTONIO ABATE (santo)
- ANTONIO DELLO SPIRITO SANTO (santo)
- ANTROPOCENTRISMO -ANTROPOMORFISMO
- APATHEIA
- APOCALISSE
- APPARIZIONI
- APPETITO
- APPLICAZIONE DEI SENSI

ANDREASI OSANNA. *(inizio)*

I. Vita e opere. Nata a Mantova il 17 gennaio 1449, primogenita del nobile Niccolò Andreasi e di Agnese Gonzaga, Osanna veste, quindicenne, l'abito delle Terziarie domenicane per assecondare la sua naturale inclinazione ascetica, riuscendo a superare la ferma opposizione di suo padre, che vorrebbe vederla sposata.

L'esistenza dell'A. è interamente dedicata ad una continua ed intensa attività caritativa in favore dei poveri e dei bisognosi. La sua attenzione e le sue premure si rivolgono anche verso gli stessi membri della regnante famiglia Gonzaga. Nel 1478 il marchese Federico I (1484), prima di partire per la guerra contro gli Svizzeri per il ducato di Milano, le affida la propria moglie Margherita di Baviera ed i figli, ai quali ella prodiga le sue cure spirituali e umane, specie dopo la morte della madre nel 1479. Si occupa di affari pubblici accanto alla marchesa Isabella d'Este, reggente dello Stato mantovano per il consorte Francesco II (1519), passato nel 1498 in Francia al servizio del re Luigi XII.

L'innata capacità dell'A. di saper conciliare vita contemplativa e vita attiva, assumendo a proprio ideale l'amore del prossimo in quello superiore di Dio, è posta bene in evidenza dai suoi primi biografi, il domenicano Francesco Silvestri da Ferrara 1 e l'olivetano Girolamo Scolari,2 che scrivono di lei quando è ancora viva.

Avendo imparato a leggere ed a scrivere miracolosamente, ci ha lasciato queste opere: lo scritto autobiografico Libello della vita sua propria e de' doni spirituali da Dio a lei collati e una novantina di lettere, metà delle quali dirette agli stessi Gonzaga. Edito sin dal 1507, il « Libello » è inserito nella biografia redatta dallo Scolari, mentre l'epistolario è stato pubblicato nel 1905 dai domenicani G. Bagolini e L. Ferretti in appendice alla loro biografia dell'A. L'ardente carità, di cui è sempre animata, è rivolta ad alleviare le miserie materiali e morali dei suoi concittadini per cui, subito dopo la sua morte, avvenuta in Mantova il 18 giugno 1505, comincia ad essere onorata di culto pubblico, permesso poi da Leone X in tutta la diocesi con breve dell'8 gennaio

1515, confermato quindi da Innocenzo XII con bolla del 27 novembre 1694 ed esteso infine dallo stesso pontefice a tutto l'Ordine domenicano il 19 gennaio dell'anno seguente.
II. L'esperienza mistica. A. pur favorita di grandi fenomeni mistici non riesce a descrivere Dio che sperimenta durante quei momenti sublimi. Colpita dalla visione di Dio che gode nel suo intimo, ella non vorrebbe ritornare più nel suo corpo, per non separarsi da tanta bellezza. Da qui il desiderio profondo dell'unione eterna con Dio, lasciata da questi rapimenti e voli mistici. Negli ultimi anni della sua vita A. vede in visione lo stato della Chiesa e presagisce i mali che sovrastano la « povera Italia ». Per questo si offre vittima di espiazione e si unisce al preziosissimo sangue di Gesù, verso le cui piaghe nutre grande devozione. Ne è ricompensata da Dio con doni soprannaturali, come la trafittura del cuore, l'incoronazione di spine e le stimmate, benché senza lacerazione dei tessuti, ma ben visibili sotto forma di turgore. Il compenso più grande, però, è quello di prendere parte, attraverso la passione del Cristo, all'opera di redenzione. La passione, infatti, non solo è sempre il centro della sua meditazione, ma anche della sua vita spirituale, facendole sublimare le sue innumerevoli sofferenze fisiche e morali che diventano sostanza della sua vita mistica.
Note: 1 Beatae Osannae Mantuanae de tertio habitu Ord. Fratrum praedicatorum vita, Mediolani 1505 e ristampata dai Bollandisti in Acta Sanctorum, Iunii, III, Antverpiae 1701, 673-724, di cui si hanno pure due traduzioni italiane, edite a Milano nel 1507 e a Mantova nel 1590; 2 Libretto de la vita et transito de la beata Osanna da Mantua... Mantova 1507 e Bologna 1524, ripubblicato in traduzione latina negli Acta Sanctorum, 724-800.
Bibl. [G. Bagolini - L. Ferretti], La Beata Osanna Andreasi da Mantova, terziaria domenicana (1449-1505), con un'appendice contenente le sue lettere inedite in gran parte e vari documenti inediti o rari, Firenze 1905; A. Magnaguti, La Beata Osanna degli Andreasi, Padova 1949; G. Morabito, s.v., in BS I, 1170-74; A.L. Redigonda, s.v., in DizBiogr III, 131-132, con bibl.

ANGELA DA FOLIGNO. *(inizio)*

I. Cenni biografici. Non si hanno certezze sulla data di nascita di A. Sposatasi, ha dei figli. Verso il 1285, si verifica la sua conversione ad un'autentica vita cristiana, nel sacramento della penitenza, nella Cattedrale di Foligno. Rimasta sola, inizia l'esperienza di penitente, che condivide con una certa Masazuola. Durante un pellegrinaggio ad Assisi, al termine di un'esperienza mistica, esce in grida d'amore, all'ingresso della Basilica superiore di San Francesco. All'evento è presente frate A., suo parente e consigliere, che, tornato a Foligno, la costringe a rivelargli i suoi segreti. Nasce così il Memoriale, a cui si aggiungono, anno dopo anno, altri documenti; insieme costituiscono Il libro della beata Angela da Foligno. Angela muore il 4 gennaio 1309. Il processo di canonizzazione è in corso.
II. L'esperienza mistica di A. da Foligno, magistra theologorum, entrata nel Terz'Ordine francescano verso il 1291, ci è nota grazie ad importanti documenti di un dossier che ha avuto una buona tradizione manoscritta e una notevole fortuna editoriale, anche se per secoli in una trascrizione rimaneggiata (solo negli ultimi settant'anni M. Faloci-Pulignani, M.-J. Ferré, P. Doncoeur, L. Thier e A. Calufetti hanno lavorato per risalire al testo latino autentico, il più vicino possibile alla primissima stesura irrimediabilmente perduta; molti problemi, comunque, restano aperti, tanto che si può parlare di questione angelana).
Di tale esperienza, che assicura ad A. un posto di prestigio nel movimento penitenziale medievale e nella storia della mistica occidentale, si può tentare una sintesi, a partire dal Soggetto che di volta in volta ne fu la causa.
Si ha così l'esperienza trinitaria (« A me sembra di stare e di giacere in mezzo a quella Trinità che vedo con tanta tenebra », tr. S. Andreoli, p. 139), e in particolare, quella del Padre (« Dopo contempla Dio in una tenebra, perché egli è un bene più grande di quanto si possa pensare... », p. 136), quella del Figlio (« Vidi e sentii che Cristo abbracciava in me l'anima con quel braccio che era stato fissato alla croce..., p. 102) e quella dello Spirito Santo (« Non posso neppure

valutare quanto fosse grande la gioia e la dolcezza che gustai, soprattutto quando affermò: Io sono lo Spirito Santo e sto dentro di te », p. 62).
Altre esperienze mistiche fanno riferimento a Maria (« Una volta improvvisamente la mia anima fu rapita... e contemplai la beata Vergine nella gloria », p. 114), agli angeli (« Allora gli stessi santissimi angeli, procurandomi un piacere meraviglioso, mi dissero: O tutta piacevole e gradita a Dio, ecco il Dio e Uomo ti è stato portato e l'hai qui. Ti è stato dato, anche perché tu possa mostrarlo e offrirlo agli altri », p. 243) e a Francesco d'Assisi (« In quella circostanza mi furono rivolte queste parole: Io sono Francesco, mandato da Dio. La pace dell'Altissimo sia con voi », p. 146).
Va anche detto che l'esperienza mistica di A. conobbe un significativo sviluppo e che in vari modi la Folignate raggiunse la certezza della presenza di Dio in lei.
In merito a questa forma di esperienza (che non fu la più alta e intensa, dalla conversione fino al 4 gennaio 1309, giorno della morte), dopo aver superato molte difficoltà connesse con l'ineffabilità del mistico contatto con Dio, dichiara: « Ancora in molti altri modi, di cui non si può dubitare, l'anima comprende che Dio è in lei. Il primo è l'unzione... L'altro modo... è il suo abbraccio. Non si può pensare che una madre stringa a sé il figlio o che una persona di questo mondo ne abbracci un'altra con lo stesso amore con cui Dio abbraccia indicibilmente l'anima » (p. 120).
Poco prima la Poverella ne aveva elencati e descritti altri quattro; a conclusione del suo discorso, però, « ...fece notare che i modi in cui l'anima capisce che senza dubbio Dio è in lei sono così numerosi che in nessuna maniera potremmo indicarli tutti » (p. 122).
III. Mistica francescana. In quale rapporto si pone con il messaggio evangelico l'esperienza della Folignate, che affonda le sue radici nella tradizione francescana? Almeno quella che viene descritta nel Memoriale, prima parte del dossier, è con essa in piena corrispondenza.
Nel Prologo, infatti, si legge: « L'esperienza di quelli che sono veramente fedeli prova, conferma e illustra, riguardo al Verbo della vita che si è fatto uomo, queste parole del Vangelo: Se uno mi ama osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui (Gv 14,23). Chi mi ama io mi manifesterò a lui (Gv 14,21b) ».
L'autore del documento, frate A., annota: « Dio stesso fa sì che i suoi fedeli facciano in modo pieno tale esperienza e sviluppino la riflessione su di essa. Anche recentemente ciò ha permesso che una delle sue fedeli manifestasse in qualche maniera, per la devozione dei suoi, tale esperienza e riflessione... ».
La chiave di lettura della parte principale del Libro, suggerita dal redattore stesso è, dunque, evangelica; di conseguenza i passi - trenta, condensati da frate A. in ventisei - della prima fase dell'esperienza di A., iniziata dal disagio interiore per la situazione di peccato, sviluppatasi nella conversione del 1285 ca. e culminata in eventi mistici eccezionali, vanno letti come conferma delle promesse di Gesù Cristo.
La stessa cosa ci pare si possa dire degli sviluppi della medesima esperienza, documentati da testi molto densi della seconda parte del dossier, redatti dai discepoli della Poverella.
IV. L'attualità dell'esperienza mistica della Folignate, realizzatasi in tempi difficili, segnati dall'eresia dello Spirito di libertà e da accese polemiche tra francescani sulla povertà, è incontestabile.
Innanzitutto perché si dimostra capace di risvegliare quella coscienza dell'universale chiamata all'intima comunione con Dio, di cui parla il CCC (n. 2014); lungo i secoli si era affievolita, ma ora si va irrobustendo, anche attraverso l'influsso delle folgoranti confessioni dei grandi mistici.
Inoltre, tale esperienza rivela tutto il suo fascino di dono mirabile di Dio, indipendente dagli sforzi o artifici umani, e di convincente prova della incessante e sorprendente azione divina nell'uomo.
Infine, associata alla dottrina esposta in alcuni documenti del Libro, successivi al Memoriale (stesi da frate A. e da altri), la ricca esperienza della Poverella, « vera maestra di vita spirituale » (Giovanni Paolo II, 20 giugno 1993), è in grado di contribuire a dare un sapore nuovo alla

teologia, oggi più attenta alle testimonianze dei mistici, e di stimolare la riflessione degli uomini di cultura, in particolare di quelli interessati ai problemi del linguaggio.
Bibl. Lasciando da parte quanto è stato pubblicato prima dell'edizione critica del dossier angelano (L. Thier - A. Calufetti, Il libro della beata A. da Foligno, Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata [RM] 1985), senza con questo sottovalutarne l'importanza, segnaliamo le traduzioni integrali condotte su di essa: Il libro della beata A. da Foligno, Intr., trad. e note di S. Andreoli, Cinisello Balsamo (MI) 19962; Angela of Foligno, Complete Works, translated, with an introduction by P. Lachance, preface by R. Guarnieri, New York-Mahwah 1993; Le livre d'Angèle de Foligno, tr. J.-F. Godet, prés. P. Lachance et Th. Matura, Grenoble 1995; Angela de Foligno, Libro de la vida, tr. T.H. Martin, Salamanca 1991 e una versione parziale (Angela da Foligno, Il libro dell'esperienza, a cura di G. Pozzi, Milano 1992), basata sul ms 324 di Assisi (PG). Per gli studi ci limitiamo a elencare i volumi di specialisti (P. Lachance, Il percorso spirituale di A. da Foligno, tr.it., Milano 1991; A. Calufetti, A. da Foligno mistica dell'« Ognibene », Milano 1992; D. Alfonsi, La figlia dell'estasi. Biografia spirituale della beata Angela da Foligno, Padova 1995; S. Andreoli, Angela da Foligno, maestra spirituale, Roma 19962; L. Radi, Angela da Foligno e l'Umbria mistica del secolo XIII, Padova 1996) e gli atti di due convegni internazionali (C. Schmitt [a cura di], Vita e spiritualità della beata A. da Foligno, Perugia 1987; E. Menestò [a cura di], Angela da Foligno terziaria francescana, Spoleto [PG] 1992), rimandando alle nostre bibliografie pubblicate da L'Italia Francescana 60 (1985), 75-92; 63 (1988), 185-200, e a quelle curate da riviste specializzate (Bibliografia Storica Nazionale, International Medieval Bibliography, Bibliographia Franciscana, Bibliografia Umbra), oltre che agli elenchi inseriti nei volumi già citati.
Per la conoscenza della tradizione manoscritta sono fondamentali le pp. 51-73 dell'edizione critica; alla lista, comunque, vanno aggiunti i seguenti manoscritti: 1110 di Camaldoli; 22 (III S 2 26) di Camerino; Magliabechiano Cl. XXXVIII; 122 di Firenze; A.VII.13 di Foligno; 966 di Padova; 263 di Toledo; It., Z 11 di Venezia; I 115 Inf. di Milano; V.H.386 di Napoli; C.S.D. VII. 886 di Firenze; Laudiamo Lat. 46 di Oxford.
S. Andreoli

ANGELI. *(inizio)*

Premessa metodologica. Nella riflessione della psicologia della religione non s'intende intaccare o sostituire né quanto la tradizione patristica insegna sugli a. né il proprio atteggiamento personale verso questo luogo teologico. Si tratta semplicemente di offrire un approccio interpretativo dal punto di vista della psicologia dei simboli.
La realtà e i fatti non ci portano necessariamente ad affermare una realtà metafisica; l'evidenza dei fatti non è mai tale da toglierci la libertà di credere. Alcuni invece, affermano che « la conclusione che i fatti ci obbligano a trarre è, quindi, che Dio esiste e anche i suoi a. esistono... ».1
Non si può condividere che vi possano essere « fatti che obbligano ad ammettere una verità metafisica ». Né una né mille ricerche potranno mai togliere con l'evidenza scientifica la libertà di credere o di non credere. La scienza non può né confermare né smentire una verità di fede. La razionalità scientifica che - attraverso la ricerca e la sperimentazione - dovesse concordare con una verità di fede non aumenterebbe il valore di quest'ultima né lo sminuerebbe in caso contrario. La fede e la scienza sono piani tra loro complementari, in sé autonomi e nessuno dei due ha bisogno della conferma dell'altro per la propria validità: la scienza non ha bisogno della benedizione della fede per confermare la propria validità e la fede non ha bisogno della prova scientifica per confermare la propria attendibilità. Per questo motivo, non si può « dimostrare scientificamente » che Dio o gli a. esistono né si potrà mai dimostrare il contrario e questo vale per ogni altro dato metafisico.
Men che meno questo può avvenire con le EPM (Esperienze pre-morte) nelle quali è pur vero che in alcuni casi abbiamo la percezione di « un essere di luce », ma non si può certo dire che

questo sia la prova dell'esistenza degli a. E poi, casi in cui gli stessi soggetti che hanno avuto una EPM identificano la luce con gli a. sono estremamente rari, contrariamente a quanto si possa arbitrariamente affermare, « grazie alle esperienze ai confini della morte, la massiccia presenza degli a. annienta qualsiasi esitazione teologica ».2
Simili atteggiamenti non possono che recare danno sia alle scienze umane che alla teologia.
In una ricerca è stata osservata una differenza tra le EPM di 216 soggetti statunitensi di cui 33 ebbero una visione di figure religiose e 255 soggetti indiani di cui 107 ebbero una visione di figure religiose: tra i primi 9 videro degli a., tra i secondi 17 videro Deva o Yamdoot.3
Per onestà scientifica bisogna aggiungere che spesso queste « visioni di luce » o « apparizioni di esseri di luce » avvengono in soggetti che hanno vissuto una prossimità di morte in un contesto ambientale buio.
Per concludere questo primo aspetto, si può ritenere che gli a. (così come ogni altra realtà metafisica) non sono dimostrabili scientificamente e tanto meno con le EPM.4
I. A. e psicanalisi. Abbandonando la pretesa di una dimostrazione scientifica tentiamo un'interpretazione psicologica degli a. La validità di questa interpretazione può essere solo speculativa perchè sia negli intenti che nei risultati nessuna interpretazione può mirare a destabilizzare una convinzione personale in un sistema di credenze religiose, come appunto quello della fede cattolica.
Un tentativo di interpretazione psicologica può essere quello che parte dalle premesse psicanalitiche unite ad alcune considerazioni personali.
Si parte da queste ultime: dal meccanismo della metaforizzazione o altrimenti detto del processo di produzione delle metafore.
La persona nel comunicare una realtà molto complessa avverte una insufficienza e un'inadeguatezza del modulo verbale-letterale e per rendere più efficace e completa la comunicazione di questi suoi vissuti praticamente inesprimibili ricorre all'uso della metafora. In questo contesto, per metafora s'intende ogni simbolo; oppure, ogni immagine mentale espressa con un linguaggio figurato. Così l'angelo potrebbe essere una metafora di una realtà molto ricca e complessa inesprimibile con un linguaggio ad litteram.
II. L'angelo custode è una metafora? A questo punto la domanda che richiede una risposta è: l'angelo è la metafora di cosa? Cosa esattamente rappresenterebbe metaforicamente quella realtà che viene chiamata « angelo custode »?
Per rispondere a questa domanda ci si può rifare allo schema psicanalitico della struttura psichica di base della persona: Es, Io, Super-Io. Brevemente, l'Es (detto anche Id) rappresenta l'insieme delle passioni, degli istinti, dei bisogni e degli impulsi che chiedono di essere soddisfatti pienamente e subito senza limiti e condizioni. L'Es, per dirla con una metafora, è come un cavallo da addomesticare. Il Super-Io (detto anche Super-Ego) è l'insieme delle norme familiari, morali, civili e religiose che limitano il piacere di soddisfare subito e pienamente tutti i bisogni, istinti e pulsioni; anch'esso può essere metaforicamente rappresentato come un giudice o censore interno in ognuno di noi. L'Io (detto anche Ego) è come un cavaliere che deve barcamenarsi tra le bizzarrie irrazionali di un cavallo selvaggio e la rigidità, altrettanto irrazionale, di regole ferree la cui trasgressione porta alla colpa. L'Io è la parte decisionale e prudente di noi che cerca di adattarsi alla realtà concedendosi dei piaceri tenendo conto della realtà e senza sentirsi in colpa, ma anche osservando quelle norme ritenute adeguate alla propria realtà senza sentirsi frustrato per non poter provare tutto il piacere che vorrebbe nel soddisfare ogni proprio bisogno.
Cosa c'entra tutto questo con gli a.? Il significato specifico dell'angelo custode potrà essere meglio evidenziato se teniamo presente anche il suo opposto complementare: il cosiddetto « diavoletto tentatore ». Quest'ultimo potrebbe essere considerato come la metafora dell'Es e l'angelo custode la metafora della sintesi tra l'Io e il Super-Io.
Infatti, il diavoletto tentatore è colui (o meglio, quel qualcosa dentro di noi) le cui richieste non sono altro che la ricerca della soddisfazione di un bisogno e ciò implica sempre del piacere. Per

ottenere un piacere spesso è necessario trasgredire una regola; questa, infatti, può facilmente essere vista come una limitazione del piacere perchè riduce la soddisfazione di un bisogno.
L'angelo custode è colui (o meglio, quel qualcosa dentro di noi) che ci indica cosa bisognerebbe fare, ossia, ci chiede di seguire una norma e ci fa sentire in colpa se una certa norma non la si segue per cedere alla soddisfazione di un bisogno, ossia, al piacere.
Nello schema psicanalitico l'Io è quella parte di noi che dovrebbe barcamenarsi tra gli impulsi del piacere (ottenuto nel soddisfare le pulsioni dei bisogni, delle passioni, degli istinti) e i dettami interiorizzati delle norme date dai genitori, da una qualunque autorità e dalla società. L'Io deve scegliere se seguire il piacere o il dovere sapendo che vi sono vantaggi e svantaggi in entrambe le scelte, quindi con due problemi: 1. imparare a scegliere, ma imparare anche ad accettare le conseguenze sgradevoli delle proprie scelte; 2. imparare a rinunciare ai vantaggi dell'opzione che non viene scelta, ossia, imparare a tollerare la frustazione. L'Io dovrebbe arrivare ad autogestire responsabilmente la propria libertà di scelta e ad autogestire liberamente le proprie responsabilità di scelta.
Questo ideale equilibrio è anche parte di ciò che viene denominato l'Io Ideale. Anche questa istanza interna sembra sia sintetizzata nella metafora dell'angelo custode che, appunto, indica la perfezione non solo normativa (quella indicata dalle regole dettate dall'autorità) ma anche la perfezione personale (che tipo di persona si vuole arrivare ad essere).
In sintesi si può dire che l'Io, l'Io Ideale e il Super-Io sono delle istanze psichiche con tre (fra le tante) funzioni specifiche rispetto a se stessi: a. mantenersi nelle « giusta carreggiata » indicata dalle regole e norme; b. non lasciarsi andare in balìa delle pulsioni, ma proteggersi da queste; c. sviluppare la ragionevolezza e la prudenza per permettere uno sviluppo corretto.
Queste tre funzioni dell'Io, dell'Io Ideale e del Super-Io sembra abbiano una similitudine isomorfica con le tre principali funzioni dell'angelo custode: a. illuminare (dare il lume della ragione e della prudenza); b. custodire (mantenere nella retta via); c. proteggere (salvaguardare da tutto ciò che potrebbe impedire lo sviluppo personale).
L'angelo custode ha la funzione di illuminare, custodire e proteggere non solo dai pericoli interni (le proprie pulsioni) ma anche dai pericoli esterni (amicizie e ambienti); proprio le stesse funzioni (o quasi) dell'Io, del Super-Io e dell'Io Ideale. A questo punto si pone il problema epistemologico: come interpretare questa somiglianza apparentemente reale? L'angelo custode è la metafora che esprime in modo sintetico una realtà psichica soggettiva oppure l'Io, il Super-Io e l'Io Ideale esprimono in modo analitico una realtà metafisica e oggettiva-esterna?
Nella ricerca scientifica non si può andare oltre questa domanda perchè non c'è la possibilità di una « dimostrabilità razionale », proprio come è stato già affermato prima a proposito delle EPM: una realtà metafisica non può essere dimostrata dalla scienza. La speculazione e la ricerca scientifica possono fornire degli elementi che potrebbero essere soggettivamente interpretati come « indizi » ma, di certo, né questi presunti indizi né la scienza in quanto tale potranno mai dire l'ultima parola su una verità di fede.
III. A. e morale inconscia. Una delle originalità di V. Frankl (il fondatore della logoterapia e analisi esistenziale) sta nella sua tesi della cosiddetta « morale inconscia ».5
La teoria della morale inconscia si basa sul concetto bidimensionale conscio e inconscio non solo degli istinti, bisogni e motivazioni ma anche della coscienza morale. Così possiamo parlare di morale conscia e di morale inconscia.
La coscienza morale, in quanto istanza di decisione, appartiene all'essere umano che si radica in un fondamento inconscio nel senso che la coscienza nella sua origine s'immerge nell'inconscio. È in questo senso che le grandi decisioni avvengono in un modo irriflesso e inconscio. Da ciò deriva che oltre alla coscienza della responsabilità ed alla responsabilità conscia dev'esserci anche qualcosa come una responsabilità inconscia.
Frankl sostiene che la coscienza morale si può percepire anche, e a volte in modo più acuto, durante stati di coscienza diversi da quello di veglia vigile. Frankl accenna anche allo stato di ipnosi e di sonno.

Vi sono altri elementi che porterebbero verso una morale inconscia; uno di questi è l'interpretazione dei sogni. « Anche a proposito dell'interpretazione dei sogni, resta valido che la coscienza morale costituisce il modello più utilizzabile, al fine di presentare in essa l'efficacia dell'inconscio spirituale ».6

A conferma di ciò Frankl riporta l'analisi di alcuni sogni, uno dei quali è un avvertimento che la coscienza fa alla persona; un altro sogno fa vedere come l'inconscio spirituale si mostri nella sua funzione di auto-rimprovero. È possibile che un problema morale si evidenzi nel sogno con proposte di soluzione. Infatti, addormentandosi con in mente un problema è possibile sognare la soluzione o percepire delle indicazioni utili alla soluzione. Se questo può accadere a problemi di vario genere è possibile che altrettanto possa accadere anche ai problemi morali o per delle scelte di vita. Altrettanto può avvenire con situazioni che da svegli appaiono inspiegabili o molto complesse, ma poi vengono illuminate di un senso e di un significato congruo in un sogno o subito dopo il risveglio.

Ciò che si chiama « intuito » nella soluzione dei problemi non sempre è un processo cognitivo di tipo logico-razionale, anzi spesso si tratta di un insight risultato o aiutato da processi e predisposizioni inconsci. Per questo motivo, nei sogni si possono leggere dei messaggi della coscienza morale alla persona intera. Vi possono essere sogni che presentano pericoli morali e situazioni spirituali che durante lo stato di veglia non si riesce a percepire, almeno non con una certa chiarezza di particolari.

Altre volte la coscienza morale attraverso i sogni può spingere a un serio esame di una certa situazione con più oggettività e con una più seria autocritica di quanto non si possa fare da svegli, quando è più facile razionalizzare gli errori. I sogni possono presentare delle problematiche morali non accettate a livello conscio. In questi casi la morale inconscia ha tutto il diritto di essere presa in considerazione.

Ma tutto questo cosa ha a che vedere con gli a.?

Ancora una volta si tratta di prendere in considerazione il ruolo e la funzione dell'angelo. Sembrerebbe che questi, ancora una volta, sia una metafora della morale inconscia che si esprime in vari modi; uno dei privilegiati è quello dei sogni che contengono un messaggio alla persona nella sua globalità. I sogni che contengono un avvertimento, un auto-rimprovero, un'« illuminazione » su una scelta da fare o su un problema da risolvere, oppure sul significato da dare a una particolare situazione hanno una similitudine o analogia sorprendente con le funzioni che ha (o che vengono attribuite) l'angelo.

Per concludere, si può sinteticamente affermare che l'angelo rappresenterebbe un'intuizione dell'antica saggezza della religiosità popolare: una parte dell'uomo che la psicologia ha semplicemente ri-etichettato con nuovi termini come appunto « morale inconscia », oppure, sintesi dell'Io, del Super-Io e dell'Io Ideale. Freud e Frankl hanno detto qualcosa di nuovo oppure hanno analizzato i ruoli sintetizzati nella metafora dell'angelo? Inoltre, se l'angelo ha una funzione analoga a quella del sogno che manifesta una morale inconscia vi può essere un rapporto tra l'angelo e il sogno?

IV. A. e sogni nel Vangelo. Prima di considerare la correlazione tra a. e sogni nel Vangelo è opportuna una premessa contestuale.

Sembra che per « angelo del Signore » si possa intendere in senso lato ogni manifestazione o apparizione divina (cf Es 3,2). Inoltre, l'angelo « appare » ma non si evince chiaramente e sempre dai testi sacri quando è visto come un oggetto (in senso psicologico) percepibile con gli organi di senso e quando è percepito come una « visione »; per esempio, a Gedeone (cf Gdc 6,11-12; 22); a Elia (cf 1 Re 12,5.7).

L'angelo appare come un « custode e protettore » (cf Es 23,20; Dt 32,8; 2 Mac 10,29-31; Sal 91,11-12; Dan 10,13; Mt 18,10); come « interprete, mediatore e intercessore » (cf 1 Cr 21,15-17; Gb 33,23; Ez 40,3; Gal 3,19). L'angelo interviene in relazione a una gravidanza: alla futura madre di Sansone (cf Gdc 13,3), annuncia a Zaccaria la maternità di Elisabetta (cf Lc 1,13), annuncia a Maria la sua maternità (cf Lc 1,26-38).

La funzione specificamente morale dell'angelo (o l'angelo come metafora della coscienza morale) appare più chiaramente nella capacità di distinguere il bene dal male (cf 2 Sam 14,17.20); quando dà un compito o incarico (cf 2 Re 2,3) e quando indica una strada da seguire (cf Gb 33,23-24).
Con questa premessa sulle funzioni degli a. si può meglio considerare l'aspetto più specifico della funzione e del significato dell'angelo nei sogni riportati dai Vangeli.
Innanzitutto, questo specifico aspetto viene evidenziato solo da Matteo in quattro occasioni:
1. Mt 1,19-20: « Giuseppe, suo sposo [di Maria], che era giusto e non voleva ripudiarla, decise di licenziarla in segreto. Mentre però stava pensando a queste cose, ecco che gli apparve in sogno un angelo del Signore e gli disse: «Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa perché...»
Ciò che incuriosisce è la connessione « stava pensando queste cose - gli apparve in sogno ». Sembra che Giuseppe mentre pensa a come risolvere il suo problema si addormenti ed è quanto si diceva prima: l'insight cognitivo, l'illuminazione o il lampo di genio, l'eureka o la cosiddetta « trovata giusta » appaiono come soluzione di un problema in uno stato in cui le difese logico-razionali sono abbassate e si può osservare il problema da un'altra angolazione.
In questo caso il problema di Giuseppe era specificamente di tipo morale: seguire la legge o la sua coscienza? Era uomo giusto, quindi seguiva la Legge di Mosè; per coerenza alla Legge avrebbe dovutopotuto licenziare Maria e sarebbe stata una decisione legale, ma restava qualche seria perplessità: era la cosa migliore anche per Maria? Il suo dilemma morale era proprio questo: avrebbe dovuto licenziarla, ma non le voleva far del male con il biasimo pubblico. Pensava già a un compromesso: licenziarla ma in segreto. Sembra che neanche questo compromesso morale potesse soddisfare un uomo giusto come Giuseppe e forse anch'egli pensava che « il sonno porta consiglio ».
E possibile che vi fosse anche nell'ambiente semitico un simile proverbio, dal momento che in molte culture c'è qualcosa di analogo. Di fatto, Giuseppe segue le indicazioni dell'angelo in sogno anche se nella Scrittura vi è un concetto diametralmente opposto: i sogni sono menzogneri (cf Dt 13,2-6; Sir 34,1; Ger 23,25-32).
2. Mt 2,12: « [I Magi] avvertiti in sogno di non tornare da Erode per un'altra strada fecero ritorno al loro paese ».
In questo sogno non è detto esplicitamente che l'indicazione viene data da un angelo, ma dato il contesto si potrebbe supporre che anche in questo caso Matteo abbia sottinteso la presenza di un angelo. Questo sogno, che avverte di un certo pericolo, potrebbe essere accostato a quello fatto dalla moglie di Pilato e questo a sua volta potrebbe essere messo in parallelo con quello della moglie di Cesare alla vigilia delle Idi di marzo. Questi sogni potrebbero essere definiti « sogni premonitori »: Pilato e Cesare non hanno dato ascolto al sogno premonitore delle rispettive mogli, i Magi invece hanno ascoltato le indicazioni del sogno. Una differenza sostanziale è che i primi si basavano su un sogno fatto da terzi (la propria moglie) i secondi, invece, si basavano su un sogno fatto personalmente, ma non si sa se i Magi abbiano fatto tutti e tre lo stesso sogno né si sa come Matteo abbia avuto notizia di questo evento: infatti, i Magi ritornarono in Oriente e Matteo non si spostò dall'ambiente giudaico. Di fatto, però, il sogno premonitore motiva il comportamento o la decisione del soggetto sognatore molto più che altri, anche se direttamente interessati. Il sogno premonitore può essere così vivido e chiaro (a volte più dello stato di coscienza vigile) da costituire una vera e propria evidenza per il forte coinvolgimento emotivo del sognatore. A volte, il sogno premonitore non è chiaro e ha bisogno di essere interpretato, come nel caso dei sogni del faraone interpretati da Giuseppe (cf Gn 15,12-21; 41,8).
3. Mt 2,13: « ... un angelo del Signore apparve in sogno a Giuseppe e gli disse: «Alzati, prendi con te il bambino e sua madre e fuggi in Egitto, e resta là finchè non ti avvertirò, perchè Erode sta cercando il bambino per ucciderlo»
Anche questo sogno di Giuseppe può essere interpretato come sogno premonitore. In questo caso la figura dell'angelo è messa bene in evidenza con il suo ruolo affidatogli da Dio di «

illuminare, custodire e proteggere ». Lo scampato pericolo assicura Giuseppe d'aver fatto bene a fidarsi di quanto indicatogli precedentemente dall'angelo in sogno (di non temere di prendere con sé Maria, sua sposa), infatti non solo gli viene assicurata protezione nel presente, ma anche nel futuro « ...resta là finché non ti avvertirò... ».
L'iniziale atto di fiducia di Giuseppe verso l'angelo apparsogli in sogno viene confermato, ha dato i suoi frutti, quindi si può continuare ad avere fiducia. Infatti, Giuseppe non esita a seguire anche le successive indicazioni dell'angelo: « Morto Erode, un angelo del Signore apparve in sogno a Giuseppe e gli disse: «Alzati, prendi con te il bambino e sua madre e va nel paese d'Israele...» » (Mt 2,19-20).
Tra Giuseppe e l'angelo c'è ormai un rapporto speciale di reciproca intesa. Da notare che le indicazioni e i messaggi dell'angelo non sono rivolti solo ai bisogni di Giuseppe ma al bisogno primario di sopravvivenza di tutto il nucleo familiare. Per questo motivo, il ruolo dell'angelo non è ristretto ai bisogni individuali, ma si allarga ai bisogni della famiglia. In particolare, l'angelo sembra avere il compito di proteggere (bambini, adulti, famiglie) durante i momenti più critici della loro crescita. L'angelo sembra intervenire per aiutare a risolvere un'emergenza ma, allo stesso tempo, non interferisce con la libertà e la responsabilità individuale.
4. Mt 2,22: « [Giuseppe] avvertito in sogno si ritirò nelle regioni della Galilea ». Anche qui, non si sa bene se ci sia l'esplicito intervento di un angelo nel sogno; si potrebbe supporre di sì, come si è già visto in Mt 2,12, ma di fatto sembra più un atto di fiducia nel proprio inconscio che l'accoglienza di una direttiva esterna.
A conclusione di questo breve accenno al ruolo dell'angelo nei sogni dei Vangeli per evidenziarne la reciproca correlazione si può ribadire che si potrebbe intravedere una vicinanza di funzioni con la morale inconscia. È certo azzardato e pericoloso affermare che ci si può fidare acriticamente dei sogni e seguire le loro indicazioni, ma si potrebbe imparare ad avere fiducia nel proprio inconscio e a cogliere la voce della coscienza morale che potrebbe farsi sentire anche in qualche sogno: questa potrebbe essere la dimensione inconscia della coscienza morale che è molto più profonda e ricca di quella inquinata dai razionalismi e dai meccanismi di difesa iperstrutturati a livello conscio.
Per ora, non è dato sapere come o con quale tecnica arrivare ad avere fiducia nella dimensione inconscia della coscienza morale, ma sembra che sia necessaria una certa disposizione psicologica e di fede. Se angelo e sogno hanno un rapporto di analogia funzionale con la morale inconscia, non significa che viene sminuito il valore teologico dell'angelo nè si vuole divinizzare l'inconscio.
V. A. e mistici. Da quanto detto, sembra che l'angelo possa essere un aiuto alla propria crescita, ma molto dipende da come viene inteso. Il criterio maggiormente discriminante è quello della responsabilità.
Se l'angelo è inteso in modo tale da de-responsabilizzare, allora l'angelo non ha una buona funzione nel processo di crescita psicologica e morale. Se invece la figura dell'angelo non intacca la propria responsabilità, mette di fronte alle responsabilità e aiuta a operare delle scelte con maggiori lumi, allora esso è funzionale alla crescita, quindi da considersi positivo dal punto di vista psicologico.
Come accennato nella premessa, non si vuole svilire la credenza negli a., non si può scientificamente dimostrarne l'esistenza né il contrario. Da un punto di vista psicologico, ciò che è più importante è verificare il « modo » di credere e la « funzione » di questa - così come di una qualunque altra credenza - all'interno di un percorso evolutivo personale.
Ogni credenza o atteggiamento può essere « sintonico » e « funzionale » alla crescita, se aiuta a maturare un'autogestione responsabile della propria libertà e ad autodeterminarsi scegliendo liberamente di cosa e di fronte a chi o a cosa essere responsabili. Una medesima credenza può essere nella sua modalità esperienziale « distonica » e « disfunzionale » nella misura in cui rallenta o blocca un percorso evolutivo verso la maturità della persona e del sistema in cui si vive.

Lo studio della funzione e del ruolo dell'angelo nella vita di un mistico potrebbe rilevare informazioni molto utili sul profilo della sua personalità. Nel campo della mistica è necessaria molta prudenza prima di tracciare un giudizio di valore sui fenomeni al di là dell'ordinario in correlazione con la personalità del mistico. In linea teorica, come si può ammettere che Dio è libero di creare esseri intermedi tra l'umano e il divino, intelligenti, spirituali e che collaborano a un suo progetto, così si può ammettere che si possa servire di loro per manifestarsi a un mistico.
Gli a. spesso sono presenti nella vita ordinaria dei mistici o in alcuni momenti cruciali della loro vita: durante la preghiera, nel ricevere le stimmate, in prossimità di un'apparizione della Vergine e in tante altre occasioni.
Tanto per fare qualche esempio, abbiamo il caso di s. Giovanna d'Arco (1431) che ricevette dall'arcangelo Michele l'incarico di riscattare la patria. Un angelo preannunciava eventi futuri a s. Rosa da Viterbo (1252 ca.), tra cui anche la morte di Federico II (1237). S. Francesco d'Assisi ricevette le stimmate da un cherubino alato. P. Pio da Pietralcina ricevette le sue stimmate da un angelo guerriero. Teresa Neumann ebbe molte visioni di a., Teresa Palmiota (da molti considerata una mistica e morta a Roma nel 1934) interloquiva spesso col suo angelo custode con una fenomenologia extrasensoriale. Le apparizioni di Fatima furono precedute e preparate da quelle di un angelo. Altrettanto accade in altre apparizioni. Vi sono molti altri casi di mistici che riportano la loro esperienza con a. e tanti altri fedeli riferiscono qualcosa di simile.
In molti casi - soprattutto di non credenti - si riporta l'esperienza « di un essere di luce » che, in momenti di pericolo o in prossimità di morte, si presenta d'improvviso con l'intento di aiutare.
In tutti questi casi, di mistici e non, da un punto di vista psicologico non basta osservare la tipologiga fenomenica, ma è molto importante mettere in rilievo la struttura psichica della persona che dice di vedere l'angelo e la funzione che questo angelo assolverebbe. È necessario tenere aperta la porta verso l'assoluto, ma è anche opportuno che nessuno sia spinto ad entrarvi.
Per tutti questi motivi, non si può affermare a priori che si tratta sempre di allucinazioni o di un processo di metaforizzazione di processi psichici. Ogni caso va analizzato tenendo conto di tutte le spiegazioni possibili così come è importante sottolineare che l'esperienza di un mistico non può essere interpretata solo con criteri psicologici.
Note: 1 J. Jovanovic, Inchiesta sull'esistenza degli angeli custodi, Casale Monferrato (AL) 1996, 95; 2 Ibid., 94; 3 Cf K. Osis - E. Heraldson, Quello che videro nell'ora della morte, Milano 1979; 4 Cf A. Pacciolla, EPM: Esperienze pre-morte, Cinisello Balsamo (MI) 1995; 5 Cf V. Frankl, Dio nell'inconscio, Brescia 19803; A. Pacciolla, Religiosità, spiritualità e morale inconscia, Padova 1982, 211-219; 6 Ibid., 48.
Bibl. P. Dinzelbacher, s.v., in WMy, 137-138; J. Duhr, s.v. in DSAM I, 580-625; A. Marranzini, Angeli e demoni, in DTI I, 351-364; M. McKenna, Angeli, Cinisello Balsamo (MI) 1997; K. Rahner, Angeli, in Id. (cura di), Sacramentum mundi I, Brescia 1974, 110-119; J. Ries - H. Limet, Anges et démons, Louvain-la-Neuve 1989; P.L. Wilson, Engel, Stuttgart 1981.
A. Pacciolla

ANIMA. *(inizio)*

I. La nozione. Il termine a. (dal greco: ànemos ossia vento) è ricchissimo di valori, evidenziati dalla continua riflessione sull'uomo, nel decorso delle culture ebraica, greca e occidentale che qui ci interessano.
Nella prima, l'a. (in ebraico: nefes ossia anima, vita, persona) è vita dell'uomo (cf Gn 2,7), è principio di sentimenti, di affetti, di pensieri e volizioni; nel tardo ebraismo l'a. sopravvive al corpo dopo la morte della persona (cf Sap 9,15) e risusciterà con il corpo (cf 2 Mac 12) in un imprecisato giorno, alla fine dei tempi, per una perennità di vita felice nel paradiso o infelice nell'inferno (cf Mc 12,18-27), in condizioni esistenziali diverse da quelle terrene.
L'a., secondo i greci, è realtà più complessa. Secondo Platone è strutturata in tre piani o parti: la più eccelsa è quella razionale, che conosce le idee o forme astratte e reali delle cose; essa deve disimpegnarsi dalle altre due parti e dominarle; la seconda è l'irrazionale concupiscibile e la

terza è l'irrazionale irascibile. Queste ultime sono correlate in maniera più vitale con il corpo del quale subiscono il condizionamento. Aristotele (322 a.C.) ritiene l'a. un principio unico vitale, indispensabile al corpo, e con esso (analogamente alla forma e alla materia che costituiscono la sostanza di una realtà) compone il vivente umano, uno, indivisibile. Nel composto vivente umano l'a. è principio di tutte le funzioni: razionali, sensitive, vegetative.
La teologia cristiana occidentale, promossa da illustri cultori, tra cui s. Agostino d'Ippona e s. Tommaso d'Aquino, mediando terminologie e categorie desunte dal platonismo e dall'aristotelismo, ribadisce che l'a. è una realtà dinamica, immateriale o spirituale, immortale, individuale, creata da Dio e infusa nel concepito umano quando questo è costituito nuovo autonomo sistema biologico, disposto a potenziare l'attività di essa, in progressivo sviluppo di funzioni vegetative, sensitive e razionali. Pertanto, nella persona umana l'a. è fonte di crescita biologica, di tendenze, di emozioni, di sentimenti, di ricordi, di affetti, di pensieri, di intuizioni, di scelte responsabili, di volizioni e di ogni esperienza fenomenica superiore. Essa è condizionata, nella messa in atto del suo potenziale, dal corpo più o meno perfetto, e sottoposta nel continuo processo vitale a interferenza di elementi interni ed esterni non sempre positivi.
II. La teologia cattolica, attenta alle indicazioni della rivelazione vetero e neo testamentaria, afferma che l'a. di ogni singola persona umana è tarata da disordine morale (peccato originale e conseguenze di depauperamento della psiche e del corpo) ed è travagliata da confuse tendenze al benessere e alla sopravvivenza. Tuttavia l'a. è rimasta perfettibile e recettiva di valori soprannaturali. Di fatto, secondo un eterno piano salvifico di Dio, Cristo, Verbo incarnato, mediante il battesimo, offre: perdono da ogni peccato, libertà da ogni servitù satanica, grazia santificante che si dispiega in virtù infuse teologali e morali, grazie attuali, carismi ecc., così da rendere la persona atta a un rinnovato rapporto religioso con Dio-Trinità (di filiazione, di fraternità, di sponsalità). In esso avverte la capacità obbedienziale di sperimentare un ulteriore accostamento al mistero trinitario, visto che Dio vuole glorificare ogni a. redenta da Cristo. Nel reciproco scambio di una grazia divina che previene e di una risposta umana che accoglie e collabora, l'a. può disimpegnarsi affettivamente dai beni naturali (sessuali, sensitivi, intellettivi, ecc.) e progredire, mediante l'apporto dei sacramenti, dell'ascesi e della orazione fino ad amare Dio sopra ogni cosa. Così l'a. è situata in uno stato di vita contemplativa nel quale, mediante Cristo e sotto la guida dello Spirito Santo, si unisce a Dio, sperimentando sulla terra un'esistenza intermedia tra quella naturale e quella paradisiaca.
III. Sul piano mistico. L'esperienza dell'a., nuzialmente trasformata in Dio, può concretizzarsi in una conoscenza beatificante delle verità divine, in un'ebbrezza d'amore per le Persone della SS.ma Trinità, in una dedizione totale alla causa del regno di Dio sulla terra. Lo stato mistico dell'a. può anche evidenziarsi all'esterno in fenomeni d'eccezione: assopimento della persona, stato di allegrezza, visione, estasi, levitazione, ecc.
Le poche persone che ebbero capacità, precetto di obbedienza e luce dall'alto, per descrivere la storia della loro a. che viveva l'esperienza religiosa in termini eccezionalmente mistici, hanno usato parole e frasi del linguaggio profano attribuendo loro un significato diverso. La totalità di questi scrittori mistici rifrange la cultura letteraria e teologica della tradizione cattolica e, in particolare, segue i paradigmi della psicologia scolastica. Mancano finora scrittori mistici che utilizzano i dati delle moderne scienze dell'uomo.
Negli scritti dei mistici si trovano indicazioni dettagliate sull'a.: c'è una sua parte inferiore, detta anche sensitiva o sensuale o corporea, che comprende gli organi e le potenze della vita vegetativa, i cinque sensi esterni, i quattro interni (senso comune, fantasia, estimativa, memoria), l'appetito irascibile e quello concupiscibile. C'è la parte superiore, chiamata pure intellettiva o spirituale, che contiene le facoltà dell'intelletto, della volontà e della memoria (questa, a volte, è confusa con quella sensitiva). Dette parti hanno differenziata dignità, reciproco influsso, subordinazione di quella corporea alla spirituale. La parte inferiore influisce piuttosto negativamente sulla superiore, a meno che tutto l'apparato sensitivo non sia stato purificato da una forte ascesi cristiana e subordinato alla parte superiore dell'a. Questa influisce, sotto la

cooperazione della grazia divina, sulla inferiore, ricomponendo l'unità psichica di tutte le funzioni, coordinandole alla recezione della luce e dell'amore che Dio infonde nella parte superiore.
In questa i mistici individuano: un fondo, un apice, un centro, una bocca. Questi termini indicano l'ubicazione spirituale del punto più cosciente e più espressivo dell'esperienza amorosa di un'a. che vive l'unione intima con Dio.
Alla vita contemplativa in genere, secondo la tradizione ascetica, si oppongono, i nemici dell'a.: carne, mondo, demonio. Il primo è la corporeità della persona umana che il peccato (originale e attuale) ha depauperato, sia riducendone il potenziale, sia scompigliando il coordinamento dei bisogni naturali di fondo, degli istinti, delle tendenze, dei sentimenti sicché tutto ciò inclina più al soddisfacimento delle parti che alla perfezione del tutto. Il mondo, cioè tutte le realtà visibili che circondano la persona, ha nei suoi manifesti valori, una forte capacità di sedurre, distogliendo l'a. da un immediato riferimento a Dio, autore di esse, e illudendola d'essere fonte di felicità perenne. Il terzo nemico dell'a., che è in amicizia con Dio, è il demonio perché, attraverso accorgimenti nel presentarle valori carnali e mondani, può infastidire o allentare il rapporto tra essa e Dio e, nel peggiore dei casi, farlo interrompere inducendo al peccato mortale. E tuttavia, un nemico dalle armi spuntate per l'a. che vive nell'amicizia di Cristo che ha vinto satana per sé e per i suoi amici.
Bibl. Aa.Vv., L'anima dell'uomo, Milano 1971; M. Bergamo, L'anatomia dell'anima, Bologna 1991; B. Dietsche, Der Seelengrund nach den deutschen und lateinischen Predigten, in Id., Meister Eckhart der Prediger, Freiburg in Br. 1960, 200-258; A. Gardeil, La structure de l'âme et l'expérience mystique, Paris 1927; U. Kern, Gründende Tiefe und offene Weite, in Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 27 (1980), 352-382; H. Kunisch, Das Wort « Grund » in der Sprache der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrunderts, Osnabrück 1929; J. Maréchal, Études sur la psychologie des mystiques, 2 voll., Paris 1937; G.G. Pesenti, s.v., in DES I, 142-146; L. Reypens, Ame (Structures d'après les mystiques), in DSAM I, 433-469; R. Zavalloni, Le strutture antropologiche e l'esperienza religiosa dell'uomo, in La mistica I, 41-72.
G.G. Pesenti

ANNICHILIMENTO. *(inizio)*

Premessa. Annichilirsi ha di solito un impatto uditivo sgradevole anche negli ambienti religiosi. Pur essendo uno stato di vita spirituale indispensabile per la perfezione, se ne percepiscono tutte le difficoltà intrinseche a motivo degli stimoli provenienti dalla società ed anche dalla problematica cristiana della promozione umana legata all'evangelizzazione.
I. Il termine nella Scrittura. L'a. è un'espressione iperbolica per designare atti o stati di vita spirituale ed è soprattutto un tema cristologico. Il credente si conforma a Cristo nella misura in cui sperimenta nella sua interiorità l'a. (kénosis) che fu di Cristo, la cui realizzazione storica è l'evento della croce.
Il significato di kenós e di kenóo si riscontra tanto fuori, quanto all'interno del NT.1 Kenós e kenóo sono usati solo da s. Paolo. Il valore letterario del primo si trova nella parabola dei vignaioli (cf Mc 12,3 e par.), e un senso più profondo, anche se ancora veterotestamentario, lo si ritrova nel Magnificat (cf Lc 1,53). In senso cristiano, lo si trova in Gc 2,20 (cf Mt 5,3ss.; Lc 6,20ss.; 1 Cor 1,26; 2 Cor 6,10; Gc 2,5). Non è l'uso linguistico, comunque, ad essere cristiano, ma il contenuto concettuale del termine. Esso viene usato da s. Paolo al negativo, nel senso di inutilità, per affermare che il suo apostolato non è inutile, né vuoto, come non lo sono la grazia divina e il kérigma. Il verbo kenóo pone l'accento sull'essere privato di un contenuto o di un possesso. Al passivo ha il significato di essere ridotto a nulla. In questo senso ricorre solo in Fil 2,6-11. Cristo si è volontariamente privato del suo modo di essere divino e preesistente (v.6) per assumere quello umano e terreno (v.7), per realizzare l'abbassamento e l'obbedienza fino alla morte di croce (v.8). E ciò è possibile non solo per l'onnipotenza divina, ma per una libera « rinuncia » da parte del Verbo di Dio, il cui a. (kénosis) conduce alla morte di croce. Il Dio

d'Israele non teme di provocare, dal punto di vista storico-salvifico, il grande scandalo della « consegna » a morte del proprio Figlio, in un infinito atto di amore.
S. Paolo descrive un tale evento usando due catene di tre concetti che si corrispondono in modo parallelo: Dio-uomo-morte e Signore-schiavo-croce, perché l'uomo reca con sé la morte e lo schiavo la croce.2
In Cristo l'a. conduce alla croce; nel credente in lui non si dà un itinerario diverso. Non una croce cruenta; ciò che gli viene chiesto è l'eliminazione dell'io umano in quanto si oppone a Dio, in tutti gli elementi irriducibili alla perfezione interiore. Si tratta di uno sforzo, ossia di un a. attivo, costituito soprattutto da un'autentica umiltà di se stesso, dall'abnegazione di sé che è rinuncia perfetta alla propria volontà sia come creatura, sia come peccatore. Così, il cristiano si rende partecipe dell'a. di Cristo in tutto: a livello dei beni materiali, della propria sensibilità, dei doni spirituali. Solo un tale a. permette di avanzare sulla via angusta, nella quale c'è posto solo per la rinuncia e per la croce.3
II. Nell'esperienza mistica. L'a. detto mistico si compone di due fasi: la via della purificazione attiva e quella della purificazione passiva. La prima fa parte dell'abnegazione, che s. Giovanni della Croce chiama « la notte attiva dei sensi » e consiste nell'a. delle potenze o facoltà dell'anima nelle loro operazioni o attività. Esso è più o meno considerato dagli autori spirituali come preparatorio all'unione mistica.
La purificazione passiva è la fase in cui l'a. di se stesso ha il suo senso più forte: è la « notte passiva dei sensi », il cui grado più elementare è il « raccoglimento infuso », cioè dono di Dio, marcato da un progressivo « legame », vale a dire « legare », « frenare », delle potenze operative dell'anima. Cristo nella sua morte in croce ottenne il vero a. anche della sua anima; egli è stato lasciato dal Padre in un'« intima aridità »: « Dio mio, Dio perché mi hai abbandonato? » (Mt 27,44). Solo raggiungendo il massimo del suo a. in ogni aspetto e gettato quasi nel nulla, Cristo ha portato a compimento l'opera della redenzione.
Solo la « notte oscura », o oscurità nella fede, annichilisce le apprensioni e gli affetti particolari dell'anima: quelli dell'intelletto, ossia la sua luce, quelli della volontà, vale a dire i suoi affetti, e quelli della memoria legata come a notizie naturali e alle esperienze sensitive e sensibili. Il suo annichilirsi o spogliarsi di sé è necessario se vuole diventare « memoria di Dio ».
L'anima nel suo a. o spogliazione di sé acquista l'indispensabile libertà non solo da tutte le cose, ma anche da se stessa per un totale abbandono in Dio.4 E questa la strada che l'anima deve percorrere se vuole giungere alla contemplazione amorosa: annichilire le sue operazioni naturali in uno stato di passività e di tranquillità, senza compiere alcun atto naturale per non frapporre ostacoli ai beni che il Signore vuole comunicarle in modo soprannaturale. Questo a. esteriore ed interiore, attivo e passivo, pone l'anima in un profondo senso di umiltà.5 E nella fede oscura che Dio opera liberamente e conduce l'anima all'unione con lui, l'unione trasformante.
Note: 1 A. Oepke, kenós, kenóo, in GLNT V, 325-331; E. Tiedtke - H.G. Link, kenós, kenóo, in DCB, 2030-2032; 2 Cf E. Lupieri, La morte di Croce. Contributi per un'analisi di Fil 2,6-11, in RivBib 27 (1979)3-4, 277; 3 Cf Giovanni della Croce, Salita del Monte Carmelo II, 7,6-7; 4 Cf Id., Cantico Spirituale B 26,14 e Cantico Spirituale A 17,11; 5 Cf Id., Fiamma viva d'amore IV, 16.
Bibl. W. Beinert (ed.), Lessico di teologia sistematica, Brescia 1990, 435, 439, 510, 569, 626, 699-701; S.N. Bulgakov, L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato, Roma 1990; I. de Chantal, Oeuvres II, Paris 1875; R. Daeschler, s.v., in DSAM I, 560-565; Francesco di Sales, Trattato dell'amor di Dio, l. 9, c. XIII, in Id. (cura di F. Marchisano), Torino 1969, 752-755; P. Guarre, Trésor spirituel, p. III, disp. 5, Paris 1635; A. Oepke, s.v., in GLNT V, 325-334; A. Terranova, La « notte oscura » dell'anima: tappa indispensabile dell'itinerario mistico, in Quaderni di Avallon. L'esperienza mistica, 23, Rimini 1990, 11-30.
A. Morandin

ANNO LITURGICO. *(inizio)*

I. Natura. Il Concilio Vaticano II afferma che la liturgia « è la prima ed indispensabile fonte dalla quale i fedeli possono attingere il genuino spirito cristiano » (SC 14) Questa affermazione trova veramente eco quando il Concilio parla dell'a.: « Nel ciclo annuale la Chiesa presenta tutto il mistero di Cristo, dall'Incarnazione e natività fino all'ascensione, al giorno di pentecoste e all'attesa della beata speranza e del ritorno del Signore » (Ibid. 102). Di conseguenza, l'a. è il memoriale del mistero del Signore in tutta la sua complessità e ricchezza. In realtà, esso è l'anno del Signore, l'anno di Cristo, che vive di Cristo, ricordando e rendendo presente il potere di ognuno dei fatti salvifici della vita del Signore a cominciare dall'Incarnazione del Verbo sino all'ultima venuta di Gesù Giudice. Per questo motivo, l'a. si presenta come la sintesi della vita liturgica e della spiritualità della Chiesa che entra in contatto vivo con il mistero del Cristo nella ricchezza delle molteplici celebrazioni sacramentali ed eucologiche.1

Il mistero di Cristo costituisce l'oggetto primario, ma non unico, della celebrazione dell'a. Oltre che celebrare i misteri del Cristo, l'a. celebra il mistero di Maria, delle sue feste e memorie (cf Ibid. 103) e le feste dei santi (cf Ibid. 104). La celebrazione dei santi è subordinata alla celebrazione dei misteri di Cristo, ma la stessa luce che pervade la celebrazione dei misteri di Cristo si riflette nella celebrazione delle feste dei santi, parte integrante del mistero di Cristo che continua nel tempo (cf Ibid.).2

II. Il mistero pasquale, centro dell'a. Il mistero pasquale è fondamento dell'a. Lo stesso mistero di Cristo è mistero essenzialmente pasquale, in quanto ha il suo centro nella Pasqua di Cristo o meglio nel « mistero pasquale della sua beata passione, risurrezione da morte e gloriosa ascensione » (Ibid. 5). Il « mistero pasquale » di Gesù o il « mistero dei misteri », che è la sintesi di tutti gli avvenimenti della vita storica di Gesù, occupa il posto centrale nel mistero di Cristo.3 Esso è celebrato in modo speciale una volta alla settimana nel giorno detto del Signore, la Domenica,4 e in un modo ancora più speciale una volta all'anno nella grande solennità della Pasqua (cf Ibid. 102). La celebrazione del mistero pasquale, quindi, sta al centro della « memoria » che la Chiesa fa del suo Signore. E un dato di fatto che nel primo periodo della Chiesa la Pasqua sia stata il centro unico della predicazione, della celebrazione e della vita cristiana.

Il mistero pasquale riassume, così, tutta la storia della salvezza: quella che precede l'Incarnazione e quella che segue l'ascensione fino alla venuta definitiva di Cristo, perciò il mistero pasquale pur essendo uno nell'arco dell'a. fa rivivere in ogni sua parte successivamente i singoli misteri della vita di Gesù. Nessuno fra questi misteri è indipendente ma tutti partecipano dell'unico mistero. Così, per esempio, la nascita del Signore riceve il suo significato salvifico dal mistero pasquale; l'Incarnazione del Figlio di Dio rimanda alla passione e alla redenzione. Tutti i misteri e tutti gli avvenimenti della vita di Gesù, evocati nell'arco dell'a. ricevono pienezza di significato dalla Pasqua.5

III. L'Eucaristia è il centro e la sintesi del mistero pasquale. Dopo aver affermato l'istituzione divina del sacrificio eucaristico il n. 47 della Sacrosanctum Concilium ricorda gli scopi della sua istituzione. Il primo scopo: Gesù ha voluto perpetuare nei secoli, sino al suo ritorno, il sacrificio della croce: « Il nostro Salvatore nell'Ultima Cena... istituì il sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue, onde perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il sacrificio della croce... ». Infatti, Gesù Cristo « è presente nel sacrificio della Messa sia nella persona del ministro, «Egli che, offertosi una volta sulla croce, offre ancora se stesso per il ministero dei sacerdoti», sia soprattutto sotto le specie eucaristiche » (Ibid. 7). Inoltre, « ogni volta che viene offerto questo sacrificio, si compie l'opera della nostra redenzione » (Ibid. 2).

Il secondo scopo dell'istituzione eucaristica è sottolineato nello stesso numero con le parole « ... per affidare così alla sua diletta sposa, la Chiesa, il memoriale della sua morte e della sua risurrezione ». Così il sacrificio eucaristico è la viva continuazione del mistero pasquale di Cristo.6 E il « convito pasquale, nel quale si riceve Cristo » (Ibid. 47). Istituito da Cristo per perpetuare il sacrificio della croce, il sacrificio eucaristico è memoriale della morte e

risurrezione, presenza sacramentale e perenne di tale sacrificio e banchetto escatologico. L'Eucaristia proclama l'intero mistero pasquale, l'intera economia della salvezza sintetizzato in un solo atto, in un solo segno.7

IV. La spiritualità dell'a.8 Il primo aspetto dell'a. messo in rilievo dal n. 102 della Sacrosanctum Concilium è quello d'essere sviluppo, commemorazione e sacro ricordo del mistero di Cristo nel corso dell'anno. Ma lo stesso numero aggiunge il secondo aspetto quando afferma: « Ricordando in tal modo i misteri della redenzione, essa (la Chiesa) apre ai fedeli le ricchezze delle azioni salvifiche e dei meriti del suo Signore, in modo tale da renderli come presente a tutti i tempi, perché i fedeli possano venirne a contatto ed essere ripieni della grazia della salvezza ». Questo secondo aspetto indica l'apertura delle ricchezze di salvezza e la presenza redentrice del potere di Cristo nella celebrazione perché l'uomo possa entrare in contatto con gli avvenimenti commemorati e ricevere le ricchezze della salvezza. Non si tratta di una semplice rievocazione storica dei singoli avvenimenti del mistero di Cristo. Essi vengono ripresentati e rinnovati cultualmente, ritualmente. La Chiesa li rivive, si conforma ad essi, quindi a Cristo. Possiamo affermare che l'a. è lo stesso mistero della salvezza che Cristo rivela progressivamente al mondo, perché l'uomo possa entrare in contatto con la persona stessa del Verbo. Tutto l'a. e ciascuno dei suoi tempi sono memoriale del mistero di Cristo, cioè evocazione liturgica di tutta la ricchezza dei suoi aspetti attraverso la Parola proclamata, le preghiere e i riti, ma anche presenza misterica di Cristo e dei suoi misteri.

I concetti suaccennati dimostrano come l'a. sia veramente un mezzo e un'occasione per imitare il Signore contemplando i misteri della sua vita, commemorati e rivissuti. Tale contemplazione dei misteri della vita di Gesù nel corso dell'a. sprona a rivivere interamente gli atteggiamenti ed i sentimenti di fedeltà e di obbidienza del Figlio al Padre (cf Fil 2,5-8; Eb 5,8). Questa conformazione o assimilazione a Gesù Cristo (cf Rm 8,29; Fil 3,10.21), immagine della gloria del Padre (cf 1 Cor 11,7; 2 Cor 4,4; Col 1,15) comincia con i sacramenti dell'iniziazione cristiana, si sviluppa mediante la penitenza e la partecipazione all'Eucaristia con l'aggiunta di altri sacramenti e sacramentali e termina con il ritorno alla casa del Padre.9 La celebrazione dei misteri della vita di Cristo distribuiti nel corso dell'a., pertanto presenti ed operanti nella liturgia (cf SC 7; 102), contribuisce a riprodurre nei fedeli la vita di Cristo. Nei segni e nei simboli della liturgia, quindi nell'arco dell'a., Cristo si rende presente col potere salvifico di tutti e di ciascuno dei misteri che la Chiesa commemora e rende attuale nell'Eucaristia, nei sacramenti, nelle feste e nei tempi liturgici. La storia della salvezza, attuata per l'umanità soprattutto nelle azioni]liturgiche, è un compiersi in essa, come movimento aperto e ascensionale verso la pienezza del mistero di Cristo (cf Ef 4,13-15). Nel corso dell'a., Cristo nasce, è unto, soffre, muore e risuscita nelle membra del suo Corpo mistico. L'a. diventa, così, come l'espressione della risposta della conversione e della fede da parte di ciascun fedele a quell'amore immenso di Dio per l'uomo. In altre parole, l'a. è un itinerario nella realtà sacramentale che alimenta la vita cristiana e rende gli uomini veramente figli di Dio ed eredi della vita eterna (cf Gal 4,6-7). Con Paolo, il cristiano può affermare che completa nel suo corpo la passione di Cristo (cf Col 1,24) e che non è più lui che vive, ma Cristo vive in lui (cf Gal 2,20).10

V. Dimensione mistica dell'a. Dai concetti sopra esposti e seguendo l'insegnamento del Concilio Vaticano II,11 l'a. è il sacro ricordo, in determinati giorni lungo il corso dell'anno, dell'opera salvifica di Cristo. E chiaro che non si tratta solo di un semplice ricordo, ma anche di una celebrazione. La domenica, le feste e gli altri tempi liturgici non sono anniversari degli avvenimenti della vita storica di Gesù, ma presenza redentrice della sua opera salvifica.12 Pio XII nell'Enciclica Mediator Dei, parlando della presenza, nelle celebrazioni liturgiche, degli avvenimenti come realtà di salvezza esclude che siano « la fredda ed inerte rappresentazione dei fatti che appartengono al passato ». Egli attribuisce ai misteri di Cristo celebrati durante l'a. una permanenza quanto a effetto e in quanto causa della nostra salvezza, « misteri che sono esempi illustri di perfezione cristiana, e fonte di grazia divina per i meriti e l'intercessione del Redentore,

e perché perdurano in noi con il loro effetto, essendo ognuno di essi, nel modo consentaneo alla propria indole, la causa della nostra salvezza ».13

Si può affermare che l'a. non è solo una meditazione sui misteri della vita di Cristo ed una spirituale partecipazione ad essi, il che produrrebbe un'unione morale con il Signore, ma ha una valenza più profonda: produce una unione mistica, sostanziale, con il Cristo, essendo il kairós (momento di grazia) per entrare in contatto vivo con il mistero di Cristo chiamato a trasformare la nostra vita. Questo è l'aspetto mistagogico della liturgia, cioè l'attualizzazione del mistero nella vita del cristiano.14 Cristo, infatti, diventa il vero anno, il giorno di tutti i mondi, il Signore di tutti i secoli, la vera luce e vita senza inverno, senza oscurità, senza tramonto. Cristo, che in cielo è la vita dei santi, dà a tutti i fedeli, nell'a., un riflesso terreno, mistico, del suo giorno eterno presso Dio. Giovanni della Croce ammonisce nei suoi scritti sulla necessità per l'uomo spirituale, sollecito a disporsi alle grazie di unione mistica con Dio, di non fermarsi all'esteriorità dei riti e degli apparati esteriori del culto, ma di usarli come mezzo per cogliere sollecitamente l'interiorità alla quale devono condurre e che essi devono nutrire e sostenere.15 Il Dottore mistico invita, dunque, i partecipanti, che vogliono disporsi all'unione mistica, a non perdersi sull'esteriorità del culto, ma piuttosto all'interiorizzazione individuale di quanto c'è di divino e di umano.

In conclusione, occorre ricordare che la presenza di Cristo e di ogni singolo avvenimento salvifico della sua vita storica nelle feste e nei tempi dell'a. rendono i tempi liturgici « periodi di grazia e di salvezza » (cf Lc 4,19; 2 Cor 6,2). Il mistero di Cristo che si celebra nella liturgia è il dono della vita nascosta in Dio nei secoli, che egli ha voluto manifestare e comunicare agli uomini nel Figlio suo, morto e risorto, con l'effusione dello Spirito. I sacramenti, in particolare l'Eucaristia,16 fulcro di ogni commemorazione festiva e di tutte le altre celebrazioni, santificano e consacrano il tempo dell'a. come luogo di salvezza non per i nostri meriti, ma per la virtù e la presenza del Figlio di Dio, attraverso il dono dello Spirito Santo abitualmente presente nella Chiesa e nelle sue membra. Se l'anima, che è membro vivo della Chiesa, come afferma O. Casel, « percorre veramente come un mistero l'anno mistico, in unione con la propria madre, che è appunto la Chiesa, tutto quello che è contenuto nell'a. diventerà in essa realtà operante ».17

Note: 1 Cf J. Castellano Cervera, L'Anno liturgico. Memoriale di Cristo e mistagogia della Chiesa con Maria Madre di Gesù, Roma 1987, 13-28; 2 Cf A. Bergamini, s.v., in NDL, 70; P. Jounel, Santi (culto dei), in NDL, 1338-1355; 3 Cf A. Adam, L'Anno liturgico, celebrazione del mistero di Cristo, Leumann (TO) 1984, 31-44; S. Marsili, Anno liturgico, in Id., I segni del mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti, Roma l987, 359-460; 4 Cf J. López Martín, L'Anno liturgico. Storia e teologia, Cinisello Balsamo (MI) 1987, 49-71; L. Brandolini, s.v., in NDL, 378-395; S. Dianich, Per una teologia della domenica, in Vita monastica, 124-125 (1976), 97-116; M. Augé, La domenica. Festa primordiale dei cristiani, Cinisello Balsamo (MI) 1995, 60-69; 5 Cf P. Sorci, Mistero pasquale, in NDL, 883-903; S. Marsili, La liturgia, momento storico della salvezza, in Aa.Vv., Anàmensis I, Torino 1974, 96-100; 6 La centralità del mistero pasquale in tutta la liturgia trova un'adeguata espressione nella centralità dell'Eucaristia, secondo l'insegnamento di san Tommaso (STh III, q. 73, a. 3c) e del Vaticano II (PO 5); cf anche, S. Marsili, La liturgia..., o.c., 100: « Per questa ragione tutti i sacramenti, pur dando ognuno una particolare comunicazione al mistero totale di Cristo, sono in un modo o nell'altro legati all'Eucaristia, centro e culmine del mistero pasquale; per questo nell'anno liturgico ogni mistero del Signore, dalla nascita all'ascensione-pentecoste-parusia, viene celebrato e comunicato nel mistero pasquale della morte del Signore (Messa) »; 7 Cf J.-M.-R. Tillard, L'Eucaristia pasqua della Chiesa, Roma 19612; P. Visentin, L'Eucaristia, in NDL, 482-508, in particolare, 498-501; 8 Cf Aa.Va., L'anno liturgico e la sua spiritualità, Roma-Bari 1979; F. Brovelli, s.v., in DTI I, 378-388; B. Calati, Vita cristiana come spiritualità storica, in RL 61 (l974), 355-37l; J. Castellano, s.v., in DES I, 152-161; A. Nocent, Celebrare Gesù Cristo, l'anno liturgico, 7 voll., Assisi (PG) 1978; J. Ordónez Márquez, Teología y espiritualidad del año litúrgico, Madrid 1979; J. Pinell, L'anno liturgico, programmazione ecclesiale di mistagogia, in O Theologos, 6

(1975), 15-30; 9 Cf A. Bergamini, a.c., 70: « La spiritualità dell'anno liturgico... infine richiede d'essere vissuta e alimentata attraverso i riti e le preghiere della celebrazione stessa e prima di tutto attraverso i testi biblici della liturgia della Parola »; 10 Cf A. Triacca, Tempo e liturgia, in NDL, 1494-1507; 11 Cf SC 102-111; 12 Cf. O. Casel, Il mistero del culto cristiano, Roma 19604, 111: « I misteri di Cristo hanno propriamente un doppio carattere. In sé essi sono sopraterreni, spirituali e divini; nello stesso tempo posseggono un riflesso nel divenire storico. Infatti, noi viviamo insieme al Signore, nell'anno liturgico, la vita di lui in questo mondo, la sua nascita, la sua crescita, la sua vita apostolica, i suoi insegnamenti e le sue lotte, la sua passione e la sua morte... »; 13 MD 140; 14 In questo senso si dice che la liturgia è mistagogia. Per i Padri della Chiesa la mistagogia è « un insegnamento ordinato a far capire ciò che i sacramenti significano per la vita, ma che suppone l'illuminazione della fede che sgorga dai sacramenti stessi; quello che s'impara nella celebrazione rituale dei sacramenti e quello che s'impara vivendo in accordo con ciò che i sacramenti significano per la vita », J. Pinell, L'anno liturgico..., a.c., 27; 15 Cf Salita III, 34-43; 16 S. Tommaso d'Aquino afferma dell'Eucaristia che « in questo sacramento è racchiuso tutto il mistero della salvezza », STh III, q. 83, a. 40, ad 3; 17 O. Casel, Il mistero..., o.c., 119.

Bibl. Aa.Vv., L'anno liturgico e la sua spiritualità, Roma-Bari 1979; Aa.Vv., L'anno liturgico: Storia, teologia e celebrazione, Genova 1988; A. Adam, L'anno liturgico, celebrazione del mistero di Cristo, Torino 1984; A. Bergamini, Cristo, festa della Chiesa. L'anno liturgico, Cinisello Balsamo (MI) 19853, 32-111; J.M. Bernal, Iniciación al año litúrgico, Madrid 1984; F. Brovelli, s.v., in DTI I, 378-388; R. Cantalamessa, Il mistero pasquale, Milano 1985; A. Carideo, Evento-celebrazione. Prospettive sulla liturgia come celebrazione degli eventi salvifici, in RL 65 (1978), 609-632; O. Casel, Il mistero del culto cristiano, Torino 1966; J. Castellano Cervera, L'anno liturgico. Memoriale di Cristo e mistagogia della Chiesa con Maria Madre di Gesù, Roma 1987; F.X. Durwell, L'Eucaristia, sacramento del mistero pasquale, Roma 19693; J. López Martín, L'anno liturgico, storia e teologia, Cinisello Balsamo (MI) 1987; S. Magrassi, Cristo ieri, oggi, sempre. La pedagogia della Chiesa-Madre nell'anno liturgico, Bari 1978; S. Marsili, Il tempo liturgico, attuazione della storia della salvezza, in RL 57 (1970), 207-235; Id., Teologia liturgica, III: Anno liturgico, Roma 1972; B. Neunheuser, Il mistero pasquale, culmen et fons dell'anno liturgico, in RL 62 (1975), 151-174; M. Righetti, L'anno liturgico nella storia, nella Messa, nell'ufficio, Milano 19693.

E. Caruana

ANSELMO DI AOSTA (santo). *(inizio)*

I. Vita e opere. Nato ad Aosta nel 1033, in età adulta diventa monaco a Bec, in Normandia, dove è abate dal 1078, succedendo al beato Erluino (1078), fondatore e primo abate del monastero. Nel 1093 è chiamato a succedere a Lanfranco di Pavia (1089), già suo maestro al Bec, nella sede arcivescovile di Canterbury. Nell'Inghilterra da poco conquistata dai Normanni, A. si dedica ad attuare i principi della riforma della Chiesa, sollecitata in modo particolare da Gregorio VII (1085), ma trova forti ostacoli nel re Guglielmo II il Rosso (1100), e successivamente anche in Enrico I (1135): per due volte sceglie l'esilio. Nel 1098 partecipa al Concilio di Bari dove espone la dottrina cattolica sullo Spirito Santo. Finalmente nel 1106 può rientrare a Canterbury e fino alla morte (21 aprile 1109) attende alle cure pastorali della sua Chiesa. Benché sottoposto a tante prove, specialmente dopo la nomina ad arcivescovo di Canterbury, A. svolge durante tutta la sua vita un'intensa attività di scrittore, lasciando numerose opere che rivelano le sue grandi qualità di teologo e maestro di vita spirituale. Caratteristica che lo distingue è la capacità di unire le esigenze di una forte razionalità con un intenso amore verso Dio e verso i fratelli. Nelle sue riflessioni la ratio occupa un posto di rilievo, ma soprattutto per riflettere sui dati offerti dalla fede. Nelle due operette scritte durante gli anni felici della sua vita al Bec, il Monologium e il Proslogion, egli vuole provare con la sola ragione alcune verità fondamentali della fede, come l'esistenza e la natura di Dio, ma accompagna quelle riflessioni

con un colloquio diretto con Dio: così, nei due ultimi capitoli del Proslogion, dedicati alla beatitudine, compone alcune preghiere che sono tra le più belle scritte da lui. In esse incontriamo già alcuni aspetti fondamentali della sua dottrina mistica: « Ti prego, Signore, fa' che ti conosca, ti ami per godere di te », e poco dopo precisa: « Progredisca qui in me la conoscenza di te e là diventi piena; cresca il tuo amore ed ivi sia pieno, perché qui la mia gioia sia grande nella speranza e là piena nella realtà » (cap. 26).

II. Ma la mistica di A. trova adeguata espressione soprattutto nelle Orationes sive Meditationes: le preghiere sono diciannove, rivolte a Dio, a Cristo, alla Croce, alla Vergine, a s. Giovanni Battista, a s. Pietro, a s. Paolo, a s. Giovanni Evangelista, a santo Stefano, a s. Nicola, a s. Benedetto, a santa Maria Maddalena: l'orante si rivolge direttamente al santo, ma anche a se stesso, per rimproverarsi dei propri peccati e, attraverso la mediazione del santo, essere esaudito dal Signore, al quale la preghiera alla fine è rivolta. La diciassettesima, composta per i vescovi o gli abati, è rivolta al santo titolare della rispettiva Chiesa, invocato come advocatus meus, mentre le ultime due sono per gli amici e per i nemici, sintesi dell'insegnamento evangelico. Hanno tutte la forma del monologo e il soggetto orante non è sempre A. Le tre Meditationes hanno invece la forma di un colloquio, con notevoli riferimenti autobiografici. La prima, per suscitare il timore di Dio, insiste sullo stato infelice del peccatore, « anima sterile », « albero infruttuoso », « legno arido ed inutile », che trova salvezza soltanto nella misericordia di Gesù. Nella seconda un lamento per la perduta verginità contrappone il male commesso... alla bontà di Dio, e ne invoca il perdono. Nella terza, infine, medita sulla salvezza che viene da Dio: l'anima umana era prigioniera, ma è stata redenta dalla croce del Signore, era serva ed è tornata libera, era morta ed è stata risuscitata. Anche questa meditazione si conclude con una preghiera che sottolinea il profondo mutamento operato da Gesù nell'anima umana. Il contrasto è tra il peccato e la grazia, tra le tenebre e la luce, tra la miseria e la beatitudine; la domanda è di « gustare per amorem quod gusto per cognitionem ».

Questa visione mistica dell'anima sostenuta dall'amore di Dio, è presente anche in altri scritti di A., nei quali però prevale la speculazione teologica. Nel ricchissimo epistolario sono frequenti i riferimenti a questa dottrina. Ad esempio, egli la esprime con linguaggio semplice nella Ep. 45 ad un recluso. « Dio - scrive A. - dichiara di avere un regno, quello dei cieli, da vendere; un regno dove tutti sono re. A chi chiede quanto costa quel regno, si risponde che esso è venduto a prezzo di amore: Dio non lo vende se non a chi ama. Dio non chiede altro che amore: offrigli l'amore e riceverai il regno; ama e lo avrai (Ama et habe). Questo amore deve essere alimentato con frequenti preghiere, colloqui, pensieri spirituali e sentimenti di carità fraterna ». Nella conclusione della lettera appare chiaramente come la mistica anselmiana si basi su un forte impegno ascetico: « Chi vuole avere quell'amore perfetto, con il quale si compra il regno dei cieli, ami il disprezzo del mondo, la povertà, la fatica e l'obbedienza, come fanno i santi ».

Bibl. Opere: S. Anselmi Cantuariensis archiep. Opera omnia, I-II, ed. F.S. Schmitt, Stuttgart 1968 (ed. anast.); alcune sono anche in tr. it., come le Lettere, I-III, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Milano 1988-1993. Studi: Aa.Vv. Anselmo d'Aosta figura europea (Convegno di studi, Aosta 1988), a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Milano 1989 (ivi il saggio di B. Ward, Le « Orazioni e Meditazioni » di S. Anselmo, 93-102); J. Bainvel, s.v., in DTC I, 1327-1350; B. Calati, s.v., in BS II, 1-21 (con bibl.); C. Leonardi, Le « Meditationes » di S. Anselmo, in Rivista di storia della filosofia, 48 (1993), 467-475; M. Mähler, s.v., in DSAM I, 690-696; E.A. Matter, Anselm and the Tradition of the « Song of Songs », in Rivista di storia della filosofia, 48 (1993), 551-560; E. Salman, s.v., in WMy, 24-25; P. Sciadini, s.v., in DES I, 168-169; S. Vanni Rovighi, Introduzione ad Anselmo d'Aosta, Bari 1987.

G. Picasso

ANSIA. *(inizio)*

I. Da un punto di vista storico, l'a. era contemplata nello stesso quadro clinico dell'angoscia nevrastenica (Bread ed Heckel 1880). Fu Freud che nel 1895 propose di separare dalla

nevrastenia un certo gruppo di sintomi sotto il nome di « nevrosi d'angoscia » con due elementi fondamentali: a. una costituzione, con carattere di cronicità e con un modo di essere abituale e permanente; b. le crisi, con manifestazioni parossistiche. Negli anni '50, R. May 1 ha reimpostato la problematica psicologica dell'a.

II. Emotività, angoscia ed a. Nella nevrosi d'angoscia lo stato d'a. si può collocare nella patologia dell'emozione, ma non va confuso con l'iper-emotività: di fronte a un pericolo o a una minaccia l'iper-emotivo reagisce con una condotta anarchica e incoercibile; mentre l'ansioso può essere capace di passare dal panico al controllo o all'adattamento, cosa che non credeva di poter fare. Infatti, molti eroi, grandi lavoratori o molti di coloro che fanno più di quanto è il proprio dovere sono ansiosi. Se da una parte è vero che non bisogna confondere l'a. con l'emotività, dall'altra bisogna anche riconoscere che molti ansiosi hanno un'emotività ipereccitabile: è qui, infatti, che si evidenziano i vari disturbi. L'a. e l'angoscia sono il risultato di un conflitto tra la pulsione libidica o aggressiva e la realtà o le norme morali. Quando questo conflitto crea una tensione superiore al limite di tolleranza il soggetto avverte un disagio interiore d'intensità variabile perché da una parte vuoledeve realizzare un suo bisogno-desiderio dall'altra non-vuolenon-deve realizzarlo. Non sapendo come conciliare questa polarità, senza colpa o vergogna, aumenta il disagio.

Una breve e sommaria differenza tra a., fobia e angoscia può partire da queste considerazioni: l'a. è causata da una paura generica senza un oggetto ben definito e si manifesta con un disagio proporzionato alla gravità della minaccia che si crede imminente; la fobia è una paura sproporzionata, irrazionale ed immotivata per una minaccia reale, ma relativa o immaginaria; l'angoscia è una paura più intensa che è percepita e denominata in modo diverso a seconda delle circostanze: di fronte alla morte, alla sofferenza e alla colpa, nelle sindromi di abbandono, di perdita e di separazione, di fronte all'esistenza come taedium vitae, existential vacuum, e altre espressioni simili. I disturbi sono descritti con termini generici come nervosismo oppure, più tecnicamente, come instabilità emotiva, iper-estesia sensoriale, labilità nel controllo emotivo (ossia, soprassalto ad un piccolo improvviso rumore, tremore agli arti o palpitazioni, o sudorazione, o vampate di calore in risposta a un'emozione anche piccola, tensione sia psichica che del tono muscolare). Altri disturbi sono legati al sonno: difficoltà all'addormentamento, risvegli angosciosi, svegliarsi affaticati (a volte l'iper-sonnia: rifugiarsi nel sonno per fuggire dalla realtà).

Altre turbe sintomatologiche dell'a. si manifestano a carico dell'apparato cardio-vascolare (accelerazione del ritmo cardiaco e instabilità della pressione arteriosa), dell'apparato respiratorio (spasmi, senso di oppressione al diaframma), dell'apparato neuro-muscolare (iper-eccitabilità dei riflessi osteo-tendinei, spasmi alla muscolatura liscia). Altri sintomi dell'a. si manifestano con turbe intestinali (stipsi o diarrea), spasmi gastrici (nausea e vomito), nella secrezione ghiandolare (secchezza della bocca o scialorrea), nella minzione (oliguria o poliuria).

Ogni ansioso gestisce la propria a. secondo il proprio temperamento e la propria personalità: alcuni introversi reprimono la propria irritabilità, altri estroversi esplodono con reazioni colleriche; i viscerotonici reagiranno con sensazioni di inappetenza o di polifagia; e così via per il comportamento sessuale, religioso, relazionale, aggressivo e per ogni altro comportamento. L'a. è spesso accompagnata da un senso di insicurezza e può essere anche non legata a un oggetto o situazione specifica; in questo caso si parla di a. fluttuante, o libera, che si manifesta come una costante attesa di una non ben definita catastrofe: basta un minuto di ritardo, un campanello, un lieve dolore per immaginare l'imminenza di qualcosa d'irrimediabile. Un dramma dell'ansioso è la sua stessa consapevolezza dell'irrazionalità della sua angoscia e la sua frustrazione per non riuscire a far capire agli altri i suoi incoercibili timori. L'a. è sempre legata a una immaginazione distorta in modo disfunzionale, ma non per questo è una malattia immaginaria.

III. Definizione e contenuto. La definizione più autorevole e più aggiornata di a. è quella riportata dal DSM-IV: « L'anticipazione apprensiva di un futuro danno o sfortuna accompagnata da disforia o da sintomi somatici di tensione ».
Una sintesi descrittiva dell'a. con finalità diagnostiche può essere quella che raggruppa la sintomatologia in tredici punti, di questi bastano quattro per diagnosticare il panico: 1. Dispnea o sensazione di soffocamento; 2. Sbandamenti, instabilità, o sensazione di svenimento; 3. Palpitazioni o tachicardia; 4. Tremori fini o grandi scosse; 5. Sudorazione; 6. Sensazione di asfissiare; 7. Nausea o disturbi addominali; 8. Depersonalizzazione o derealizzazione; 9. Parestesie (torpore o formicolio); 10. Improvvise vampate di calore o senso di freddo; 11. Dolore o fastidio al torace; 12. Paura di morire; 13. Paura di impazzire o di fare qualcosa di incontrollato. L'a. ha un ruolo molto importante in tutte le patologie psicologiche e non esiste una sola nevrosi che non abbia a che vedere con il controllo dell'a. L'a., da un punto di vista diagnostico, è correlata con i quadri clinici fobici (agorofobia, fobia sociale, fobia semplice) e con alcuni disturbi particolari (disturbo ossessivo-compulsivo, da stress post-traumatico, da a. generalizzata).
Nella condotta religiosa possiamo considerare sinteticamente i significati di questi quadri clinici con qualche riferimento alla condotta religiosa.
L'agorofobia è la paura di trovarsi in posti o situazioni dalle quali sarebbe difficile uscire o nelle quali non sarebbe disponibile l'aiuto qualora se ne avesse bisogno. Nella condotta religiosa quest'a. agorofobica potrebbe essere interpretata come prudenza.
La fobia sociale è la paura del giudizio degli altri o di agire in modo imbarazzante o umiliante e perciò si evita di parlare in pubblico, di mangiare o di scrivere di fronte agli altri, e così la vita socio-relazionale è fortemente limitata.
Questo tipo di a. potrebbe essere scambiato per modestia, o riservatezza.
La fobia semplice è la paura persistente di un oggetto o di una situazione. Questa paura eccessiva o irrazionale porta ad avere comportamenti di evitamento e l'oggetto della fobia è, per esempio, il sesso; allora quest'a. potrebbe essere confusa con la castità o la pudicizia. Il disturbo ossessivo-compulsivo è composto da: a. impulsi, pensieri e immagini mentali che interferiscono nell'ordinaria articolazione del comportamento. Il soggetto cerca di ignorare o sopprimere queste interferenze, ma a volte si ottiene l'effetto opposto. Per esempio, una persona può essere molto religiosa e quanto più cerca di eliminare idee aggressive, blasfeme o erotiche tanto più queste aumentano. Queste interferenze aumentano d'intensità e di frequenza con l'aumentare dell'insicurezza di poter gestire queste pulsioni. La persona ha paura di perdere il controllo e di fare ciò che non vuole. A volte, il soggetto non sa se ciò che non vuole fare lo ha già fatto oppure no; questo determina una sempre maggiore a. fino a sentirsi stanchi e logori dai sensi di colpa per aver fatto poco o quasi nulla. b. Comportamenti ripetitivi allo scopo di calmare l'a. Si tratta dei rituali irrazionali allo scopo di neutralizzare o prevenire eventi temuti. Questa ripetizione meticolosa di schemi comportamentali può arrivare a menomare più o meno fortemente la vita affettiva, l'attività lavorativa e le relazioni sociali.
La nevrosi ossessiva-compulsiva può manifestarsi, in genere, in tre modi principali: checking, cleanining e doubting. Il checking è la compulsione a controllare e verificare ripetutamente per essere sicuri e quindi rassicurarsi d'aver fatto qualcosa come chiudere porte, finestre, rubinetti e così via. Questa caratteristica può essere accompagnata da un atteggiamento di sospettosità o da una sensazione di essere perseguitati; ma questo accade in una personalità paranoica. Il cleanining è la tendenza alla pulizia e all'igiene in modo esasperato e irrazionale per paura di essere contaminati da germi o da altre impurità. Il doubting è la pressocché costante ruminazione di dubbi da cui il soggetto si sente assalito o perseguitato; quanto più vorrebbe non averli tanto più sembra che non possa fare a meno di questionarsi sull'esattezza del suo operato. Il soggetto non si stima molto, ma ha pretese perfezioniste. Vuole essere sicuro al cento per cento e vuole essere sempre rassicurato per non perdere il controllo di sé e della situazione. Per esempio, una persona religiosa potrebbe essere portata a ripetere le stesse parole o gesti con modalità e

aspettative più magiche che propriamente religiose; questo può essere accompagnato da un forte aumento di a. qualora la persona fosse impossibilitata a mettere in atto tale rito o qualora le fosse possibile agire secondo la modalità intesa. Sembra che la persona non sia capace di fare a meno di questi cerimoniali; e se ne fa a meno sente a., colpa e prevede imminenti catastrofi. Anche il cleaning è un concetto distorto della pulizia e potrebbe essere usato da una persona religiosa con un simbolismo inconscio; ossia, per lavare o purificare le colpe di cui si sente contaminata con i conseguenti cerimoniali per non contaminarsi ulteriormente.
Il doubting è tipico della persona scrupolosa che in un modo più o meno conscio collega la sua insicurezza alla morte, all'inferno o alla salvezza. In questi casi, il sacramento della confessione ha la funzione di un ansiolitico con manifestazioni di dipendenza e di crisi di astinenza se dovesse mancare. Il disturbo da stress post-traumatico è il malessere o l'a. che perdura anche dopo un evento che un soggetto ha vissuto in un modo particolarmente traumatico. Il soggetto anche dopo lo scampato pericolo continua ad avvertire minaccia per la propria incolumità e per quella dei suoi cari. Il soggetto è portato ad azionare i propri meccanismi di allerta quasi costantemente e con modalità esagerate col risultato di ricordi e di comportamenti angoscianti, ricorrenti e invasivi come se l'evento traumatico stesse per ripetersi; i disturbi si possono estendere al sonno e ai comportamenti di evitamento di tutto ciò che potrebbe essere associato all'evento traumatico. Tutto questo limita la qualità della vita del soggetto. Il disturbo da a. generalizzata è una preoccupazione irrazionale per eventi realisticamente improbabili oppure obiettivamente proporzionata alla reale possibilità o entità del danno paventato. In effetti, si tratta di una insicurezza sulle proprie capacità di poter gestire un'emergenza o un attacco di panico.
L'a. può essere causata anche da alcune condizioni mediche generali, oppure può essere indotta da alcuni farmaci, oppure può assumere una configurazione clinica aspecifica.
IV. Rimedi. L'a., per una sua valutazione clinica più completa, dovrà esssere considerata anche in altri contesti specifici come quello di una personalità isterica, o di una struttura psicotica (schizofrenia, paranoia, depressione endogena) nei disturbi sessuali, nelle sindrome neurologiche (tumori cerebrali, traumi cranio-cerebrali, encefaliti, epilessia). Altri contesti specifici entro cui valutare l'a. sono le condizioni soggettive personali; come per esempio, l'a. in bambini, adolescenti, nella senescenza e nella gravidanza, nelle prestazioni sportive e scolastiche. Attualmente la terapia farmacologica dell'a. guarda con speranza le ricerche di neuro-endocrinologia e quelle relative ai processi di somatizzazione. Sembra, però, che nei casi ordinari il miglior trattamento dell'a. sia una psicoterapia supportata da varie tecniche quali il bio-feedback, il training autogeno e soprattutto l'ipnosi con l'obiettivo che diventi « auto-ipnosi », così che il soggetto impari a gestire autonomamente il controllo della propria a. Ciò che tiene insieme tutte queste tecniche (e anche altre meno note, come la « meditazione profonda », la « meditazione trascendentale » e altre) è la suggestione che mira al controllo del sistema nervoso parasimpatico e alle varie manifestazioni parossistiche.
Attualmente l'a. viene rilevata da vari reattivi quali il Rorschach, il TAT e il Crown-Crisp nel contesto della struttura psichica generale. L'IPAT rileva solo l'a. ma nei suoi tratti essenziali (mancanza di auto-controllo, instabilità emotiva, sospettosità, apprensione e tensione) latenti e manifesti. Altri rilievi specifici dell'a. sono nel CBA: A. di stato (iniziale), A. di tratto (abituale) e A. di stato (finale). Nel MMPI, oltre alla struttura psichica generale, abbiamo la possibilità di rilevare e quantificare l'A. libera, l'A. somatizzata e altri due indici d'a.: quella Purcell, e quella Modlin.
E possibile che questi parametri diano delle indicazioni diverse così com'è anche possibile che uno stesso farmaco o tecnica per il controllo dell'a. diano risultati diversi.
In conclusione, nella valutazione e nel trattamento dell'a. è molto importante l'esperienza clinica del professionista tenuto a considerare i fattori organici, psico-soggettivi, socio-ambientali e il sistema di credenze morale-religioso, nonché la condotta del soggetto perché le manifestazioni ansiose non siano scambiate per forme di vita autenticamente religiosa o, peggio ancora, mistica.

Note: 1 R. May, The Meaning of Anxiety, New York 1950.

Bibl. R. Alpert R.M. Haber, Anxiety in Academic Achievement Situations, in Journal of Abnormal and Social Psychology, 61 (1960), 207-215; P.G. Biagiarelli M. Fioravanti R. Lazzari, Struttura fattoriale dello STAI, in Bollettino di Psicologia Applicata, 169 (1984), 45-51; H. Brenner, Rilassamento progressivo e desensibilizzazione sistematica dell'ansia, Cinisello Balsamo (MI) 19922; R.B. Cattell I.H. Scheier, The Meaning and Measurement of Neuroticism and Anxiety, New York 1961; M. Fioravanti R. Lazzari, Studio della validità di predizione dello STAI, in Bollettino di Psicologia Applicata, 158 (1981), 79-89; V.E. Frankl, Teoria e terapia delle nevrosi, Brescia 1962; S. Freud, Inibizione, sintomo e angoscia, in Id., Opere, Torino 1978, 237-313; J.M. Grossberg H.K. Wilson, A Correlation Comparation of Wolpe-Lang Fear Survey Schedule and Tailor Manifest Anxiety, in Behaviour Research and Theory, 3 (1965), 125-128; H.J. Heysenck, The Dynamics of Anxiety and Hysteria, London 1957; J.M. Louis, L'angoscia, utile alleata, Cinisello Balsamo (MI) 1995; K. Lunedia et Al., Anxiety in Alcoholic Population, in Journal of Clinical Psychology, 40 (1984), 356-358; R. May, The Meaning of Anxiety, New York 1950; P. Pancheri et Al., Ansia di Stato e di Tratto in soggetti normali e in pazienti con disturbi cardiaci e dermatologici, in C.D. Spielberger et Al., Questionario di autovalutazione dell'ansia di Stato e di Tratto, Firenze 1976; G.L. Paul D.A. Berstein, Anxiety and Clinical Problems, in J.T. Spence et Al. (edd.), Behavioral Approaches to Therapy, Morristown 1976; C. Reycroft, Angoscia e nevrosi, Milano 1969; F.C. Richardson, Factor Analysis of the Test Anxiety Scale and Evidence Concerning the Components of the Test Anxiety, in Journal of Consulting and Clinical Psychology, 45 (1977), 704-705; E. Sanavio, I comportamenti ossessivi e la loro terapia, Firenze 1978; R.M. Suinn, The STABS: A Measure of Test Anxiety for Behavioral Therapy, in Behaviour Research and Therapy, 7 (1969), 335-339; S. Trickett V. Albisetti, L'ansia e la depressione, Milano 19976.

A. Pacciolla

ANTIMISTICISMO. *(inizio)*

I. Il fenomeno. Ai primordi delle correnti antimistiche nella storia della mistica cristiana si trova un processo di disintegrazione tra teologia e spiritualità-mistica, che portò ad un conflitto e sfociò infine in una rottura.1

Mentre per i grandi teologi dell'apogeo della scolastica (Tommaso d'Aquino e Bonaventura) teologia e spiritualità-mistica formano ancora una unità esistenziale, alla fine del sec. XIV si avverte come un esercizio sempre più unilaterale della dialettica nella teologia minacci di produrre un'alienazione tra teologia e spiritualità. Stefano Axters ritiene la rottura tra fede e pensiero ... come il più grande scisma del sec. XV.2 Tale alienazione tra teologia e mistica è, allo stesso tempo, alienazione tra teologia e Scrittura come liber experientiae (s. Bernardo). La teologia speculativa (teologia scolastica) allontana l'attenzione della riflessione di fede dalla Scrittura a vantaggio di questioni, dispute e commenti tecnici, cioè della dialettica. Il modo in cui questa estraneazione sfocerà in una rottura può essere illustrato attraverso le dichiarazioni sarcastiche che l'autore dell'Imitazione di Cristo formula all'indirizzo dei teologi scolastici del sec. XV: « A che giova un'ampia e sottile discussione intorno a cose oscure e nascoste all'uomo; cose per le quali, anche se le avremo ignorate, non saremo ritenuti responsabili, nel giudizio finale? ». « Che ci importa del problema dei generi e delle specie (genera et species)? ».

Questo distacco tra la Scolastica speculativa e i maestri della vita spirituale produsse nell'ascesi e nella metodica di preghiera un volontarismo di ordine pratico, avulso dalla teologia e solo lontanamente ispirato alla Scrittura.

Nei Paesi Bassi e in Germania i grandi mistici del sec. XIV, Ruusbroec, Meister Eckhart e Taulero, tentano di ristabilire l'unità tra la teologia e la mistica. Con tutti i mezzi che la teologia mette loro a disposizione, cercano di tradurre in forma letteraria l'ineffabile della loro esperienza mistica. Senonché la reazione violenta di Gersone, cancelliere dell'Università di Parigi, contro la

traduzione in parole, da parte di Ruusbroec nel suo Die Gheestelijke Brulocht, dell'esperienza mistica dell'unione, mostra come il conflitto tra teologia e mistica sia ormai un dato di fatto.3
Gersone è convinto che la terza parte del Gheestelijke Brulocht « debba essere disapprovata e rifiutata in quanto completamente contraria e fuorviante rispetto alla sana dottrina dei santi maestri, che hanno scritto in merito alla nostra beatitudine; essa non coincide neanche con la dichiarazione esplicita dei Decretali, dove si sostiene che la nostra beatitudine consiste di due atti: la visione e il godimento, quindi insieme con la luce della gloria. E se, dunque, questo è il caso della pienezza della gloria ultima nell'aldilà, che Dio non è la nostra visione e chiarezza essenziale..., quanto più tutto questo allora non sarà il caso dell'imperfetta similitudine della beatitudine che ci è permesso di gustare in questa vita ».
Nella sua distinzione tra teologia mistica pratica e teologia mistica speculativa (Theologia mystica practica e Theologia mystica speculativa) il cancelliere parigino accentua questa rottura tra teologia e mistica.
Tale distinzione ha come conseguenza che, mentre la teologia si irrigidisce in mancanza di feeling con l'esperienza di Dio, la letteratura religiosa perde ogni feeling con la teologia. Se, dunque, da un lato i problemi relativi all'ascesi vengono trattati sempre più per se stessi e senza un orientamento che s'ispiri all'esperienza di Dio, dall'altro la letteratura religiosa, in assenza di riflessione critica, rischia di ridursi a trattatelli volontaristici privi del necessario supporto scritturistico e teologico.
Si comprende, pertanto, come nei Paesi Bassi, dopo Ruusbroec, la mistica speculativa lasci il posto ad una letteratura orientata in modo pratico-ascetico. Lo stesso centro mistico di Groenendael vede in Jan van Schoonhoven (1432) il primo rappresentante di questo nuovo indirizzo. In particolare, per i Fratelli della vita comune, la dottrina a carattere speculativo e teologico di Ruusbroec non ha più alcuna attrattiva. La rottura tra teologia e mistica continua ad estendersi. Anche G. Groote, vero pioniere del risveglio spirituale della Devotio Moderna, si trova, come Jan van Schoonhoven, sotto l'influsso dell'ambiente parigino caratterizzato da una teologia scolastica estremamente critica. Tutti i suoi scritti risentono del suo essere ad un tempo teologo, canonista, riformatore e predicatore. La sua spiritualità è concreta e pratica; l'accento è posto sulla propria santificazione mediante l'esercizio delle virtù; l'imitazione di Cristo è la porta di ogni vita spirituale. Non è un anti-mistico, ma è contro ogni forma di dilettantismo. Arricchì la sua traduzione delle litanie di tutti i santi con la seguente invocazione: « Da tutti i sommi piaceri e le somme conoscenze; da tutti i sensi alteri e sottili nella spiritualità, liberaci o Signore ».
Fiorenzo Radewijns (1400), il suo collaboratore più importante, fondatore della prima confraternita dei Fratelli della vita comune e loro guida dopo la morte di Groote nel 1384, seguì le orme del suo maestro per quanto riguarda il suo orientamento spirituale. Il suo atteggiamento anti-mistico è caratterizzato dal fatto che egli, nel suo Tractatus devotus, parla ampiamente della via della purificazione e dell'illuminazione senza menzionare minimamente la via dell'unione. La purezza del cuore e l'amore per Dio devono ispirare tutto l'agire umano. Nella sua visione l'insegnamento puramente teologico, la mistica speculativa e la teologia scolastica non sono che ostacoli per la devotio.
J. Huizinga afferma: « In generale i devoti dei Paesi Bassi avevano perduto il contatto col misticismo febbrile, dai cui stadi preparatori era fiorita la loro forma di vita. Così essi avevano anche scongiurato in gran parte il pericolo di cadere in deviazioni fantastiche ed eretiche. La Devotio moderna dei Paesi Bassi rimase ubbidiente ed ortodossa, conservò una moralità pratica e, all'occasione, anche castigata ».4 Le speculazioni teologiche in cui i mistici renani e fiamminghi, Eckhart, Taulero, Suso, Ruusbroec, avevano raggiunto ancora una volta un punto culminante non riuscirono ad ispirarli e sicuramente dalla prima generazione furono ritenute non adatte e persino pericolose per i cristiani comuni.
Intorno alla metà del sec. XV, il certosino Vincenzo d'Aggsbach (1464) rileva che la teologia mistica e la scolastica non hanno più nulla in comune, proprio come la pittura con il mestiere del

calzolaio. Infatti, il decreto del 1559, emanato dal Grande Inquisitore Fernando Valdés che proibisce non solo vari scritti di mistici non spagnoli, ma anche gli scritti di mistici in lingua vernacola inclusa la traduzione della Bibbia, indica l'estrema conseguenza della rottura tra la teologia ecclesiale e la mistica.5 La rottura divenne presto antagonismo la cui virulenza fu alimentata dal panico e dalla paura contro ogni infiltrazione di idee e pratiche eretiche, le quali vennero considerate un attentato all'unità religiosa e politica della nazione.

Ciò che qui è in questione riguarda un modo di concepire la spiritualità. Cosa che diventa chiara nella caccia agli eretici contro Bartolomeo Carranza (1576), arcivescovo di Toledo, da parte del suo confratello Melchior Cano (1560), teologo di Salamanca, baluardo dell'Inquisizione spagnola. Il teologo Cano si era convertito ad un ascetismo rigido come reazione all'infiltrazione di tendenze protestanti e di « incertezze » teologiche di umanisti e mistici. Egli pone l'accento, in modo piuttosto unilaterale, su una vita virtuosa attiva, mentre nel suo stesso Ordine, Bartolomeo Carranza, Luigi di Granada e i cosiddetti « contemplativi » sostengono una spiritualità più affettiva, dove trovano maggiore spazio la preghiera e la contemplazione.6 Il dogmatico Melchior Cano non prova che inquietudine nei confronti del misticismo e della spiritualità affettiva. Questo teologo inquisitore di Salamanca, nemico giurato degli « spirituali », aveva la pretesa di fiutare gli eretici a distanza, proprio come un cane da caccia fiuta la selvaggina. Nel suo trattato De locis theologicis (lib.12, c.10) scrive: « Tali (ossia incoscienti) sono, ai nostri giorni, tutti quegli uomini che, benché leggano e citino Battista da Crema, Enrico Herp, Taulero ed altri autori, non si rendono tuttavia conto delle loro deviazioni, della loro spiritualità e del loro intento, né mediante l'odorato, né attraverso l'impronta, né mediante il gusto ».7 Quegli uomini sono, secondo Cano, innanzitutto i gesuiti; ecco quanto scrive in una lettera a Venegas del 28 marzo 1556: « Come te, anche io ho sentito dire che questi (i gesuiti) seguono Giovanni Taulero e Enrico Herp, e in passato fra Battista di Crema. A Roma, di recente, la dottrina di quest'ultimo è stata condannata, poiché egli faceva parte degli « illuminati » (Alumbrados) o « quietisti ». Gli stessi Taulero e Herp sono stati smascherati in molti luoghi come uomini della setta degli « illuminati » o dei « quietisti ».8

II. La battaglia per la devozione ideale: Bossuet e Fénelon. Oltre al gallicanesimo, che fu piuttosto una crisi nel governo della Chiesa in Francia, altresì la vita religiosa propriamente detta conobbe alcune degenerazioni che fecero dubitare della ortodossia dei suoi seguaci e misero in moto i teologi più importanti del paese.

Il misticismo poco critico dello spagnolo Miguel Molinos ebbe anche in Francia alcuni sostenitori. Molinos, molto richiesto a Roma come guida spirituale nei monasteri femminili, nei suoi scritti aveva difeso la Comunione quotidiana e considerato l'atteggiamento passivo dell'anima come l'ideale della devozione. In tale quiete perfetta dell'anima di fronte a Dio, dove persino il desiderio di santità si placa e non esiste più alcuna produzione di atti o aspirazione propria, l'anima non commetterebbe più peccato, anche laddove esternamente desse l'impressione di trasgredire i comandamenti.

Questa dottrina fu definita quietismo e come tale venne ben presto combattuta dal gesuita Segneri (1694). Nel 1687 Innocenzo XI (1689) condannò sessantotto proposizioni presenti nelle lettere e nelle conferenze dello spagnolo. Molinos venne rinchiuso in un monastero fino alla morte. La sua condanna suscitò in Italia un'avversione largamente diffusa per la mistica.

Prima della sua condanna i suoi scritti e i suoi pensieri si erano diffusi anche in Francia. F. Lacombe (1715), barnabita, pensò a divulgarli nella Savoia, e ben presto trovò una seguace avida di conoscenza nella devota giovane vedova de La Motte Guyon.

Educata presso le Visitandine, affidò ad altri i propri figli sull'esempio di Francesca di Chantal, per dedicarsi, consigliata dal suo direttore spirituale, completamente ad una vita di contemplazione. Fece propaganda per il suo ideale spirituale anche mediante scritti e cantici devozionali; parlò della quiete in Dio, dell'amore per lui, puro e disinteressato, che come condizione permanente non pensa né al premio né al castigo. La maggior parte delle opere di M.me Guyon è stata pubblicata solo dopo la sua morte.

Proprio contro gli scritti di M.me Guyon comincia a delinearsi in Francia una corrente fortemente antimistica alla fine del sec. XVII; questa lotta contro la mistica trova il suo punto più alto nella spiacevole controversia tra l'ecclesiastico Bossuet, politico ed intellettualistico, e Fénelon, il quale difendeva la mistica con delicatezza di sentimenti.
Quando nel 1687, a Roma, venne condannato Molinos, l'arcivescovo di Parigi cominciò a nutrire sospetti nei confronti della pia vedova, M.me Guyon, e della sua guida spirituale, Lacombe. Quest'ultimo venne rinchiuso e M.me Guyon più volte arrestata. Venne accusata di quietismo: una passività esagerata nella via mistica, un'accentuazione esagerata della contemplazione e del « puro amore » (amour pur) e una sottovalutazione dell'Incarnazione del Cristo.
M.me Guyon trovò più tardi uno strenuo difensore nell'educatore del principe, il futuro arcivescovo Fénelon. Questi proveniva dall'alta nobiltà di provincia ed era stato educato da Olier. Per lunghi anni diresse prima l'istituto parigino per giovinette convertite, e poi divenne educatore di Luigi, duca di Borgogna; con gioia di Bossuet divenne nel 1695 arcivescovo di Cambrai che, dal 1697, anno in cui venne allontanato dalla corte, governò in modo esemplare.
Una commissione d'inchiesta, presieduta da Bossuet, di cui faceva parte anche de Noailles (1729), arcivescovo di Châlons e in seguito arcivescovo e cardinale di Parigi, condannò nella conferenza di Issy (1695) le esaltazioni di M.me Guyon in trenta proposizioni. Ella accettò questo verdetto con umiltà opponendosi, tuttavia, al fatto che le sue convinzioni fossero state poste sullo stesso piano della già condannata dottrina di Molinos. M.me Guyon si lamentò del comportamento che le era stato riservato: « Il Monsignore di Meaux (Bossuet) mi ha investito con la veemenza dei suoi ragionamenti, incentrati sempre sulla credibilità del magistero della Chiesa, sulla quale io non ho affermato di voler discutere con lui, invece di procedere pacificamente ad uno scambio di pensieri sulle esperienze di una persona, sottoposta alla Chiesa ».9
« Ciò che avrei desiderato dal Monsignore di Meaux - lamenta - era che mi giudicasse con il suo cuore e non con la sua ragione. Prima di incontrarlo, non avevo pensato affatto a preparare qualche risposta: tutta la mia forza consisteva soltanto nella schietta verità.10
Del resto, M.me Guyon accusa Bossuet di avere sia una conoscenza minima degli scrittori mistici che una scarsa esperienza spirituale.
D'altronde, in Francia, esistevano anche altre fonti - oltre agli scritti del Molinos - dalle quali si potevano attingere idee sull'amore disinteressato (l'amour pur). Sull'« amore disinteressato e puro » scrive, all'inizio del secolo, altresì il cappuccino Lorenzo di Parigi (1631), il quale fu molto stimato anche da Francesco di Sales. Soltanto l'intellettualista Bossuet, che conosceva bene la tradizione dei Padri, ma al quale era estranea la mistica, pubblicò una critica alle opere di Molinos e Lacombe, includendovene altresì alcune di M.me Guyon.
Dal momento in cui la dottrina di quest'ultima viene condannata, Bossuet comincia ad opporsi a Fénelon. Scrive un'istruzione pastorale Sur les états d'oraison ed esige, inoltre, che lo stesso Fénelon l'approvi rigettando così la dottrina di M.me Guyon. Fénelon, che conosceva la mistica meglio della Bibbia - la formazione teologica di Bossuet e Fénelon mostrano verosimilmente diverse lacune - e aveva incontrato pensieri analoghi sull'« amore puro e disinteressato » in Caterina di Genova, rispose, nel 1597, a difesa di colei che gli era affine di spirito, con le sue Explications des maximes des Saints, in cui offrì protezione a M.me Guyon e alla dottrina dell'amore puro e disinteressato per Dio. Essendo pendente il processo a Roma dal 1597, Bossuet, mediante calunnie, corruzione e pressioni politiche, ottenne la condanna di Fénelon. Il vescovo di Meaux riuscì ad ottenere, grazie a M.me de Maintenon, l'appoggio del re contro il suo confratello di Cambrai. Allorché Fénelon decise di andare a Roma per difendersi, gli venne rifiutato il permesso per il viaggio. Per contro, Bossuet e i suoi amici esigevano adesso una decisione ... La Sorbona doveva far pervenire alla curia le proposizioni « sospette » di Fénelon. Dopo una lunga inchiesta, non senza pressioni da parte del re Luigi XIV (1715) e contro la propria convinzione, Innocenzo XII (1700) emise, nel 1699, il Breve Cum alias, con cui si

condannarono ventitré proposizioni contenute nell'opera Explications des maximes des saints. Immediata fu la reazione di Fénelon che dal pulpito dichiarò di sottomettersi al giudizio di Roma; M.me Guyon rimase rinchiusa ancora per anni. La lotta era finita. Con Bossuet prevalse l'intellettualismo. La « vittoria » di Bossuet ebbe conseguenze dubbie per la spiritualità, tanto da gettare ombre di sospetto sulla mistica. A partire dal sec. XVII, la « invasion mystique » (H. Bremond) cede il posto alla « insorgente oscurità », il crepuscolo dei mistici (Crépuscule des mystiques, di L. Cognet). La diffidenza nei confronti della spiritualità mistica limita, nel sec. XVII, la vita spirituale e la teologia spirituale ad una tecnica ascetica della meditazione, ai buoni propositi e all'esame di coscienza, agli esercizi di devozione controllabili statisticamente. Essa produce in Francia un rafforzamento della corrente antimistica e porta praticamente alla scomparsa di qualsiasi letteratura mistica fino al sec. XIX inoltrato.

Il sec. XVIII subisce il contraccolpo della reazione provocata dal quietismo in una penuria di scritti e studi mistici. In questo secolo intellettualistico, l'animazione religiosa diventa piuttosto scarsa anche per effetto della reazione contro il quietismo. Anche negli « ambienti mistici » originariamente tali, l'accento viene posto sull'ascesi non dimenticando però di menzionare la mistica. Da qui la distinzione eccessiva tra « teologia ascetica » e « teologia mistica ». A partire da questo momento, la via ascetica e quella mistica si affermano come due vie totalmente differenti. La « contemplazione infusa » è quindi riservata soltanto a pochi. Pertanto, tutti gli altri ne sono esclusi. E qui, dunque, il principio che fonda la distinzione teologica tra la via « comune » e quella « straordinaria ». Tale visione fu diffusa soprattutto dal gesuita Scaramelli con il suo Direttorio ascetico (1753) e il suo Direttorio mistico (1754).

In questa concezione la mistica assume un carattere elitario e viene posta in una prospettiva di « straordinarietà » e di « prodigio » e spesso identificata con fenomeni eccezionali, quali la levitazione, l'estasi, le stimmate. Questo approccio insufficiente dimostra la sua debolezza nella difesa della mistica contro l'approccio medico-positivistico verso la fine del sec. XIX e l'inizio del sec. XX. Quest'ultimo prende come metro di misura proprio tali sintomi straordinari e suddivide il carattere dei diversi mistici secondo determinate sindromi.

Alla fine del sec. XIX si avverte molto forte l'influsso delle dimostrazioni che Charcot e, sulle sue tracce, Charnet danno di pazienti isterici in condizioni post-ipnotiche. Un esempio di tale influsso è l'opera di padre Hahn, s.j., che fece discutere molto e che annovera Teresa d'Avila, in ogni caso secondo i suoi fenomeni organici, sotto la « grande isteria », benché le riconosca, per quanto attiene la sua « fisionomia morale », « ...les plus éminentes qualitée de l'ésprit e du coeur... ».

Paolo di Tarso e Dostojewski (1881) diventano epilettici. Francesco d'Assisi è affetto da degenarazione ereditaria. La teologia della Chiesa reagisce a questo approccio positivistico ugualmente in modo positivistico dichiarando come miracoli tutti i fenomeni straordinari e descrivendoli tutti come esaltazioni delle leggi naturali. In questo modo, la mistica viene collocata nel regno di una « soprannaturalità » inumana.

All'interno dell'ambito teologico, l'acuita distinzione tra teologia mistica ed ascetica si trasforma in una rottura - e il significato dei termini si carica di controversia - dove i fautori della teologia ascetica tentano di monopolizzare il loro punto di vista e viceversa. Persino dopo la ripresa dello studio della spiritualità e della mistica all'inizio di questo secolo, si continua a parlare di teologia mistica ed ascetica in questo senso controverso del termine (F. Poulain).

Inoltre, bisogna sottolineare che la tendenza, presente anche in ambienti cristiani, di collocare la mistica nella sfera del « prodigioso », rispondeva all'orientamento dell'Illuminismo di rinviare la mistica al campo dell'occulto e del magico, dell'irrazionale. La mistica viene a trovarsi nella sfera delle emozioni intense, dell'esperienza geniale ed eccezionale, cose riservate solamente ad una élite.

Un tale uso romantico della parola mistica è fortemente vivo in ambienti protestanti che oppongono resistenza alla mistica romantica di Schleiermacher (1834). L'avversione che Karl Barth ed Emil Brunner, per esempio, nutrono nei confronti della mistica può essere in parte

ricondotta alla loro avversione per la teologia del sentimento di Schleiermacher e conseguente psicologismo. Appunto questo sentimentalismo viene qualificato come mistica da Karl Barth. La cosa strana è che le conclusioni a cui egli perviene vengono fatte valere per tutta la mistica, anche per quella cattolica. « A suo avviso, mistica è un termine che abbraccia complessivamente e senza distinzioni: i sufiti, i mistici cattolici, i devoti protestanti come Teerstegen, i credenti e i non credenti sentimentalisti assieme ai teologi del pio sentimento e del bisogno religioso ».11 Mistica si trova sotto la voce « Religione ». E « Religione » per lui è « miscredenza ». Religione e fede, a suo avviso, stanno l'una di fronte all'altra in modo contraddittorio. Per questo il termine, in Barth e nei suoi seguaci, ha una valenza negativa e richiama l'idea di superstizione, ossia la fine di ogni fede.

Sulle tracce di Barth e Brunner la mistica viene tacciata di idolatria e posta sullo stesso piano dell'alchimia, dell'occultismo e della divinazione; appartiene al dominio del serpente.12

Da parte protestante, la mistica è stata semplicemente avversata con forza, come elemento inconciliabile con il carattere di rivelazione del cristianesimo, in special modo dalle nuove scuole di « teologia evangelica »: la cosiddetta Luther-renaissance e la « teologia dialettica ». Entrambe le scuole si sono ispirate, nella loro critica e rifiuto della mistica, a A. Ritschl (1889), neokantiano, che aveva ripreso la critica canzonatoria di Kant (1804) all'indirizzo dei mistici Swedenborg (1772) e Hamman (1788). Kant aveva relegato la mistica nel campo della superstizione e della « ciarlataneria ». Ritschl combatté la mistica come teoria in conflitto con la dottrina riformata della giustificazione. Secondo lui la mistica proviene dal neoplatonismo ed appartiene alla prassi monacale cattolica. L'unione mistica avrebbe, a suo avviso, portato necessariamente al panteismo, con conseguente ridimensionamento del Vangelo e svalutazione dell'etica cristiana e al quietismo.13

Nell'ambito della Luther-renaissance fu soprattutto lo storico della Chiesa K. Holl che combattè la mistica per il suo essere in conflitto con la dottrina della giustificazione. In primo luogo, egli negò radicalmente che l'avvento della riforma di Lutero (1546) avesse comportato una qualsivoglia esperienza mistica. Quella di Lutero non fu l'esperienza di « un mistico che viene assalito dall'esperienza di Dio come in uno stordimento ».14 La sua concezione della mistica fu determinata dalle seguenti componenti: la repressione e la negazione dell'io, la concezione panteistica dell'uomo come frammento della Vita Totale, quindi il suo tendere all'unione con l'Infinito ed infine l'autodeificazione dell'uomo. Questi elementi sono stati presi in prestito dalla mistica del neoplatonismo e da diverse religioni orientali, come pure dalla teosofia e dalla antroposofia.

Dopo questa qualificazione negativa della mistica, Holl considera la mistica come incompatibile con la dottrina della giustificazione e, in questo modo, risolve la questione.

La nuova riflessione teologica che mise in moto la « teologia dialettica », comportò una lotta fino all'estremo contro ogni « religione soggettiva ». Ciò significò tra l'altro una dichiarazione di guerra nei confronti della mistica. Il programma con cui bisognava sconfiggere la teologia del sec. XIX diceva: via dalla teologia dell'esperienza di Schleiermacher e ritorno ai riformatori, alla Bibbia e a Paolo.15 Durante il periodo teologico iniziale, Karl Barth considerava ogni forma di esperienza religiosa come impudenza inaudita da parte dell'uomo nei riguardi di Dio, il Creatore.16

Barth comprese la mistica come Menschengerechtigkeit e come tale doveva essere rifiutata in quanto non cristiana. Barth mise insistentemente in guardia contro questa Menschengerechtigkeit: essa « è capace di tutto, anche di autodistruzione e di autoeliminazione qualora fosse necessario (buddismo, mistica, pietismo). Non si abbassi mai la guardia di fronte a tale malinteso che ha già provveduto a lasciar fuori, all'ultimo momento, più di uno che si trovava proprio davanti alla porta della giustizia divina ».

La religione venne caratterizzata da Barth come « una audace temerarietà dell'uomo » che attenta a Dio. Un mistico era per lui una manifestazione di religione. Nella sua Kirchliche Dogmatik l'avversione per la mistica prese un posto rilevante. Rifiutò la religione e con essa

anche la mistica come una delle sue gradazioni, in quanto « in se stessa contraddittoria, un'impresa per sé impossibile ».17

Quanto evidenziato da Karl Barth nella sua Römerbrief con un « florilegio di espressioni sarcastiche » contro la mistica, veniva elaborato concretamente da Friedrich Gogarten nella sua opera Die religiöse Entscheidung (1921). Egli rigettò la sintesi di Heiler tra mistica e fede e combatté la mistica fino all'estremo. Mistica e rivelazione storica si escludono a vicenda, secondo Gogarten, poiché la mistica pretende di condurre l'uomo all'eternità. La rivelazione storica, per contro, pretende di « essere essa stessa la terra santa su cui si trova l'Eterno ed è fondato il mondo, da quando è avvenuta questa rivelazione... ».18 L'immediatezza divina esiste solo nell'uomo storico Gesù di Nazaret. Mentre la rivelazione storica vede la rivelazione di Dio nel Gesù storico, il mistico invece intende da se stesso gettare un ponte che vada dall'uomo a Dio. In questo modo la mistica diventa religione. La perversione della mistica consiste per Gogarten nel non riconoscere che proprio nella conoscenza negativa di Dio non si afferma l'essere di Dio ma l'essere dell'uomo in quanto peccatore. La mistica cerca di gettare un ponte tra uomo e Dio, poiché considera il nulla come l'essere di Dio, con il quale è possibile unirsi nella misura in cui ci si annulli. Purtroppo, dice Gogarten, la mistica non vede che il nulla è proprio ciò che costituisce l'essere dell'uomo. Anche Emil Brunner si oppose, sulla linea di Barth, alla teologia dell'esperienza di Schleiermacher con il suo Die Mystik und das Wort (1924).

Secondo Brunner, l'errore fondamentale del pensiero psicologico è quello di ridurre a qualcosa di puramente personale ciò che è la Parola personale di Dio, la rivelazione vivente del Padre. Lo psicologismo della mistica consegna la Parola al dominio del soggetto religioso. Questo soggetto ritiene che, partendo dai suoi empirici stati di coscienza, si possa concludere che la Parola ne sia la causa. In tal modo, il soggettivo diventa normativo nei confronti della Parola, la quale viene assimilata completamente allo stato soggettivo. Brunner vede un legame tra lo psicologismo di Schleiermacher e la cultura dell'estasi religiosa tipica della mistica di tutti i tempi. Qui non è Dio ma l'anima umana che occupa il centro dell'interesse. Brunner predica il ritorno alla signoria della Parola spirituale oggettiva. Via tutta la mistica e tutti i tentativi di naturalizzazione dello spirito. Nessuna egemonia dello spirito soggettivo sulla Parola, ma il regno della Parola sullo spirito.

Nella « seconda edizione, molto modificata » del suo Die Mystik und das Wort Brunner scrive: « La fede cristiana, oggi come oggi, non ha più un altro avversario degno di rispetto; tuttavia la mistica resterà suo avversario fino alla fine dei tempi ».19 E, in un altro punto: « La mistica è la forma più fine e più sublime della deificazione creaturale, del paganesimo ... La mistica è un superamento vietato del limite. Essa oltrepassa il confine tra creatura e Creatore, tra tempo ed eternità, tra l'io e il Tu, tra Dio e l'anima ... La tendenza più profonda della mistica è l'autodeificazione ».20

Del resto, Friedrich Hertel rifiuta nel suo Das theologische Denken Schleiermachers untersucht la critica di Karl Barth e di Emil Brunner. Ciò che Schleiermacher chiama « pio sentimento », non è poi così lontano dall'uso che nella teologia contemporanea si fa della parola « autocomprensione ».21

Note: 1 Cf F. Vandenbroucke, Le divorce entre théologie et mystique, in NRTh 72 (1950), 372-389; 2 Cf S. Axters, La spiritualité des Pays-Bas, Louvain-Paris 1948; 3 Cf A. Combes, Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson, 3 voll., Paris 1945-1959; 4 L'autunno del Medioevo, Roma 1992, 258; 5 Cf Cathalogus librorum qui prohibentur mandato Illustrissimi et Reverendissimi D.D. Ferdinandi de Valdés Hispalensis Archiepiscopi, Inquisitionis Generalis Hispaniae..., Pinciae 1559; Tres indices expurgatoris de la Inde de la Inquisición española en el siglo XVI, Madrid 1952; 6 Cf E. Colunga, Intelectualistas y místicos en la teología española del siglo XVI, in Ciencia tomista, 9 (1914), 209-221 e 377-394; 10 (1914-15), 223-244; 7 Melchior Cano, Opera, Padova 1720, 390; 8 A. Caballero, Conquenses ilustres, II, Madrid 1871, 597; 9 Vie, t. III, 154; 10 Ibid., 156; 11 J. Peters, Geloof en mystiek. Leuven 1957, 229; 12 W. Ouwenheel, Il dominio del serpente, manuale cristiano sull'occultismo e misticismo, Amsterdam

1978; 13 Cf F.-D. Maass, Mystik im Gespräch. Materialien zur MystikDiskussion in der Katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem ersten Weltkrieg, Würzburg 1972, 169-170; 14 K. Holl, Kleine Schriften [Hrsg. Strupperich], Tübingen 1966, 73; 15 A. Oepke, Karl Barth und die Mystik, Leipzig 1928, 6; 16 K. Barth, Der Römerbrief. Zweiter Abdruck der neuen Bearbeitung. Zürich 1923; 1947, 229; 17 Kirchliche Dogmatik, I2, München 1932, 343; 18 F. Gogarten, Die religiöse Entscheidung, Jena 1921, 63; 19 Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religions-auffassung und christilichen Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers, Tübingen 1928, 394; 20 Ibid., 2 e 396; 21 Zürich-Stuttgart 1965, 3, 2.

Bibl. Si rimanda ai testi citati nelle note.

O. Steggink

ANTINOMIE SPIRITUALI. *(inizio)*

I. Il termine « antinomia » deriva dal greco antí (= contro) e nómos (= legge). Nel suo senso più generale indica la contraddizione, reale o apparente, tra due leggi o tra due principi.

Il riferimento più classico è, in ambito filosofico, alle antinomie della ragion pura elaborate da Immanuel Kant (1804). Egli vede nell'insorgenza di quattro coppie di proposizioni, reciprocamente esclusive e contraddittorie, la prova dell'impossibilità di pensare i fenomeni come cose in sé: 1. il mondo è limitato nel tempo e nello spazio - il mondo è illimitato nel tempo e nello spazio; 2. nel mondo tutto è semplice - nel mondo tutto è composto; 3. il divenire è libero - il divenire è necessario; 4. esiste un essere necessario - non esiste nulla di necessario.1

All'inizio del '900 il termine « antinomia » viene utilizzato prevalentemente in riferimento alle antinomie logiche e linguistiche che designano coppie di asserti contraddittori tali che sia la loro affermazione che la loro negazione implichi una contraddizione (tra le più famose: quella del mentitore, quella di Burali-Forti [1897], quella di Cantor [1899], quella di Russell [1902], quella di Richard [1905], quella di Grelling [1908], quella di Löwenheim-Skolem [1923]).

II. Nell'ambito della teologia spirituale l'uso del termine « antinomia » è più recente. Nel 1958 Karl Vladimir Truhlar pubblica il volume Antinomiae vitae spiritualis nel quale, con « novità di intuizione »,2 presenta l'« indole apparentemente paradossale e «antinomica» della vita spirituale ».3 Propone, così, sei « aspetti » della vita cristiana nei quali, come osserva nella prefazione alla traduzione italiana del 1967, sembra celarsi « un'antinomia di fondo, irriducibile » tra « i valori di natura e i valori di grazia »: 4 1. totalità del cristianesimo e debolezza del cristiano; 2. evoluzione e crocifissione delle forze umane; 3. trasformazione del mondo e fuga dal mondo; 4. « contemplativo nell'azione »; 5. coscienza del proprio valore e umiltà; 6. prudenti come serpenti e semplici come colombe (in riferimento, in particolare, alla prudenza e all'apertura d'animo in materia di apparizioni). La riflessione conduce all'affermazione di una possibile, anzi di una necessaria composizione tra questi aspetti, apparentemente antinomici, ma in realtà complementari, della vita spirituale.

Nel 1979 Tullo Goffi testimonia un'estensione del concetto di antinomia spirituale sino a comprendere i contrasti, le opposizioni, gli squilibri di cui è intessuta la vita; rilegge, così, nei termini di antinomia spirituale tutta la vita cristiana. L'antinomia è interpretata come « una partecipazione attiva al morire-risorgere del Signore » e le antinomie più specifiche della fede cristiana sono individuate nelle tensioni tra: realtà terrena e regno di Dio, storia ed escatologia, salvezza e perdizione, amore della carne e mortificazione, Parola di Dio e magistero, schiavitù e libertà in Cristo. Antinomiche sono anche: la vita della Chiesa (carisma e istituzione), l'esperienza spirituale (natura e grazia), i rapporti « complementari » tra le virtù morali, gli stati di vita (il laico: tra fede e politica; il sacerdote: tra vita secolare e dedizione apostolica; il monaco: tra maturazione personale umanistica e rinuncia monastica); il volontariato (tra iniziativa spirituale e prescrizione legale autoritativa). Per quanto riguarda la vita mistica, essa viene intesa come « iniziazione alla semplicità dell'esistenza divina trinitaria » e, in quanto

cammino di semplificazione, favorisce, in particolare, il superamento dell'antinomia esistente fra le molteplici virtù.5

III. L'esperienza mistica è comunque, secondo Jan-Hendrix Walgrave, fortemente caratterizzata da quattro « antinomie » o « aporie » o « polarità »: tra perfezione umana e annichilimento in Dio; tra sapere e non-sapere; tra contemplazione interiore e attività missionaria esterna; tra sofferenza e felicità. Esse non sono, come nella prospettiva kantiana, « paradossi insolubili alla ragione teorica », ma, in prospettiva teologica, elementi derivanti dal « carattere profondamente misterico della vita mistica ».6

IV. Valutazioni e prospettive. L'uso del termine nell'ambito della teologia spirituale appare, quindi, piuttosto vario e indeterminato. Non indica delle reali contraddizioni e, talvolta, viene applicato in maniera indifferenziata a tutti gli aspetti della vita cristiana. Ciò ha probabilmente contribuito alla sua non ampia diffusione. Lo stesso K.V. Truhlar, per esempio, non lo riprende nel suo Lessico di spiritualità del 1973.

Al di là della questione strettamente terminologica, le a. mettono, però, in evidenza aspetti fondamentali della spiritualità cristiana: la complessità, la varietà, la complementarità, l'apparente contradditorietà del mistero cristiano.

Molti sono i testi della tradizione cristiana nei quali, anche attraverso il ricorso a particolari figure retoriche (metafore, paradossi, ossimori), gli autori spirituali cercano di mettere in luce il « carattere antinomico » dell'esperienza cristiana. Si possono ricordare: Dionigi Areopagita che, nella sua Teologia mistica, introduce alla « tenebra luminosissima » della contemplazione e della unione con Dio; Nicolò Cusano che, in una prospettiva più filosofica, riflette sulla coincidenza degli opposti (coincidentia oppositorum) in Dio;7 s. Gregorio Magno che, con finezza di indagine psicologica e con profondità teologica, analizza gli aspetti antinomici e complementari delle virtù e delle molteplici situazioni della vita personale e sociale;8 s. Teresa d'Avila che, nella descrizione della sua esperienza di preghiera, è attenta all'intreccio, apparentemente antinomico, tra l'azione della grazia e la libera risposta dell'uomo;9 s. Giovanni della Croce che, nella sua analisi teologica dell'esperienza cristiana, utilizza la ricca simbologia, divenuta poi classica, della contrapposizione tra il « tutto » e il « nulla », tra la « luce » e le « tenebre ».10 In epoca più recente, Hans Urs von Balthasar individua quattro « tensioni fondamentali » della creatura umana e spirituale che « condeterminano anche l'atto dell'ascolto contemplativo della parola nelle sue infinite dimensioni »: l'esistenza e l'essenza; la carne e lo spirito; il cielo e la terra; la croce e la risurrezione.11

Note: 1 Cf Critica della ragion pura, Dialettica trascendentale, l. II, c. 2; 2 Cf G. Dumeige, Truhlar C.V., in DSAM XV, 1337; 3 C.V. Truhlar, Antinomie della vita spirituale, Padova 1967, 6; 4 Ibid., 5; 5 Cf T. Goffi, Antinomie spirituali, in NDS, 20-30; 6 Cf J.-H. Walgrave, Teologia della grazia ed esperienza mistica nella tradizione della Chiesa cattolica, in La mistica, a cura di J.-M. van Cangh, Bologna 1992, 199-226; 7 Cf La dotta ignoranza I, IV, 11-12; Le congetture II, I, 78-79; 8 Cf Regola Pastorale, l. III; 9 Cf Vita, 16,1; 20,11.15; 29,13; 35,10; 10 Cf Salita del Monte Carmelo 1,3,1; 1,13,11-13; 11 La preghiera contemplativa, Milano 1992, c. III.

Bibl. H.U. von Balthasar, La preghiera contemplativa, Milano 1992; C. Castro Tello, La antitestis en los escritores místicos, in Revista Teológica Limense, 15 (1981), 161-180; T. Goffi, s.v., in NDS, 20-30; T. Spidlík, Ritmi e antinomie spirituali, in C. Valenziano (cura di), Spiritualità cristiana orientale, Milano 1986, 73-88; C.V. Truhlar, Antinomie della vita spirituale, Padova 1967.

A. Stercal

ANTONIETTA MEO (NENNOLINA). *(inizio)*

I. Vita e scritti. Il 3 luglio 1937 muore a Roma una bambina di circa sette anni: Antonietta Meo, conosciuta come Nennolina. Era nata il 15 dicembre 1930. Dotata di una natura pronta e incline

al bene, trova nell'ambito familiare un clima di serenità pieno di amore che ne favorisce il rapido sviluppo della virtù.
La sua è una vita apparentemente normale di una bimba romana che a tre anni va all'asilo, a cinque è iscritta come piccolissima alla Gioventù Femminile di Azione Cattolica, a sei anni inizia la prima elementare e, intanto, diviene beniamina della Gioventù Femminile.
Ma la normalità dura poco: il 1 aprile 1936 le viene diagnosticata una sinovite al ginocchio sinistro che, ad una successiva diagnosi, si rivela sarcoma. Il 25 aprile le si amputa la gamba sinistra. Offre con piena consapevolezza tutta le sue atroci sofferenze per il Papa, i missionari e i bambini dell'Africa nera. Nel settembre del '36, torna a scuola con una protesi, ma non sa ancora scrivere; per questo chiede alla mamma di scrivere per lei delle letterine a Gesù, alla Madonna, a Dio Padre. Qualche volta deve scrivergliele la sorella più grande; di solito, però, è la mamma che a sera scrive su fogli di fortuna, fogli posti sotto la statua di Gesù così « di notte lui li avrebbe letti ».
L'amputazione della gamba della piccola non serve, però, a bloccare il tumore, perché il 24 luglio le si devono tagliare tre costole: il sarcoma ha colpito i polmoni e impedisce la respirazione alla bambina. Ma neppure questo doloroso ultimo intervento serve a guarire A. che, il 3 luglio del '37, a soli sette anni raggiunge il suo amico Gesù.
Nel dicembre del '38, il padre vuole che la gambina amputata e sepolta al Verano venga ricongiunta alla salma: dopo trentuno mesi dall'amputazione e sedici dalla morte di A., l'arto viene trovato completamente intatto. Richiuso in una cassettina è posto accanto alla cassa con il corpo.
Questo fenomeno, insieme a visioni ed estasi accertate, nonché alla predizione precisa della morte - « In clinica resterò dieci giorni meno qualcosa » - fanno pensare ad un intervento straordinario di Dio 1 nella vita di questa bimba, che rappresenta una vera e propria tipologia di esperienza mistica. Infatti, il 16 ottobre del '36 A. afferma: « Vedo la Madonna non il quadro » e nel gennaio del '37: « Io delle volte vedo Gesù » - soggiunge la mamma: « E come lo vedi? » - A.: « In croce ». Nel marzo del '37: « Ieri ho visto Gesù risorto ». Poi Gesù non si fa più vedere e A. scrive: « Caro Gesù io desidero tanto di vederti e vorrei che tutti potessero vederti allora sì che ti vorrebbero più bene » (9.4.'37).
Il 2 luglio del '37, dopo l'ultima Comunione, confida alla mamma: « L'ho veduto questa mattina quando ho fatto la Comunione ». Un giorno del maggio '37, mentre detta una delle sue letterine, A. si ferma come per incanto; la mamma la scuote e quando la piccola rientra in sé dice: « Sai ho visto Gesù nell'angolo della stanza ».
Il 2 ottobre 1942, il Centro Nazionale della Gioventù Femminile dell'Azione Cattolica Italiana si costituisce promotore della causa di beatificazione. Dopo che l'eroicità delle virtù viene accertata dal processo diocesano di beatificazione, nel 1981 la causa passa a Roma.
Ci sono pervenute 158 Letterine, di cui sette autografe, ma molte altre, e non si sa quante, sono andate perdute perché non si dava importanza alla cosa. Sono fatte di pensieri staccati e spesso sgrammaticati come quelli dei bambini. Eppure dietro queste parole così semplici che rivelano un dialogo d'amore con le divine Persone, dietro l'incerta grammatica e il dettato spoglio ed elementare, s'intravede, come in filigrana, l'intensità di un amore che è conoscenza esperienziale e che fa, quindi, pensare subito alle parole di Gesù: « Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli » (Mt 11,25). Padre Garrigou-Lagrange così si è espresso circa l'esperienza mistica di A.: « Lo studio che ho fatto della vita di questa fanciulla eroica mi ha condotto alle stesse conclusioni del Rev.mo P. Gemelli e del Rev.mo P. Pierotti ».2
II. L'esperienza interiore che si può evincere dai pochi scritti di A. ne evidenzia alcuni tratti caratteristici: 1. La consapevolezza della figliolanza divina: « Caro Dio Padre d_' a Gesù che sono molto contenta di riceverlo e dille anche che quando scriverò a lui lo sentirà in tutte le letterine che lo desidero » (21.11.'36); « Caro Dio Padre sono molto contenta che domani devo confessarmi per la prima volta e tu perdonami caro Dio Padre sono molto contenta e ti ringrazio

» (28.11.'36); « Caro Dio Padre che bel nome Padre: lo voglio nominare con tanto rispetto; vedo che quando lo nomino non lo nomino con tanto rispetto come si dovrebbe nominare. Caro Dio Padre io ti chiedo perdono di tutti questi peccati che ho fatto » (4.2.'37); « Caro Dio Padre mi ha detto la mamma che domani si riunisce della gente che si vogliono chiamare senza Dio: che brutto nome! Dio c'è anche per quelli che non lo vogliono; tu falli convertire e mandagli la tua grazia »; « Caro Gesù io domani farò la Comunione in riparazione di tutti i peccati di questi uomini che si vogliono chiamare senza Dio » (6.2.'37).

2. L'unione 3 con Gesù: « Caro Gesù oggi ho preso lodevole e spero di prenderne molti perché voglio diventare la prima della classe per far piacere a te e per far piacere anche alla Madonnina. Vorrei far piacere anche alla maestra che le voglio bene però più bene lo voglio a te » (23.10.'36); « Caro Gesù lo so che hai sofferto tanto sulla croce ma io sarò buona per farti sentire meno dolore » (29.10.'36); « Caro Gesù... io voglio essere la tua lampada non starò sempre con la persona vicino a te ma col pensiero e penserò sempre sempre a te » (6.12.'36); « Carissimo Gesù Eucaristia saluti carezze caro Gesù e baci. Non vedo l'ora di riceverti nel mio cuore per amarti di più » (23.12.'36); « Caro Gesù domani quando sarai nel mio cuore fai conto che la mia anima fosse una mela. E come nella mela ci stanno i semi dentro alla mia anima fai che ci sia un armadietto e come sotto alla buccia nera dei semi ci sta dentro il seme bianco così fa che dentro all'armadietto ci sia la tua grazia che sarebbe come il seme bianco » (10.2.'37) e alla mamma che le chiedeva se la maestra le avesse fatto vedere una mela per spiegarlo lei rispose: « Non me lo ha detto la maestra, l'ho pensato io »; « Caro Gesù imparami prima a fare il mio dovere per potere poi fare i sacrifici » (10.2.'37); « Caro Gesù io voglio stare sempre nel tuo cuore rinchiusa voglio stare sempre con te » (14.3.'37); « Caro Gesù io voglio fare quello che tu vuoi io mi voglio abbandonare nelle tue mani o Gesù » (30.3.'37); « Caro Gesù io mi voglio fare santa, ma tu aiutami perché senza il tuo aiuto non posso far niente » (14.4.'37); « Caro Gesù dì a Dio Padre che mi voglio abbandonare nelle sue braccia e anche nelle tue per venire sicura in paradiso » (25.?.'37).

3. L'inabitazione trinitaria:4 « Caro Spirito Santo tu che sei l'amore del Padre e del Figlio illumina il mio cuore e la mia anima e benedicimi caro Spirito Santo; io ti voglio tanto tanto bene caro Spirito Santo: quando io farò la cresima tu dammi tutti i tuoi sette doni » (29.1.'37); « Caro Spirito Santo: tu, che sei Spirito d'amore, infiamma il mio cuore di amore per Gesù » (4.2.'37); « Caro Spirito Santo: tu che sei l'Amore che unisce il Padre al Figlio unisci anche me alla SS.ma Trinità » (26.4.'37).

4. Il ruolo della Madonna: « Cara Madonnina ti voglio tanto bene. tu che sei tanto buona, tu che sei la mamma del mondo di tutti gli uomini buoni e cattivi » (15.10.'36); « Caro Gesù io vorrei riceverti dalle mani della tua cara mammina perché sarei più degna di riceverti » (25.10.'36); « Cara Madonnina io ti voglio tanto bene e tu dì a Gesù che mi perdoni perché in chiesa non sono stata tanto ferma » (8.12.'36); « Cara Madonnina domani aiutami a fare una buona confessione e fa che tutti i peccati mi vengano in mente » (17.3.'37).

5. Preghiera e sofferenza riparatrice. Nel febbraio del '36 A. non vuole fare le iniezioni di calcio. La mamma le dice: « L'ha detto il professore, quindi non si discute » e aggiunge: « Tu che ami tanto Gesù se pensassi a quello che ha sofferto quando gli misero la corona di spine e i chiodi sapresti sopportare questo dolore e offrirlo a lui ». Da quel momento la piccola non pianse più e per non piangere rideva e cantava, ma il suo era un canto forzato. « Caro Gesù dammi delle anime te le chiedo perché tu le faccia buone e con le mie mortificazioni le farò diventare buone » (12.11.'36); « Caro Dio Padre io so che il tuo Figliolo ha sofferto tanto ma digli che io per riparare i peccati nostri farò tanti sacrifici » (23.11.'36); « Caro Gesù io so che ti fanno tante offese: io voglio riparare tutte queste offese... Caro Gesù se tu fossi un uomo come noi e ti chiudessi dentro una casa non sentiresti le offese che ti fanno e così potresti venire nel mio cuore e restare chiuso con me e io ti farò tanti sacrifici e ti dirò qualche parolina per consolarti » (10.2.'37); « Caro Gesù offro tutti i miei sacrifici in riparazione dei peccati che faranno i peccatori » (9.4.'37); « Caro Gesù crocifisso io ti voglio tanto bene e ti amo tanto io

voglio stare sul calvario con te e soffro con gioia perché so di stare sul calvario. Caro Gesù io ti ringrazio perché mi hai mandato questa malattia perché è un mezzo per arrivare in paradiso. Caro Gesù dì a Dio Padre che amo tanto anche lui... Caro Gesù dammi la forza necessaria per sopportare i dolori che ti offro per i peccatori... Caro Gesù dì alla Madonnina che l'amo tanto e voglio stare insieme a lei sul calvario perché io voglio essere la tua vittima d'amore caro Gesù » (2.6.'37).
Quelle di A. non erano solo parole. Difatti, due giorni prima di morire disse al padre: « Durante il giorno delle volte mi faccio mettere sulla ferita e vi premo sopra per sentire più dolore e offrirlo a Gesù ». Il 12 giugno del '37 disse alla madre: « Io in paradiso non mi divertirò voglio lavorare per le anime » - « Già - le rispose la madre - come santa Teresina che promise una pioggia di rose »... E la piccola guardando nel vuoto, aggiunse: « Io farò scendere una pioggia di gigli ».
Nell'ora della dolorosa medicazione: « Oggi vado a fare la missionaria in Africa ». « Caro Gesù ti ringrazio che hai fatto smettere la guerra con l'Africa; fa smettere anche quella con la Spagna » (23.8.'36).
6. Senso del peccato: « Caro Gesù Eucaristia ti voglio tanto bene ma oggi ho detto una bugia e io vorrei essere perdonata e te lo chiedo con tutto il cuore perché io sento un grande dolore » (6.9.'36); « Caro Gesù fammi morire prima che possa commettere un peccato mortale almeno potrò venire in paradiso nella gloria degli angeli e dei santi » (8.11.'36); « Caro Gesù bambino mi pento con tutto il cuore del capriccio che ho fatto e ti chiedo perdono con tutto il cuore e domani farò tanti piccoli sacrifici per riparare » (9.12.'36).
Un giorno è seduta accanto alla mamma e dice: « Brutto non voglio darti retta vorresti che disobbedissi alla mamma no io voglio essere buona » - e la mamma: « Che hai? » - e lei: « Il demonio mi dice vai a giocare con l'acqua, ma io voglio obbedirti e voglio così far piacere a Gesù e alla Madonnina ».
Si potrebbe continuare all'infinito con citazioni del genere, ma basta dire con il salmista che con la bocca dei bimbi e dei lattanti Dio afferma la sua potenza (8,3). Sono parole semplici, quelle di A., che ripetono con una freschezza e un'intensità uniche verità evidenti, ma antiche come: l'inabitazione di Dio, la figliolanza divina, l'azione della grazia nel cuore dell'uomo, la pace coniugata con l'innocenza, la sofferenza unita alla speranza, insomma l'amore che è fiducia nel suo Gesù. Sono, dunque, parole tenere, quelle di A., voce di tutti i bambini, che attirano l'attenzione del Cristo e che svelano la loro dote fondamentale, quella della fiducia destinata a diventare emblema dei figli di Dio. A. proprio a questo titolo si abbandona a Dio Padre, vedendolo come una sorgente d'amore da cui attinge una forza vitale per crescere nell'amore e sperare quando il male l'aggredisce.
Quella di A. è una luminosa testimonianza di adesione a Dio che abbraccia il breve arco della sua esistenza: dall'uscita dal grembo materno all'ingresso nel grembo di Dio, passaggio verso la vita eterna in paradiso. Tutto l'essere di A., come si può intuire dalle sue stesse parole, è un gioco d'amore, una danza di gioia insieme al suo caro Gesù. In questo divino abbraccio anche il suo dolore si trasfigura e diventa una via d'amore: la sua anima si perfeziona sotto la stretta della sofferenza che è come la dolce rugiada primaverile che fa sbocciare fiori meravigliosi dai mille colori. Il dolore è come un crogiuolo che purifica dalle scorie; è una sorta di liberazione che prelude a gioie pure. Il peccato di cui parla A. è espressione di un godimento immediato ma fragile e caduco; la sofferenza ne è quasi l'espiazione, ossia la salvezza per poter accedere alla pace e alla gioia di Dio. In questa pace dello spirito, pur nella straziante sofferenza, A. ritrova la totalità della donazione di sé come vittima d'amore, o per dirla con sue parole, come missionaria, per la salvezza degli uomini. E questo avviene perché Dio stesso ha bevuto a quel calice amaro e l'ha assaporato attraverso il suo amato Figlio. Proprio perché Cristo scende nella creaturalità debole e fragile di A., la sofferenza di quest'ultima toglie il peccato dal mondo. Il mistero della sofferenza di A. resta un mistero: s'accende come un bagliore e divampa come un

incendio benefico per gli altri, ma per chi lo vive in prima persona è come bere fino in fondo tutta l'amarezza del mondo.
Come il sole o l'acqua, la semplicità di A. non conosce clamori, non percorre vie sofisticate, non dispera, anzi è gioia e speranza a un tempo, ma soprattutto è riposo sereno e tranquillo nel grembo di Dio Trinità d'amore, come un bimbo svezzato in braccio a sua madre, per amare ora e per l'eternità. La forza di A. è stata proprio nell'aver conservato questo spirito d' infanzia spirituale, esaltato dal salmista (cf Sal 130,2-3). Non per nulla Gesù ha scelto come emblema del suo discepolo il bambino: « Se non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli » (Mt 18,3).
A Qumran un membro della comunità essena celebrava così il Signore: « Tu hai esultato su di essi come una mamma sul suo bambino »,5 perché « tu sei un padre per tutti i tuoi figli fedeli ».6 Essere bambini semplici e trasparenti, come nel caso di A. è certamente dono di Dio, ma è altresì frutto di una ricerca spirituale, per raggiungere Dio, il Semplice perfettissimo. E per questo motivo che la trasparenza interiore di A. le permette di individuare il nodo d'oro che riunisce i frammenti di una vita semplice ed insignificante in una meravigliosa armonia che è l'ultimo traguardo di una forte esperienza interiore. Questa s'innesta nell'esperienza storica della comunione con Dio nella grazia, durante l'esistenza terrena di questa normale bambina. Nel più profondo della sua umana fragilità la grazia divina penetra per alimentare quella scintilla di eternità, che è dialogo d'amore tra Dio Padre e la sua amata creatura. Questo seme divino coltivato dallo Spirito divino nella realtà umana di questa bambina evidenzia, altresì, il passaggio del Figlio incarnato all'interno della sua breve ma intensa esistenza terrena, un passaggio esplosivo per manifestare che egli è il Dio vivente. La speranza di cui parla A., perciò, è innestata già nel presente, cioè nell'attuale comunione di vita con Dio Trinità d'amore. Sperare per A. significa, allora, affidarsi alle mani di Dio. Ed è questo che rende la sua vita un capolavoro di bellezza, nonostante la modestia della sua vita esteriore. L'essere bambina privilegiata da Dio, infatti, più che esaltare la sua purezza vuole sottolineare la dimensione della fiducia senza esitazioni verso il suo amato Signore e Dio. Il segreto di A., o per meglio dire, la sua vocazione è quella di tradurre tale fiducia in fedeltà nelle piccole cose, facendo della sua vita un continuo atto d'amore.
Note: 1 « [Nel caso di Antonietta Meo] è evidente che è intervenuta l'opera di Dio. Solo così si spiegano le frasi, i giochi, gli atteggiamenti di vita di Nennolina », scrive padre Agostino Gemelli nella Prefazione a P. Pierotti, Le Letterine di Nennolina, Milano 1951, 6; 2 R. Garrigou-Lagrange, Lettera alla Presidente Centrale della G.F di A.C.I.: 23.6.1951; 3 « E manifestamente straordinaria la grazia di una unione trasformante (...) concessa fin dall'infanzia a certi santi, all'età di sei o sette anni », scrive R. Garrigou-Lagrange in Perfezione cristiana e contemplazione, Torino 1933, 257; 4 A proposito dell'inabitazione trinitaria in Nennolina, così si esprime A. Dagnino: « Per coloro che ancora fossero increduli sulla praticità-applicabilità della sublime dottrina [di Giovanni della Croce sull'inabitazione di Dio nell'anima]..., riportiamo un documento di grande valore teologico-mistico: lo togliamo da una lettera di una bambina di sei anni [Nennolina] indirizzata alla SS.ma Trinità: « Padre! », scrive, « che bel nome! Lo voglio ripetere: Padre! Che bel nome! » in La vita cristiana o il mistero pasquale, Cinisello Balsamo (MI) 19735, 167, nota 4; 5 Inni IX, 36; 6 Ibid., 35.
Bibl. G. Bella, s.v., in BS (Prima Appendice), 903-904; M. Calbucci, Nennolina: bambina romana, Firenze 1938; L. Ciccone, Un esempio di santità: Nennolina Meo, in Presenza pastorale, 65 (1995)3, 97-110; A.G. Piazza, Un beau lis brillant, in Les Annales de Lisieux, maggio 1952, 12-17; P. Pierotti, Le Letterine di Nennolina, Milano 1951; A. Rossi, Antonietta Meo (Nennolina). Studio biografico dai documenti del processo canonico, Piacenza 1986.
L. Borriello

ANTONIO ABATE (santo). *(inizio)*

I. Vita e opere. Da un consistente ramo della tradizione è ritenuto fondatore dell'anacoretismo e « primo monaco ». Nato nel 251, si dà, attorno ai vent'anni, alla vita ascetica, prima in un villaggio, poi in una tomba, poi in pieno deserto. In un secondo tempo, attorno alla sua persona sorge un sistema di piccoli monasteri. Più tardi, si sposta verso il Mar Rosso, nel luogo dove sorge tuttora il monastero a lui dedicato e dove egli muore nel 355 ca. A lui stesso è attribuito un corpus di lettere (PG 40, 977-1000), il cui originale è perduto, tramandato in georgiano, latino e, parzialmente, in copto e siriaco; un corpus di venti lettere è tramandato in arabo. Inoltre, a lui sono attribuiti una lettera a Teodoro di Tabennesi, una serie di Regole e una ventina di sermoni. Sembrano autentici solo il corpus di sette lettere e la lettera a Teodoro.

II. Nella tradizione spirituale. Di grande valore spirituale è la Vita di Antonio scritta da sant'Atanasio (PG 26, 835-978), che può essere considerata come uno dei primi trattati di ascetica. Dopo che il primo ideale di santità fu il martirio, la Vita di Antonio ci presenta una certa sostituzione del martirio, il « martirio della coscienza ».

Si possono indicare le caratteristiche principali di questo nuovo tipo di santità. 1. A. appare come « uomo di Dio ». E una diretta conseguenza della teologia di Atanasio: Dio si è fatto uomo affinché l'uomo diventasse divino. 2. La divinizzazione dell'uomo è la vita « secondo natura », ma nel senso cristiano, cioè secondo lo stato della prima creazione. La vita monastica permette di far ritorno al paradiso. 3. La « natura » si può esprimere per mezzo di principi generali. Anche nella vita spirituale, quindi, si cominciano a formulare direttive generalmente valide. 4. Il ritorno alla natura vera, divinizzata, suppone una lotta contro il peccato e le sue conseguenze e contro il diavolo stesso. Però A. esce da questo combattimento spirituale vittorioso. Il suo volto irraggia « l'apatheia », liberazione da tutto ciò che turba il cuore. 5. L'uomo unito a Dio purifica anche il mondo, vince i « demoni dell'aria », anche il cosmo obbedisce all'uomo di Dio (miracoli, obbedivano a lui perfino gli animali selvaggi).

La vita dell'« uomo di Dio » non si concilia con quella degli « uomini del mondo », perciò A. sceglie come sua dimora la solitudine. La Vita descrive quattro fughe successive: 1. dalle passioni del mondo - la ricompensa è l'apatheia; 2. dai pensieri malvagi - il premio è la preghiera continua; 3. dal commercio inutile con gli uomini - ne segue la paternità spirituale di quelli che cercano Dio; 4. dalla vanagloria causata dalla fama dei miracoli - in ricompensa è rivelata ad A. l'ora della sua morte, segno, questo, di predestinazione alla salvezza.

Tradotta presto in tutte le lingue dell'antichità cristiana, la Vita di Antonio fu per lunghi secoli manuale di vita monastica, non solo solitaria, ma anche cenobitica.

Bibl. G. Bardy, s.v., in DSAM I, 702-708; L. Bouyer, Vita di Antonio, Milano 1974; Id., Antonio Abate, in L. Dattrino - P. Tamburrino (cura di), La spiritualità dei Padri, 3B, Bologna 1986, 25ss.; L. Dattrino, Il primo monachesimo, Roma 1984, 16ss.; G. Garitte, Lettres de S. Antoine. Version georgienne et fragments coptes, Louvain 1955; J. Gribomont, s.v., in DIP I, 700-703; Melchiorre di Santa Maria, s.v., in DES I, 171; B. Steidle (ed.), Antonius Magnus Eremita, Roma 1956.

T. Spidlík

ANTONIO DELLO SPIRITO SANTO. *(inizio)*

I. Vita e opere. A. nasce il 20 giugno 1618 a Montemor o Velho, diocesi di Coimbra, in Portogallo, da Jerónimo Soares Carraca e Felipa Gaspar. Veste l'abito dei Carmelitani scalzi nel convento di Lisbona il 26 maggio 1635 ed emette i voti religiosi l'anno seguente, il 29 maggio 1636. Studia arti a Figueiro e teologia a Coimbra. Nel 1648 chiede di ritirarsi nell'eremo di Bussaco, ma viene invece nominato professore di teologia morale a Viana do Castelo, dove insegna per dodici anni. E eletto definitore provinciale della provincia portoghese e dal 1668 al 1670 è definitore generale della Congregazione di Spagna dei carmelitani scalzi. Nel 1670 diviene priore del convento di Lisbona. Nel 1672 è designato dal re Pietro II di Portogallo vescovo del Congo, nomina confermata dalla Curia romana il 14 novembre 1672. Riceve la

consacrazione episcopale a Lisbona l'8 gennaio 1673, si imbarca il 16 luglio seguente e prende possesso della sua diocesi l'11 dicembre. Indebolito dalle fatiche del viaggio, si ammala e muore il 12 o, secondo altri, il 27 gennaio 1674.

La sua produzione letteraria, riflette gli interessi coltivati durante gli anni di insegnamento. Nel 1661 vede la luce a Lione il Directorium regularium, cui seguono Consulta varia, theologica, iuridica et regularia pro conscientiarum instructione (Lione 1671) e il Directorium confessariorum (Lione 1671). Prende parte, in difesa della tradizione dell'Ordine, alla controversia circa la paternità eliana del Carmelo, che si agita fortemente in quegli anni, con l'opera intitolata Primatus sive principatus Eliae, che ha due edizioni contemporanee a Lisbona e a Lione nel 1671.

L'opera cui deve la sua fama è il manuale di teologia mistica che inizia a scrivere nel 1670 su commissione del Capitolo generale celebrato in quell'anno a Pastrana, nell'ambito di una politica tendente a dotare le case di studio dell'Ordine di una serie di strumenti che possano servire come testi di riferimento. Alla fine del 1671 la stesura è terminata e all'inizio del 1673 l'opera è pronta per la stampa, avendo ottenuto i necessari permessi delle diverse censure. Essa, però, vede la luce solo nel 1676 a Lione con il titolo: Directorium mysticum, in quo tres difficillimae viae, scilicet purgativa, illuminativa et unitiva undique illucidantur.

II. Dottrina mistica. Il manuale di A. è una delle principali opere sistematiche di mistica apparse nella seconda metà del sec. XVII. I quattro trattati di cui è composto sviluppano successivamente le questioni relative alla teologia mistica in generale ed alle tre vie classiche, purgativa, illuminativa ed unitiva, che corrispondono ai tre gradi di principianti, proficienti e perfetti. Sue fonti di ispirazione sono la dottrina di Teresa di Gesù e di Giovanni della Croce; utilizza, inoltre, gli scritti di Giovanni di Gesù Maria, Tommaso di Gesù e José de Jesús María Quiroga (1628). Particolare predilezione dimostra per la Summa Theologiae Mysticae di Filippo della SS.ma Trinità e per le opere del domenicano Tomás de Vallgornera (1675).

Assieme a Filippo della Trinità, A. afferma che la meditazione ha come termine e fine intrinseco la contemplazione, per cui i principianti non devono limitarsi a meditare, ma piuttosto aspirare alla contemplazione soprannaturale. Nel cammino spirituale, il soggetto passa dalla ricerca intellettiva all'operazione quieta del giudizio pratico, cioè allo sguardo di fede semplice e generale - preludio all'illuminazione divina -, la quale avviene quando egli ha posto fine ad ogni attività discorsiva. L'uomo ha, comunque, bisogno di disporsi a ricevere la luce divina rimuovendo i due ostacoli principali che vi si oppongono: le forme e le rappresentazioni di oggetti naturali e sensibili e l'operazione attiva e discorsiva dell'intelligenza. Questo processo di semplificazione altro non è se non il semplice sguardo di fede. In ogni caso, la contemplazione resta un dono gratuito che Dio accorda a chi vuole, concedendola a volte agli imperfetti e negandola ai perfetti.

Bibl. Opere: Anastasius a Sancto Paulo, Cursus theologiae mystico-scolasticae... auctor P. Fr. A. a Sp. S., t. I, Brugis 1924, App., 187-288. Studi: G. Beltran i Larroya, Catálogo de los superiores generales del Carmen descalzo (1600-1875), Roma 1995, 33; Bibliotheca carmelitico-lusitana, historica, critica, chronologica excudebat J.G. Salomonius, Romae 1754, 28-30; Crisógono de Jesús Sacramentado, La escuela mística carmelitana, Madrid-Avila 1930, 188-189; David do Coração de Jesus, A reforma teresiana em Portugal, Lisboa 1962, 209-210; F. De Almeida, História da Igreja em Portugal, III2, Coímbra 1915, 994; Elisée de la Nativité, s.v., in DSAM I, 717-718; Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, L'École d'oraison carmélitaine, in ÉtCarm 17 (1932)II, 30-31; Id., École mystique thérésienne (Carmes déchaussés), in DSAM II, 176-177, 186; Giovanna della Croce, Der Karmel und seine mystische Schule, in JMT 8 (1962), 82-85; R. Ritzler - P. Serfin, Hierarchia catholica medii et recentioris aevi, V, Patavii 1952, 168-169; Silverio de santa Teresa, Historia del Carmen descalzo en España, Portugal y América, X, Burgos 1942, 665-666; Simeone della Sacra Famiglia, Panorama storico-bibliografico degli autori spirituali teresiani, in Archivum Bibliographicum Carmelitanum, 12 (1970), 46*-47*; Id., s.v., in DES I, 174-175.

S. Giordano

ANTONIO DI PADOVA (santo). *(inizio)*

I. Cenni biografici e scritti. Fernando, nato a Lisbona nel 1195 dalla nobile famiglia dei Buglioni, nel 1210 diventa monaco tra i canonici agostiniani, dove poi viene consacrato sacerdote, ma nel 1220 passa tra i frati minori prendendo il nome di Antonio.

Svanito il tentativo di vita missionaria in Marocco, approda ad Assisi dove assiste al capitolo delle stuoie (Pentecoste 1221). Dopo un breve periodo di solitudine nell'eremo di Montepaolo (Forlì), dà inizio all'attività di predicatore, che si estende a tutta l'Italia settentrionale e alla Francia, combattendo energicamente gli eretici (catari, patarini, albigesi) e meritandosi il titolo di « martello degli eretici ».

Fra il 12231224, con l'approvazione di s. Francesco, inaugura lo studio teologico di Bologna. In qualità di lettore pubblico insegna anche in Francia a Montpellier, Tolosa e Puy-Valay. E custode a Limoge in Francia (12261227) e poi ministro provinciale in Italia tra il 1227 e il 1230. Muore all'Arcella, alla periferia di Padova, il 13 giugno 1231. Viene canonizzato da Gregorio IX l'anno successivo (30 maggio 1232) ed è dichiarato Dottore universale della Chiesa da Pio XII il 16 gennaio 1946.

I biografi antichi di A., preoccupati di registrare più i fatti esterni della sua vita che le intime disposizioni del suo spirito, ci rivelano poco dei mistici rapporti che intercorrevano tra A. e il suo Signore. Tuttavia, pur dando la precedenza alle sue attività di predicatore e di taumaturgo, non tralasciano di accennare alla sua eroica santità e alle sue estasi e visioni. Ma è soprattutto attraverso i suoi scritti che traspare il suo culto pieno di fede, di tenerezza e di entusiasmo verso l'Eucaristia, il Bambino Gesù, il Crocifisso, il s. Cuore e la Vergine Maria.

Il desiderio del martirio che spinge A. sulla via del Marocco, la vita contemplativa coltivata negli eremi di Olivares, di Montepaolo, di Camposampiero e lo zelo ardente con cui si dedica alla predicazione per la salvezza delle anime e per la difesa degli oppressi testimoniano in A. un animo totalmente infiammato dalla carità divina. E, al momento della morte, il suo cantare l'inno mariano « O gloriosa Domina » e l'esclamazione « Vedo il mio Signore » sono un'altra conferma dello spessore mistico della sua vita. Del resto, il modo con cui parla della vita mistica nei suoi scritti lascia intendere che attinge non solo dagli autori, ma anche dalla propria esperienza di vita. Nei suoi scritti si sente vibrare il mistico, ardere il fuoco di un desiderio che è il fuoco dell'amore del prossimo nel desiderio di travolgerlo nell'amore di Dio.

Gli scritti sicuramente autentici del santo sono i Sermones dominicales e i Sermones in solemnitatibus Sanctorum. Un'edizione critica di questi sermoni, con il titolo di Sermones dominicales et festivi è stata pubblicata nel 1979 a Padova a cura di B. Costa, L. Frasson, G. Luisetto, in tre volumi. E dubbia l'attribuzione dell'Expositio in psalmos (278 parafrasi e disquisizioni sui 150 salmi).

II. Teologia mistica. Nei Sermones di A. invano si cercherebbe un'esposizione sistematica della sua dottrina mistica; eppure è possibile trovarvi i contenuti sufficienti per una ricostruzione organica di tale dottrina. Per questo motivo, gli studiosi riconoscono al Dottore evangelico anche il titolo di scrittore mistico.

Secondo l'invito rivoltogli da s. Francesco, A. insegna teologia ai frati leggendo e commentando la Bibbia, così come viene proposta dalla liturgia, allo scopo di « consolare ed edificare » i frati allo « spirito di orazione e devozione » e aiutarli nella predicazione ai fedeli, perciò, nello spirito di Francesco, A. mira a una predicazione che porti alla « penitenza », al rinnovamento della vita cristiana.

Tra i vari sensi spirituali della Bibbia, in A. l'interesse centrale è per il senso morale. E la sua tendenziale totalità all'esegesi morale ha rapporto con la totalità che nell'animo di A. ha la carica apostolica e missionaria. La totalità biblica dei Sermones corrisponde alla totalità predicante di A. che, in questo senso, non può non essere francescano.

Nei confronti con la teologia monastica, A. afferma una concezione diversa del divino, quindi, un diverso modello di santità: considera la pienezza cristiana come realtà non più extra-storica, ma intra-storica. Non più solo Dio (come tendenzialmente è la cultura monastica), ma il prossimo è l'oggetto della considerazione biblica e teologica di A.: « Ascendite ad contemplandum quam suavis sit Dominus, descendite ad sublevandum, ad consulendum, quia his indiget proximus ».1

L'uso che A. fa della Bibbia rivela la sua originalità culturale e spirituale: entro la riduzione scolastica e clericale, A. riesce a dare voce a nuove esigenze, a mantenere uno spazio di novità, a coprirla del suo zelo per Dio e della sua passione per il prossimo. Forse A. è il primo a realizzare una predicazione non-monastica così alta, per cui la contemplatio consiste nel gustare Dio, nel consolare il prossimo e nel perdersi nella croce. In ciò è evidente l'influsso di Francesco d'Assisi.

La lettura morale della Bibbia per A. non è solo la ricerca di una classificazione degli atti come buoni o come cattivi, ma è soprattutto formazione dell'uomo interiore. I termini « forma, informare, informazione » percorrono con insistenza tutta la raccolta dei Sermones.

La forma per eccellenza, che il penitente deve assumere, è quella di Cristo, perciò il tema di Cristo, e più precisamente l'umanità di Cristo (le sue virtù), emerge nei Sermones. L'anima contemplativa è rapita dalla conoscenza della santa umanità di Cristo, « aurea urna » nella quale si contempla la « manna della divinità », e, in ragione di questa conoscenza, l'anima si sente infiammata d'amore per la persona di Cristo. E per un movimento convergente che il penitente assume la forma di Cristo: il penitente si offre vittima al Dio crocifisso, e questi segna il cuore del penitente con la stessa croce.2 Questa possibilità di immedesimazione cristica è opera dello Spirito di Dio.3 Il cristiano è veramente un altro Cristo, il cui spirito è lo stesso Spirito di Cristo; così « risplendeat et facies animae nostrae sicut sol, ut quod videmus fide, clarescat in opere; et bonum, quod discernimus intus, discretionis virtute foris exequamur in actionis puritate; et quod gustamus de Dei contemplatione, calore ferveat in proximi dilectione ».4

L'essenza della perfezione cristiana è posta da A. nell'adempimento del duplice precetto della carità. L'uomo perfetto è il « vir caritativus... qui de solo igne caritatis vivit ».

A sua volta la perfezione della carità sfocia nella contemplazione come nel suo vertice connaturale. Quando A. usa il termine « contemplazione » nel suo significato rigoroso per indicare lo stato mistico, intende con esso la cognizione semplice ed amante, la « sapienza » o gustazione saporosa di Dio e delle cose divine, prodotta da Dio stesso nell'anima del giusto.

Oggetto della contemplazione è Dio stesso nel mistero della SS.ma Trinità e nelle sue opere ad extra, e Gesù Cristo nella sua umanità santa. La contemplazione mistica comprende atti intellettivi e affettivi. In quanto atto dell'intelligenza, non è un processo dialettico, ma una visione repentina, intuito unitario, semplice sguardo o intuito di Dio e delle cose divine; e in quanto atto della volontà è saporosa gustazione di Dio e delle cose divine.

Seguendo Riccardo di S. Vittore, A. ammette due principali gradi di contemplazione: la mentis elevatio che si avvera quando industria umana e grazia speciale concorrono insieme a far sì che la mente, senza perdere totalmente il contatto con le cose presenti, sia trasferita in uno stato che supera le possibilità puramente umane. La mentis alienatio è la forma superiore di contemplazione, che si avvera quando, unicamente in forza della grazia divina, il giusto perde l'avvertenza delle cose presenti ed entra in uno stato estraneo ed inaccessibile all'industria umana: conoscenza e amore che soltanto Dio produce nell'anima.

Pure affermando la gratuità della contemplazione mistica, A. ribadisce che ad essa tutti sono chiamati; la sua rarità di fatto è dovuta all'impreparazione dell'anima ad accoglierla. La pratica delle virtù evangeliche e soprattutto l'amore dispongono ad accogliere il dono del Signore. L'amore è necessario come fonte di elevazione e la contemplazione, a sua volta, compie la perfezione morale; ma è la grazia a portare a compimento la trasformazione dell'uomo giusto. Dall'intimità con Dio, l'anima esce rifatta, riportando in sé i riverberi della bellezza divina. La

contemplazione produce il candore, l'aumento delle virtù e delle opere meritorie, l'agilità sempre crescente dello spirito, l'abbandono fiducioso in Dio.
Lo stato dei perfetti non si risolve né nella sola azione né nella sola contemplazione, ma nella conciliazione dell'una e dell'altra, che a vicenda si influenzano.
Prima ancora di s. Giovanni della Croce, A. parla di una notte dell'anima, non cercata, ma da essa sopportata come preparazione alla contemplazione.
Note: 1 Sermones, I, 90; 2 Cf Ibid., I, 48,130,147,154-155; 3 Ibid., 328; 4 Ibid., 96.
Bibl. Le più antiche Leggende hanno avuto varie edizioni; attualmente si possono trovare in Fonti agiografiche antoniane, tr. a cura di V. Gamboso, I: Vita prima di S. Antonio o Assidua; II: Giuliano da Spira: Officio ritmico e vita secunda; III: Vita del Dialogus e Benignitas, Padova 1981-1986. Tra le biografie più recenti segnaliamo: S. Clasen, Sant'Antonio, Dottore evangelico, Padova 1963; V. Gamboso, La personalità di s. Antonio di Padova, Padova 1980; A.F. Pavanello, S. Antonio di Padova, Padova 19856; Studi: Aa. Vv., S. Antonio di Padova dottore evangelico, Padova 1946; Aa.Vv., S. Antonio dottore della Chiesa. Atti delle settimane antoniane tenute a Roma e a Padova nel 1946, Città del Vaticano 1947; Aa.Vv. Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani, Padova 1982; A. Blasucci, La teologia mistica di s. Antonio, in Aa.Vv. S. Antonio dottore della Chiesa, o.c., 195-222; J. Heerinckk, S. Antonius Patavinus auctor mysticus, in Ant 7 (1932), 39-76, 167-200; T. Lombardi, Il Dottore evangelico, Padova 1978; L. Meyer, De contemplationis notione in sermonibus s. Antonii Patavini, in Ant 6 (1931), 361-380.
R. Barbariga

ANTROPOCENTRISMO -ANTROPOMORFISMO. *(inizio)*
Premessa. L'esperienza mistica è dovuta fondamentalmente non alla nostra ascesi, ma alla autocomunicazione di Dio nello Spirito di Cristo all'anima. Lo Spirito comunica tale esperienza in forme varie attingendo dall'inesauribile ricchezza dei suoi carismi. Egli la offre armonizzata sull'essere socio-caratteriale della persona che eleva allo stato mistico, perché ama rispettare la configurazione personale del soggetto beneficiato: s'immedesima con il suo stato umile valorizzandolo nel suo essere specifico. Ne è testimonianza lo stesso Verbo che, con la collaborazione dello Spirito, si è fatto carne: ha assunto la carne nostra segnata dal peccato (2 Cor 5,21). Il condizionamento umano dell'esperienza mistica indica non la grandezza nostra, ma che Dio è infinitamente dono caritativo verso di noi nel rispetto dei nostri limiti.
Un discorso spirituale sull'esperienza mistica include necessariamente la considerazione sul come noi ci offriamo al dono carismatico (antropocentrismo); anzi su come Dio stesso ama unirsi intimamente a noi (antropomorfismo). Nella determinazione delle forme del vissuto mistico, oltre all'apporto primario dello Spirito di Cristo e del condizionamento antropologico, sono operanti molteplici altri fattori. Qui il discorso di proposito si limita a mettere solo in luce quale condizionamento rechi l'aspetto antropologico attraverso talune sue configurazioni socio-culturali.
I. Concezione antropologica greco-romana e biblico-ebraica. Nella concezione antropologica classica greco-romana l'uomo è ritenuto stimabile a motivo della sua facoltà razionale. Se viene valutato delimitato nella sua esistenzialità sensibile, è esaltato per le sue facoltà spirituali.
Lo Spirito nel comunicare il carisma mistico in Cristo rispetta l'autocoscienza del credente di possedere nel suo intimo un valore inestimabile che lo predispone alla comunione con Dio. E quanto viene affermato nell'esperienza mistica renano-fiamminga dell'essenza, secondo la quale l'unione mistica con Dio avviene nel fondo estremo dell'anima, proprio perché questa profondità interiore è ritenuta imparentata con il mistero di Dio. Meister Eckhart precisava: « Chi vuol penetrare nel fondo di Dio, in ciò che esso ha di più intimo, deve prima penetrare nel suo proprio nel fondo, in ciò che esso ha di più intimo. In effetti, nessuno può conoscere Dio se non conosce prima se stesso ».1

Nella concezione antropologica biblico-ebraica l'uomo è non tanto « ratio », ma creatura fatta a immagine di Dio (cf Gn 1,26-27). Egli giace tra due dati esperienziali: dal profondo di se stesso aspira al totale infinito e, insieme, rimane amareggiato dalla parzialità delimitata dei propri esiti. Questo sfondo antropologico biblico orienta e predispone a comprendere talune forme di esperienza mistica.

La prima forma si delinea nell'elevata visione esperienziale mistica di s. Agostino e di s. Bernardo. Essi vivono nell'inquietudine di riuscire ad appagarsi in Dio. Al dire di s. Gregorio di Nissa l'anima è tutta sospinta dalla propria immagine originaria di Dio, così da sapersi immergere nel divino increato. Su questo sfondo antropologico, s. Tommaso riterrà che l'uomo ha bisogno di Dio per attuarsi in una propria beatitudine definitiva. Dio non viene asservito alla propria felicità, ma è amato anche perché nostra felicità.

Su questo medesimo sfondo antropologico biblico fiorirà successivamente la stessa esperienza mistica sponsale, secondo la quale l'anima è tutta unita a Dio, godendo e partecipando al suo medesimo amore secondo la simbologia nuziale. Matilde di Magdeburgo si sente dire da Dio: « Nel mio regno vivrai quale novella sposa e allora ti darò il dolce bacio della bocca. Tutta la mia divinità vibrerà attraverso l'anima tua e i miei sguardi si specchieranno senza posa nel tuo cuore ».

Invece, in modo del tutto differente, gli Esercizi di s. Ignazio di Loyola concepiscono Dio non come beatitudine dell'uomo, ma come colui che chiama al suo servizio. « L'uomo è stato creato allo scopo di lodare Dio, di venerarlo e di servirlo e di salvare in tal modo l'anima sua ». E una forma mistica della vita umana che appare svelata presso la stessa missione svolta da Gesù Cristo. Egli, « vero cibo e vera bevanda » è apparso in totale dedizione sacrificale al Padre.

Entro questa stessa concezione antropologica biblica si svolge l'esperienza mistica di s. Bonaventura e di Guglielmo di Saint-Thierry. Un'esperienza mistica che tende non solo ad uniformarsi al vissuto mistico di Cristo, ma a condividerlo e a comparteciparlo. Lo Spirito Santo introduce a convivere il mistero pasquale di Cristo così da essere con lui spiriti risorti. Allora l'anima e Cristo risorto « si penetrano vicendevolmente a tal punto che ognuno non sa più essere da sé... Anima nell'anima, mentre una stessa dolce natura divina li attraversa, i due diventano una sola cosa, per sempre ».2 La persona umana perde se stessa per diventare membro del Cristo integrale.

II. Cultura antropologica secolare odierna. Nella cultura contemporanea viene emergendo e diffondendosi un'attenzione prevalente all'antropologia detta « secolare », così da costituirla centro anche della riflessione spirituale. Si parla di svolta antropologica della teologia spirituale. Sullo sfondo di questa contemporanea cultura antropologica vengono indicate nuove forme di esperienza mistica con ricchezza di sfaccettature varie. Ne ricordiamo alcune in forma sintetica.

E affiorata la spiritualità della teologia della liberazione.3 Essa è un nuovo umanesimo in cui l'uomo si definisce innanzitutto per la sua responsabilità verso i fratelli e verso la storia » (GS 55). R. Tonelli invita a realizzare l'intera esistenza spirituale nella meditazione del Cristo, considerato come colui che, attraverso la propria morte in croce, testimonia « l'amore alla vita terrena trascinato fino alle estreme conseguenze ».4 A. Rizzi afferma che si vive in modo spirituale mistico qualora si raccolga il comando di Dio a rendersi responsabili del bene creato promuovendolo. « La gloria di Dio è questa realizzazione dell'umano ». « Nella creazione e nella redenzione Dio si è fatto antropocentrico; e in questo consiste il suo essersi rivelato come Dio ». Dio non ambisce a divinizzare l'uomo, « ma lo vuole compiutamente umano ».5

Soggiacente a queste proposte mistiche contemporanee sta il presupposto teologico che Dio è tutto donato a noi. Lo stesso amore divino, che si autocomunica in forma pericoretica tra le Persone divine, è rivolto al bene delle creature. Dio ignora se stesso, conoscendo unicamente il volto amato della creatura. In pratica si nega il teocentrismo per sostituirvi un antropocentrismo, confermato dall'antropomorfismo vissuto dal Figlio di Dio incarnato.

Sembra necessario precisare, innanzitutto, che dal lato spirituale non è consentito ripiegarci su noi stessi. Siamo chiamati, come immagine di Dio, a essere rivolti e donati all'altro, a Dio e ai

fratelli, nello Spirito di Cristo. In secondo luogo, viene trascurata l'esperienza caritativa pasquale della croce, come morire alla carne e risorgere spirito. La via pasquale è irrinunciabile per una stessa completezza umana (cf GS 41).
Note: 1 M. Eckhart, Sermone Haec est vita aeterna, ed. Quint. 546; 2 Hadewijch d'Anversa, Lettera IX, in Id., a cura di R. Berardi, Lettere, Cinisello Balsamo (MI) 1992, 94; 3 Cf G. Gutierrez, Bere al proprio pozzo. L'itinerario spirituale di un popolo, Brescia 1983; J. Sobrino, Tracce per una nuova spiritualità, Roma 1987; 4 R. Tonelli, Una spiritualità per la vita quotidiana, Leumann (TO) 1967; 5 A. Rizzi, Dio in cerca dell'uomo. Rifare la spiritualità, Cinisello Balsamo (MI) 1987.
Bibl. J. Beaude, La mistica, Cinisello Balsamo (MI) 1992; Filone d'Alessandria, La vita contemplativa, Genova 1992; E.L. Frackernheim, La presenza di Dio nella storia, Brescia 1977; W. Kasper, Cristologia e antropologia, in Aa.Vv., Teologia e Chiesa, Brescia 1989, 202-225; L.F. Ladaria, Antropologia teologica, Casale Monferrato (AL), Roma 1986; J.B. Metz, Antropocentrismo cristiano, Torino 1969; W. Pannenberg, Antropologia in prospettiva teologica, Brescia 1987; O.H. Pesch, Liberi per grazia. Antropologia teologica, Brescia 1988; A. Perretti, Le forme dell'umanesimo contemporaneo, Roma 1974; A. Rigobello, Il personalismo, Roma 1975; I. Sanna, Chiamati per nome. Antropologia teologica, Cinisello Balsamo (MI) 1994.
T. Goffi

APATHEIA. *(inizio)*
I. Il termine. A. è sostantivo greco composto da alfa privativo e patos, che indica sia l'evento subíto (in genere doloroso) sia i sentimenti che esso suscita nell'animo. A. significa, dunque, « non-sentire », « non essere toccati » (o non lasciarsi toccare) dalle realtà esterne. Lo si traduce con impassibilità, imperturbabilità, e diventa così sinonimo di assenzasuperamento delle passioni, intese come la totalità degli stati d'animo, in un'ampia gamma che comprende ira e compassione, paura e desiderio, invidia e gioia.
Non meno importante del significato etimologico, è la storia di questo termine. Esso appartiene al vocabolario filosofico, e più precisamente a quello della filosofia stoica, dove segna il vertice della perfezione, l'ideale teoretico ed etico. In un mondo che è cosmo, ossia universo regolato da un ordine necessario e impersonale, l'uomo saggio accetta passivamente gli eventi e trova la sua felicitàlibertà nel dominio volontaristico di se stesso, reprimendo turbamenti ed emozioni che lo renderebbero schiavo o, meglio, gli rivelerebbero la sua radicale schiavitù. Stolto è agitarsi per ciò che non è suscettibile di cambiamento ed è giusto così com'è. Emozioni e passioni sono malattie dell'animo, un disordine da cui liberarsi e guarire.
II. Nella vita spirituale. Dall'ambito filosofico, il termine a. è poi entrato nella spiritualità cristiana orientale. In Occidente, invece, non ha mai avuto grande fortuna. In passato è stato contestato da autori come Lattanzio (325 ca.), Girolamo, Agostino, ecc., che vi scorgevano sia una negazione della natura dell'uomo, ridotto all'impassibilità della pietra, sia soprattutto la radice diabolica della superbia, che sfocia nell'individualismo e nella ricerca di un'orgogliosa invulnerabilità e impeccabilità.
Oggi questo vocabolo è piuttosto desueto, estraneo. Indubbiamente contrasta con le tendenze più specifiche dell'epoca contemporanea, nella quale da una parte si sottolinea l'unità psicofisica dell'uomo (valorizzando in particolare proprio la sfera dell'emotività), dall'altra, in campo teologico e religioso, si pone viva attenzione al tema della « sofferenza » di Dio, e soprattutto si ha, per esperienza, un'acuta intuizione del valore redentivo della sofferenza umana, come partecipazione alla passione-morte di Cristo. L'a. appare non solo disumana, ma addirittura contraria al cristianesimo, fondato sulla « follia della croce », sulla « stoltezza » di un Dio che sceglie di salvare l'uomo percorrendo la via della povertà, del disprezzo e dell'umiliazione. In Gesù, il cristiano incontra un Dio fatto carne, un uomo che si commuove, prova compassione ed anche sdegno, conosce la tristezza e l'angoscia, fino all'agonia del Getsemani e al grido

straziante del venerdì santo. Di fronte alla sconvolgente realtà della passione, l'a. perde tutta la sua forza. Nondimeno, nell'Oriente cristiano tale termine fu accolto con particolare benevolenza, e non vi è Padre che non vi si soffermi. Evagrio ne fa il centro e il fine stesso della vita spirituale. Il loro pensiero, tuttavia, non è unitario. Grande è, ad esempio, la distanza tra l'apologia dell'a. stoica di Gregorio di Nazianzo e la concezione di Teodoreto (460), che vede nell'a. un dono concesso da Dio al primo Adamo e perduto con la caduta originale. Comunque, molto sinteticamente, si può dire che essa presso i Padri non ha più il carattere volontaristico che aveva presso gli stoici. Si è, infatti, trasformata in quel combattimento « sovrumano » che il cristiano è chiamato ad ingaggiare non solo contro i propri istinti cattivi, ma contro il potere stesso delle tenebre. In questa lotta, che non si combatte se non con la forza di Cristo, si riceve in dono la purezza di cuore che coincide con l'a. stessa e apre l'uomo alla visione di Dio. Inoltre, l'a., tendendo all'eliminazione dei sentimenti, è spesso associata a uno stile di vita solitaria e all'esercizio della preghiera apofatica. Ecco perché Evagrio può affermare che non c'è contemplazione senza a., e Giovanni Climaco (649) definire l'a. come « il cielo all'interno dello spirito », dove si può già sperimentare qualcosa dell'unione intima con Dio.

Bibl. G. Bardy, s.v., in DSAM I, 727-746; O. Clément, Alle fonti con i Padri. I mistici cristiani delle origini. Testi e commento, Roma 1987 (cf in part. parte II); G. Colombàs, Il monachesimo delle origini. Spiritualità, II, Milano 1990; I. Hausherr, Solitudine e vita contemplativa secondo l'esicasmo, Brescia 1978; P. Lamma, s.v., in Enciclopedia filosofica, I, Firenze 19672, 373-374; Padri esicasti, L'amore della quiete. L'esicasmo bizantino tra il XIII e il XV sec., Magnano (BI) 1993; M. Pohlenz, La Stoa, 2 voll., Firenze 1967; S. Siedl, s.v., in DES I, 181-182; T. Spidlík, s.v., in DIP I, 714-715.

Benedettine dell'isola San Giulio (NO)

APOCALISSE. *(inizio)*

I. Introduzione: senso e limiti della mistica dell'A. Un primo sguardo alla mistica dell'A. rischia di risultare deludente. La bibliografia sull'A., oggi particolarmente copiosa riguardante sia l'insieme, sia settori specifici di ricerca - come la storia, gli aspetti letterari e linguistici, la teologia, ecc. - dedica al tema della mistica solo un'attenzione sporadica,1 dando così l'impressione che la dimensione propriamente mistica sia assente o quanto meno marginale.

Questa impressione si fa più acuta quando si rilevano nel testo degli elementi che, almeno a una prima lettura, fanno pensare a una situazione di misticismo. Si parla di esperienze straordinarie vissute dall'autore 2 che alcune traduzioni interpretano come estasi 3 e il contenuto che egli esprime appare, sempre a una prima lettura, collocato nella cornice di una visione protratta.4

Ma è proprio il misticismo degli stati estatici e delle visioni quello da ricercare nell'A.?

Un esame più ravvicinato porta ad un approfondimento. Lo stato estatico di cui si è parlato è, di per sé, un contatto in profondità con lo Spirito, i cui effetti esigono di essere ulteriormente precisati.5 Le visioni sono anzitutto un espediente letterario tramite il quale l'apocalittico veicola il suo messaggio in termini simbolici. Non c'è nell'A. un misticismo scontato, di prima mano. Ma proprio il contatto con lo Spirito e il linguaggio simbolico usato introducono a quella che è una esperienza mistica vera e propria, tipica dell'A.

La potremmo formulare, come punto di partenza, quasi come ipotesi di lavoro, in questi termini: sotto l'influsso dello Spirito si parte dal livello usuale di una vita di fede, si raggiunge un contatto diretto - ultra razionale e ultra concettuale - con Cristo, con Dio e con la trascendenza.6 Si forma quindi, sotto un influsso particolare dello Spirito, un'espressione di ritorno che, tramite il simbolismo, tende a coinvolgere il lettore e l'ascoltatore nello stesso giro.

Questa formulazione articolata, suggerita da un esame del testo, dovrà essere riportata a contatto diretto col testo stesso e verificata, sia nella prima che nella seconda parte del libro.7

II. Cristo risorto al centro della comunità: il misticismo della prima parte dell'A. (1,4-3,22). La prima parte dell'A. (1,4-3,22) presenta uno sviluppo letterario ascendente. L'autore, come è noto, non ci dà un messaggio astratto, ma propone un'esperienza, di cui l'assemblea liturgica è

protagonista.8 L'assemblea in una prima fase si concentra mediante un dialogo liturgico con il lettore che l'accoglie (cf 1,4-8); quindi si incontra col Cristo risorto (cf 1,9-20); in una terza fase conclusiva, sottomettendosi al giudizio e all'azione di Cristo risorto, viene tonificata e posta in grado di cooperare alla vittoria di Cristo e di prestare ascolto al messaggio dello Spirito (cf 2-3).
E all'inizio della seconda fase che avviene il passaggio dal livello usuale dell'esperienza cristiana a quello propriamente mistico. L'autore, parlando in prima persona secondo lo stile apocalittico, fa un quadro della sua situazione secondo le coordinate spazio-temporali: si trova relegato « nell'isola di Patmos » (1,9) fisicamente diviso dalla sua comunità, con la quale, tuttavia, si sente in una comunione quanto mai stretta. La coordinata temporale è particolarmente importante: riguarda il « giorno del Signore » (1,10), la domenica, nel quale già al tempo dell'A. si riuniva l'assemblea cristiana per commemorare e rivivere la risurrezione.
In questa situazione accade un fatto rilevante: Giovanni « diviene », è trasformato nello Spirito.9 L'effetto di questa trasformazione non è una situazione extracorporea che si determina,10 ma una capacità nuova di rapportarsi a Cristo risorto, già creduto presente in mezzo all'assemblea liturgica, a un livello che supera le apparizioni di Gesù risorto sia dei sinottici sia di Giovanni. Il Cristo risorto viene contattato in maniera diretta e immediata, ma a un livello che va oltre la percezione visiva e uditiva normale. Nelle apparizioni dei Vangeli, i discepoli, con tutta la gamma delle reazioni umane, vedono, ascoltano, toccano il Risorto, si rallegrano con lui. Qui il rapporto è ad un altro livello.
Giovanni qui percepisce una voce la quale esprime per lui un messaggio comprensibile in termini umani (cf 1,11), che viene ascoltata, ma è « come di tromba che parla » (os sálpingos legoúses). La combinazione, impossibile nel linguaggio umano corrente, della « tromba » e del « parlare » fa scattare l'ineffabile: Giovanni percepisce nella voce che lo interpella la presenza immediata di Dio che nelle teofanie veterotestamentarie era annunciata a suono di tromba.
Un altro tratto di ineffabilità emerge quando Giovanni si volta indietro « per vedere la voce » (blépein ten fonén).
L'espresssione combina di nuovo due aspetti - il « vedere » e « la voce » - in una sintesi meta-concettuale che, ancora più esplicitamente della tromba, punta verso la trascendenza. Nella letteratura rabbinica troviamo un'identificazione, giustamente richiamata da Charlesworth a proposito di questo testo,11 tra la voce, la parola e Dio stesso. Qui il vedere la « voce che stava parlando con me » (1,12) comporta un contatto diretto, dialogico, tra Giovanni e Cristo che parla, ma situato e avvertito a livello di trascendenza.
La « voce veduta », che mette in un rapporto immediato e di reciprocità dialogica con la trascendenza, viene esplicitata. Riprendendo lo stesso verbo con cui Giovanni affermava di essersi « voltato per vedere la voce » (1,12a), egli ci dice che, « voltatosi » (epistrépsas, 1,12b) vede « sette candelabri d'oro e in mezzo ai candelabri un corrispondente figlio di uomo, vestito di una veste lunga fino ai piedi e cinto al petto di una fascia d'oro » (1,12b-13). Anche se, a prima lettura, si tratta di un quadro ricostruibile, in realtà l'autore si esprime in termini che oltrepassano il giro visivo. Giovanni percepisce di più, va e trascina il gruppo di ascolto oltre il livello usuale e concettuale: quello che avverte e vuole trasfondere è il senso incomunicabile a parole del rapporto tra Cristo risorto e la sua Chiesa. Questa è vista come un insieme in atto liturgico « sette candelabri d'oro »; il Cristo risorto, realizzando l'intuizione di Dn 7,13 su un « figlio di uomo », è presente in mezzo ad essa e svolge la sua funzione sacerdotale.12 Ma non basta. Nei versetti seguenti vengono sottolineati alcuni punti di contatto caratteristici, l'autore li introduce con un « come » (os): la particella non ha nell'A. un semplice valore comparativo, ma fa pressione sul soggetto interpretante portandolo a interpretare la realtà che gli viene presentata - si tratta costantemente di una realtà trascendente - alla luce di una realtà percettibile a livello umano, che viene trasformata creativamente, diventando un simbolo. E un modo con cui Giovanni introduce nella meta-concettualità.13
Questi versetti indicano alcuni aspetti dell'impatto con il Cristo risorto: la sua testa e i suoi capelli bianchi, e di un bianco particolarmente accentuato (« come lana bianca, come neve »),

1,14), da una parte riprendono alla lettera Dn 7,13, ma - con sorpresa - non sono più i tratti caratteristici del Figlio dell'uomo, già identificato con Cristo, ma addirittura quelli dell'« anziano dei giorni » (Dn 7,13), di Dio. Cristo risorto è percepito, in continuità con la « voce veduta » a livello della trascendenza divina, tutto compenetrato da essa. L'insistenza accentuata sul bianco, nell'A. costantemente rapportato alla risurrezione, ci dice che Giovanni sente il Cristo presente nell'assemblea come risorto. Questa qualifica penetra in lui, lo avvince, lo riempie: tutto in Cristo è una risurrezione che si irradia.

Seguono dei tratti caratteristici, tutti espressivi dello stesso livello nel quale Cristo risorto è situato e della intensità con la quale è sentito costantemente, introdotti da « come » (os) si riferiscono al rapporto col fuoco, ripetutamente affermato - «i suoi occhi come fiamma di fuoco», 1,14; « i suoi piedi come bronzo incandescente », 1,15 - che indica, sulla scorta del simbolismo del fuoco riferito alla trascendenza,14 l'amore scottante di Cristo-Dio. Giovanni ne prende coscienza, ma non può esprimerlo che in questi termini meta-concettuali. Tale amore supera ogni logica umana.

E ci sono ulteriori dettagli di questa esperienza di Cristo risorto, Dio, veicolata dallo Spirito. Si insiste sulla voce percepita « come voce di molte acque » (1,15): la ripresa letterale di Ezechiele (cf Ez 1,24) esplicita che si tratta della voce stessa di Dio. Notiamo che Cristo ha già parlato (cf 1,11) e che riprenderà a parlare in seguito (cf 2,1ss.). Ciò rende il richiamo ancora più rilevante: la sua è e sarà parola di Dio, con tutta l'efficacia che le è tipica, e come tale produrrà degli effetti che superano l'impatto della parola umana: è quanto viene suggerito con una combinazione di elementi simbolici che, impossibile a livello di esperienza umana, spinge decisamente verso l'alto: « E dalla sua bocca stava uscendo una spada a due tagli, affilata » (1,16b). E la parola di Cristo risorto che possiede una sua capacità di penetrazione al di là di ogni supposizione umana.

Cristo - un ultimo dettaglio di questa esperienza di lui che Giovanni sta facendo e proponendo - si occupa della sua Chiesa e vi impegna il meglio delle sue risorse: la dimensione trascendente, « stellare », che compete alla Chiesa è tenuta saldamente dalla « sua destra » (1,16a). L'autore avverte per la Chiesa in tutto il suo complesso una presenza forte, proteggente, in cui si può confidare senza paura e senza limiti, una forza impegnata e a disposizione. La forza, appunto, di Cristo.

Il contatto meta-concettuale con Cristo risorto viene riassunto in un'espressione conclusiva: « E il suo aspetto come (os) il sole splende nella sua potenza » (1,16c). La frase in corrispondenza con quanto ritroviamo nella trasfigurazione (cf Mt 17,2), fa sentire il fascino irresistibile e la forza penetrante di Cristo risorto.15

L'esperienza iniziale di Cristo risorto si protrae per tutta la prima parte del libro ed emerge in modo particolare nelle « lettere » alle chiese (cf 2-3). In ciascuna di esse il Cristo risorto, parlando in prima persona,16 fa una presentazione di se stesso, introdotta dall'espressione « così dice » (táde léghei) che riprende una frase usuale nell'AT dove viene attribuita a Dio.17 In Cristo risorto che parla, di conseguenza, si esprime Dio stesso. E la « voce veduta » di Ap 1,12 che si protrae e si fa sentire per tutta la prima parte dell'A. Tutta la prima parte ha questa dimensione mistica come sua struttura portante.

Ne sono una conferma due fatti. Nel corpo delle singole « lettere » emergono elementi di un rapporto con Cristo risorto che oltrepassano la soglia del concettuale. Alla chiesa di Pergamo viene promessa da Cristo una « pietruzza bianca sulla quale sta scritto un nome nuovo, che nessuno comprende all'infuori di chi lo riceve » (2,17). C'è una comprensione del « nome nuovo » di Cristo - il nome che implica la risurrezione - la quale scatta solo a livello di reciprocità intersoggettiva, quando il nome viene donato e ricevuto. L'estremismo proprio del linguaggio dei fidanzati con cui Cristo parla alla chiesa di Laodicea trova una chiave di comprensibilità non nel gioco dei concetti, ma nell'esperienza tormentosa dell'amore (cf 3,14-22).

Un secondo aspetto mistico di questa prima parte è dato dall'efficacia che la parola di Cristo è capace di esplicare. Gli imperativi che Cristo rivolge alla chiesa (« convertiti » metanóeson: 2,5.16; 3,3.19; « mantieni con forza ciò che hai », krátei ò écheis, ecc.) tendono a produrre in

essa ciò che esprimono. Le chiese, tutte diverse come punto di partenza nella loro posizione morale, sono, alla fine, tutte ugualmente, nella forma ottimale per ascoltare il linguaggio dello Spirito e collaborare con la vittoria di Cristo. Qualcosa è accaduto durante lo sviluppo della lettera: ha avuto luogo una trasformazione ultraconcettuale, mistica, analoga a quella strettamente sacramentale.

III. L'esperienza mistica della seconda parte dell'A.: la riscoperta di Dio. All'inizio della seconda parte dell'A. viene sottolineato un passaggio dal livello terrestre a quello della trascendenza: Giovanni vede « una porta già aperta (thúra eneogméne) nel cielo » (4,1), una comunicazione stabilita in virtù di Cristo risorto e asceso al cielo tra la trascendenza e l'immanenza. E proprio la voce di Cristo invita Giovanni - e con lui tutto il gruppo di ascolto che sta compiendo la seconda grande fase dell'esperienza apocalittica 18 - a salire al cielo per mettersi dal punto di vista proprio di Cristo risorto, quasi a condividere, per usare un'espressione paolina (cf 1 Cor 2,16), l'intelletto di Cristo stesso per una valutazione sapienziale della storia. A questo punto si verifica un nuovo contatto con lo Spirito: « Subito divenni nello Spirito » (4,2). Il « divenire », che anche qui comporta una trasformazione, è rapportato all'esperienza che segue immediatamente ed ha per oggetto Dio. Ritroviamo lo schema indicato all'inizio, ma espresso in una forma ancora più articolata. Partendo da una situazione pienamente positiva - quella realizzata nel gruppo di ascolto dall'azione di Cristo risorto in Ap 2-3 - si ha prima l'invito a compiere il passaggio verso la trascendenza; l'invito si realizza sotto l'influsso dello Spirito e si stabilisce, quindi, un rapporto diretto con la trascendenza stessa - simboleggiata dal « cielo » - che rimarrà costante, fino a quando, con l'apertura totale del cielo, quelle che sono attualmente la trascendenza e l'immanenza tenderanno a coincidere.19 Abbiamo, quindi, un livello mistico, nel senso indicato, che si mantiene costante e si esprime in un linguaggio simbolico proprio dello Spirito confermato dal fatto che l'autore interrompe, talvolta, il filo espositivo, quasi ritornando sulla terra, per rivolgersi direttamente all'assemblea liturgica e tradurre in termini concettuali usuali il contenuto espresso nel simbolo.20

Esaminiamo alcune punte emergenti di questo livello mistico, seguendo la struttura del libro.

La prima esperienza di contatto con la trascendenza è espressa in maniera caratteristica e vale la pena guardarla da vicino: « Ed ecco un trono era posto nel cielo e sul trono un personaggio seduto e il personaggio seduto corrispondeva a guardarlo al diaspro e alla cornalina e l'arcobaleno era intorno al trono e corrispondeva allo smeraldo » (4,3).

Il trono è simbolo dell'impatto attivo che Dio ha sulla storia. Tale impatto non viene né specificato in dettaglio, né espresso mediante categorie concettuali: tutto questo non sarebbe possibile, trattandosi di un'azione propria di Dio. Esso viene fatto avvertire e percepire mediante il riferimento alla categoria umana del trono e della sua funzione.

Sul trono c'è « un personaggio seduto » (kathémenos). L'autore lo percepisce e lo vuol far percepire nella sua identità personale e a questo scopo si rifà ad un'esperienza che, pur partendo dall'AT,21 egli elabora in proprio. Ha una predilezione per le perle preziose,22 ma non gli interessa il loro valore commerciale. Gli piace guardarle: come spiegherà più dettagliatamente in 21,11 - ci dovremo occupare dettagliatamente in seguito di questo brano - la pietra preziosa che, colpita dalla luce, emette un bagliore caratteristico che affascina: questo bagliore risveglia in Giovanni l'esperienza di Dio. Infatti, il « personaggio seduto » sul trono è, indubbiamente, Dio stesso. Giovanni volge il suo sguardo verso di lui, ma non ne descrive le fattezze e neppure il vestito come fa Isaia,23 ma si limita a dire, con una certa ridondanza, che proprio guardando il personaggio, la sensazione che se ne ha corrisponde a quel senso di gioia che viene comunicato dallo splendore delle pietre preziose. L'autore qui ne enumera tre, tutte con lo stesso effetto di fondo: la bellezza ineffabile del loro riflesso quando sono colpite dalla luce suscita ripetutamente un'esperienza viva di Dio, ovviamente intraducibile in concetti. Tutto ciò acquista ancora più rilievo per il fatto che l'esperienza delle pietre preziose è intramezzata da una indicazione simbolica che, invece, è concettualizzabile: si tratta dell'arcobaleno, segno chiaro ed inequivocabile dell'alleanza (cf Gn 9,13), che si trova intorno al trono di Dio.

E intorno al trono, in connessione col trono, troviamo i ventiquattro anziani, i quattro viventi, il mare di cristallo, i lampi e i tuoni: questo fatto comunica loro un'impronta di trascendenza. L'esperienza immediata di Dio, percepito come il « personaggio seduto sul trono », lascia una traccia indelebile nell'autore: parlando di Dio, per ben quarantaquattro volte egli la rievocherà indicandolo semplicemente come « il personaggio seduto », a cominciare da 4,2-3.
IV. L'esperienza mistica di Cristo nella seconda parte dell'A.: Cristo come agnello. Anche nei riguardi di Cristo non meno che nei riguardi di Dio troviamo, nella seconda parte dell'A., un'esperienza tipica che supera il livello concettuale ed è fondamentale: si tratta di Cristo presentato come agnello (arnìon) in Ap 5,6. E una seconda punta di misticismo emergente: « Poi vidi ritto in mezzo al trono circondato dai quattro viventi e dai vegliardi un Agnello (arnìon) come immolato (estekòs os esfagménon). Egli aveva sette corna e sette occhi, simbolo dei sette Spiriti di Dio mandati su tutta la terra » (5,6).
La preparazione della presentazione di Cristo-agnello che inizia e si sviluppa in crescendo (cf da 5,1 a 5,5) e la dossologia solennissima che segue (cf 5,8-14) sottolineano l'importanza della « visione » dell'agnello, intesa come un'esperienza multipla di Cristo che supera la soglia della concettualità, entrando esplicitamente nell'ambito della mistica. Ce lo dice l'ingombro che si determina nella mente quando si tenta, a una prima lettura, di costruire un quadro coerente di insieme: i tratti simbolici indicati, a cominciare dalla posizione dell'agnello fino alle sue caratteristiche individuali, tendono a respingersi a vicenda. Siamo di fronte a un messaggio meta-concettuale. Il simbolismo che lo esprime, data la sua struttura discontinua,24 esige di essere decodificato in una maniera caratteristica: i singoli tratti simbolici devono essere elaborati. Ciò ne comporta un'assimilazione vitale, quasi una ri-creazione interiore la quale, una volta realizzata, elimina il tratto simbolico iniziale lasciando nella mente lo spazio per quello che segue. Per specificare maggiormente questo punto importante, il primo tratto simbolico, « e vidi in mezzo al trono circondato dai quattro viventi », fa pressione sul soggetto interpretante il quale, meditando sul ruolo di Cristo nella storia, ne avverte la centralità insostituibile. A questo punto potrà passare ai tratti successivi, rinnovando lo stesso procedimento. Il soggetto interpretante, di conseguenza - qui il gruppo di ascolto - assimila così, assorbendola a più riprese, ricreandola in se stesso, l'esperienza di Cristo-agnello che Giovanni gli comunica.
Ma c'è un aspetto che supera ancora più decisamente la soglia della concettualità fino ad esprimere una contraddizione: Cristo-agnello è visto « in piedi come immolato » (estekos os esfagménon). Un agnello ucciso non può stare ritto: in più la particella « come » (os), secondo l'uso tipico che ne fa l'A. rilevato più sopra, mette in un rapporto stretto di una corrispondenza da scoprire i due elementi che unisce. Cristo-agnello « in piedi » - col valore trasparente di risorto 25 - viene messo nel rapporto di una corrispondenza da interpretare con Cristo protagonista della passione e soprattutto della morte (os esfagménon, « come ucciso »). Tale rapporto, che esprime una simultaneità tra la risurrezione e la morte, sfugge a una collocazione logica: viene avvertito e sperimentato nell'ambito dell'assemblea liturgica dove il Cristo, presente e attivo come Signore, partecipa le virtualità della sua morte e della sua risurrezione. Cristo-agnello, di conseguenza, è simultaneamente morto e risorto in senso applicativo: nello stesso contesto dell'assemblea liturgica si comunicano e vengono partecipate la sua morte e la sua risurrezione. Ma si tratta di un contatto, quasi di una osmosi vitale, che, come tale, supera il rapporto dei concetti.
Questa esperienza è talmente radicata nell'autore da portarlo a fare dell'« agnello » - arnìon - un simbolo cristologico permanente in tutta la seconda parte del libro. Come la « visione » mistica di Cristo di 1,9-20 si prolunga in tutta la prima parte, così la figura di Cristo-agnello ritornerà altre ventotto volte nell'arco della seconda. E come un filo di misticismo che l'attraversa tutta in diagonale, al punto che sarà impossibile comprendere adeguatamente i singoli contesti in cui ricorrerà il termine senza un richiamo esplicito di tutto il quadro presentato in 5,6.
Tutto questo, poi, è accentuato dal fatto che l'« agnello » appartiene alla categoria del simbolismo teriomorfo: 26 ciò comporta una fascia al di sotto della trascendenza di Dio, ma al

disopra della possibilità di verifica da parte dell'uomo. La figura dell'agnello, le sue attribuzioni, la sua attività non potranno essere comprese ed espresse adeguatamente a livello umano. C'è un di più, una qualche trascendenza rispetto alle leggi comuni e note: tutto questo conferma il quadro mistico nel quale troviamo situata la figura di Cristo-agnello.
V. Il punto di arrivo: la Gerusalemme nuova. L'A. presenta, sotto il profilo letterario,27 un asse di sviluppo che, partendo dalla situazione concreta del presente per sfociare in quella escatologica, comprende anche l'esperienza meta-concettuale, mistica, delle realtà trascendenti. E si ha uno schema in crescendo: si parte dall'esperienza di Cristo risorto che avviene sulla terra, « nell'isola di Patmos » (1,9); si passa poi all'esperienza di Cristo e di Dio non più situata sulla terra, ma nella zona della trascendenza di Dio, il cielo, nel quale però c'è solo una « porta aperta » (4,1); nella sezione conclusiva troviamo tutto il « cielo aperto » (19,11) in permanenza (eneogménon), permettendo così un contatto pieno e continuato con la trascendenza.
Questo movimento confluisce, dopo la piena disattivazione del male, nella Gerusalemme nuova: ed è a questo punto che anche l'esperienza mistica dell'A. raggiunge il suo culmine.
Ce lo dice anzitutto il simbolismo a « struttura ridondante »,28 che viene usato qui con particolare insistenza: l'autore avverte la difficoltà di comunicare adeguatamente la realtà trascendente con cui sta a contatto e moltiplica, ripetendolo, il referente simbolico: l'oro e le pietre preziose.
Venendo al contenuto, l'autore dell'A., con un'audacia senza precedenti, presenta e vuol far condividere nella Gerusalemme nuova di Ap 1,1-22,5 la sua intuizione geniale di un superamento di quella barriera che, nell'esperienza umana usuale, è interposta tra il livello dell'uomo e quello di Dio: siamo al culmine della sua mistica.
Vale la pena seguirlo da vicino. La presentazione della Gerusalemme nuova, avviene in due fasi che si succedono con ritmo ascendente. Proprio perchè il cielo è aperto, quindi, c'è una comunicazione illimitata con Dio e il mondo suo proprio, il linguaggio umano che la veicola sarà necessariamente simbolico, con quelle pressioni dal di dentro che abbiamo già rilevato e che tendono a far rivivere nel soggetto interpretante ciò che esprime.
E quanto troviamo già nella prima fase (cf 21,1-8). Giovanni « vede » un cielo nuovo, una terra nuova e constata l'assenza del mare: tutte immagini simboliche per dire e inculcare che la realizzazione finale dell'opera creatrice di Dio comporterà da una parte il superamento di tutto il male attuato nella storia sotto l'influsso del demoniaco e, dall'altra, una realtà tutta pervasa dalla novità propria di Cristo risorto.29
Un passo ulteriore si ha quando, sempre nell'ambito della prima presentazione della Gerusalemme nuova, si dice di quest'ultima che scende dal cielo, da Dio già preparata (etoimasménen), corrispondente a una fidanzata ornata per il suo uomo (cf 21,2b). La città indica la vita condotta insieme dal popolo di Dio, la convivenza: ma quando alla convivenza viene attribuita la situazione di un fidanzamento che sta per concludersi, si crea una tensione all'interno del linguaggio: una città non è raffigurabile neppure simbolicamente come una fidanzata. Questa divaricazione espressiva trova la sua radice in un'esperienza che Giovanni vuole comunicare. Tale esperienza riguarda da una parte il popolo di Dio: Giovanni lo sente, più che pensarlo, talmente unito e legato da un vincolo di amore a livello orizzontale da farne una sola persona; nello stesso tempo avverte con particolare intensità l'amore paritetico tra due sposi e lo proietta su Cristo-agnello e sul nuovo popolo di Dio.30
In un ultimo passo della prima presentazione, l'autore qualifica la Gerusalemme nuova come « la dimora di Dio con gli uomini » (21,3a), ribadendo esplicitamente che Dio abiterà nella tenda insieme a loro (cf 21,3b). La convivenza paritetica, affermata ma non descritta, comporta una realizzazione ottimale dell'alleanza e la scomparsa di ogni forma di dolore. Giovanni suggerisce tutto questo comunicando al gruppo di ascolto a cui costantemente è indirizzato il messaggio, il senso acuto di Dio che lo porta ad affermare: « Lui stesso, Dio con loro, sarà il loro Dio ». Dio, secondo quello che Giovanni sente e vuole partecipare, non solo non è indifferente alle vicende degli uomini ma, personalmente, « tergerà ogni lacrima dai loro occhi » (21,4).

La presentazione si conclude con un richiamo all'esperienza di Dio « seduto sul trono », di Ap 4,2-3, - è l'ultima ricorrenza di kathémenos che incontriamo nella quale l'autore vuole coinvolgere il gruppo di ascolto. E Dio « seduto sul trono » parla qui esplicitamente,31 interpretando in prospettiva cristologica la sua attività creatrice: « E colui che siede sul trono disse: «Ecco, io faccio nuove tutte le cose» » (21,5).
Quanto l'autore suggerisce nella prima presentazione della Gerusalemme nuova lo esplicita dettagliatamente nella seconda (21,9-22,5).
Il passaggio a questo nuovo livello viene accentuato dalla premessa dell'angelo: « Vieni, ti mostrerò la fidanzata, la sposa dell'Agnello » (21,9). La fidanzata, già preparata e ornata per l'incontro nuziale è, adesso, la « sposa ».
Siamo al livello più alto della pariteticità nuziale di amore tra Cristo-agnello e il suo popolo.
Inoltre, ha luogo un incontro rinnovato con lo Spirito, talmente intenso da determinare anche uno spostamento spaziale simbolico: 32 « E mi trasportò, in Spirito, su di un monte grande ed alto, e mi mostrò la città santa Gerusalemme » (21,10).
La Gerusalemme nuova si presenta, a questo livello altissimo di trascendenza pura, con una nota caratteristica fondamentale: « Aveva la gloria di Dio, e il suo splendore (o fostér) corrispondeva (ómoios) a una pietra preziosissima corrispondente (os) al diaspro quando emette il suo riflesso (krustallízonti) (21,11) ».
La Gerusalemme nuova possiede la « realtà-valore » di Dio che si manifesta, la « gloria » in forma di luce. La illuminazione che così si realizza è messa in rapporto di corrispondenza con il riflesso di una pietra preziosa, della quale vengono sottolineate la qualità ottimale « preziosissima » (timiotáton) e la capacità di riflesso.33
La gloria - intesa come manifestazione ed espressione della realtà-valore di Dio - diventa splendore: percepita a livello dell'uomo, di Giovanni e del suo gruppo, corrisponde al brillare delle pietre più preziose. L'autore insiste su questa corrispondenza, riprendendo ed esplicitando quanto aveva già detto in 4,1.
Si ha, di conseguenza, un contatto a tutto campo con Dio. Questo contatto costituisce come un filtro ottico, una categoria interpretativa attraverso la quale si può guardare e gustare adeguatamente la Gerusalemme nuova con la possibilità di comprenderla: essa, allora, appare come il popolo di Dio ugualmente dell'AT e del NT, proveniente da tutta la terra e da tutta la storia (cf 21, 12-14).
La Gerusalemme nuova ha raggiunto il suo massimo. Lo dicono il simbolismo delle misure e la forma cubica (cf 21,15-17). Soprattutto s'insiste sulla situazione trascendente, davvero al livello di Dio, in cui si trova: le misure, espresse in termini umani, sono in realtà misure « di angelo » (21,17). Soprattutto, ciò che c'è di meglio e di più prezioso a livello dell'esperienza umana come l'oro e le pietre preziose, è presente in una profusione che impressiona e in una situazione tutta particolare: l'oro, che copre tutta la città e, in particolare, la piazza, è « corrispondente (os) a cristallo puro » (21,18), « a cristallo trasparente » (21,21). Ha qualcosa delle pietre preziose. A proposito di pietre preziose troviamo nei dodici fondamenti della città qui menzionati, i quali coincidono ciascuno proprio con una pietra preziosa (cf 21,19-20), l'elenco più lungo di tutta la letteratura greca. E le pietre preziose, qui come sopra, indicano un contatto a tutto campo tra l'uomo e Dio. Il testo è insostituibile: « Le fondamenta delle mura della città sono adornate di ogni specie di pietra preziosa. Il primo fondamento è di diaspro, il secondo di zaffiro, il terzo di calcedonio, il quarto di smeraldo, il quinto di sardonice, il sesto di cornalina, il settimo di crisolito, l'ottavo di berillo, il nono di topazio, il decimo di crisopazio, l'undicesimo di giacinto, il dodicesimo di ametista. E le dodici porte sono dodici perle; ciascuna porta formata da una sola perla. E la piazza della città è di oro puro, corrispondente a cristallo trasparente ».
L'abbondanza e la ripetizione, secondo la struttura ridondante del simbolismo propria di questo brano rilevata più sopra, inculcano ripetutamente e fanno gustare, al di sopra di ogni formulazione logica, la massima compenetrazione tra Dio, Cristo-agnello e il suo popolo.

Non sorprende, di conseguenza, l'assenza di un tempio (cf 21,22) dato che Dio e l'agnello ne svolgono la funzione, stando in comunione immediata e diretta con tutti. La luce di questa terra - il sole e la luna - è superata da questa nuova realtà: Dio stesso illumina la città e la « lucerna di essa è l'agnello » (21,23).
Infine, un unico flusso di vita pervade la città: è il « fiume di acqua di vita, brillante come un cristallo, che esce in continuazione dal trono di Dio e dell'agnello » (22,1). Si parla ancora di trono, ma non si ha più il personaggio seduto su di esso: il trono - il primo elemento che Giovanni ha notato in cielo (cf 4,2) - a questo punto non è più simbolo degli impulsi che determinano lo sviluppo della storia. Detto per la prima volta « trono di Dio e dell'agnello » (22,1) simboleggia il dono dello Spirito che, procedendo dal Padre e dal Figlio, pervade tutto e tutti della sua vitalità.
Il gruppo di ascolto, che già possiede una comunione di base con la vita trinitaria e lo sa (1,3-4),34 a questa presentazione sente attivare dentro di sé il codice del suo « non ancora »,35 del suo punto di arrivo, avverte un risucchio che lo spinge verso di esso. E davvero il culmine dell'esperienza mistica dell'A.
VI. Conclusione. In uno sguardo d'insieme a quello che è tutto il cammino che viene proposto al gruppo di ascolto nell'A., troviamo l'aspetto mistico - inteso come un contatto ultra-concettuale con la trascendenza e, più specificamente, con Cristo e con Dio - costantemente presente.
Questo contatto mistico ha una sua formula: si parte dal livello dell'assemblea liturgica in un suo momento forte, la domenica, si realizza in un contatto con lo Spirito, che porta a raggiungere in maniera diretta Cristo e Dio. Lo sviluppo di questo aspetto mistico è distribuito secondo la struttura letteraria del libro: il suo punto di partenza è il contatto con il Cristo risorto della prima parte (cf 1,4-3,22), quello di arrivo è il livello di nuzialità proprio della Gerusalemme nuova (cf 21,1-8; 21,9-22,5) che viene raggiunto gradualmente nella seconda parte (cf 4,1-22,5).
Guardando più da vicino le modalità del contatto mistico, che così si realizza, notiamo che esso comporta un aspetto conoscitivo e un aspetto esistenziale. L'aspetto conoscitivo si ha quando l'esperienza mistica permette di raggiungere un livello nuovo di intesa con la trascendenza, quello esistenziale si ha quando, nel vivo dell'esperienza liturgica che si sta svolgendo, si realizza una trasformazione all'interno del soggetto interpretante, il gruppo di ascolto. I due aspetti s'intrecciano tra loro, condizionandosi a vicenda: la nuova esperienza conoscitiva tende a trasformare e la trasformazione apre a una nuova esperienza.
L'espressione più suggestiva di questa interazione in crescendo tra la dimensione conoscitiva e quella esistenziale si trova nel « dialogo liturgico » conclusivo (cf 22,6-21),36 dove il gruppo di ascolto appare come la fidanzata che si sta avvicinando al livello della nuzialità, che si realizzerà con la presenza totale di Cristo. Tra il traguardo finale della nuzialità piena e la situazione di adesso si colloca la venuta, che l'A. interpreta come una crescita progressiva dei valori, della « novità » di Cristo nella storia. La chiesa-« fidanzata » ha già una sua esperienza e conoscenza di Cristo; aspirando alla venuta completa, si trasforma e si perfeziona, confezionando il suo abito da sposa (cf 19,7-8).
La venuta di Cristo fa sentire la sua capacità di risucchio: per due volte, nel dialogo idealizzato, egli dice « Guarda, (idoú) vengo presto! » richiamando così l'attenzione sulla venuta che si sta attuando.
La chiesa-fidanzata accetta e questo la porta a una conoscenza sempre più esplicita di Cristo che appare così come colui « che è l'alfa e l'omega » (22,13) « stella luminosa del mattino » (22,16).
Apprezzando adeguatamente la venuta di Cristo, la chiesa-fidanzata prendendo l'iniziativa, la invoca in sintonia con lo Spirito: « Lo Spirito e la sposa dicono: «Vieni» » (22,17).
Gesù prende atto di tutto questo e risponde facendo sua l'invocazione della Chiesa: « Sì, vengo presto! » (22,20). Si è stabilita tra Cristo e la Chiesa un'intesa e una reciprocità a tutto campo che porterà alla nuzialità piena.37 La mistica dell'A., con questo sfondo nuziale giustamente messo in risalto da Feuillet, coinvolge tutto l'uomo cristiano e lo spinge verso la piena « cristificazione

» - potremmo dire l'Incarnazione con tutto il suo sviluppo - che si realizzerà per lui e per tutti insieme nello splendore della Gerusalemme nuova.
Note: 1 Esistono tre contributi: H.E. Hill, Mystical Studies on the Apocalypse, London 1932; A. Feuillet, Vue d'ensemble sur la mystique nuptiale de l'Apocalypse. Le festin des noces de l'agneau et ses anticipations, in EspVi 25 (1987), 353-362: l'a. presenta una sua concezione di insieme dell'A. che culmina nella festa delle nozze tra Cristo agnello e la Chiesa. L'indubbia suggestione che l'immagine di tale nuzialità comporta è denominata mistica intuitivamente, senza un discorso articolato riferibile alla dimensione mistica dell'A. Infine il contributo di W.E. Beet, Silence in Heaven, in Expository Times, 44 (1932), 74-76, si riferisce solo ad Ap 8,1 e interpreta come « mystical rapture » il silenzio di « circa mezzora ». Un'analisi di tutto il contesto porta però a concludere che si tratta del silenzio sacro - non necessariamente mistico - che accompagna l'azione liturgica descritta in 8,1-5; 2 Siccome l'autore reale - l'estensore del testo - si rifà continuamente, secondo una costante della letteratura apocalittica - la cosiddetta pseudonimia - a un personaggio celebre del passato e lo chiama Giovanni (cf Ap 1,2), riferendosi con tutta probabilità a Giovanni l'apostolo, con cui si sente particolarmente in sintonia e di cui rivive le vicende e l'esperienza, parleremo in seguito semplicemente di Giovanni, quando l'autore reale si oggettiva nel suo personaggio; parleremo di autore quando dovremo sottolineare l'attività di scrivente dell'autore reale; 3 La CEI, ad esempio, traduce Ap 1,10 e 4,2 « Rapito in estasi »; 4 Il verbo « vidi » (eidon) ricorre ben quarantaquattro volte nell'A. Cf É. Delebecque, «Je vis» dans l'Apocalypse, in RevThom 88 (1988), 460-466; R.D. Witherup, Visions in the Book of Revelation, in Bib 28 (1990), 19-24; 5 Secondo l'interpretazione, certamente riduttiva, di R.H. Charles si tratterebbe addirittura di « trance »: « eghenómen en pneúmati denotes nothing more than the seer fell into a trance », R.H. Charles, A Critical Commentary on the Book of Revelation, I, Edinburgh 1920 (ristampa 1956), 22; 6 A. Feuillet parla, con una espressione felice, di « realitées ineffables », o.c., 354; 7 L'A., a un'indagine basata su fenomeni letterari tipici, mostra la seguente struttura: 1,1-3: prologo; 1,4-3,22: prima parte, costituita dal settenario delle lettere; 4,1-22,5: seconda parte: suddivisa in cinque sezioni: 4,1-5,14: introduzione; 6,1-17: settenario dei sigilli; 8,1-11,14: settenario delle trombe; 11,15-16,16: sezione del triplice segno; 16,17-22,5: sezione conclusiva; cf U. Vanni, La struttura letteraria dell'Apocalisse, Brescia 19802; 8 Ciò appare già in Ap 1,3 dove emerge il rapporto, tipico anche della liturgia sinagogale, tra un lettore e un gruppo di ascolto, che si protrae per tutto il libro. Cf U. Vanni, The Ecclesial Assembly, «Interpreting Subject» of the Apocalypse, in Religious Studies Bulletin, 4 (1984), 79-85; 9 Lo indica l'uso del verbo « divenire » ghénomai, che nell'A. non è mai sinonimo di « essere », come accade presso altri autori. E impropria la traduzione della Revised Standard Version « I was in the Spirit »; è più appropriata quella della TOB: « Je fus saisi par l'Esprit »; 10 Che qui non si tratti di un'estasi, ma di una trasformazione complessa di tutta la persona è già stato mostrato. Cf E. Moering, Eghenómen en pneúmati, in Theologische Studien und Kritiken, 92 (1919), 148-154; F. Contreras Molina, El Espiritu en el libro del Apocalipsis, Salamanca 1987; 11 Cf J.H. Charlesworth, The Jewish Roots of Christology: The Discovery of the Hypostatic Voice, in Scottish Journal of Theology, 39 (1986), 1941. La traduzione CEI « mi voltai a vedere colui che parlava » appare banalizzante; 12 Tale funzione non viene descritta nel suo svolgimento, ma insinuata, quasi fatta sentire dall'abbigliamento tipico di Cristo, che appare « rivestito di una veste lunga fino ai piedi e cinto al petto di una fascia d'oro » (Ap 1,13); 13 La particella os « come », è particolarmente frequente nell'A., dove ricorre settantuno volte; ómoi - « corrispondente » ricorre diciannove volte, rispettivamente nelle forme ómoios (5x), ómoia (4x), ómoio (3x), ómoias (1x), ómoiai (1x), ómoios (1x), ómoiota (1x); 14 E un simbolo costante del fuoco nell'uso antico-testamentario (cf F. Lang, púr, in GLNT XI, 821-876). Il rapporto simbolico del fuoco con la trascendenza appare chiaramente in una definizione che Dio dà di se stesso in Dt 4,28: « Perché JHWH tuo Dio è fuoco divoratore »; 15 Più che riprendere Gd 5,31 (« ... coloro che ti amano siano come il sole quando sorge in tutto il suo splendore »), l'autore

allude qui alla potenza del sole come è presentata nel salmo 19,6-7; 16 L'arditezza da parte dell'autore di far parlare Cristo in prima persona - è l'unico caso nel NT dopo i Vangeli - conferma con quanta intensità egli ne avverta la presenza; 17 L'espressione koh amar « così parla » ricorre quattrocentoun volte nell'AT ebraico. Nei LXX viene tradotta trecentoquarantadue volte con táde léghei come troviamo nell'A.; trentasette volte con oútos léghei, le altre volte con frasi equivalenti; 18 Nella seconda parte (4,1-22,5) l'assemblea ecclesiale, ascoltando quanto le dice lo Spirito tramite il messaggio profetico dell'autore, si dispone e impegna, rivedendo le sue posizioni operative, a vincere con Cristo risorto il male concretizzato nella storia; 19 Questo rapporto a tutto campo inizia in Ap 19,11: « E vidi il cielo già aperto » e si conclude nella Gerusalemme nuova (cf Ap 21,1-22,5); 20 Cf Ap 1,20; 4,5; 5,6.8; 7,13.14; 11,4; 14,4.5; 17,9.12.15; 21,5 ecc.; 21 L'autore ha indubbiamente presente Is 6,14 (riprenderà in 4,8 proprio Is 6,3) e Ez 1,1-28 (visto che i quattro viventi di 4,6b-7 sono presi da Ez 1,5ss.). Ezechiele costituisce il suo punto di partenza per quanto concerne l'intensità dell'esperienza di Dio, Isaia per quanto riguarda il collegamento col trono. Ezechiele avrà una risonanza tutta particolare nel misticismo apocalittico giudaico: cf I. Gruenwald, Apocalyptic and Merkavah Mysticism, LeidenKöln 1980; 22 Apparirà chiara in seguito nel contesto della Gerusalemme nuova; 23 « I lembi del suo manto riempivano il tempio » (Is 6,1); 24 Cf per una interpretazione del simbolismo dell'agnello presentato per la prima volta in Ap 5,6: U. Vanni, L'Apocalisse. Ermeneutica, Esegesi, Teologia, Bologna 19912, 167-169; 25 Nel « simbolismo antropologico » dell'A. la posizione eretta - « stare in piedi » - indica la risurrezione avvenuta; 26 Cf per una presentazione di questo tipo di simbolismo U. Vanni, L'Apocalisse..., o.c., 138-140; 27 Cf U. Vanni, La struttura ..., a.c., 206-235; 28 Cf per una descrizione di questo tipo di simbolismo U. Vanni, L'Apocalisse..., o.c., 58; 29 E il valore, tipicamente cristologico della « novità » nell'A. Cf P.J. Alonso Merino, El cántico nuevo en el Apocalipsis, Roma 1990; 30 A ragione Feuillet vede proprio in questa nuzialità paritetica il punto di arrivo di tutta l'Apocalisse, cf o.c.; 31 L'a. attribuisce il verbo « dice » direttamente a Dio solo due volte in tutto il libro: una volta nella prima parte, 1,8, e un'altra volta nella seconda, 21,5. Il fatto acquista, quindi, una rilevanza letteraria notevole; 32 Spostamenti spaziali di persone sono attribuiti a una forza particolare di Dio e dello Spirito, come nel caso del diacono Filippo (cf At 8,39: « Lo Spirito del Signore rapì Filippo »). Qui lo spostamento avviene in cielo, dove Giovanni si trova, è opera dell'angelo e avviene in un contatto particolare con lo Spirito; 33 Per l'autore questa pietra è il diaspro, anche se la sua denominazione non corrisponde necessariamente a quelle moderne. Qualcuno ha pensato all'opale o ai diamanti. Le pietre preziose nell'Apocalisse, per tutte le loro caratteristiche indicate, hanno attratto notevolmente l'attenzione della ricerca: cf O. Böcher, Zur Bedeutung der Edelsteine (Apk 21), in Kirche und Bibel. Festgabe für Bischof Eduard Schick, Paderborn-München-Wien-Zürich 1979, 19-32; G. Schille, Der Apokalyptiker Johannes und die Edelsteine (Apk 21), in StudNTUmwelt, 17 (1992), 231-244; M. Wojciechowski, Apocalypse 21.19-20: des titres christologiques cachés dans la liste des pierres précieses, in NTS 33 (1987), 153-154; U. Jart, The Precious Stones in the Revelation of St. John 21,18-21, in Studia theologica, 24 (1970), 150-181; 34 L'interpretazione del fiume di acqua della vita come simbolo dello Spirito trova la sua base solida proprio nella tradizione della scuola giovannea. Abbiamo in Gv 7,38-39: « Come dice la Scrittura: fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno. Questo egli disse riferendosi allo Spirito »; 35 La tensione verso una pienezza escatologica si fa già sentire nell'ambito della chiesa giovannea al livello della 1 Gv 3,2: « Carissimi, noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perchè lo vedremo così come egli è ». Nell'A. tale tensione diventa ancora più forte; 36 Per questa fisionomia letteraria caratteristica di Ap 22,6-21 cf U. Vanni, Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation, in NTS 37 (1991), 348-372; 37 Cf per un'analisi dettagliata, oltre l'articolo citato - cf nota 1 - di A. Feuillet, U. Vanni, Lo Spirito e la sposa (Ap 22,17), in Parola Spirito e Vita, 13 (1986), 191-206.

Bibl. P. Barbagli, s.v., in DES I, 182-187; D. Barsotti, Meditazioni sull'Apocalisse, Brescia 1966; A. Cannizzo, Apocalisse ieri e oggi, Napoli 1988; B. Maggioni, L'Apocalisse, Assisi (PG) 1981; D. Mollat, L'Apocalisse: una lettura per oggi, Roma 1985; P. Prigent, L'Apocalisse di s. Giovanni, Roma 1985; A. von Speyer, L'Apocalisse. Meditazioni sulla rivelazione nascosta, 2 voll., Milano 1988; U. Vanni, L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia, Bologna 1991.
U. Vanni

APPARIZIONI. *(inizio)*

I. Definizione. Per a. s'intende la manifestazione extranaturale, percepibile, sia dai sensi esteriori che dall'immaginazione, di un oggetto che sembri presente. In altre parole, per a. s'intende la manifestazione di Dio, della Madonna, di un angelo ecc., sotto forma materiale, vale a dire che l'oggetto dell'a. è visto, toccato o sentito come presente.

In questi eventi straordinari il primo elemento che si riscontra è il carattere sensibile, cioè la presenza come realtà corporea esistente dell'a.

BII. Descrizione del fenomeno. Le parole latine « apparere, apparitio » significano apparire, mostrarsi, manifestarsi. Tali termini hanno degli equivalenti nella lingua ebraica e greca, indicanti manifestazioni di ordine sensibile. La Vulgata traduce tali termini con la parola « apparere » che significa esser visto, mostrarsi agli occhi, evidenziarsi, ecc.

E chiaro pertanto che, secondo la consuetudine, i modi attraverso cui un'a. si verifica interessano in ogni caso l'aspetto visivo che, perciò, costituisce l'esperienza più immediatamente intelligibile del fenomeno (ad esempio, a. della Madonna a Lourdes e a Fatima).

Tuttavia, non vi è totale identificazione tra il termine a. ed il termine visione, poiché mentre la visione esprime un atto soggettivo del vedente, il termine a. esprime una manifestazione dell'oggetto, vale a dire l'espressione di una realtà attualmente ed obiettivamente presente.

E necessario, inoltre, precisare che l'aspetto visivo talora non è il solo interessato, potendosi associare aspetti di altro ordine sensoriale (ad esempio, udito od olfatto).

Se, tuttavia, fosse assente l'aspetto visivo, si useranno altri termini per definire tali fenomeni mistici. In caso di percezioni uditive, si parlerà, più che di a., di locuzioni, ovvero citando s. Giovanni della Croce « tutto ciò che l'intelletto riceve secondo il modo di udire ».1 Per esemplificare tale fenomeno è possibile ricordare la percezione di « parole miracolose ».

Qualora fosse assente l'aspetto visivo e fossero presenti percezioni olfattive, parleremo di percezione di odori miracolosi.

Il tatto avrà la funzione di controllare la realtà obiettiva dell'a., confermandone il senso di presenza.

BIII. Tipologia delle a. S. Agostino,2 come anche s. Isidoro di Siviglia (636) 3 e s. Tommaso 4 soffermandosi sul fenomeno delle visioni, le divide in tre tipi: 1. Visioni materiali, percepite dai sensi esteriori (di nuovo ad esempio, le a. della Madonna a Lourdes e a Fatima); 2. Visioni immaginative (che egli chiama « spirituali ») percepite dai sensi interiori (ad esempio, l'a. in sogno dell'angelo a Giuseppe nel Vangelo, oppure le visioni di Dio raccontate da s. Teresa d'Avila nella Vita, nel Castello interiore, ecc. Con ciò la santa intendeva una sensazione di presenza di Dio che le appariva in una visione interna, dunque diversa dalla percezione esteriore della vista; 3. Visioni intellettive, percepibili dal solo spirito.

Le a., così come sono state definite da s. Agostino, apparterrebbero alle visioni della prima e seconda specie. Secondo Agostino 5 come anche secondo Giovanni della Croce,6 le a. vanno tenute distinte dalle rivelazioni in quanto queste ultime s'indirizzano alla sola intelligenza, sono da considerare delle percezioni puramente spirituali, dunque sono ben diverse dalle a. così come le abbiamo definite. Al contrario, s. Tommaso,7 come Benedetto XIV 8 (1758) ed altri, vede le rivelazioni sempre unite ad una visione, anche se, precisa Tommaso, non è vero il contrario.

Valutando globalmente l'interpretazione dei vari autori, potremmo sintetizzare il concetto che la rivelazione è una manifestazione di senso intelligibile, che può talora esprimersi in occasione di un'a., ma che non s'identifica con essa.

IV. Proposta metodologica di valutazione dei fatti. Sul fenomeno delle a. è, comunque, necessario osservare dei criteri di valutazione che possiamo provare ad ipotizzare. Le a., in ogni caso, non possono prescindere dai seguenti giudizi: 1. Giudizio storico: il primo passo da seguire nei confronti di una storia riferita di a. è la valutazione di alcuni punti: se abbiano avuto effettivamente luogo, se vi sia stato qualche evento che facesse ipotizzare un'a., se vi siano state testimonianze attendibili al riguardo. 2. Giudizio ontologico e teologico. La teologia insegna che le a. possono rivelare delle cause naturali, diaboliche o divine. Secondo l'insegnamento teologico, le a. provenienti dal cielo appartengono alla categoria delle grazie concesse gratuitamente, pertanto prescindono dallo stato di grazia di chi le riceve.9
I tre tipi di giudizio espressi precedentemente sono sintonici tra di loro e s'influenzano reciprocamente.
Note: 1 Salita del Monte Carmelo II, 23,3; 2 Contra Adimantum: PL 42, 171; 3 Etymologiarum, l. 7, c. 8, n. 37s.: PL 82, 286-287; 4 I, q. 93, 6, 4m; II-II, q. 174, 1, 3m; q. 175, 3, 4m, ecc.; 5 De Genesi ad litteram, l. 12, c. 9 e 10: PL 34, 461; 6 Salita del Monte..., o.c., II, 23; cf. anche cap. 21, 24 e 25; 7 In 2am ad Corinthios cap. 12, lect. 1; 8 De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione, III, Bologna 1737, c. ult.; 9 Cf STh II-II, q. 172; Benedetto XIV, De servorum..., o.c., III. c. 53.
Bibl. P. Dinzelbacher, s.v., in WMy, 147-148; P. Giovetti, I fenomeni del paranormale, Cinisello Balsamo (MI), 172-181; A. Mackenzie, Apparizioni e fantasmi, Roma 1983; R. Ponnet, Les apparitions aujourd'hui, Chambray-lès-Tours 1988; J. de Tondquedec, s.v., in DSAM I, 801-809.
G.P. Paolucci

APPETITO. *(inizio)*

I. Il termine a. psicologicamente sta ad indicare la tendenza, l'inclinazione naturale a desiderare e cercare il proprio appagamento in un oggetto esterno, colto confusamente dalla coscienza come piacevole e rispondente ai bisogni vitali di cui il soggetto sperimenta la carenza. Dalla « scolastica » viene distinto in a. naturale ed è la tendenza verso la propria completezza entitativa, e in a. elicito ed è l'inclinazione psicologica verso un bene conosciuto. Di per sé, in quanto inclinazioni naturali, gli a. sono moralmente indifferenti: possono essere sedi di virtù se si lasciano coordinare dalla volontà, oppure sedi di vizi se precedono o condizionano le scelte della volontà.
II. Per quanto riguarda la spiritualità, il termine è presente nella teologia scolastica, ma soprattutto è molto usato da s. Giovanni della Croce il quale parla di due specie di a. Il primo, « volontario », è connotato da una componente viziosa e sta ad indicare una tendenzainclinazione disordinata dell'affettività, con la partecipazione della volontà. Consiste in ogni inclinazione naturale in quanto si oppone alla legge della ragione e della fede e in quanto resiste e si ribella alla vita spirituale (cf Gal 5,16-20). In questo senso, forma una categoria morale negativa. Il secondo ha una connotazione positiva e sta ad indicare soprattutto « desiderio ». Nella prima accezione, per il mistico spagnolo, radice e humus di tutti gli a. sono la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita (cf 1 Gv 2,16).1 Nell'ottica di Giovanni della Croce queste inclinazioni disordinate provocano come una disintegrazione nella vita dell'uomo perché « sono come le sanguisughe che succhiano continuamente il sangue delle vene » 2 atrofizzando le relazioni d'amore a tre livelli: con Dio, con se stessi, con gli altri. Egli così enuncia le tre direzioni del disordine affettivo: « E cosa veramente degna di compassione considerare in quale stato riducano 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 ».3
Proprio perché essi danneggiano la parte vitale dell'uomo in quanto la privano « dello spirito di Dio », e ancora « la stancano, la tormentano, l'oscurano, l'insudiciano, l'indeboliscono, la feriscono »,4 la prassi ascetica del passato ha molto insistito nell'invitare alla vigilanza per purificare gli a. con metodo e mezzi adatti. In questa prospettiva, molta influenza hanno avuto i famosi aforismi di Giovanni della Croce: « Non al più facile, ma al più difficile; non al più

saporoso, ma al più insipido; ... non alla ricerca del lato migliore delle cose create, ma del peggiore e a desiderare nudità, privazioni e povertà di quanto v'è al mondo per amore di Gesù Cristo ».5 In fondo si tratta di non compiere nulla per sola soddisfazione personale o per solo piacere e di non omettere un atto buono solo perché ripugna o reca molestia. Si tratta, in ultima analisi, di un processo di decentramento perché nella vita dell'uomo risplenda la gratuità di Dio.
III. Nella vita ascetica. In questo processo di decentramento certo va ripensata l'eccessiva insistenza dell'ascetica tradizionale sulla mortificazione, soppressione, censura degli a., però è da sottolineare anche oggi l'importanza dell'ascesi perché l'esperienza cristiana non è mai puro dono dello Spirito, ma è sempre integrata con l'impegno ascetico. L'ascesi va ripensata e vissuta in dimensione pasquale: si tratta di lasciarsi sedurre dal Risorto e, affascinati da lui, lasciar morire in sé quel disordine affettivo e relazionale che porta a ripiegarsi su se stessi; di consentire alle inclinazioni - tendenze considerate positivamente - di canalizzarsi « come costante desiderio », per usare ancora il linguaggio di Giovanni della Croce, « di osservare esattamente la legge di Dio e di prendere sopra di sé la croce di Cristo »; 6 « di imitare Cristo » 7 e di dirigere « l'affetto della volontà verso il possesso dell'Amato di cui (l'anima) ha sentito il tocco ».8 L'ascesi in prospettiva pasquale è mistagogia che introduce il credente a divenire spazio di Dio e luogo della sua epifania per la salvezza di molti, ed è esperienza che non sopprime o inibisce le inclinazioni, ma le educa, le trasforma e vitalmente le orienta a una comunione maggiore con se stessi, con gli altri e con Dio. Chi vive questo mistero, abitato dal Risorto, agisce con tutto il suo essere, incluse le inclinazioni assopite, educate; infatti, come ricorda ancora Giovanni della Croce, nell'unione d'amore, avviene che « Dio tiene raccolte tutte le forze, le facoltà e gli a. dell'anima, sia spirituali che sensibili, affinché questa possa impiegare armonicamente le sue forze e virtù in questo amore e così 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...» ».9
Note: 1 cf Salita del Monte Carmelo I, 13,8; 2 Ibid. 10,2; 3 Ibid., 10,4; 4 Ibid., 6,1; 5 Ibid., 13,6; 6 Ibid., 5,8; 7 Ibid., 13,3; 8 Cantico spirituale, 1,19; 9 Notte oscura II, 11,4.
Bibl. T. Goffi, L'esperienza spirituale, oggi, Brescia 1984, 84-91; C. Molari, Mezzi per lo sviluppo spirituale, in T. Goffi - B. Secondin (edd.), Corso di spiritualità. Esperienza sistematica - proiezioni, Brescia 1989, 496-508; G. Pesenti, s.v., in DES I, 143-146; F. Ruiz, Riconciliazione finale nell'antropologia di San Giovanni della Croce, in Ch.-A. Bernard (cura di), L'antropologia dei maestri spirituali, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 281-293.
A. Neglia

APPLICAZIONE DEI SENSI. *(inizio)*

Premessa. Il mondo di Dio, insegnano i mistici, non è colto principalmente con il ragionamento, ma prima di tutto con il cuore e con i sensi: la vista, l'udito, il tatto, il gusto, l'odorato. Per i Padri della Chiesa, « la carne è il cardine della salvezza. Quando l'anima viene unita a Dio, è la carne che rende possibile questo legame. E la carne che viene battezzata, perché l'anima venga mondata; la carne viene unta affinché l'anima sia consacrata ».1
I. I sensi nell'esperienza mistica. La consapevolezza di questo coinvolgimento dei sensi nell'esperienza di Dio affonda le sue radici culturali soprattutto in 1 Gv 1,1-4, dove l'annuncio è finalizzato alla gioia che fondamentalmente è frutto della comunione con il Padre e con il Figlio nel dono dello Spirito. Ebbene, qui, i temi che creano l'ambientazione della comunione e della gioia sono: l'ascoltare, il vedere, il contemplare, il toccare, la testimonianza, l'annuncio e la manifestazione. La maggior parte di questi temi ha un carattere sensoriale e ci dice che Dio viene percepito come qualcosa che pervade anche i sensi e viceversa i sensi vengono sentiti, avvertiti come pervasi della presenza di Dio.
Alla luce di questo orizzonte biblico e patristico, s. Ignazio nei suoi Esercizi spirituali,2 dopo avere impegnato l'intelligenza e la volontà dell'esercitante a vedere, udire e guardare « le persone sulla faccia della terra », ma anche « le Persone divine » 3 lo invita a coinvolgere i sensi

nelle realtà contemplate. Si tratta di « vedere le Persone con la vista immaginativa »,4 « udire con l'udito »,5 « odorare e assaporare con l'odorato e col gusto »,6 « toccare col tatto ».7 Si tratta, in fondo di coinvolgere tutto l'uomo, con la sua corporeità nella contemplazione del mistero di Dio. A questo linguaggio molto concreto ed espressivo di Ignazio, fa eco Teresa d'Avila la quale ribadisce la valenza del corpo e dei sensi nell'esperienza spirituale: « Non siamo angeli, ma abbiamo un corpo. Pretendere di fare gli angeli ancor quaggiù sulla terra... è una autentica pazzia ».8 E, poi, vincendo i pregiudizi dei maestri che guardavano con sospetto la corporeità e la stessa umanità di Cristo, evidenzia che « non possiamo piacere a Dio, né Dio accorda le sue grazie se non per il tramite dell'Umanità sacratissima di Cristo... Dobbiamo entrare da questa porta, se vogliamo che Dio ci riveli i suoi segreti ».9

Questa ricca tradizione spirituale non è priva di importanza per l'attuale sensibilità culturale che, dopo alcuni secoli di oblio, prende in seria considerazione il corpo e di conseguenza la sensibilità in tutte le sue concrete manifestazioni. Essa stimola la riflessione teologico-spirituale a liberarsi da un modello di ascesi, che mortificava l'identità umana globale, interpretando secondo moduli rigidamente spiritualistici il vissuto dell'uomo; la provoca ad assumere in modo responsabile, senza pregiudizi, il coinvolgimento della propria sensibilità-emozionalità nell'esperienza spirituale.

Certo, perché i sensi diventino ricettori e strumenti dell'esperienza contemplativa è necessaria una pedagogia che li sottragga all'ambiguità di questo mondo, li metta in sintonia con il compito che li attende, li renda docili al divino che li avvolge e li permei fino a divenirne trasparenza, epifania.

Note: 1 Tertulliano, La risurrezione dei corpi, 8,2; 2 Esercizi spirituali, 121-125; 3 Ibid., 106-116; 4 Ibid., 122; 5 Ibid., 123; 6 Ibid., 124; 7 Ibid., 125; 8 Vita 22,10; 9 Ibid., 22,6.

Bibl. I. Biffi, I « sensi » dell'uomo « spirituale », in P.L. Boracco - B. Secondin, L'uomo spirituale, Milano 1986, 177-187; A. Liujma, s.v., in DES I, 199-201; J. Maréchal, s.v., in DSAM I, 810-828; D. Mollat, Giovanni maestro spirituale, Roma 1984 (soprattutto il c. II, L'emergere dei sensi spirituali); S. Rendina, La dottrina dei « sensi spirituali » negli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola, in Ser 2930 (1983), 55-72; A. Spadaro, Gli « occhi dell'immaginazione » negli Esercizi di Ignazio di Loyola, in RST 35 (1994), 687-712; V. Truhlar, Concetti fondamentali della teologia spirituale, Brescia 1971, 42-45.

A. Neglia

A

- ARIDITA SPIRITUALE
- ARINTERO JUAN
- ARTE
- ASCESI-ASCETICA
- ASCOLTO
- ASSENZA DI SONNO
- ASSIMILAZIONE DIVINA
- ASSOLUTO DI DIO
- ATANASIO D'ALESSANDRIA (santo)
- ATEO-ATEISMO
- ATTACCAMENTO UMANO
- ATTITUDINE
- ATTIVITA UMANA
- ATTRIBUTI DI DIO
- AUREOLE
- AVARIZIA

ARIDITA SPIRITUALE. (inizio)

Premessa. E uno stato generale psicologico-spirituale di noia e incapacità di produrre atti di devozione e di meditazione religiosa. L'a. può darsi nei vari stadi della vita spirituale, tanto ascetici che mistici ed è stata ampiamente sperimentata e descritta. Nella sua realizzazione più piena costituisce una dimensione caratteristica della notte oscura. Si presenta anche in forma limitata e settoriale nelle diverse fasi e situazioni della vita spirituale e psicologica.

In una pagina di sapore autobiografico, s. Bernardo descrive i vari sintomi di questa situazione: « Mi ha invaso questa languidezza e ottusità della mente, questa debolezza e sterilità dell'anima, assenza di devozione. Come si è asciugato così il mio cuore? E tale la durezza del cuore che già non riesce a commuoversi né a versare una lacrima. Non trovo più gusto nel salmodiare, la lettura spirituale mi risulta insipida, la preghiera ha perso per me il suo incanto... Mi sento pigro nel lavoro manuale, sonnolento nelle veglie, propenso ad arrabbiarmi, ostinato nella mia avversione... ».1

I. Caratterizzazione. L'a. ha diversi nomi complementari tra loro: secchezza, languore dell'anima, ottusità della mente, durezza di cuore, mancanza di devozione, noia. Produce sensazione prolungata di annientamento mentale e affettivo, impossibile da superare. Ha la sua radice nell'ambito affettivo e da qui si estende a tutta l'attività psichica e spirituale: la preghiera in primo luogo, le decisioni e l'azione, la riflessione e la lettura spirituale, ecc.

La a. mentale ed affettiva è compatibile con il fervore spirituale, conserva interesse per le cose di Dio. Si distingue dalla desolazione che produce noia e incapacità totale a una maggiore profondità. E molto differente, nella qualità spirituale, dalla tiepidezza: « Tra l'a. e la tiepidezza c'è molta differenza perché la tiepidezza ha molta debolezza e pigrizia nella volontà e nell'animo, senza sollecitudine di servire Dio; quella che solo è aridità purgativa comporta un'abituale sollecitudine, con penoso dubbio di non servire Dio ».2

II. Cause e mezzi per superarla. L'a. di solito si presenta in maniera imprevista, indesiderata, passiva: opera di Dio, influsso della natura. Esige partecipazione attiva del soggetto nel suo trattamento per identificare i fattori psichici o spirituali che la causano o la favoriscono e, a partire da questo discernimento, per adottare gli atteggiamenti e i mezzi appropriati per superarla.

Tra le possibili cause di ordine naturale si possono enumerare: a. stanchezza fisica: indisposizioni, malattie, esaurimento, insonnia; b. stanchezza mentale: deconcentrazione, sforzo cerebrale prolungato, tensioni e dispiaceri, responsabilità, preoccupazioni; c. malinconia e tendenza allo scoraggiamento, stati di animo che bloccano lo sviluppo della psiche.

Per superare spiritualmente tale situazione occorre cominciare con un atteggiamento fondamentale di accettazione nell'umiltà e nella povertà. Non si tratta di sopportare o di porre rimedio a un male, ma di fare un passo avanti nella vita di fede, amore e speranza, servendo Dio nella nudità di spirito e nel totale annientamento. Poi si agisce in conseguenza applicando mezzi naturali e soprannaturali più adeguati: riposo mentale e fisico, cambiamento di attività, maggiore fedeltà alla propria vocazione con le sue esigenze, ascesi, ecc.

III. Orazione di a. Nella vita di preghiera troviamo la manifestazione più frequente e dolorosa dell'a. spirituale. Nella preghiera si fa più esplicita ed esclusiva l'attenzione religiosa e più dolorosa e cosciente l'incapacità di comunicare con Dio. Al soggetto un esercizio mentale intenso pone in maggior evidenza la sterilità dello spirito. E un'esperienza prolungata e penosa per la quale ordinariamente passano tutte le persone che perseverano fedeli nel cammino della preghiera. Porta con sé conseguenze penose e difficoltà nella ricerca di soluzioni o rimedi.

Una serie di fattori convergenti rende oggi particolarmente frequente il fenomeno dell'a. nella preghiera. Tra questi: l'esistenza frenetica, la fatica dovuta ad impressioni costanti ed intense

nella sensibilità, una certa freddezza nell'ambito religioso, una scarsa educazione pastorale per la preghiera interiore, l'abitudine nella pratica della preghiera per mancanza di progetto, ecc.

S. Teresa, che ha sofferto lungamente questa tortura, dedica particolare attenzione al tema. Le sue descrizioni e i suoi suggerimenti conservano la loro validità. Nel capitolo undicesimo della Vita, ella ha lasciato un'ampia descrizione del fenomeno, delle sue possibili cause e rimedi. Lo colloca di preferenza nella prima tappa del cammino di orazione, però esso si ripete con regolarità nei momenti successivi. « Che deve fare colui che da molti giorni non prova altro che a., disgusto, insipidezza, e un'estrema ripugnanza... né potrà formulare un buon pensiero? ». Spiegazione e rimedio. « Sua Maestà vuole condurre per questa strada perché comprendiamo meglio il poco che siamo ». Questa stessa povertà aiuta a servire Dio « con giustizia, fortezza di animo e umiltà ». « Non fare molto caso né consolarsi né scoraggiarsi molto perché mancano questi piaceri e tenerezze ». Non turbare l'animo: « Peggio se allora si insiste a fargli forza perché il male dura più a lungo ».

Poi si aggiungono altri rimedi: l'aiuto del libro, della preghiera vocale, dello sguardo silenzioso e inerte.3

IV. A. come passaggio alla vita teologale. Con il suo stile peculiare nel sistematizzare l'esperienza spirituale s. Giovanni della Croce reimposta il tema sulla base di uno schema antropologico-spirituale. In questa prospettiva, l'a. rappresenta un momento di « transizione » dal senso allo spirito, dal sensibile alla vita teologale; implica un grande passo avanti nella qualità della vita spirituale. Nel passaggio dal fervore all'amore arido e conoscitivo, la persona, abituata ai sentimenti, si trova vuota e disorientata. La coscienza non è preparata per gustare il sapore fine dell'amore teologale. « Questo amore, però, alcune volte non è compreso né sentito dalla persona che lo sperimenta, perché esso non risiede nel senso con tenerezza, ma nell'anima con fortezza, ed è più veemente, più coraggioso di prima ».4

In questa prospettiva, l'a. entra come componente e diventa un elemento che porta dinamicità di carattere teologale: amore verso Dio, conformità con Cristo, purificazione dell'energia sensibile e rafforzamento dell'energia spirituale. La fortezza e libertà, che la persona consegue, le danno la capacità di agire con uguale interezza in qualunque stato di animo sia, senza i condizionamenti cui è soggetto chi si muove e si motiva per stati d'animo e sentimenti passeggeri. La maturità raggiunta si manifesta nelle attività che richiedono dedizione costante, preghiera, sofferenza, convivenza, apostolato.

Note: 1 S. Bernardo, Sermoni sul Cantico dei Cantici, 54; 2 Giovanni della Croce, Notte oscura I, 9,3; 3 Teresa di Gesù, Vita 11, passim; 4 Giovanni della Croce, Salita del Monte Carmelo II, 24,9.

Bibl. E. Ancilli, L'orazione e le sue difficoltà, in Aa.Vv., La preghiera, II, Roma 1988, 65-78; J. Aumann, Teologia spirituale, Roma 1980, 289-291; E. Bortone, s.v., in DES I, 201-203; E. Boylan, Difficoltà nell'orazione mentale, Milano 19903; R. Daeschler, s.v., in DSAM I, 845-855; J. de Guibert, Théologie spirituelle, Roma 1952, 239-242; E. Salman, s.v., in WMy, 502-503.

F. Ruiz-Salvador

ARINTERO JUAN. (inizio)

I. Vita e opere. Nato a Lugueros (Léon, Spagna), il 24 giugno 1860 nel seno di una famiglia di solide tradizioni cristiane e di modesta fortuna, da giovane abbraccia la vita religiosa, entrando nell'Ordine dei frati predicatori. Alterna gli studi sacerdotali con quelli delle scienze naturali, conseguendo il dottorato in fisica e chimica nell'Università civile di Salamanca nel 1886. Destinato in seguito all'insegnamento nel Collegio di Vergara, paese basco, inizia la carriera di docente come quella di pubblicista, nel campo della sua specializzazione, le scienze della natura, però aprendosi già all'apologetica, « difesa scientifica », della religione cristiana. Nel 1898 inizia l'opera L'evoluzione e la filosofia cristiana, che dovrebbe abbracciare, secondo il progetto, otto volumi, dei quali si edita solo il primo: L'evoluzione e la mutabilità delle specie. Nel 1904

partecipa a Viterbo al Capitolo generale dei definitori del suo Ordine e lì propone un piano di rinnovamento e aggiornamento degli studi e dell'apostolato tipicamente domenicano: « Bisogna dar più importanza alle questioni utili e d'attualità che servono a difendere i punti attaccati e ad impugnare con frutto gli errori, piuttosto che alle questioni strane ed antiquate. Poco importa saper confutare i nemici che non esistono più, se non si conoscono i molti che vivono adesso ». Quelli che « vivono » e si muovono sono i razionalisti, appoggiati alle nuovissime teorie scientifiche o pseudoscientifiche. A., uomo rude e di carattere forte, non rifiuta lo scontro apologetico ed usa le stesse armi del nemico per difendere i dogmi cattolici. Il dominio delle scienze naturali, la passione per le creature lo affascinano e lotta con la penna per spiegare che la verità scientifica non può essere in opposizione con la verità cristiana. La verità, motto del suo Ordine e insegna dei suoi membri, libera sempre l'uomo e lo pone in cammino per realizzare il suo destino. Insomma, A. si converte, per la sua professione e per il suo sapere, in apologista della Chiesa, attaccata dal razionalismo. Concepisce così un'opera nuova, che non è più né meno che una ecclesiologia, sotto il segno della « evoluzione »; comprende quattro tomi poderosi: 1. Evoluzione organica; 2. Evoluzione dottrinale; 3. Evoluzione mistica; 4. I fattori della evoluzione (Salamanca 1908-1911).

Nel 1909 è chiamato a Roma, presso la cattedra di ecclesiologia dell'Angelicum, che apre le sue aule in quello stesso anno. La sua « ecclesiologia » è considerata, nella Roma di san Pio X, non molto ortodossa, e lo allontanano dalla cattedra. Ritorna a Salamanca, dove prosegue i suoi studi e le sue pubblicazioni, ogni volta più incentrati sulla vita e sulla vitalità della Chiesa, « organismo vivo », organismo mistico. In Salamanca, nel 1921, fonda la rivista La vida sobrenatural. Ivi pubblica nel 1916, Questiones místicas; nel 1919, El Cantar de los Cantares; nel 1925, La verdadera mística tradicional; nel 1926, Las escalas de amor y la verdadera perfección cristiana, ecc. Muore il 20 febbraio 1928, in odore di santità. Il suo processo di beatificazione aperto nel 1952, segue il normale corso ed ha buone speranze di approvazione.

II. Dottrina. A. è una delle figure di maggiore rilievo nel campo della moderna ecclesiologia, concretamente in ciò che potremmo chiamare ecclesiologia mistico-vitale. L'iter della sua vita scientifica è chiaramente ascendente: dalle scienze naturali all'apologetica scientifica; dall'apologetica all'ecclesiologia, dall'ecclesiologia alla mistica. Non c'è altro che continuità, progresso, evoluzione perfetta, vocazione di santità in fieri. In sintesi, la parola evoluzione è il motto - il simbolo - di tutta l'opera di A., chiave e rischio della sua avventura scientifico-religiosa. E, d'altra parte, un'arma che i razionalisti del sec. XIX brandiscono contro la Chiesa. A., più sensibile agli orientamenti di Leone XIII che a quelli di Pio IX, e più avanti dei santi timori di san Pio X, cerca di strappare ai razionalisti quest'arma e difendere con questa i dogmi. Ciò gli causa incomprensione al punto che i suoi libri rischiano di essere messi all'Indice. Ha, poi, da dare spiegazioni e giustificazioni, ma non fa marcia indietro. L'evoluzione appare già nell'abbozzo del suo primo progetto apologetico (1898). Riappare, un poco sfumata, nel suo grande trattato De ecclesia, che ha per titolo: Sviluppo e vitalità della Chiesa; però subito, nei singoli volumi, riappare il termine evoluzione. Ovviamente, questo risulta equivoco e, per la vecchia guardia dell'ortodossia, con sapore eterodosso. Le critiche all'opera di A. aumentano sia dentro che fuori casa. Lo allontanano dalla cattedra romana finché, come già precisato, è sul punto di finire all'Indice, ma, a distanza di varie decine di anni, il suo nuovo uso della parola evoluzione risulta ortodosso e perfino stimolante, fertile, geniale. Come egli stesso spiega, « la Chiesa può e deve evolversi, crescere, progredire. Possiamo, poi, considerare in essa tre modi di evolversi: organico, dottrinale e mistico o vitale ». Si tratta di evoluzioni omogenee, di evoluzioni nel senso di progresso, di sviluppo perfettibile. In una parola: di crescita. Questo processo « evoluzionista » si verifica, in maniera peculiare, nell'« organismo vivo » che è la Chiesa. L'affinità tra « organismo vivo » e Corpo mistico è evidente. A. applica il suo « concetto » di evoluzione vitale alla Chiesa, ed ugualmente, al cristiano. « Per evoluzione mistica, scrive, chiarendo termine e concetto, intendiamo l'intero processo di formazione, sviluppo ed espansione di quella prodigiosa vita che è la grazia fino a che si formi Cristo in noi e ci

trasformi nella sua divina immagine ». Di tutta l'ecclesiologia arinteriana è precisamente la parte terza - Evoluzione mistica - quella che ha maggiore risonanza e risulta la più chiara, la più geniale, la più rinnovatrice. A questo punto, conviene precisare due punti: l'uno, l'« evoluzione mistica » personale o individuale è parte integrante della « evoluzione mistica » ecclesiale (la Chiesa come organismo vivo, del quale fanno parte tutti i membri del medesimo, cioè i cristiani); l'altro, l'apertura della ecclesiologia alla mistica porta A. ad un forte rinnovamento delle idee in voga sulla spiritualità, senza dubbio, partendo dal rinnovamento auspicato da Leone XIII nell'Enciclica Divinum illud munus (1897), anche con apporti di grande qualità e di feconde prospettive. Le tesi arinteriane « ispirano » l'idearium della rivista Vie spirituelle (1919) e, soprattutto, l'opera vasta e ricca di Garrigou-Lagrange, paladino e araldo, come egli confessa, del « rinnovamento mistico arinteriano ». Anche in questo campo A. ha i suoi amari contrattempi e i suoi duri avversari. Si tratta, come egli sostiene, di tornare alle cause della « vera mistica tradizionale », oscurata e sviata durante vari secoli da una triste decadenza. Questa decadenza sterile colpisce, secondo lui, anche la genuina mistica teresiana e sangiovannista e lo stesso concetto di mistica. Essa è soprattutto la realizzazione della vocazione del cristiano, che è, secondo quanto apostrofa con enfasi, vocazione di perfezione, di santità: la mistica è lo svilupparsi della grazia e sta, pertanto, nel piano della economia cristiana; è meta comune, non privilegio di classe, né ornamento accidentale, né molto meno pericolo da evitare. L'opera Cuestiones místicas contiene le tesi primordiali, erette come sette lance: 1. la mistica è nella normale via della vita cristiana; 2. tutti i cristiani possono e debbono sforzarsi per arrivare a queste vette della mistica o « contemplazione infusa »; 3. se nell'esperienza quotidiana ci sono pochi mistici è perché non ci sono asceti che, con abnegazione e purificazione, spianano il cammino; 4. tutti i santi sono mistici, perché « perfezione cristiana », santità e mistica sono la medesima cosa; 5. non ci sono, pertanto, due vie o cammini o tipi di santità, uno ascetico e l'altro mistico, tranne due tappe del medesimo cammino: primo, ascesi; secondo, mistica; 6. ciò che costituisce e caratterizza lo « stato mistico » è l'azione « sovrumana » dei doni dello Spirito Santo nell'anima; e 7. i cosiddetti « fenomeni mistici » sono accidentali e secondari: il fenomeno essenziale è la contemplazione infusa, maturità dell'amore di Dio e del prossimo.

Il contributo di A. alla « restaurazione mistica » nell'ambito del sec. XX è stato decisivo. Egli stesso lo avverte quando scrive: « Tra alcuni anni si andrà felicemente realizzando una vigorosa rinascita degli studi mistici. Questi, molto lontano dall'essere già visti con il funesto sdegno con il quale negli ultimi tre secoli lo furono, in tutte le parti suscitano un interesse vivo e crescente, riconquistando poco a poco il posto d'onore e l'eccezionale importanza che in altri giorni ebbero e che niente dovevano avere perso né di fatto persero senza grande detrimento della pietà » cristiana. In certo modo, A. ha seminato molte delle idee che sulla misticasantitàperfezione, sono fiorite nel Vaticano II.

Bibl. A. Alonso, Padre Arintero, un maestro di vita spirituale, Roma 1975; A. Bandera, El padre Arintero, doctor de la mistica, in La vita sobrenatural, 64 (1963), 1-12; M.M. Gorge, s.v., in DSAM I, 855-859; A. Huerga, La evolución: clave y riesgo de la aventura intelectual arinteriana, in Studium, 7 (1967), 127-153; Id., La evolución de la Iglesia según Arintero, in Com 1 (1968), 65-93; Id., s.v., in DES I, 203-205; Pellegrino de la Fuente, s.v., in EC I, 189; I. Rodriguez, Evolución de la Iglesia según Arintero, Madrid 1994; A. Suarez, Vida de J. Arintero, 2 voll., Cadiz 1936.

A. Huerga

ARTE. (inizio)

I. Rapporti ed influssi intercorrono fra le visioni delle mistiche e le immagini, la cui frequentazione, vivaio per la meditazione interiore, fa parte della loro esperienza quotidiana. Ci si riferisce alle mistiche e ai mistici, ma maggiormente alle prime, perché per le donne, spesso meno colte degli uomini, l'immagine è un punto di riferimento importante.

Una serie di aggiornamenti iconografici trapassa abitualmente nelle descrizioni delle visioni: ad esempio nelle visioni i chiodi del crocifisso da quattro si riducono a tre seguendo la parallela evoluzione cronologica dell'immagine del Crocifisso. Infatti, l'iconografia del Cristo trionfante che sottolinea la sua essenza divina lo mostra senza segni di sofferenza, con i grandi occhi spalancati e i piedi accostati l'uno accanto all'altro. Il successivo schema del « Christus patiens » sottolinea, invece, l'umanità di Cristo e lo mostra in agonia, col capo reclinato o già con gli occhi chiusi nella morte. I piedi non sono più accostati, ma sovrapposti e forati da un unico chiodo. L'innovazione che fa assumere al corpo una maggior tensione, sintomo di sofferenza, si diffonde in Italia solo a partire dalla seconda metà del sec. XIII. Lo spagnolo Luca di Tuy, cronista e vescovo (dal 1239) ha ben chiaro i motivi del mutamento iconografico che accentua lo spasimo del supplizio: « Ma qualcuno dice che per questo si va ora affermando che Cristo sia stato crocifisso con un piede sopra l'altro tenuti da un unico chiodo e che si vogliano cambiare le consuetudini della Chiesa, perché con la crudeltà maggiore della passione di Cristo sia sollecitata nel popolo una maggiore devozione ».

Spesso, sono le visioni delle mistiche a fondare iconografie diverse: ci si riferisce ad esempio a come ancor oggi viene rappresentato il presepio, che si fonda sulla visione di s. Brigida di Svezia.

II. E questo fondamentale ruolo dell'immagine nell'esperienza claustrale e mistica, la ragione che spinge le compagne di Chiara da Montefalco a credere che la metafora usata dalla santa potesse essersi concretizzata, cioè che veramente nel cuore della santa si trovassero tutti i simboli della passione, quella passione e quella croce che Chiara diceva avere radicate in petto. Come in uno stipetto a due ante furono trovati nella lunga autopsia durata più giorni, da una parte la croce, i tre chiodi, la lancia, la spugna e la canna; dall'altra, la colonna, la frusta con cinque funicoli e la corona: immediato l'esplosivo moltiplicarsi di miracoli e il concorso di popolo e di pellegrini.

III. La vita spirituale procede per visioni, quindi fondamentalmente per immagini, immagini che a loro volta forniscono le parole per descrivere esperienze altrimenti intraducibili. La figura e la sua descrizione sono perciò un linguaggio, un veicolo linguistico comune fra la « biografia » di una mistica (cioè il modello di vita che viene proposto dall'estensore della Vita) ed il pubblico dei suoi destinatari. D'altronde, il pubblico è abituato ad andare in chiesa, a guardare immagini, tanto che divengono un suo preciso sfondo culturale, un bagaglio di riferimenti culturali, bagaglio che proprio quel pubblico sarà prontissimo a ricevere e a raccogliere anche dai racconti della mistica.

Nel sec. XIV assistiamo ad una privatizzazione del culto: i privati, come le mistiche, pregano sempre più in solitudine, nelle loro stanze che accolgono altaroli e crocifissi sentiti come un necessario appoggio emotivo di meditazioni. Sono proprio quegli altaroli e crocifissi ai quali si fa frequentissimo riferimento nelle biografie delle sante, punto di partenza dell'estasi mistica. In una circolarità di temi e di linguaggi vi è quindi un rapporto molto stretto fra le immagini, le mistiche e i loro devoti, tanto più che la committenza degli altaroli è molto spesso di privati cittadini e presuppone una richiesta finalizzata a ben determinati scopi ed intenti.

Bibl. Aa.Vv., Bibbia Arte e Musica, in Supplemento a Jesus, n.2 - febbraio 1992, tutto il numero; T. Amodei, L'arte sacra oggi, Roma 1973; Id., Spinte « mistiche » nell'operare artistico di oggi, in Aa.Vv. Mistica e misticismo oggi, Roma 1979, 291-297; C. Frugoni, Le mistiche, le visioni e l'iconografia: rapporti ed influssi, in Atti del Convegno su La mistica femminile del Trecento, Todi (PG) 1983, 5-45; Ead., Il linguaggio dell'iconografia e delle visioni, in Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale, a cura di S. Boesch Gajano e L. Sebastiani, L'Aquila 1984, 527-537. Su Chiara da Montefalco in particolare: C. Frugoni, Domine, in conspectu tuo omne desiderium meum: Visioni e immagini in Chiara da Montefalco, in C. Leonardi - E. Menestò (cura di), S. Chiara da Montefalco ed il suo tempo, Firenze 1985, 154-174.

A. Frugoni

ASCESI-ASCETICA. (inizio)

I. Con il termine ascesi, che deriva dal greco askesis (=esercizio), comunemente s'intende l'insieme degli sforzi mediante i quali si vuole riuscire a progredire nella vita morale e religiosa. Nel suo significato originario, il termine indicava qualsiasi esercizio, fisico, intellettuale e morale, svolto con una certa metodicità in vista di un progresso. In ambito cristiano, l'a. assunse molteplici significati: mortificazione, penitenza, esercizio di virtù per il conseguimento della perfezione.1

A questo termine sono collegate le parole ascetica, dottrina riguardante l'a., ossia l'impegno costante a realizzare una progressiva perfezione spirituale; 2 ascetismo, che indica sia la dottrina che la pratica degli asceti, ossia lo stato di coloro che si dedicano ad esercizi rigorosi di pietà. L'a. 3 è, dunque, la ricerca della perfezione. Nell'esperienza cristiana essa tende ad un adattamento sistematico di tutta la vita del credente a quell'immagine e somiglianza di Dio, inscritta nell'anima al momento della creazione; è lo sforzo di armonizzare la vita con la fede per mezzo di una continua morte di croce, secondo il linguaggio di Paolo. Essa, pertanto, non è il fine ultimo della vita cristiana, bensì una mediazione strumentale per raggiungere l'unione con Dio Padre.4

Se sono sorte deviazioni, esagerazioni o confusioni nella pratica dell'a. è perché si è instaurata, erroneamente, una sorta di identificazione tra l'opposizione, di matrice greca, dell'anima e del corpo e l'opposizione di cui parla Paolo tra « la carne » e lo « Spirito ».

Sulla base di questo dualismo tra corpo e anima, in un passato piuttosto recente, la teologia ha presentato il cammino spirituale in due tappe successive: esperienza ascetica ed esperienza mistica.5 L'a., obbligatoria per tutti, si concretizzava nell'impegno di realizzarsi con l'aiuto della grazia in uno stato virtuoso, mentre la mistica designava un dono di eccezionale perfezione spirituale accordato dallo Spirito, con il quale l'anima collabora per lo più passivamente.

Nella teologia contemporanea si preferisce affermare che il cristiano è, in modi e forme diverse, asceta e mistico, virtuoso e spirituale allo stesso tempo, operante per virtù propria e sottomesso all'influsso dello Spirito del Risorto. Ogni cristiano, infatti, in virtù del battesimo e in stato di grazia, è in germe pneumatizzato dalla Pasqua di risurrezione, quindi, in comunione con lo Spirito di Cristo.

Posti questi principi, rimane il fatto innegabile che il cristianesimo propone un'a. che si fonda sulla carità, in virtù della quale si rinuncia a tutto ciò che impedisce il tendere alla perfezione evangelica.

Per cogliere pienamente il significato dell'a. cristiana, è opportuno studiarne le motivazioni che si manifestano, gradatamente, nella storia del popolo di Dio, alla luce della Parola e delle provvidenziali esperienze degli uomini di Dio. Soprattutto, occorre tener presente il fatto che ogni a., caratterizzata dalla carità che lo Spirito effonde nell'anima 6 in stato di grazia, imprime un orientamento caritativo a tutto l'agire morale, anche se non se ne ha la coscienza esplicita.7

II. Nella Sacra Scrittura. Fin dalle prime pagine della Genesi, in tutto il racconto della creazione si ripete che tutto ciò che esiste è buono in sé (cf 1,31). Ne segue immediatamente che il dono di Dio agli uomini delle cose buone della creazione costituisce un tutt'uno con la benedizione divina. Il peccato dei primogenitori non cambierà sostanzialmente questo primo dato. Le benedizioni dei patriarchi, difatti, ripeteranno quelle della creazione (cf Gn 49): saranno sempre legate al dono. Anche la pasqua, prima alleanza redentrice con il popolo d'Israele, comporterà un dono: la terra promessa.

Ma, appena Israele si sarà stabilito nel paese della promessa, dimenticherà il suo Dio. Più precisamente, si vedrà drammaticamente diviso tra la scelta dell'unico Dio e i suoi doni. Di qui il peccato fondamentale del popolo che si manifesterà come vera e propria idolatria. In altri termini, Israele, sfruttando le ricchezze della terra, porrà se stesso come centro del creato. In questa ricerca affannosa delle ricchezze e nell'assicurarsi un futuro tranquillo, Israele dimenticherà il Dio dei suoi padri.

Nel medesimo tempo, la soddisfazione dei propri appetiti insaziabili trascinerà il popolo d'Israele verso l'ingiustizia.
Per i profeti, il peccato d'Israele è innanzitutto questo complesso d'idolatria e di ingiustizia. Tutto questo sarà espresso da Osea nell'immagine dell'adultera applicata al popolo infedele (cf 2,7-10), quasi spiritualmente soffocato dal godimento dei beni elargiti da Dio.
In questa situazione, Dio stesso interverrà, per privare, per un certo tempo, l'uomo di questi beni, in modo che egli lo riconosca di nuovo come l'unico vero Dio e Signore della propria vita.
Isaia, a sua volta, inveisce contro gli accaparratori di ricchezze perché queste li allontanano da Dio e li mettono contro i propri fratelli. Per Geremia i ricchi sono maledetti nelle loro ricchezze, mentre i poveri vengono benedetti da Dio nella loro desolazione: riprovati, considerati traditori della patria, imprigionati, essi trovano in Dio sicurezza e protezione.
La verità, ancora velata nell'insegnamento di Geremia, si fa molto più esplicita nei carmi del Servo sofferente del Deutero-Isaia. Il profeta preconizza un uomo sul cui capo si sono accumulate tutte le miserie possibili, ma proprio lui è l'unico servo fedele di JHWH, l'unico del quale egli si compiace (cf Is 53,4-5). In questa prospettiva si verifica, allora, che Dio colpisce il peccatore in vista della sua guarigione, mentre la sofferenza del giusto acquista un senso redentore per gli altri uomini peccatori, come nel caso del Servo sofferente, di Giobbe e di altri personaggi dell'AT.
Tra i libri apocalittici, quello di Daniele, insiste sul fatto che il regno di Dio è vicino. Per disporsi a questo avvento del Re dei secoli, occorrerà rompere l'alleanza con tutte le potenze umane che pretendono di regnare al posto di Dio, il che vuol dire rinunciare a ogni sistemazione nel mondo presente.
Non fa, dunque, meraviglia se nell'epoca in cui fioriscono gli scritti apocalittici sorgono in Israele alcune comunità di tipo completamente nuovo: ci si separa dalla massa per vivere una vita più fedele a Dio, in cui le rinunce volontarie e la preparazione alle prove dei tempi messianici assumono un posto di rilievo. Ci si ritira nel deserto per andare incontro al regno futuro.
E da queste comunità che sorge il Battista. Asceta e profeta, grida nel deserto alle folle che vanno da lui, invitando alla metánoia, vale a dire a una conversione totale dell'uomo per prepararsi a quelle vie di Dio di cui parlava Isaia e che non sono le sue vie (cf Mt 3,1-3). Giovanni Battista rappresenta una vita ascetica che prepara, attraverso digiuni, astinenze, privazioni, solitudine, preghiera, il regno del Messia.
Nel NT, Gesù si pone nel solco del Battista: « Se qualcuno vuol venire dietro a me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua » (Mt 16,24). Quando Paolo vorrà dare una spiegazione del profondo significato della croce del Maestro esclamerà: « Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù... (il quale), pur essendo di natura divina,... umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte... di croce » (Fil 2,5-8, passim). E chiaro in questo testo il parallelo tra Adamo e Cristo così familiare a Paolo (cf Rm 5 e 1 Cor 15). Adamo aveva voluto ottenere con un atto di rapina l'uguaglianza con Dio, quindi, aveva rifiutato di essere un servo, di umiliarsi, di obbedire. Pretendendo l'indipendenza da Dio aveva fatto rovesciare su tutta l'umanità proprio quelle miserie che l'umiltà, l'obbedienza e l'annientamento del Servo fedele cancelleranno.
L'accento si sposta, con Paolo, sulla lotta spirituale che il cristiano dovrà ingaggiare sia nella propria vita, sia in quella apostolica; la vita cristiana è lotta e combattimento (cf 1 Cor 9,24-25.27).8 Per giustificare tale pratica, Paolo esorterà alla vigilanza: « Attingete forza nel Signore e nel vigore della sua potenza. Rivestitevi dell'armatura di Dio, per poter resistere alle insidie del diavolo. La nostra battaglia, infatti, non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i principati e le potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebre, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti » (Ef 6,10-12).
Del resto, lo stesso Signore aveva dato l'esempio della lotta contro satana quando, prima di iniziare la vita pubblica, era andato nel deserto per esservi tentato (cf Lc 4,1-13); in seguito,

insegnerà a scacciare i demoni e le tentazioni con il digiuno e la preghiera (cf Mc 9,29), come per dire che la preghiera è più efficace se accompagnata dalla penitenza.
Per un discepolo di Cristo il termine a. evoca tutti questi aspetti sopra menzionati. In realtà, è Cristo stesso che apre la via ai discepoli perché seguano le sue orme, come dice Pietro (cf 1 Pt 2,21). Seguendo questa via, si va verso la purificazione del cuore, o per dirla con Geremia, la circoncisione del cuore (cf 4,4), la trasformazione del cuore di pietra in un vero cuore di carne (cf Ez 36,26).
Il motivo giustificante l'a. cristiana sta, dunque, nel seguire il Cristo della croce e della gloria. E proprio per questo il primo ed eterno modello dell'asceta cristiano sarà il martire.9 Andando incontro alla morte per essere fedele a Cristo, il martire-asceta attesterà il potere salvifico della croce gloriosa.
Su questa base biblica, nel corso dei secoli verranno a enuclearsi tre formulazioni di a.: quella di compartecipazione, di riparazione e di sostituzione. La prima, cioè la condivisione della croce di Cristo, è la via inevitabile per condividere la sua stessa gloria, cioè la vita nuova in lui (cf 2 Tm 2,11-12). Molto di più, l'a. concepita come riparazione vede l'uomo impegnato a pagare di persona per ottenere la salvezza operata da Cristo per tutta l'umanità. Difatti, secondo l'affermazione di Pietro, Cristo non ha sofferto per dispensare il cristiano dalla sofferenza, ma perché ne potesse seguire le orme (cf 1 Pt 2,21). Di conseguenza, lo sforzo ascetico assume il significato di adesione, o più precisamente di riparazione, all'amore del Cristo crocifisso, contristato per i peccati dell'umanità, pur restando egli l'unico che può riparare veramente il peccato-offesa all'amore divino.
Infine, l'a. di sostituzione vuole il cristiano partecipe, coscientemente e liberamente, di quella duplice solidarietà con Cristo e con i fratelli. Tale solidarietà gli permette di cooperare alla salvezza del mondo e di se stesso tutte le volte che, per la fede, egli fa sue le sofferenze del Crocifisso (cf Col 1,24).
III. Dimensione teologica dell'a. L'a. cristiana è autentica solo se collocata entro l'orizzonte del mistero pasquale.10 Per questo motivo, l'a. del cristiano può essere nel suo significato più profondo soltanto partecipazione all'a. di Cristo, quindi, a. di croce. Tale partecipazione, libera e volontaria, alla morte salvifica del Cristo, posta quale fondamento nel battesimo, deve venire accettata sempre di nuovo ed esplicitarsi in un morire continuo con Cristo (cf 1 Cor 15,31; 2 Cor 4,10-12). In questa prospettiva ascetica si può parlare della vita cristiana come evento pasquale quando nei solchi della storia quotidiana gli atti di rinuncia e di superamento di sé costituiscono una « pasqua », cioè un passaggio dalla morte alla vita, un'attuazione dell'iniziazione battesimale, che è essenzialmente il vissuto concreto della pasqua del Signore in ciascuno dei membri del suo corpo.
Solo in questa prospettiva, l'a. cristiana lungi dallo scadere in qualche sospetto dolorismo, rimane uno sforzo di liberazione, nella fede 11 dalla morte del peccato.
Se dalla considerazione della lotta al peccato si passa a quella del progresso spirituale, si trovano altri motivi teologici per giustificare la pratica dell'a. nella vita cristiana. Il primo è dato dalla carità. Difatti, solo un grande amore può esigere il dominio del corpo per imporgli dure mortificazioni. Forte di questo amore divino, il cristiano ingaggia, così, una lotta serrata contro l'amor proprio e l'egoismo, veri e propri ostacoli alla vita cristiana.
L'altra dimensione dell'a. è quella escatologica. Infatti, il cristiano è homo viator, cioè un pellegrino in viaggio verso la Gerusalemme celeste. Egli si trova alla penultima tappa di tale peregrinazione, nel tempo compreso tra il già della salvezza offerta da Dio nel suo Figlio Gesù Cristo e il non ancora del manifestarsi della gloria nei nuovi cieli e in una terra nuova (cf 2 Pt 3,13). Pur esule in questo mondo, ospite e viandante, tuttavia è già concittadino dei santi e familiare di Dio (cf Ef 2,19) in Cristo Gesù, nella patria beata, dove non ci saranno morte né lutto né affanni, né tantomeno sofferenze (cf Ap 21,4), perché la sofferenza è stata cambiata in gioia (cf Gv 16,20). Per questo motivo, Pietro esorta a partecipare alle sofferenze del Cristo con

gioia, perché nella rivelazione della sua gloria futura si possa esultare e godere per sempre dell'unione con Dio Trinità d'amore (cf 1 Pt 3,12-19).
In questa visione teleologica, si può affermare che la stessa ed unica realizzazione del mistero pasquale, mistero di morte e di vita, presenta due aspetti indissociabili tra loro: l'a. e la mistica. Difatti, « l'a. è... parte essenziale della mistica, se per mistica intendiamo l'esperienza del mistero pasquale, vissuto nel suo duplice ma unico movimento di morte-vita... ».12
IV. A. e mistica. Secondo K. Rahner l'a. cristiana, « essendo partecipazione alla morte di Cristo dev'essere considerata dal punto di vista della passibilità e della morte reale dell'uomo ».13 Nel mistero pasquale al quale il cristiano è associato in virtù del battesimo, egli rivive il movimento dialettico di morte-vita nel compimento del pieno sviluppo della vita di grazia, allentato e infirmato dal peccato. Di qui la consegna del cristiano a superare dentro di sé la tendenza al peccato che si configura in quel conflitto interiore tra il bene e il male (cf Rm 7,18-23). Tuttavia, pur con questa conflittualità, la tensione lacerante può placarsi nell'unica esperienza dell'amore. La morte-peccato e la vita-bene fanno parte integrante dell'uomo. Nell'esperienza dell'amore la sequenza di queste due dimensioni non si chiude su una sorte di reiterazione senza fine. C'è una meta escatologica verso cui tende l'uomo pur lacerato dalla sua tensione interna ed è il luogo dell'eternità. L'uomo viene dalle mani di Dio e ritorna a lui, nel suo grembo d'amore. La vittoria sulla morte è una sorta di ri-creazione che permette all'uomo di ritornare a vita nuova come cantava Isaia (26,19), vita nuova dove non c'è più la morte né il lutto né lamento né affanno, « perché le cose di prima sono passate » (Ap 21,4).
Per questo motivo, l'a. invita il cristiano a partecipare ai patimenti del Cristo (cf Paenitemini 6 e 7). In questo modo la sofferenza non è una pura disgrazia, ma un dono d'amore unito a quello del Cristo sofferente per divenire sorgente positiva di bene, capacità espiatrice e beatificante; insomma, la sofferenza è mezzo efficace per la propria e altrui redenzione. L'uomo quindi è invitato ad alleggerirsi della sofferenza, frutto del peccato, inserendola in quella emblematicamente incarnata dal Cristo uomo dei dolori. Solo così egli scopre che l'atto di sofferenza o di morte è altamente fecondo e liberatore, perché lo schiude a vita nuova e gli permette già qui e ora di godere anche se parzialmente e tra i veli della vita stessa di Dio.
In questa lotta che si svolge all'interno dell'uomo tra carne e spirito non sempre è facile riconoscere la fragilità del proprio essere creaturale impastato di polvere e di miseria. E questo il peccato di satana che non riconosce la sua dipendenza da Dio, promuovendo l'incredulità che rifiuta di riconoscere il Signore Gesù (cf 2 Cor 4,4), l'aberrazione dell'idolatria (cf 1 Cor 10,19-20; Rm 1,21-22), il culto dell'uomo al posto del Dio di Gesù Cristo (cf 2 Ts 2,3-4.9-11). L'opzione per Cristo deve includere la volontà di lottare rivestendosi « dell'armatura di Dio » (Ef 6,11) contro « il principe delle potenze dell'aria, quello spirito che ora opera negli uomini ribelli... » (Ef 2,2).
Scopo ultimo dell'a. è, dunque, prendere coscienza della propria creaturalità, accettandola come tale, cioè come dono di Dio e, allo stesso tempo, praticare la giustizia nel senso di riconoscere in Dio l'unico Signore. Si tratta di una sorta di nostalgia del divino, di recuperare la purezza dell'immagine e somiglianza di Dio impressa in ogni creatura umana, di un'implorazione a Dio per non precipitare nel gorgo del male. Questa è un'esperienza da non accantonare troppo facilmente come vuole certa cultura contemporanea. E un'esperienza che esorcizza ogni orgoglio, ogni prepotenza, ogni illusione di salvarsi da soli. Da un lato è quindi necessario prendere coscienza del proprio limite creaturale; dall'altro lato, però, deve crescere il senso della liberazione e della salvezza che viene da Dio. In questo senso è emblematico il canto del Miserere, canto della colpa e della liberazione salvifica: « ...Crea in me, o Dio, un cuore puro... Ridammi la gioia della tua salvezza » (Sal 51,12.14). E questo il canto del trionfo del Cristo pasquale che trasformando la morte in sonno apre all'alba dell'eterno Vivente, il che vuol dire che il destino dell'uomo va oltre i suoi stessi confini di creatura per approdare nella gioia della comunione divina (cf Sal 16,10-11). Questa verità dell'uomo dinanzi a Dio è stata incarnata in Gesù che ha indicato la strada del recupero di se stesso: « Se qualcuno vuol venire dietro a me,

rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua » (Mt 16,24). Rinnegare se stessi vuol dire un continuo esercizio di a. che non riguarda episodici e piccoli atti quotidiani, bensì un atteggiamento di accettazione della propria creaturalità, quindi accoglienza della verità di se stessi come creature dipendenti da Dio. In questo modo, si supera la ricorrente ed originaria tentazione di diventare come Dio (cf Gn 3,5), annullando la volontà di potenza, di gestire da padroni la propria vita. E un'esperienza che annulla ogni forma di orgoglio recuperando quella verginità e purezza interiore che in passato divenne la forma più alta di a.

Il problema se l'ascesi porti alla mistica e la mistica produca l'a. è presente in tutta la tradizione cristiana, quindi percorre tutta l'esperienza umana, a partire dallo sconcertante appello evangelico delle beatitudini che propongono all'uomo un ideale altissimo: « Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste » (Mt 5,48), passando attraverso l'inquietum cor nostrum di Agostino. In realtà, il destino dell'uomo è l'infinito, egli tende connaturalmente all'infinito di Dio ed è proprio in quest'apertura all'assoluto di Dio che risiedono l'attività del desiderio umano e la passività dell'accoglienza divina (s. Bernardo): è un passaggio dalla nostalgia della pienezza di Dio all'accoglienza della sua luce assoluta e pura, luce che illumina la propria cecità o i propri limiti e permette di riconoscere la vera relazione di sé di fronte a Dio.

Giovanni della Croce, quando parla di « conoscenza amorosa » di Dio introduce l'immagine della fiamma viva d'amore, fiamma che non solo consuma, ma trasforma l'uomo: « Prima che questo fuoco d'amore s'introduca nella sostanza dell'anima e si unisca ad essa come purificazione completa e perfetta, la fiamma divina, cioè lo Spirito Santo, ferisce l'anima, distruggendone e consumandone l'imperfezione degli abiti cattivi. Con questo lavoro, egli la dispone all'unione e trasformazione d'amore in Dio... ».14 L'amore divino non è, dunque, solo fonte di a. ma anche conseguenza dell'a. La forza dell'amore, secondo Giovanni della Croce è quella di rendere l'uomo uguale a Dio, di trasformarlo in lui e a lui ridonarlo (igualidad, transformación, reentrega), perché possa trovare la sua piena realizzazione in Dio dopo che questi ha bruciato con le fiamme del suo amore le forze negative dell'anima.

Il cristiano si trova, così, a collaborare attivamente, lasciandosi passivamente agire dalla grazia divina. A questo punto si sviluppa una stretta relazione tra natura e soprannatura, tra l'azione di Dio e l'attività dell'uomo. Si può solo affermare che l'attività del cristiano consiste nel disporsi con atti di carità all'azione di Dio, che introduce e fa crescere nella vita secondo lo Spirito.

Tali atti svolgono un ruolo eminentemente positivo, giacché Dio ha voluto che l'uomo cooperasse alla propria salvezza. Tuttavia, si tratta soltanto di una disposizione che non assicura affatto il progresso spirituale, dovuto soprattutto all'azione divina. Il fondamento di una vita ascetico-mistica va, quindi, ricercato nel fatto che Dio ha voluto la collaborazione dell'uomo alla propria salvezza, operata dallo Spirito di Cristo. La cooperazione del cristiano, oltre ad accogliere l'azione trasformante dello Spirito, tende ad assecondarla sul piano esistenziale, per poi testimoniarla in dimensione ecclesiale. In questo modo, il cristiano lascia trasparire da tutta la sua esistenza questa trasformazione ascetico-mistica avvenuta nel suo intimo, cioè il fatto di essersi veramente spogliato dell'uomo vecchio con le sue azioni e di essersi rivestito del nuovo con atti d'amore, uomo nuovo che si rinnova sempre, per una piena conoscenza, ad immagine del suo Creatore (cf Col 3,10; 2 Cor 5,17).

Nei più alti vertici dell'unione mistica d'amore gioca un ruolo molto importante l'a. come vigilanza, cioè l'attesa con il capo eretto, spiando la venuta dello Spirito. Tale vigilanza è, altresì, speranza nella radiosità di quell'alba che è vita divina, anche quando la notte della purificazione avvolge l'anima e la trasforma. E lotta contro ogni forma di egoismo per potersi abbandonare in pura nudità all'azione divina, raggiungendo così la mistica comunione d'amore con le divine Persone. In breve, la vigilanza è celebrazione del distacco da se stessi e dalle creature tutte, celebrazione della vittoria sulla tentazione, celebrazione dell'a. che si traduce così in ascensione verso Dio.

Chi è impegnato nelle vie dello Spirito in una profonda vita d'intimità divina non può mai cogliere il frutto ultimo del suo sforzo ascetico, perché esso è grazia divina. Il Signore dei giorni,

come lo Sposo del Cantico è solito nascondere di tanto in tanto sua divina presenza, in periodi di apparente assenza e aridità desertica dello spirito, affinché la sposa, per rimanere nell'immagine, si purifichi dalle scorie del suo egoismo. L'infinita purezza o santità dello Sposo, proprio perché è amore, esige questi momenti di purificazione (H.U. von Balthasar). Ma, proprio in quei momenti di sconcertante aridità, Dio rivela il suo amore. Proprio allora egli sta purificando la sua amata creatura per condurla, attraverso la prova interiore, a una trasparenza sublime, dalle tenebre alla luce. In questo tempo così lacerante, è opportuno lasciarsi guidare dalla costanza, virtù tipica del deserto spirituale. Questa sola può condurre la creatura umana dalla terra alle vette altissime della grazia divina, per farla approdare, negli ultimi tempi, alla luce di quel giorno senza tramonto.

L'a., insomma, rappresenta per così dire la ricerca, mentre la mistica conclude tale ricerca: verità questa che si può evincere dal simbolo della croce. Le due traiettorie di quest'ultima raffigurano le dimensioni dell'evento salvifico comunionale che su di essa si consuma. Da una parte, c'è il palo conficcato nella terra, quindi nella storia degli uomini; l'altro lato del palo, però, rivolto verso l'alto, tocca idealmente il cielo, perché sostiene il Crocifisso per amore, che raccoglie in sé l'umana realtà e l'infinito di Dio. L'asse trasversale della croce comprende e celebra così il mistero della morte e della vita, le due facce unite indissociabilmente dell'a. e della mistica.

V. Il rapporto tra a. e psiche. Alla luce di quanto detto prima si può delineare la morfologia dell'asceta: un uomo spirituale che, da un lato, tiene sotto controllo gli elementi spirituali e corporali sregolati della sua persona; dall'altro, attraverso l'esercizio ascetico, volontario ed equilibrato, tende al progresso personale, cioè alla ricerca di una unificazione interiore e dell'assoluto di Dio.

In breve, lo sforzo ascetico-metodico, che mira, con la forza dell'amore, a ristabilire dentro l'uomo i legami tra il mondo della carne e quello dello spirito, tra l'uomo e gli altri uomini e tra se stesso e Dio, è sotteso da una certa concezione dell'uomo,15 variabile a seconda delle epoche. Per questo motivo l'a. cristiana, in quanto metodo, è « al servizio della vita e cercherà di accordarsi alle nuove necessità... ».16

Resta il problema di capire come realizzare l'equilibrio tra la vita spirituale in crescita e la psiche che non sempre sottostà ai comandi dello spirito, anzi, a volte, reagisce in forme patologiche più o meno lievi o gravi. La sapienza della tradizione orientale ed occidentale consiglia in questi casi di conflitto, quando cioè la psiche non vuole obbedire al controllo della parte spirituale, di incanalare l'energia negativa - che si traduce in malattia se non governata - in azioni, impegni e gesti gratificanti, ove tale energia viene trasformata in positiva, quindi, benefica per l'uomo spirituale, impegnato in un cammino spirituale sano ed equilibrato. E in questa luce che viene interpretata la psicologia dell'a. cristiana, intesa non come repressione delle tendenze perniciose dell'uomo, ma come sforzo metodico, cioè come esercizio riguardante tanto lo sviluppo delle attività virtuose quanto l'incanalamento delle tendenze disordinate.17 Secondo J. Maréchal, l'a. è soprattutto un « ridurre positivamente le attività inferiori a mettersi con perfetta docilità agli ordini dello spirito ».18 Ora sottomettere non vuol dire annientare. Queste attività, infatti, rimangono sempre come condizione, sostegno e strumento di efficienza.

A questo punto si può accennare a due prospettive con le quali va considerata l'a. In senso ristretto, cioè limitato all'aspetto puramente negativo, l'a. viene concepita essenzialmente come rinuncia, ossia come repressione delle tendenze perniciose dell'uomo, come mortificazione e penitenza. In un senso più ampio, che assomma tanto l'aspetto negativo quanto quello positivo, l'a. assume il significato di sforzo metodico, o di esercizio riguardante sia lo sviluppo delle attività virtuose sia l'imbrigliamento delle tendenze disordinate.

La seconda nozione di a. nasce da una visione integrale e realistica dell'uomo. Il concetto di integrazione sembra contrapporsi a quello di rinuncia o di repressione, sul quale insiste la maggior parte degli autori. In realtà, non vi è opposizione fra i due concetti; vi è soltanto una differenza di prospettiva. Sulla base di questa concezione più positiva del processo ascetico, l'a. sembra acquistare una maggiore efficacia educativa. In tal caso, essa avrà il compito di ravvivare

uno spirito essenzialmente soprannaturale, praticare la moderazione nell'uso dei mezzi, cercare sempre un sano adattamento alle condizioni umane del soggetto in questione. Insomma, l'a. è chiamata a perfezionare, non a deformare l'uomo, cioè a ristabilire l'armonia tra contrastanti tendenze che si agitano entro l'essere umano (cf Rm 7). Nel suo aspetto umano, l'a. tende a ristabilire questo equilibrio psichico. Nel suo aspetto soprannaturale, essa tende a raggiungere la perfezione cristiana. Ora, siccome il vertice di tale perfezione consiste nella dedizione totale e amorosa alla volontà di Dio, s'impone necessariamente un previo lavoro di purificazione della propria volontà. L'a., la purificazione, il silenzio hanno proprio lo scopo di creare questo vuoto necessario dell'io per collocarvi il tutto di Dio, per dirla con Giovanni della Croce. Per tendere al compimento perfetto della volontà di Dio, l'a. si sforzerà di scoprire l'ideale assegnato da Dio al soggetto in questione, di puntare a questo ideale come scopo della vita e, infine, di realizzare questo ideale secondo le leggi della psicologia.19 Sia nel suo tendere come nel suo progressivo adeguarsi ad un ideale, l'a. implica necessariamente lo sforzo di ciascun individuo, con una sua particolare psicologia.20

Ma è anche vero, che l'a. cristiana, proprio perché tale, deve tener conto anche e soprattutto dell'orizzonte soprannaturale o di fede, entro cui è inserita. In altri termini, il cristiano, per liberarsi dal peccato e per crescere nella vita soprannaturale, ha necessariamente bisogno dell'aiuto della grazia, delle grazie sacramentali e delle molteplici grazie che Dio può concedergli. Ciò vuol dire che il progresso spirituale non dipende dallo sforzo ascetico né gli è direttamente proporzionale; è Dio che infonde e fa crescere le virtù teologali, che costituiscono la sostanza della vita spirituale. Tuttavia, è necessaria un' a. di educazione che « educe » cioè trae fuori dall'intimo l'immagine e somiglianza di Dio, l'uomo armonizzato ed equilibrato che, nella pacificazione spirituale, ritrova dentro di sé la tensione all'infinito di Dio.

Note: 1 Nel mondo greco, il termine assunse dapprima il significato di rinuncia fisica: gli atleti e i soldati, per esempio, si sottoponevano a privazioni e a continui esercizi per affinare le loro capacità fisiche e combattive. In seguito, il termine assunse il significato di esercizio morale, cioè di autodisciplina; molte religioni e filosofie antiche insegnavano, infatti, la lotta contro le passioni e gli impulsi sensibili. In alcuni filosofi stoici si può facilmente ravvisare un tendenziale ascetismo. Il cristianesimo orientale, prima dell'avvento del monachesimo benedettino, si manifestò spesso in forme di ascetismo radicale: solitari si dedicavano a una vita di stenti e di preghiera in luoghi deserti. In epoca moderna, ascesi ha conservato il significato di esercizio spirituale in senso molto ampio, come impegno morale, sforzo della volontà, ecc. Nella prima metà dell'Ottocento, Schopenhauer indicò nell'ascesi mistica il momento culminante della vita morale; 2 Dal sec. XVII in poi si cominciò a parlare di teologia ascetica, che comprendeva allora anche la teologia mistica; 3 E questo il termine che adopereremo nel corso dello studio; 4 Cf a tale proposito D. Barsotti, Ascesi di comunione, Brescia 1976; 5 Cf l'opera classica di A.M. Lanz, Lineamenti di ascetica e mistica, Milano 1953; 6 Cf S. Tommaso, III Sent. 27, 2,4, sol. 3; 7 Ibid., 40,1,5, ad 6; 8 B. Ducruet, Il combattimento spirituale, Città del Vaticano 1995; 9 Cf. A. Stolz, L'ascesi cristiana, Brescia 1943, soprattutto il cap. IV; 10 Scrive a tale proposito I. Hazim: « L'ascesi cristiana è pasquale, mistica, teologale, vivificante. Per la croce di Cristo noi diventiamo liberi ogni giorno, poiché essa sola è riconciliazione, servizio, dono totale, agape », (La risurrezione e l'uomo d'oggi, Roma 1970, 70); 11 « Nella fede, infatti, l'uomo si abbandona all'oscuro mistero di Dio che non è dato scrutare né penetrare (cf 1 Tm 6,16), gli si affida fiducioso, senza vedere ciò che esso promette (cf Eb 11,1). Egli rinuncia con ciò alla delucidazione per iniziativa propria del senso della sua esistenza, del mondo nella totalità e della sua storia. Egli confida in colui che gli promette la vita eterna, senza avere altra garanzia al di fuori di lui stesso, il Dio testimoniante... Nella fede il credente trascende il mondo e la sua significatività immanente, li abbandona, e con ciò se stesso, in uno slancio in Dio, non si attiene più al fatto che l'intelligenza naturale sembra essere la sola realtà che garantisca il compimento della sua esistenza; edifica, in ultima analisi, la sua vita non più su di sé e sulle proprie forze, bensì su Dio », F. Wulf, Ascesi, in K. Rahner (cura di), Sacramentum mundi, I, Brescia 1974,

425; 12 L. Borriello, Lineamenti di antropologia spirituale cristiana, in Aa.Vv., L'esistenza cristiana, Roma 1990, 165; 13 K. Rahner, Il patire e l'ascesi, in Id., Saggi di spiritualità, Roma 1965, 106-107; 109-113; 14 Fiamma viva d'amore I, 19-25; cf L. Borriello - Giovanna della Croce, Conoscere Dio è la vocazione dell'uomo, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 119-121; 15 Cf E. Saint-Pierre, Armonia e serenità, Milano 1982; 16 P. Evdokimov, Le età della vita spirituale, Bologna 1968, 60; 17 Cf R. Titone, Ascesi e personalità. Saggio di una apologia dell'ascesi cristiana dal punto di vista psicologico, Torino 1965 (rist.), 29ss.; 18 Études sur la psycologie des mystiques, I, Bruxelles 19382, 190; 19 Cf V. Marcozzi, Ascesi e psiche, Brescia 1958, ove il noto gesuita studia le possibilità e le difficoltà d'inserire, concretamente, l'ascetismo cristiano nelle complessità, diversità, deviazioni, anomalie della psiche umana; 20 Cf. A. Roldán, Ascetica e psicologia. Introduzione all'ascetica differenziale, Roma 19622.

Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM I, 936-1010; Aa.Vv., L'ascèse chrétienne et l'homme contemporain, Paris 1961; Aa.Vv., L'ascèse, in Chr 85 (1975), tutto il numero; Aa.Vv., Ascesi cristiana, Roma 1977; R.M. Bell, La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal Medioevo ad oggi, Milano 1992; L. Cognet, L'áscese chrétienne, Paris 1967; T. Colliander, Il cammino dell'asceta, Brescia 1987; T. Goffi, s.v., in NDS, 65-85; J. Lanczkowski, s.v., in WMy, 32-35; J. Leclercq, Wegbereitung für Gott. Die christliche Askese, Lucerne 1953; A. Masolivier Masolivier, s.v., in Dizionario teologico della vita consacrata, Milano 1994, 90-100; A. Motte, La vie spirituelle dans la condition charnelle, Paris 1968; G.G. Pesenti - E. Ancilli, s.v., in Aa.Vv., Dizionario di spiritualità dei laici, I, Milano 1981, 43-53; F. Prinz, Ascesi e cultura. Il monachesimo benedettino nel Medioevo, Bari 1983; K. Rahner, Il patire e l'ascesi, in Id., saggi di spiritualità, Roma 1965, 97-140; A. Schneiders, L'armonia interiore dell'animo e la salute mentale, Torino 1959; H.A. Wennink, L'ascesi nella Bibbia, Bari 1968; H. Windisth, Askeô, in GLNT I, 1965-1313-1318; F. Wulf, s.v., in Aa.Vv., Encyclopedie de la foi, I, Paris 1967, 128-137.

L. Borriello

ASCOLTO. (inizio)

I. Il termine a. si riferisce alle persone che hanno la capacità di ascoltare la parola di verità che viene da colui che è la verità, Dio.

Il Creatore del mondo « ha fatto l'uomo a sua immagine e somiglianza » (Gn 1,26) perché fosse interlocutore tra sé e l'universo e potesse entrare in un rapporto di amicizia con Dio stesso mediante la conoscenza reciproca. Ci si conosce ascoltando le parole dell'altro; Dio si è inserito in questa legge antropologica e attende sempre che lo si ascolti.

La Parola di Dio riportata nella Sacra Scrittura manifesta che Dio ha parlato per mezzo dei profeti, poi rivela che, nel tempo, la Parola stessa si è fatta carne ed ha parlato in modo umano: è Gesù, Verbo umanato.

Chi era Gesù prima di nascere da Maria Vergine? Il pensiero del Padre, il Verbo eterno, l'autocomprensione di Dio stesso, l'immagine personale del Padre inviata tra noi uomini, per l'amore infinito che Dio ha per tutti e per ciascuno di noi. E il Verbo incarnato ha vissuto tra di noi in questa terra, ha parlato ed ha accettato di essere ucciso per manifestare il suo amore per ciascuno di noi. Per questo motivo il Padre invita ogni uomo ad ascoltarlo (cf Mt 17,5).

La Parola di Gesù, conservata nel NT, è prefigurata nell'AT, ed è sperimentata dalla coscienza umana del credente che si mette in libero e amoroso contatto con Gesù e con il suo Spirito.

La parola di Dio abbraccia tutta la rivelazione ed è il centro di tutto lo scibile cosmico dal momento che la parola sussistente è il centro e l'origine di tutte le parole che si leggono o si pronunciano. Solo nell'a. intelligente, amoroso penetrante si entra nel mistero di Dio, avvolti lentamente nella sua luce transluminosa che trasforma e introduce, con la morte corporale, nella pienezza della luce divina.

II. L'a. nell'esperienza mistica. Dio parla all'uomo e lo invita a un rapporto di comunione e di vita per rispondere alle esigenze più profonde della psiche umana. Per questo è fondamentale l'a., ed è per questo che Dio ha parlato « mediante eventi e parole intimamente connessi » (DV

1,2), affinché possiamo riconoscere la voce stessa di Dio e arrivare a credere sinceramente, poiché « la fede nasce dall'a. », afferma s. Paolo (cf Rm 10,17).
E l'a., dunque, che genera la fede, non soltanto della parola scritta, quanto, e più ancora, della parola interiore pronunciata nell'intimo della nostra coscienza dal Maestro della fede cristiana, lo Spirito Santo. « Egli vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io (Gesù) vi ho detto » (Gv 14,26).
III. Le disposizioni per un a. autentico e sincero richiedono un impegno esistenziale che coinvolge tutte le potenzialità umane poiché è Dio stesso che opera nell'uomo e con l'uomo.
Gesù paragona la sua parola a un seme che produce più o meno abbondantemente a seconda delle disposizioni del terreno (cf Mc 4,26), e l'autore della Lettera agli Ebrei la paragona ad una « spada a doppio taglio » che « penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello spirito, delle giunture e delle midolla e scruta i sentimenti e i pensieri del cuore » (4,12). La spada che trafisse Paolo fu la parola di Gesù: « Perché mi perseguiti? » (At 22,7).
L'a. della parola di Dio, a differenza di quello di tutte le parole umane, include ed esige un cambiamento, poiché tende alla cristificazione, per trasformare in Cristo (cf Gal 4,19).
L'esemplare di ogni cristiano in a. della Parola di Dio è la Vergine Maria che disse: « Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto » (Lc 1,38).
Le condizioni per un autentico a. riguardano la serietà del nostro impegno lasciandoci possedere dal desiderio dell'infinito (cf Gregorio di Nissa), per penetrare al di dentro delle Scritture, tenendo presente che è lo Spirito che vivifica, mentre la lettera è un velo che viene tolto quando incontriamo lui, lo Spirito (cf 2 Cor 3,6-18).
Arrivando a cogliere il significato della parola ci si apre al dialogo orante, poiché è Dio che ci parla, ed è questa preghiera dialogante che ci trasforma e ci santifica.
La lettura, lo studio e la riflessione sulla Parola di Dio acuiscono il nostro a. dilatando sempre più la visione della rivelazione divina incentrata sulla persona di Gesù Cristo, trasformandoci in veri contemplativi atti ad annunciare il messaggio cristiano con la vita e con la parola, come gli apostoli.
La contemplazione cristiana consiste essenzialmente nell'ascoltare la Parola di vita per lasciarsi possedere da essa. Ciò vivifica e spinge alla testimonianza di questa vita nuova raggiunta in Dio con l'esempio, la parola e, se occorre, col sangue, come i nostri fratelli martirizzati per la loro fedeltà al Vangelo di Gesù Cristo. Inoltre, l'a. di passiva e fedele obbedienza alla Parola di Dio conduce all'incontro mistico d'amore con le divine Persone, ossia a quell'ineffabile dialogo d'amore ove a Dio che parla si risponde con quell'a. che è silenzio arcano e profondamente obbedienziale.
Bibl. Aa.Vv., Parola di Dio e spiritualità, Roma 1984; Aa.Vv., Ascolta!..., in Parola, spirito e Vita, 1 (1979), tutto il numero; D. Barsotti, La Parola e lo Spirito, Milano 1971; E. Bianchi, Pregare la Parola, Torino 1974; I. De La Potterie, La lettura della Sacra Scrittura « nello Spirito », in CivCat 137 (1986), 209-223; M. Magrassi, Protesi all'ascolto. Esultanti nella lode, Noci (BA) 1983; C.M. Martini, In principio la Parola, Milano 1982; G.M. Oury, Cercare Dio nella sua Parola. La Lectio divina, Cinisello Balsamo (MI) 1987; S.A. Panimolle, Ascolto della Parola e preghiera. La « Lectio divina », Città del Vaticano 1987.
A. Giabbani

ASSENZA DI SONNO. (inizio)
I. Il termine. Per a. intendiamo quel fenomeno che si prolunga per anni senza che nel soggetto diminuiscano il vigore fisico, psichico, morale, spirituale né l'attività richiesta dal proprio stato di vita.1
Non ci riferiamo, quindi, all'insonnia, dovuta a particolari stati emotivi che lasciano la persona affaticata e stordita né alle veglie prolungate che, talvolta, accompagnano uno stato di malattia.2

L'a. è certamente un fenomeno eccezionale, anche nel cammino di vita cristiana, non solo perché raro, ma anche perché tocca esigenze profonde e necessarie dell'uomo che, se non soddisfatte, conducono alla morte.
Il fenomeno non si spiega con ascetismi o patologie né con autocontrolli psichici: il bisogno di sonno potrà essere ridotto al minimo, ma non soppresso, sebbene, di per sé, veramente necessario non è dormire, bensì riposare.
L'a. non si può spiegare neppure ipotizzando uno stato di estasi continua, che non è segno di forza, al contrario manifesta il limite e la debolezza di una natura umana non perfettamente purificata né sufficientemente robusta da sostenere il peso dell'irruzione divina. Infatti, nello stato di perfetti le estasi cessano.3
Similmente, non riteniamo che si debba spiegare con il continuo miracoloso intervento di Dio. Riferirsi ad esso vorrebbe dire giustificare, mediante un intervento straordinario, quella comunione con Dio per la quale l'uomo fu creato uomo. Con ciò si affermerebbe implicitamente che Dio ha assegnato alla natura umana una finalità inadeguata.4
II. Nell'esperienza mistica il fenomeno rappresenta la manifestazione di una vita che ha raggiunto la perfetta comunione con Dio così da risentirne i benefici effetti in tutto l'essere, corpo compreso. Non si tratta, dunque, di qualche cosa che Dio aggiunge alla natura umana né della sospensione di leggi naturali. Si tratta della maturazione di una vita che, finalmente, attua le disposizioni e perfeziona le sue capacità naturali che consentono a Dio di esprimersi in essa secondo il suo progetto originale che, un giorno, sarà realizzato pienamente in tutti i salvati.
La creatura che sperimenta questo fenomeno non solo ha già raggiunto la santità intesa come unione totale e perfetta di volontà, ma è unita a Dio con tutto l'essere. Questa è la ragione che spiega, anche psicologicamente, come simili persone siano divenute « incapaci di peccare ». Nella fase di matura relazione comunionale con Dio, il mistico si trova nello stato di assoluto riposo, di completa passività mistica, di totale accoglienza di Dio fin nelle fibre più periferiche. Ciò permette di concepire la vita eterna come vita dell'uomo. Dio, infatti, non ha creato un uomo per il tempo e uno (diverso) per l'eternità.
L'unità del corpo e dello spirito nella persona convince della necessità di perfezionare i meccanismi psicofisici naturali che evidenziano in essa quella « capacità di Dio » per cui fu creata. La completa relazione con Dio non rompe l'unità della persona, neppure sospende le leggi della natura, anzi, le porta alla loro piena funzionalità.
Note: 1 A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 1107: s. Macario di Alessandria non dormì per vent'anni consecutivi; s. Ludvina in trent'anni dormì l'equivalente di tre notti; ecc.; 2 N. Irala, Il controllo del cervello, Roma 1971, 157; 3 Giovanni della Croce, Notte oscura II, 1,2. Teresa d'Avila, Castello interiore VII, 3,12; 4 Giovanni della Croce, Salita del Monte Carmelo III, 31,9; cf Ibid. II, 17,2.3.4.8; III, 26,6.
Bibl. J. Aumann, Teologia spirituale, Roma 1991, 511-512; A. Gentili, s.v., in DES III, 2347-2353; N. Irala, Il controllo del cervello, Roma 1971; M. Maltz, Psicocibernetica, Roma 1965; A. Royo Marín, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 1107-1109.
A. Zorzin

ASSIMILAZIONE DIVINA. (inizio)

I. Premessa. Nel cristianesimo si dà l'esperienza concreta della divinizzazione dell'uomo come un dono di grazia dall'alto, piuttosto che come una sua conquista ascetica, come spesso capita in altre religioni. Tale esperienza si precisa ulteriormente non tanto come a. spersonalizzante o come una immersione in un divino sconosciuto e lontano, quanto piuttosto come una comunione di amore con Dio Trinità mediante un processo di conformazione a Cristo, il « Dio con noi » (cf Mt 1,23), il Figlio del Padre, nel quale i cristiani diventano figli di Dio. Si tratta di un' esperienza spirituale fondamentale, che può essere espressa con vari termini, come, ad esempio, comunione, divinizzazione, partecipazione, conformazione, assimilazione, incorporazione.

I. L'esempio di Gesù. Nella sua esistenza terrena Gesù chiamò i discepoli a « vivere » con lui, invitandoli alla sua « sequela », alla sua « imitazione » e alla piena « comunione » e « condivisione » con lui nella preghiera, nell'apostolato, nel sacrificio della croce. Questa esperienza è tematizzata nei Vangeli, soprattutto in quello di Giovanni, e nelle lettere paoline. Paragonando se stesso alla vite e i discepoli ai tralci, Gesù afferma: « Rimanete in me e io in voi. Come il tralcio non può far frutto da se stesso se non rimane nella vite, così anche voi se non rimanete in me: Io sono la vite, voi i tralci. Chi rimane in me e io in lui, fa molto frutto, perché senza di me non potete far nulla ... Rimanete nel mio amore » (Gv 15,4-9). Senza comunione con Gesù non esiste apostolato e non c'è partecipazione alla vita divina trinitaria. Nel quarto Vangelo l'Eucaristia è il sacramento della comunione con Gesù sulla terra: « Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui. Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me » (Gv 6,56-57). La comunione con Gesù è comunione con il Padre: « Io sono nel Padre e voi in me e io in voi » (Gv 14,20).

II. L'esperienza di Paolo. E Paolo ad offrirci una riflessione articolata e completa della sua esperienza mistica, vissuta come una continua a. a Cristo: « Per me il vivere è Cristo » (Fil 1,21). Nell'episodio della sua conversione sulla via di Damasco (cf At 9,3-5; 22,1-12; 26,1-24) Gesù gli si rivelò come il presente e il vivente nella Chiesa e nei cristiani: « Io sono Gesù che tu perseguiti » (At 9,5). L'a. vitale a Cristo e la « convivenza » con lui viene descritta con neologismi come « con-morire », « con-vivere » con Cristo (2 Tm 2,11; Rm 6,8), « com-patire » (Rm 8,17; 1 Cor 12,26), « essere con-crocifissi » (Rm 6,6), « essere con-sepolti » (Rm 6,4; Col 2,12), « con-risuscitare » (Ef 2,6; Col 2,18; 3,1), « essere con-figurati » a Cristo nella morte (Fil 3,10), « essere con-glorificati » (Rm 8,17), « con-sedere » con lui (Ef 2,6), « con-regnare » (2 Tm 2,12; 1 Cor 4,8), essere « co-eredi » (Rm 8,17; Ef 3,6). I cristiani, cioè, sono stati predestinati dal Padre a « essere con-formi all'immagine del Figlio suo » (Rm 8,29). La realtà del battezzato è la sua incorporazione a Cristo: « Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amati, da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatti rivivere con Cristo (« con-vivificò »): per grazia infatti siete stati salvati. Con lui ci ha anche risuscitati (« con-risuscitò ») e ci ha fatti sedere (« con-sedere ») nei cieli, in Cristo Gesù, per mostrare nei secoli futuri la straordinaria ricchezza della sua grazia mediante la sua bontà verso di noi in Cristo Gesù » (Ef 2,4-7).

III. Le immagini paoline dell'a. a Cristo. L'apostolo usa molte immagini per descrivere il modo dell'unione del battezzato con Cristo: « Voi siete il campo di Dio, l'edificio di Dio » (1 Cor 3,9); « Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi? Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui, perché santo è il tempio di Dio, che siete voi » (1 Cor 3,16-17). Ci sono immagini più personalistiche: « Voi siete ...familiari di Dio » (Ef 2,19); « Io provo infatti per voi una specie di gelosia divina, avendovi promessi a un unico sposo, per presentarvi quale vergine casta a Cristo » (2 Cor 11,2). L'analogia dell'unione sponsale esprime bene la comunione intima del cristiano con Gesù: « Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo? Prenderò dunque le membra di Cristo e ne farò membra di una prostituta? Non sia mai!... Chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito » (1 Cor 6,15-17; cf Ef 5,21-32). L'analogia paolina per eccellenza è quella del « Corpo mistico ». Nel battesimo i fedeli sono diventati « Corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte » (1 Cor 12,27): « Poiché, come in un solo Corpo abbiamo molte membra e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo e ciascuno per la sua parte siamo membra gli uni degli altri » (Rm 12,4-5); « Vivendo secondo la verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa verso di lui, che è il capo, Cristo, dal quale tutto il corpo, ben compaginato e connesso, mediante la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro, riceve forza per crescere in modo da edificare se stesso nella carità » (Ef 4,15-16). L'immagine del Corpo Mistico esprime al meglio la convivenza e la compartecipazione del fedele al mistero salvifico di Cristo sì da diventare una sola cosa con lui:

« Tutti voi siete uno in Cristo Gesù » (Gal 3,28). Questa esperienza viene vissuta come una vita di a. totale a Cristo: « Sono stato crocifisso con Cristo, e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me » (Gal 2,20); « Per me vivere è Cristo » (Fil 1,21); Cristo è « la nostra vita » (Col 3,3).

IV. Realtà trinitaria dell'incorporazione a Cristo. L'incorporazione a Cristo pone il fedele in relazione intima con le Persone trinitarie e, al tempo stesso, stabilisce un nuovo rapporto con gli uomini. Tale unione rende i cristiani figli adottivi del Padre: « Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo. In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà » (Ef 1,3-5). Non si tratta di un' adozione estrinseca e giuridica, ma di una conformazione e a. filiale a Cristo: « Quelli che egli [il Padre] da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli » (Rm 8,29); « Avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: «Abbà, Padre!» ». Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria » (Rm 8,15-l7). Uniti a Cristo i battezzati non costituiscono un coacervo informe di chiuse esistenze individuali, ma un organismo vivo e pieno di correlazioni. Ogni fedele non solo ha un suo intrinseco riferimento a Cristo, capo del Corpo Mistico, ma anche una sua originale funzione e interrelazione con le altre membra: « Come in un solo corpo abbiamo molte membra e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo e ciascuno per la sua parte siamo membra gli uni degli altri. Abbiamo pertanto doni diversi secondo la grazia data a ciascuno di noi » (Rm 12,4-6). Inseriti nella comunione di vita trinitaria, i cristiani vivono in unione, comunione e condivisione di beni (tutti coeredi), indipendentemente dalla nazione, razza, condizione sociale e sesso (cf Gal 3,28).

V. A. a Cristo e vita morale. Questa a. vitale a Cristo, che ha inizio col battesimo (cf Rm 6,3; Gal 3,27; 1 Cor 12,13), immette nel cuore del fedele la legge del vedere e del fare il bene, superando la legge del peccato e della carne e producendo un'esistenza secondo i frutti dello Spirito (cf Gal 5,16-25). La vita in Cristo comporta una dimensione negativa di annientamento dei desideri della carne (correzione dei vizi) e una dimensione positiva di rafforzamento e di promozione dei frutti dello Spirito (pratica delle virtù). Qui la morale e la spiritualità sono strettamente legate. Il ritmo della vita spirituale è una continua tensione tra la legge della carne e la legge dello Spirito: ed è attraverso l'annientamento dell'uomo vecchio che si giunge alla vera vita in Cristo. Questo « morire per vivere » è il programma ascetico-mistico sintetizzato nella Lettera ai Colossesi (Col 3,1-17). Anche nella Lettera agli Efesini la vita in Cristo comporta l'abbandono dell'uomo vecchio e il « rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera » (Ef 4,23). L'uomo vecchio compie le opere della carne, cioè le mancanze contro la carità, contro la temperanza e contro la modestia. La carne oscura l'intelligenza e la guida verso il falso. L'uomo nuovo, l'uomo interiore osserva i comandamenti (cf 1 Cor 7,19), vive nella carità (cf Gal 5,6), compie opere buone (cf Ef 2,10), si riveste di Cristo (cf Gal 3,27). Sembra che l'apostolo descriva le due fasi della propria esistenza: l'uomo vecchio, Saulo, e l'uomo nuovo, Paolo. Questa pedagogia di mortificazione dei vizi e di promozione degli abiti virtuosi ha la sua radice, la sua fonte e la sua forza nella comunione con Gesù: « Camminate dunque nel Signore Gesù Cristo, come l'avete ricevuto, ben radicati e fondati in lui » (Col 2,6). « Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio » (Ef 3,17-19). Paolo consegna ai suoi migliori confidenti, Galati e Filippesi, i segreti di questa vita spirituale di a. a Gesù, con le sue famose formule: « In realtà ... sono morto alla legge, per vivere per Dio. Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma

Cristo vive in me. Questa vita terrena io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me » (Gal 2,19-20). L'esistenza dell'apostolo non è solo imitazione di Cristo ma totale identificazione con lui. Gesù prende il posto di Paolo, il quale ha talmente annientato il suo uomo vecchio con i suoi abiti viziosi e talmente mortificato e crocifisso i richiami della carne e della legge da giungere a vivere da vera immagine del nuovo Adamo, che opera nello Spirito di carità e porta i frutti dello Spirito. E Cristo il soggetto delle azioni di Paolo, il quale pensa, agisce, parla e si comporta come Cristo. Cristo è il nuovo « io » dell'apostolo. C'è una specie di « communicatio idiomatum » tra Cristo e Paolo: Paolo vive in Cristo e Cristo vive in Paolo. E il vertice della mistica cristocentrica paolina: « Per me infatti il vivere è Cristo e il morire un guadagno » (Fil 1,21). Si tratta di un'espressione appassionata, che viene dal cuore. E una di quelle frasi geniali, che con estrema sinteticità, comunicano il significato e il valore di un'intera esistenza. La vita e la morte di Paolo sono segnate da Cristo, il quale vive e opera nella vita e nelle opere del suo apostolo.

VI. L'esperienza di s. Agostino. L'epoca patristica approfondì il tema della divinizzazione dell'uomo, soprattutto a partire dal fatto dell'unione ipostatica, e cioè dell'assunzione della natura umana da parte della Persona divina del Verbo. Tale unione rappresenta l'approdo sommo dell'umanità in Dio, come primizia di ogni futura divinizzazione dell'uomo. Più che una visione panoramica dell'a. divina nell'epoca patristica, diamo qui una sintesi di tale tema in s. Agostino. Dopo la sua conversione dal manicheismo al cristianesimo (estate del 386) e dopo il battesimo (quaresima del 387), anche Agostino si concentrò interamente su Gesù Cristo, guida e maestro interiore: « La vostra carità sa che noi tutti non abbiamo che un solo Maestro; e, sotto la sua autorità, noi tutti siamo dei condiscepoli ...; il Maestro di tutti è colui che abita in noi tutti ».1 Scrivendo a Florentina, giovane religiosa molto timida, egli dice: « Tieni bene in mente che, anche quando avrai acquisito per mio tramite una qualche conoscenza salvifica, te l'avrà insegnata Colui che è il Maestro interiore dell'uomo interiore e che ti mostra nel tuo cuore la verità ».2 Illustrando il mistero della Pasqua, così continua: « Tutti siamo in lui e noi siamo di Cristo e siamo Cristo, perché in un certo modo il Cristo totale è il capo e il corpo » (« Omnes in illo et Christi et Christus sumus, quia quodammodo totus Christus caput et corpus est »).3 L'Eucaristia viene considerata come una continua a. a Cristo. Così parla Gesù nelle Confessioni: « Io sono il nutrimento degli adulti. Cresci, e mi mangerai, senza per questo trasformarmi in te, come il nutrimento della tua carne; ma tu ti trasformerai in me »; 4 « Questo è il sacrificio dei cristiani, che molti siano un corpo solo in Cristo » (« Hoc est sacrificium christianorum, ut multi unum corpus sint in Christo »).5 Comunione con Gesù è immissione nella vita divina trinitaria. La speculazione agostiniana sulla Trinità non è solo approfondimento teorico, ma coinvolgimento personale e tensione mistica: è una ricerca di intelligenza, di partecipazione, di a. Per lui, le vie per giungere alla comunione trinitaria sono quelle della verità, della bontà, della giustizia, dell'amore. Nella città di Dio « non c'è che una sapienza, la pietà che rende al vero Dio il culto dovuto, e che attende come ricompensa nella società dei santi - non solo degli uomini. ma anche degli angeli - che Dio sia tutto in tutti ».6 A proposito dell'amore di Dio egli afferma: « Ami Dio? Che cosa dirò: sarai Dio? Non oso dirlo da me. Sentiamo le Scritture: Io ho detto: voi siete dei e figli tutti dell'Altissimo ».7

Il dialogo agostiniano sulla Grandezza dell'anima contiene una sintesi dell'itinerario ascetico-mistico che porta il cristiano alla sua graduale a. a Dio. Sono sette le attività proprie dell'anima. Le prime tre sono naturali e consistono nel vivificare il corpo, sentire mediante i sensi, comprendere e creare mediante la scienza e l'arte. Le altre quattro costituiscono le tappe spirituali della divinizzazione dell'uomo, che deve combattere i vizi, rafforzarsi nel bene e nella virtù, entrare e abitare nel regno della luce. La contemplazione mistica della Trinità esige l'eliminazione dei vizi e il rafforzamento delle virtù.

VII. Pluralità di esperienze di a. divina. La mistica cristiana è fondamentalmente unica e universale, perché è vita filiale in Dio Trinità. Tuttavia questa esperienza viene vissuta concretamente in modo diverso dalle singole persone. Cirillo di Gerusalemme paragona la

grazia divina alla rugiada, che sul giglio è bianca, rossa sulla rosa, purpurea sulle viole e sui giacinti, assumendo vari colori a seconda delle diverse specie delle cose; altra è la rugiada sulla palma e altra ancora sulla vite, ma è pur sempre la stessa acqua a dar vita e bellezza al mondo multiforme.8 Conseguentemente, sono svariatissime le esperienze di a. dell'anima a Dio vissute nella storia della Chiesa. Tale esperienza fu anche il fine del monachesimo orientale e occidentale, entrambi caratterizzati dalla tensione alla santità raggiunta mediante il gesto ascetico radicale come premessa al vissuto mistico e all'espansione sempre più grande dello Spirito nell'anima. Nel misticismo russo, ad esempio, prevale l'elemento della totale estraneità al mondo e della completa dedizione alla contemplazione e all'abbandono di se stessi in Dio mediante la preghiera, quella del cuore, che diventa comunione esistenziale con Dio, respiro dello Spirito Santo nell'anima, verifica vitale della Parola di Dio: « Io dormo, ma il mio cuore veglia » (Ct 5,2). Il pellegrino russo riesce alla fine a convivere talmente con la preghiera del cuore da assimilarla quasi fisicamente: « Dopo un certo tempo sentii, non so come, che la preghiera passava da sola dalle labbra al cuore: il cuore cioè, con il suo battito regolare, si metteva in certo qual modo a scandire da se stesso le parole della preghiera ».9 La preghiera diventa non un'azione, uno sforzo, ma uno stato, una consolazione. E talmente presente e viva che un mattino è la preghiera a svegliare il pellegrino, a confortarlo, a sostenerlo.

VIII. La vita in Cristo di Nicola Cabasilas. Uno dei classici della spiritualità bizantina è La vita in Cristo, di Nicola Cabasilas (1370 ca.), che analizza l'a. delle anime a Cristo attraverso i sacramenti: « La vita in Cristo prende inizio e si sviluppa nell'esistenza presente, ma sarà perfetta soltanto in quella futura, quando giungeremo a quel giorno: l'esistenza presente non può stabilire perfettamente la vita in Cristo nell'anima dell'uomo; ma nemmeno lo può quella futura, se non incomincia qui... Il profumo dello Spirito si effonde copiosamente e riempie tutto, ma non lo coglie chi non ha l'olfatto... E l'esistenza presente l'officina di questa preparazione ».10 La vita cristiana è una continua e misteriosa unione con Gesù Cristo: « Il Salvatore... è sempre e del tutto presente in coloro che vivono in lui: provvede a ogni loro bisogno, è tutto per essi e non permette che volgano lo sguardo a nessun altro oggetto, né che cerchino nulla fuori di lui. Infatti, nulla c'è di cui abbiano bisogno i santi, che non sia lui: egli li genera, li fa crescere e li nutre, è luce e respiro, per sé plasma in essi lo sguardo, li illumina per mezzo di sé e infine offre se stesso alla loro visione. Insieme nutre ed è il nutrimento; è lui che porge il pane della vita, e ciò che porge è se stesso; la vita dei viventi, il profumo di chi respira, la veste per chi vuole indossarla. E ancora lui che ci dà modo di poter camminare ed è la vita, ed anche il luogo del riposo e il termine. Noi siamo le membra, lui il capo: è necessario combattere? Combatte con noi ed è lui che assegna la vittoria a chi si è fatto onore. Vinciamo? Ecco, è lui la corona. Così da ogni parte riconduce a sé la nostra mente e non permette che si volga a niente altro, né che sia presa da amore per nessuna cosa... Da quanto abbiamo detto risulta chiaro che la vita in Cristo non riguarda solo il futuro, ma già ora è presente per i santi che vivono ed operano in essa ».11 Questa a. a Cristo viene quotidianamente operata dall'Eucaristia: « Come il buon olivo innestato nell'olivo selvatico lo cambia completamente nella propria natura, sicché il frutto non ha più le proprietà dell'oleastro, allo stesso modo anche la giustizia degli uomini per sé non giova a nulla, ma, non appena siamo uniti a Cristo e abbiamo ricevuto la comunione della sua carne e del suo sangue, può produrre immediatamente i massimi beni, quali la remissione dei peccati e l'eredità del regno, beni che sono frutto della giustizia del Cristo. Infatti, non appena alla sacra mensa prendiamo il corpo di Cristo..., anche la nostra giustizia, per effetto della comunione, diviene una giustizia cristiforme ».12 Mediante l'Eucaristia « il Cristo si riversa in noi e con noi si fonde, ma mutandoci e trasformandoci in lui come una goccia d'acqua versata in un oceano infinito di unguento profumato. Tali effetti può produrre questo unguento in coloro che lo incontrano: non li rende semplicemente profumati, non solo fa loro respirare quel profumo, ma trasforma la loro stessa sostanza nel profumo di quell'unguento che per noi si è effuso: «Siamo il buon odore di Cristo» (2 Cor 2,15) ».13 L'Eucaristia realizza la nostra a. a Cristo: « E qui che il Cristo nutre il corpo di coloro che lo circondano e, solo per questo sacramento, noi siamo carne della sua carne

e ossa delle sue ossa ».14 « Le nostre membra sono membra di Cristo, sono sacre e contengono, come in una coppa, il suo sangue, anzi meglio sono ricoperte del Salvatore tutt'intero, non come ci si riveste di un mantello e nemmeno della nostra pelle, ma in un modo ancora più perfetto, perché questa veste aderisce a coloro che la indossano molto più della pelle alle ossa. Ossa e pelle infatti, anche nostro malgrado, ce le possono strappare, ma il Cristo nessuno ce lo può portare via, né gli uomini, né i demoni, «non le cose presenti, né le future - dice Paolo (Rm 8,39) - né l'altezza, né la profondità, né qualunque altra creatura», per quanto superiore a noi per potenza. Il maligno può togliere la pelle ai martiri di Cristo, può scorticare per mano dei tiranni, può amputare le membra, spezzare le ossa, riversare gli intestini, strappare le viscere, ma non può spogliare i beati di questa veste e privarli del Cristo. Anzi i suoi disegni falliscono a tal punto che senza saperlo li riveste del Cristo molto più di prima, proprio con quei mezzi con i quali credeva di spogliarli ».15 L'uomo ha una struttura intrinsecamente cristiforme: nascere e vivere in Cristo fa parte del suo essere e del suo realizzarsi. La storia della salvezza dell'umanità non è quindi un ritorno al primo Adamo, ma un cammino verso Cristo, il nuovo Adamo. L'uomo si compie quando assume le forme di Cristo, quando viene interamente assimilato a lui.

IX. La ricchezza della mistica occidentale. Nel cristianesimo occidentale sono numerosissime le opere profondamente autobiografiche di grandi santi e mistici, che descrivono con ineguagliabile finezza spirituale il loro personale cammino di perfezione e di comunione di amore con Dio. Citiamo, ad esempio, l'a. a Cristo mediatore e « ponte » narrata nel Dialogo della divina Provvidenza dettato da s. Caterina da Siena nell'autunno del 1378; o l'impegno ascetico-mistico celebrato negli Esercizi spirituali di s. Ignazio di Loyola, elaborati tra il 1522 e il 1548; o la riscoperta della interiorità perduta fatta nel Castello interiore da s. Teresa di Gesù (1577); o l'esperienza dell'unione con Dio descritta nel Cantico spirituale (1584) e nei quasi contemporanei Salita del Monte Carmelo e Notte oscura da s. Giovanni della Croce; o il racconto della bruciante a. alla passione di Cristo presentato nella Storia di un'anima di s. Teresa del Bambino Gesù. Si tratta solo di esempi tra i più noti dal momento che nel cristianesimo sono moltissimi coloro, uomini e donne di ogni età, ceto, condizione e razza, che vivono la loro a. divina come un meraviglioso segreto tra Dio e la loro anima, facendo trapelare al di fuori solo il profumo della loro umiltà e il sapore delle loro virtù.

A partire dall'esperienza concreta dei santi che hanno vissuto questa comunione intima con Dio Trinità si possono ricavare i seguenti criteri per una prima sintesi sistematica al riguardo: 1. l'a. divina viene inaugurata nei santi da una conversione radicale a Cristo, vissuta come dono di grazia dall'alto; 2. come conseguenza di questa concentrazione su Cristo, visto come unico riferimento della loro esistenza, essi si allontanano dal male e rafforzano il loro corredo virtuoso; 3. l'unione con Gesù, che è comunione trinitaria con il Padre nello Spirito Santo, viene concretamente vissuta nell'ambito della comunione e della sacramentalità della Chiesa; 4. l'a. divina non estranea il cristiano dal mondo, ma lo rende testimone e apostolo, per cui i santi sono non solo grandi mistici, ma anche missionari infaticabili del Vangelo e ispiratori coerenti di autentica cultura umana e cristiana.

Note: 1 Agostino, Sermo 134,1,1; 2 Id., Epistula 266; 3 Id., En. in Ps. 26, 2,2; 4 Id., Confessioni VII, 10,16; 5 Id., De Civitate Dei 10,6; 6 Ibid., 14,28; 7 In ep. Io, tr. II, 14; 8 Cf Cirillo di Gerusalemme, Catechesi 16,12; 9 Racconti di un pellegrino russo, Milano 1973, 46; 10 N. Cabasilas, La vita in Cristo, I, 1-2; 11 Ibid., I, 13-15; 12 Ibid., IV, 24; 13 Ibid., IV, 28; 14 Ibid., IV, 30; 15 Ibid., VI, 20.

Bibl. Per la bibliografia rimandiamo alle trattazioni di storia della spiritualità e ai classici della spiritualità e della mistica cristiana orientale e occidentale. Qui diamo solo alcune indicazioni: Aa.Vv., Divinisation, in DSAM III, 1370-1459; E. Behr-Sigel, Il luogo del cuore. Iniziazione alla spiritualità ortodossa, Cinisello Balsamo (MI) 1993; S. Bolshakoff, Incontro con la spiritualità russa, Torino 1990; J. Duperray, Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul, Paris 19284; J. Dupont, Syn Christo. L'union avec le Christ suivant saint Paul, Bruges 1952; F.M. Léthel, Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des

saints, Venasque 1989; V. Lossky, La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio, Bologna 1985; G.I. Mantzaridis, La divinizzazione dell'uomo, in C. Valenziano (cura di), La spiritualità cristiana orientale, Milano 1986, 39-48; R. Moretti, s.v., in DES I, 227-232; A. Verwilghen, Christologie et spiritualité selon saint Augustin, Paris 1985; A. Wickenhauser, La mistica di san Paolo, Brescia 1958.
A. Amato

ASSOLUTO DI DIO. (inizio)

I. Breve excursus storico. Prima dell'Illuminismo l'a. non fu mai seriamente preso in considerazione. Tuttavia, dal sec. XVIII, si tende a separare sempre di più Dio dalla persona umana. Nel sec. XX possiamo, invece, ritrovare nuovi assoluti in molte ideologie: l'onniscienza suggerisce che, se ora non sappiamo tutto, un giorno potremo saperlo; l'onnipotenza sostiene che per mezzo della scienza e della tecnologia quasi tutto è possibile; l'autorealizzazione e la liberazione sono divenute nuove norme morali in sostituzione di tutte le altre. Se, in realtà, si considera Dio, è spesso in una visuale del New Age, cioè di divinizzazione in cui tutto è Diodèi. Nel New Age la figura chiave della cristianità non è più Gesù, l'incarnato Figlio di Dio, ma un « Cristo » cosmico, non più radicato nella storia. Queste posizioni estreme sono difficilmente rintracciabili allo stato puro, ma sono sottilmente presenti nella psicologia, nella politica e perfino nella spiritualità. Spesso capita di imbattersi in atei militanti, ma più spesso ancora nell'agnosticismo e in atteggiamenti indifferenti nei riguardi di Dio. Quattro vecchie eresie sono nuovamente apparse, oggi, in abiti moderni e spesso mascherate da un linguaggio pseudo-psicologico, ossia: messalianismo, pelagianesimo, quietismo e gnosticismo. Questo non coinvolge, però, le grandi religioni del mondo.1 Dio è assoluto in tutte le morfologie del divino: dio cielo, madre terra, signore degli animali. Neppure la persona religiosa (homo religiosus) riduce l'a. di Dio. Tutte le religioni abramiche confessano un Dio assoluto: ebrei e cristiani dicono che c'è un solo Dio, nostro Signore (cf Es 20,1-11) e i mussulmani riconoscono solo Allah (Corano 2,225) i cui novantanove nomi rivelati parlano di assolutezza. La teologia cristiana classica confessa Dio come Creatore supremo, fine ultimo dell'umanità.2
La dottrina di Lutero (1546) sulla Parola di Dio e la fede e la dottrina di Calvino (1564) sulla gloria e la supremazia di Dio sono, a loro modo, incisive affermazioni dell'a., anche se costoro non sono certamente amici della scolastica. La tradizione mistica cristiana non è indipendente dalla teologia; entrambe si fondano sulla stessa rivelazione divina.3
II. I mistici cristiani di tutti i tempi hanno dato un importante contributo sia all'espressione dell'a. che alla possibilità di incontrarlo. Si fallirebbe nel tentativo di comprendere i mistici dell'era patristica se non si prendesse in considerazione il fatto che tutti costoro erano, in qualche modo, in dialogo o sotto l'influenza del platonismo. Il platonismo dei mistici cristiani fu mediato da Plotino e più precisamente chiamato neoplatonismo. I tre supremi principi sono l'Uno, l'Intelligenza (nous) e l'Anima (psyche), correlati dall'emanazione e dal ritorno (proodosepistrophé). Per i filosofi o le persone religiose l'ascesa all'Uno, come nelle Enneadi, è un entrare nell'intimo.4 Il risultato è la possibilità dell'estasi. Ma è forse proprio l'indifferenza dell'Uno riguardo agli sforzi umani per tendere all'unità che soprattutto differenzia il neoplatonismo dalla mistica cristiana.5
L'idea di un cammino all'interno di sé per trovare l'a. ha bisogno di molta purificazione prima di poter diventare parte integrante della tradizione mistica cristiana. Origene evidenzia immediatamente una differenza rispetto al neoplatonismo poiché per lui la persona umana risponde alla grazia di Dio nel battesimo.6 Successivamente parla di un'ascesa in tre stadi, ossia lo stadio purificante, illuminante e unitivo rispettivamente caratterizzati dal libro dei Proverbi, di Qoelet e dal Cantico dei Cantici. Tale ascesi diventa rappresentativa dell'insegnamento della virtù (etike), della contemplazione naturale di un mondo trascendente e della contemplazione della Parola, intesa come Scrittura e come Incarnazione. Il punto culminante della contemplazione è un puro dono della grazia divina. Il pensiero mistico di Origene è

caratterizzato da una costante analisi dell'amore, sia come desiderio (eros) sia come dono (agàpe). Origene è, inoltre, il primo a vedere uno sposalizio mistico dei sensi nel Cantico dei Cantici: l'anima è la sposa della Parola eterna. Il Cantico dei Cantici sarà fonte di una costante ispirazione e di argomentazione per i futuri mistici. Con Origene il paradosso della trascendenza e dell'immanenza è già in atto: il Dio assoluto che è infinito in tutta la sua maestà, il suo potere e la sua bellezza, può essere cercato e trovato dalla creatura.7

Dio è nascosto, ma si è rivelato in Gesù Cristo e si rivela, in modo singolare, a tutti coloro che lo cercano, arrendendosi a lui amorevolmente.8 La conoscenza ultima di Dio è quella di una Trinità di Persone, l'unica che approfondisce il senso dell'assolutezza. Non è, quindi, frutto di comprensione, ma piuttosto di amore; s. Giovanni della Croce nel suo Cantico spirituale mostra l'interrelazione tra l'amore e la conoscenza, ossia: la conoscenza comunicata nella contemplazione fa nascere l'amore che, a sua volta, è causa dell'infusione della più profonda conoscenza.

Ma l'approccio a Dio richiede una più profonda purificazione. In Platone e in tutta la tradizione mistica esiste la convinzione che solo i puri possano sperimentare l'a.9

In Occidente, una delle più note esposizioni è quella di s. Giovanni della Croce contenuta nel suo dittico: La Salita del Monte Carmelo e La notte oscura dell'anima. In Oriente, la tradizione parla di una progressione dall'ascetismo positivo e negativo (praxis) fino ad arrivare al distaccosobrietàindifferenza (apatheia) e alla contemplazione (theoria). Ma la storia di ogni mistico è quella di una continua profonda purificazione, spesso attraverso la malattia, le contraddizioni esterne o altre manifestazioni della croce, fin quando tutto ciò che è egoismo o impurità viene cancellato. Le immagini del cammino, come nelle opere di Bonaventura (Itinerarium mentis in Deum), e dell'ascesa come nella Vita di Mosè di Gregorio di Nissa o nella Devotio moderna oppure nell'Ascensione spirituale di G. Zerbolt (1398), sono un'espressione dell'a. che gli uomini si sforzano di raggiungere, ma che neanche in cielo verrà mai compresa pienamente.10 Una delle ricchezze di alcune teologie di liberazione è un senso nuovo dell'a. che si manifesta tra la gente, in particolare tra i poveri,11 in sintonia con la riscoperta e con la rappresentazione della tradizione mistica cristiana. La posizione dell'uomo al cospetto dell'a. costituisce il principio e il fondamento pienamente descritto, anche se brevemente, dagli Esercizi spirituali di s. Ignazio di Loyola: « L'uomo è creato per lodare, per amare e servire Dio solo, nostro Signore, e così salvarsi » (n.23). L'a. è la verità correlata al creato. Esso è anche il fondamento di tutte le affermazioni circa Dio, anche nel caso che tali affermazioni apofatiche o catafatiche risultino inadeguate.

Note: 1 L.E. Sullivan, Supreme Beings, in Encyclopedia of Religion, New York-London 1987, 166-181; 2 Cf Tommaso d'Aquino, STh I, qq. 1-26; 3 J. Finkenzelle, Il problema di Dio. Il primo capitolo della teologia cristiana, Milano 1986; 4 Cf STh I, q. 6, aa. 8-9; 5 A. Louth, The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys, Oxford 1981; O. Clement, Sources, Paris 1982= The Roots of Christian Mysticism, London 1993; 6 H.U. von Balthasar, Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Werken, Salzburg 19542; 7 Ch.-A. Bernard, Le Dieu des mystiques, Paris 1994; 8 Cf K. Rahner, Uber die Verborgenheit Gottes, in Id., Schriften zur theologie, XII, Zürich-EinsiedelnKöln 1975, 285-305; 9 H.D. Egan, I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995; W. Tritsch, Introduzione alla mistica: Fonti e documenti, Città del Vaticano 1995; 10 STh I, q. 12, a. 7; K. Rahner, Fragen zur Unbegrieflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin, in Id., Schriften zur theologie, XII, Zurich-Einsiedeln-Köln 1975, 306-319; 11 G. Gutiérrez, Il Dio della vita, Brescia 1992.

Bibl. H.U. von Balthasar, La verità è sinfonica, Milano 1974; Id., Il tutto nel frammento, Milano 1972; F. D'Agostino, s.v., in NDS, 85-96; H. de Lubac, Il mistero del soprannaturale, Bologna 1967; X. Pikaza, Experiencia religiosa y cristianesimo, Salamanca 1981, 467ss.; J.J. Sánchez Bernal, s.v., in Aa.Vv., Diccionario Teológico: El Dios cristiano, Salamanca 1992, 1-5; C. Yannaras, Ignoranza e conoscenza di Dio, Milano 1973.

A. O'Donnell

ATANASIO D'ALESSANDRIA (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Se sono piuttosto oscuri gli inizi della sua vita, è ben documentato il periodo dell'episcopato, tanto che verrà denominato A. il Grande. La sua icona sarà venerata nelle chiese bizantine e gli storici della Chiesa parleranno del « secolo d'Atanasio ». Nasce ad Alessandria verso il 295, dove riceve una formazione intellettuale e religiosa accurata.1 Dispone di un'ottima preparazione letteraria (scrive in greco e in copto) per diventare un grande scrittore. Tra i monaci di Antonio Abate fa esperienza di vita monastica e si vanterà di essere suo discepolo (Vita di Antonio, Prologo). Verso il 318, egli, « uno degli asceti », entra tra le fila del clero alessandrino quale diacono e segretario del vescovo Alessandro, che segue al Concilio di Nicea (325) e al quale succede nel 328. E consacrato assai giovane, non ancora trentenne, nel 328. Nel segno di una denuncia per l'età troppo giovane, A. inizia un'episcopato lungo (328-373), segnato da dure lotte per la difesa e l'affermazione della verità cattolica contro l'arianesimo teologico e imperiale, ma caratterizzato soprattutto da un'azione pastorale e catechetica, tra le più fervide e creatrici. Rifiutatosi di riaccogliere nella sua comunità Ario (336), richiamato dall'esilio da Costantino (337) in seguito ad una professione (insufficiente) di fede, dopo il 330, A. viene citato in concilio a Cesarea (333-334), dove non compare. Nel sinodo di Tiro (335) egli, però, in base a rinnovate accuse, viene deposto e inviato da Costantino in esilio a Treviri (I esilio). Costantino II (340), successo come imperatore in Occidente a Costantino I, il Grande, gli permette di ritornare ad Alessandria, dove nel 338 indice un sinodo di vescovi che lo riabilitano. Esautorato, poi, dai suoi avversari, che eleggono l'ariano Giorgio, A. abbandona la città (339) (II esilio); raggiunge Roma, dove lo accoglie papa Giulio (352), che nel 341 si pronuncia a suo favore. Alla morte di Gregorio, che era stato eletto dagli eusebiani, A. può ritornare ad Alessandria (346). Seguono per lui dieci anni, la « decade d'oro », d'intensa attività letteraria e pastorale. Nel 356 deve riprendere la via dell'esilio per sfuggire alla persecuzione di Costanzo (361), rimasto dal 350 unico imperatore, e degli ariani (III esilio). Si rifugia presso i monaci del deserto egiziano, dove rimane sei anni, fecondi di attività letteraria a difesa chiarificatrice della sua posizione. Dopo l'assassinio del vescovo ariano, che gli era subentrato ad Alessandria e dopo la morte del suo successore, Costanzo, Giuliano (363) revoca il decreto d'esilio ad A., che può di nuovo rientrare ad Alessandria (362). Intanto Giuliano, infastidito per l'affermarsi di lui, lo costringe a lasciare la città nel 362 (IV esilio). L'anno successivo, Giuliano muore in battaglia e il suo successore, il niceno Gioviniano, lo richiama. Ma dopo il breve regno di quest'ultimo, cui succede Valente (378), favorevole agli ariani, A. nel 365, è costretto ad andarsene (V esilio). Un successivo editto gli permette di rientrare per rimanervi definitivamente. Muore il 23 maggio 373, amareggiato solo di non aver potuto riportare la pace nella chiesa di Antiochia per unire l'Oriente a Roma contro l'arianesimo.

Gli scritti sono in gran parte in rapporto a circostanze e a finalità teologico-catechetiche specifiche della sua comunità ecclesiale. Ecco i principali: a. Dogmatici e apologetici: Il Discorso contro i pagani con cui egli dimostra l'inconsistenza del paganesimo e L'incarnazione del Verbo (337), in cui si precisano il perché dell'Incarnazione e i suoi effetti salvifici; i tre Discorsi contro gli ariani (339-346): sono il capolavoro dogmatico di A., in difesa della divinità del Verbo; quattro Lettere a Serapione di Tmuis sulla divinità dello Spirito Santo. (362); Trattati sui sinodi di Rimini e di Seleucia (362); Lettera enciclica ai vescovi d'Egitto e di Libia (356); b. Storici e apologetici: Apologia contro gli ariani (350-355); Lettera ai vescovi d'Egitto e di Libia (356-357); Apologia in difesa della propria fuga. Apologia a Costanzo (362); Storia degli ariani indirizzata ai monaci (358); c. Pastorali e ascetici: Lettere festali indirizzate ai suoi fedeli per le solennità pasquali; ne sono conservate quindici (dal 329 al 348) in traduzione siriaca; tra i diversi trattati Sulla verginità a lui attribuiti, probabilmente è autentico quello incompleto in lingua copta e, infine, il capolavoro Vita di Antonio (362), considerato il padre della vita monastica: l'opera, sostanzialmente di valore storico, intende offrire ai monaci un documento di edificazione ascetica e spirituale.

II. La mistica di A. è guidata dalla sua impostazione teologica circa la divinità del Verbo e della sua Incarnazione.

1. I fondamenti cristologici. L'Incarnazione del Verbo. La vita spirituale e mistica in A. è incentrata sul mistero di Cristo. Dio ha affidato « l'uomo al Figlio », « perchè incarnandosi rinnovasse ogni cosa » (Sul detto: « Tutto mi è stato affidato »), perciò l'agire del Verbo incarnato attraversa tutto l'uomo: « La sua passione è la nostra impassibilità, la sua morte la nostra immortalità, (...), il suo sepolcro la nostra risurrezione » (L'Incarnazione, 5). Egli è il primo vescovo e maestro nella catechesi, autore di una sintesi teologica centrata sulla fede nell'Incarnazione del Verbo, che pone a servizio della pastorale.

Pur concependo una cristologia da lui elaborata, « i suoi parametri sono indubitabili: la Scrittura divina e l'insegnamento della Chiesa, nella liturgia e nella catechesi, trasmettono tutto un corpo di dottrine, che A. non penserebbe per un istante solo di scartare ».2 Non ha un progetto di scuola, come Origene e Ario (336), ma fonda la verità del suo messaggio sull'esperienza credente dei racconti biblici. Lui, non i teologi e le loro scuole, è il portavoce autorizzato della comunità: la teologia s'integra al ministero del vescovo. La sua cristologia antiariana è più che mai integrata nella sua meditazione personale, in particolare, della Scrittura. A. è soprattutto un uomo di preghiera, che conosce la Scrittura a memoria.

Egli è l'uomo della Bibbia; tale si rivela fin dalle prime battute: nella sua prima Lettera festale del 328 appare immerso nel testo biblico, deciso a voler partecipare ai destinatari la propria contemplazione. Vi s'intravede una cristologia quasi monastica orientata alla preghiera, alla contemplazione della Scrittura, all'esercizio delle virtù. V'entra la tipologia, che orienta le figure dell'AT a Cristo, loro realizzazione. In questa lettera, egli intende offrire ai fedeli un insegnamento mistico tutto improntato sulla contemplazione orante, sull'onda di una cristologia omiletica, quale luogo in cui celebrare la gioia essenziale della fede, nell'assenza di ogni apparato sofisticato, assieme ai più umili tra i fedeli. Pertanto, egli intende educare il suo pubblico ad una maggiore comprensione della Bibbia. La Scrittura, letta e riletta nelle assemblee comunitarie o appresa a memoria dai monaci, offre una base magnifica per una lotta letteraria efficace contro Ario.

La cristologia di A. ha il suo centro nell'Incarnazione del Verbo. Cristo, Dio egli stesso, partecipe della nostra condizione per salvarci, è il Signore della storia, che anticipa nella sua storia vissuta, con la risurrezione la fine della storia umana. Pur inscritta entro la tradizione alessandrina (Clemente e Origene), è rettamente comprensibile, se situata nella dottrina della Chiesa di A. Facendo dell'Incarnazione la chiave di volta della sua cristologia, egli cambia l'orientamento stesso del pensiero cristiano, tanto più che egli considera la rivelazione divina, legata all'incarnazione del Logos, solo alla luce della sua realizzazione attuale in seno alla Chiesa: al cosmo di Origene sostituisce l'esperienza attuale dei credenti. Egli concepisce il ruolo del Logos creatore degli esseri logici fatti a sua immagine, come anticipazione dell'azione salutare del Verbo incarnato. I ricordi dell'Incarnazione tendono ad attualizzare nell'affermazione credente alessandrina la verità delle narrazioni evangeliche. La sua preferenza per il Logos risale a Origene (e a Clemente) e la sua preferenza per la divinità è antiariana. Il Verbo è divino: « Questa divina manifestazione noi l'adoriamo a ragione, perché è divina » (L'Incarnazione, 1,1). Il Verbo è l'autore immediato dal nulla della prima creazione (cf Gn 1-3), così pure degli uomini, che « fece a sua Immagine dando loro la potenza del suo proprio Verbo », divenendo così « logici », essi potevano rimanere nella beatitudine (Ibid., 3,1-3). Dopo la caduta, gli uomini furono privati della grazia della propria conformità all'Immagine (Ibid., 7,4). Proprio perchè Dio, il Verbo era in grado di « ricreare tutte le cose » (Ibid., 7,5); la sua Incarnazione produsse « la distruzione della morte e la risurrezione della vita » (Ibid., 10,5): è una restaurazione dell'essere secondo l'Immagine delle origini, secondo, cioè, il Logos del Padre. In ciò A., come Ario, si rifà a Origene, ma con proprie peculiarità. Il Logos, infatti, non è per lui immagine se non in rapporto a questa universale economia salvifica, inglobante la creazione originale e la ricreazione, ossia la redenzione.

I titoli dati al Verbo da A. intendono sottolineare la divinità del Verbo contro le accuse di debolezza verso di lui da parte di Ario. Il Verbo è anzitutto il Salvatore, comune a tutti, Cristo, che è la vita vera (Ibid., 30,1), « il comune Salvatore di tutti, Dio il Verbo, nostro Signore Gesù Cristo » (Ibid., 37,3), « il Cristo, il Santo dei Santi » (Ibid., 40,1). Così i titoli Salvatore, Immagine del Padre, la Via in sè, il nostro Signore Gesù Cristo, « il Verbo, che ha ordinato tutte le cose, e che è il solo Figlio unigenito e vero del Padre » (Ibid., 20,1). La cascata di titoli divini sfocia nel ricordo della comunità ecclesiale, poiché « nella sua morte e nella sua risurrezione il Verbo incarnato ci apre un accesso imprevisto alla sola intelligenza propriamente cristiana della divinità, un'intelligenza messa alla prova del reale, fuori della quale ogni teologia non è più che vana astrazione ».3 La conoscenza si fa adorazione « del potente Dio Verbo al di sopra di tutti gli esseri » (L'Incarnazione, 55,2).

2. Sviluppi della mistica: dall'Incarnazione del Verbo alla conoscenza di Dio. Anche nell'ambito della conoscenza di Dio, A. si muove secondo una visione antropologica, non cosmologica, dell'economia salvifica: Dio finalizza la creazione anche in ordine alla conoscenza di Dio, qualora gli uomini disprezzassero « la grazia di essere secondo l'Immagine » (Ibid., 12,1). A. rileva, al ritmo narrativo della storia salvifica, come Dio mediante il suo Verbo, nostro Signore Gesù Cristo, crei l'uomo a sua somiglianza; « lo rese così capace di contemplarlo » e, conservando tale somiglianza « non avesse da allontanarsi mai dal pensiero di Dio »; inoltre, « senza impedimento la sua purezza gli permettesse di contemplare di continuo l'immagine del Padre, il Verbo di Dio, ad immagine del quale egli è stato fatto ». « Quando dunque lo spirito umano ... è tutto intero in alto, come è stato fatto all'inizio, allora egli oltrepassa le cose sensibili e tutte le realtà umane per vivere in alto nei cieli; vedendo il Verbo, egli vede il Padre del Verbo: questa contemplazione allieta l'uomo e lo rinnova nel desiderio che lo innalza verso Dio » (Contro i pagani, 2). Il primo uomo, immagine del Logos, rimaneva volto verso questo in un' estasi senza fine. Ma sopravvenne la caduta dei progenitori. Così gli uomini, distolto lo sguardo dagli intelligibili, lo abbassarono su se stessi (Ibid., 3) e, divenuti egocentrici, decentratisi dal Logos, si perdettero nell'idolatria e nelle passioni carnali. Poiché gli uomini « si erano distolti dalla contemplazione di Dio..., il Verbo di Dio, amico degli uomini e salvatore di tutti, prende un corpo ... e concentra su di sé la mente di tutti gli uomini » (L'Incarnazione, 15,2).

Dopo la caduta, l'Incarnazione è anche la restaurazione del senso di Dio nella coscienza umana: « Così il Verbo di Dio è venuto di persona, per essere in grado, lui che è l'Immagine del Padre, di restaurare l'essere-secondo-l'Immagine degli uomini » (Ibid., 13,8). « Ecco perché è nato, è apparso come uomo, è morto, è risuscitato. [...]. « Il Verbo si è inabissato fino ad apparire in un corpo, per centrare gli uomini su se stesso in quanto uomo e rivolgere a lui la propria mente; (...) mediante le sue opere egli convincerà noi che egli è Dio, Verbo e Sapienza del vero Dio » (Ibid., 16,1). Al nous della coppia adamitica si sostituisce il Logos incarnato per le creature, la cui attenzione egli polarizza sulla rivelazione di Dio. L'Incarnazione del Verbo introduce la fonte ultima della rivelazione divina nel cuore stesso dell'umanità perduta. Il Logos incarnato introduce una verità di vita luminosa, attirando tutti a sé, aprendo così un accesso al Padre.

3. Dall'Incarnazione del Verbo e dall'azione dello Spirito Santo alla divinizzazione dell'uomo. - Il polo dell'Incarnazione del Verbo. Nei tre Discorsi contro gli ariani la divinizzazione è più centrale rispetto alla concezione atanasiana di salvezza; infatti A. la pone sul piano dell'adozione, della ri-creazione e del perfezionamento. Adozione e divinizzazione sono legate: in forza di Cristo gli uomini sono chiamati figli e dei (Contro gli ariani, 38). La divinizzazione include santificazione e perfezionamento: il dominio del peccato ha fatto posto a quello dell'amore divino (Ibid., 47). La salvezza dell'uomo è la sua divinizzazione, tanto la pienezza della divinità del Salvatore ha pervaso A. (Ibid., 41). La salvezza e la divinizzazione dell'uomo sono assicurate dal fatto che il Figlio è Dio e che la carne, da lui rivestita, è di natura umana (Ibid., 70). La concezione di salvezza di A. si fonda, infatti, sulla comunanza della carne di Cristo con la nostra e sulla comunanza della natura divina di Cristo con quella del Padre: vera unione (synaphe) della nostra natura di creature con la natura divina nella persona del Verbo.

Grande è il ruolo dell'Incarnazione rispetto alla divinizzazione. Adottati dalla parentela con la carne, possiamo essere divinizzati ed ereditare da ora la vita eterna (Ibid., 34). Il polo dell'Incarnazione del Verbo non esclude il polo dell'azione dello Spirito Santo, datoci nel battesimo, che ci fu conferito nel nome della Trinità: siamo legati a Dio mediante il Figlio e lo Spirito Santo (Ibid., 41-43). Gli uomini che Dio chiama dei, sono tali solo partecipando al Verbo mediante lo Spirito (Ibid., 9). La divinizzazione comporta l'immortalità (Ibid., 34), in forza della divinizzazione della natura umana di Cristo conseguita con la sua ascensione al cielo (Ibid., 42). A. sottolinea nella divinizzazione la liberazione dalla morte, che equivale alla liberazione dal peccato (Ibid., 23). Essa comporta pure l'incorruttibilità, come partecipazione alla vita e alla gloria di Dio; la vita eterna è il coronamento della ri-creazione dell'uomo, ma ora unito a Dio e nel pieno possesso di lui.

3. Divinizzazione dell'uomo ad opera dello Spirito. A. tratta, poi, della divinizzazione dell'uomo da parte dello Spirito Santo La funzione e la natura di questo è in rapporto al Figlio e la sua unità con questo è come quella del Figlio in rapporto al Padre (Ser. 2). Tra i due c'è identità di sostanza, essendo lo Spirito Santo l'Immagine del Verbo (Ibid., 24). Lo Spirito Santo è lo Spirito di Cristo ed è presente dove il Verbo è all'opera (Ser. 5). Pneumatologia e cristologia sono parallele. « Il Padre crea e rinnova tutte le cose mediante il Verbo nello Spirito » (Ser. 24): il Verbo è implicato nella creazione e conservazione come nella salvezza e divinizzazione e lo Spirito Santo non può essere implicato nell'ultima a danno della prima. Cristo offre nello Spirito l'unica grazia e l'unica santificazione proposta da Dio agli uomini (Ibid., 14) e la presenza dello Spirito significa l'abitazione in essi del Verbo del Padre (Ibid., 30). Poiché lo Spirito Santo è lo Spirito di Cristo, il suo raggio d'azione coincide con quello del Figlio. Lo Spirito Santo non può essere separato dal Figlio e tutto ciò che è realizzato dal Verbo lo è mediante lo Spirito (Ibid., 31). « Unica è la santificazione, operata dal Padre, mediante il Figlio nello Spirito » (Ibid., 20), come unica è la grazia che, procedendo dal Padre mediante il Figlio, termina nello Spirito Santo » (Ibid., 14). Questi sigilla agli uomini l'abitazione in essi di Cristo; ciò è una partecipazione a Dio, che li trasforma sull'esempio dell'umanità storica e concreta del Salvatore. L'unzione e il sigillo ci danno la partecipazione a Dio e alla sua natura, di modo che noi siamo divinizzati dallo Spirito (Ibid., 24), non, però, all'infuori di Cristo, di cui siamo divenuti partecipi mediante il suo Spirito (Ibid., 27). Un aspetto della divinizzazione, inoltre, è lo scambio dell'ignoranza, propria della carne (Contro gli ariani, 37) mediante la conoscenza di Dio, propria del Verbo (Ibid., 38). Cristo continua anche ora a istruire i suoi nella Chiesa, che vive della Scrittura ispirata e della tradizione dei Padri, che attraverso gli Apostoli, risale a Cristo. Ora, questo insegnamento è dato dallo Spirito, che ha ispirato la Scrittura e che assiste lo sviluppo della tradizione.

Note: 1 Cf Gregorio Nazianzeno, Disc. 21 in lode del beato Atanasio, PG 35, 1117-1120; 2 Ch. Kannengiesser, Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie, Tournai 1990, 109; 3 Ibid., 107.

Bibl. Opere: Discours contre les Païens: SC 18bis (1983), ed. P.Th. Camelot; Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint Esprit: SC 15 (1947), ed. J. Lebon; Lettres festales et pastorales en copte, CSCO 150-151, ed. Th. L. Lefort Omelie copte [Corona Patrum, 7], ed. T. Orlandi, Torino 1981; [Atanasio d'Al., 43-91]; Traités contre les Ariens (in preparazione l'ed. critica per SC, a cura di Ch. Kannengiesser); L'Incarnazione del Verbo, SC 199 (1973), a cura di Ch. Kannengiesser; Vie d'Antoine, SC 400 (1994), ed. G.J.M. Bartelink. Studi: G. Bardy, s.v., in DSAM I, 1048-1052; Id., La vie spirituelle d'après saint Athanase, in VSpS 18 (1928), 97-113; J.-B. Berchem, Le role du Verbe dans l'oeuvre de la création et de la sanctification d'après saint Athanase, in Ang 15 (1938), 201-232; Id., Le Christ sanctificateur d'après saint Athanase, in Ibid., 515-558; R. Bernard, L'image de Dieu d'après saint Athanase, Paris 1952; L. Bouyer, Le Père invisible. Approches du mystère de la divinité, Paris 1976; Id., Mysterion. Dal mistero alla mistica, Città del Vaticano 1998; Ch. Kannengiesser, Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain. Une lecture des traités contro les ariens, Paris 1983; Id., Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie, Tournai 1990; J.-M. Leroux, Athanase d'Alexandrie, Paris 1956; J. Roldanus, Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Étude de la conjonction de sa

conception de l'homme avec sa christologie, Leiden 1968; C. Sorsoli - L. Dattrino, s.v., in DES I, 233-236; G.C. Stead, s.v., in DPAC I, 423-432.
O. Pasquato

ATEO-ATEISMO. (inizio)

Premessa. Le due voci sono distinte ma strettamente collegate. A. è colui che, in pratica o in teoria, vive senza Dio. Il qualificativo « ateo » si riferisce evidentemente all'individuo singolo in concreto. « Ateismo » dice riferimento a un'ideologia non soltanto individuale.

Vi sono molti tipi di atei. Anzitutto vi sono atei che non conoscono Dio e, anche se ne hanno sentito il nome, non hanno un'idea precisa di Dio. Cosa piuttosto rara in una cultura pervasa di elementi cristiani.1 Chi ha vissuto in tale clima culturale, spesso, più che a., è uno che ignora Dio. Infatti, l'ignoranza del cristianesimo, per le nazioni di antica cultura cristiana si risolve in una forma di non-conoscenza di Dio. Non vivere da cristiano, equivale in pratica, a vivere da a. Di qui il diffondersi straordinario di sette e ideologie che sono altrettanti idoli sostitutivi di Dio: « Se il cielo si vuota di Dio, ripeteva il teologo protestante K. Barth, la terra si popola di dei ». Ad una situazione del genere contribuiscono in misura non piccola i mezzi di comunicazione sociale che spargono a tutti i venti lo scetticismo e l'indifferenza religiosa, nonché forme di vita paganizzanti. Quando avviene un serio ritorno al Vangelo e alla Chiesa per uomini e donne, sembra loro una scoperta, una novità assoluta. Gli atei finora descritti rimangono, in generale, ancora aperti alla verità di Dio e del cristianesimo.

Vi sono, poi, vaste aree in cui non vi sono soltanto atei per difetto di conoscenza. Vi sono anche atei con atteggiamento dichiaratamente ostile, seguaci di fazioni politiche che si professano atee, che dipingono la Chiesa quale nemica della libertà e degli umili. A livello popolare il marxismo, con una propaganda tenace, ha contaminato vaste zone dell'Europa e dell'Occidente. Coloro che sono infatuati di queste ideologie sono « atei » di professione. Il marxismo, là dov'è assurto a rango di politica ufficiale inteso a sradicare il nome stesso di Dio dalla cultura e dal cuore dell'uomo, ha inferto ferite culturali e sociali difficilmente sanabili. Gli effetti delle sue devastazioni non sono ancora scomparsi, nonostante la sua rovinosa caduta politica. Non è facile il passaggio dall'ostilità e dalla guerra aperta contro Dio e la Chiesa all'accettazione di Dio. Il marxismo in particolare ha portato fino alle ultime conseguenze i principi illuministici che avevano forgiato prima la cultura politica europea sul modello del laicismo liberale e del socialismo rivoluzionario nella sue diverse forme. Dall'Illuminismo sono scaturite le più celebrate filosofie largamente diffuse, come il kantismo, l'idealismo hegeliano, il positivismo, che sono alla base delle diverse dottrine politiche.

Dalla politica laicista, al marxismo, cioè all'odio e alla guerra a Dio e alla Chiesa non c'è che un passo.

I. Una definizione dell'a., universalmente valida, non è possibile per molti motivi. Anzitutto perché l'a. non è mai solamente teoretico: entrano in gioco fattori psicologici e culturali incontrollabili, anche perché il problema di Dio non impegna mai soltanto la mente, impegna necessariamente la volontà, il sentimento, tutta la psiche umana. Una definizione universalmente valida non è possibile anche per la disparata varietà delle forme di a., aventi poco in comune. Quale differenza tra l'a. di Nietzsche, quello di Sartre, quello di Marx! Si può dire che vi sono, di fatto, tanti ateismi quanti atei e tante diverse forme di ateismi quanti sono i modi con cui la persona umana è lontana o si allontana da Dio. Chi pretendesse di darne una definizione adeguata finirebbe per cadere nell'astrattismo. Anche nelle forme più pretenziosamente « scientifiche », vi sono dei sottintesi extrateoretici non sempre avvertiti.

II. A. e mistica. L'a. è un problema troppo profondamente umano per non investire tutto l'uomo. E spesso qualcosa d'inafferrabile come la storia interiore degli individui e del loro evolversi individuale e sociale. Vi è dell'a. nello scetticismo, nel problematicismo, nello scientismo, nel razionalismo di origine illuministica, nel panteismo. L'a. d'oggi pretende di superare tutte le forme del passato ed ha la pretesa di presentarsi non solo come una contestazione di Dio, ma

come una teoria scientificamente giustificata e positiva. La ferita mortale che l'a. porta con sé sta nella negatività di nome e di fatto costitutiva della sua stessa essenza. Parte da una negatività radicale in sé insanabile. E impossibile negare Dio senza negare l'uomo nella sua radice, nella sua struttura e nelle sue finalità. La negazione dell'Assoluto travolge tutto. Chi nega il Dio della ragione e della fede vi sostituisce fatalmente un idolo che può anche chiamarsi ideologia, senza cessare d'essere un idolo. Ogni a. radicale finisce con autonegarsi e contraddirsi. Ogni negazione si fonda ed è causata dalla rispettiva affermazione e la presuppone. E sempre più facile negare che affermare, distruggere che costruire.

Lo sappia o non lo sappia, lo voglia o non lo voglia, l'uomo, per natura sua ama più Dio che se stesso, dice s. Tommaso2. Vi è nell'uomo un amore naturale di Dio. Nell'amore naturale la volontà non c'entra. Questo dato, però, è molto significativo. La stessa natura aspira a Dio. Vi è in ogni uomo anche nell'a., la vocazione a Dio. L'intelligenza e la volontà, (il « cuore » direbbe s. Agostino), aspirano a Dio. Vi è, dunque, in ogni uomo un'inclinazione che lo spinge a Dio, al quale in qualsiasi momento e in qualsiasi situazione personale e sociale si trovi, può sempre liberamente aderire. Volgendosi al cristianesimo trova la più meravigliosa delle risposte e la più ariosa liberazione dall'interiore schiavitù del negativo. Tradire la natura è tradire se stesso. Tutto dipende anche dall'intelligenza oltreché dalla volontà. L'ignoranza incolpevole non impedisce a Dio d'intervenire con la sua grazia, se l'a. (in senso privativo), vive rettamente, seguendo la legge che Dio ha inscritto nella sua stessa coscienza. Dio non abbandona nessuno e vuole tutti salvi nella dignità della libera volontà. Più grave è la situazione di coloro che, pur conoscendo Gesù Cristo, la sua legge e la sua Chiesa, non solo la rinnegano, ma la combattono. Ma la possibilità del ritorno a Dio e alla fede è sempre aperta.

Note: 1 Oggi è in atto una progressiva scristianizzazione della vita familiare, sociale e culturale. Non sono rari i nuclei familiari in cui non si prega e non si parla di Dio. All'interno della civiltà cristiana vi sono giovani e uomini che non hanno mai affrontato seriamente il problema di Dio e non ne hanno sentito parlare seriamente né in famiglia né nella scuola. Le scuole di Stato in genere sono fortemente laicizzate, l'ambiente culturale rimane ancora sotto l'influsso dominante dell'illuminismo, quanto meno indifferente quando non ostile o peggio nei confronti del cristianesimo, quasi si tratti di un mondo di fiabe; 2 Tommaso d'Aquino, STh I. q. 60, a. 5.

Bibl. Aa.Vv., Ateismo contemporaneo, Napoli 1965, 534; Aa.Vv., Ateismo tentazione del mondo, risveglio dei cristiani, Torino 1965, 283; Aa.Vv., Dio e l'ateismo moderno, Assisi (PG) 1974; L. Bogliolo, Ateismo e pastorale, Milano 1967 (con bibl.); A. Del Noce, Il problema dell'ateismo, il concetto dell'ateismo e la storia della filosofia come problema, Bologna 1964, XXXII-375. E una profonda e acuta analisi dell'ateismo in tutte le sue forme; C. Fabro, Introduzione all'ateismo moderno, 2 voll., Roma 1971; T. Goffi, s.v., in NDS, 98-109; V. Messori, La sfida della fede fuori e dentro la Chiesa; l'attualità di una prospettiva cristiana, Roma 1993; V. Miano, s.v., in DTI I, 436-451; G. Morra, Dio senza Dio, Ateismo, Secolarizzazione, Esperienza religiosa, Bologna 1970; G. Mura, Una mistica atea?, in La Mistica I, 681-716; Philippe de la Trinité, Dialogue avec le marxísme? Ecclesiam suam et Vatican II, Paris 1955; E. Sertillanges, Atei, miei fratelli, Torino 1966.

L. Bogliolo

ATTACCAMENTO UMANO. (inizio)

I. La nozione. Per « attaccamento umano » o « imperfetto » s'intende ogni atto legato ad un affetto disordinato, connesso a beni superflui che non vengono ricercati per la gloria di Dio, ma per le soddisfazioni che tali beni procurano.

Gli autori spirituali, e in particolare Giovanni della Croce,1 parlando degli a., descrivono azioni che non sono direttamente contro la legge di Dio e che sarebbero legittime se fossero eseguite per motivazioni adeguate. Ciò comporta, per es., difendere le proprie opinioni, il proprio pensiero o, in altre circostanze, compiere atti elementari quali godere di un periodo di riposo e di recupero psico-fisico. Tali atti non hanno in sé nulla di peccaminoso, ma sono di ostacolo alla

vita spirituale del soggetto quando entrano in contrasto con le parole di s. Paolo: « Sia che mangiate, sia che beviate, sia qualsiasi altra cosa facciate, fate tutto nella gloria di Dio » (1 Cor. 10,31).
Tali a. sono particolarmente negativi quando siano ripetuti e persistenti. La natura di tali atti è legata al soddisfacimento del proprio egoismo, e come tale, essi sono direttamente contrapposti alla carità come chiaramente specifica s. Agostino: Augmentum caritatis diminutio cupiditatis; augmentum cupiditatis diminutio caritatis.
Gli autori spirituali sono concordi nel condannare questi affetti sregolati, che ostacolano le anime pie nella ricerca della perfezione.
II. Nella vita spirituale. Giovanni della Croce dà degli esempi caratteristici di a. che impediscono all'anima di avanzare nella virtù,2 come « ...l'abitudine di parlare troppo, un piccolo attaccamento che la persona non si decide a rompere, sia che si tratti di una persona, di un abito, di un libro, di una cella, di un cibo preferito, o ancora talune conversazioni dove si ama sapere, comprendere, ecc... ».
S. Francesco di Sales paragona le giovani anime, dominate da questi a. a giovani spose « ...che amano veramente tanto i loro sposi.... ma non smettono di amare grandemente le cose da poco, i cagnolini, gli scoiattoli... Così, queste giovani anime amano certamente e assai lo sposo caro, ma non smettono di dilettarsi con molte compagnie che esse non amano secondo lui, ma oltre lui, al di fuori di lui e senza di lui... ».3
La perfezione - secondo s. Tommaso - è la disposizione attraverso la quale « ab affectu hominis excluditur ... illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigiter in Deum... ». Tale stato d'animo, precisa Tommaso, non si trova nei principianti, né nei praticanti successivi, ma è la caratteristica dei perfetti, giunti alla vita di unione.4 Pertanto, dopo s. Tommaso, bisogna considerare la perfezione come la condizione di un'anima che si è liberata di ogni legame irregolare, che giunge a Dio con tutta la sua volontà.
Colui che si sente trascinato da un affetto disordinato deve contrastarlo, « agere contra », come insegna s. Ignazio di Loyola « ...egli deve fare ciò che è diametralmente opposto alla tentazione... ».5 S. Ignazio, attraverso gli « esercizi », vuole condurre l'anima a liberarsi di tutti gli affetti irregolari, per giungere a trovare la volontà di Dio.6 Egli vuole che l'anima del penitente sia attenta alla vocazione che è « ...sempre pura, senza mescolarsi alle inclinazioni della carne o dei sensi o di affetti disordinati... ».
Tuttavia, il vero distacco può essere prodotto - spiega s. Teresa - solo da un atto di grazia. « ...Bisogna, dicono certi libri, essere indifferenti al male che si dice di noi... fare poco caso al bene, essere distaccati dal proprio prossimo... e da una quantità di altre cose dello stesso genere. Secondo me, vi sono dei doni puri di Dio per il fatto che essi sono soprannaturali... ». Ma questo atto di grazia, secondo il pensiero della santa, può essere ottenuto solo attraverso preghiere ferventi e perseveranti e con una instancabile generosità.
In ogni caso, comunque, leggendo i vari autori spirituali, si intravvede una caratteristica comune a tutti: il vero distacco presuppone l'abbandono di tutti gli affetti collegati alla vita umana secondo quanto afferma s. Agostino: « Minus te amat qui tecum aliquid amat quod non propter te amat ».7
Note: 1 cf Salita del Monte Carmelo I, 11; 2 cf Ibid. I, 11, 4; 3 Amore di Dio X, 4; 4 cf STh II-II, q. 184, a. 2; 5 Exerc. Spir. n. 97, cf n. 13, 16; 6 cf Ex. spir., n. 1; 7 Confess. , X, 29.
Bibl. S. Canals, Ascética meditada, Madrid 1981; C. Geret, Le christianisme contre nos plaisir, in Lumière et vie, 22 (1973), 65-81; B. Marchetti Salvatori, s.v., in DES I, 236-237; A. Sandreau, s.v., in DSAM I, 1055-1058.
G.P. Paolucci
I. La psicologia contemporanea, con il termine « attaccamento » intende definire ii rapporto emotivo con il quale una persona si relaziona con persone, oggetti, luoghi o eventi. L'a. è, quindi, una relazione oggettuale che inizia fin dal concepimento (vita endouterina), è presente anche in modo inconsapevole in tutti gli stati di coscienza (relazione oggettuale conscia durante

la veglia vigile; oppure inconscia durante il sonno, sogno, trance, delirio, ecc...) e cessa solo con la morte clinica (ossia lo stato irreversibile senza alcuna funzione vitale attiva).
Non si può vivere senza una relazione e ogni relazione rispecchia una modalità di a. che - a partire dalle prime ricerche psicologiche strutturate - dipende molto dalla tipologia di « a. » con la propria madre (o di chi ne ha fatto le veci) nei primi mesi di vita. Infatti, fin da queste prime esperienze la persona impara ad avere fiducia in chi si occupa di lei, in chi l'aiuta a soddisfare i propri bisogni. La natura e la qualità dell'interazione madre-figlio determinano l'emotività che accompagna il primo a.: il grado di tensione del neonato durante l'allattamento è strettamente correlato con quello materno.1
Lo sviluppo dell'a. nel bambino si articola in tre fasi: a. Ricerca di ogni tipo di stimolo; egli si attacca più facilmente a quelli che provocano piacere e sicurezza. b. Interesse per le persone che possono meglio soddisfare i suoi bisogni. c. Interesse ridotto a un numero selezionato di persone.2
In queste prime fasi, se il bambino sperimenta situazioni di isolamento e di freddezza relazionale è più probabile che da adulto abbia lo stesso tipo di a. verso gli altri.3 Bambini separati dalle madri hanno una prima reazione di agitazione, poi di apatia-inibizione e poi di indifferenza (disinteresse verso un autentico a.).
Più recentemente, la teoria dell'a. è considerata non solo partendo dalla soddisfazione dei bisogni. Soprattutto nell'approfondire la ’qualità dell'accudimento » (ossia, la disponibilità e capacità di risposta materna) si va evidenziando sempre più come l'a. possa costituire la base di un sistema motivazionale e un'attitudine continua della vita. Questi aspetti - se rinforzati da consistenti esperienze nella preadolescenza e nell'adolescenza - costituiscono la base della capacità di relazionarsi socialmente e comunicare in modo creativo. In questo senso, la teoria dell'a. ha consentito di allargare l'attenzione dai bisogni ai valori, dall'intrapsichico al socio-relazionale.
Il comportamento di a. è strettamente correlato con l'apprendimento; proprio per questo il bambino può discriminare la figura di a. Quando vi sono dei problemi in questo settore è possibile che l'adulto non abbia sviluppato bene le capacità di discriminare la figura di a. e faccia una certa confusione attaccandosi al partner come se fosse la madre o ad un superiore come se fosse il padre. Imparare a discriminare la figura di a. significa poter gestire la modalità relazionale nelle sue varie forme a seconda del contesto e della specificità della persona.
La modalità relazionale in termini di « comportamenti di a. » può essere distinta in due classi: il comportamento di segnalazione (pianto, sorriso, vocalizzazione) e il « comportamento di accostamento » (aggrapparsi, seguire, restare in contatto). Per Bowlby entrambi questi comportamenti hanno la funzione di assicurare il contatto fisico e la vicinanza. Qui si pone l'accento più sulla funzione della protezione che della nutrizione.
Anche H.F. Harlow considera l'a. come « un'organizzazione interna di sistemi comportamentali che non solo controllano la costante tendenza a cercare la vicinanza, ma sono anche responsabili delle differenze nei comportamenti adottati dal bambino per mantenere il contatto ».4
R.A. Hinde,5 distingue l'a. come tratto stabile, dai comportamenti di a. che si modificano con l'ambiente e con l'età. Perciò, è possibile che una persona sia sempre ansiosa ogni qual volta dovrà allontanarsi da un luogo o da una persona ma sarà diverso il comportamento esterno col quale manifesta il suo stato d'animo.
Rimane sempre la difficoltà non solo a definire, ma anche a misurare l'intensità dei legami di a. e altri comportamenti ad esso correlati come per esempio il comportamento esplorativo. È facile capire come più è stretto l'a. più deboli saranno i comportamenti esplorativi che richiedono una proporzionata sicurezza.
Per M.D. Ainsworth,6 il tipo di a. con la madre determina il tipo di atteggiamento esplorativo; anzi, il bambino usa la madre come base per l'esplorazione. Quanto più il bambino percepisce la disponibilità delle figure di a. tanto meglio può sviluppare i comportamenti esplorativi. Un rapporto di fiducia con la figura di a. comunica la disponibilità ad essere rassicurati ogni qual

volta lo si desidera e questo permette una maggiore sicurezza, quindi una minore vulnerabilità alle fobie. Le aspettative sull'accessibilità e disponibilità delle figure di a. giocano un ruolo importante nel processo della maturazione affettiva. È ovvio che meno accessibili e disponibili sono queste figure di a. nell'infanzia e nell'adolescenza e più sarà difficile realizzare un'armoniosa vita relazionale di coppia, di famiglia, di gruppo o di comunità.
Tutto questo ha permesso anche di formulare la « nuova teoria degli affetti », più differenziata dalla psicofisiologia animale e più adeguata agli obiettivi clinici. Infatti, anche se uno stile di a. e cura è rilevabile anche nei primati, tuttavia è bene impostare la questione dell'a. su ciò che vi può essere di peculiarmente umano e sul come si possa intervenire dal punto di vista psicoterapico.
La « nuova teoria degli affetti » ipotizza l'origine degli affetti nel primo putterning affettivo che s'integrerà con le attività infantili, l'immagine di sé e le esperienze adolescenziali per costituire una struttura fondamentalmente ansiosa o gioiosa o paurosa.
L'a. primario influenza il prototipo di atteggiamento di base o modello operativo. La qualità del rapporto di a. e cura determina anche la capacità di legarsi e di separarsi - sempre nell'asse di fiducia-sfiducia - da adulti nelle varie relazioni oggettuali: persone, cose, luoghi ed eventi. La persona umana di fronte al condizionamento infantile di un particolare tipo di a. può assumere vari atteggiamenti e da questi dipende un suo eventuale superamento o trasformazione del rapporto oggettuale. In altri termini, un accudimento parentale freddo e distaccato non determina irrimediabilmente un destino immutabile. La persona umana, reduce da un'esperienza, può replicarla su altre così come l'ha subita, può amplificarla al negativo (come una sorta di vendetta compensatoria), oppure può trasformarla in risorsa per la propria e altrui crescita.
Ogni relazione è un a., quindi un modo per possedere e farsi possedere. Ogni persona ha un suo modo di legarsi e farsi legare; questo è lo stile di a. e cura. Corrispettivamente, ognuno ha un suo modo di staccarsi e separarsi e un suo modo per vivere i cosiddetti « vissuti luttuosi »; ossia, le esperienze di perdita di qualcosa o qualcuno. Proprio queste ultime esperienze ci danno la coscienza della precarietà di ciò che abbiamo e proprio per questo alcuni trasformano la relazione di a. in rapporto di possessività.
La possessività nella relazione oggettuale di a. può assumere varie forme e connotazioni: gelosia, avarizia, ingordigia, nostalgia. Altrettanto si può dire per l'esatto opposto; ossia, il distacco può manifestarsi con un atteggiamento freddo, prodigo e superficiale.
L'a. nelle sue psicodinamiche evolutive è una dichiarazione di bisogno che viene colmata con la complementarietà (io ho bisogno di te e sarebbe bello che anche tu avessi bisogno di me). Diverso è l'a. parassita; quello di un adulto incapace di scambi emotivi che utilizza persone e cose per sostenere le proprie insicurezze.
II. Da un punto di vista morale l'a. sano va inquadrato in un contesto di solidarietà che permette di offrire il proprio appoggio a chi ne ha bisogno perché possa essere abbastanza forte da sostenere se stesso e terzi. La solidarietà universale si basa sull'a. disinteressato, quello che permette di crescere insieme. Anche il rapporto empatico è impossibile senza un adeguato a.
In questo stesso contesto psicologico e morale potrebbe essere inteso il distacco ascetico che va differenziato dall'atteggiamento distaccato dello stoico o dell'apatico o dell'abulico, o peggio ancora del cinico, di chi è impassibile a persone, cose ed eventi.
L'asceta si distacca dalle certezze e dalle sicurezze caduche ed impara a fare maggiore affidamento su Dio. Infatti, proprio per questo, il rapporto tra Dio e il mistico può essere paragonato al rapporto di fiducia bambino-madre. Il mistico si affida a Dio come un bambino si affida a sua madre; il bambino si affida alla propria madre come un mistico si affida a Dio. L'a. di fiducia e la coscienza della propria precarietà avvicinano il bambino al mistico.
Dal punto di vista umano, la psicoterapia aiuta a recuperare la fiducia in un rapporto, senza il quale non si può crescere. La mistica è un processo di crescita globale fondato sul recupero di un rapporto di fiducia con Dio. In questo caso psicologia e mistica s'integrano in una dinamica di crescita come superamento. L'iniziale fiducia madre-figlio potrà essere superata con una fiducia più matura (io-altri nel processo psicoterapico; io-altri-Dio nel processo mistico). Anche

un'iniziale sfiducia madre-figlio potrà - se pur con maggiori difficoltà - essere superata. La dinamica del superamento resta possibile anche dopo ripetute esperienze sia di fiducia che di sfiducia dopo la nostra infanzia.
In un contesto psicologico e morale, crescere significa non solo essere se stesso e diventare se stesso; ma anche superare se stesso. Qui psicologia, morale e mistica non evidenziano incompatibilità.
Note: 1 A.M. Kulka, Observation and Data on Mother-Infant Interaction », in Israel Annals of Psychiatry, 6 (1968), 70-83; 2 H.F. Harlow e M.K. Harlow, Learning to Love, in American Scientist, 54 (1966), 244-272. H.F. Harlow e S.J. Suomi, Nature of Love Simplified, in American Psychologist, 25 (1970), 161-168; 3 J.A. Bowlby, Separation Anxiety, in International Journal of Psychoanalysis, 41 (1960), 89-113; 4 R. Canestrari, Psicologia generale e dello sviluppo, Bologna 1993, 554; 5 R.A. Hinde, Le Relazioni interpersonali, Bologna 1981; 6 M.D. Ainsworth - S. Bell - D. Stayton, L'attaccamento madre-bambino e lo sviluppo sociale, Milano 1978.
Bibl. J.A. Bowlby, Separation Anxiety, in International Journal of Psychoanalysis, 41 (1960), 89-113; Id., L'attaccamento e la perdita, 3 voll., Torino 1989; H.F. Harlow - M.K. Harlow, Learning to Love, in American Scientist, 54 (1966), 244-272; H.F. Harlow - S.J. Suomi, Nature of Love Simplified, in American Psychologist, 25 (1970), 161-168; A.M. Kulka, Observation and Data on Mother-Infant interaction, in Israel Annals of Psychiatry, 6 (1968), 70-83.
A. Pacciolla

ATTITUDINE. (inizio)
I. Nozione. Termine che tende ad indicare il complesso delle condizioni psichiche, e per certi versi anche fisiche, che permettono ad un soggetto l'espletamento di una particolare attività o di un particolare compito.
Nella psicologia il concetto di a. si è rivelato particolarmente importante nell'orientamento scolastico e lavorativo ed ha dato il via all'elaborazione di una serie abbondante di test per la misurazione di a. generali e specifiche: a. per le tecniche, per la matematica, per le lingue, ecc. Occorre dire, comunque, che questi test non hanno mai indicato in maniera precisa una pura componente psichica, piuttosto la possibilità di esercitare l'attività che dall'a. si richiede. Ciò ha portato gli psicologi a concludere che esistono tante a. quante sono le attività umane, ovvero infinite.
G. Froggio
II. Nel contesto della psicologia della personalità il termine a. può più facilmente essere compreso con l'ausilio di altri due termini inclinazione e tendenza, specie se riferiti a un oggetto sferico su un piano inclinato. Il comportamento umano - contrariamente a questa analogia - non è meccanicisticamente e deterministicamente orientato in modo esclusivo dalle inclinazioni e tendenze (come una sfera su un piano inclinato) perché la persona è capace di muoversi anche contro le proprie tendenze e mutarle. La persona matura non è schiava, vittima, succube e oggetto delle proprie tendenze, ma l'esempio del piano inclinato ci può aiutare a comprendere la facilità di un orientamento anziché un altro se è congruo ad una inclinazione. Al contrario, un comportamento mostra la sua difficoltà nella misura in cui esso è diverso oppure opposto a certe predisposizioni personali.
Le tendenze e le inclinazioni sono, perciò, alla base delle a. e cominciano a formarsi fin dalla nascita; per questo vengono denominate « naturali »; esse vanno insieme ai gusti e alle preferenze che fanno parte della propria specifica individualità. Può essere psicologicamente molto pericoloso coartare queste strutture personali, ma ciò non vuol dire che le tendenze e le inclinazioni, come i gusti e le preferenze, non siano oggetto della pedagogia e della formazione. È molto importante che sia il soggetto stesso a dare una forma personale a queste strutture di base tenendo presente dei modelli. Infatti, le tendenze e le inclinazioni formano la struttura psichica e fisica in modo sempre più adeguata alla loro realizzazione; questa è anche la base

delle a. Per esempio, una particolare a. psicofisica ad un certo lavoro significa che il corpo e la mente sono atti e appropriati a un certo modo di lavorare. Seguendo e incoraggiando le proprie tendenze e inclinazioni si acquisiscono le a. e quando queste trovano la possibilità di applicazione contribuiscono notevolmente alla realizzazione del soggetto.
III. Nell'ambito religioso. Le a. hanno un ruolo importante non solo nel lavoro, ma in una qualunque scelta vocazionale. Spesso sono le a., unite ai valori morali, che determinano le scelte di orientamento di vita personale. In questo senso si parla di a. alla vita contemplativa oppure di a. alla vita pastorale e si possono ben immaginare le conseguenze conflittuali del concetto di « obbedienza » che nella vita religiosa si determinano quando un soggetto « portato » alla vita contemplativa viene preposto ad un compito o ruolo per il quale non è o non si sente « adatto ». Nella persona adulta, le a. non sono una gabbia. La personalità è equilibrata se e nella misura in cui sa mantenere una buona elasticità nei confronti dei propri gusti, preferenze, tendenze e inclinazioni: è la persona che decide e non una sua parte.
La psicologia della religione afferma l'importanza di individuare le a. personali per meglio costruire la persona e il suo futuro. Ignorare o contrastare le a. personali impoverisce la persona stessa e il sistema sociale in cui essa vive. Nel contesto cristiano, l'a. come risorsa è immediatamente collegabile al carisma « personale », in quanto l'uomo sviluppando le proprie a., può tendere più facilmente alla pienezza della vita umana intesa come realizzazione di sé in Dio.
A. Pacciolla
Bibl M.L. Falorni, Lo studio psicologico del carattere e delle attitudini, Firenze 1954; R. Meili, Manuale di diagnostica psicologica, Firenze 1967; G.G. Pesenti, s.v., in DES I, 239-240; E.L. Thorndike, The Psychology of Wants, Interests and Attitudes, New York 1935.

ATTIVITA UMANA. (inizio)

I. Nozione. Per a. s'intende tutto l'uomo che agisce nel tempo e nella storia e viene trasformato dalla grazia divina interiormente. A sua volta, egli trasforma il mondo appunto con la sua attività esteriore, nel senso che porta a compimento la creazione intera insieme al Cristo redentore verso la pienezza escatologica.
II. Nell'insegnamento conciliare. Anche se indubbiamente un tema tanto ampio e, al tempo stesso, così fondamentale come quello dell'a. (nel quale si trovano implicate molte nozioni fondamentali della teologia cristiana) non è stato assente dalla riflessione sia teologica che magisteriale della Chiesa, possiamo affermare che è stato il Concilio Vaticano II ad elaborare, per la prima volta, in forma diretta e sistematica il senso, il valore e la dignità di questa attività nell'ambito di una concezione cristiana della vita e della realtà. Il Concilio ha dedicato al tema tutto il capitolo III della prima parte della Gaudium et Spes, sotto il significativo titolo De humana activitate in universo mundo. Poiché lo stesso documento conciliare sembra riferirsi non solo all'a. in generale (che esiste da sempre ed è connaturale all'essere umano), ma anche all'a. che tende oggi a controllare il mondo e che possiamo considerare un fenomeno quantitativamente e qualitativamente nuovo (M. Flick), noi ci rifaremo al Concilio.
In primo luogo, il testo conciliare prende atto di un dato fondamentale che caratterizza il nostro tempo, cioè lo sviluppo spettacolare della scienza e della tecnica che ha dotato l'essere umano di una capacità impensabile solamente da alcuni decenni. Esso ha prodotto in diversi casi una certa desacralizzazione, all'inizio positiva, nel senso che molte cose che l'uomo sperava di ricevere prima da forze soprannaturali, le ottiene oggi da se stesso.
Il testo conciliare afferma con solennità il valore positivo del lavoro e dell'a., la sua bontà ontologica radicale. Per questo motivo, il Concilio afferma che l'a., sia individuale che collettiva, tesa a migliorare le condizioni di vita dell'uomo sulla terra, risponde alla volontà del Creatore. Tale affermazione è stata ribadita e sviluppata frequentemente dal Magistero post-conciliare (PP 27 e LE 25, per esempio). Questa bontà radicale dell'a., da cui emana la sua dignità, non si limita solo alle grandi opere e fini dell'umanità, ma si estende anche al lavoro e alle faccende

quotidiane di ogni essere umano, che per mezzo della sua attività diventa collaboratore dell'opera creatrice di Dio. Egli, perciò, guarda con amore il progresso umano e ne gode (gloria Dei, vivens homo) riscontrando nell'a. una risposta all'appello rivolto all'uomo per collaborare con la sua opera creatrice.

D'altra parte, l'uomo loda il Creatore con il suo lavoro, attraverso cui orienta pazientemente e tenacemente il mondo verso il piano divino e ancora di più scopre Dio nelle meraviglie e nelle potenzialità della creazione, che gestisce con il suo lavoro (gesta Dei per homines). Questo indubbiamente è riferito all'a. rettamente concepita, orientata al bene integrale dell'essere umano e della società, anche all'interno della « giusta autonomia » delle realtà temporali.

Tuttavia, l'a. è sottomessa alle conseguenze del peccato, del mysterium iniquitatis, che introduce in ciò che era il bene ontologico del lavoro e dell'a. la tentazione del dominio, dell'egoismo, dell'orgoglio della disumanizzazione, della disuguaglianza, della possibilità (ogni volta più reale e minacciante) di distruzione e annientamento. Il lavoro, pertanto, si vede sottomesso al dominio del peccato e resta ridotto a strumento dello stesso. Come ha segnalato qualche autore, anche l'a. si trova immersa nella lotta contro i tre nemici dell'anima di cui parla Giovanni della Croce: il mondo, la carne e il diavolo. Questi nemici non sono pure elocubrazioni teologiche, ma cause ultime, molto reali, della situazione in cui molte volte si vede sottomessa l'a.

III. Nella vita cristiana. E per questo motivo che l'a. necessita anche di una purificazione e di una continua revisione perché non perdano valore il suo senso e i suoi obiettivi. L'esempio di Cristo, che ci insegna come il comandamento nuovo dell'amore dev'essere la norma fondamentale di ogni a. e perfezionamento umani, nonché l'apertura generosa all'azione dello Spirito Santo, devono essere gli elementi fondamentali che portano il cristiano a un maggiore e continuo avvicinamento all'uomo nuovo, costruttore, a sua volta, di un mondo nuovo. Con realismo, ma al tempo stesso con speranza, il cristiano vive anche nella sua a. la dimensione della croce che evoca già in se stessa la risurrezione. In questo modo, la risurrezione di Cristo ci si presenta nella sua dimensione cosmica e totale: tutta la creazione sottomessa al peccato è già in qualche modo purificata e risorta in Cristo. Anche per quanto detto precedentemente l'a. è sottomessa a ciò che si è chiamato « tensione escatologica ». Da una parte, l'essere umano collabora con il Creatore e viene anticipando già il regno futuro che deve venire. Ma, dall'altra parte, tale a. è ancora sottomessa al potere del peccato e necessita continuamente di purificazione.

Il Concilio invita, perciò, a distinguere con attenzione (sedulo distinguendus sit) il progresso temporale del regno di Dio e, al tempo stesso, avverte che la speranza di una terra nuova non deve mortificare bensì ravvivare l'interesse nel perfezionamento di questa terra. In breve, insiste sull'impegno temporale del credente. Il Concilio basa questo atteggiamento su ciò che si potrebbe denominare l'« identità del soggetto » tra la terra, l'essere umano, la terra nuova che deve venire e l'uomo nuovo che sarà una sola cosa con il Cristo, in modo tale che i beni che stiamo seminando nella terra saranno incontrati di nuovo germinati, totalmente purificati e trasfigurati nel « regno eterno e universale ».

IV. Mistica dell'a. Da questa affermazione conciliare si può dedurre una certa « mistica » dell'a., che in nessun caso deve confondersi con una mitificazione idolatrica della stessa a. In questa, rettamente intesa, l'uomo s'incontra con le meraviglie della creazione e, in ultima analisi, con il Creatore, di cui si sente umilmente collaboratore. L'essere umano con la sua attività, accettando la negatività che essa comporta come conseguenza del peccato, sente la vicinanza di Dio al quale si unisce intimamente e il cui regno anticipa in forma paziente (aspetto ascetico che non dovrebbe essere dimenticato) e piena di speranza.

Il credente non concepisce l'a. come una condanna, ma come un luogo d'incontro dinamico e creativo tra l'essere umano e Dio in cui, in forma misteriosa, restano prefigurati e anticipati l'uomo nuovo in Cristo e la terra nuova che si è chiamati ad abitare in eterno.

Conclusione. L'a. è, dunque, il luogo teologico dell'esperienza di Dio e, in quanto continuazione dell'opera creatrice di Dio, è partecipazione alla sua stessa vita. Il fine ultimo della creazione, secondo i mistici cristiani, è l'unione dell'essere creato con l'Essere increato: si tratta, attraverso l'opera di Dio nell'uomo e attraverso una cooperazione attiva di quest'ultimo all'azione creatrice di Dio, di compiere ciò che non è mai stato stato realizzato nel passato e che si realizzerà solo nel futuro. Sicché, l'a. è essa stessa mistica, se e quando s'inserisce in questo progetto di trasformazione di uomini e cose, secondo il progetto salvifico di Dio.

Bibl. M.D. Chenu, Pour une théologie du travail, Paris 1955; Y. Congar, Jalons pour une théologie du laicat, Paris 1953; J. David, Theologie der irdischen Wirklichkeiten, in J. Feiner (ed.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 548-567; M. Flick, L'attività umana nell'universo, in Aa.Vv., La Chiesa nel mondo contemporaneo, Leumann (TO) 1966, 581-631; J.M. Guix Ferreres, La actividad humana en el mundo, in Aa.Vv., Comentarios a la constitución Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual, Madrid 1968, 267-336; G. Philips, Pour un christianisme adulte, Tournai 1962; P. Smuldelrs, L'attività umana nel mondo, in S. Olivieri (ed.), La Chiesa nel mondo di oggi, Firenze 19672, 308-330; G. Thils, Teologia delle realtà terrestri, Roma 1951.

F. Millán Romeral

ATTRIBUTI DI DIO. (inizio)

Premessa. Tutte le religioni sono interessate agli a. della divinità. L'ebraismo contemporaneo parla spesso di tredici a.; l'islamismo dei novantanove nomi di Allah; l'induismo ha cento divinità, ma forse questo numero si riferisce più propriamente agli a.

Negli ultimi anni, gli a., rimasti a lungo indiscussi in tutte le religioni, cominciano a perdere credibilità. L'olocausto, la diffusa carestia in Africa, l'oppressione socio-economica in America Latina e in altre parti del mondo, hanno messo in discussione la fede nella generosa bontà di Dio e nella sua misericordia. I teologi della morte di Dio, negli anni '60 e agli inizi del '70 hanno suscitato gravi problemi tra i credenti, senza tuttavia fornire risposte risolutive. L'umanesimo della nostra società contemporanea ha invertito la relazione tra Dio e l'umanità: Dio è fatto ad immagine dell'uomo. La New Age presenta la divinizzazione dell'umanità in modo tale che non c'è un posto reale per il Dio cristiano. Sulla scorta di R. Otto1, siamo stati abituati a concepire ciò che riguarda Dio o il sacro come fascinans et tremens, qualcosa che, allo stesso tempo, ci attira e suscita in noi timore. Gli a. delle lontane religioni orientali sono, in un certo senso, più rassicuranti e meno esigenti rispetto alle tre religioni che si rifanno ad Abramo. Tali religioni orientali, soprattutto per i loro elementi esoterici e mistici, suscitano un interesse sempre maggiore in Occidente. Nel frattempo, i moderni manuali di teologia dogmatica hanno approfondito sia il campo delle materie trattate sia lo studio sulla relazione tra i misteri rivelati2.

I. Nell'esperienza dei mistici. Nel corso dei secoli, la filosofia cristiana e la teologia nel Medioevo hanno sviluppato un'elaborata riflessione sugli a. E opportuno distinguere questi a. in necessari e contingenti. I primi sono a. che Dio deve avere: ad esempio eternità, semplicità, onnipotenza, immensità... Gli altri sono dedotti dalle libere scelte di Dio, come ad esempio creatore, infinitamente misericordioso, salvatore, colui che predestina i suoi figli alla vita eterna. Sebbene si possa insistere sulla priorità degli a. necessari di Dio, i contingenti sono quelli maggiormente visibili in azione nella religione e soprattutto nella spiritualità. Le due più grandi verità contingenti sono: Dio crea e salva; successivamente Dio invita, guarisce e abilita con la sua grazia e conduce all'unione con lui. In varie forme, questi sono gli a. più rilevanti nella letteratura mistica. Essi costituiscono la manifestazione del fondamentale attributo, « Dio amore » (1 Gv 1,5). Infatti, la teologia classica asserisce che tutti gli a. sono Uno nella divina semplicità; la nostra limitata conoscenza umana ha bisogno di considerarli separatamente, ma essi non sono tuttavia sinonimi3.

Se si prende in considerazione la rivelazione, vi si trovano molte espressioni circa gli a. Nell'AT, in modo particolare nel libro del Deuteronomio si ritrova un'espressione classica: Dio è

il Dio che dà salvezza, il Signore che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto; che ha stabilito un' alleanza e la legge; che è fedele e misericordioso; un Dio geloso che non avrà rivali; un Dio giusto che ricompensa e punisce, ma lento nell'ira e ricco nella grazia (cf Dt 6,4-19; 7,7-10; 26,5-11). Questi a. sono successivamente elaborati nei salmi. Sono conservati e sviluppati nel NT, nel quale sono rivelati soprattutto nel contesto della salvezza: « Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il Suo Figlio unigenito... Ma Dio è ricco di misericordia » (Gv 3,16; Ef 2,4); gli a. devono essere contemplati in Gesù che è la rivelazione del Padre (cf Gv 14,6-11), confermati in seguito dallo Spirito (Gv 15,26). Il NT afferma anche che Dio « abita una luce inaccessibile » (1 Tm 6,16).

Nella Chiesa primitiva c'è un costante dialogo con la filosofia pagana, principalmente con quella platonica, che i primi teologi assumono e, gradualmente, nel corso di seicento anni, riorganizzano secondo le necessità della rivelazione cristiana. Ma la teologia del periodo patristico non è una disciplina accademica tra le tante circa la conoscenza di Dio. Quest'ultima è un'espressione piuttosto inadeguata per indicare l'esperienza della vita divina attraverso la comunione con lui nella contemplazione: è quella che Giovanni della Croce definirà « la teologia mistica (mística) con la quale si conosce per amore, nella quale le cose non solo si conoscono, ma insieme si gustano ».4 Gli a. determinanti sono quelli comunicati da Dio a coloro che si arrendono all'amore. Nei secoli successivi, è indubbiamente decisivo il contributo di Dionigi Areopagita nel sec. VI. Poiché lo si crede un discepolo di Paolo (cf At 17,34), quindi dotato di una certa autorità, il suo trattato sugli a. ha un enorme prestigio fino al sec. XV ed influenza notevolmente la tradizione mistica. La sua teologia di Dio non è una verità astratta, ma un tentativo di trovare delle vie per glorificarlo (hymnein). Dionigi è il primo ad esprimere chiaramente la differenza tra teologia catafatica ed apofatica. La teologia catafatica è quella simbolica riguardo a ciò che noi possiamo affermare su Dio (vedi i suoi Nomi divini); la teologia apofatica, invece, è la comprensione che abbiamo della realtà divina quando le parole falliscono e ci troviamo nell'oscurità alla ricerca della luce (vedi la sua Teologia mistica). Poiché Dio è verità affermata come Trinità, noi dobbiamo conoscere, « il mistero che è dentro Dio stesso, l'ineffabile che dà il suo nome a tutto, è completa affermazione, completa negazione, oltre tutte le affermazioni e tutte le negazioni ».5 Così, Dio, in un certo senso, è oltre sia le affermazioni apofatiche che quelle catafatiche. Ma occorre stare attenti ad usare la teologia apofatica che sarebbe semplicemente la negazione di ogni affermazione su Dio, cioè una sua pura negazione.

Dionigi fu molto ignorato in Occidente, tranne che da G. Scoto Eriugena, il migliore dei suoi primi traduttori; Pietro Lombardo (1160) non si allontana da Dionigi che, intanto, sta diventando famoso agli occhi dei suoi contemporanei. E s. Alberto Magno, insieme al suo pupillo s. Tommaso d'Aquino, che medita con successo sulle affermazioni di Dionigi. Alberto conclude il suo commento sulla Teologia mistica, con queste parole: « E così, nessuna negazione, nessuna affermazione è capace di glorificare sufficientemente Dio, colui al quale appartengono la potenza, l'infinito splendore e l'eternità, per sempre. Amen ».

Senza dubbio, la maggioranza, ma non la totalità dei mistici del primo millennio è ancora legata alla visione della tradizione platonica di Dio; per la conoscenza mistica profondamente trinitaria dovremmo aspettare, forse, Guglielmo di Saint-Thierry.6

La teologia trinitaria è vista all'inizio come catafatica, ma poiché rappresenta l'ineluttabile Mistero è più profondamente apofatica, fuggendo da ogni adeguata comprensione ed espressione. La Trinità è classicamente espressa in termini di Padre, Figlio e Spirito, ma i mistici hanno penetrato un po' di più il significato di questi nomi in molti modi, ad esempio: Padre, Parola e Paraclito (Giovanni); Memoria, Intelligenza, Volontà (s. Agostino); Potenza, Sapienza, MisericordiaClemenza (s. Caterina da Siena); Onnipotenza, Sapienza, Amore (s. Gertrude di Helfta).

La storia di ciascun mistico è la rivelazione di alcuni dei più profondi aspetti degli a. Così, s. Caterina da Genova penetra il mistero della guarigione, doloroso amore del purgatorio; s.

Tommaso d'Aquino esplora Dio come nostra beatitudine; la b. Elisabetta della Trinità sonda la profondità della « lode della sua gloria » (cf Ef 1,12). Ma la contemplazione mistica li porta alla perfetta umiltà che deriva non da una contemplazione del peccato (umiltà imperfetta), bensì dalla contemplazione degli a. (vedi Nube della non-conoscenza, c.13).
Infatti, la vita di tutti i cristiani può rivelare qualcosa della divina bontà, anche se la persona non può distinguere gli a. che manifesta o sperimenta. Il viaggio spirituale è una continua scoperta e una più profonda appropriazione degli a.
Note: 1 Cf Das Heilige, Breslau 1917; 2 Per esempio, A. Ganoczy, Dio: Grazia per il mondo, Brescia 1988; 3 Tommaso d'Aquino, STh I, q.13, a. 4 ad 3; vedi tutta la q. 13; 4 Giovanni della Croce, Cantico spirituale, prologo 3; 5 Nomi divini 2, 4; Cf 1, 2; 6 Cf L. Reypens, Connaissance mystique de Dieu, in DSAM III, 883-929 in particolare 892.
Bibl. Dionigi Areopagita, in particolare I Nomi divini: PG III, 585-996 con i commenti, PG IV; Id., Gerarchia celeste, teologia mistica, lettere, a cura di S. Lilla, Roma 1986; P. Pourrat, Attributs divins (Meditation des), in DSAM I, 1078-1098; J.M. Rovira Belloso, s.v., in Aa.Vv. Diccionario Teológico: El Dios cristiano, Salamanca 1992, 123-130; L. Serenthà, s.v., in DTI I, 460-471; Tommaso d'Aquino, STh I q. 13-22.
A. O'Donnell

AUREOLE. (inizio)

I. Il fenomeno. Si tratta di un fenomeno mistico straordinario relativo al corpo, che gli autori denominano anche irraggiamento luminoso, irradiazioni, luci, splendore.
Fatti del genere possono essere facilmente osservati tra gli animali (lucciole e pesci dotati di organi fluorescenti) e tra i vegetali (alghe e alcuni tipi di funghi). Anche reazioni chimiche di corpi in putrefazione possono dare luogo a fenomeni di questo tipo. La luminosità che, a volte, si verifica nelle sedute spiritiche è frutto per lo più di imbrogli, ma non si esclude che possa essere causata da satana.
II. Nell'esperienza mistica. Le a., di cui qui si parla, sono dovute a intervento divino, come nel caso di Mosè (cf Es 34,28-35) e di Gesù sul Tabor (cf Mt 17,2ss.). Di non pochi santi (Gregorio Palamas, Francesco d'Assisi, Angela da Foligno, Caterina da Siena, Ignazio di Loyola, Filippo Neri, Teresa d'Avila) si hanno testimonianze documentate di splendori che emanano dalla testa, ma anche dal viso, dagli occhi e da tutto il corpo, generalmente sotto forma di a. o di raggi, di cometa e di croce.
Una spiegazione plausibile potrebbe essere la seguente: anticipazione della luminosità del corpo risorto, grazie all'inabitazione dello Spirito. Prima di pronunciarsi, occorre, però, accertare la natura del fatto e verificare che il soggetto sia psicologicamente sano, moralmente onesto e sincero, spiritualmente attento ai valori evangelici.
Bibl. Cf Benedetto XIV, De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione, Bologna 1737, IV, 1,26; J. Gagey, Phénomènes mystiques, in DSAM XII1, 1259-1274; H. Thurston, Fenomeni fisici del misticismo, Alba (CN) 1956.
P. Schiavone

AVARIZIA. (inizio)

I. La nozione. L'avaro è colui che è morbosamente attaccato ai beni materiali, di cui brama il possesso, e che non utilizza, ma che accumula in quantità sempre maggiori.
S. Paolo motiva l'esclusione dal Regno degli avari (cf 1 Cor 6,10) in quanto essi hanno nel cuore « la radice di tutti i mali » (1Tim 6,10). Anche Matteo (6,21) cita l'avaro come colui che ha il cuore asservito alle cose. La vita dell'avaro è un'esistenza di sacrifici, ma al contrario delle rinunce dei santi, tale condotta è viziata da una cattiva intenzione di fondo. Infatti, tale stile di vita non è attuato per la gloria di Dio, ma per l'accumulo di proprietà terrene. S. Agostino così pregava: « ...O Signore, distingui le mie tribolazioni da quelle che soffrono anche gli avari... Si

rassomiglia la pena ma è ben distinta la causa: questa distinzione della causa mi è garanzia di vittoria... ».
II. Nella vita spirituale. La vita spirituale è definita più che dalle virtù messe in atto (ciò che caratterizza l'ascesi) dalla disponibilità ad essere guidati dalla grazia-luce dello Spirito.
Così l'a. spirituale consiste nell'attaccarsi ai mezzi di santificazione per se stessi, con una preoccupazione più quantitativa che qualitativa, cercando più di accumularne che di goderne pienamente. Rappresenta, pertanto, una forma di egoismo, di amore proprio carnale che può creare innumerevoli illusioni, ammantata del pretesto della gloria di Dio.
In tal modo, l'anima potrà manifestare desiderio di perfezione con attaccamento ai doni di Dio per spirito di proprietà; avidità nel tentare di ottenere mezzi di perfezione, nella ricerca disordinata di immagini e affetti sacri che vengono accumulati, nella lettura di ogni libro che tratti dell'argomento; o ancora nel cercare di guadagnare esageratamente le indulgenze e nel porre in atto specificamente le pratiche religiose che ne sono ricche. L'anima colpita da a., più che pregare con autentico fervore, ricerca l'esecuzione materiale di tali adempimenti allo scopo di lucrarne i vantaggi.
S. Giovanni della Croce dice che solo l'azione di Dio può purificare, attraverso la notte dei sensi, l'anima da questa a. Da parte sua, l'anima, ancor prima di essere introdotta nella notte passiva, deve opporsi coraggiosamente a questo difetto.
Più specificamente, s. Giovanni della Croce, all'inizio della Notte oscura, per mostrare ai principianti la necessità che essi hanno di sottoporsi alle prove purificatrici della notte passiva dei sensi, passa in rassegna i sette peccati capitali, mostrando loro le imperfezioni che impediscono a ciascuno di essi di ricevere le grazie di contemplazione.1
L'unione con Dio richiede la rinuncia e il distacco da qualsiasi bene, fosse anche ascetico; qualsiasi bene personale dev'essere lasciato in offerta al Signore (Gv 12,25; Mc 8,35; Lc 17,33).
Meister Eckart nel trattato « De distacco » afferma: « Quando lo spirito libero si trova in un giusto distacco, costringe Dio a venire nel suo essere; se potesse restare senza forma e senza alcun accidente, prenderebbe in sé l'essere stesso di Dio ». E, per altri versi, è s. Paolo a dire: « Io vivo, e tuttavia non vivo: Cristo vive in me ».
Un tale spirito, pertanto, che affronta il suo percorso di risurrezione attraverso Cristo, deve tendere a rimanere al di fuori di tutti gli aspetti umani, quale l'amore, il dolore, l'onore, le tribolazioni poiché l'unico scopo reale è quello del distacco spirituale, ovvero il perdersi in Dio. Sono le parole di Paolo, che ancora una volta ci traducono tale condizione: « Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù » (Fil 2,5).
Note: 1 Notte Oscura I, 3.
Bibl. Antonius a Spiritu Sancto, Directorium mysticum, t. II, d. 1, n. 35, Paris 1904, 54; J. de Guibert, Avarice Spirituelle, in DSAM I, 1160-1161; T. Goffi, s.v., in DES I, 249-250; Joseph a Spiritu Sancto, Cursus theologiae mysticoscholasticae, t. I, Bruges 1924, 36; Maestro Eckhart, Trattati e Sermoni, a cura di G. Faggin, Milano 1982, 175ss.; J. Rigoleuc, Oeuvres spirituelles, Paris 1931, 222.
G.P. Paolucci
I. Aspetto psicologico. Il termine a. indica il rapporto di possesso caratterizzato da insicurezza nei confronti degli eventi e da una eccessiva affidabilità nei confronti del denaro. Da un punto di vista conscio l'avaro giustifica il suo atteggiamento come prudenziale e previggente nei confronti di un futuro incerto e imprevedibile.
Non vi sono ricerche in quantità e qualità sufficiente per trarre delle conclusioni. L'ipotesi di una correlazione tra a. e stitichezza non è suffragata da adeguati riscontri scientifici, anche se la psicodinamica sembra analoga soprattutto se interpretata come il non superamento della fase anale pre-edipica. La psicodinamica evidenziata sarebbe quella del piacere di trattenere qualcosa di proprio per riservarsene l'esclusiva. Il « non lasciarsi sfuggire qualcosa di sé » sembra tipico del bambino di circa due anni che non differenzia ancora bene l'io dalle sue feci verso le quali mostra un certo interesse ludico. Il « non lasciarsi sfuggire qualcosa di sé » è maggiormente

accentuato in bambini con un vissuto di gelosia che nel bambino in fase edipica potrebbe evidenziarsi con « la mamma è solo mia ».
Un po' più attendibile potrebbe essere l'ipotesi fondata sulla relazione oggettuale secondo cui il rapporto tra l'avaro e il denaro potrebbe essere simile a quello tra il bambino e il suo giocattolo preferito ma smarrito (o sottrattogli). In questo caso, la dinamica maggiormente messa in evidenza è il godimento del possedere anche se l'oggetto di relazione non è usato. In questo caso il « sapere d'avere qualcosa » non è sufficiente. Infatti, l'avaro ha bisogno di vedere, toccare, contare il suo valore, il denaro. Il contatto sensibile col denaro dà una sensazione di controllo ed è per questo che l'avaro ha bisogno della prossimità fisica col suo oggetto relazionale. Un deposito in banca sarebbe come un distacco ansiogeno; invece averlo a portata di mano è maggiormente sotto il proprio controllo.
La contraddittorietà dell'avaro è evidenziata dal paradosso che vuole vederlo all'opposto di ciò che effettivamente è. Ossia, anche se l'avaro è all'opposto del generoso, tuttavia egli viene indicato il più generoso di tutti; infatti, è colui che accumula non per il godere di spendere per sé ma per il piacere del possesso, perciò è quello che lascia più degli altri ai suoi eredi. Un atteggiamento esasperato porta a risultati opposti a quelli desiderati. Neanche questo paradosso può far cambiare l'avaro.
Un'altra ipotesi per spiegare l'avarizia è quella del simbolismo. Non possiamo comprendere l'avaro se non risaliamo al significato simbolico soggettivo del denaro. Comunque, qualunque sia il significato specifico del denaro rimane sempre la dinamica sottostante dell'attaccamento ad una fonte di sicurezza.
II. Da un punto di vista morale questo attaccamento è considerato egoista perché si pone all'opposto della condivisione che vede anche il proprio denaro come un valore sociale e farlo circolare non solo ha dei vantaggi privati ma anche collettivi. È ovvio che ogni investimento ha un margine variabile di rischio, ma l'avaro nel suo egoismo e nella sua insicurezza non valuta né i vantaggi personali né gli svantaggi per il bene comune.
Infatti, il danno dell'avaro potrebbe essere considerato sotto un triplice aspetto. L'avaro danneggia se stesso perché, pur avendo dei mezzi, non li usa per il suo personale benessere. Il secondo danno è quello diretto al suo prossimo verso il quale non è di aiuto neanche se è in condizione di bisogno. Un altro danno è quello sociale: trattenendo il denaro non permette i benefici sociali, oltre che personali dell'investimento. Inoltre, trattenere infruttuosamente il denaro contante rallenta la velocità di circolazione del denaro; e anche questo è un danno sociale.
Il contatto diretto con il denaro (o altri oggetti di valore) dà all'avaro un piacere di gran lunga superiore a quello di investirlo o spenderlo, anche se oculatamente e per il proprio bene. Spesso gli avari vivono (o sopravvivono) con pochissimi mezzi; sembra che possano essere in uguale misura sia uomini che donne e questa inclinazione può iniziare già da bambini con sensibile aumento nell'età adulta. È possibile che il grado (o la gravità) di avarizia sia direttamente proporzionato alla quantità di ricchezza accumulata. Sembra che ad ogni aumento di denaro vi sia una breve soddisfazione per poi risentirsi insicuri, quindi bisognosi di altro denaro da accumulare. Ogni spesa, anche necessaria, è come un sanguinante smembramento; una parte di sé da dover cedere e da dover quanto prima recuperare.
Non vi sono ricerche attendibili per poter affermare in quale classe sociale è più frequente l'a., anche se da quanto ipotizzato i ricchi dovrebbero essere più avari. Resta la perplessità sul rapporto causa-effetto: gli avari sono tali perché sono ricchi; oppure, i ricchi sono tali perché sono avari?
La stessa perplessità è riscontrabile per quanto riguarda la struttura sociale e il periodo storico. Non vi sono evidenze sufficienti per indicare se la struttura autoritaria porti all'a. più di quella democratica o viceversa; se il periodo pre-bellico faccia tendere all'a. più di quello post-bellico. Molto dipende dalla famiglia e dalla persona che percepisce la minaccia e dai meccanismi di difesa uniti al sistema di valori per fronteggiare un'emergenza. L'avaro si pone all'opposto della

solidarietà, perciò sia dal punto di vista psicologico e della crescita umana che dal punto di vista morale e religioso è un immaturo che è fortemente concentrato sui suoi bisogni e che cerca di soddisfarli anche a spese degli altri.
L'avaro confonde il fine con il mezzo. La natura del denaro, per sua definizione, è « mezzo di scambio »; ma per l'avaro il denaro è un fine, uno dei più importanti della sua vita. Dal punto di vista morale il denaro non ha una connotazione qualitativa; di per sé non è né buono né cattivo; dipende dall'uso che se ne fa. Il denaro vale per il cambiamento che intendiamo effettuare nello scambiarlo; ossia, il denaro come mezzo di scambio per cambiare la qualità della vita personale, di coppia, di famiglia e sociale.
Il rapporto con il denaro può essere una discreta spia dalla quale poter intravedere una parte della maturità morale, ma anche l'equilibrio psichico nel rapporto oggettuale.
Bibl. A. Berti - A.S. Bondi, Il mondo economico del bambino, Firenze 1983.
A. Pacciolla

B

- BACIO
- BAKER AUGUSTINE DAVID, OSB
- BALTHASAR HANS-URS VON, SAC.
- BARBO LUDOVICO, OSB VESCOVO
- BARELLI ARMIDA, LAICA
- BARTH KARL, TEOLOGO,
- BASILIO MAGNO, VESCOVO SANTO,
- BATTESIMO
- BEATITUDINI
- BEATRICE DI NAZARET, CIST.,
- BEDA IL VENERABILE, SANTO
- BEGARDI E BEGHINE
- BELLARMINO ROBERTO, SJ CARD. SANTO,

BACIO. (inizio)

I. La nozione. La letteratura mistica, ispirandosi al Cantico dei Cantici interpretato religiosamente, ha attribuito al b. una valenza soprannaturale massima.

S. Giovanni della Croce scrive: « Mi baci con il b. della sua bocca... affinché con la bocca della mia anima ti baci... Questo avviene quando l'anima gode di quei beni divini (le verità divine) con gustosa e intima pace e con grande libertà di spirito, senza che la parte sensitiva o il demonio, per mezzo di questa, valgano ad impedirlo ».1

Il b. tra l'anima e Dio, « sola a solo », ha luogo di solito nel matrimonio spirituale. Allora viene sperimentata la fruizione della sapienza e scienza dell'amore teandrico. Anche Teresa d'Avila chiede: « Signor mio, l'unica cosa che chiedo in questa vita è che tu mi baci con il b. della tua bocca, poiché - ella spiega - il b. è segno di pace e di amicizia ».2

II. Nella terminologia mistica c'è un duplice significato. Può essere un tocco sostanziale di Dio all'anima che le fa sperimentare il più alto grado di orazione contemplativa; però è una grazia attuale di tempo limitato e che si esaurisce, lasciando la persona nel desiderio di risperimentarlo. Quando il b. invece designa uno stato di intimità vitale tra l'anima e Cristo, tra l'anima e Dio, allora può essere descritto come una condizione stabile di pace e di rapporto amoroso che rende la persona estranea alle turbolenze del mondo, tranquilla nell'area della propria sensualità, felice in Dio. S. Giovanni della Croce 3 lo riconosce come l'elemento più significativo del matrimonio spirituale, la cui essenziale componente è l'unione tra lo Sposo (Cristo, Dio) e la sposa (la persona in grazia contemplativa). Nel b. lo Sposo comunica direttamente alla sposa l'effluvio silenzioso dell'amore divinizzante, persuadendola che tutto le è stato perdonato, che è fatta oggetto di predilezione ed è elevata ad efficace strumento di salvezza dei fratelli; le fa gustare la bellezza delle verità che si riferiscono alla vita di Cristo e della Chiesa.

Note: 1 Notte oscura II, 2.8.12; 2 Pensieri dell'amor di Dio, 3,15; 3 Cantico spirituale 22,7.

Bibl. S. Bernardo, Sermone III: Del bacio del piede, della mano e della bocca del Signore, in Id., Sermoni sul Cantico dei Cantici, Torino 1947, 85-89; R. Giachetti, Il bacio, Milano 1984; A. Solignac, Osculum, in DSAM XI, 1012-1026.

G.G. Pesenti

BAKER DAVID AUGUSTINE. (inizio)

I. Vita e opere. Dom Augustine B. è uno tra i pochi mistici ad essere conosciuto nel travagliato periodo della persecuzione dei cattolici inglesi, in seguito alla protestantizzazione forzata del paese, nella seconda metà del sec. XVI. Nasce a Abergavenny il 9 dicembre 1575. Studia a Londra e ad Oxford e si laurea in legge, diventando poi notaio nella città natale. La morte di suo fratello e l'essere scampato miracolosamente anch'egli alla morte, durante un viaggio, spingono B. a passare da un attivo ateismo al cattolicesimo. Convertito, entra novizio nell'abbazia di Santa Giustina in Padova e si unisce alla Congregazione benedettina inglese poco dopo la sua rifondazione avvenuta nel 1619. Secondo alcuni, B. ha l'innato dono della preghiera mistica e, certamente, poco dopo la sua professione monastica, per grazia e non per averlo appreso, rimane assorto in contemplazione, per cinque o sei ore al giorno. Allo stesso tempo, va sottolineato che il suo stato mistico fu messo in dubbio da David Knowles, anche se molti non hanno condiviso questo giudizio. Comunque, per B. le grazie mistiche terminano ancor prima della sua ordinazione sacerdotale; così, alle prime consolanti vette mistiche seguono un periodo di penosa aridità e, successivamente, una tiepidezza che dura per circa quindici anni. Durante questo periodo, B. vive una vita semplice, ma pericolosa, a Londra, insegnando e svolgendo il suo ministero a favore dei poveri, sotto la continua minaccia di morte sancita dalle leggi anticattoliche. E solo attraverso questa sua attività che, infine, conosce la letteratura contemplativa e, attraverso tale scoperta, ritorna ad un intenso regime di preghiera, quando viene inviato come cappellano presso un notabile cattolico nella contea di Devon. In questo periodo, B. trascorre almeno undici ore al giorno in preghiera. In seguito, assume l'incarico di cappellano presso il monastero delle monache benedettine di Cambrai, alle quali detta conferenze spirituali che poi costituiscono almeno sessanta trattati sulla preghiera, molti dei quali di carattere storico. B. non favorisce una meditazione strutturata, ma una preghiera affettiva che può condurre ad una contemplazione pura. Conosce alla perfezione i mistici inglesi del sec. XIV (come pure quelli renani e spagnoli) e li fa conoscere anche a coloro che dirige. Verso la fine della sua vita, nel 1638, B. viene inviato nuovamente a svolgere il ministero pastorale a Londra, nel momento in cui la persecuzione è al suo culmine. Infatti, due dei suoi confratelli vengono arrestati e condannati a morte. Pur celando costantemente la sua attività, B. viene scoperto dall'autorità, ma gli ufficiali non lo perseguitano perché affetto da una febbre maligna, probabilmente la peste, che lo conduce alla morte quattro giorni dopo, il 9 agosto 1641.

A lui si deve una biografia di Gertrude Moro, pronipote di Tommaso Moro (1535), monaca a Cambrai. Le opere stampate di B. sono poche, ma di quasi tutte restano copie manoscritte. Dopo la sua morte, Sereno Cressy, con estratti di esse, compilò un'antologia sistematica sull'orazione contemplativa. L'opera, intitolata Sancta Sophia, uscì a Douay nel 1657. Nelle edizioni recenti, il titolo latino fu sostituito con l'equivalente inglese Holy Wisdom. L'opera fu stampata più volte, anche nel 1950.

II. Insegnamento spirituale. Occorre, innanzitutto, sottolineare il pensiero di B. circa la mortificazione volontaria e necessaria. Egli dà maggiore importanza al secondo tipo di mortificazione, cioè a quella necessaria; riguardo alla mortificazione delle passioni, B. ribadisce la profonda necessità dell'orazione e dell'amore.

Esaminando l'umiltà benedettina, la distingue in acquisita e infusa, ossia generata dall'esperienza contemplativa. Per B., alla « contemplazione filosofica naturale » segue la contemplazione mistica. Per mezzo di quest'ultima, l'anima, grazie all'intervento dello Spirito, nell'oscurità della fede, guarda a Dio, come verità infinita e riposa in lui come nel proprio infinito bene, al di là delle argomentazioni, delle speculazioni, dell'uso percepibile dei sensi interni o delle immagini sensibili. Tale contemplazione mistica è, secondo B., attiva o passiva: la prima si verifica quando ci si dispone ad essa; nella seconda si riconosce una speciale azione dello Spirito Santo nell'anima, proprio secondo il pensiero di Giovanni della Croce.

La vita di B. fu quella di una persona onesta, generosa e sofferente, ma sembra che egli abbia avuto un carattere piuttosto difficile. Oggi è abbastanza noto per le pubblicazioni di alcuni suoi

scritti da parte degli editori inglesi benedettini, dall'inoltrato sec. XIX in avanti. Forse il suo merito più grande non fu quello che riguardò il suo insegnamento personale, ma l'essere stato lo strumento che mantenne viva la tradizione della mistica medievale nei terribili anni della persecuzione della Chiesa cattolica.

Bibl. P.-D. Belisle, Spiritual Direction according to Dom Augustine Baker (1575-1641), in Cistercian Studies, 30 (1955), 349-393; D. Cumer, s.v., in DES I, 269-270; R. Haynes, Augustine Baker, in J. Walsh (cura di), Pre-Reformation English Spirituality, London 1961, 252-264; D. Knowles, La tradizione mistica inglese, Torino 1976, 147-174; A. Low, Augustine Baker, New York 1970; J. McCann, s.v., in DSAM I, 1205-1206; J. McCann - R.H. Connolly (cura di), Memorials of Father Augustine B. and Other Documents Relating to the English Benedectines, London 1933; J. Stead, Augustine Baker on the Holy Spirit, in Word and Spirit, 3 (1981), 71-77; I.N. Sweeney, The Life and Spirit of Father Augustine Baker, London 1861; C. Testore, s.v., in EC II, 710-711; F. Wöhrer, s.v., in WMy, 44-45.

A. Ward

BALTHASAR HANS-URS VON. (inizio)

I. Vita e opere. Nato a Lucerna nel 1905, spirito brillante e colto, segue in un primo momento, nell'ambito degli studi superiori e universitari, la propria attitudine filosofico-letteraria ed estetico-musicale. Nel 1929 entra nella Compagnia di Gesù, assumendo con serietà e rigore lo spirito di tale vocazione. Vive con radicale slancio il carattere esclusivo della consacrazione religiosa, con un senso già assai marcato della sua figura ministeriale. Approfondisce, non senza originali intuizioni e accentuazioni, la spiritualità degli Esercizi ignaziani, soprattutto in riferimento alla dottrina della sequela totale e all'importanza del discernimento degli spiriti. Nel periodo di residenza a Lione (1934-1938) assimila l'importante lezione che viene dalla riscoperta dell'orizzonte patristico per il rinnovamento del pensiero teologico (Daniélou e de Lubac, soprattutto), mostrando una speciale predilezione per la profonda fusione dell'orizzonte teologico-estetico e di quello teologico-mistico che sostanzia il pensiero cristiano di Gregorio di Nissa, Agostino, Massimo il Confessore, Origene. Contemporaneamente, sviluppa una speciale affezione per la poetica teologale di tre grandi scrittori francesi: Claudel, Peguy, Bernanos. Dal serrato lavoro pastorale con gli studenti di Basilea, a partire dal 1940, scaturisce la fondazione della Johannes Verlag di Einsiedeln. E di questo periodo anche il grande dialogo aperto con K. Barth. Sempre nel 1940 avviene l'incontro, al dire di B., decisivo per l'evoluzione della sua dottrina teologica e spirituale, con A. von Speyr: « Fu Adrienne von Speyr che mi indicò il cammino autentico che va direttamente da Ignazio a s. Giovanni, cammino che è all'origine di un gran numero di miei scritti. La sua opera e la mia missione sono indissociabili sul piano psicologico come sul piano filosofico: esse costituiscono le due parti di un tutto che rinsalderà la creazione di una comunione spirituale di intenti e di vocazione, ne scaturirà la fondazione di una Weltgemeinschaft, nella linea degli Istituti secolari riconosciuti dalla Costituzione apostolica Provida Mater Ecclesia del 1947 ». Non essendosi prodotte le condizioni per integrare una tale fondazione con l'appartenenza alla Compagnia, nel 1950 B. lascia i gesuiti per entrare nel clero diocesano di Coira. Dedito al consolidamento della nuova linea spirituale e vocazionale dell'Istituto, è anche generosamente impegnato nella stesura di un'opera teologica immane, dove spiccano i numerosi volumi dedicati ad una originale « trilogia » teologica in molti volumi, tradotta in italiano dalla Jaca Book di Milano: Gloria (7 voll.), Teodrammatica (5 voll.), Teologia (3 voll.). B. ha sviluppato un insegnamento non convenzionale e non accademico, che lo ha, nondimeno, universalmente confermato come uno dei maestri di teologia e di spiritualità più conosciuti e apprezzati del nostro secolo. Muore il 26 giugno 1988.

II. Dottrina. Per quanto concerne la dottrina sulla mistica, è da notare anzitutto che il tema della relazione con Dio, in forma di radicale esperienza spirituale e teologale, è uno dei cardini del pensiero cristiano di B. Esso sta al centro della sua antropologia teologica come anche della dottrina della fede. Si può anzi dire che su questo punto, cioè la ripresa della teoria teologica

della fede come « relazione », « esperienza », « visione », « comunione d'amore » tipica della patristica greca e della grande tradizione monastica, B. ha introdotto nella teologia una provocazione la cui fecondità sistematica ha appena incominciato ad essere esplorata. L'« estetica teologica » prospettata da B. pone in campo una concezione che ricongiunge strettamente teologia fondamentale e teologia spirituale. La teoria della fede che ne scaturisce prende nuovamente in considerazione, con tutta serietà, il motivo di una « evidenza soggettiva » (spirituale) della verità di Dio che corrisponde alla luce obiettivamente generata dalla « evidenza oggettiva » (cristologica) della sua rivelazione. B. non teme di parlare, del resto in persuasiva consonanza con la Bibbia e la tradizione, di un atto di fede che si realizza attraverso il fascino di una « percezione della forma » della verità di Dio che diventa appunto « esperienza spirituale », nella quale sono ugualmente coinvolte l'intelligenza, la volontà, la sensibilità e la corporeità dell'uomo.

Il luogo di questa soggettiva corrispondenza con l'illuminarsi della forma charitatis, che è il cuore della verità di Dio, è appunto costituito dall'azione dello Spirito, che rende possibile l'esperienza anticamente illustrata nella dottrina dei « sensi spirituali ». Esperienza paradossale, eppure realmente e universalmente accessibile nella fede, dell'incontro con il Signore che ci è possibile nel « tempo intermedio » fra l'Incarnazione e il ritorno di Cristo. In questa figura « mistica » del compiersi della « fede » si concentra la visione teologica della sua dimensione antropologica e personalistica: « Tutto lo spazio dei problemi dell'evidenza soggettiva è ordinato ad un centro ultimo nel quale devono stare i sensi spirituali. La fede è apparsa come il pegno di una visione globale umana, anzi il suo inizio nascosto, nella misura in cui l'apparizione umana e sensibile di Dio in Cristo non ci si fa incontro che in una percezione nascosta ed in una risposta di tutto l'uomo (...). Ma la percezione, come atto di un incontro umano globale, doveva non soltanto includere la sensibilità, bensì accentuarla (...). Il centro dell'atto di incontro deve, quindi, giacere là dove i sensi umani profani rendono possibile l'atto di fede, diventano spirituali, e la fede, per essere umana, diventa « sensibile » (La percezione della forma, 337). Il riferimento alla fondazione teologica e spirituale di questa « mistica della fede », come si è accennato, è la cristologia paolina nonché la pneumatologia della patristica greca (ma anche Agostino). Per l'articolazione antropologica B. rimanda soprattutto a K. Barth, R. Guardini, G. Siewert e P. Claudel, che vedono nell'uomo - ciascuno a modo proprio - « una totalità sensibile e spirituale » e comprendono « le due funzioni distinguibili, partendo da un centro comune nel quale l'uomo vivente sta nel contatto e nello scambio con il Dio vivente e concreto » (Ibid., 374).

L'esperienza mistica, nel suo senso più specifico, va anzitutto collegata all'esperienza profetica dell'AT e del NT. E nel tempo della Chiesa essa va concepita come una partecipazione alla pienezza di Cristo per mezzo dello Spirito dato alla Chiesa: sia nel modo dei doni, sia nel modo dei carismi. Questo è il motivo per cui non possono e non devono ormai adeguatamente distinguersi nella Chiesa una carismatica puramente funzionale, da un'altra puramente personale; o, con altri termini, « una mistica dei carismi da una mistica dei doni dello Spirito Santo » (Ibid., 378). I doni rappresentano « il compimento e il potenziamento sperimentale delle virtù teologali vissute dal cristiano » (Ibid., 349). Storicamente parlando è questo aspetto quello che è stato il più enfatizzato (dopo s. Giovanni della Croce). B. insiste peraltro sulla dialettica del trascendimento e della Kenosi che caratterizza questa « esperienza della non sperimentalità » della fede. In tal modo, può essere ridimensionata l'enfasi unilaterale che, nella scia della tradizione spagnola, è stata assegnata alle speciali esperienze sensibili dell'unione con Dio. E, corrispondentemente, può essere individuato il nucleo teologale che propriamente decide la sua integrazione con l'esperienza cristiana ed ecclesiale: vale a dire la modalità dell'abbandono al Padre e il disinteresse totale della dedizione. La qualità cristiana dell'esperienza di Dio nei doni dello Spirito emerge con diretta evidenza nella dimensione carismatica della mistica cristiana. I carismi, infatti, sono certamente doni individuali: e in questo senso l'associazione della mistica cristiana alla dottrina dei carismi incoraggia a tenere in evidenza il carattere analogico e differenziato della libertà con la quale lo Spirito conduce ad una più profonda comunicazione

personale con la pienezza cristologica. Ma appunto, secondo la dottrina paolina i carismi sono dati per l'utilità comune: e questo principio impone di valorizzare l'esperienza di disinteresse e di donazione totale che accompagna e custodisce i carismi nella loro propria autenticità cristiana.
In entrambi i casi l'esperienza mistica è il segno di una sovrabbondanza della grazia che attiva esperienze spirituali e sensibili di partecipazione alla pienezza di Cristo e alla missione della Chiesa. In questo senso « la Chiesa e il cristiano non devono mai desiderare le grazie mistiche come se la figura della rivelazione posta dinanzi agli occhi del mondo non fosse sufficiente ». Ma, appunto per questo, la Chiesa e il singolo cristiano devono disporsi ad accogliere senza pregiudizio e con lieta semplicità la bellezza dell'atteggiamento esuberante e non minimalistico dell'amore di Dio verso la Sposa. In questo senso B., pur con tutta la prudenza del caso nei confronti delle devastazioni prodotte da una carismatica ingenua e da una mistica autoreferenziale, ritiene si debba contrastare vigorosamente la tendenza di tutti coloro che « come scettici radicali o psicologisti o praticoni della pastorale, in nome della 'pura fede e della sana comprensione umana', vogliono eliminare dalla Chiesa qualsiasi dimensione mistica come faccenda privata e irrilevante » (Ibid., 380).
Bibl. H.U. von Balthasar ha presentato a più riprese il resoconto bibliografico della propria opera teologica, commentandone in vario modo l'evoluzione e il senso: cf H.U. von Balthasar, Il filo di Arianna attraverso la mia opera, Milano 1980; Epilogo, Einsiedeln 1987. Dalla sterminata produzione balthasariana stralciamo i testi di maggiore interesse teologico-spirituale, con particolare riferimento alle indicazioni offerte nel testo: Présence et pensée. Essai sur la philosophie religeuse de Grégoire de Nysse, Paris 1942; Bernanos, Milano 1956; La meditazione, Alba (CN) 1958; Il cuore del mondo, Brescia 1964; Teologia della storia, Brescia 1964; Solo l'amore è credibile, Torino 1965; Con occhi semplici, Brescia 1970; Il mondo, Cristo e la Chiesa, Milano 1972; Sorelle nello Spirito: Teresa ed Elisabetta, Milano 1974; Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il Confessore, Roma 1976; La teologia di K. Barth, Milano 1985; Gli stati di vita del cristiano, Milano 1985. Importanti sono poi, oltre al primo volume della 'summa balthasariana', La percezione della forma, Milano 1976, le raccolte dei Saggi teologici, pubblicati dal 1960 dalla Morcelliana di Brescia. Sono finora comparsi in lingua italiana: Verbum Caro (1968), Sponsa Verbi (1969), Spiritus creator (1972), Lo Spirito e l'istituzione (1979), Homo creatus est (1991). **Studi:** R. Fisichella, Hans Urs von Balthasar, dinamica dell'amore e credibilità del cristianesimo, Roma 1981; E. Guerriero, Hans Urs von Balthasar, Cinisello Balsamo (MI) 1991; M. Jöhri, Descensus Dei. Teologia della croce nell'opera di Hans Urs von Balthasar, Roma 1981; M. Lochbrunner, La cristologia di Hans Urs von Balthasar, Roma 1977 Id., Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars Freiburg i.B, 1981; G. Marchesi, La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar, Brescia 1997; A. Moda, Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero, Bari 1976; P. Sequeri, Antiprometeo, in: Hans Urs von Balthasar, Lo sviluppo dell'idea musicale, Milano 1996; A. Sicari, s.v., in DES III, 2686-2689; R. Vignolo, Estetica e singolarità, Milano 1982.
P. Sequeri

BARBO LUDOVICO. (inizio)

I. Cenni biografici. Nato verso il 1382 a Venezia, entra nel 1404 nella comunità benedettina di San Giorgio in Alga, a Venezia, alla quale dà un nuovo impulso. Nominato abate di Santa Giustina a Padova nel 1408, si dedica alla riforma di questo monastero e di quelli della Congregazione dello stesso nome da lui fondati. Legato pontificio al Concilio di Basilea del 1433-1434, vescovo di Treviso nel 1437, muore a San Giorgio di Venezia nel 1443. Racconta gli inizi della sua Congregazione in un'opera storica.
II. Dottrina spirituale. Quando il Capitolo Generale del 1440 impone l'obbligo della preghiera mentale quotidiana, egli compone per i suoi membri una Forma orationis et meditationis, grazie alla quale diventa uno degli iniziatori dell'orazione metodica. Da una parte, si riferisce alla

tradizione monastica e francescana, specialmente a Guglielmo di Saint-Thierry, Aelredo di Rielvaux (1167), Ubertino di Casale (1328). D'altra parte, egli tiene conto della grande importanza esercitata nell'esistenza umana dalle immagini che l'anima riceve dai sensi corporei che egli insegna ad usare per giungere ad una partecipazione « piacevole » (suavis) ai misteri. Si tratta di passare dalle immagini che offrono i testi sacri alle realtà che essi evocano. Ciò comporta tre gradi. Il primo, di cui B. parla brevemente, consiste nell'utilizzare delle parole già scritte: è la lectio tradizionale, condizione preliminare ad ogni contemplazione; è proprio essa che fornisce i testi a partire dai quali si possono « rappresentare » i misteri di cui essa parla e le parole che permettono di esprimersi a loro riguardo. A questa « preghiera verbale » segue - ed è il secondo grado - la meditazione propriamente detta, che conduce alla contemplazione, di cui tratta un ultimo paragrafo, breve e denso: le « illustrazioni » - illustrationes - che lo spirito ha raccolto permettono di gioire della bellezza - pulchritudinem degustando - delle realtà meditate.
Ora, a proposito dei due primi gradi, il vocabolario dell'immaginario ritorna con una notevole insistenza. Il termine più frequente - e si potrebbe dire la parola chiave - è quella che, nella latinità classica, biblica, patristica medievale evoca una finzione, un « artefatto », il processo mentale e artificiale grazie al quale « si fa finta » di commettere un'azione o di ricevere una sensazione, si « fa come se » si esercitasse un'attività: fingere. Essa equivale al verbo componere, di cui si ritroverà un derivato nell'espressione « composizione del luogo ». Questa parola è, talvolta, seguita dall'esercizio di uno dei sensi corporei o da un'azione: Finge nos videre, finge audire, finge te illi servire. Essa è assimilata all'atto stesso del meditare: meditare et fingere. E già un modo di rendersi presente al mistero contemplato: Finge te esse praesentem, e di parteciparvi come ad una scena nel corso della quale si è in conversazione con il Cristo: Semper finge quod nominet te nomine tuo. Per questo motivo, è frequente l'imperativo del verbo « dire »: dic, o il suo equivalente generalmente associato ad un'azione o che completa questa, che comporta molte varietà: stringe, tenes, vade, amplectere, sequi, proice te, revertere, plora, recede, associa cum... Talvolta, il dire diventa un grido: clama. L'esercizio di due dei sensi corporei, che si immaginano, è frequente: quello della vista imagina videre, vide contemplare - e quello dell'udito - audi. Tutte queste formule sono equivalenti ad altre che indicano la stessa attività mentale: cogita, ante intellectum repraesentari. E lo scopo è sempre quello di elevarsi, a partire da ciò che c'è di bello nella creatura - particolarmente nel Verbo di Dio incarnato in una creatura umana - alla conoscenza di Dio e della sua bellezza: ut per pulchritudinem creaturarum homo specialiter ad Dei cognitionem ascendat, ...pulchritudo deitatis.
Così, grazie a questo procedimento, basato sull'uso dell'immaginario, la contemplazione del mistero di Dio stesso è resa non solamente possibile, ma facile, perfino piacevole ed accessibile a tutti, poiché tutti - letterati e illetterati - sono dotati della stessa capacità di finzione, di rappresentazione. Con questo insegnamento, B. si colloca nella storia dei rapporti tra la devozione astratta e la pietà popolare.
Bibl. **Opere:** L. Barbo, Forma orationis et meditationis, in H. Watrigant, Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XVe siècle, Enghien 1919, 15-28; I. Tassi, Ludovico Barbo (1381-1443), Roma 1952 (edizione della Forma orationis alle pp. 143-152). **Studi:** J. Leclercq, Ludovico Barbo e storia dell'immaginario, in Aa.Vv., Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto, Cesena 1984, 385-399, ristampato in Aa.Vv., Momenti e figure di storia monastica italiana, Cesena (FO) 1993, 529-542; M. Mähler, s.v., in DSAM I, 1244-1245; G. Mellinato, La riforma monastica di Ludovico Barbo, in CivCat 134 (1983)2, 369-373; A. Pantoni, s.v., in DIP I, 1044-1047; G. Picasso, s.v., in DES I, 270-271; I. Tassi, s.v., in BS II, 778-779.
J. Leclercq

BARELLI ARMIDA. (inizio)
I. Cenni biografici. Nasce a Milano il 1 dicembre 1882 da un'agiata famiglia di mentalità liberale, non ostile alla Chiesa ma lontana dalle pratiche religiose. Nel 1909 si consacra a Dio in

forma privata e l'anno dopo incontra P. Agostino Gemelli: è l'inizio di un'interrotta e multiforme collaborazione. Con lui organizza la consacrazione dei soldati italiani al S. Cuore durante la Prima Guerra Mondiale. Nel 1918, per incarico del papa Benedetto XV fonda la Gioventù Femminile di Azione Cattolica in tutte le diocesi d'Italia. Nel 1919, dà concretezza a una forma di consacrazione, da tempo prefigurata da P. Gemelli, per i laici: vivere la speciale consacrazione a Dio, senza vita comune, restando inseriti nelle strutture della società per animarle dal di dentro. Dal piccolo nucleo di francescane riunite in Assisi nel 1919 si svilupperà l'Istituto Secolare delle Missionarie della Regalità di N. S. Gesù Cristo.
Nel 1921 P. Gemelli fonda l'Università Cattolica del Sacro Cuore e la B. ne è confondatrice e cassiera. Nel 1929, inaugura, con il beneplacito di Pio XI, l'Opera della Regalità di N. S. Gesù Cristo: sente l'urgenza di diffondere la spiritualità cristocentrica e un'approfondita catechesi liturgica. Affida la direzione dell'ente a P. Gemelli. Negli anni Trenta, organizza la Settimana della Giovane per studentesse e lavoratrici. Tale iniziativa viene svolta in quasi tutte le città d'Italia su problemi vocazionali o di preparazione alla famiglia, al lavoro, ai doveri professionali, civili, sociali, politici, sempre nell'ottica di un cristianesimo vissuto. Nel 1945 si adopera perché sia concesso il voto alla donna rivendicandone la parità dei diritti civili e politici. Nel 1948 lavora intensamente per l'affermazione delle forze di ispirazione cristiana in campo politico. Nel 1949 è colpita da una grave infermità che le toglie la voce. Muore il 15 agosto del 1952.
II. Esperienza spirituale. Una delle caratteristiche più spiccate della personalità della B. è la fede profonda, immediata, operosa, che si allarga in una visione teocentrica e cristocentrica dell'universo, della storia e della vita. La sua originalità è data dalla preghiera continua nell'azione, perciò in lei tutto è ordinato ad una trasparente familiarità con il Signore.
La sua spiritualità è di stile francescano, avendo ella fatto del Cristo povero e crocifisso il punto di riferimento della sua esistenza, della sua attività e del suo cammino interiore. La preghiera è il tessuto connettivo della sua vita, una preghiera prevalentemente contemplativa, fatta di ringraziamento e di adorazione. « A me piace - scrive in una lettera del 1911 - l'atto dell'anima che considera la maestà, la grandezza infinita di Dio sempre dovunque presente e che, davanti all'abisso delle perfezioni divine, si sprofonda nell'abisso del proprio nulla. Ma noi uomini abbiamo bisogno di parlare a Dio fatto uomo, di stringerci a lui, di faticare sotto il suo sguardo, di riposare sul suo cuore ».
Nella preghiera è come assorbita dalla presenza di Dio al punto tale da non avere altro scopo, come filo conduttore di ogni sua azione, che la gloria di Dio. La preghiera, dice citando s. Bonaventura, è il gemito dell'anima bisognosa, il gemito dell'anima dolorante, il gemito dell'anima amante che trova riposo solo nel Sommo Bene. E convinta che la sofferenza sia un dono del Padre celeste, come mezzo per essere uniti alla passione di Cristo, perciò è da lei offerta in spiccata testimonianza d'amore.
Riesce sempre a tener presente, nella vasta gamma delle sue attività, il senso della Chiesa e il senso della storia e sa armonizzare nella sua vita natura e fede, lavoro e preghiera, azione e contemplazione, spirito di iniziativa, creatività e piena obbedienza e fedeltà al Magistero. Vive il quotidiano senza apparenti tratti mistici, tuttavia si registrano nella sua vita alcuni episodi del tutto singolari che si potrebbero addebitare all'irruzione del soprannaturale in momenti particolari della sua esistenza. Nel libro da lei scritto La nostra storia racconta, di sfuggita, che dovendo attraversare il Po su una passerella (dopo i bombardamenti del 1945) è aiutata e accompagnata da una donna che misteriosamente scompare alla fine del tragitto.
A la Verna un giorno fu come abbagliata da una visione: le sembrò di vedere una folla incalcolabile di giovani donne che la seguivano. Probabilmente, in quei momenti si rese del tutto disponibile al disegno che Dio andava dispiegando nella sua vita: divenire nel sacrificio di sé docile strumento per una più vasta ed efficace partecipazione del laicato alla missione ecclesiale.
Bibl. **Opere:** La nostra storia, Milano 1973; La sorella maggiore racconta, Milano 1981. **Studi:** Aa.Vv., L'opera della Barelli nella Chiesa e nella società del suo tempo, Roma 1983; Aa.Vv.,

Armida Barelli nella società italiana, Roma 1983; D. Barsotti, Armida Barelli nella Chiesa italiana, in Aa.Vv., Armida Barelli. Spiritualità e impegno per l'Istituto Benedetto XV in Cina, Milano 1997; M. Sticco, Armida Barelli, in Aa.Vv., Testimoni dello Spirito, Milano 1980, 20-27; Ead., Una donna tra due secoli, Milano 1983.
A. Miceli

BARTH KARL. (inizio)

I. La personalità e le opere. Nel panorama teologico del sec. XX B. spicca per almeno tre motivi: l'eccezionale recupero del Verbum Domini, « scatenando » la Parola « imprigionata » dalla teologia liberale dei suoi maestri (nonché da una certa « teologia naturale », ipotecata deisticamente); la « ricentrazione » cristologica in teologia, anche per liberare il vero Dio, quello biblico, per definizione « il tutt'altro », dalle pastoie religiose, esistenziali o pietiste; il coinvolgimento nell'azione politica, in senso alto e altro e particolarmente (ma non solo) a fianco della « Chiesa confessante » tedesca -, rigorosamente fondandosi sui « mandati » divini ossia biblici e perciò stesso annullando la dicotomia invalsa presso molti riformati tra Chiesa e mondo (i « due regni »). Il tutto espresso con uno stile maestoso come un fiume in piena, non raramente bello, poetico addirittura (come hanno riconosciuto von Balthasar e Brunner), spesso polemico ma insieme umoristico. Bastino qui un paio di citazioni: se in L'epistola ai Romani afferma che « la polemica è amore », più tardi, tuttavia, riconosce che « il dire No non è il sommo dell'arte, né il rovesciare idoli sarà mai il nostro compito essenziale ». Infatti, « un cristiano fa buona teologia quando è lieto, sì, quando si accosta alle cose con umorismo. Bisogna guardarsi dai teologi di cattivo umore e noiosi! » (KD III4 e IV2). Ma c'è di più. Nei tre ambiti suddetti della rivisitazione barthiana possiamo cogliere, in filigrana, una sorta d'anima « mistica »: solitamente disattesa e che B. stesso, forse, contesterebbe. Eppure, in senso analogico ma non per questo meno vero, egli può definirsi un « mistico suo malgrado ». Infatti, cos'è la « mistica » se non un impatto col Dio tutt'altro - ineffabile, non accessibile né tematizzabile (roveto ardente, tremendo e fascinoso ma non categoriabile, nube luminosa o, viceversa, luce tenebrosa) -, esperito in modo tutt'altro (non simmetrico con le « esperienze » religiose pagane né con l'analogia entis dei filosofi) e per le vie tutt'altre di un impatto con la Parola (e relativa analogia fidei) che manifesta il suo volto rivolto a noi in Cristo (l'assolutamente trascendente ma vicinissimo)? Detto altrimenti, la « mistica » è l'irruzione di un Tu che ritieni « troppo bello per essere vero » ma che t'accorgi « essere bello perché vero » dal fatto che ti scompagina oggettivamente la vita, capovolgendo tutte le mete e progettualità soggettive (anche religiose). Di una simile « mistica » B. ci ha lasciato tracce vistose, a iniziare dalla requisitoria profetica contro le varie forme di idolatria religiosa e finendo con un impegno anche politico « straordinario » (etimologicamente): quello che, nell'etica, traduce le « opere della fede ». Sicché anche B., come ogni vero mistico, toccato dal Mistero Tutt'Altro e Personale fu un « contempl-attivo » (etimologicamente). Analizzare ciascuna di queste tematiche è impossibile: ci limiteremo ad uno sguardo panoramico delle varie fasi e opere barthiane, indugiando poi su alcuni elementi qualificanti la sua « mistica » analogicamente intesa. Dopo gli studi teologici a Berna, Berlino, Tübingen e Marburg, con W. Herrmann, H. Gunkel e A. von Harnack (cf carteggi in Le origini della teologia dialettica, Brescia 1976 e, per un giudizio dello stesso B., Filosofia e Rivelazione, Milano 1965), nel 1909 B. fu viceparroco a Ginevra e nel 1911 « parroco rosso » a Safenwil: coinvolgendosi nel movimento dei « socialisti religiosi » e iscrivendosi (per breve) al partito socialdemocratico. E di questo periodo il famoso commento Der Römerbrief (tr.it. L'epistola ai Romani, Milano 1962), da far sempre interagire dialetticamente con la posteriore Kirchliche Dogmatik (tr.it. parziale: Dogmatica ecclesiale, Bologna 1969). Nel 1921 è docente a Göttingen, nel '25 ordinario a Münster e nel '30 a Bonn. In questi anni si forma il gruppo K. Barth, E. Brunner, R. Bultmann, F. Gogarten e E. Thurneysen che, intorno alla rivista Zwischen den Zeiten, edita da G. Merz, attacca frontalmente la teologia liberale (« idolatrica », secondo B.). Nel 1931 B. scopre la teologia medievale (sant'Anselmo) e

redige Fides quaerens intellectum (tr.it. parziale nel cit. Filosofia e Rivelazione), mentre nel '32, sull'onda lunga della riflessione anselmiana, pubblica il vol. I della cit. e monumentale Kirchliche Dogmatik (KD), cominciata nel '30 e rimasta incompiuta (al vol. 12). Purtroppo il gruppo di Zwischen den Zeiten non regge: Gogarten passa ai Deutschen Christen filonazisti, Merz resta neutrale ma defilato, Brunner incappa nella confusione tra natura e grazia (B. contesta duramente la sua teologia naturale), Bultmann va rieditando una sua teologia liberale, in chiave ermeneutica (demitizzazione), come gli rimprovera B., che registra puntualmente nella KD i vari errori: la storia di Gesù non può essere ricostruita solo mediante le parole, eliminando le azioni miracolose; la gloria Dei non può ridursi alla sola filantropia (amore del prossimo); l'evento pasquale non può essere ridotto a un das, senza alcun was, pena interpretare docetisticamente la risurrezione. In sostanza, Bultmann « dissolve il Nuovo Testamento » (come scrive B. in Aa.Vv., Capire Bultmann, Roma 1971).

In tale sfascio generale, B. non solo resiste ma diventa l'animatore della « Chiesa confessante » (vedi anche Bonhoeffer), stilando di getto la famosa « Confessione di Barmen » (31 maggio 1934). Nel '35 i nazisti lo privano della cattedra e, ritornato a Basel, vi insegna fino al 1962 (emeritanza). Notiamolo una volta per tutte: è stupefacente che B., in mezzo a tutte queste lotte, oltre a scrivere un numero impressionante di studi esegetici, storici, dogmatici, prediche e scritti d'occasione - l'Opera omnia prevede 70 volumi -, abbia condensato il suo pensiero nelle circa 7.000 pagine della KD (manca il vol. V, che avrebbe dovuto contenere la dottrina della redenzione e dell'escatologia, nonché l'ultima parte « etica » della riconciliazione). Da sempre impegnato nel movimento ecumenico, invitato come osservatore al Vaticano II, dopo l'incontro con Paolo VI scrive Ad limina Apostolorum (tr.it. Domande a Roma, Torino 1967), pietra miliare nel dialogo tra fratelli separati. Muore a Basilea il 10 dicembre 1968, all'età di ottandue anni, e H. Küng, nel discorso commemorativo tenuto nella cattedrale di quella città, lo definisce Doctor utriusque theologiae: cioè della teologia protestante e cattolica. E a ragione, visto che B., proprio occupandosi di Anselmo, aveva scoperto che « la dottrina cristiana dev'essere esclusivamente dottrina di Gesù Cristo, in quanto parola vivente di Dio, detta a noi ». Ciò lo aveva portato a rivisitare la teologia in quanto cristologia, il giudizio in base alla grazia, il No a partire dal Sì, e a giungere così dai prolegomeni alla dogmatica, dal cristianesimo alla Chiesa. E lì si chiarisce anche la negazione che l'uomo fa di se stesso, determinata dalla parola del giudizio divino. Dio, infatti, è colui che in Gesù Cristo ha accolto l'uomo peccatore e giudicato, negantesi e negato, lo ha tolto dalla situazione di opposizione a Dio e lo ha preso con sé. Il riconoscere questo dà a B. la forza di parlare solo di Gesù Cristo e di fare teologia della Parola solo a partire dalla grazia, perciò a lottare contro ogni forma di teologia naturale, anche negativa, indicando nell'analogia entis la « trovata dell'anticristo ».

Per quanto esagerato, questo atteggiamento radicale barthiano - come più tardi dirà Bonhoeffer, rimproverandogli un « positivismo della rivelazione » -, lo ha reso paradossalmente disponibile non solo a una discussione critico-positiva coi Riformatori e a una vera continuazione della Riforma, ma pure a un nuovo dialogo oggettivo con la Chiesa cattolica e con quella parte di umanità che è aperta al mondo. Tutto ciò gli ha anche mostrato la differenza fra vera e falsa Chiesa, diventando proprio quel suo « positivismo » l'arma vincente contro il dilagare della « grande malattia secolare » che, in quel periodo, si esprimeva nella forma dei « Cristiani tedeschi ». Perciò quella lotta teologica diviene insieme lotta non solo di politica ecclesiatica, ma di politica tout court: schierandosi dalla parte di Abele. Concretamente, l'antisemitismo fu per B. il segno chiarissimo dell'anticristo incarnato nello Stato nazionalsocialista e il segnale per l'opposizione cristiana ad esso. « Dove si è capito che solo Gesù Cristo è Führer, lì c'è un'esistenza teologica; ogni altra invocazione a un Führer diverso è un: Baal, ascoltaci », ha scritto in Theologische Existenz heute! Né sfugga l'assoluta coerenza in ogni parte del teologizzare barthiano: sia quando attacca E. Brunner, che aveva escogitato un formale punto d'aggancio, su base umanistico-pedagogica, tra natura e grazia, sia quando lotta contro i « Cristiani tedeschi ». E anche quando viene scacciato dalla Germania, nel 1935, egli rimane non

solo il fedele consigliere della « Chiesa confessante », ma con le sue lettere diventa il consolatore e ammonitore dei credenti francesi, olandesi, inglesi, norvegesi, cechi (e anche svizzeri). D'altra parte, nel 1945, ancor prima della fine della guerra, si pone al fianco dei tedeschi contro l'odio generale, attuando lui stesso quello che suggerisce ai tedeschi per risanare la loro situazione: lo spirito « del realismo cristiano »; né più tardi interromperà i contatti coi credenti dei Paesi dell'Est europeo, giudicando l'anticomunismo di principio un male ancora peggiore dello stesso comunismo; né si piegherà mai alle « ragioni » che giustificavano la bomba atomica (cf Lettera a un pastore della Germania Orientale, Brescia 1964; Lettera al Congresso di Londra contro il riarmo atomico, in G. Casalis, K. Barth, Torino 1967).
In questo modo l'annuncio evangelico - contemporaneamente presenza del Risorto vivente nella comunità e gloriaimpegno della medesima che lo esperisce proprio vivendolo - trova la sua valenza profetica nel qui ed ora del mondo, come sua forza inedita (salelievito nella pasta) e proprio in quanto ne realizza le promesse. Scrive infatti B.: « Mi basta, nel quadro della piena mortalità della vita umana, attenermi a Dio come a ciò che contiene ogni speranza. Io mi avvio alla fine, ma Dio è il mio rifugio. Io non riesco ad attendermi molto dal mio essere, ma tutto posso guardando al Risorto. Egli è la risurrezione: di che altro ci si può rallegrare? C'è un altro fondamento del nostro eschaton personale, del nostro aldilà? Tutte le affermazioni escatologiche sono contenute nell'affermazione ontica (e non noetica): Dio è il nostro aldilà ». E ciò fin da qui ed ora, altrimenti la « fede » non sarebbe donum gratiae ma un dato esistenziale e « Dio », alla fine, non sarebbe Il Tutt'Altro personale manifestatosi in Cristo, ma un nostro prodotto. Invece la realtà di Dio e dell'uomo consiste proprio nel fatto che il Christus pro nobis è prima un Christus pro Deo; che Dio non è prigioniero della sua parola, ma resta il Signore anche della sua parola. Solo qui la theologia crucis trova il senso vero e tutta la sua portata (anche mistica). « Il mio pensiero si aggira attorno alla gloria di Dio, in cui è compresa anche la nostra salvezza ». Solo la divinità di Dio rettamente intesa comprende la sua umanità e poi svela anche la nostra. E questa veritàscoperta (decisamente tutt'altra: mistica?) rendeva la difesacritica barthiana estremamente virulenta, come egli stesso riconosceva umilmente: talvolta fui, nella lotta, « brutalmente inumano » e così « ho avuto torto, proprio dove avevo ragione »!
Avere presente tutto ciò significa mettersi nell'ottica giusta per capire B. il quale, fino all'ultimo, ha paventato che impercettibilmente « Dio » riemergesse nelle vicinanze dell'esperienza religiosa di Schleiermacher o del pietismo di Zinzendorf o dell'esistenzialismo di Kierkegaard. Perciò B. insiste senza posa: il Dio che si rivela deve sempre restare al centro (dell'uomo e della storia) ma, insieme, restare sempre « il tutt'altro » dalle nostre categorie. Di qui il primato biblico, ossia della Parola scatenata! Che l'uomo possa gridare a gran voce di sentirsi soccombere sotto il peso di Dio - come avvenne a san Cristoforo - può forse essere patetico o interessante, ma teologicamente non ha importanza. Sarebbe un degenerare la teologia, abbassarla al rango di monitoraggio per l'umana situazione.
In teologia, secondo B., bisogna guardarsi dal troppo « kierkegaardeggiare ».
Sant'Anselmo gli aveva mostrato il giusto mezzo. Per questo medievale la teologia non è « una scienza contemplativa senza scopo fuori della Chiesa ». E B. afferma che, appunto per essersi resi pienamente consapevoli di questo, i veri teologi hanno anche pregato. Essi l'hanno fatto tanto più consapevolmente quanto meglio si sono resi conto della fragilità del loro lavoro, perché, « come teologi dobbiamo parlare di Dio. Ma noi siamo uomini e come tali non possiamo parlare di Dio ». Proprio in questa contraddizione dobbiamo cercare la gloria Dei, ma anche il luogo dove possa vivere l'uomo che in essa ha trovato grazia. La via d'uscita non è facile, perché la riflessione del credente non si muove esclusivamente dal basso verso l'alto; né solo ascende dall'evidenza naturale verso i misteri celesti. All'inizio di ogni teologia c'è la discesa di Dio, che ha rivelato se stesso agli uomini. Certo B., partendo di qui, è arrivato forse un po' troppo in là: condannando la teologia naturale. Ma non sarebbe questa una buona ragione per trascurare quanto c'è di valido nel suo teologizzare. Per esempio, coniugando le due analogie in una forma meno oppositiva. Anche perché, se entro l'analogia della fede non trovasse il suo posto l'analogia

dell'essere, la rivelazione che Dio ha fatto di sé non sarebbe che un « pericoloso affare cinese » (come disse Brunner, in polemica con B.).

II. Mistica barthiana. E veniamo così a qualche sottolineatura della « mistica » barthiana, analogicamente intesa. Anzitutto ricordiamo che, nel difendere la trascendenza divina e proclamare il « Dio Tutt'Altro », B. evita sia l'incontrare Dio nel puro simbolo della rappresentazione - perché la fede non è rappresentazione concettuale ma Erlebniss: ossia continuo passare dall'inautentico (del peccato) all'autentico (della grazia), traducendo qui il Dasein zum Tode heideggeriano nel decidersi per Dio (in Cristo), che viene dal futuro (nella fede) -, sia in quell'immediatezza di slancio che, per quanto emotivamente utile, non ha maggiore adeguatezza rispetto all'appello del patto che Dio (in Cristo) propone (realizzando certamente le sue promesse, ma assai raramente i nostri desideri). Detto altrimenti, per B. sia il razionalismo che l'irrazionalismo mancano di quella avvedutezza critica che permette di porsi sul piano della distinzione tra forma e contenuto, linguaggio e realtà, res et sacramentum: ossia in quella prospettiva che, sola, rende giustizia all'umanità dell'uomo e alla divinità di Dio. Senza quest'avvedutezza, tanto la religione quanto l'etica naufragano in una specie catalogabile di gusti e di proiezioni psicologiche. In questo senso, la deriva razionalista e quella misticheggiante provocano gli stessi guasti: il naufragio dello spirito critico e profetico nelle rugiadose e consolate soddisfazioni degli istinti religiosiesistenziali, che forniscono alle svariate e più o meno incosce violenze gli alibi ipocriti della benignità. Ulteriore luce in questa direzione ci offre B. scavando nel « tempo sequestrato » per Dio. Oltre al tempo della creazione, ignoto all'uomo peccatore - che vive nel tempo inautentico del peccato -, vi è il tempo autentico che Dio ha per noi, stendendolo dalla creazione alla parusia con le varie tappe della rivelazione e riconciliazione. Per B., l'analisi filosofica, condotta sia da Agostino sia da Heidegger, non può avere altro oggetto che quel tempo dell'uomo autonomizzato da Dio e che, attraverso le tenebre del mysterium iniquitatis e i bagliori dell'opus divinum, realizza l'esodo dal tempo alienato (kronos) a quello reale e compiuto (kairos). In quest'ottica, anche per la teologia c'è un tempo dell'attesa e del fare memoria (= memoriale, anche eucaristico) di Cristo, in attesa del suo ritorno (parusia). E guai se il nostro teologizzare non provocherà (etimologicamente) il tempo di grazia (kairos). Fuori di questo, infatti, non resta che l'antinomia kantiana o il « divertimento » (etimologicamente: divertere l'attenzione) nel kronos, tanto implacabile quanto privo di senso. La conclusione è lapidaria: « Il tempo di Dio per noi risiede nel fatto che egli ci si rende presente in Gesù Cristo: Deus praesens. Ma Gesù Cristo significa anche presenza umana e temporale, sicché la rivelazione in Gesù Cristo è anche quello che noi chiamiamo vita autentica di un uomo ». Nessun docetismo, quindi, né evasione spiritualista bensì, semmai, la concretezza altra di un mistico sui generis. Come accennato, oltre a tutto ciò, B. ha scoperto, nei grandi teologi medievali, anche quell'indicibile « fragranza » della teologia genuina: una sensitività, quasi, che prelude alla mistica verace. Quei teologi, infatti, possedevano ancora la « perla preziosa » smarrita dalla modernità cartesio-hegeliana: ossia che ogni pensare autentico, anche quello teologico, reclama tutto l'uomo. Anselmo, filosofo (e mistico) sui generis, l'aveva confermato con la sua vita. Nato in Italia, dopo una giovinezza burrascosa aveva vagato per tutta la Francia fino ad approdare, quasi per caso, in un'abbazia benedettina dove giganteggiava il monaco Lanfranco (1089), che lo accolse e presto creò intorno a lui l'ambiente capace di fare dell'irrequieto Anselmo il primo teologo sistematico del Medioevo. Nel cap. I del Proslogion di Anselmo (prova ontologica dell'esistenza di Dio), B. lesse questo avvertimento: « Oh, debole uomo, ritirati dalle tue assillanti occupazioni, getta via le tue pressanti preoccupazioni e poni fine alla tua divisione interiore. Renditi un poco disponibile a Dio e cerca qualche riposo in lui. 'Entra nella camera interiore del tuo cuore', chiudi fuori tutto ciò che non è Dio e che non ti aiuta a trovare lui, e quando 'avrai chiuso la porta', cercalo. Di' ora con tutto il cuore, di' a Dio: 'Il mio volto ti ha cercato: il tuo volto, o Signore, io ancora cercherò!' ». Dal monaco Anselmo, che raramente aveva trovato riposo e che aveva vergato queste parole, B. imparò pure che lo studio della teologia non è semplicemente un'occupazione « utile », che fornisce generi di consumo

spirituali a beneficio dei predicatori o di laici « clericheggianti ». Il perdersi in Dio ha una sua suprema bellezza. Pienamente d'accordo con lui, B. citava quel passo in cui Anselmo chiama la conoscenza, che nasce dalla fede e compie le opere della rivelazione, « ben al di là di ogni umano intendimento ». Anselmo diceva che bisogna « gioire di essa » (delectari), e B., facendo sua questa riflessione, affermava che « la teologia è una scienza di eccezionale bellezza. Si può anche dire senza timore che, fra tutte le scienze, essa è la più bella. E sempre un segno di barbarie annoiarsi della scienza. Ma è doppia barbarie quando è la teologia che annoia o che può annoiare qualcuno. Non si può che essere felici e contenti di essere teologi: diversamente non si è teologi. Facce acide, pensieri tristi e conversazioni annoiate sono del tutto intollerabili in questo ramo del sapere » (KD II1, p. 740).
Anche per questo la predilezione barthiana non riguarda l'Anselmo solitamente interpretato razionalisticamente, bensì quello le cui « prove naturali » dell'esistenzaessenza di Dio vengono poste e sviluppate in un totale abbandono di fede. Credo ut intelligam, ossia: partendo dalla fede, il credente tenta di leggere il mistero dal di dentro (intus-legere), tentando di capire teologicamente il mistero per mezzo sia di un raffronto con i vari dati della fede (analogia fidei) - che peraltro non disprezza l'aiuto della ragione (analogia entis), memori del rationabile obsequium (cf Rm 12,1) -, sia ascoltando le inedite « ragioni del cuore » (Pascal). Insomma, nell'affrontare le questioni teologiche non dovremmo cercarne la ratio solo nell'orizzonte della ragione naturale, ma nel sensus plenior di quella globale ratio veritatis: ossia nella proporzione d'intelligibilità contenuta nello stesso mistero, perché ogni mistero di fede è una partecipazione alla verità suprema o, barthianamente, « tutt'altra » (che eccede ogni umano direteorizzare). Forse che i mistici pensano e fanno diversamente? Anche per questo sosteniamo che, per quanto analogicamente, il teologizzare di B. è anche mistico!
Bibl. **Opere principali** (con tr. it., oltre a quelle già citate): Der Romerbrief (1919, II ed. completamente rielaborata 1922); Die Auferstehung der Toten (1924); Die Lehre vom Wort Gottes (1927); Fides quaerens intellectum (1931); Die kirchliche Dogmatik: I, 1 (1932), I, 2 (1938), II, 1 (1940), II, 2 (1942), III, 1 (1947), III, 2 (1948), III, 3 (1950), III, 4 (1951), IV, 1 (1953), IV, 2 (1955), IV, 3,1 (1959), IV, 3,2 (1959); Theologische Existenz heute! (1933); Credo (1935); Gotteserkenntnis und Gottesdienst (1938); Die kirchliche Lehre von der Taufe (1942); Eine Schweizer Stimme (1945); Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert (1947); Dogmatik im Grundniss (1947, tr. it. Dogmatica in sintesi, Roma 1969); Furchte dich nicht! (1949); Kurze Erklärung des Römerbriefes (1956, tr. it. Breve commentario all'epistola ai Romani, Brescia 1982); Die Menschlichkeit Gottes (1956, tr. it. L'Umanità di Dio, Torino 1973); Einführung in die evangelische Theologie (1962); Den Gefangenen Befreiung (1959, tr. it. Liberazione per i prigionieri, Brescia 1969); Rufe mich an (1965, tr. it. Invocami, Brescia 1969). L'Opera omnia, in corso presso Theologischer Verlag (Zürich), prevede 70 voll. divisi in 5 sezioni, esclusa la monumentale Die Kirchliche Dogmatik, cui H. Krause ha aggiunto un prezioso Registerband (Zürich 1970). **Studi:** Per un approccio generale cf Aa.Vv., La teologia contemporanea, Torino 1980, 38-59; E. Busch, K. Barth. Biografia, Brescia 1977; I. Mancini, Novecento teologico, Firenze 1977, 3-178; A. Moda, Strutture della fede, Padova 1990; H. Traub, K. Barth, in P. Vanzan - H.J. Schultz (cura di), Mysterium salutis: Lessico dei teologi del secolo XX, Brescia 1978, 289-296.
P. Vanzan

BASILIO MAGNO (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Nasce a Cesarea di Cappadocia nel 329-330. La sua famiglia è profondamente cristiana: il nonno paterno è martire; la nonna, il padre e la madre, la sorella Macrina e i fratelli Pietro, vescovo di Sebaste, e Gregorio, vescovo di Nissa, sono tutti santi. Dopo i primi studi in patria, si reca a Costantinopoli e ad Atene dove stringe amicizia con Gregorio di Nazianzo. Ritornato a Cesarea verso il 356 riceve il battesimo e, dopo aver distribuito tutti i suoi beni ai poveri, si dà ad una vita di preghiera e di studio. Chiamato dal vescovo Eusebio di Cesarea (

340) ad aiutarlo nel governo della diocesi, è ordinato presbitero nel 364 e gli succede nell'episcopato nel 370. Come sacerdote e vescovo s'impegna nella difesa della fede nicena contro gli Ariani.
Si distingue anche per la carità realizzando un complesso d'istituzioni assistenziali per chiunque ne avesse bisogno. Muore il primo gennaio del 379.
Gli scritti di B. possono essere divisi in: **teologico-polemici** (Contro Eunomio, Dello Spirito Santo, vari Discorsi e Omelie); **esegetici** (Omelie sull'Esamerone, Sui Salmi, Commento a Isaia - che, probabilmente, non è suo); **morali** (vari Discorsi e Omelie); **ascetici** (Regole morali, Piccolo e Grande Ascetikon); epistole (oltre trecento Lettere).
II. Dottrina spirituale. Il fine dell'esistenza umana non è altro che Dio, il primo e il più perfetto dei beni (cf Sui Salmi 1,3; 33,7; 114,1). È per questo che Dio dev'essere cercato in ogni cosa e prima di ogni cosa. Per fare questa ricerca è necessario allenarsi. Dice B.: « L'atleta si mette in mostra per la sua prestanza, per il suo colorito; e il cristiano mostra con la magrezza del suo corpo e il pallore che fiorisce nell'enkráteia che egli è veramente un atleta nella via dei comandamenti del Cristo » (Regole diffuse 17,2). B. ammira il cosmos - infatti il suo Esamerone non è solo una descrizione dell'universo, ma è una pia meditazione - però considera il corpo come somasema, con Platone, e come un ingombrante peso, con Plotino. Da qui la rinuncia ai piaceri sensuali e, in una visione più ampia, la rinuncia a quei legami che provengono dal corpo. È questo il centro dell'ascesi di B.: « Essa permetterà alla libertà di fiorire per compiere tutti i comandamenti del Cristo formulati nella Scrittura » (L. Bouyer). Si diventerà perfetti quando ci si sarà rivestiti di Cristo (cf Comm. a Is. 5, 176). In Cristo e per Cristo cantiamo la gloria del Padre, poiché egli è nostro modello di vita. Da questa conoscenza scaturisce per noi un'esigenza: seguire il Cristo, imitarlo non solo nella sua vita, ma anche nella sua morte, per poter, poi, risorgere con lui dai morti (Dello Spirito Santo 15,35). La conformazione a Cristo nella pienezza dell'amore si ha per mezzo dello Spirito Santo: « La rinnovazione si compie in noi per mezzo dello Spirito Santo » che, inoltre, ci fa giungere alla « celeste conversazione » (Ibid.). Infatti: « La nostra mente, illuminata dallo Spirito Santo, si fissa nel Figlio e nel Figlio, come in immagine viva, vede il Padre » (Dello Spirito Santo, 24,57). « Per l'illuminazione dello Spirito Santo... contempliamo lo splendore e la gloria di Dio: per la carità siamo portati a colui del quale è carattere e uguale sigillo » (Ibid. 26,64). Si entra, così, nella vita trinitaria partecipando della carità vivificante. E come Dio si fa conoscere al cuore di coloro che lo amano (cf Sui Salmi, 33,6) così la ricchezza di trasformazione e di illuminazione è diversa: « Perché a tutti è presente lo Spirito Santo, ma comunica una particolare virtù a coloro che vivono in purezza d'affetti » (Comm. a Is. proemio, 3).
Bibl. R. Albrecht, s.v., in WMy, 46-47; G. Bardy, s.v., in DSAM I, 1273-1283; L. Bouyer, La spiritualità dei Padri, 3B. Monachesimo antico e Padri, Bologna 1986; J. Gribomont, Basilio di Cesarea di Cappadocia, in DPAC I, 491-497; M. Pellegrino, Letteratura greca cristiana, Roma 19833; J. Quasten, Patrologia. II: dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia, Casale Monferrato (AL) 1973; S. Rendina, La contemplazione negli scritti di s. Basilio Magno, in Studia monastica, 4 (1962), 237-339; C. Sorsoli - L. Dattrino, s.v., in DES I, 273-278; T. Spidlík - I. Gargano, La spiritualità dei Padri greci e orientali, Roma 1983.
R.M. Russo

BATTESIMO. (inizio)
I. Alcune premesse. Gesù, dopo la risurrezione dai morti, riunì i suoi discepoli sul monte e disse loro: « Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco io sono con voi fino alla fine del mondo » (Mt 28,18-20). Da allora, la comunità cristiana ha sempre obbedito a questo comando del Maestro.
Davanti ai bambini che vengono presentati alla comunità dopo la nascita o all'adulto che, dopo aver compiuto un cammino di maturazione nella fede con i fratelli, chiede d'essere ammesso alla

comunione sacramentale del popolo di Dio, la Chiesa celebra la volontà di Gesù rigenerando il fratello dall'acqua e dallo Spirito e lo aggrega alla comunità dei redenti. Questa celebrazione sacramentale determina per sempre la vita del candidato, lo rende partecipe dell'evento della salvezza, orienta il suo spirito ad una maggiore conformazione a Cristo al fine di realizzare il senso stesso della vita del discepolo: « Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più né giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'é più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù » (Gal 3,26-28).

Nel rito, ove la parola, il gesto della immersione o della infusione, la presenza dell'acqua e la comunità orante operano insieme, avviene la cristificazione dell'uomo. Quell'acqua battesimale che vive della potenza dello Spirito e quel gesto che è animato dall'invocazione della comunità, infatti, esprimono la fecondità della vita divina, la sua potenza creatrice, l'affiorare di una creatura rinnovata « secondo Dio nella giustizia e nella santità vera » (Ef 4,24). Dall'acqua è scaturito il mondo, mediante l'acqua è stato distrutto l'uomo del peccato, nel mistero dell'acqua l'umanità ha goduto del dono della liberazione da ogni forma di schiavitù. La tipologia della creazione, del diluvio e del passaggio del mar Rosso nell'esodo, cara alla tradizione patristica e liturgica, è significativa per comprendere il mistero dell'acqua, perciò il mistero stesso del b.

II. L'insegnamento delle Scritture. La comunità cristiana fin dal giorno della Pentecoste ha celebrato il b. come conclusione di tutto un itinerario di conversione a Cristo. L'apostolo Pietro, annunciando l'evento della morte-risurrezione di Gesù agli abitanti di Gerusalemme e a tutti quelli che erano convenuti per la festa, aveva suscitato in essi un intenso desiderio di salvezza ed aveva offerto loro le condizioni per accedere ai tempi messianici: « Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei peccati; dopo riceverete il dono dello Spirito Santo » (At 2,38).

Il b. costituisce la celebrazione dell'accoglienza dell'annunzio, della volontà di godere della fedeltà divina che fa nuove tutte le cose, dell'intenso desiderio d'essere associati alla comunità di coloro che condividono le meraviglie di Dio in attesa della pienezza della comunione definitiva con il Maestro nella Gerusalemme del cielo.

Il discepolo, dopo aver accolto il kerigma apostolico: « Gesù morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture » (1 Cor 15,3-4), attraverso il gesto sacramentale (cf Rm 6,3-11) viene assunto in tale mistero e si considera ormai morto al peccato e vivente per Dio in Cristo Gesù (cf Rm 6,11).

Lo Spirito che lo ha condotto a celebrare l'alleanza pasquale gli ha fatto intuire che nella morte di Gesù egli era già presente. Infatti, il b. è la memoria della croce, di quell'evento nel quale è già in atto la salvezza di ogni uomo. Il cristiano è già morto nel Signore ancora prima di conoscerlo poiché Gesù è il primogenito tra molti fratelli, la primizia di coloro che sono risorti dai morti, dal momento che in lui tutti gli uomini sono morti e risorti. L'intensa contemplazione dell'evento della croce ci permette di intendere fino in fondo il significato del b. Paolo ce lo ricorda in modo molto efficace: « E in Cristo che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità, e voi avete in lui parte alla sua pienezza, di lui cioè che è il capo di ogni principato e di ogni potestà... Voi, infatti, siete morti e la vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio! » (Col 2,9; 3,3).

La rivelazione, tuttavia, non si ferma a questa comprensione dell'evento battesimale. La contemplazione del Cristo ci immerge nel mistero del Verbo fatto carne nel quale è la vita. Il battezzato, infatti, nel gesto sacramentale afferma che Gesù è il Signore, perciò ha parte alla vita eterna. Parafrasando le espressioni dell'evangelista Giovanni (20,31) così si potrebbe definire il mistero battesimale: « Questi riti sono stati posti perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e credendo abbiate la vita nel suo nome ». Il cristiano, perciò, generato da Dio è chiamato a divenire figlio di Dio nell'accoglienza quotidiana del Maestro per poter giungere alla maturità della fede (cf 1 Gv 3,1-2)

III. La vita battesimale. Il b. è un evento che rende il cristiano memoria di Gesù, poiché dal momento dell'incontro sacramentale egli diviene contemporaneo con Gesù e Gesù stesso diviene contemporaneo con lui. L'esperienza battesimale rappresenta un continuo, diuturno, inesauribile processo di attrazione che determina il cristiano in tutto il suo essere e nella globalità del suo porsi all'interno della storia umana.
Il rito battesimale assume un significato più profondo rispetto a ciò che si potrebbe intendere. Esso esprime l'unità di due atteggiamenti: l'obbedienza pasquale di Gesù e l'ansia obbedienziale di coloro che bramano l'incontro sacramentale. Nel b. l'oblazione di Cristo diventa l'obbedienza del discepolo e l'oblazione del discepolo l'espandersi dell'obbedienza di Gesù. Questo è il senso vero dell'esperienza spirituale che fluisce dalla celebrazione battesimale. Ormai il discepolo vive solo di ciò che ha attinenza al mistero pasquale di Cristo, tutta la sua esistenza è cristiana in quanto vive e assume il mistero cristiano che gli si comunica nella perenne attualità della Pasqua, si radica nella celebrazione, si espande nella testimonianza della carità.
Il valore portante del mistero cristiano è vivere la vita che si è rivelata in Cristo morto e risorto. Questa esperienza non è un fatto statico, ma essenzialmente dinamico poiché il dono battesimale significa sviluppare in modo diuturno, sotto l'azione incessante dello Spirito Santo, il passaggio dell'uomo dalla morte alla vita e questo si realizza nella continua attualità della conversione. La vocazione battesimale è, infatti, accoglienza del dono della conversione nello stile esistenziale di Gesù: attenzione intensa al Padre, abbandonando le esigenze dell'uomo immerso nel peccato attraverso la perfetta docilità all'azione dello Spirito Santo. La conversione è in Cristo e nello Spirito una costante ascensione al Calvario per essere poi assunti alla destra del Padre, ad imitazione del Maestro.
Questo itinerario ha luogo nella Chiesa, con la Chiesa e per la Chiesa poiché ogni battezzato rappresenta un dono dello Spirito alla comunità cristiana perché questa ritrovi la sua freschezza e giovinezza evangelica. Questa componente ecclesiale costituisce un momento particolarmente rilevante per la comprensione del b.
Un aspetto essenziale del dono battesimale è l'abbandono della dispersione in atto nell'uomo a causa del peccato per crescere nella vera comunione voluta da Gesù: « Io in loro e tu in me perché siano perfetti nell'unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato » (Gv 17,23).
Tale atteggiamento di vita si rivela possibile nel discepolo che, nell'accogliere il messaggio pasquale della salvezza, è consapevole d'essere un dono del Padre al Figlio perché questi, attraendolo a sé lo riconsegni al Padre, dopo averlo reso nuovo nell'ora della Pasqua (cf Gv 17,6). L'esperienza spirituale del battezzato si ritraduce nella sua profonda consapevolezza d'essere nelle mani del Padre per essere forgiato dalla morte-risurrezione del Signore attraverso la piena docilità all'azione dello Spirito Santo. Egli è ormai figlio nel Figlio e gode l'intimità del Padre. S'inserisce in tale evento l'ineffabile processo di divinizzazione per il quale il battezzato viene reso partecipe della natura divina (cf 2 Pt 1,4), gode della viva relazionalità con la SS.ma Trinità e cresce nel contesto dell'immortalità divina così che può avvertire la luce interiore che lo trasforma in modo continuo e lo guida nell'ascensione della piena trasfigurazione.
IV. Lo sviluppo della vita battesimale. L'acquisizione di questi dati essenziali permette di superare letture meramente estrinsecistiche o parziali dell'evento battesimale e ci aiuta a ritrovare le modalità perché l'evento possa divenire sempre più espressione vitale per la Chiesa e nella Chiesa, per il fedele e nel fedele, dell'ineffabile amore della SS.ma Trinità.
Il dono battesimale, sintesi tra il contenuto della fede e l'atteggiamento ricco di supplica della comunità e del battezzando, fa nascere a vita nuova chiunque brami seguire Gesù ed entrare nella sua interiorità. La fecondità di tale dono postula alcuni atteggiamenti esistenziali essenziali:
- l'atteggiamento di ascolto nel silenzio dello Spirito per essere sempre interiormente aperti alla presenza di Cristo che ama relazionarsi in modo inesauribile con il discepolo;
- l'intensità di un'esistenza ricca di supplica che pone in luce una povertà evangelica che aspira unicamente ad essere ricreata dalle ineffabili meraviglie del Padre ad imitazione di ciò che è avvenuto nella Pasqua di Gesù;

- lo sviluppo della comunione con i fratelli, condividendo con loro il mistero della morte-risurrezione di Gesù, per rendere sempre fecondo il popolo dei redenti a lode del Padre e a testimonianza di ogni uomo che nello Spirito è alla ricerca della luce della vita;
- l'apertura teologale alla comunicazione che il Padre fa all'anima di ogni battezzato perché cresca nella configurazione a Cristo, entrando nella luminosità del suo volto;
- l'ansia di costruire una vita che esprima gli atteggiamenti interiori di Gesù per essere speranza e dare ragione della speranza ad ogni uomo, attraendolo nell'ineffabile mistero della carità divina.

Conclusione. Il dono battesimale è la celebrazione della essenziale vocazione presente nell'uomo d'essere attratto in modo diuturno a Cristo per accogliere il dono del suo Spirito e per accedere alla comunione con il Padre. Questa ineffabile e divinizzante esperienza rende nuovo il cuore dell'uomo così da farlo idoneo a costruire un mondo che, ad immagine di Cristo, possa essere a lode e gloria del Padre. La potenza battesimale orienta, dunque, a vivere nel tempo nella stabile condizione di dare un'ospitalità creante al Verbo incarnato, morto e risorto e allo Spirito creatore e santificatore, in modo che tutto l'essere del discepolo sia il volto luminoso del Maestro in attesa della piena trasfigurazione nella Gerusalemme del cielo.

Bibl. Aa.Vv., Il battesimo. Teologia e pastorale, Leumann (TO) 1970; Aa.Vv., Iniziazione cristiana e immagine di Chiesa. Leumann (TO) 1982; B. Baroffio - M. Magrassi, s.v., in DTI I, 472-491; J. Castellano, s.v., in DES I, 278-290; Id., La mistica dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, in La Mistica II, 77-111; P. Dacquino, Battesimo e cresima. La loro teologia e la loro catechesi alla luce della Bibbia, Leumann (TO) 1973; J. De la Potterie - S. Lyonnet, La vita secondo lo Spirito, Roma 1976; B. Rey, Creati in Cristo Gesù. La nuova creazione secondo san Paolo, Roma 1968; E. Ruffini, Il battesimo nello Spirito. Battesimo e iniziazione cristiana, Torino 1975; R. Schnackenburg, La vita cristiana, Milano 1972.

A. Donghi

BEATITUDINI. (inizio)

I. Premessa. Prima che un'esclamazione o un discorso rivolto ai credenti, le b. parlano innanzitutto di Dio, manifestano in profondità il suo cuore, rivelano il suo essere, dicono la sua felicità e i modi attraverso i quali essa si esprime, in particolare il suo chinarsi con sollecitudine sull'umanità oppressa e sofferente. Gesù, pronunciando le b., rivela il volto di Dio Padre e il senso dell'Incarnazione: comunicare all'uomo la felicità di Dio offrendogli le vie che, pur nel travaglio di un'esistenza fragile, possono condurlo a godere in pienezza il dono della vita. Per questo motivo, le b. costituiscono il cuore del Vangelo, sono la pagina innegabilmente più ricca e insieme più provocatoria, contengono il segreto della gioia vera e duratura, aprono ad un fiducioso abbandono in Dio, all'attesa del suo dono, all'accoglienza e alla rivelazione del suo amore. Sono, per così dire, uno stato esistenziale di mistica comunione con Dio, fruibile già qui ed ora, in parte, e completamente nell'aldilà.

II. Nella Sacra Scrittura. 1. Nell'AT il termine 'ashere, felice chi..., ricorre quarantacinque volte e abbraccia tutto ciò che l'uomo può desiderare da Dio nella vita per essere pienamente felice. Israele è un popolo assetato di felicità, ma spesso la intende nel senso di benessere materiale, fecondità, ricchezza... shalom. Solo lentamente scopre, alla scuola della sua stessa storia, che la b. è qualcosa di più e che la felicità è un dono di Dio, raggiungibile se in lui si confida: « Beato chi in lui si rifugia » proclama il Sal 2,12 (cf Sal 33,9; 64,5; 83,13; 145,5). JHWH è un Dio di gloria e desidera comunicarla agli uomini. La b. dell'uomo deriva dalla grazia divina, è partecipazione alla sua gloria. La b. da una parte descrive una situazione, un dato di fatto: « Te beato, Israele! Chi è come te, popolo salvato dal Signore? Egli è lo scudo della tua difesa e la spada del tuo trionfo » recita la prima b. della Bibbia (Dt 33,29), descrivendo lo stupore dinanzi all'affettuosa paternità di Dio che si prende cura del suo popolo. L'ultima causa della b. di Israele è la piccolezza del popolo che Dio si è scelto e sul quale riversa il suo amore: « Il Signore si è legato a voi... perché vi ama » (Dt 7,7-8; cf Sal 64,5). Solo i « piccoli », però, comprendono che con Dio possiedono tutto e che l'abbandono totale, la fiducia senza limiti, è la

via della b.: « Beati coloro che sperano in lui » (Is 30,18). Per scoprire che solo Dio è felicità, l'uomo deve percorrere un itinerario attraverso il quale mette a nudo il suo peccato e sperimenta il chinarsi misericordioso dell'Onnipotente sulla sua povertà: « Beato l'uomo a cui è rimessa la colpa e perdonato il peccato » (Sal 31,1ss.). Il credente deve però purificare i suoi desideri passando di delusione in delusione e facendo esperienza della caducità di tutto quanto è terreno: « Anche l'amico in cui confidavo, anche lui, che mangiava il mio pane, alza contro di me il suo calcagno » (Sal 41,10; cf Sal 118,8ss.; 146,3ss.). Dall'altra parte, la b. esprime anche una scelta, un impegno di ascesi personale: « Beato l'uomo che non segue il consiglio degli empi, non indugia nella via dei peccatori... ma si compiace della legge del Signore, la sua legge medita giorno e notte » (Sal 1,1ss.): è la felicità di colui che sceglie il bene e si nutre della costante meditazione della Parola di Dio. Questa deve spingerlo a condividere la felicità ricevuta con coloro che ne sono privi: « Beato l'uomo che ha cura del debole, nel giorno della sventura il Signore lo libera... lo farà vivere beato sulla terra » (Sal 40,1ss.). Con l'esilio babilonese, Israele comincia a considerare b. non solo il benessere materiale, la salute e la ricchezza, ma anche la sofferenza, la povertà, il dolore e scopre lentamente che l'amore di Dio passa anche per questa strada misteriosa e incomprensibile. Il Servo di JHWH porta in sé la b. dell'amore di Dio attraverso la mansuetudine nella prova (cf Is 42,1-7), il fallimento apparente dei suoi sforzi (cf Is 49,1-6), la pazienza nelle opposizioni e nelle persecuzioni (cf Is 51,4-9), il dolore e la morte abbracciata volontariamente per redimere il peccato dell'umanità (cf Is 52,13ss.). Si apre così la strada alle b. del Vangelo che codificano proprio queste situazioni e queste disposizioni, in una maniera che umanamente appare assurda e paradossale.

2. Nel NT. a. Beatitudine. Tutto il Vangelo è sotto il segno della beatitudine perché è l'annuncio di gioia per eccellenza: è l'epoca della felicità messianica predetta dai profeti (cf Is 9,1-6). La prima e l'ultima b. dei Vangeli è quella della « fede »: « Beata te che hai creduto! » (cf Lc 1,45) esclama Elisabetta dinanzi a Maria: in lei Dio è particolarmente presente nel suo Figlio fatto carne e a questo ella ha creduto, perciò è beata. « Perché mi hai veduto, hai creduto: - dice il Risorto a Tommaso - beati quelli che pur non avendo visto crederanno! » (Gv 20,29). Senza la fede è impossibile ogni discorso sulle b. Fondamento di ogni b. è accogliere Dio e la sua parola salvifica, perciò alla donna che chiama « beata » la Madre di Gesù, questi risponde: « Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la osservano » (Lc 11,28): è quanto ha fatto Maria nell'annunciazione. La b. è esperienza viva e scoperta della presenza attiva, amorosa e salvifica di Dio in Cristo Gesù: « Beati i vostri occhi perché vedono e i vostri orecchi perché sentono... » (Mt 13,16-17). E la b. di Pietro (cf Mt 16,16-17): è pura grazia che beatifica. Ma ancor più beati sono coloro che credono senza aver visto (cf Gv 20,29), coloro che si affidano a Dio pur nell'aridità della vita e nel buio della fede. La b. è sentirsi Dio vicino, da lui aiutati e valorizzati nella situazione di limite della vita umana; è sentirsi, come lui, utili alla salvezza del mondo. Per questo esige uno sforzo personale di conversione radicale e di cambiamento di mentalità per essere capita e accettata. Esige la piena accoglienza della volontà di Dio perché è particolarmente impegnativa sul piano personale. Gesù proclama felici gli spettatori delle meraviglie divine operate nell'era messianica (cf Mt 11,2-6; 13,16ss.), ma soprattutto i servi fedeli che, al ritorno del Signore, saranno trovati vigilanti e impegnati nell'eseguire la sua volontà (cf Lc 12,37ss.). Costoro, infatti, ascoltano e vivono la Parola, perciò sono beati (cf Lc 11,28). Tale felicità è raggiunta e sperimentata dai discepoli del Cristo che si trovano in uno stato di povertà e di afflizione (cf Lc 6,20ss.) e si impegnano seriamente nella via della pace, della misericordia e dell'amore, perché si mettono in sintonia con le esigenze fondamentali del regno messianico. Le persone beate e felici, secondo l'insegnamento del profeta di Nazaret, sono coloro che vivono le esigenze del regno, sintetizzate nella povertà evangelica e nell'amore fraterno. La b., infatti, è visione di Dio nella pienezza della carità. Soltanto colui che ha posto Cristo al centro della sua fede può essere veramente felice. E questa la promessa dell'ultimo libro della Bibbia. Beato colui che ascolta Cristo (cf Ap 1,3; 22,7) e rimane vigilante (cf Ap 16,15), perché è chiamato alle nozze dell'Agnello (cf Ap 19,9) per la risurrezione (cf Ap 20,6). Anche se

deve dare la vita in testimonianza non si perda d'animo: « Beati... i morti che muoiono nel Signore! » (Ap 14,13).
b. Beatitudini. Con le b., Gesù è sceso al centro di questa nostra umanità per dare un senso a tutto ciò che tormenta l'uomo e lo riempie di paura. Perché le sue parole non fossero vane, egli stesso ha assunto la condizione di povertà, fame, dolore, persecuzione: è l'itinerario di abbassamento e di totale « svuotamento » descritto da Paolo (cf Fil 2,4ss.). Le b. poste all'inizio del discorso inaugurale di Gesù offrono, secondo Mt 5,3-12, il programma della felicità cristiana. Nella recensione di Luca esse sono abbinate a delle constatazioni di sventura, esaltando in tal modo il valore superiore di certe condizioni di vita (cf Lc 6,20-26). Le otto (o nove) b. di Matteo sono una catechesi di vita nuova nello Spirito, che egli descriverà nei capitoli 5-7 (Discorso della Montagna): una pagina che evidenzia sia gli atteggiamenti sia le disposizioni interiori richieste dal Vangelo del regno. Luca, invece, riporta solo quattro b. nel suo « discorso della pianura » (6,20-47) annunciando la felicità a coloro che vivono in particolari situazioni dolorose. Gesù è venuto da parte di Dio a pronunciare un solenne sì alle promesse dell'AT. Le b. sono un sì detto da Dio in Gesù, il quale si presenta come colui che porta a compimento l'aspirazione alla felicità: il regno dei cieli è presente in lui. Più ancora, Gesù ha voluto incarnare le b. vivendole perfettamente, mostrandosi « mite ed umile di cuore » (Mt 11,29). Con Gesù i beati di questo mondo non sono più i ricchi, i pasciuti, gli adulati, ma coloro che hanno fame e che piangono, i poveri e i perseguitati. Questo rovesciamento dei valori era possibile ad opera di colui che è ogni valore. Le b. vogliono essere il ritratto dell'uomo progettuale, verso cui dobbiamo tendere, che non è ancora realizzato, ma che noi speriamo di poter attuare in pienezza; sono la carta d'identità del cittadino del regno di Dio, così come lo sogna Cristo e come vuole che noi lo incarniamo, perché il regno di Dio è già in mezzo a noi!
Lo spirito delle b. è sintetizzato in una frase che Matteo colloca alla fine del discorso della montagna: « Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste » (Mt 5,48). La perfezione è qualcosa che non possediamo, è una meta a cui arrivare, un monte da salire, ma nello stesso tempo è qualcosa di dinamico, che si va facendo. Questo il nucleo portante delle b. Esse sono lo specchio di un atteggiamento evangelico radicale, non la descrizione di un comportamento di alcune ore o di alcuni momenti; sono l'appello alla struttura di fondo che deve per sempre permanere e tutto abbracciare. Con le b. e tutto il Discorso della Montagna, Gesù ci invita all'« amore totale », ci richiama allo « spirito », cioè alla radice dell'essere; esse sono l'eco della legge dell'amore al fratello e al nemico in quanto fratello in Cristo. Dando « carne » alle b., la vita cristiana diviene slancio evangelico inedito, misteriosa corrente di radicalità profetica in continuo dialogo con il mutare dei tempi e l'emergere di nuove sfide. La vita cristiana deve reinventare la contestazione evangelica e vivere con fedeltà dinamica e creativa la fede, deve saper raccontare la fedeltà e le meraviglie del Dio-con-noi, sapendo « mostrare Dio » e « dire la fede » in termini innovativi e significativi, facendosi carico di una nuova cultura della speranza. Le b. sono la trasparenza di Dio nella vita del mistico che si manifesta in segni immediatamente percepibili come maturità umana, solidarietà fattiva, compassione e tenerezza, fraternità e pace, fede che sa rischiare. Il mistico, che vive in pienezza le singole b., manifesta la felicità possibile già qui ed ora posseduta da chi ormai vive nel cuore di Dio e l'impegno costruttivo a favore di un'umanità nuova.
III. Lo spirito delle b. a. Felicità dei poveri. Nel testo greco di Mt 5,3 viene usato il termine ptochos: mendicante, misero, incapace di provvedere alle proprie necessità per indicare colui che attende dagli altri i mezzi di sussistenza e manca del necessario. In ebraico abbiamo due termini quasi simili: 'anî e 'anaw. Il primo indica colui che cede, si piega, l'uomo che si abbassa, si curva, si sottomette: è l'oppresso. Il secondo, quasi sempre usato al plurale, indica persone discrete, umili, sottomesse, miti, la cui umile sottomissione si trasforma spontaneamente in atteggiamento di fiduciosa adesione a Dio. Per l'ebraico dunque il « povero » è l'uomo senza difesa. La prima b. rimanda all'oracolo di Is 61,1-3, ripreso anche da Luca nel discorso inaugurale di Gesù alla sinagoga di Nazaret e offerto quale risposta ai discepoli del Battista: « ...Ai poveri è predicata la

buona novella » (Mt 11,5). Con l'avvento definitivo del regno di Dio i poveri godranno veramente e pienamente degli effetti della sollecitudine di Dio, che colmerà di beni gli affamati e rimanderà i ricchi a mani vuote (cf Lc 1,52-53). Ecco perché l'annuncio dell'imminenza del regno di Dio non può che riempire di gioia i poveri: Dio stesso sta per prendersi cura di loro, facendone l'oggetto della sua regale sollecitudine. Colui che ha uno spirito da poveri vive la sua totale adesione a Cristo con uno stile di vita umile: « Se uno vuole essere il primo, sia l'ultimo di tutti e il servo di tutti » (Mc 9,35). Avere uno spirito da poveri significa avere il coraggio di piegarsi con umiltà nel servizio, sull'esempio di Cristo che non è venuto per essere servito, ma per servire e che « da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché diventaste ricchi per mezzo della sua povertà » (2 Cor 8,9). Significa, altresì, diventare sacramento della sollecitudine di Dio, segno eloquente di speranza verso tutti coloro che vivono nell'oppressione. b. Felicità degli afflitti. Secondo il testo di Is 61,1-3 l'inviato del Signore viene anche per « fasciare le piaghe dei cuori spezzati... per consolare tutti gli afflitti, per allietare gli afflitti di Sion... ». Gesù proclama beati oi penthountes: quelli che si affliggono. Panthein, infatti, significa « affliggersi-addolorarsi ». Questo verbo, molte volte, è connesso con klaiein (piangere) perché l'afflizione interna spesso si mostra esternamente nelle lacrime. In Lc 6,21 si legge: « Beati voi che ora piangete, perché riderete » e in Lc 6,25: « Guai a voi che ora ridete, perché sarete afflitti e piangerete ».
Nell'AT, l'afflizione è causata dalla partecipazione alle disgrazie altrui (cf Gn 23,2; 50,3). Nel Sal 35,13ss. si descrive la solidarietà con la malattia altrui, solidarietà espressa con il dolore paragonato al lutto che si porta per la morte della propria madre: l'esperienza dell'impotenza umana di fronte alla necessità e il desiderio di aiutare il prossimo sofferente conducono alla preghiera, alla richiesta dell'aiuto di Dio, richiesta che viene intensificata con la penitenza e il digiuno. Nell'elenco delle opere di misericordia in Sir 7,31-36 troviamo anche la partecipazione al dolore altrui: « Non evitare coloro che piangono e con gli afflitti mostrati afflitto » (cf Rm 12,15). Anche il peccato altrui è causa di afflizione (cf Esd 10,6; Ne 9,1). Ebbene, coloro che sanno affliggersi partecipando al dolore altrui saranno consolati da Dio, Padre di ogni consolazione. S. Paolo usa frequentemente il verbo « consolare ». Il testo più esplicito è 2 Cor 1,1-7: « Dio... Padre di ogni consolazione, il quale ci consola in ogni nostra tribolazione perché possiamo anche noi consolare quelli che si trovano in qualsiasi genere di afflizione con la consolazione con cui siamo consolati noi stessi da Dio... ». Il verbo si trova venti volte in Isaia (40-66) e quasi sempre riferito a JHWH. Dio è il vero consolatore; questo è il suo nome: « Io, Io sono il tuo consolatore » (Is 51,12-13); « Come una madre consola un figlio... » (Is 66,13): in Dio potenza e tenerezza « materna » sono un tutt'uno. Il cristiano fa esperienza della consolazione divina ed è chiamato ad essere portatore di speranza e di consolazione; pur facendosi carico delle situazioni di afflizioni, non si lascia abbattere da esse, ma le trasforma con la tenerezza protesa verso il prossimo. La sua felicità sta nel partecipare al dolore altrui, nel vivere in intima comunione con gli uomini suoi contemporanei, non ignaro del carico di sofferenze che questo comporta. Dio lo chiama alla solidarietà con l'umanità peccatrice, ammalata, sofferente, facendosi portavoce della gioiosa consolazione divina. Sperimentando nel quotidiano la consolazione di Dio deve a sua volta farsi consolazione.
c. Felicità dei miti. Nel Sal 37,1-11 i miti sono confrontati con le azioni e il successo dei malvagi contro i quali sarebbero portati a reagire negativamente. Essi però devono evitare quattro cose: non adirarsi, non invidiare, desistere dall'ira, deporre lo sdegno. Con otto imperativi i miti sono chiamati a porre la loro speranza nel Signore: confidare, fare il bene, abitare la terra, cercare la gioia nel Signore, manifestare al Signore la propria via, confidare in lui, stare in silenzio davanti al Signore, sperare in lui! Ne segue che solo una forte e globale direzione verso Dio rende possibile la mitezza. L'uomo che non si pone in direzione di Dio, da solo, di fronte ai malfattori e alle ingiustizie, non riesce ad evitare l'ira e l'invidia. Il mite sa dominare le emozioni negative, come l'ira, e ne evita le manifestazioni che, in realtà, provocano altrettante opposte reazioni e creano divisioni. Anche la correzione fraterna richiede mitezza (cf 1 Cor 4,21; 2 Cor 10,1; Gal 6,1; 1 Tm 2,25). Il mite, consapevole della propria debolezza, non si sente e non si presenta

come migliore e superiore rispetto agli altri e corregge colui che ha mancato da pari a pari, da fratello a fratello. Secondo Gc 1,19-21 la mitezza sembra essere la libertà da « ogni impurità ed ogni resto di malizia », ovvero la libertà da ogni emozione e tendenza oscura e sbagliata che disturba l'ascolto della Parola di Dio. Secondo Matteo la mitezza è un tratto particolarmente caratteristico di Gesù e, infatti, nessun'altra sua qualità viene così rimarcata. Gesù non è un Maestro duro e presuntuoso, ma mite ed umile di cuore (cf Mt 11,29; 21,5). La mitezza di cui parla Mt 5,5 qualifica un atteggiamento e un comportamento molto importante per le relazioni con gli altri. Tale mitezza è caratterizzata dal dominio dei propri impulsi e delle proprie emozioni nonché dal pieno rispetto per la persona dell'altro; è un presupposto essenziale per un agire giusto e sapiente. Soltanto su questa base è possibile una conoscenza serena e indisturbata della volontà di Dio come anche un trattamento rispettoso e amorevole del prossimo. La mitezza comprende e determina le tre relazioni essenziali: con se stessi, con Dio, con il prossimo. E una disposizione interiore che non può essere realizzata solo con uno sforzo umano; richiede dunque una profonda relazione filiale con Dio.

d. Felicità dei giusti. Mt 5,6 dice che della giustizia bisogna avere fame-avere sete. Nel NT questi due verbi, quando sono collegati, esprimono un bisogno naturale ed un desiderio elementare che afferra e penetra la totalità dell'uomo. I due verbi, in senso metaforico, possono esprimere un forte desiderio di Dio e della sua Parola: « L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente... » (Sal 41,3); « O Dio, tu sei il mio Dio, all'aurora ti cerco, di te ha sete l'anima mia... » (Sal 62,2); « Ecco verranno giorni - dice il Signore - in cui manderò la fame nel paese, non fame di pane, nè sete di acqua, ma d'ascoltare la parola del Signore » (Am 8,11). Giustizia indica l'atteggiamento e l'agire secondo una norma retta e valida. Dio viene chiamato « giusto » specialmente in quanto, nella sua misericordia, è fedele alla sua volontà salvifica, adempie le sue promesse, realizza la salvezza degli uomini. L'uomo è « giusto » in quanto agisce secondo le norme stabilite dalla volontà di Dio. « Adempiere la giustizia » (cf Mt 3,15) significa agire perfettamente secondo la volontà di Dio. La b. di Mt 5,10, ripresa e applicata all'uditorio di Gesù in Mt 5,11, parla di « persecuzione » non solo « per causa della giustizia », ma « per causa mia »: la « giustizia » e Gesù sono strettamente connessi. La superiorità della giustizia dei discepoli (cf Mt 5,20) consiste nel loro agire fedelmente non secondo le norme dei farisei, ma secondo quelle di Gesù; e questo è causa di persecuzione. Fare la giustizia - fare la volontà del Padre (cf Mt 7,21) - fare queste mie parole (cf Mt 7,24), nel Discorso della Montagna, designano la stessa realtà, cioè l'agire umano necessario per entrare nel regno dei cieli: « Cercate prima il Regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta » (Mt 6,33): si oppone alla cura ansiosa del cibo, della bevanda e del vestito. La preoccupazione necessaria ed essenziale è il Regno di Dio! Secondo il Sal 16,15 la giustizia è il presupposto della sazietà. A causa della giustizia, il salmista spera di poter vedere il volto di Dio, di essere saziato da questa contemplazione. Coloro che hanno fame e sete della giustizia possono rinunciare ad ogni affanno nella loro vita perché essa è garantita, in modo assoluto, da Dio (cf Gv 6,35; Ap 7,16-17). Amare Dio e giungere alla piena b. esige il fare la sua volontà e il coraggio di passare attraverso prove e tribolazioni per « causa di Gesù Cristo ». Ma Dio e la sua volontà coincidono, per cui camminare nella divina volontà è camminare in Dio.

e. Felicità dei misericordiosi. La Lettera agli Ebrei (2,17-18) presenta Gesù sommo sacerdote, misericordioso e degno di fede. La sua misericordia è radicata nella sua propria esperienza di sofferenza e di prova e si mostra nell'aiuto effettivo agli uomini che vengono provati (cf Eb 4,15-16). Nell'AT Dio stesso si presenta a Mosè come il « misericordioso e pietoso » (Es 34,6-7). I due termini sono sinonimi (cf Lc 6,36). Misericordia (in ebraico rahamîm da rehem, che significa « grembo materno ») è il legame di grazia, di tenerezza e di amore che c'è fra Dio e l'umanità sua creatura. La b. di Mt 5,7 dichiara felice colui che si fa sacramento della divina misericordia nei confronti del prossimo (cf Mt 9,13; 12,7; 23,23). Anzi, alla luce della parabola di Lc 10,30-37, il samaritano definito come « colui che ebbe misericordia » richiama il cristiano al dovere di « farsi prossimo » di chiunque è nel bisogno. Elementi essenziali della misericordia

sono dunque la necessità del prossimo e del farsi prossimo, la compassione e l'aiuto efficace. Per Giacomo (3,17) la misericordia appare come elemento essenziale della vera sapienza e si mostra nelle opere buone. Matteo 18,33 è un prezioso commento alla quinta b., in quanto opera il collegamento fra la misericordia divina e la misericordia umana: la relazione con gli uomini determina la relazione con Dio. Misericordia indica il giusto comportamento dell'uomo nei confronti del suo prossimo che versa in una situazione di necessità e sofferenza e chiede un aiuto che si è in grado di offrire. La beatitudine di Mt 5,7, con cui inizia la seconda metà delle b. riprende e precisa il tema della prima b. La « povertà in spirito » significa il riconoscimento della propria totale dipendenza da Dio. A tale dipendenza appartiene il fatto che noi peccatori, per la nostra salvezza e vita, dipendiamo dalla misericordia di Dio. A questa si aggiunge la dipendenza del prossimo da noi. Se l'aiuto decisivo di Dio verso di noi, che siamo deboli e poveri, ci raggiunge, esso diviene definitivamente efficace solo quando ci siamo sforzati di aiutare i nostri fratelli in necessità. Questa b. pone in risalto gli aspetti positivi della fisionomia del discepolo, cioè come egli deve agire. La misericordia è la passione di Dio per l'uomo, e la stessa passione nel dono dell'amore viene richiesta da Dio all'uomo nei confronti del prossimo.

f. Felicità dei puri di cuore. Per la Bibbia il termine cuore indica la sede dei pensieri (cf Mt 9,4; 24,28), della comprensione (cf Mt 13,15), del riconoscimento dei valori (cf Mt 6,21), delle aspirazioni e delle attività (cf Mt 15,19), degli atteggiamenti verso gli altri (cf Mt 11,29; 18,35) e del rapporto con Dio (cf Mt 15,8; 22,37). E il centro della vita intellettiva, volitiva ed emozionale dell'uomo, il luogo di origine, di riferimento e di unità di tutti i suoi rapporti con Dio e con gli altri. E felice, secondo Mt 5,8, colui che mantiene il cuore - così inteso - puro. Puro è ciò che è conforme a Dio, che appartiene alla sfera di Dio. Il cuore è decisivo per la purezza dell'uomo; dal cuore dipende se l'uomo appartiene alla sfera di Dio e piace a Dio. Il cuore puro è quello conforme alla parola di Dio, libero da tendenze ed impulsi che spingono ad azioni contrarie alla volontà di Dio (cf Es 20,13-16). I puri di cuore sono coloro che, proprio a partire da tale centro interno, sono conformi alla volontà di Dio. Secondo il Sal 24, si può avvicinare a Dio « chi ha mani innocenti e cuore puro »: le mani indicano l'agire esterno, il cuore i movimenti interni (pensieri, intenzioni, emozioni). All'innocenza delle mani e alla purezza del cuore è collegato il desiderio della presenza di Dio, desiderio saziato con la visione escatologica (cf Mt 5,8). Anche l'orante del Sal 51, dopo il riconoscimento della misericordia divina e del proprio peccato, chiede un cuore puro perchè non sia respinto dalla presenza di Dio; anche in Is 6,5-6 la purezza appare come la condizione per « vedere » Dio. Chi ha un « cuore puro » è anche capace di amore fraterno (cf 1 Tm 1,5). Il cuore puro, infatti, è la fonte da cui proviene la carità (cf 1 Pt 1,22).

g. Felicità degli operatori di pace. La b. di Mt 5,9 pone nuovamente, come le prime tre, l'attenzione sull'agire esterno. Secondo il testo di Mt 10,12ss., essere « operatori di pace » significa mettere sempre Gesù al primo posto, anche a costo di « perdere la pace » con le persone più care. La pace ama la franchezza e la schiettezza, la mormorazione invece distrugge la pace e causa dolore. Per s. Paolo, Gesù Figlio del Padre è l'operatore di pace per eccellenza, avendoci liberati dal peccato e ristabilito la pace con Dio (cf Col 1,20). Cristo è talmente operatore di pace da venire chiamato in Ef 2,14-17 « nostra pace ». Lo spirito di servizio (cf Mc 9,35) deve dare sostanza e sostenere nei discepoli sia il loro comportamento che i loro rapporti i quali devono avere, come misura e punto di orientamento, la pace. La pace fra i membri della comunità designa lo stato perfetto delle loro mutue relazioni (cf 2 Cor 13,11). La pace è frutto dell'amore di Dio e presuppone l'amore (cf Gal 5,22). Gli operatori di pace sono coloro che fanno la pace e, per essa, s'impegnano. L'impegno per la pace racchiude in sé tutti gli atteggiamenti delle b. precedenti e si esprime anche con un atteggiamento « sereno ». A questo punto, pace assume anche il significato di riappacificazione con il creato, con se stesso e con Dio, pacificazione interiore interrotta dal peccato, ma ora recuperata da e in Gesù Cristo (cf Ef 2,14ss.).

IV. Conclusione. Le b. esprimono la promessa di un futuro che manifesta l'avvenuto regno di Dio in ogni uomo che vive il Vangelo di Gesù Cristo come lui, unito indissolubilmente alla volontà del Padre. Tale testimonianza è tipica del mistico che esprime in sé il cammino della storia nel segno di una positività verso la realtà ultima, ove ogni uomo di buona volontà raggiungerà la sua pienezza in Dio.

Bibl. Aa.Vv., Alle fonti della spiritualità cristiana. Le otto Beatitudini, Assisi (PG) 1981; Aa.Vv., Il mondo dell'uomo nascosto. Le Beatitudini, Roma 1991; D. Buzy, s.v., in DSAM I, 1298-1310; J. Castellano, Beatitudine, in DES I, 292-294; G. Ciravegna, Le Beatitudini del Vangelo, Milano 1992; G. Colzani, Beatitudine, in DTI I, 491-503; J. Dupont, Beatitudine-Beatitudini, in NDTB, 155-161; Id., Le Beatitudini, Roma 1979; G. Helewa, Beatitudini evangeliche, in DES I, 294-333; M.J. Le Guillou, Quale felicità? Riflessioni sulle Beatitudini, Padova 1992; G. Lohfink, Per chi vale il Discorso della Montagna?, Brescia 1990; C.M. Martini, Le Beatitudini, Milano 1990; S.A. Panimolle, Il Discorso della Montagna, Milano 1986; M. Russotto, Le Beatitudini evangeliche, Città del Vaticano 1991; L. Serenthà, Il regno di Dio è qui. Il Discorso della Montagna, Milano 1988; C. Stock, Gesù annuncia la beatitudine, Roma 1989.

M. Russotto

BEATRICE DI NAZARET. (inizio)

I. Vita e opere. B. è una esponente della vivace realtà ecclesiale fiamminga del sec. XIII in cui anche il mondo femminile entra con responsabilità creativa (cf movimento delle beghine). Nata nel 1200 a Tienen, orfana di madre a sette anni, B. viene educata dalle beghine di Léau e, poi, nel monastero cistercense di Bloemendael fondato dal padre, dove, a sedici anni, è ammessa alla professione religiosa. In seguito B. si trasferisce negli altri due monasteri fondati dal padre, quello di Maagdendaal e di N.S. di Nazaret (1236-37) nei pressi di Lier, dove sarà priora fino alla morte, avvenuta nel 1268.

B. scrive la propria vita in antico fiammingo (fino al 1236) intervallata da riflessioni di ascetica e mistica. Di quest'opera perduta resta una traduzione-rielaborazione in latino, Vita Beatricis, e, nella lingua originale, solo il breve trattato Seven Manieren van Minne (Le sette modalità dell'amore).

Stando alla sua biografia, B. è una donna colta, lettrice assidua della Bibbia, aperta alle amicizie, « impastata » di affettività, ma anche concreta nella sua attenzione al prossimo. Appassionata di Dio, B., sia da bambina che da adulta, vorrebbe conquistarlo gettandosi in pratiche ascetiche esagerate che arriverà a moderare solo quando sperimenterà come dono l'unione con Dio. Nelle frequenti « visioni », legate di solito alla lettura della Scrittura e alla liturgia, B. è confermata nella conoscenza amorosa di Dio Trinità e di Gesù Cristo (attirata soprattutto dalla sua passione, dal suo cuore e dall'Eucaristia).

II. Insegnamento mistico. Il trattato sulle sette modalità dell'amore descrive, benché non in prima persona, l'esperienza dell'Autrice. Le sette modalità, secondo il sottotitolo L'amore prende sette forme, che vengono dalla cima dell'essere e fanno ritorno alla sommità, vengono presentate via via con chiarezza e calore insieme.

Nel primo modo, che consiste nel « desiderio attivo dell'amore », B. nota che l'origine di tale desiderio si trova nella stessa persona umana che vuole servire il Signore in « purezza, nobiltà e libertà », poiché così Dio l'ha creata a sua immagine e somiglianza. Nel secondo modo viene messa in rilievo la gratuità dell'amore. L'anima, la persona « vuole servire nostro Signore per niente: amarlo semplicemente, senza perché » (espressione tipica di B. ripresa in seguito dai mistici renani). Il terzo modo è caratterizzato dal desiderio di amare Dio in modo totale e perfetto, di fare tutto « per servire, onorare e amare l'Amore secondo la sua dignità ». L'anima, pur rendendosi conto che l'assoluta perfezione è al di sopra delle possibilità umane, non si dà pace, « le sembra di morire senza morire e in questa morte soffre l'inferno. (...) Nessun compimento, nessuna soddisfazione, nessuna pacificazione si lascia intravvedere ». Il Signore

solo, non uno sforzo più generoso della persona, può fare uscire l'anima da questo modo. Così, nel quarto modo, B. descrive la svolta: ora è il Signore a suscitare i movimenti dell'anima ricevuti in maniera passiva. L'amore si manifesta senza causa umana, il cuore ne è infuocato e l'anima « non è più che amore » (perdendo talvolta forze fisiche e sensi). Nel quinto modo, nella fruizione dell'amore, l'anima può ricevere una grande energia e capacità di operare oppure essere talmente sopraffatta dall'amore da sentir scoppiare corpo e cuore. La « fidanzata » (termine qui usato nel testo per la prima volta) è nel tormento: la sua anima più riceve più anela a ricevere. Nel sesto modo, la fidanzata del Signore riconosce che l'amore regna in lei e che può sia agire che riposare: tutto le diventa facile, « nella prudenza, saggezza, dolcezza e forza della carità », comincia la vita eterna. Questo sembra essere il grado culminante dell'amore, ma B. aggiunge il settimo modo, nel quale l'anima si trova al confine, doloroso e felice, della situazione definitiva in Dio e nella Trinità (con termini che appaiono solo ora: Ben-Amata, Amato, Ben-Amato, Sposo). Dalla terra-esilio, la fidanzata arde per Cristo (cf Fil 1,23), per il tempo nel quale « contemplerà appassionatamente colui che ha amato così teneramente e (...) così fedelmente servito », ormai totalmente « unita al suo Sposo ».
La « mistica » di B. sottintende la positività della persona umana e del suo amore, insofferente di ogni limite, per Dio Creatore. Nella dinamica dell'amore, originata unicamente dall'amoreAmore, non da dovere o timore, è messo in luce il passaggio dall'agire al ricevere da Dio nonché il carattere sponsale dell'unione con il Signore. In coerenza con l'accento sull'amore per l'umanità di Gesù, tale « mistica » presenta l'amore fattivo verso gli altri quale via e segno imprescindibile del cammino di unione con Dio.
Bibl. **Opere:** Beatrijs van Nazareth, Seven manieren van minne, ed. L. Reypens e J. van Mierlo, Leuven 1926; Id., Sept degrés d'amour. Traduction du moyen-néerlandais, in Hadewijch, Lettres spirituelles, Genève 1971; Vita Beatricis, ed. L. Reypens, Antwerpen 1964. **Studi:** Giovanna della Croce, s.v., in DES I, 333-335; Ead., I mistici del Nord, Roma 1981, 19ss.; G. Epiney-Burgard - E. Zum Brunn, Le poetesse di Dio, Milano 1994, 85-107; J. van Mierlo, s.v., in DSAM I, 1310-1314; F. Willaert, s.v., in WMy, 47-48.
S. Cantore

BEDA IL VENERABILE (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Nato nel 672673 nella regione del nord d'Inghilterra, al di là del fiume Humber, Northumbria, da famiglia presumibilmente cristiana, B. viene affidato dai « parenti più prossimi » (forse perché rimasto orfano) all'età di sette anni ai monaci benedettini del doppio monastero dei SS. Pietro e Paolo di Jarrow. I suoi principali maestri sono s. Benedetto Biscop (690), fondatore, e s. Ceolfrido, suo successore (716), in un periodo di forte espansione di quell'istituzione monastica, guidata da questi due uomini colti e santi, costruttori e legislatori, viaggiatori instancabili alla ricerca di quanto può arricchire culturalmente, spiritualmente e liturgicamente il monastero. B. rimane profondamente influenzato da essi, così da sentirli come padri. La Regola, da essi scritta, è composita, marcatamente «romana» ma, forse, non strettamente benedettina. B. riceve un'ottima formazione classica e religiosa, grazie all'insegnamento di sapienti maestri e all'aiuto di una ben fornita biblioteca monastica.
E presumibile che la composizione dell'opera Storia ecclesiastica degli Angli l'abbia indotto a portarsi sui luoghi da descrivere. Muore il 25 maggio del 735, ai primi vespri dell'Ascensione. Il suo corpo riposa nella cattedrale di Durham. Le sue opere e la fama della sua santità attraversano il Medioevo, di cui è uno dei pedagoghi con Alcuino (804) e la scuola di York. Il Concilio d'Aquisgrana (836) lo proclama Doctor admirabilis e Leone XIII lo dichiara Dottore della Chiesa nel 1899.
Possiamo assegnare i principali scritti teologici, in base ai risultati della critica, a tre fasi successive. Prima fase (701-709): Explanatio Apocalypsis (3 libri); In Epistolas septem catholicas, Expositio Actuum Apostolorum e le Adnotationes in principium Genesis. Seconda fase (710-720): In Lucae Evangelium expositio; Retractatio in Actus Apostolorum; In Regum

Librum triginta quaestiones; In Cantica Canticorum; In Canticum Habacuc. III Fase (721-735): De tabernaculo; In Ezram et Neemiam; In Marci Evangelium Expositio; De templo. Opere completate in seguito: De temporum ratione; In principium Genesis II-IV; Homeliarum Evangelii libri duo; Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum. L'attenzione di B. si rivolge, come si vede, anzitutto ai libri storici della Bibbia e alla storia della Chiesa sia universale che particolare, come pure all'esegesi scritturistica in genere: è chiaro l'accento sul rapporto tra Bibbia-storia-ecclesiologia e, da certi punti di vista, liturgia. Ma i suoi interessi sono quasi enciclopedici, comprendendo anche opere sulle scienze del trivium e del quadrivium, agiografiche, poetiche, di ortografia, di metrica, di computo e di cronologia.1

II. Concezione teologica del B. 1. L'orizzonte. Le sue opere teologiche sembrano nascere come risposta teologica alle situazioni e ai progetti della Chiesa anglosassone. Esse costituiscono una lettura della realtà ecclesiale alla luce della Parola di Dio, interpretata dai Padri e attualizzata nella liturgia; a sua volta la Scrittura è interpretata alla luce delle celebrazioni liturgico-sacramentarie e della vita delle chiese locali, northumbriche e britanniche e della Chiesa universale. I loro destinatari non sono ravvisabili né in monaci da edificare (la teologia di B. non è monastica, in senso stretto), né in chierici da istruire (la teologia del B. non è scolastica), né in ascoltatori di omelie, ma sono invece ravvisabili, primariamente, in predicatori ed educatori (ecclesiastici e laici).

1. I contributi teologici. In ambito ecclesiologico egli si muove con trattazioni organiche (cf. De Tab., In Ezram, De templo e Comm. al Cant. dei Cant.). Il tema in lui ricorrente è quello della Chiesa in sviluppo (ecclesiogenesi) presso nuovi popoli. La Chiesa di B. è quella storica, reale, cioè mixta (mysterium lunae), in lotta con i pagani e gli eretici, coi rudes e i carnales (cf ad es. Storia Ecclesiastica V, 21,544) ed evangelizzata dai predicatori della Chiesa romana e da quelli dei « novi populi » (De Templo I: CCL 119,169-170). B. vede ciò che Gregorio Magno aveva appena intravisto, va oltre la riflessione di lui. L'anima dell'evangelizzazione è più che mai la Parola di Dio, che apre i popoli alla fede e ai sacramenti per mezzo degli evangelizzatori (« doctores » e « fenestrae templi »: Ibid., I: CCL 119,162).

In ambito ecclesiologico-pneumatologico B. vede la Chiesa in costruzione come un « edificio spirituale » secondo 1 Pt 2,4-5 e lo Spirito presente e attivo nella vita di Cristo (cf Exp. Act.: CCL 121,27) fin dall'Incarnazione e in quella dei cristiani, che sono unti per la grazia di adozione a figli per una salvezza eterna, ma non per natura come Cristo (In Habacuc: CCL 119,398-399). I sacramenti dell'iniziazione cristiana sono visti come rinascita e triplice unzione, profetica, sacerdotale e regale o come nuova Pentecoste in forza d'una nuova epiclesi (cf Hom. II, 7: CCL 122, 231; De templo II: CCL 119,214). A livello d'azione, inoltre, tutto inizia, continua ed è seguito dalla grazia dello Spirito (In Ezram I: CCL 119,276; In Cant. Cantic. II: CCL 119,235). In ambito ecclesiologico-liturgico e sacramentario, B. sviluppa una riflessione sistematica sulla vita cristiana come culto sacerdotale. Questo tema egli lo incontra fin dai suoi primi scritti (cf Expl. A poc. e Comm. a 1 Pt), poi nella reinterpretazione delle istituzioni cultuali ebraiche (cf In Samuelem, De tab., In Ezram, De templo) e, infine, nella lettura tipologico-sacramentale dei misteri della vita di Cristo (cf In Luc. Ev. exp., In Marc. Ev. exp. e Hom. Ev. libri duo) e della Chiesa primitiva (cf Exp. Act. Ap.). In ambito di teologia spirituale, B. si rivolge ai « perfecti », cristiani maturi e ai monaci, in particolare, la cui perfezione non si deve limitare all'ascesi e alla contemplazione personale, ma, come il Figlio di Dio incarnato, essi devono prendersi cura della salvezza degli altri, specialmente dei pagani. La sua teologia spirituale presenta una maturità cristiana come perfezione dell'amore, culminante nella cura pastorale e nella evangelizzazione missionaria.

III. Dottrina ascetico-spirituale. Parlando del cristiano investito della dignità del sacerdozio comune dei fedeli, a B. appare come prerequisito la purificazione dal peccato, allo scopo che il cristiano possa offrire azioni sante (cf In Ezram II: CCL 119,336; Ibid. III: CCL 119, 388; cf Rm 12,1 e Ps 50,19). La stessa penitenza dei peccati commessi è offrire sacrifici graditi a Dio (In Ezram I: CCL 119, 264). Da questa prima fase di purificazione, si deve passare a quella

dell'acquisto delle virtù, mediante l'ascesi (mortificazione e preghiere) per assecondare la grazia dello Spirito (cf De Tab. III: CCL 119, 126), ma, in particolare, per l'imitazione e la sequela di Cristo morto e risorto (cf Expl. Apoc. I: PL 93,145-146). Ciascun fedele, poi, è tenuto ad amare il prossimo, conformemente al Figlio di Dio incarnato, che preferì la misericordia al sacrificio. B. sottolinea il valore nuovo che assumono le espressioni di carità verso il prossimo, in quanto Cristo le considera rivolte a sé (cf Hom. II, 4: CCL 122,210). Un'altra espressione di sacrificio spirituale è la preghiera intesa, al modo patristico, come ogni azione compiuta per amore di Dio: l'intera vita è un'interrotta liturgia (cf In Luc. V: CCL 120,322). Alla preghiera sono legati l'intercessione a Cristo, imitato nella sua mediazione presso il Padre, e il perdono fraterno dei peccati leggeri. Da notare, inoltre, che B. è un testimone nella Chiesa anglosassone dell'Eucaristia ed un apostolo della Comunione quotidiana o frequente, di cui tratta nella Lettera a Egberto.

Notiamo anche che B. fa sua la divisione tradizionale dei cristiani in «principianti», «proficienti» e «perfetti», le cui ultime due categorie si differenziano in base al grado dell'amore, inteso in senso integrale e che B. denomina « compunzione » (cf De Tab. III: CCL 119,131-132). Ci sono altre categorie più perfette di cristiani, cioè i «vergini», i «martiri» e i «ministri della Parola».

IV. Dottrina mistica. Nel commento al Cantico dei Cantici B. continua ad esprimere secondo diverse tonalità, il suo pensiero sulla contemplazione e la mistica. Egli rileva nella Chiesa in terra delle pause di contemplazione, in cui sente la voce dello Sposo (Cant. 2,8), che gradisce assai. Infatti, anche se per ora non è lecito contemplare il suo volto, tuttavia è dato di gustare la dolcezza delle sue parole nella Scrittura. Ad alcuni, anzi, per un dono più grande (altiore dono) è concesso, innalzato lo sguardo della pura mente alle cose celesti (ut sublevato ad caelestia purae mentis intuitu), di pregustare qualche soavità della vita futura anche ora (cf In Cant. Cantic. I: CCL 119,218). Per B. la vita contemplativa è bella ed è utile anche per tutta la Chiesa. Ma è dono riservato ai cristiani più perfetti godere della visione interiore di Cristo, che appare al loro spirito con la velocità del cerbiatto o che si lascia intravvedere per speculum et in enigmate, come attraverso una cancellata (cf Ibid. I: CCL, 218-220). E una situazione che lascia trepidante la Chiesa, che, se non rifiuta la fatica dell'evangelizzazione, tuttavia chiede che Cristo si renda presente più spesso almeno ai fedeli più perfetti (cf Ibid. II: CCL 119,228-229). L'azione divina è in questo determinante, « perché lo sforzo umano non produce la contemplazione, ma vi dispone » (F. Vernet). Il tipico binomio bedano contemplazione-azione viene approfondito sempre nel commento al Cantico dei Cantici, come là dove ricorda che « la santa Chiesa riconosce nel presente terreno due vite spirituali, una attiva, un'altra contemplativa » e la Scrittura parla ora della contemplativa (cf Cant. 2,8), ora dell'attiva (cf Ibid. 2,15), ora di ambedue (cf Ibid. 2,16). Il Signore si diletta sia dell'azione pura fuori, sia della dolce contemplazione più interiore (dulci interius aeternorum contemplatione) fino a che verrà il giorno della vera luce (dies verae lucis), allorché non ci affaticheremo a compiere alcuna azione buona né i più perfetti contempleranno di sfuggita e per speculum et in enigmate le cose celesti, ma tutta la Chiesa allo stesso tempo vedrà il Re del cielo in persona nel suo splendore. Ciò nonostante la Chiesa in un'apostrofe a Cristo lo implora che « la dolcezza della vita immortale, che prometti come ricompensa a tutti i miei membri, tu lasci ad alcuni ancora in cammino, sia pure da lontano, contemplare » (In Cant. Cantic., II: CCL 119,229-230). Precisiamo che quanto detto da B. circa l'azione-contemplazione è da riferirsi sia alla Chiesa che all'anima. Da parte sua, B. non tralascia di far intravvedere la sua stessa esperienza spirituale-mistica. Ma Cristo non sempre anticipa, al presente, la visione che promette a coloro che giungono alla patria. Come si vede, la perfezione e la contemplazione per B. non si costruiscono fuori della storia. Tale verità è legata anche al fatto che da quando Dio si è incarnato vi è solo un modo per incontrare Dio, ossia nella dispensatio humanitatis Christi. B. coglie una realtà da cui non è più possibile prescindere: il Verbo partecipa alla condizione umana e il cristiano partecipa alla condizione divina. Questa reciproca partecipazione si verifica nei sacramenti dell'umanità di

Cristo, non fuori della storia e il cristiano deve rendere a Dio il proprio culto sacerdotale all'interno di questa escatologia storicizzata (G. Caputa). Ma il discorso di B. circa la contemplazione mistica si fa anche più tecnico e preciso. « Unica quindi e sola è la visione (theoria), cioè la contemplazione di Dio (...) » (In Luc. ev. III: CCL 120,226). In questo passo, con riferimenti a Cassiano e a Gregorio Magno, egli rileva che le due sorelle Marta e Maria rappresentano, la prima la vita attiva, con la quale ci rendiamo solidali col prossimo, la seconda quella contemplativa, con la quale respiriamo profondamente nell'amore di Dio. Ambedue sono legittime e « la perfezione di quella contemplativa è di distaccare la mente da tutte le cose terrene e, per quanto lo permette la debolezza umana, unirla a Cristo », mentre quella attiva consiste nelle fatiche del ministero. Paolo ha attuato entrambe queste attività nell'esercizio del suo ministero tra i pagani. Che se, poi, « la vita attiva suda nella lotta faticosa, la vita contemplativa, sedati i tumulti dei vizi, gode già in Cristo della quiete desiderata della mente » (Ibid. III: CCL 120,226). Solo, però, alla fine dei tempi, quando avrà luogo l'ingresso in cielo dei beati anche con i loro corpi, la Chiesa apparirà compiuta nella sua costruzione e si avrà la festa della sua «dedicazione». Allora, Cristo sommo sacerdote, trasformerà i suoi fedeli in «sacrificio» perfetto in senso individuale e sociale. Il duplice amore, infatti, a Dio e al prossimo sarà perfetto nella pienezza della comunione fraterna e nella comune visione di Dio (cf Hom. II, 24: CCL 122,365-366).

La mistica di B. culmina con la visione diretta di Dio in cielo, quando ogni mediazione della Scrittura e dei sacramenti terminerà, ogni contemplazione dei misteri di Dio mediante la meditazione della Scrittura e della celebrazione liturgica cesserà con il sopraggiungere della contemplazione (cf In Ezram II: CCL 119,306). Finirà pure la vita attiva, di cui, però, « sopravvive il frutto perpetuo », rimarrà solo la vita contemplativa, quale « actio quietissima ac felicissima » consistente nel cantare per sempre l'inno di ringraziamento al Creatore (cf Hom. I, 9: CCL 122,64-65).

Note: 1 Cf I. Cecchetti, s.v., in BS II, 1006-1074.

Bibl. **Fonti:** sono indicate nel testo. Strum. bibl.: C. Leonardi (ed.), Beda Venerabilis, in Medioevo Latino. Bollettino bibliografico della cultura europea dal secolo VI al XIII, Spoleto (PG) 1980ss.; G. Musca, Un secolo di studi su Beda storico, in Id., Il Venerabile Beda, storico dell'Alto Medioevo, Bari 1973, 400-436. **Opere** generali: M. Schmitt - D. Bauer (edd.), Theologia mystica, Stuttgart 1987. **Studi:** H. Bacht, The World of Bede, London 1970; G. Bonner, Saint Bede in the Tradition of Western Apocalyptic Commentary, Jarrow 1966; Id., Bede and Medieval Civilisation, in Anglo Saxon England, 2 (1973), 71-90; Id. (ed.), « Famulus Christi »: Essays in Commemoration of the Thirteenth Centenary of the Birth of the Venerable Bede, London 1976; B. Calati et Al., La spiritualità del Medioevo, IV, Roma 1988; B. Cappelle, Le rôle théologique de Bède le Vénérable, in Studia Anselmiana, 6 (1936), 1-40; G. Caputa, Il sacerdozio comune dei fedeli nelle opere teologiche di san Beda il Venerabile (6723-735). Contributo a una teologia liturgico-spirituale, tesi dottorale, Roma 1991; T.A. Carroll, The Venerable Bede. His Spiritual Teachings, Washington 1946; Y. Congar, L'Ecclésiologie du haut Moyen Age. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome, Paris 1968; A. Furioli, San Gregorio Magno e l'evangelizzazione degli Anglosassoni. Ambiente, storia e metodologia di un'azione missionaria, in Euntes Docete, 42 (1989), 471-493; R. Grégoire, Beda il Venerabile, in DPAC I, 515-558; P. Humter Blair, The Historical Writings of Bede, in Aa.Vv., La storiografia altomedievale, Spoleto (PG) 1970, 197-221; J. Leclercq, La spiritualità del Medioevo (VI-XII secolo). Da s. Gregorio a s. Bernardo, Bologna 19862; C. Leonardi, Il Venerabile Beda e la cultura del secolo VIII, Spoleto (PG) 1973; B. Luiselli, Introduzione: Beda e la storiografia cristiana, in G. Abbolito Simonetti (ed.), Venerabile Beda, Storia ecclesiastica degli Angli, Roma 1987, 5-24; G.W. Olsen, From Bede to the Anglo-Saxon Presence in the Carolingian Empire, in Aa.Vv., Angli e Sassoni al di qua e al di là del Mare, Spoleto (PG) 1986, 305-382; A.-M. Pelletier, Lecture du Cantique des Cantiques. De l'enigme du sens aux figures

du lecteur, Roma 1990; F. Vernet, s.v., in DSAM I, 1322-1329; P. Visentin, I fondamenti teologici della vita cristiana secondo S. Beda, Padova 1986.
O. Pasquato

BEGARDI - BEGHINE. (inizio)

I. Il termine indica uomini (boni viri) e donne (mulieres religiose) appartenenti a un movimento spirituale che si colloca tra i religiosi e i laici. Il termine beghine (fr. = begin[e]), originariamente usato in Brabanzia, nei territori di Liegi e nelle zone renane, può essere una corruzione popolare di Albigenses (J. van Mierlo), oppure deriva dal verbo anglosassone beggen (pregare, mendicare) o, più probabilmente, dal fr. antico bege (lana grezza o non tinta) con il suffisso inus, cioè beg(h)inus, persona che indossava l'abito degli eretici (catari o lollardi). Il termine begardi (bogardi, beg(h)inhardi), sviluppatosi da beguinus e usato non prima del sec. XIII, fu applicato prevalentemente in senso ereticale. I termini acquistavano un significato ambiguo perché non si distinguevano sempre i centri ortodossi dai gruppi che diffondevano dottrine eterodosse (Fratelli del libero spirito).

II. Vita ed esperienza. I b. vivevano insieme in case comuni e più tardi nei beghinaggi, formati da un complesso di casette per due o tre persone, entro un recinto nel quale, a volte, venivano costruiti un oratorio o una chiesa e, talvolta, un cimitero. Nel sec. XIII il numero dei beghinaggi crebbe rapidamente in tutta Europa, ma soprattutto nei paesi nordici, accogliendo centinaia di donne. Luigi IX (1270), re di Francia, fece costruire a Parigi un beghinaggio per 400 donne e sostenne tale fondazione non solo con la sua generosità ma anche con pie allocuzioni. I b. non emettevano voti perpetui perciò potevano tornare nel mondo e anche sposarsi. Non formavano comunità di vita conventuale, erano senza superiori regolari e sceglievano un(a) responsabile o superiore(a) locale che viveva già nel beghinaggio. Un sacerdote diocesano o un religioso (domenicano o francescano) provvedeva alla celebrazione della Messa. I b. si dedicavano, in comune o privatamente, a esercizi di pietà, praticavano opere di carità (assistenza a malati a domicilio, ecc.), si guadagnavano da vivere con lavori manuali, con l'insegnamento, talvolta andavano perfino a mendicare. Nell'ultimo Medioevo i beghinaggi diventarono case di accoglienza per i poveri e, al tempo stesso, servivano come ricoveri di vedove (per es. la madre di Ruusbroec) o anche di donne anziane e benestanti.

I beghinaggi venivano preferibilmente eretti nelle città, ma le b. vivevano anche in luoghi isolati e in gruppi peregrinanti, non sempre ben viste dall'autorità diocesana. Il movimento, che si collega strettamente ai movimenti femminili dei secc. XII-XIII, ha paralleli in Francia (papelardes), in Italia (pinzocchere o bisocche, da non confondere con le mantellate), e in Spagna (beate).

Tale movimento si spiega storicamente data l'impossibilità di donne consacrate (recluse) a continuare a vivere associate a un Ordine religioso e a seguire una Regola, cosa proibita dalla nuova disciplina monastica (riforma gregoriana) del sec. XII. Per tale motivo le b. cominciarono a raggrupparsi in associazioni autonome per dedicarsi a una fervida vita religiosa, ma senza formare conventi. Per esempio, nel 1170, il sacerdote Lamberto organizzò a Liegi una casa di b., mentre nella fondazione (1180) di s. Ivetta di Huy () si allestì un lebbrosario assistito da b. Probabilmente c'erano già case nella prima metà del sec. XII.

Giacomo di Vitry (1240), il grande protettore del beghinismo in Belgio, ne ottenne da Onorio III (1227) l'approvazione, sebbene non per iscritto, e il movimento si diffuse rapidamente in Francia, in Olanda e in Germania lungo il Reno. Nei beghinaggi vissero alcune mistiche importanti del sec. XIII: Hadewijch, Dolcelina (1274), Matilde di Magdeburgo, Margherita Porete, Lutgarda di Tongres (1246), Ida di Nivelles (1231). I loro scritti s'inseriscono nella letteratura mistica dei movimenti femminili, motivo per cui difficilmente si può parlare di una « mistica delle beghine ». Alcune di esse, poi, entrarono in monastero.

La situazione giuridica delle b. peggiorò in seguito alla condanna del Concilio di Vienne con la Bolla Ad nostrum del 6 maggio 1312, condanna (1317) ripetuta poi da Giovanni XXII (1419).

Esse furono condannate perché, pur non vivendo in uno stato stabilito dalla Chiesa, si occupavano di alte questioni spirituali, come la perfezione (perfectio), la beatitudine eterna, la purezza continuata dopo la morte, la contemplazione pura (altitudo contemplationis), la libertà. Un secondo decreto considerava le b. persone alienate (quasi perducte in mentis insaniam) che diffondevano dottrine contro la fede cattolica (ad esempio Lo Specchio delle anime semplici della Porete già proibito nel 1306). Se si permetteva alle b. di condurre un'umile vita di penitenza, in alcuni luoghi esse venivano costrette a vestire abiti secolari. Ciò nonostante il loro numero cresceva a dismisura e non mancarono autori come Taulero o Ruusbroec che difesero la loro ortodossia, mentre dall'altra parte andavano diminuendo le b. carismatiche. I beghinaggi continuarono ad espandersi sino all'età del barocco, epoca in cui furono arricchiti di ampie chiese e vissero ancora b. mistiche (Maria di Oisterwijk, (1547).

Bibl. D. Appelo-van Paasen, Het ontstaan van de Begijnen bewegung, Amsterdam 1978; P. Dinzelbacher - D.R. Bauer, Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo, Cinisello Balsamo (MI) 1993; P. Dinzelbacher, s.v., in WMy, 48-49; H. Grundmann, Le beghine del XIII secolo, in Id., Movimenti religiosi nel Medioevo, Bologna 1974, 295-324; E.W. McDonnell, The Beguines and Beghards in Medieval Culture, New Brunswick 1954; J. van Mierlo, s.v., in DSAM I, 1341-1352; O. Nübel, Mittelalterliche Beginenund Sozialsiedlungen in den Niederlanden, Tübingen 1970; J.Ch. Schmitt, Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux bégards du Rhin superieur du XIVe et XVe siècle, Paris 1978.

Giovanna della Croce

BELLARMINO ROBERTO (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Nato a Montepulciano (SI) il 4 ottobre 1542, entra nella Compagnia di Gesù nel 1560 e viene ordinato sacerdote a Gand nel 1570. Occupa la cattedra di controversia al Collegio Romano (1576-1587) fondata da s. Ignazio. Insegnante, predicatore, apologeta della sede di Pietro, nominato cardinale nel 1599, per tre anni regge la diocesi di Capua (1602-1605). Teologo personale del papa, si occupa in prima persona delle più spinose questioni dell'epoca: l'interdetto veneziano (1606-1607), la controversia anglicana (1607-1609) e quella gallicana (1610-1612) sul potere temporale del papa. Come membro dell'Inquisizione interviene nel primo processo (1615-1616) a G. Galilei (1642), al quale è legato da sentimenti di stima e di ammirazione. Trascorre gli ultimi anni in ritiro a Roma (1614-1620), dedicandosi allo studio ed alla redazione di opere ascetiche. Muore il 17 settembre 1621.

B. ha lasciato una cospicua produzione di opere dogmatico-polemiche, storiche, esegetiche, ascetiche.

L'opera principale è costituita dalle Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos, comunemente detta Controversie (3 voll., 1583-1593), opera nella quale B. propone una summa delle questioni dottrinali sorte tra cattolici e protestanti, mettendo per iscritto il testo dei corsi tenuti al Collegio Romano dal 1576 al 1588. L'influenza esercitata da questo scritto, nella cultura protestante e non, fu notevole, tanto che nel 1600 fu fondato ad Heidelberg il Collegium Antibellarminianum e per mezzo secolo l'opera di B. fu al centro dell'attenzione dei teologi non-cattolici.

Contrariamente all'opera dogmatico-polemica, compatta e saldamente organizzata nelle Controversie, l'opera ascetica di B. si ritrova in molteplici trattati ed opuscoli risalenti agli anni della maturità, scaturiti dalla riflessione biblica, dagli studi patristici ed infine dall'esperienza di tutta una vita al servizio della Chiesa.

Fanno parte di questo gruppo, tra le altre: De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creaturam (Roma 1615); De aeterna felicitate sanctorum (Roma 1616); De septem verbis a Christo in Cruce prolatis (Anversa 1618); De cognitione Dei (postuma, Lovanio 1861).

II. Dottrina spirituale. Il pensiero di B. affonda le radici nella spiritualità ignaziana, sia per il contenuto che per la forma, poiché egli adotta quale modello il linguaggio sobrio e concreto degli Esercizi di s. Ignazio.

Obiettivi primari del suo insegnamento spirituale sono l'amore di Dio e del prossimo, concretamente espressi nel servizio ad entrambi, la virtù, conseguita mediante autocontrollo e sforzo individuale, per progredire in direzione del cielo.

La perfezione cristiana consiste - per B. come già per Ignazio - nella carità intesa nel senso più ampio del termine, poiché questa sola consente all'uomo di pervenire a Dio. La carità è, dunque, la perfezione dell'uomo. Quanto più questi è ricco di grazia, tanto più forte avverte e ricambia l'amore divino, avanzando sulla via della perfezione, con un sentimento che diviene sempre più profondo ed intenso e che si manifesta nella vita della Chiesa, come in ogni forma di servizio all'umanità.

A seconda della più o meno spiccata attività caritativa, la persona ascende ad un diverso grado di perfezione. A questo proposito, B. distingue quattro livelli: il primo è esclusivo delle Persone divine: Diligere Deum quantum est diligibilis, id est infinito amore.1 Il secondo è proprio dei beati: Diligere Deum quantum potest creatura diligere, ita ut semper actu de Deo cogitet et sine intermissione in eum per affectum feratur, et ne primus quidem motus cupiditatis sentiat contra Deum. Il terzo grado è degli uomini che si consacrano a Dio: Diligere Deum quantum potest creatura mortalis, quae a se removit omnia divini amoris impedimenta et totam se Dei obsequio consecravit. Tra questi B. distingue i vescovi, già detentori di una certa perfezione - impegnati a persistervi e ad accrescerla - dai religiosi, ancora tendenti al conseguimento. Infine, il quarto grado spetta a tutti coloro che collocano l'amore di Dio al primo posto e si sforzano di vivere coerentemente: Diligere Deum, ita ut nihil aeque, aut magis quam Deum diligat, id est nihil admittat contrarium divinae dilectioni. Tanto è definitiva l'appartenenza ai primi due livelli, quanto quella ai due gradi inferiori è soggetta ad evoluzione poiché l'uomo vivente su questa terra oscilla tra tensione verso Dio e distacco da lui, simile in ciò all'alternanza delle maree.

In conclusione, B. è un esempio di quella che si può definire la mistica del servizio di Dio. Il suo costante atteggiamento contemplativo, sostenuto da un senso profondo di figliolanza divina gli offre quella pace interiore e libertà spirituale, propria dei mistici, anche tra le occupazioni più assorbenti.

Note: 1 Le citazioni sono riprese da O. Marchetti, La perfezione cristiana secondo il s. cardinale Bellarmino, in Greg 11 (1930), 317-335.

Bibl. **Opere:** La prima edizione dell'Opera omnia di Bellarmino fu quella di Colonia (1617-1620), seguita da quelle di Parigi (1619), Venezia (1721-1728), Napoli (1856-1862) ed ancora Parigi (1870-1874). Per la nostra consultazione ci siamo avvalsi di quella in 6 volumi, a cura di G. Giuliano, Napoli 1856-1862.

La bibliografia bellarminiana è molto ampia; ci limitiamo a citare due repertori bibliografici che forniranno ampio e concreto orientamento in materia: A. Mancia, Bibliografia sistematica e commentata degli studi sull'opera bellarminiana dal 1900 al 1990, in Aa.Vv., Roberto Bellarmino arcivescovo di Capua, teologo e pastore della Riforma cattolica, Capua (CE) 1990, 805-872; L. Polgar, Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, 1901-1980, III. Les Personnes, Dictionnaire AF, Institutum Historicum Societatis Jesus, Roma l990, 234-259. **Studi:** G**.** Galeota**,** s.v., in DSAM XIII, 713-720; I. Iparraguirre, s.v., in BS XI, 247-259; Id., s.v., in DES I, 336-337; E. Raitz von Frentz, Die aszetischen Schriften des R. Bellarmino, in ZAM 7 (1926), 113-150.

M.G. Fornaci

DIZIONARIO DI MISTICA

L. BORRIELLO - E. CARUANA M.R. DEL GENIO - N. SUFFI

B

- BENEDETTO D'ANIANE, OSB SANTO, CA.
- BENEDETTO DA CANFIELD, OFMCAP.,
- BENEDETTO DA NORCIA, SANTO,
- BERINZAGA ISABELLA CRISTINA, LAICA,
- BERNARDINO DA SIENA, OFM SANTO,
- BERNARDO DI CLAIRVAUX, CIST. SANTO,
- BÉRULLE PIERRE DE, ORATORIANO, CARD.,
- BIBBIA (RAVASI GIANFRANCO),
- BILOCAZIONE (AUMANN JORDAN),
- BLOIS LOUIS DE, OSB,
- BÖHME JACOB, TEOLOGO LUTERANO,
- BONA GIOVANNI, CISTERCENSE CARD.
- BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, OFM SANTO
- BONHOEFFER DIETRICH, PASTORE LUT.
- BOSCO GIOVANNI, FOND. DEI SAL. SANTO
- BOSSUET JACQUES, VESCOVO
- BRANDSMA TITO, OCARM,
- BRIGIDA DI SVEZIA, SANTA,
- BROECKOVEN EGIDE VAN, SJ

BENEDETTO D'ANIANE (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Scritta dal suo discepolo Ardone un anno dopo la sua morte, la Vita di Benedetto è un documento molto utile che informa, con precisione, sulle tappe della sua conversione. Nato vicino a Montpellier verso il 750 ed inviato, da piccolo, alla corte dei Franchi, questo visigoto di nobile estrazione sociale sente la chiamata divina a vent'anni. Pur aspirando ardentemente a lasciare il mondo, esita nella ricerca di uno stile di vita donata a Dio. Dopo tre anni di attesa paziente, egli sceglie la « vita regolare », cioè il monachesimo comunitario. Anche prima di orientarsi a ciò, egli ha sperimentato l'ascesi. Privazioni di sonno, astinenza dal cibo e dal vino, tempi di silenzio: queste privazioni sottolineano una tendenza alla mortificazione che raggiungerà gli estremi agli inizi della sua vita monastica e resterà costante malgrado le mitigazioni imposte dai suoi rapporti con il prossimo.

Nel 774, B. abbandona la carriera militare e, poco dopo, diventa monaco a Saint-Seine, vicino Digione. Spingendo l'ascesi del cibo e del sonno fino agli estremi limiti, pratica anche quella della parola in un modo nuovo: ininterrotto per lunghi periodi, il suo silenzio è arricchito dalla recita di salmi. A queste pratiche, iniziate nel mondo, ne aggiunge di nuove rese possibili dalla vita religiosa: lavori umili, vestiti rappezzati che lo rendono ridicolo, sporcizia del corpo divorato da insetti. In cambio di queste penitenze spaventose, che il suo abate non riesce per nulla a moderare, riceve la grazia della compunzione e il dono delle lacrime.

Questo regime quasi inumano, che egli mantiene per due anni e mezzo, somiglia a quello dei monaci orientali descritti nella Historia monachorum, nella Historia Lausiaca e nella Historia Filotea. In realtà, le prime due hanno potuto fornire a B. stimoli e suggerimenti. Secondo Ardone, il novizio di Saint-Seine non stima molto la Regola di s. Benedetto (RB), ritenendola idonea per i principianti e i deboli, mentre si sforza di elevarsi al livello « dei discorsi di Basilio

e della Regola di Pacomio ». In realtà, però, queste due legislazioni orientali non sono più austere della RB.
Ben presto, così, l'impietoso asceta si addolcisce e si converte alla RB, prima disprezzata. Ardone vede in questo fatto una mozione della grazia divina, che tende a porre questo esempio inimitabile alla portata e al servizio altrui. In realtà, l'evoluzione di B. si accompagna ad un'azione sui suoi fratelli: egli comincia ad esortare, incoraggiare, correggere con la piena approvazione del suo abate. Questo carisma, che può già essere chiamato pastorale, ha senza dubbio esercitato un ruolo decisivo nella trasformazione delle sue idee e della sua ascesi personale. Nato per dirigere, forse sente che questo ruolo sociale esige un modo di pensare e di vivere meno lontano da quello comune degli uomini, più conforme al modello così rappresentativo e già così diffuso che è la RB.
Vive a Saint-Seine da cinque anni e otto mesi quando muore l'abate. Eletto all'unanimità per sostituirlo, egli rifiuta e rientra nel suo paese natale. Esistendo già da più di due secoli, il monastero di Saint-Seine è, ai suoi occhi, troppo rilassato per prestarsi ad una riforma. E su una base nuova che vuole costruire la comunità monastica, modellata dalla RB, che egli sogna.
Stabilitosi sulla proprietà familiare d'Aniane con alcuni compagni, B. vive prima in una grande povertà, che scoraggia i primi postulanti. Turbato un istante da questo fallimento, egli si riprende, persevera e vede ben presto affluire le vocazioni. Dal piccolissimo monastero degli inizi, situato in fondo ad una stretta vallata, la comunità passa in edifici molto più grandi dedicati alla Vergine Maria e, un po' più tardi, in un vasto monastero che accoglie trecento monaci e può contenerne mille.
Così si compie in B. una seconda evoluzione. Dopo essere passato dai Padri d'Oriente a s. Benedetto, egli rinuncia all'estrema povertà per ammettere un certo fasto sacro, che Ardone paragona a quello di Salomone. Tuttavia, il monastero resta povero e la vita dei monaci laboriosa, perché le donazioni di terre sono accettate, ma non quelle dei servi. B. stesso svolge a fatica un lavoro manuale come in passato. E in questo quadro di stretta regolarità che prosegue lo sviluppo, insieme cultuale e culturale, del monastero, che si arricchisce di uomini competenti - cantori, lettori, grammatici, biblisti - e di una scuola in cui vengono formati chierici e monaci venuti da fuori.
Mentre la comunità di Aniane cresce, il suo fervore si comunica ad altre case, che si riformano. B. comincia a visitarle e il re di Aquitania, Ludovico il Pio (840), gli conferisce autorità su di esse. Quando il re diviene imperatore (814), estende la missione riformatrice di B. a tutto l'impero e gli costruisce il monastero d'Inda, in prossimità del palazzo di Aix-la-Chapelle, per averlo accanto a sé. Una serie di sinodi di abati, riuniti ad Aix dall'816 all'819, elabora statuti che mirano ad unificare l'Ordine monastico intorno alla RB. Comprendere e far comprendere, questa è una delle preoccupazioni costanti di B. A tale scopo, compone due opere maggiori: una raccolta di tutte le regole antiche che ha potuto rinvenire e una Concordia regularum in cui alcuni estratti di quelle legislazioni servono ad illustrare ogni capitolo della RB. Come spiega la sua prefazione, la Concordia vuole mostrare l'accordo fondamentale di questi testi tradizionali con la RB e il beneficio che se ne può trarre per comprenderla. Muore nell'821.
II. Insegnamento spirituale. Molto caritatevole verso i poveri e i monasteri, B. ama raccomandare due virtù complementari: la castità del corpo e l'umiltà del cuore. Il dono delle lacrime, ricevuto nella sua giovinezza, non lo lascia mai. Alla sua morte, avvenuta l'11 febbraio 821, può dire che, in quasi mezzo secolo di vita monastica, nemmeno un giorno ha mangiato il suo pane prima di aver pianto davanti a Dio. Il suo amore per la lettura e per la preghiera lo accompagna fino agli ultimi istanti della sua vita. Ad Aniane, egli vuole che i suoi monaci, evitando ogni parola inutile, non cessino di salmodiare o di recitare la Sacra Scrittura mentre camminano e lavorano. Per sviluppare questo amore per la salmodia e la preghiera ha prescritto che ogni monaco reciti in privato quindici salmi prima delle vigilie, il salmo 118 prima di Prima e cinque o dieci salmi dopo Compieta. Tre preghiere silenziose, accompagnate da prostrazioni, punteggiano la recita notturna.

Prodigandosi per la riforma del monachesimo, B. deve lavorare per la difesa dell'ortodossia. L'adozionismo spagnolo, che vede nel Cristo un figlio adottivo di Dio, si propaga nel sud della Francia. Egli lo combatte in due viaggi che fa al di là dei Pirenei e con parecchi scritti. Ma la cristologia non sembra essere stata il suo argomento preferito di riflessione, se si giudica dai suoi Munimenta verae fidei, il cui tema centrale è la conoscenza di Dio uno e trino, quaggiù e nell'aldilà. Questa vasta opera comprende dapprima una Forma fidei in quindici libri, che sfrutta metodicamente il De Trinitate di Agostino, completandolo con diversi passi dello stesso autore, poi una Confessione di fede relativamente breve e, infine, un Trattato dell'amicizia, in cui il Sermone 385 di Agostino è citato quasi per intero. Rivolgendosi ad un giovane religioso chiamato Garnier, che potrebbe essere il caposcuola di Aniane, B. lo incoraggia a studiare, perché « non si può amare ciò che si ignora ». Pretendere che un monaco non debba darsi allo studio, significa fare il gioco del diavolo. Certo, la sola conoscenza vera di Dio è quella della fede, ma questa dev'essere mantenuta e purificata da una ricerca instancabile della sapienza. Amare Dio per se stesso, gratuitamente, è il termine di tutti gli sforzi, mossi dall'unico desiderio di vederlo eternamente.

Bibl. **Vita-Opere**: MGH, Script. 198-220; PL 103, 353-384; PL 103, 423-1420; J. Leclercq, Les « Monumenta fidei » di B. d'Aniane, in Analecta monastica I, Roma 1948 (Stud. Anselm. 20) 21-74. **Studi:** G. Andenna e C. Bonetti (cura di), Benedetto di Aniane. Vita e riforma monastica, Cinisello Balsamo (MI) 1993; L. Bergeron, s.v., in DSAM I, 1438-1442; I. Mannocci, s.v., in BS II, 1093-1096; L. Oligei, s.v., in EC II, 1262-1263; G. Penco, s.v., in DES I, 344.

A. De VOGÜÉ

BENEDETTO DA CANFIELD. (inizio)

I. CENNI BIOGRAFICI E SCRITTI. Di origine inglese, nato a Canfield (o Canfeld), contea di Essex, nel 1562 da genitori di notevole nobiltà e puritani di religione, frequenta a Londra l'Università, senza troppe preoccupazioni morali. Si converte poi al cattolicesimo ed è battezzato nel 1585. Più tardi passa in Francia e diventa frate cappuccino, iniziando il noviziato nel 1587, come membro della Provincia di Parigi. Ordinato sacerdote nel 1593, dopo tre anni ritorna in Inghilterra, ove è imprigionato, ma poi rilasciato a condizione di non mettervi più piede.

Molto stimato per l'austerità della sua vita, ha pure fama di ottimo oratore. Direttore di molte anime, ha anche l'incarico di maestro di novizi. E guardiano di conventi e definitore al capitolo provinciale. Muore il 21 novembre 1610, nel convento di Sant'Onorato, presso Parigi.

Oltre al Soliloquio, memoriale della sua vita secolare, B. ha scritto altri libri di mistica, che si possono citare nel seguente ordine: La Regola di perfezione, opera in tre parti, scritta verso il 1593 ad uso privato di pochi lettori e pubblicata più tardi, nel 1610, per incitamento dei superiori; Metodo e indirizzo dell'orazione, stampato nel 1614, ove si parla dell'eccellenza e delle fasi dell'orazione: preparazione, meditazione, ringraziamento, oblazione e petizione; Il Cavaliere cristiano, pubblicato nel 1609, che contiene due trattati: la caduta del genere umano e la riparazione per opera di Gesù Cristo; la conversione e le virtù del cristiano. Prescindendo da altre operette minori, si può osservare come l'autore, conoscendo il latino, il francese e l'inglese, usi contemporaneamente le tre lingue, per cui i suoi libri, soprattutto La Regola di perfezione, il suo capolavoro, ebbero larghissima diffusione e varie traduzioni in altre lingue.

Nella sua autobiografia, il Soliloquio, scritta durante il noviziato, egli accusa implacabile molti peccati, ma ricorda pure visioni e rapimenti improvvisi. Nel corso della sua vita, come appare dai suoi « scritti » e dalle testimonianze, gode di estasi e illuminazioni, di scrutazione dei cuori e dei vari doni dello Spirito Santo. Si ricorre, infatti, a lui per la soluzione intricata delle estasi di M.me Acarie (1618); a lui si rivolge il giovane Bérulle per l'assistenza spirituale di persone da lui dirette; a lui si attribuiscono insperate conversioni e celebri vocazioni religiose.

Non si registrano miracoli strepitosi né particolari eventi celesti; ma, anche se non ha la grazia del martirio, quando ritorna in Inghilterra, ha una indiscussa fama di condotta veramente

religiosa, tutta dedita al servizio di Dio e al bene del prossimo. Il Martirologio francescano lo ricorda come « beato » per tradizione dell'Ordine serafico.

II. Dottrina mistica. Il pensiero di B. si mantiene nella scia della tradizione agostiniano-francescana, già presente in s. Bonaventura, Ubertino da Casale (1328), Angela da Foligno ed Enrico Herp. Egli evidenzia due punti: la perfetta conformità alla volontà di Dio e il cristocentrismo. Tale conformità si rivela luminosamente nella passione di Gesù Cristo e comporta, come risposta dell'uomo, il totale rinnegamento di sé. L'anima, così, s'identifica con Gesù crocifisso e questi con Dio, formando un'unità in cui prendono vigore l'amore puro e l'azione divina mentre lo sforzo umano tace.

Infatti si distingue una triplice volontà di Dio: esteriore, interiore ed essenziale in rapporto all'itinerario ascetico delle tre vie: purgativa, che riguarda l'osservanza dei precetti e l'uso delle preghiere vocali; illuminativa, quella in cui Dio investe la facoltà dell'anima elevandola alla contemplazione; unitiva, in cui Dio ne assorbe tutte le potenze instaurando una vita « sovraeminente ». Però, anche se Dio è l'attore principale, l'uomo coopera attivamente senza cadere nella assoluta passività ed oziosità morale.

Ne consegue una quadruplice specie di « preghiera »: vocale per i principianti; mentale per i proficienti; aspirazionale, perché emana dal cuore e con scarsa speculazione; infine l'« orazione di adesione » alla volontà di Dio, fatta senza preghiera vocale, senza meditazione, senza immagini di sorta, in totale nudità di risorse umane. Proprio questa nudità desta il pericolo di incipiente quietismo. Il fatto insospettisce l'Inquisizione romana che, nel 1689, mette la Regola di perfezione all'Indice dei libri proibiti.

Bibl. L. Iriarte, Storia del francescanesimo, Napoli 1981, 333-334; Metodio da Nembro, s.v., in DES I, 344-346; C. de Nant, s.v., in DSAM I, 1446-1451; O. de Veghel (van Asseldonk), Benoît de Canfield (1562-1610). Sa vie, sa doctrine et son influence, Roma 1949; Id., Spiritualité franciscaine du XVI au XVIII siècle, in Laur 20 (1980), 94-109; Id., La dottrina mistica di Benedetto da Canfield, in Aa.Vv., I frati cappuccini, IV, Perugia 1992, 178-210.

A. Quaglia

BENEDETTO DA NORCIA (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Possiamo intravvedere la vita spirituale di B. (480ca.-560ca.) attraverso due documenti: la sua Vita, scritta da Gregorio Magno e la Regola dei monaci composta da lui stesso. Il primo di questi testi riflette sia lo spirito del biografo sia quello del protagonista. Il secondo è condizionato dalle fonti letterarie da cui dipende e dal genere impersonale della legislazione. Malgrado questi limiti, la personalità religiosa del santo emerge nell'una e nell'altra opera. Secondo la Vita,1 B. sente la chiamata divina sin dal tempo in cui studia a Roma. Sconvolto dall'immoralità dei suoi compagni, decide di abbandonare il mondo per « piacere solo a Dio » abbracciando la vita monastica. Quando lascia la città, il giovane non si avvia né verso un luogo preciso, né verso una forma di vita ben definita. Il suo unico desiderio - ricevere l'abito da monaco - dimostra che egli si sente ignorante e vuole imparare il servizio divino da coloro che lo praticano da secoli. Ma i doni carismatici, che egli già possiede, daranno presto alla sua ricerca una forma particolare e imprevedibile. Sui monti ad est di Roma, in cui egli spera di trovare dei monasteri e una guida, compie, appena giunto, il primo miracolo che rivela la potenza della sua preghiera. Questo fatto meraviglioso, avvenuto ad Affile, gli procura una popolarità immediata, ragion per cui egli decide di allontanarsi dal luogo per sfuggire alla fama di uomo di Dio con cui lo si guarda. Avendo incontrato a Subiaco un cenobita di nome Romano, che gli dà l'abito e gli procura un nascondiglio, egli passa tre anni in una grotta, sconosciuto a tutti, tranne a questo monaco che lo soccorre e lo nutre in segreto con la sua razione di pane.

Questo lungo ritiro a Subiaco, in una solitudine ed austerità estreme, mostra subito la forza della grazia che muove B. Nello stesso tempo, l'esperienza ha valore di prova. A tre riprese, in circostanze diverse, B. rifarà gesti eroici dello stesso genere, che provano la sua volontà di rompere con il peccato per darsi interamente a Dio. Ed ogni volta, la sua scelta radicale procura

un nuovo irraggiamento spirituale per gli uomini. Nel caso iniziale del ritiro a Subiaco, egli ha fuggito l'orgoglio del taumaturgo. La sua volontà di scomparire nell'umiltà sarà, tuttavia, ostacolata dalla Provvidenza, che lo farà scoprire da alcuni pastori. L'influenza religiosa che il giovane anacoreta esercita su di loro è, allo stesso tempo, il coronamento della sua abnegazione e l'occasione di una nuova prova. Questa sarà una tentazione di lussuria. Tra i suoi visitatori, B. ha ricevuto una donna la cui immagine lo turba al punto da scuotere il suo proposito di vita consacrata. La sua reazione è di nuovo senza compromessi: nudo, si rotola nelle spine per « cacciare la voluttà mediante il dolore ». La ricompensa per questo nuovo atto eroico sarà l'immunità dai desideri sessuali, ma anche la fecondità spirituale. Alcuni discepoli si pongono alla sua scuola ed egli ne diventa il padre.

Questo ciclo di tentazioni, di vittoria sul peccato e di irraggiamento sul prossimo, si riproduce altre due volte a proposito di un'altra passione. Dopo l'orgoglio dello spirito e la concupiscenza della carne, infatti, B. è minacciato dall'odio. A due riprese, si tenta di avvelenarlo. B. reagisce, la prima volta, con una calma perfetta: senza rumore né turbamento, egli abbandona i perfidi monaci che lo hanno eletto superiore, ma non lo sopportano più. La seconda volta, la sua carità arriva fino al punto da farlo piangere per il prete geloso che ha attentato alla sua vita e che Dio ha colpito con la morte improvvisa. Queste due vittorie sull'istinto di violenza hanno come conseguenza forme inedite di irraggiamento: l'organizzazione delle comunità monastiche di Subiaco e l'evangelizzazione dei contadini pagani di Montecassino.

Gregorio descrive, dunque, una serie di purificazioni che colpiscono il santo nei punti chiave del suo essere spirituale: prima le facoltà razionali, sede dell'orgoglio, poi l'appetito concupiscibile, rappresentato dal sesso, infine l'appetito irascibile, fonte dell'aggressività. Trionfando su queste passioni, B. s'incammina verso la libertà completa in cui i doni di Dio agiranno attraverso di lui senza intralci. Infatti, a partire dal suo arrivo a Montecassino, pare che egli non subisca più alcuna prova interiore. Ormai è solo un carismatico raggiante quello che Gregorio descrive.

Scolastica (547) sorella del santo, potente agli occhi di Dio come la peccatrice del Vangelo che ha amato di più, esercita nella vita di B. un ruolo fondamentale, facendo passare il santo dai miracoli alle visioni, dall'azione alla contemplazione. Tre giorni dopo avergli inflitto questa sconfitta, ella muore ed egli vede la sua anima salire al cielo sotto forma di colomba. La visione seguente ha egualmente per oggetto l'ascesa di un defunto al cielo, ma questa volta lo spettacolo si allarga alle dimensioni dell'universo: sotto il raggio della luce divina, B. vede in un solo sguardo il mondo intero. « Per l'anima che vede il Creatore, la creazione tutta intera è piccola ». Questa espressione di Gregorio segna l'apice di un'ascesa spirituale che è cominciata, tempo prima, alla partenza da Roma. B. ha allora, per amore di Dio, abbandonato il « mondo » degli uomini. Ora, illuminato da Dio, egli vede l'insignificanza di questo « mondo » creato, che ha percepito inizialmente mediante la fede.

II. B. mistico. Morendo nell'oratorio del monastero in atteggiamento di preghiera, il santo indica, un'ultima volta, la direzione di tutta la sua esistenza, tesa verso Dio e verso la vita eterna.

Sebbene la sua biografia sia molto sobria circa le sue esperienze spirituali, due passi dei Dialoghi aprono uno spiraglio sul suo mondo interiore. Il primo è quello in cui Gregorio evoca il secondo soggiorno di B. nella grotta di Subiaco, quando ritorna, dopo il mancato superiorato, presso i monaci perversi. Mentre i tre anni passati in questo luogo, all'inizio della vita del santo, sembrano non essere stati che rinuncia ed ascesi, questo secondo ritiro è definito in termini di attenzione a se stesso e a Dio: « Solo, sotto lo sguardo di Colui che guarda dall'alto, egli abitò con se stesso ». Lungamente spiegata da Gregorio, questa « abitazione con se stesso », che consiste nel non perdere mai di vista la propria anima e la propria relazione con Dio, serve come base agli slanci contemplativi che B. sembra aver conosciuto in questo periodo. Essa somiglia molto al « timore di Dio », posto dalla sua Regola al principio della scala dell'umiltà.

Il secondo tratto rivelatore è l'abitudine di piangere pregando.2 In realtà, la Regola non parla quasi mai dell'orazione senza menzionare le lacrime che l'accompagnano. Come molti mistici,

B. considera inseparabile dalla vera preghiera questo fenomeno che testimonia che essa sgorga da un cuore toccato dalla Parola di Dio.
Inaugurata dal colloquio intimo con Dio, la vita monastica di B. è evoluta verso un'esistenza comunitaria. Il ruolo di abate, che pare egli non abbia né desiderato né rifiutato, non gli impedisce di ricercare la solitudine fino alla fine della sua vita. A proposito della sua visione cosmica, Gregorio riferisce che egli abita, a Montecassino, in una torre a parte, in cui si dà, solo, alla preghiera notturna. Non lasciando mai il suo monastero, pare che l'anziano anacoreta resti, in questo modo, fedele al suo primo amore per la vita solitaria con Dio.
Nella sua Regola, B. comincia con il riprodurre, abbreviandola, l'opera anonima, tre volte più lunga, che si chiama la Regula Magistri, e che egli riprende in modo personale, ispirandosi al suo predecessore. L'itinerario spirituale del monaco, già abbozzato da Cassiano, va dal timore del Signore all'« amore perfetto che caccia il timore » (1 Gv 4,18), passando attraverso l'umiltà, descritta con l'immagine di una scala di dodici pioli.3 « Chi si umilia sarà esaltato » (Lc 14,11). Come il Cristo (cf Fil 2,8), il monaco si umilia quaggiù per raggiungere la gloria celeste. Cominciando e terminando con uno sguardo su Dio, quest'umiltà si manifesta, di fronte agli uomini, con l'obbedienza e la pazienza, l'abbassamento e il silenzio. Attraverso gli uomini, si obbedisce al Cristo (cf Lc 10,16), che è anche il modello dell'obbedienza (cf Gv 6,38).
Lungo, da solo, quasi quanto gli altri undici, il primo gradino di umiltà consiste nel ricordarsi incessantemente di Dio, della sua presenza e del suo sguardo, di ciò che egli comanda agli uomini e della sorte eterna che egli riserva loro. Fondamentale e costante, questa fede nel Dio presente si intensifica nell'ora dell'Ufficio divino, celebrato sette volte al giorno e una volta di notte. Queste sette riunioni quotidiane nell'oratorio, in cui la preghiera si nutre dei salmi, segnano la volontà di consacrare a Dio il giorno intero, comprese le ore della lettura e del lavoro che separano gli uffici, in modo da pregare incessantemente (cf 1 Ts 5,17).
Esplicitamente nel Maestro, implicitamente in B., la scala dell'umiltà termina al cielo, ma questo termine ultimo è prefigurato quaggiù da uno stato di carità perfetta in cui si compie la carità divina come naturalmente, per semplice amore del bene (Cassiano, il Maestro) o del Cristo (Benedetto).
In un riferimento personale, alla fine del suo prologo, B. non teme di dire che la « via stretta » del Vangelo non fa sentire la sua strettezza che agli inizi. In seguito, progredendo nella vita religiosa e nella fede, si ha l'impressione di essere al largo perché il cuore si dilata sotto l'influsso dell'amore. L'« ineffabile dolcezza », che caratterizza ciò è uno dei tocchi mistici della Regola. Si può mettere insieme la « gioia dello Spirito Santo », che accompagna i sacrifici della Quaresima, e la « gioia del desiderio spirituale » con la quale in questo tempo, che simboleggia tutta la vita terrestre, si aspetta la santa Pasqua.4 E « con tutta la sua brama spirituale » che il monaco deve desiderare la vita eterna.5 Queste formule indicano, allo stesso tempo, lo slancio di tutto l'essere verso l'aldilà e la mozione dello Spirito divino che produce questo orientamento. La stessa azione divina è evocata alla fine del capitolo sull'umiltà: è « il Signore, mediante lo Spirito Santo », che opera nell'anima questa adesione totale e spontanea al suo volere che è la perfetta carità.
B. si distingue dal Maestro per l'accento posto sull'aspetto interiore delle osservanze e per l'interesse allo sviluppo spirituale dell'uomo fin da quaggiù. Quanto alla concezione della vita comune, i due autori presentano una divergenza significativa. Per l'uno e per l'altro, il monastero è una « scuola » del Cristo, analoga al gruppo dei dodici discepoli riuniti intorno a questi durante la sua vita terrena; « dottore » di questa scuola, l'abate rappresenta il Cristo. Ma a questa struttura verticale e gerarchica, che riprende dal Maestro, B. aggiunge una dimensione orizzontale sconosciuta a quest'ultimo. In lui appare una preoccupazione nuova delle relazioni fraterne nella carità. Questa evoluzione, che si ritrova in altri ambienti monastici, riproduce quella del gruppo dei primi discepoli del Cristo: riunita per comprendere l'insegnamento di Gesù, questa scuola dei Dodici è diventata, in virtù del nuovo comandamento donato da lui al momento della sua morte, una comunione.

Note: 1 Gregorio, Dialoghi II; 2 Ibid., 17; 3 RB 7; 4 RB 49, 6-7; 5 RB 4, 46.

Bibl. **Opere:** Ed. critica della Regola, a cura di A. de Vogüé, 6 voll. in SC, 181-186, Paris 1971-1972 e dei Dialoghi di Gregorio Magno, a cura di A. de Vogüé, 3 voll., in SC, 251, 260, 265, Paris 1978-1980. **Studi:** T. Leccisotti, s.v., in EC II, 1251-1262 (con ampia bibl.); A. Lentini, s.v., in BS II, 1104-1171 (con ampia bibl.); G. Penco, s.v., in DES I, 346-352; Ph. Schmitz - P. de Puniet, s.v., in DSAM I, 1371-1409; G. Turbessi, Ascetismo e monachesimo in s. Benedetto, Roma 1965; A. de Vogüé, Autour de s. Benôit, Bellefontaine 1976; Id., La Regola di s. Benedetto. Commento dottrinale e spirituale, Padova-Praglia 1984; Id., La comunità. Ordinamento e spiritualità, Praglia (PD) 1991; Id., Ciò che dice s. Benedetto. Una lettura delle Regole, Roma 1992; Id., Etudes sur la Règle de saint Benoît. Nouveau recueil, Bellefontaine 1996;
A. de Vogüé

BERINZAGA ISABELLA CRISTINA. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce a Milano nella famiglia Lomazzi intorno al 1551. Il nome Berinzaga le è dato dallo zio materno nella cui famiglia viene allevata, mentre lei stessa più tardi assumerà il nome Cristina in onore della santa martire di Bolsena. In un ambiente aristocratico, ma povero, B. deve dedicarsi ai lavori domestici. Non ha la possibilità di studiare e conosce il sacrificio quotidiano. Rifiuta il matrimonio, ma anche la vita claustrale. Frequenta i gesuiti che l'accolgono, ma presto sono preoccupati per alcuni suoi atteggiamenti ispirati e per programmi di vita spirituale che sembrano essere fuori dall'ordinario. L'incontro con padre Gagliardi, incaricato di controllarla, segna per B. un nuovo slancio nella vita spirituale, tanto più che il gesuita è aperto ed interessato ai fenomeni mistici. Egli le detta gli esercizi spirituali ed ella è tenuta ad annotare le proprie esperienze interiori. Il Gagliardi assiste anche ad alcune sue estasi. Ma all'interno dell'Ordine, il Gagliardi suscita perplessità per il suo atteggiamento di riformatore, per cui viene richiamato a Roma. La B. lo segue, ma le idee sue e quelle del Gagliardi vengono giudicate pericolose. C'è il rischio di finire al tribunale del Sant'Uffizio.
B. viene emarginata dalla Congregazione dei gesuiti cui pure è legata con una forma particolare di obbedienza e di vita e si trasferisce a Milano dove è conosciuta ed apprezzata dal card. Borromeo (1584). Le viene affidato il governo degli ospedali e l'aiuto ai monasteri bisognosi. La peste del 1576 la trova impegnata in una valida azione caritativa. Muore nel 1624.
Dalle annotazioni in margine agli esercizi spirituali nasce il Breve compendio intorno alla perfezione cristiana pubblicato anonimo a Brescia nel 1611 e a Vicenza nel 1612. Prima ancora delle edizioni italiane, il libro era stato pubblicato in Francia con il titolo Abregé de la perfection chrétiènne (Paris 1596). Il futuro card. de Bérulle, allora giovanissimo, ma già interessato allo studio della mistica, lo rimaneggia e lo ripubblica con il titolo Bref discours de l'abnègatíon intèrieure (1597).
L'opera anonima è apprezzata anche da s. Francesco di Sales e da Surin e viene tradotta in molte lingue.1 Tacciato di quietismo, il libro è messo all'Indice per due secoli (1703-1899) e solo recentemente conosce nuovo interesse.
II. Il cammino spirituale di B. ha certamente accenti ignaziani, ma possiede un'originalità sua propria. L'orientamento di fondo è « la via dell'annichilazione » che comprende tre momenti successivi: annichilazione di sé, che si acquista mediante la conoscenza di se stessi e il conseguente disprezzo di sé; spogliamento operato da Dio su chi già sa di non valere nulla: Dio lascia all'anima la sua volontà passiva di volere ciò che lui vuole; sostituzione della volontà di Dio alla volontà passiva per raggiungere l'identificazione con lui e la disponibilità assoluta ad essere come egli vuole.
Ciò che emerge nella dottrina della B. è l'insistenza su quella forma di libertà della persona su cui Dio fa leva. Dio non invade né identifica a sé, annullando la libertà della creatura, ma donandole un atteggiamento che richiama la sua stessa libertà divina.

Un altro tema vissuto in forma caratteristica dalla B. è quello della sua consacrazione alle tre Persone della SS.ma Trinità, cui sono legati i tre voti: la povertà di spirito è relativa al Padre, la castità fisica e spirituale è relativa al Figlio e l'obbedienza è relativa allo Spirito Santo.
Il cammino spirituale proposto dalla B. è, secondo lei, percorribile da tutti, perché l'esperienza unitiva con Dio è un bene reale e comune, a cui tutti « infallibilmente arrivano », purché lo perseguano. Esso è un cammino ordinario, che la B. espone in forma discorsiva, con un linguaggio essenziale accessibile a tutti.
Note: 1 P. Vanzan, Per via di annichilazione. Una mistica e la sua guida spirituale nella Milano del Cinquecento, in CivCat 145 (1995)1, 149-156.
Bibl. **Opera:** M. Bendiscioli (cura di), Breve compendio di perfezione cristiana e « Vita di Isabella Berinzaga », Firenze 1952; M. Gioia, Per via di annichilazione. Un testo di Isabella Cristina Berinzaga redatto da Achille Gagliardi S.J., Roma-Brescia 1994. **Studi:** M. Marcocchi, Per la storia della spiritualità in Italia fra il Cinquecento e il Seicento, in ScuCat 106 (1978), 419-422, 433-439; G. Pozzi - C. Leonardi (cura di), Isabella Cristina Berinzaga, in Scrittrici mistiche italiane, Genova 1988, 392-398; P. Vanzan, Per via di annichilazione. Una mistica e la sua guida spirituale nella Milano del Cinquecento, in CivCat 145 (1995)1, 149-156.
M. Tiraboschi

BERNARDINO DA SIENA (santo). (inizio)
I. Vita ed opere. B. nasce a Massa Marittima l'8 ottobre 1380 dalla famiglia senese degli Albizeschi. Rimasto orfano di padre e di madre ancora fanciullo, è inviato a Siena dove compie gli studi di grammatica, filosofia e diritto e si dedica ad opere di carità. Diventato frate minore nel 1402, è ordinato sacerdote nel 1404. Per alcuni anni studia teologia, filosofia e Sacra Scrittura e si dedica alla predicazione e a lavori manuali. Dal 1418 in poi si consacra quasi totalmente alla predicazione. Lavora instancabilmente per lo sviluppo della « Osservanza » nel suo Ordine, attraendo ad essa migliaia di giovani. Muore a L'Aquila il 19 maggio 1444 dopo aver predicato l'ultima Quaresima a Massa Marittima. Niccolò V (1455) lo proclama santo a soli sei anni dalla morte, nella Pentecoste del 1450.
Tutta la produzione letteraria di B. è in funzione del suo apostolato ed è prevalentemente composta di « trattati », « sermoni » e quaresimali. Alcuni sono in lingua latina, altri in volgare. La vasta eredità letteraria di B. ora è raccolta in una moderna edizione critica, curata dai Padri di Quaracchi in nove volumi: S. Bernardini Senensi O.F.M. Opera omnia, studio et cura PP. Collegii s. Bonaventurae ad fidem codicum edita, 9 voll., Quaracchi, Firenze, 1950-1965. Esistono alcune edizioni recenti di singole opere: Sermoni latini, a cura di D. Pacetti, 3 voll., Siena 1929-1932; Prediche volgari, 5 voll. a cura di P. Cannarozzi, Pistoia-Firenze 1934-1940; Operette volgari, a cura di D. Pacetti, Firenze 1938; Trattato delle ispirazioni, volgarizzato da D. Pacetti, Milano 1944.
II. Dottrina spirituale. B. si propone espressamente il programma di una teologia predicata: « Ho creduto utilissimo a coloro che desiderano Dio aprire la via di questa santissima religione dalle opere dei grandi santi, dottori e maestri teologi ».1 Un merito di B. è quello di portare la dottrina, elaborata dai grandi teologi della scolastica, dalla cattedra delle Università sul pulpito delle chiese e delle piazze. La teologia fatta nella scuola e per la scuola, per opera del grande predicatore, diviene teologia kerigmatica, teologia dell'evangelizzazione che ha per fine principale la formazione pratica di un'autentica vita cristiana.
Dopo la Bibbia e i Padri, B. si riferisce soprattutto a Tommaso, Bonaventura e Duns Scoto (1308). Questi tre dottori sono da lui associati in armonia, poiché è convinto che la predicazione, per essere autentica, deve attingere direttamente alle opere dei maggiori teologi. La profonda coscienza di appartenere al Signore motiva in B. la necessità di farsi instancabile voce per annunciare la parola di Gesù Cristo, la quale, non solo illumina la vita, ma la trasforma. Tale parola coinvolge l'uomo intero, nelle sue potenze spirituali e nelle facoltà intellettive, orientando l'esistenza ad una progressiva trasformazione in senso evangelico. Se B. dedica tutte le sue forze

alla predicazione della parola di Gesù è perché questa aiuti i fedeli a camminare nella via della santità attratti dalla grazia che conduce alla sequela di Cristo. Ciò spiega l'importanza che B. riconosce a Cristo nella propria vita spirituale e nella predicazione.
Un'attenta analisi degli scritti bernardiniani (M. Gronchi) ha dimostrato che la cristologia di B. si sviluppa secondo tre direttrici che sono l'immagine di « Jesù umanato », di « Jesù passionato », di « Jesù glorificato ». 1. Con l'immagine di Jesù umanato, B. raccoglie i motivi dominanti dell'innologia paolina di Col 1,15-20 e di Ef 1,3-14 nonché della tradizione francescana, nel segno del primato di Cristo, incondizionatamente predestinato ad essere nel mondo. A Gesù « umanato » sono destinate le creature in ordine al loro stesso fine che sta nel raggiungere la perfezione, la pienezza della comunione con Dio, la gloria. La presenza di Gesù nel mondo è già, in certo senso, elevazione e salvezza di tutto il cosmo. 2. L'immagine di Jesù passionato presenta, per B., il doloroso esito del cammino del Salvatore con gli uomini verso il Padre. Il peccato del mondo è stato occasione per manifestare il grande amore da parte di Dio, capace di far crescere verso la pienezza della vita suo Figlio e tutti coloro che gli obbediscono, attraverso le sofferenze e la croce vissute con amore. 3. L'immagine di Jesù glorificato raccoglie, intorno al tema del compimento pasquale, la prospettiva soteriologica dominante: il Figlio è glorificato dal Padre con quella gloria che aveva presso di lui prima che il mondo fosse, gloria nascosta nell'Incarnazione e morte e rivelata con la risurrezione e con l'ascensione, e ora offerta ai credenti perché vivano in comunione con Dio e tra di loro. B. vuole infondere nei suoi uditori l'amore per Cristo, perciò si diffonde nel descrivere il simbolismo mistico del « Legno della vita » (centro del mondo e della storia) e i suoi « dodici frutti salutari » offerti a tutta l'umanità.
Il modo con cui il cristiano può entrare in contatto personale con Gesù crocifisso, per essere poi partecipe della gloria del Cristo glorificato, viene indicato in una predica « della croce » in cui B. commenta il testo di Fil 2,5: « Hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Jesù ». Indica come necessarie tre condizioni: 1. « Sentire », ossia fare esperienza, il che è distinto dal pensare e dall'intendere. Infatti, molti possono pensare, molti meno possono intendere, pochi possono sentire. Il sentire implica un coinvolgimento molto più profondo e totale con l'oggetto in causa, ossia con Cristo. 2. « In vobis », ossia il soggetto deve sperimentare la propria relazione personale con Cristo crocifisso quasi come un'osmosi, una comunicazione tale da trasfondere nel discepolo il sentimento profondo di Gesù. Per la contemplazione del Crocifisso non basta pensare alla croce senza Cristo, e neppure intendere Cristo in croce in modo distaccato; è indispensabile sentire con amore Cristo crocifisso in se stessi. Questo opera una vera partecipazione trasformante, tipica dell'amore che produce somiglianza, comprensione, osmosi. Viene da chiedersi come possa prodursi nel credente il sentire in sé la passione di Cristo. B. risponde interpretando l'espressione paolina: « Quod et in Christo Jesù ». 3. « Quod et in Christo Jesù »: sentire in se stessi Cristo crocifisso vuol dire passare « dalla scorza alla midolla », significa percepire intimamente l'amarezza della sua dolorosa passione in se stessi; significa ancora diventare partecipi di tutta l'umiliazione del Figlio di Dio divenuto bambino, fatto uomo e poi crocifisso. Solo così il fedele può crescere nella immedesimazione col Crocifisso.
Se fin qui il discorso di B. si è svolto su un piano piuttosto psicologico, esso poi passa a indicare la preminenza della grazia. E la grazia ciò che prende il sopravvento e rende possibile l'esperienza di unione spirituale tra il discepolo e Cristo. La contemplazione del Crocifisso offre la grazia della sequela. L'amore di Cristo attira l'uomo, lo fa dimentico di sé, trasforma, rende somiglianti, fa conoscere. « E così che pian piano si produce quella somiglianza con Cristo che, favorita da una iniziale disposizione psicologica interiore e alimentata dagli atti dei sensi spirituali, rappresenta il precipuo frutto della gratia crucis (sentite): l'esistenza del discepolo viene plasmata ad immagine del Signore sofferente (in vobis), purificato dal peccato e incamminato verso la più alta contemplazione dell'amore di Dio (quod et in Christo Jesu). L'esempio di s. Francesco, quindi, conforta il credente nella possibilità di accedere ai più alti livelli di innamoramento di Cristo, dal momento che « non è niuno che si possa nascondere dal caldo di Cristo Jesù (cf Sal 18,7). Tutti ci potiamo innamorare di lui ».2 Per indicare più

specificamente la gradualità dell'ascesa contemplativa possibile per ognuno, B. offre il percorso bonaventuriano della « scala » scandita nei suoi vari gradini fino all'ultimo, quello dell'unione mistica, ove il fedele non vorrebbe più separarsi da Cristo, secondo l'espressione paolina: « Chi ci separerà dall'amore di Cristo? » (Rm 8,35).
In materia di dottrina spirituale, B. è per un' ascesi condita con il sale della discrezione; insiste sull'umiltà e ripetutamente afferma il primato della carità animata da un'ardente devozione a Gesù Cristo. Particolare interesse meritano i due trattati De Spiritu Sancto e De inspirationibus, ai quali, come al trattato De vita christiana, egli lavora fino alla morte. Il De Spiritu Sancto è rimasto incompiuto a causa della morte del santo: avrebbero dovuto completarlo altri due sermoni per il sabato e la domenica ottava della Pentecoste. Vi si parla dei doni dello Spirito Santo, del modo con cui essi ci uniscono al divino amore e dei modi con cui si manifestano la presenza e l'azione dello Spirito Santo. Il trattato De inspirationibus esamina la natura e le specie di ispirazioni, la loro origine, il discernimento delle medesime e le illuminazioni che aiutano a conoscere quali ispirazioni sono meritorie e perché lo sono. Nella parte centrale (il discernimento) viene affrontato il problema della contemplazione passiva, considerata come « grazia e virtù », e si specifica che bisogna essere cauti a proposito di visioni, rivelazioni, estasi ed altri fenomeni del genere. A proposito della contemplazione unitiva, sembra che B., qui su questa terra, non l'ammetta per modum status ma solo per modum actus.
III. B. mistico. Per tutta la vita, B. fu un appassionato cercatore di Dio. Le fonti biografiche attestano che fin da giovane fu impegnato in una vita di pietà, di carità, di tensione alla santità oltre che nello studio; tanto più dopo il suo ingresso nella vita francescana trascorsa per vari anni nei romitori dell'Osservanza.
B. deriva la concezione teologica di Dio dalla corrente ignea del misticismo che, attraverso s. Paolo, l'Areopagita, s. Agostino, s. Bernardo, s. Bonaventura e il beato Duns Scoto, fluisce in lui offrendogli una incrollabile professione di fede: Dio è amore, atto puro e infinito di amore; a Dio ci si unisce con l'amore; l'amore entra ove la scienza si arresta.
Innamorato seguace di Francesco d'Assisi, B. se lo propone come modello nel realizzare i tre stati della perfetta unione con Dio, che sono « avere el cuore infiammato..., trasformato... in amore anichilato ». L'unione con Dio avviene per mezzo di Gesù Cristo, unico mediatore. Raramente, B. lascia trapelare la sua passione d'amore per il Signore Gesù. Tuttavia, parlando del Nome di Gesù, le dighe del riserbo vengono travolte e nelle parole del predicatore vibra il cuore del santo mistico: « La più dolce parola che sia è Gesù... El più dolce predicare che sia è del Nome di Gesù... Ficcati bene nel cuore el Nome di Gesù; non arai niuna fatica, per grande ch'ella sia, che non ti venga in allegrezza ». Gesù è il Maestro con cui B. dialoga. Se egli predica è perché ha sperimentato in se stesso la potenza e la bontà del suo Signore. Il Figlio di Dio lo spinge a predicare e gli dà anche la forza di perdonare chi lo avversa, poiché porta nel cuore il sigillo impresso con le « cinque lettere » che Cristo ha, « due nelle mani, due nei piedi e una nel costato », e sono queste: « A.M.O.R.E. ».3
B. è stato definito il « mistico sole del secolo XV ». « Quando predica, sembra tutto proteso fuori del proprio io ad osservare costumi, gesti, parole del prossimo; sembra esperto d'ogni stato d'animo, d'ogni classe sociale, d'ogni arte e professione; sembra uomo d'azione più che di preghiera, realista e realizzatore più che contemplativo. In verità, B. è sempre unito a Dio, ma non perduto e obliato in Dio; è sempre in preghiera, ma la sua preghiera si carica, per così dire, delle cose della terra per offrirle all'Altissimo; è sempre in contemplazione, ma dall'alto guarda 'l'aiuola che ci fa tanto feroci' con uno sguardo che abbraccia tutti gli aspetti della realtà » (M. Sticco).
Note: 1 De christiana religione, Proemium: I, 4; cf De evangelio aeterno, Prologus, a. 3, c. 3; 2 M. Gronchi, La cristologia di s. Bernardino da Siena, Genova 1992; 3 Ibid., 111.
Bibl. Aa.Vv. Enciclopedia bernardiniana, 4 voll. a cura del Centro di Attività Bernardiniane per il VI centenario della nascita di s. Bernardino, L'Aquila 1980-1985. Il primo volume è tutto dedicato alla bibliografia bernardiniana. In particolare segnaliamo: S. Bernardino da Siena.

Saggi e ricerche pubblicati nel quinto centenario della morte (1444-1944), a cura dell'Università Cattolica del S. Cuore, Milano 1945; S. Bernardino: storia, cultura, spiritualità. Atti delle celebrazioni organizzate a Verona, Vicenza 1982; A. Blasucci, La spiritualità di s. Bernardino da Siena, in Miscellanea Francescana, 44 (1944), 3-67; C. Cenci, La dottrina spirituale di s. Bernardino da Siena desunta dalle sue opere latine, Roma 1961; R. Frison, La gloria del paradiso in s. Bernardino da Siena, Roma 1962; J. Heerinckx, s.v., in DSAM I, 1518-1521; A. Matanic, s.v., in DES I, 355-356; M. Sticco, Pensiero e poesia in s. Bernardino da Siena, Milano 1945.
R. Barbariga

BERNARDO DI CLAIRVAUX (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Nato a Fontaine-lès-Dijon nel 1090, dopo gli studi ecclesiastici, questo giovane figlio di cavaliere, recluta e forma un gruppo di trenta compagni e con loro entra nell'abbazia di Citeaux nel 1112 o 1113. Grazie a tutti loro può essere fondata nel 1115, l'abbazia di Clairvaux. Egli promuove l'espansione dell'Ordine cistercense che alla fine della sua vita conterà trecentocinquanta monasteri. Molto presto, con lettere e in seguito con i suoi viaggi, egli esercita all'estero una rilevante attività al servizio del papato, della Chiesa, del monachesimo e della cavalleria. Muore a Clairvaux il 20 agosto 1153. Canonizzato nel 1174, viene dichiarato Dottore della Chiesa nel 1830.
La sua opera scritta è costituita da più di cinquecento lettere, numerosissimi sermoni e trattati. Di questi ultimi i più importanti ai fini della dottrina spirituale sono i seguenti: Sui gradi dell'umiltà e dell'orgoglio (1125), Sull'amore di Dio (1125-1126), Sulla conversione (1140), Sulla considerazione (1149-1152). Dal 1135 alla morte redige i suoi ottantasei Sermoni sul Cantico dei Cantici. La solidità della sua dottrina, il suo fervore, le qualità letterarie del suo stile, spesso immaginoso e poetico, assicurano un'immensa diffusione al suo insegnamento. Tutta la sua cultura dipende dalla tradizione monastica fondata sulla Bibbia, sulla liturgia, sulla patristica. Egli si esprime in un linguaggio completamente biblico e si ispira soprattutto a s. Paolo e a s. Giovanni. Tra i Padri, egli dipende da Origene (nella sua versione latina), da s. Agostino, dalle Omelie dell'Ufficio divino. Ha affrontato tutti gli aspetti della fede e della pratica cristiana, con l'intento di favorire un'intima unione personale con Dio nella Chiesa.
II. Dottrina mistica. 1. Il Cristo e la condizione umana. B. parla della mistica in termini di esperienza e a partire da due realtà primarie: a. Ogni unione con Dio non può essere che una partecipazione al mistero della morte e della risurrezione di Cristo; si tratta, come per Gesù, di passare dalla condizione carnale alla vita secondo lo Spirito. Dio, nel Cristo, ha voluto fare l'esperienza di che cosa significhi essere uomo, con le difficoltà e le sofferenze che comporta tale condizione, compresa la morte accettata per amore. Ma è stato interamente trasformato nella gloria mediante la sua risurrezione; la sua ascensione è il simbolo di questo passaggio dalla carne allo Spirito. Quando, poi, egli è presso il Padre, manda lo Spirito Santo agli uomini perché anch'essi possano fare una certa esperienza di questa trasformazione. b. Ora, questa esperienza spirituale deve realizzarsi in esseri che sono di carne, cioè che non solo hanno un corpo, ma sono un corpo: questo fa da mediatore tra il mondo nel quale essi esistono e la vita divina che deve diffondersi in essi. Ciò che s. Paolo chiama la « concupiscenza della carne » non è nel corpo, ma nel cuore; la grazia lo guarisce e « per lo spirito che è buono, la carne è un compagno, anch'esso buono e degno di fiducia ».1 Di qui l'importanza che occupano, nell'esperienza cristiana, i sensi e, grazie alle sensazioni che essi ricevono, le immagini che permettono di acquistare una certa rappresentazione di Dio e dei suoi misteri nonché di esprimersi a loro riguardo. Infatti Dio, facendosi uomo, e mandando lo Spirito del Cristo risorto, « è disceso fino alla nostra immaginazione ».2 I paragoni presi in prestito dalle realtà di questo mondo - per esempio il simbolismo dell'alimentazione e quello dell'unione d'amore di cui parla il Cantico dei Cantici - permettono di evocare tutti gli aspetti dell'itinerario spirituale che vanno

dall'umiltà all'estasi. Non si tratta di fasi successive, ma di dati simultanei che, durante tutta la nostra esistenza, segnano le diverse attività che comporta la vita cristiana.
2. Dall'umiltà all'estasi. L'esperienza di base è quella della « miseria » dell'essere umano, cioè dei suoi limiti e della sua distanza in relazione a Dio. Di qui scaturisce un desiderio al quale Dio risponde mediante la sua inabitazione permanente e, talvolta, con « visite » straordinarie. L'essere umano resta diviso tra questa esperienza del suo essere limitato e anche della sua tendenza al male e, d'altra parte, della capacità che egli ha di ricevere Dio in sé. Creato ad immagine di Dio, egli ha perduto con il peccato la libertà originale che gli avrebbe permesso sempre di agire in conformità con la volontà di Dio. Ma grazie al Cristo, egli conserva la certezza che alla sua « miseria » risponde la « misericordia », cioè la compassione di Dio. Le « tentazioni » non mancano, ma sono altrettante occasioni per rinnovare il desiderio di essere fedeli a Dio. La memoria conserva il ricordo delle colpe passate, ma queste, una volta perdonate, non macchiano più.3 B. descrive con molto realismo questa « contrarietà », la contraddizione interna provata dal cristiano, ma è profondamente ottimista riguardo alla possibilità che l'uomo ha di liberarsi del suo io spontaneo, fino a pervenire ad un excessus, vale a dire un'uscita da sé verso Dio che può comportare dei momenti « brevi e rari », di estasi. Si tratta sempre di integrare tutto l'umano nella vita cristiana.
3. L'amore universale. La grazia di Dio e lo sforzo ascetico dell'essere umano rendono possibile questo superamento dell'io e del proprio egoismo. Allora il peso della nostra miseria cessa di opprimerci, la certezza che abbiamo di poter raggiungere Dio rende meno difficile lo sforzo della nostra ascensione verso di lui. La nostra carità si dilata all'infinito: essa abbraccia anche coloro che, secondo la tendenza spontanea della nostra natura, ne sarebbero esclusi, i nostri nemici. Essa ci spinge ad una « compassione » attiva verso tutti; essa ci fa accettare tutte le difficoltà. A poco a poco, alla pena si sostituiscono l'ardore e il « fervore ». Il « cuore » è purificato, pacificato. Esso può contemplare Dio, cioè guardarlo senza vederlo, ma già unendosi a lui come una sposa al suo sposo. Dappertutto è sottolineato il ruolo dello Spirito Santo in questo lavoro di liberazione che ci fa uscire dalla nostra limitatezza per aprirci a tutti ed unirci a colui che è l'Amore stesso. La Vergine Maria è il modello perfetto dell'unione totale con Dio di cui, grazie all'azione dello Spirito Santo, ella ha portato in sé il Figlio incarnato. In tutta la sua vita, ha realizzato l'unione con Dio mediante la sua umiltà e la sua compassione per Gesù e per quelli in cui egli vive. Nella sua gloria di Regina-Madre, ella intercede in loro favore. Per tutti, l'amore comporta tre gradi che consistono nell'amare se stessi, nell'amare gli altri e nell'amare Dio. Un quarto grado offre un anticipo eccezionale di ciò che sarà l'amore assolutamente perfetto nella beatitudine celeste.
4. Permanente attualità di questo messaggio. Prendendo coscienza, con umiltà, della propria miseria, l'essere umano, con la carità, intuisce che questa indigenza è quella di tutti; egli, dunque, deve provare « compassione » per tutti e praticare ciò che B. chiama « l'amore sociale ». Di qui la necessità dell'impegno al servizio della Chiesa e della società, affinché tutti vivano nel desiderio di Dio. La ricerca contemplativa prepara ad un'azione concreta e realistica che ciascuno compie a seconda del suo stato di vita. Questo ritorno efficace verso l'umanità, B. l'ha realizzato verso i suoi monaci, la sua famiglia, i suoi amici e verso tutti, chierici e laici, nobili e gente di umili condizioni; in favore dei poveri, egli è intervenuto più di una volta. Ha comunicato ciò che si può chiamare un misticismo pratico. Ben presto sono stati attribuiti a lui dei testi che dipendono più dall'affettività che dalla teologia, ma nei suoi scritti autentici egli ha proposto della vita mistica un'analisi esperienziale, esistenziale, che ha esercitato influenza in tutte le epoche ed è vicino a molti pensatori del nostro tempo.
Note: 1 De diligendo Deo, 31; 2 Sermone nella Natività di B.M.V. 10; 3 De conversione 28-30.
Bibl. **Opere:** S. Bernardi Opera, 8 voll., Romae 1957-1977; Opere di s. Bernardo, Milano 1984-1994. **Studi:** Aa.Vv., La dottrina della vita spirituale nelle opere di s. Bernardo, Roma 1990; E.C. Butler, Il misticismo occidentale. Contemplazione e vita contemplativa nel pensiero di Agostino, Gregorio e Bernardo, Bologna 1970; F. Gastaldelli, Ricerca ed esperienza di Dio

secondo s. Bernardo, in Rivista cistercense, 8 (1991), 133-154; E. Gilson, La teologia mistica di s. Bernardo, Milano 1987; R. Grégoire, Bernardo, in La Mistica I, 399-418; U. Köpf, Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux, Tübingen 1980; A. Le Bail, s.v., in DSAM I, 1454-1499; J. Leclercq, St. Bernard mystique, Paris 1948; Id., Nouveau visage de Bernard de Clairvaux. Approches psycho-historiques, Paris 1976, Id., Bernardo di Chiaravalle, Milano 1992; B. Schellenberger, Bernardo di Chiaravalle, in G. Ruhbach - J. Sudbrack (cura di), Grandi mistici I, Bologna 1987, 133-149; P. Zerbi, s.v., in BS III, 1-37.
J. Leclercq

BERULLE PIERRE DE. (inizio)

I. Vita ed opere. B. è stato un autentico promotore della mistica. Egli è il primo e massimo rappresentante di quella che si chiama la scuola francese di spiritualità. Attraverso la sua esperienza e i suoi discepoli, soprattutto Condren, Giovanni Eudes, Vincenzo de' Paoli e indirettamente Olier e molti altri, egli ha esercitato e continua ad esercitare un'influenza molto considerevole. J. Dagens ha potuto scrivere: « Senza B. mancherebbe qualche cosa di essenziale alla vita spirituale della Francia e al pensiero cristiano ».
Nato nel castello di Sérilly, nei pressi di Troyes, nel 1575, egli trascorre la parte migliore della sua vita a Parigi. Dopo buoni studi presso i gesuiti ed alla Sorbona, incontra i migliori mistici del suo tempo in casa di sua cugina, M.me Acarie (1618); questi contatti ed una intelligenza precoce lo preparano ad una vita spirituale e apostolica straordinaria, fondata su una visione teologica molto profonda. La lettura dei mistici renano-fiamminghi gli ispira un senso acuto della grandezza di Dio. Due ritiri, nel 1602 e 1607, lo orientano definitivamente verso un cristocentrismo molto contemplativo: « Gesù, compimento del nostro essere... ». Tuttavia, nel 1604 egli si reca in Spagna e, al ritorno, conduce con sé alcune carmelitane che costituiscono il primo nucleo del Carmelo francese il cui sviluppo è rapidissimo. Dal 1604 al 1660, in Francia si fondano sessantadue monasteri. Il ruolo di visitatore delle carmelitane gli procura molte difficoltà, ma il voto di servitù a Gesù, da lui emesso, diventa l'occasione per scrivere i meravigliosi (e difficili) Discorsi dello stato e della grandezza di Gesù pubblicati nel 1623. Vi si trovano sviluppate alcune considerazioni sugli « stati e misteri » di Gesù. « Passati per quanto riguarda l'esecuzione, essi sono presenti in quanto alla loro virtù che non passa mai ». Tra questi misteri, quello dell'Incarnazione è al centro della sua contemplazione, insieme a quello dell'infanzia di Gesù. E qui che si radica la devozione, così profonda e così tenera, di B. per Maria (vedi la Vita di Gesù).
Avendo fondato nel 1611 l'Oratorio di Gesù per « restaurare lo stato di sacerdozio », B. compone per i suoi confratelli un Ufficio in onore di Gesù e propone loro di emettere il voto di servitù a Gesù. Solo la lettura attenta di alcune pagine scelte di B. permette di percepire la profondità e il lirismo della sua dottrina cristologica, teologicamente molto fondata.
Egli adempie a molte altre funzioni di ordine diplomatico o riformatore: è creato cardinale nel 1627 da Urbano VIII (1644) che lo definisce « Apostolo del Verbo incarnato ». B. passa, così, alla storia della spiritualità come un maestro ed un pioniere incontestato. Muore nel 1629.
II. Il teocentrismo berulliano. « Dio è Dio... ». « Non c'è nulla di grande se non Dio e ciò che rende omaggio a Dio ». « B. ha provocato nel mondo spirituale dei suoi tempi una specie di rivoluzione, che si può chiamare con un nome inusuale, ma quasi necessario, teocentrica ». L'antropocentrismo interpreta questa verità riconosciuta da tutti i cristiani: « Dio è il nostro fine », così: « Dio è per noi », mentre il teocentrismo la interpreta nel modo seguente: « Noi siamo per Dio ». Indubbiamente, siccome la terra girava intorno al sole, prima di N. Copernico (1543) innumerevoli santi hanno vissuto « teocentricamente », ma senza formulare questa esperienza con molta chiarezza. Il pensiero cristiano adottava piuttosto la prospettiva di s. Agostino. « Questi afferma: Signore ci hai fatti per te », fecisti nos ad te, che egli intende: ci hai fatti perché noi trovassimo in te la nostra beatitudine. L'assioma cento volte ripetuto da B., e sul suo esempio da tutta la scuola francese, diventa: « Per prima cosa occorre guardare Dio e non se stessi, e non

operare attraverso questo sguardo e ricerca di se stessi, bensì attraverso lo sguardo puro di Dio ». Quella di B. si può qualificare come spiritualità dell'adorazione che vuole identificarsi il più possibile con il suo modello, il « Perfetto Adoratore », il Verbo incarnato, « aderire » ai suoi « stati ».

III. Il Verbo incarnato è al centro dell'esperienza spirituale e del messaggio dei maestri della scuola francese. Quando B. parla del Verbo incarnato si riferisce, senza dubbio, a Gesù vivente, risorto, contemplato nel mistero della sua Incarnazione.

Certo, per tutti i cristiani, questo mistero è al centro della fede e tutte le scuole di spiritualità sono delle « scuole del Cristo » (s. Bernardo), ma B. e i suoi discepoli hanno voluto imperniare vigorosamente lo sguardo, la preghiera e l'attività dei cristiani sulla persona stessa di Gesù: che lo si adori nel mistero stesso della sua Incarnazione o negli altri suoi misteri (e « stati »), questa adorazione si esprime nelle « elevazioni » bérulliane, nelle grandi devozioni all'Eucaristia, al cuore di Gesù e di Maria, all'infanzia del Cristo, a Maria... A Gesù ci si unisce (adesione) mediante la comunione ai suoi misteri, alle sue disposizioni, al suo cuore (i tre sguardi di Gesù); Gesù viene a vivere e ad agire in noi mediante la fede, l'amore, l'impegno apostolico. Questa vita di « Gesù in noi » nasce nel battesimo, si nutre e si sviluppa con l'Eucaristia e l'orazione (= comunione non sacramentale); Gesù ci invia « come » egli è stato inviato dal Padre e come egli ha inviato i suoi primi apostoli arricchiti del suo Spirito (cf Discorso sulla missione dei Pastori); Gesù è legato a Maria in modo unico e definitivo: ella gli ha dato la sua umanità, egli vive in lei e lei resta sua madre e nostra madre.

A partire da questo sguardo su Gesù, B. parla a lungo degli « stati e misteri » del Verbo incarnato. « Ogni circostanza della vita del Figlio di Dio è un mistero e ad ogni mistero corrisponde uno stato del Verbo incarnato che assume il suo valore nell'Incarnazione ». Lo stato, quello almeno che B. considera, a partire dal 1615, è « l'atteggiamento interiore di Gesù in ciascuna delle circostanze della sua vita terrena o gloriosa, considerata come una realtà eterna nella misura in cui questa vita è assunta da una persona divina » (L. Cognet). B. mette sullo stesso piano « lo stato, la virtù, il merito del mistero ». La vita cristiana consiste, allora, contemporaneamente nell'adorare Gesù nei suoi stati e misteri e nell'aderire a lui nei suoi atteggiamenti interiori, il che richiede un' abnegazione radicale del proprio io.

Tra i misteri maggiori che B. propone, quello dell'Incarnazione è al centro della sua contemplazione. E lo stesso per quello dell'infanzia di Gesù. Lo stato di infanzia è per lui il culmine dell'annientamento: il Verbo, la Parola divenuta muta (infans). Ed è qui che si radica la devozione così profonda di B. al SS.mo Sacramento e alla Vergine Maria. Ciò che è stato pubblicato con il titolo di Vita di Gesù è una lunga meditazione sul mistero dell'Incarnazione. Essa offre meravigliose pagine sull'Annunciazione. Altre meditazioni permettono di contemplare l'atteggiamento di Maria al tempo della nascita e dell'infanzia di Gesù che B. considera sempre « il compimento del nostro essere ».

IV. Restaurare lo stato di sacerdozio. B. ha esercitato un grande influsso presso le prime carmelitane; come per gli oratoriani, egli propone loro il voto di servitù, pratica molto discussa. Inoltre, egli ha esercitato un'influenza profonda su persone dirette da lui, tra gli altri su Vincenzo de' Paoli. Ma occorre sottolineare, in modo speciale, la sua preoccupazione di rinnovamento della vita spirituale e del ministero dei sacerdoti.

« E che! sarebbe possibile che nostro Signore abbia desiderato una così grande perfezione di tutti gli ordini religiosi e che non l'abbia richiesta dal suo ordine che è l'ordine sacerdotale? Perché è l'ordine che egli stesso ha istituito immediatamente, questo è l'ordine di coloro che sono suoi ambasciatori sulla terra, che parlano in suo nome, che agiscono nella sua potenza, che dispensano i suoi misteri, che annunciano le sue verità, che danno il suo sacro corpo, che comunicano il suo Spirito, che, in suo nome, legano e sciolgono le anime, aprono e chiudono le porte dei cieli; e, mentre i religiosi sono consacrati dai voti che sono opera loro, sebbene santa e lodevole, i sacerdoti sono consacrati per opera di Gesù Cristo stesso, che comunica loro ancora lo Spirito Santo, secondo queste parole: ricevete lo Spirito Santo » (Fragment IV, c. 1618).

Si vede con tali raffronti che la realtà propriamente « mistica » del ministero apostolico, il suo radicamento cristologico come li ha esplicitati il Concilio Vaticano II, sono già chiaramente valorizzati da questi grandi mistici del XVII secolo. La passione che li domina per la dignità e santità dei sacerdoti si alimenta ad una doppia sorgente: il senso di urgenza della santificazione dei sacerdoti per assicurare un'autentica evangelizzazione e una convinzione teologica relativa alla loro missione: in essi e per essi il Verbo incarnato continua in un modo specifico la sua propria missione nel mondo e li anima con il suo Spirito di Pastore.

Bibl. **Opere:** L'edizione de Les _uvres de l'éminentissime et révererendissime Pierre Card. de Bérulle, realizzata da F. Bourgoing nel 1644, è stata rieditata nel 1960 dall'Oratorio. Un'edizione delle Oeuvres complètes è stata pubblicata dal Migne nel 1856. La Correspondance du Card. Pierre de Bérulle, 3 voll., è stata pubblicata da J. Dagens, Paris-Louvain 1937-1939; Opuscules de piété, preséntés par G. Rotureau, Paris 1944. E in corso di stampa un'edizione critica di tutte le opere di Bérulle. Recentemente, sono stati pubblicati tre volumetti nella collezione Foi vivante (ed. du Cerf, Paris): Elévation sur sainte Madeleine (n. 224), 1987; Les mystères de la vie du Christ (n. 223), 1988; La vie de Jésus (n. 236), 1989; P. de Bérulle, Le grandezze di Gesù. Passi scelti da R. Boureau, Cinisello Balsamo (MI) 1998. **Studi:** oltre ai capitoli di H. Bremond e di L. Cognet (cf bibl. cap. 1) consacrati a Bérulle, occorre citare: F. Antolín Rodríguez, s.v., in DES I, 243-248; R. Bellemare, Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle, Paris 1959; P. Cochois, Bérulle et l'Ecole française, Paris 1963; L. Cognet, Spiritualità moderna. La scuola francese (1500-1650), 62, Bologna 1974, 114-246; J. Dagens, Bérulle et les origines de la restauration catholique, Paris 1952; R. Deville, La scuola francese di spiritualità, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 32-54; M. Dupuy, Pierre de Bérulle. Introduction et choix des textes, Paris 1964; Id., Bérulle: une spiritualité de l'adoration, Paris 1964; F. Emiliano, s.v., in EC II, 1483-1486; M. Join-Lambert, s.v., in DIP I, 1407-1409; G. Moioli, Teologia della devozione berulliana al Verbo incarnato, Varese 1964; A. Molien, s.v., in DSAM I, 1539-1581; J. Orcibal, Le Cardinal de Bérulle. Evolution d'une spiritualité, Paris 1965; F.-G. Preckler, Bérulle aujourd'hui, Paris 1978.

R. Deville

BIBBIA. (inizio)

Premessa. Disegnare un profilo del rapporto tra B. e mistica è impegno molto arduo e complesso, nonostante l'assenza del termine mistica nella Scrittura. Mettiamo subito tra parentesi il rapporto tra letteratura, dottrina ed esperienza mistica, da una parte, e B. dall'altra: basterebbe solo citare come emblema la rilettura del Cantico da parte di s. Giovanni della Croce per far balenare quanto sterminato e ricco sia questo orizzonte. Noi, invece, ci fermeremo solo all'interno della Scrittura nel tentativo di abbozzare una mappa essenziale di ciò che intendiamo come mistica nel modo in cui la Parola di Dio la intuisce e la propone nei suoi lineamenti fondamentali.

I. L'esperienza mistica nella Scrittura. La prima e fondamentale affermazione biblica potrebbe essere così formulata: l'esperienza mistica non è, prima di tutto, un'esperienza su Dio ma di Dio. C'è un a priori assoluto di Dio rispetto a ogni desiderio dell'uomo, perché prima ancora che l'uomo s'interessi di Dio, è Dio che si prende cura di lui (cf Is 40,27; 49,14-16), è lui che rompe il silenzio del nulla con la sua parola creatrice, è lui che spezza le catene del male con la sua parola redentrice, è lui che « sta alla porta e bussa » (cf Ap 3,20). Molto suggestiva è la dichiarazione di Paolo che, in Rm 10,20, citando un'ardita affermazione (« osa dire ») di Is 65,1, pone in bocca al Signore questa frase: « Mi feci trovare da chi non mi cercava ». La mistica non è innanzitutto conoscere-amare Dio ma essere conosciuti-amati da lui (cf Gal 4,9). E un essere « conquistati » da lui (cf Fil 3,12).

In principio c'è, quindi, un'epifania di Dio (« prima che Abramo fosse, io sono », Gv 8,58), c'è la sua eudokia o « buona volontà » che precede quella umana (cf Lc 2,14). La B. annunzia costantemente il primato della rivelazione divina sulla ricerca umana, della grazia sul merito,

del regno che cresce da solo come il seme nella terra, sia che il contadino dorma sia che vegli (cf Mc 4,26-29). I luoghi ove incontrare questa teofania sono tre. Innanzitutto la storia della salvezza, come è attestato dallo stesso Credo di Israele (cf Dt 26,6-9; Gs 24,1-13; Sal 136) e dall'Incarnazione cristiana che nella « carne » di Cristo vede la presenza suprema e il santuario perfetto di Dio (cf Gv 1,14; 2,19-22; 1 Cor 6,19). C'è poi lo spazio che rivela la presenza divina sia nel tempio cosmico (cf Sal 19,104) sia in quello di Sion (cf 1 Re 8) ove si può celebrare un incontro mistico tra Dio e l'uomo. E, infine, è la parola nella sua efficacia che feconda il terreno arido dell'esistenza umana facendola vivere e germogliare (cf Is 55,10-11). Il Dio-con-noi (=’immanû-'el) esige però un dialogo libero; al bussare di Cristo si deve accompagnare l'« apertura della porta » e l'« ascolto della voce ». Ed è questa la seconda grande affermazione biblica sulla mistica. All'irruzione divina nella storia, nello spazio e nell'esistenza umana deve rispondere l'itinerario dell'anima in Dio, alla grazia deve unirsi la fede, all'amore donato dal Salvatore deve corrispondere l'intimità dell'uomo. Emblematiche in questo senso sono alcune categorie e simboli. Pensiamo innanzitutto all'agape. Ancora una volta si deve ribadire che il primato è divino: « Non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi... e ci ha amati per primo » (1 Gv 4,10.19; cf Ef 2,4; 1 Gv 4.8.16). Ma a questo promanare dell'amore divino deve intrecciarsi l'amore del fedele, un amore che tutto avvolge proiettandosi nelle due direzioni radicali dell'essere, la verticale e l'orizzontale, come insegna l'ammonimento di Cristo sul compendio della Scrittura nell'amore per Dio e per il prossimo (cf Mt 22,37; cf Dt 6,5). « Il Signore chiede... che tu lo ami » (Dt 10,12), ma vuole anche che « vi amiate gli uni gli altri, come vi ho amato » (Gv 15,12). E su questa vicenda d'amore, celebrata da Paolo nello stupendo « inno all'agape » di 1 Cor 13, che si misura l'autentica esperienza mistica, che è tensione verso la stessa pienezza e perfezione dell'amore divino (cf Mt 5,48).

La categoria dell'agape coinvolge, poi, tutta la ricca simbolica paterna, materna e nuziale che attraversa il testo biblico e che ha avuto straordinaria fortuna nella stessa letteratura mistica. Da un lato, la figura paterna di Dio riprende i motivi della cura amorosa e dell'educazione del figlio anche attraverso le prove purificatrici (cf Dt 8,5 e Os 11,1-4); dall'altro, quella materna esprime l'intensità e la tenerezza d'un rapporto inestinguibile di fiducia (cf Is 49,15; Sal 131). Perciò, anche se « mio padre e mia madre mi hanno abbandonato, il Signore mi ha raccolto » (Sal 27,10) e la parabola del figlio prodigo di Lc 15 ne è una luminosa testimonianza. L'amore divino ha anche tutti i contorni di un affetto nuziale, come è ripetutamente cantato dalla teologia profetica, a partire da Osea (cf 1-3) per lambire molte altre pagine (cf Is 54; 62,1-5; Ger 2,2; Ez 16) e raggiungere il suo acme nella rilettura tradizionale del Cantico dei Cantici.

Un'altra categoria significativa è quella della comunione e del « rimanere »-« dimorare » in Dio e in Cristo (menein-monê), categoria esaltata soprattutto da Giovanni. Basterebbe solo scorrere i discorsi dell'Ultima Cena (cf Gv 13,17) o la Prima Lettera di Giovanni (cf 1,7; 3,16; 4,7.11.16. 20-21) per vedere la fioritura di questo simbolo in tutte le sue dimensioni. Noi vorremmo solo evocare la comunione che è attuata attraverso la fede e l'Eucaristia, proposta dalla celebre omelia di Gesù nella sinagoga di Cafarnao (cf Gv 6), e la suggestiva immagine della vite sviluppata in Gv 15, ove insistente è l'appello a « rimanere » in Cristo come il tralcio deve restare attaccato alla vite per vivere e produrre frutto. Anche in questo caso il « rimanere » mistico è duplice: « Rimanete in me e io in voi.... Chi rimane in me e io in lui, fa molto frutto, perché senza di me non potete far nulla » (Gv 15,4-5).

L'immagine del « rimanere-dimorare » conduce spontaneamente a un'altra categoria che è quasi estrema e fa sì che « Dio sia tutto in tutti » (1 Cor 15,28). Intendiamo alludere alla vita comune tra Dio e il fedele. Pensiamo alla « nuova alleanza » cantata da Ger 31,31-34 e da Ez 36,24-27, in cui lo spirito stesso di Dio è infuso nella creatura umana che riceve anche un « cuore di carne » che batta solo per il suo Signore. Pensiamo alla dichiarazione dell'orante del Sal 119,94: « Io sono tuo, Signore! » e alle parole intensissime di Paolo: « Per me vivere è Cristo... Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me... La vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio! » (Fil 1,21; Gal 2,20; Col 3,3). Pensiamo anche all'eternità propria della vita mistica perché essa

partecipa della stessa qualità di Dio. Già nell'AT il fedele, vissuto in intimità con Dio « suo bene sopra il quale non c'è nessuno », era convinto che « tu non abbandonerai la vita negli inferi, né lascerai che il tuo fedele veda la fossa. Mi mostrerai il sentiero della vita, gioia piena davanti al tuo volto, delizia alla tua destra per sempre » (cf Sal 16,2. 10-11; Sal 73,23-28; Sap 3).
Il cristiano che ha partecipato alla passione del Cristo (cf Gal 6,17) ne condivide la gloria pasquale e « così saremo sempre col Signore » (1 Ts 4,17). Il credente che ha fatto l'esperienza mistica della comunione col divino durante l'esistenza terrena (cf Sal 63,2-9) sa che nulla lo potrà separare dall'amore del suo Dio (cf Rm 8,35-39) perché « la sua sorte è Dio in eterno » (cf Sal 73,26). Il mistero pasquale diventa il sigillo di ogni esperienza mistica, la sua fonte e il suo culmine, la sua radice e la sua pienezza.
Bibl. G. Barbaglio (cura di), Spiritualità del Nuovo Testamento, Bologna 1988; A. Bonora (cura di), Spiritualità dell'Antico Testamento, Bologna 1987; L. Cerfaux, Le Christ dans la théologie de Saint Paul, Paris 19642; Id., Le chrétien dans la théologie paulinienne, Paris 1962; R. Fabris, (cura di), Spiritualità del Nuovo Testamento, Roma 1985; Id., L'esperienza di fede nella Bibbia, Roma 1987; A. Fanuli (cura di), Spiritualità dell'Antico Testamento, Roma 1988; G. Helewa - R. Penna - B. Maggioni, L'esperienza di Dio nella Bibbia, in La Mistica I, 115-150; A. Lefevre, La Bible livre spirituel, in DSAM IV, 128-278; B. Maggioni, Esperienza spirituale nella Bibbia, in NDS, 542-600; J. Murphy - P. O'Connor, L'existence chrétienne selon Saint Paul, Paris 1965; G. Ravasi, Linee bibliche dell'esperienza spirituale, in Aa.Vv., Corso di Spiritualità, Brescia 1989, 56-123; E. Schweizer, Die Mystik des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus, in EvTh 26 (1966), 239-257.
G. Ravasi

BILOCAZIONE. (inizio)

I. La nozione. Fenomeno paranormale per cui un corpo fisico è apparentemente presente in due distinti luoghi e allo stesso tempo. Questo fenomeno si è verificato nella vita di numerosi santi, per esempio nella vita di s. Francesco d'Assisi, di s. Antonio di Padova, di s. Pietro Alcàntara, di s. Alfonso de' Liguori, di s. Paolo della Croce, ecc.
II. Spiegazione. Lo psicologo Carlo Richet distingue due tipi di b.: la prima detta soggettiva (per la quale si ha la sensazione di essere e di operare in un altro luogo pur rimanendo nel luogo in cui si è in realtà) e la seconda detta oggettiva (per la quale un individuo è visto in due luoghi distinti, ma nel medesimo istante).
La b. soggettiva è, nella maggioranza dei casi, un'esperienza extracorporea o extrasomatica. Nella teologia mistica il termine viene sempre riferito a quella oggettiva, ossia, come si è già detto, all'esperienza di un corpo materiale apparentemente presente in due luoghi distinti e nello stesso istante. Chiaramente ciò è fisicamente impossibile in quanto un corpo materiale non può essere contemporaneamente presente in due luoghi distinti. Ne consegue che il corpo fisico sarà presente realmente in un luogo, ma solo apparentemente nell'altro, essendo quest'ultima apparizione solo un'immagine o una rappresentazione di vario tipo. Infatti, il fenomeno di b. apparente ha tre possibili cause: naturale, preternaturale e soprannaturale. Se la causa è soprannaturale, la b. apparente può essere il risultato di un'azione diretta di Dio o dell'intervento di un angelo. Se, invece, la causa della b. apparente è preternaturale, allora è opera del diavolo che la attua con raggi luminosi, con vapori o perfino con sostanze materiali con cui crea il duplicato dell'individuo. La possibilità che la b. apparente si verifichi per una causa naturale non è stata ancora provata, ma il grande progresso della parapsicologia, ci induce ad essere prudenti lasciando aperta tale possibilità.
Bibl. J. Aumann, Teologia spirituale, Roma 1991, 513-514; T. Poolt, Los fenómenos misteriosos del psiquismo, Barcelona 1930, 224-230; J. Rodríguez, s.v., in DES I, 368-369; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 1965, 1111-1120; A. Solignac, Multilocation, in DSAM X, 1837-1840.
J. Aumann

BLOIS LOUIS FRANÇOIS J. DE. (inizio)

I. Cenni biografici. François Joseph Louis de Blois nasce a Donnstiennes nel 1506 da antica e nobile famiglia fiamminga e muore a Liessies nel 1566. Abbandonati gli agi della corte dell'arciduca Carlo, poi Carlo V (1558), di cui è paggio, entra quattordicenne nell'abbazia benedettina di San Lamberto (1520), per poi dedicarsi agli studi superiori a Gand e a Lovanio. Si perfeziona nella formazione monastica sotto la guida dell'abate Gippus, che ha già iniziato un'opera intensa di riforma, a causa di una radicata decadenza religiosa. Gli succede nel governo dell'abbazia (1530) e ne continua il delicato compito, regolandosi con saggezza e fermezza: per aver conseguito ottimi risultati in merito viene ritenuto « un secondo s. Bernardo».

Compone parecchie opere ascetiche, tra cui lo Speculum monachorum (1538), L'institutio spiritualis (1553), gli Statuta benedettini, che otterranno l'approvazione del pontefice Paolo III (1549), ed ancora diversi opuscoli (alcuni postumi), in cui brillano le doti di asceta dal senso altamente mistico e pratico insieme.

II. L'esperienza mistica. Fortemente convinto di dover procedere ad una sana riforma monastica, segue il programma evangelico del « coepit facere et docere », facendo precedere l'esempio all'insegnamento: il monastero idealmente sarebbe diventato un paradiso. Una vita, la sua, totalmente dedita all'ascesi, che gli otterrà - dopo la morte - il titolo di venerabile, anche se non vedrà mai gli onori degli altari.

Paragonato a s. Bernardo e a s. Giovanni della Croce, gode di fama imperitura per la saggezza dei suoi scritti, informati di uno stile comprensibile e suasivo. Alla sua scuola, fatta di piena libertà e di grandi aspirazioni, cresce un'accolta di anime generose con la creazione di una specie di cenacolo o associazione di Terz'Ordine. In essa è tale e tanta la docilità all'azione dello Spirito Santo che la dirige, che alcune donne vi profetizzano come gli uomini più ispirati.1

Questi gli elementi o punti fondamentali della dottrina « blosiana »: a base di ogni ricerca spirituale si situa il concetto della presenza di Dio, poiché è al centro del cuore umano che Dio inabita con la sua grazia. Atteggiamento caratteristico dell'anima è l'abbandono totale: si procede così speditamente per la via del puro amore. « Abbandonati allo Spirito Santo che ti conduca dove egli vuole... Sa bene lui in che modo, per che via e fino a che punto dovrai progredire ».2

A guida dello spirito subentra, quindi, in forma prioritaria il maestro interiore: si delinea in tal modo una tipica unione con Dio: « Per unirti a Dio pensa all'Uomo-Dio. Pensa alla grazia dello Spirito Santo, senza del quale non si può nemmeno pronunciare una volta sola il nome di Gesù! ».3

A sostegno di tutto - quale tensione - sovrasta la devozione cristocentrica: attraverso l'umanità di Cristo si giunge alla sua divinità. Passaggio obbligato per ogni anima è il ricordo della passione del Salvatore, attraverso i contesti liturgici: « Gesù patisce per te tanta tristezza, per te suda sangue! Esercitati, in modo particolare, nel meditare la passione del tuo Salvatore. Solo dal Calvario si spicca il volo per il cielo! ».4

A compimento finale si determina un'aspirazione profonda alla beatitudine; un desiderio sempre rinnovato, come si augura l'autore: « Noi ci ritroveremo così in Dio e nella visione del suo volto dolce come il miele, termine ultimo e compimento dei nostri desideri, poiché in lui si troveranno ogni sazietà e ogni eccellenza spirituale » (Miroir des humbles, XI).

Più che una spiccata originalità e sistematicità pare si debba attribuire al B. quell'aderenza di vita interiore che si adegua a ogni situazione contingente di esperienza tanto monastica quanto laicale. La sua esistenza e opera coincidono con il travagliato periodo del Concilio di Trento e della Controriforma, di cui può essere considerato un antesignano e un sostenitore, sebbene indirettamente. La sua dottrina è, per riconoscimento universale, ancora oggi di grande attualità. Fu apprezzato da s. Francesco di Sales, che non esitò a raccomandarne la lettura a una sua figlia spirituale, sr. de Soulfour, novizia: « Ho fatto leggere a mensa il libro dell'Institutio spiritualis del B. ed ho provato un gusto indicibile. Leggetelo, vi prego gustatelo! E degno di essere letto ».5 Saranno dello stesso parere, in seguito, s. Alfonso M. de' Liguori, P. Faber (1863) e altri.

Note: 1 Cf Dom P. Guéranger, Les exercises de sainte Gertrude, 1908, pref. XIX; 2 Regola di vita spirituale, a cura di P. Gallini, Roma 1938, 130; 3 Ibid., 176; 4 Ibid., 158; 5 Lettera del 16.1.1603: Oeuvres d'Annecy, t. XII, 169.
Bibl. **Opere:** P. Gallini (cura di), La Regola di vita spirituale, Roma 1938. **Studi:** A. Beguin, L. de Blois. L'impaziente, Milano 1949; J. Lanczkowski, s.v., in WMy, 66; A. Mancone, s.v., in EC II, 1721-1723; P. de Puniet, La place du Christ, la contemplation, l'union à Dieu selon la doctrine de L. de Blois, in ViSp 21 (1919-1920), 386-403; 22 (1920-1921), 112-167; Id., s.v., in DSAM I, 1730-1738; L.H. Vos, Louis de Blois, abbé de Liessies (1506-1566), Paris-Turnhout 1992; B. Wilberforce - R. Hudleston, The Works of Louis de Blois, Condres, 1925-26.
A. Pedrini

BOHME JACOB. (inizio)

I. Vita e opere. B. nasce a Alt Seidenberg il 24 aprile 1575 e muore a Goerlitz il 17 novembre 1624. E il primo grande rappresentante della mistica protestante. Di professione è calzolaio. E portato alla meditazione e alla solitudine. Come severo autodidatta e animato da un forte vigore speculativo trova i suoi punti di riferimento nel Medioevo e nel Rinascimento. Sensibile alle correnti creative del luteranesimo e del calvinismo tenta di trovare una sintesi tra le contraddizioni della sua epoca accentuando l'esperienza mistica. La sua forza sta nell'essere stato pioniere di nuovi orientamenti. Conosce relativamente i grandi filosofi del passato e questo gli permette di non essere condizionato nel suo pensiero e di apparire libero, quindi moderno. Diventa d'ispirazione a poeti e filosofi tra cui Hegel (1831). Ha una notevole incidenza sul pietismo. Si parla di lui come del primo filosofo del luteranesimo, come dello scopritore dell'inconscio.1 Il suo pensiero attrae l'attenzione dei maggiori teologi protestanti da F.D. Schleiermacher a R. Otto. Quest'ultimo ne ricorda la descrizione dell'esperienza mistica in se stessa, indescrivibile, ma capace con una sola goccia di far scomparire l'inferno; chi la conosce può veramente dire di essere passato da morte a vita.
Nel 1612 esce il suo primo libro l'Aurora e B. si scontra subito con l'ortodossia luterana che gli proibisce di continuare le sue pubblicazioni. Ma nel 1619 riprende coraggio e, sostenuto da amici, ricomincia a pubblicare; nel 1624 è accolto favorevolmente a Dresda. Compone ben venticinque opere considerate tra le migliori del suo tempo. I suoi scritti sono stampati in Olanda e, tradotti in inglese, hanno un'ampia diffusione in Inghilterra dove i suoi seguaci fondano anche delle comunità.2 Il suo spiritualismo non gli impedisce di rispettare la comunità sacramentale. Alla fine della sua vita confessa chiaramente la sua fede evangelica, ma non estirpa del tutto il sospetto della gente che toglie la croce dalla sua tomba. Tra le sue opere ricordiamo La natura di tutte le cose, Sull'elezione della grazia, Il grande mistero e La via a Cristo.
II. La sua esperienza mistica lo porta a porre in rilievo il sì e il no in tutte le cose orientandone il superamento mediante una gnosi riconciliativa atemporale che si riscontra al di là della banalità rappresentata dagli eventi. Egli parla dei « sette spiriti » che fecero di Dio un Dio dinamico diverso dal « motore immobile ». Parla dei « sette principi » per spiegare il passaggio dall'Uno ai molti, tesi cara al neoplatonismo. Parla dei « sette giorni » della creazione in cui tutto è composto di sì e no. Per superare il contrasto occorre rifarsi al Logos che abita nel creato in quanto ogni cosa creata porta la sua firma: una « luce interiore » in vista della rigenerazione. La coincidenza degli opposti, del sì e del no, supera la possibilità di comprensione della ragione. « ...Occorre che l'uomo si abbandoni a Dio con tutte le sue forze, con tutto ciò che possiede ».3 In tema di soteriologia B. passa dal Cristo « per noi » di Tertulliano (220 ca.) e di Anselmo al Cristo « in noi ».
La sua meditazione affonda certamente le radici nell'ampia tradizione cristiana, ma la sua enfasi sulla « luce interiore », sulla « scintilla », sulla « firma » relega in secondo piano i dogmi fondamentali del cristianesimo e i suoi punti di riferimento storici; in modo particolare il problema della giustificazione per fede, caratteristica della Riforma del XVI secolo, diventa addirittura evanescente. E questa enfasi a fare di lui un mistico rispetto ai suoi contemporanei.

Note: 1 P. Tillich, Umanesimo cristiano, Roma 1969, 102 e 152; 2 E. Troeltsch, Sociologia delle sette e della mistica protestante, Roma 1931, 135 e 148; 3 Citazione da La via verso Cristo, in E. Campi, Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti, Torino 1991, 364ss.
Bibl. **Opere:** J. Böhme: La via verso Cristo, Bari 1933. **Studi:** J.-M. Braig, s.v., DSAM I, 1745-1751; E. Campi, Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti, Torino 1991; C. Fabro, s.v., in DES I, 371-375; E. Nobile, Böhme e il suo dualismo essenziale, Roma 1928; B. Sill, s.v., in WMy, 66-68; H. Tesch, Der Mystiker Jacob Böhme, Leiden 1981; P. Tillich, Storia del pensiero cristiano, Roma 1969; E. Troeltsch, Sociologia delle sette e della mistica protestante, Roma 1931.
R. Bertalot

BONA GIOVANNI. (inizio)
I. Vita e opere. Nato a Mondovì (CN) il 10 ottobre 1609 da Giovanni Battista, appartenente alla nobile famiglia delfinate dei Bonne de Landisguières e da Laura Zugano, di umili origini, B. si sente ben presto chiamato alla vita religiosa, ottenendo pertanto di essere accolto quindicenne nella Congregazione cistercense di S. Bernardo, dove pronuncia i voti il 2 agosto 1626, prendendo il nome di Giovanni di S. Caterina.
Compiuti gli studi filosofici ad Asti, si reca a Roma nel 1633 per studiare teologia, e riceve, nello stesso anno, l'ordinazione sacra. Professore di teologia nel 1636 al santuario di Mondovì, viene quindi destinato al monastero di S. Andrea in Torino, dove rimane finché non è nominato priore ad Asti (1643), divenendo successivamente abate di Vico (1647) ed infine abate generale del suo Ordine nel 1651. Trasferito a Roma, pubblica un trattato sull'Ufficio divino Psallentis Ecclesiae harmonia (1633), completato in una nuova edizione uscita nel 1663 a Parigi con il diverso titolo di De divina psalmodia.
Nello stesso periodo esercita anche impegnative funzioni presso la Curia Romana in qualità di membro o consultore di talune Congregazioni cui rende, peraltro, segnalati servizi con la sua profonda dottrina in materia storica, teologica, liturgica ed agiografica, che attira su di sé l'ammirata attenzione di molti eminenti eruditi del suo tempo con i quali ha relazioni di amicizia e di cultura.
Declinata l'offerta del vescovato di Asti, auspice il duca Carlo Emanuele II di Savoia, deve tuttavia accettare la porpora cardinalizia conferitagli il 29 novembre 1669 da Clemente IX (1669), alla morte del quale il B. è uno dei papabili, tanta è la stima di cui gode per la sua bontà e santità di vita. Appartiene agli anni del cardinalato la pubblicazione, tra l'altro, del suo capolavoro scientifico Rerum liturgicarum libri duo (Roma 1671 e più volte ristampato in seguito), in cui tratta esclusivamente della Messa, studiata nella sua storia e nei suoi riti, opera che suscita, nondimeno, accese polemiche per la novità di talune tesi. Sta attendendo alla revisione finale del trattato De preparatione ad mortem quando cessa di vivere dopo breve malattia, il 28 ottobre 1674 in Roma, dove viene sepolto nella chiesa di S. Bernardo alle Terme.
Scrittore soprattutto di spiritualità e rigorista, il B. è ingiustamente accusato di filogiansenismo, per una certa avversione da parte sua per gli antigiansenisti, di cui condanna gli eccessi.
Delle numerose opere ascetiche, liturgiche e teologiche da lui lasciate, ben diciannove (comprese le tre succitate) sono quelle edite, in vita e postume, ultima delle quali l'Hortus caelestium deliciarum, pubblicato nel 1918 da M. Vattasso nella collana Studi e testi (n. 32) della Biblioteca Apostolica Vaticana. Alcune di tali opere, divenute ormai classiche nel loro genere, sono state più volte ristampate e tradotte in varie lingue. Tra queste vanno segnalate: Manuductio ad coelum (Roma 1658), De sacrificio Missae (1668), De discretione spirituum (1672), Principia et documenta vitae christianae (1674), Cursus vitae spiritualis (1674), pregevole trattato di teologia ascetica pubblicato, tuttavia, sotto il nome del suo confratello Carlo Giuseppe Morozzo, Horologium asceticum (Parigi 1676), Analecta liturgico-sacra, pubblicati dal p. Roberto Sala in appendice alle Epistolae selectae (Torino 1755) del B. Si hanno anche varie edizioni di Opera omnia, curate in Italia e fuori, da quelle di Parigi del 167778, Anversa e

Colonia a quelle di Torino del 1747 e Venezia del 1752 e 1764. Rimangono nondimeno inedite altre dodici opere, poesie e numerose lettere, conservate tutte nella Biblioteca Vaticana.

II. Dottrina spirituale. Le opere del B. evidenziano una personalità tipica del suo tempo. Egli si presenta come un monaco molto legato alla spiritualità tradizionale che vive in prima persona, prima ancora di insegnarla agli altri. Maestro di vita ascetica, più che di mistica, egli insiste sul distacco progressivo da ogni attaccamento naturale o spirituale e soprattutto su una crescente purificazione interiore per raggiungere l'unione con Dio. Egli insegna che non si può vivere in pienezza la carità se non si dominano prima le passioni. Solo un'ascesi rigorosa può condurre all'acquisizione della carità, alimentata dall'uso frequente di giaculatorie, espressione di una profonda vita di orazione. L'unione con Dio, infatti, è non solo dono, ma frutto di una vita di ascesi e di orazione.

Bibl. E. Baccetti, s.v., in DES I, 374-375; J.-M. Canivez, s.v., in DSAM I, 1762-1766; L. Ceyssens, s.v., in DizBiogr XI, 442-445, con bibl.; G.B. Francesia, Il principe degli asceti del sec. XVI, Torino 1910; A. Lerda, Notizie e curiosità nelle lettere private del monregalese Bona, in Bollettino della Società per gli Studi Storici, 91 (Cuneo 1984), 175-180; G.B. Ressia, Il card. Bona maestro di vita cristiana, Mondovì (CN) 1910.

N. Del Re

BONAVENTURA (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Nato a Bagnoregio nel 1217 ca., studia arti a Parigi (1235-1243), ove entra nell'Ordine dei Minori (1243); terminato il curriculum teologico (1243-1254), al culmine della carriera accademica diventa Generale dell'Ordine (1257-1274). Muore durante il II Concilio di Lione, il 15 luglio 1274.

Dottore Serafico o Doctor ardens, maestro di teologia e principe della mistica, in tutti i suoi scritti B. trascende le preoccupazioni troppo intellettualistiche del suo tempo ed è sempre attento all'esame del cammino che porta l'anima dalla conversione a Cristo sino alla suprema esperienza mistica. La sua solida teologia francescana (« più pratica che speculativa ») è anche una « metafisica della mistica cristiana » (E. Gilson). Se le grandi opere (Commento alle Sentenze di P. Lombardo; Breviloquio; scritti esegetici, questioni disputate, collazioni, sermoni, apologie) trattano già i vari elementi della vita ascetico-mistica (virtù, doni dello Spirito Santo, beatitudini, contemplazione, primato dell'amore), i segreti della vita mistica, invece, sono oggetto prevalente di opuscoli sicuramente suoi: Le cinque feste del Bambino Gesù, La perfezione della vita religiosa, La preparazione alla Messa, L'albero della vita e quelli più influenti, quali il Soliloquium, La triplice via (esemplare compendio di teologia mistica, con la suddivisione in via purgativa, illuminativa e unitiva), e l'Itinerarium mentis in Deum (libro aureo della letteratura mistica francescana).

II. L'Itinerarium indaga sui sei gradini della conoscenza di Dio, in ciascuno dei quali l'anima desiderosa di essere libera di magnificare, ammirare e gustare Dio, volta per volta giunge alla conoscenza della Trinità risplendente nel creato, nell'anima e al di sopra dell'anima (nel nome di Dio, che è Essere e Bene); poi, nel settimo gradino, a somiglianza di Francesco a La Verna, « giunge fino alla pace, cui si perviene attraverso l'estasi della sapienza cristiana » (Prol. 3), allorché tutte le altre facoltà spirituali tacciono e solo l'amore va oltre e trapassa completamente in Dio (c.7; Hexaëmeron, 2,32). Ma, a causa del peccato, l'uomo è caduto e non riesce più a staccarsi dalla terra: perduta la vera conoscenza e l'unica sapienza, è ormai incapace di vedere Dio presente nella sua impronta, nella sua immagine e similitudine e nel suo nome. Di qui la necessità per l'uomo di ricorrere a Cristo per raggiungere la vera e unica conoscenza e sapienza, la suprema estatica unione con Dio mediante l'ardentissimo amore che « lo inchioda con lui alla croce », come avvenne a Paolo quando fu rapito al terzo cielo (Itinerarium, Prol. 3). Ciò permette a B. di lumeggiare la struttura della vita della grazia come vita di unione con Dio in Cristo, che, nel suo progredire, sfocia normalmente in quella suprema esperienza mistica. Proprio per questo, B. descrive la vita cristiana sin dai suoi inizi con termini mistico-cristologici:

ogni unione con Cristo (unica porta, unica via, unica scala e unica meta dell'itinerario dell'anima verso Dio) (Ibid., 7,1) è prefigurazione della vita mistica. L'ingresso per questa porta consiste nell'iniziale fondamentale unione con Cristo mediante le virtù teologali della fede, speranza e carità (Ibid., 7,2), che purificano, illuminano e perfezionano la mente, restaurano l'immagine di Dio in essa e le restituiscono i « sensi »: con la fede riacquista l'udito e la vista per accogliere la Parola e vedere la Luce (Cristo); con la speranza desidera ardentemente accogliere il Verbo ispirato (nel cuore) e riacquista l'olfatto spirituale; con la carità abbraccia il Verbo incarnato, traendone diletto e, quasi passando attraverso di lui « per mezzo dell'amore estatico, riacquista il gusto e il tatto spirituali »; « ristabiliti questi sensi spirituali, la mente vede il suo sposo, lo ascolta, ne sente il profumo, lo gusta e lo abbraccia »; per questo, nessuno raggiunge la conoscenza di Dio visto nella sua immagine (l'anima) se non colui che la riceve, perché essa « è data soltanto in un'esperienza affettiva più che in una conoscenza razionale » (Ibid., 4,3).

III. La vita mistica. In tutti i suoi insegnamenti B. sostiene che, anche nel suo supremo grado, la vita mistica non differisce essenzialmente dalla vita della grazia (e delle virtù morali, dei doni, dei consigli, e delle beatitudini), ma ne è la piena fioritura: per questa ragione, oltre ai normali mezzi soprannaturali dei quali dispone ogni cristiano, essa non richiede nuove entità soprannaturali (la cosiddetta grazia mistica o « gratis data »). Egualmente, per giungere a questa « estasi della sapienza cristiana », non si richiede la miracolosa creazione e infusione di « specie intelligibili » nell'intelletto; questa suprema esperienza mistica, infatti, che si compie « per modo di tatto e di amplesso », è - dice B. commentando Dionigi l'Areopagita - « una sapienza velata nel mistero », « superiore ad ogni sostanza e ad ogni conoscenza, trascende ogni intelletto, è segretissima, la si conosce solo sperimentandola: poiché l'anima ha molte facoltà per comprendere, ora è necessario abbandonarle tutte; infatti, al vertice sta l'amore, che unisce e tutte le trascende » (Hexaëmeron, 2,29; cf 30). Conseguentemente, anche i vari e successivi gradi o passaggi verso questa suprema esperienza mistica, sono descritti con termini mistici. Così, quando mancano ancora due gradi o passi prima di sfociare nella suprema pace estatica, la mente già « si ritrae nella sua parte più intima per contemplare Dio tra santi splendori e ivi, come su di un letto, dormire e riposare, mentre lo sposo prega che non la si risvegli fino a quando le piacerà » (Itinerarium, 4,8): allora, già in questo quarto grado, reso possibile soltanto dalla grazia e dalle virtù teologali concesse ad ogni cristiano, e dal conseguente recupero dei sensi spirituali, la condizione raggiunta dall'anima è descritta con immagini, metafore e termini specifici della mistica: « La nostra anima (unita a Cristo) riempita di tutte queste luci intellettuali, viene scelta come dimora della divina sapienza, resa figlia, sposa e amica di Dio, membro del Capo che è Cristo, sua sorella e coerede. Ancor più: tempio dello Spirito Santo, fondato sulla fede, eretto sulla speranza, consacrato a Dio con la santità dell'anima e del corpo. Tutto questo produce quella carità perfetta di Cristo che si effonde nei nostri cuori » (Ibid., 4,8-9).

In conclusione, si può affermare che B. identifica l'esperienza mistica con la condizione in cui sfocia normalmente ogni vita cristiana vissuta, con crescente fedeltà, nella grazia; sostiene, altresì, la chiamata di tutti i cristiani alla vita mistica, qualunque sia il compito e la missione a cui Dio li chiama. La ragione per cui soltanto pochi la raggiungono risiede soltanto nella mancanza di generosità e di una perfetta conversione del cuore.

Bibl. **Opere:** Opera omnia, 10 voll., Ed. Quaracchi, Firenze 1882-1902. **Studi:** sino al 1974 cf Bibliographia bonaventuriana, in Aa.Vv., S. Bonaventura 1274-1974, V, Grottaferrata 1974 (cf ibid., contributi del vol. IV); A. Blasucci, Bonaventura di Bagnoregio, in DES I, 375-389; J.G. Bougerol, Introduzione a S. Bonaventura, Vicenza 1988; H.D. Egan, s.v., in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 270-284; U. Köpf, s.v., in WMy, 68-69; E. Longpré, s.v., in DSAM I, 1768-1843; A. Pompei, Amore ed esperienza di Dio nella mistica bonaventuriana, in Doctor Seraphicus, 33 (1986), 5-27; Id. (cura di), S. Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana, 3 voll., Roma 1976; Id., Bonaventura. Il pensare francescano, Roma 1994; Id., L'amore nella mistica bonaventuriana, in Miscellanea francescana, 95 (1995), 157-163.

A. Pompei

BONHOEFFER DIETRICH. (inizio)

I. Vita e opere. Pastore luterano, teologo e mistico sui generis, nasce a Breslau il 4 febbraio 1906 da famiglia aristocratica, sesto di otto figli. Come tutti i suoi familiari e la « Chiesa confessante » (die Bekennede Kirche), ala profetica della Chiesa luterana tedesca, si oppone al nazismo e, arrestato nel 1943, è impiccato e bruciato nel Lager di Flossenburg il 9 aprile 1945. Poiché la vicenda di B. è molto complessa - tanto da farne ora l'inquietante teorico del cristianesimo areligioso, ora il precursore della secolarizzazione in teologia, ora il miglior teorico della resistenza al nazismo (fino a chiedersi se egli morì per il Vangelo oppure solo perché cospiratore politico) -, la corretta interpretazione del suo messaggio richiede anzitutto di collocare le sue intuizioni nelle seguenti due coordinate (riconducibili a due fasi ben caratterizzate della sua vita), che sfoceranno, infine, nella fase decisiva: quella contrassegnata dal « paradosso », chiaramente mistico, del vivere con Dio e alla sua presenza, ma come se egli ci avesse abbandonati.

I. L'ambiente aristocratico delle sue origini e la fase del cristiano perbene. Nella « casa degli Accademici », com'è detta, a Breslau, la casa dei B., lo stile è prestigioso e riservato insieme: semplicità e ordine morale si radicano in una fede conciliante l'anima pietista con la teologia liberale (da Schleiermacher a von Harnack) e neanche Barth oserà sottovalutare questo humus. Se il padre di B. è un grande medico, neurologo e psichiatra in quell'Università - nel 1912 otterrà la prestigiosa cattedra di Berlino e trasferirà la famiglia nel magnifico quartiere Grünewaldt dove abitano quasi tutti i professori universitari e A. von Harnack sarà un caro amico dei B. -, la madre è figlia di un predicatore di Corte e nipote di un famoso storico della Chiesa, Karl von Hase. Siamo negli ultimi anni della felice « età guglielmina » e ben presto B. viene introdotto nelle serate musicali, tanto care alla borghesia tedesca, in attesa di partecipare alle conversazioni dove si riunisce l'élite intellettuale berlinese (e, più tardi, il gruppo degli oppositori al regime). E in questo ambiente che matura il suo gusto per la « qualitànobiltà », che in Resistenza e resa lucidamente oppone alla rozzezza nazista, dove la potenza del Capo richiede la stupidità dei gregari e l'impudenza di Hitler è direttamente proporzionale al servilismo di quasi tutta la nazione (alla quale vanno tuttavia concesse le attenuanti di un plagio scientificamente organizzato). Per B. la « stupidità » è un nemico più pericoloso della malvagità, perché « contro il male è possibile protestare e opporci anche con la forza », mentre « contro la stupidità non abbiamo difese » (p. 64). La « plebeizzazione » d'ogni strato sociale, poi, la vede nel fatto del generale sottovalutare le qualità delle persone (fondanti le corrette distanze umane) e nel disgustoso « mercanteggiare » con i potenti da parte di quanti vogliono guadagnarne i favori. Un degrado a cui bisogna oppore « un nuovo stile di nobiltà » che, attingendo idee e valori da tutti gli strati sociali, rivaluti « il sacrificio, il coraggio e la chiara cognizione di ciò a cui uno è tenuto nei confronti di sé e degli altri; esigendo con naturalezza il rispetto dovuto a sé e con altrettanta naturalezza portandolo agli altri, sia in alto che in basso ». Perciò, se un tempo il cristianesimo ha reso testimonianza all'uguaglianza degli uomini, oggi esso deve « impegnarsi perché siano rispettate le distanze tra gli uomini e le qualità umane ». Concretamente - e anticipando la disputa sulla telecrazia odierna -, B. scrive che per recuperare la qualità bisogna « tornare dal giornale e dalla radio al libro, dalla fretta alla calma e al silenzio, dalla dispersione al raccoglimento, dal virtuosismo all'arte, dallo snobismo alla modestia, dall'esagerazione alla misura », osservando che « le quantità si contendono lo spazio », mentre « le qualità si completano a vicenda » (p. 69ss.). Non meraviglia perciò che in B. si notasse una forte « aristocrazia dello spirito, nel senso più alto della parola » - come ha scritto P. Lehmann, -, mentre la gemella Sabine lo ricorda come « un giovane dalla natura cavalleresca ». D'entrambi questi aspetti oggi troviamo conferma nell'eccezionale carteggio tra B. e la fidanzata, Maria von Wedemeyer, recentemente pubblicato.

2. « La Chiesa confessante » o la fase della profezia che il Risorto, « vivente come e nella comunità redenta », affida a ogni cristiano « responsabile » (cioè « abile nel rispondere »: tanto alla Parola di Dio, quanto ai « segni dei tempi »). Il 1 febbraio 1933, quando Hitler è appena

nominato Cancelliere, B. osa affermare - in una conferenza radiofonica sul Führer e i giovani d'oggi - che « se il Führer (guida) diventa un idolo, allora la sua immagine degenera in quella del Verführer (seduttore), agendo delittuosamente nei confronti sia di chi guida, sia di se stesso ». La trasmissione è ovviamente interrotta e comincia per B. quel faticoso discernere se, come e fino a quando bisogna far « resistenza » e, all'opposto, quando e a quali condizioni sia doverosa la « resa »: non però agli uomini e per loro timore, bensì davanti a Dio e per il bene dei fratelli. E qui dobbiamo almeno evocare qualcosa circa la sua originale riflessione cristologica, imperniata su Gesù « l'uomo per gli altri », e la conseguente sua etica della responsabilità che, anche nell'impegno socio-politico, va ben oltre la pur famosa conferenza di M. Weber sulla « politica come professione di virtù »: ossia a servizio del bene comune e non dei propri interessi. L'Etica di B. infatti - altro suo capolavoro rimasto incompiuto -, dopo aver contestato la pretesa laicista di conoscere autonomamente il bene e il male, « facendosi Dio » (cf Gn 3,22), constata i vari fallimenti dell'uomo « ragionevole », del « fanatico », dell'uomo di « coscienza » o della « virtù privata », ecc. - tutti atteggiamenti che vede fondersi in quello tragicomico di don Chisciotte - e osserva che il mondo contemporaneo è ormai alle prese non tanto con uomini più o meno immorali, bensì con « scellerati » che hanno pervertito il « sì sì, no no » del Vangelo e hanno costruito un sistema dove i mentitori gestiscono la verità e insegnano la morale (p. 57ss.). Solo i « santi » - ossia quelli che svelano gli abissi sia divini sia infernali - possono contrapporsi a questa situazione, grazie all'occhio limpido, capace di vedere insieme Dio e gli uomini, mentre per i cristiani responsabili l'unico atteggiamento che salva (loro e il mondo) è quello dell'obbedienza ai « mandati », che non solo danno consistenza « ultima » alle istanze umane « penultime » (famiglia, cultura, politica), ma che Dio stesso ha perfezionato nella sequela di Cristo: l'unico che riconcilia Dio con la realtà del mondo e la cui opera rinnova totalmente il nostro modo di affrontare i problemi della vita (p. 242ss.). Per B., infatti, la fondazione dell'etica cristiana non è la realtà del mio Io, né quella del mondo e neppure la realtà delle norme e dei valori, bensì la realtà di Dio nella sua rivelazione in Cristo. Da questo punto di vista, l'etica cristiana si pone al di là del bene e del male laicisticamente intesi, perché stabilisce le coordinate della morale all'interno di una visione della realtà che ne modifica radicalmente il significato. Perciò B. scrive: « Il fine dell'etica cristiana non è quello di uniformarsi a un principio kantiano universalmente riconoscibile, ma quello di agire, secondo il momento e le circostanze, alla maniera di Cristo, formatosi in noi (cf Gal 4,19), ossia riflettendo in noi come in uno specchio la gloria del Signore, così da essere trasformati in quella medesima immagine (cf 2 Cor 4,3ss.) e, come lui, anche noi « essere per gli altri » (p. 249ss.). Di qui il risvolto anche politico dell'udire correttamente la Parola, notando che B. - come pochi allora (tra questi, la carmelitana E. Stein) - non ha dubbi sulla natura pagana del regime nazista, benché Hitler avesse subdolamente paludato tutta l'operazione e col riscatto nazionale per i torti subiti a Versailles (1918) e col generoso fronteggiare l'ateismo prodotto dalla rivoluzione sovietica (1917), cui ben presto aggiunse la persecuzione degli ebrei. Nell'aprile 1933, infatti, la prima legge sui « non ariani » caccia gli ebrei dagli uffici pubblici e le Chiese protestanti, già favorevoli alla rivoluzione nazionalista hitleriana, si trovano intrappolate dal gruppo filonazista dei « Cristiano-tedeschi » (Deutschen Christen) in una « Chiesa unita del Reich » che adotta quella legge. E allora che B. riscopre la centralità della « questione ebraica » anche per i cristiani e ritiene che, di fronte allo Stato totalitario, la Chiesa non ha solo il compito di richiamarlo ai suoi doveri né di limitarsi a soccorrere le vittime, bensì deve « mettere i pali tra le ruote » se e nella misura in cui lo Stato viene meno al suo compito di tutelare la giustizia e i diritti fondamentali della persona (biblicamente « immagine di Dio »). B. entra così nel movimento di opposizione attiva e insieme al suo collega berlinese M. Niemoeller prepara l'incontro di Barmen (nella Ruhr: 29-31 maggio 1934), dove 138 pastori e laici rigettano il paragrafo ariano e, sulla base di quanto proposto dal teologo svizzero K. Barth, rompono i ponti sia con la Chiesa ufficiale sia col nazismo e fondano la « Chiesa confessante », grazie alla quale l'onore non solo del protestantesimo, ma dei cristiani tout court è salvo in Germania. Ovviamente, deve abbandonare

l'insegnamento universitario, cominciando a sperimentare « la Grazia a caro prezzo ». Nell'aprile 1935 fonda e dirige il seminario clandestino della neonata Bekennede Kirche, a Finkenwalde (sul Baltico), dove, insieme a venti candidati-pastori, realizza una sintesi di studio e vita fortemente centrata sulla radicalità evangelica: povertà, correzione fraterna, preghiera comune, liturgia e Santa Cena. Sono di questo periodo le opere bonhoefferiane più « spirituali » (Vita comune e Sequela), contrassegnate dall'obbedienza incondizionata alla Parola di Dio: altrimenti ogni predicazione risulterebbe vana (dice nel corso sull'omiletica, adesso raccolto in La Parola predicata). Per tre anni quella « casa fraterna » sul Baltico è pure una fucina ecumenica - altra dimensione bonhoefferiana cui possiamo solo accennare, -, ma quando la « Chiesa confessante » viene ufficialmente riconosciuta a Ginevra, l'inesorabile macchina della Gestapo giunge pure a Finkenwalde (chiuso il 28 settembre 1938) e, con l'introduzione generale del servizio militare, la maggior parte di quei seminaristi e pastori sono mandati al fronte. L'eventualità dell'arruolamento peggiora ulteriormente la tensione interiore di B. che, nell'impossibilità di conciliare violenza e Vangelo, rigetta la tradizione luterana cui appartiene e afferma che, al di sopra dell'obbedienza allo Stato, c'è quella a Dio e alla « giustizia maggiore » di Mt 5,20. Questa obbedienza lo spinge a prendere una decisione straziante e non approvata dalla sua Chiesa: entrare nella resistenza clandestina al nazismo. Per riflettere su tale grave passo, nell'estate 1939 accetta di andare in Inghilterra - dove s'incontra anche col Segretario generale del Consiglio ecumenico, Visser't Hooft (che rivedrà per l'ultima volta nel '41, in Svizzera, dove B. tesse le fila contro il regime) - e trascorre poi due mesi negli USA, dove gli amici (tra cui R. Niebhur) vorrebbero trattenerlo come visiting professor per evitargli le conseguenze del suo rifiuto al servizio militare. Ma la sua fedeltà a Dio e perciò alle sorti della terra in cui egli l'ha messo e ai fratelli che più sono nel bisogno - di nuovo « la responsabilità », proprio come « abilità nel rispondere » a Dio, che lo fa « essere per gli altri » in Cristo (la « Grazia a caro prezzo ») - lo riporta in patria. E il 25 luglio 1939; il 23 agosto viene stipulato il patto russo-tedesco; il 1 settembre Hitler invade la Polonia; due giorni dopo l'Inghilterra e la Francia dichiarano guerra alla Germania.

II. La mistica bonhoefferiana. L'obiezione di coscienza fino al martirio e il « paradosso » mistico bonhoefferiano (compresa « la fede senza religione »), che hanno fatto scorrere fiumi d'inchiostro dopo la guerra). Dal 5 aprile 1943, quando viene arrestato dalla Gestapo insieme a vari cospiratori, per B. comincia l'ultima fase, quella « mistica sui generis »: con notti dello spirito popolate da visioni inquietanti e folgoranti luci e consolazioni. In una poesia quasi sinfonica del luglio '44, Tappe sul cammino della libertà, così riassume i quattro movimenti della sua vita in Cristo: disciplina, azione, dolore, morte (temi ripresi nella lettera del 28 luglio, scritta dopo il fallito attentato contro Hitler). E la fase in cui, nel carcere del Tegel, B. passa al vaglio della storia e della disciplina arcana non solo le categorie portanti della sua filosofia e teologia, ma anche e soprattutto la sua vita, compresi gli anni in cui è stato costretto, per amore della verità e della giustizia, a vivere nella menzogna e a ordire contro il regime. Né si pensi che questa revisione di vita sia sostenuta da intenti autogiustificazionisti; al contrario, la congiura mantiene sempre per B. tutta la sua drammaticità, compresa l'assunzione di colpa e rimettendo la propria vita e il giudizio su tutta questa vicenda nelle mani di Dio, il « mistero tutt'altro » (come ha imparato da Barth, peraltro superandolo). Quello su Dio è, infatti, l'ultimo e più radicale discorso bonhoefferiano né fa meraviglia se lo vediamo nel contesto fin qui detto. Infatti, da una parte « l'azione del cristiano nel mondo » induce lui, cospiratore politico, a riflettere sul come affrontare quel mondo « senza Dio » e « diventato adulto » che si propone di eliminare il cristianesimo e di ridurre al silenzio i suoi testimoni; d'altra parte, « l'etica cristiana » significa mettere in crisi ogni azione umana - fondata su usanze, culture e anche religioni - a partire dal giudizio e dal perdono di un Dio tutt'altro, che irrompe nelle realtà penultime salvandole dalla vanificazione proprio attraverso l'impotenza del Figlio crocifisso e la sequela responsabilmente « perdente » dei suoi « profeti disarmati ». Pertanto, nelle lettere dal carcere B. si oppone innanzitutto al Dio visto come « tappabuchi » o « ipotesi di lavoro », come Deus ex machina o

garante dello status quo, contestando tutte le interpretazioni che, per superare i limiti della conoscenza o delle forze umane - e insieme una sorta di metafisico horror vacui -, pongono Dio al di là dei nostri limiti, anziché nel centro dei valori. Ma con queste interpretazioni (tipicamente « religiose », secondo B.), avviene che ogni qualvolta si dilatano le conoscenze umane, Dio viene ulteriormente emarginato finendo per trovarsi in continua ritirata (Resistenza e resa, p. 350). Per B. la trascendenza intesa come al di là della ragione umana o della morte, non è vera trascendenza, sicché egli vorrebbe « parlare di Dio non ai limiti, ma al centro; non nelle debolezze, ma nella forza; non in relazione alla morte e alla colpa, ma nella vita e nel bene dell'uomo ». E ciò per la semplicissima ragione che il vero Dio - quello biblico, ossia tutt'altro rispetto a quello « religioso » -, il cui volto si è rivolto a noi in Cristo, afferra l'uomo nel centro della sua vita, e non ai margini, perché Cristo « non è venuto per rispondere a questioni irrisolte » (p. 383). Mentre elabora queste riflessioni, B. redige un breve poema, Cristiani e pagani, che traduce la stessa intuizione e prepara l'ultima conclusione: decisamente paradossale, ma « nella linea della grande mistica cristiana » (R. Marlé). Al capolinea ormai della sua vita, generosamente spesa nella testimonianza di una « Grazia a caro prezzo », B. scrive: « Non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo etsi Deus non daretur. Dio stesso ci obbliga a questo riconoscimento ». E così l'odierno, travagliato nostro « diventare adulti », lasciando ogni sicurezza (compreso l'apriori religioso), sfocia nel paradosso, voluto proprio da Dio, di riconoscere « che dobbiamo vivere come uomini capaci di affrontare la vita senza Dio. Il Dio che è con noi, è il Dio che ci abbandona (Mc 15,34)! Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza «l'ipotesi di lavoro» è il Dio davanti al quale permanentemente stiamo. Davanti (vor) e con (mit) Dio, noi viviamo senza Dio (ohne Gott leben wir). Dio si lascia cacciar fuori del mondo sulla croce, Dio è impotente e debole nel mondo, e solo così egli ci sta accanto e ci aiuta. Qui sta la differenza rispetto a qualsiasi religione » (p. 440). Insomma, se la religiosità umana orienta l'uomo, nelle sue limitatezze e tribolazioni, verso l'onnipotenza di Dio nel mondo - è il deus ex machina, che sembra tornare per la via dell'attuale risacralizzazione -, la Bibbia invece lo rinvia alla sconfitta del Dio crocifisso per amore. Ma, ecco il paradosso, quella morte dà vita e, nonostante tutto, cominciano la Pasqua e il canto della liberazione integrale. Questo vertice dell'esperienza mistica bonhoefferiana - anche per la frammentarietà della sua redazione e la confessata oscurità di qualche passo (che sperava chiarire alla fine della guerra, ritrovandosi con Bethge) - è stato purtroppo variamente frainteso da epigoni che mistici non sono.

Bibl. **Opere:** L'editrice Queriniana ha in corso la riveduta e aggiornata traduzione dei primi 8 voll. della coll. « Opere di D. Bonhoeffer » (ODB): 1. Sanctorum communio, Brescia 1994; 2. Atto ed essere, 1993; 3. Creazione e caduta, 1992; 4. Sequela (ancora nell'ed. del 1969); 5. Vita comune. Il libro di preghiera della Bibbia, 1991; 6. Etica (ancora nell'ed. Bompiani, 1982); 7. Frammenti da Tegel (ancora nell'ed. 1981); 8. Resistenza e resa (ancora nell'ed. S. Paolo 1988: bibl. alle pp. 546-550). Per altra bibl. e, fuori coll., Lettere alla fidanzata cella 92. D.B.-M. von Wedemeyer (1943-45), Brescia 1994. **Studi:** su Bonhoeffer cf Aa.Vv., Rileggere Bonhoeffer, quaderno monografico di Hermeneutica, Brescia 1996; E. Bethge, D. Bonhoeffer teologo cristiano contemporaneo. Una biografia, Brescia 1991; A. Gallas, Anthropos téleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità, Brescia 1995; R. Gibellini (ed.), Dossier Bonhoeffer, Brescia 1971, 233-258; R. Marlé, D. Bonhoeffer, Brescia 1968; E. Robertson, La forza del debole, Roma 1995; P. Vanzan e H.J. Schultz (edd.), Lessico dei teologi del sec. XX, Brescia 1978, 585 (opere principali e traduzioni).

P. Vanzan

BOSCO GIOVANNI (santo). (inizio)

I. Cenni biografici. B. nasce in una borgata presso Castelnuovo Asti, ora Castelnuovo Don Bosco, il 16 agosto 1815 da una famiglia di povera gente, dedita al lavoro dei campi. A due anni rimane orfano di padre; cresce, pertanto, sotto le premurose cure della madre Margherita Occhiena, illetterata, ma donna di fede, vera educatrice dei figli nella pietà e nel lavoro.

Giovanni inizia gli studi piuttosto tardi, ma riesce, grazie alla vivacità dell'ingegno e ad una prodigiosa memoria, a guadagnare il tempo perduto. Entrato nel seminario di Chieri nel 1835, è ordinato sacerdote nel giugno del 1841. Perfeziona i corsi di teologia morale per un triennio al convitto ecclesiastico di Torino, sotto la guida del Cafasso (1860).
La sua vocazione è orientata decisamente verso l'educazione dei giovani: l'esperienza iniziale, a contatto con la gioventù reclusa nelle carceri della Generala di Torino, lo stimola ad adoperarsi per prevenire tali devianze sociali. Crea, così, l'Oratorio domenicale (1841-1844) a Valdocco. Tra gli stessi giovani trova l'elemento adatto per attuare il suo programma di risanamento morale della città, avviata già a forma di industrializzazione accentuata. Dà origine alla Congregazione che prende il nome, come l'oratorio, di s. Francesco di Sales. Tra mille difficoltà, riesce ad incrementare il complesso delle opere, soprattutto con la protezione del Pontefice Pio IX (1878), estendendo il suo raggio d'attività anche alle missioni (1875).
Con la collaborazione di s. Maria Domenica Mazzarello (1881) fonda l'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice (1872) per estendere l'opera di educazione morale e religiosa anche in campo femminile. Crea, poi, l'associazione dei Cooperatori salesiani (1875) usufruendo, in tal modo, delle forze di un incipiente laicato cattolico. Devoto a Maria SS.ma e al S. Cuore, con immenso dispendio di energie fisiche e morali, riesce a costruire la basilica di Maria Ausiliatrice in Torino (1868) e il Tempio del S. Cuore al Castro Pretorio in Roma (1887).
Chiude la laboriosa giornata al servizio della Chiesa il 31 gennaio 1888.
II. L'esperienza mistica nella vita e negli scritti. 1. Nella vita. Il primo art. delle Costituzioni salesiane ha un incipit emblematico: definisce la Congregazione, ideata da B., un'opera più divina che umana, nata non tanto da progetto di uomo, quanto piuttosto per iniziativa di Dio. E questa una premessa d'intonazione mistica: l'ispirazione e l'aiuto provengono dall'alto. Don B. con la creazione della Congregazione si colloca nell'ambito della Chiesa come uno strumento della Provvidenza nell'intento di contribuire alla salvezza dei giovani. Ne è un chiaro indizio quel sogno premonitore avuto a nove o dieci anni, da lui stesso raccontato anche nelle Memorie dell'Oratorio di San Francesco di Sales (1875), su invito del Pontefice Pio IX (cf Memorie Biografiche (= MB), I, 123-4).
Nella visione gli viene assegnato dal personaggio misterioso - rivelatosi come il divin Salvatore - il suo campo d'azione: impresa difficile, ma realizzabile mediante l'aiuto della Vergine Maria. Da quel giorno, la Madonna diventa per lui la guida e la maestra: la presenza di Maria si manifesta nei modi più singolari e strepitosi nell'ambito della sua vita e del suo operato. Solo e sempre a lei don B. attribuisce ogni opera, l'esito felice di ogni tentativo: grande la fiducia nel potente e tempestivo suo intervento. La Madonna gli è accanto in ogni situazione: è chiamata la Madonna di don Bosco. All'Oratorio si cresce sotto la sua protezione, come si vive all'ombra del Santuario a lei dedicato.
All'educatore, ritenuto l'uomo di Dio per eccellenza, il Signore - quasi a convalida della sua missione intrapresa - vorrà affidare un buon numero di ragazzetti santi: piccoli veggenti che si costituiscono messaggeri della Vergine Santa, anime eucaristiche che rimangono estasiate dinanzi al tabernacolo, come Domenico Savio (1857), il quale resterà per sette ore in estasi, in rendimento di grazie per la Comunione del mattino. All'oratorio si vive in un clima di pietà e di grazia attraverso la frequenza dei sacramenti e il fervore delle pratiche religiose. La spiegazione di tutto questo apporto di serenità viene facilmente indicata e riscoperta in don B. stesso, fedele interprete della volontà di Dio, docile all'azione dello Spirito del Signore. Tra i doni e i frutti dello Spirito emergono in lui quelli del consiglio e dell'amorevolezza: dotato del carisma del discernimento degli spiriti, penetra i cuori e le coscienze; facilmente interpreta il futuro a favore di quanti richiedono la sua opera di ministro del Signore.
In un'attività così instancabile tutto in don B. si trasforma in preghiera: il soprannaturale traspare da ogni sua parola e da tutta la sua persona.1
2. Negli scritti. Don B., più che uno scrittore nel senso pieno della parola, è stato un intelligente divulgatore: « un bravo servo della penna » (A. Auffray). Una tendenza, quindi, più pragmatica

che teorica, protesa a cogliere il dato concreto più che a preoccuparsi di strutture o di stesura di programmi in modo sistematico. Mediante le Letture Cattoliche e le Vite o cenni biografici di giovinetti santi, egli pensa di presentare la pratica cristiana nel modo più semplice e realizzabile. Nessuna trattazione specifica ascetico-mistica, ma, ispirandosi alla dottrina di s. Francesco di Sales, ritiene la santità condizione per tutti, a qualsiasi età essi appartengano.
Ripete: « Fermiamoci alle cose facili, ma queste siano fatte con perseveranza » (MB VI, 9); « Vi voglio insegnare a farvi santi e beato chi incomincia a donarsi al Signore sin dalla sua fanciullezza » (Ibid. VIII, 941). Detta consigli per tutti i giovani in forma chiara nelle « Buone notti »: « E volontà di Dio che ci facciamo santi, è facile farsi santi e un gran premio è riservato a chi si fa santo » (Ibid. V, 209).
Sul piano ascetico-mistico, questa è la tattica insegnata e usata da don B.: essere allegri (in grazia di Dio) per compiere il proprio dovere con costanza. Sempre alla scuola del santo vescovo di Ginevra, don B. traduce in forma concreta il concetto di « estasi della vita o orazione vitale » nella pratica dell'unione con Dio, anche lavorando: tutto per la maggior gloria di Dio nella retta intenzione e mediante l'uso continuato delle giaculatorie. Ne deriva il cosiddetto « lavoro santificato » che otterrà, in seguito, oltre l'approvazione, anche la formula indulgenziata da parte di Pio XI.
Negli scritti don B. ricorre di frequente alle pie esortazioni; emblematicamente egli considera se stesso il sarto, il giovane la stoffa: l'intento è quello di poter fare un bell'abito da regalare al Signore (cf Ibid. V, 122-124). Don B. è, in effetti, il creatore della santità giovanile: una mistica la sua a misura di giovane. Ripete: « Tutto io darei per guadagnare il cuore dei giovani, e così poterli regalare al Signore » (Ibid. VII, 250). Ed ancora umilmente riconosce: « Se io mettessi tanta sollecitudine per il bene dell'anima mia come ne metto per il bene delle anime altrui, potrei essere sicuro di salvarmi » (Ibid. VII, 250). Negli ultimi anni, questi richiami o insegnamenti sembravano assumere delle connotazioni singolari di fedele testimonianza, fortemente assorto in Dio, come risulta dal suo Testamento spirituale (1875): « Gesù Cristo è il nostro vero superiore: egli sarà sempre nostro Maestro, nostra guida, nostro modello ». « Quando, per le forze affrante, la vivezza dei sentimenti prende il sopravvento, egli celebrando ora si intenerisce visibilmente in tutto il suo essere, ora appare come pervaso da un sacro tremito, soprattutto nell'istante dell'elevazione ».2 Parla con la vita: talora può essere sorpreso « seduto allo scrittoio, con la persona eretta, con le mani giunte in atteggiamento di grande dolcezza, tutto assorto nella considerazione delle cose celesti ». « Una vita mistica, noi diremo sull'autorità di insigni maestri, da percezione immediata, amorosa del mondo della fede, in particolare della presenza eminentemente attiva di Dio nell'anima »3
Don B. appare sempre invaso dal mistero di Dio: teoria e pratica sono fuse, poiché i veri mistici sono persone di pratica e di azione: le opere da essi fondate sono vitali e durevoli, sfidano i secoli.
Note: 1 Mons. Tasso in Positio super virtutibus, 417 par. 384; 2 Ibid., 972, par. 1; 3 E. Ceria, Don Bosco con Dio, Colle Don Bosco (AT) 1952, 281-283.
Bibl. **Opere:** G. Bosco, Memorie dell'oratorio di s. Francesco di Sales dal 1815 al 1875 (cura di E. Ceria), Torino 1946; G.B. Lemoyne - A. Amadei - E. Ceria, Memorie biografiche di don Bosco, 19 voll., S. Benigno Canavese (TO) 1898-1939; E. Ceria (cura di), Epistolario di Don Bosco, 4 voll., Torino 1955-1959; Opere edite (ristampa anastatica), 37 voll., Roma 1976. **Studi:** Aa.Vv., Don Bosco nella storia della cultura popolare, Torino 1987; Aa.Vv., Don Bosco a servizio dell'umanità. Studi e testimonianze, Roma 1989; A. Ballestrero, Prete per i giovani, Torino 1987; G. von Brockhusen, s.v. in WMy, 69; F. Desramaut, s.v., in DSAM VIII, 291-303; A. Pedrini, s.v., in DES II, 1132-1144; Id., San Francesco di Sales e don Bosco, Roma 1986; Id., Don Bosco guida spirituale dei giovani. In margine al I volume dell'Epistolario (in edizione critica), in RivAM 61 (1992), 190-208; Id., La « scientia crucis » nel pensiero e nella prassi pastorale di s. Giovanni Bosco, in Aa.Vv., La croce di Cristo unica speranza, Roma 1996, 551-563.

A. Pedrini

BOUSSET JACQUES. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce a Digione nel 1627 da ricca famiglia borghese. Nel paese natale inizia gli studi umanistici presso i gesuiti e li termina nel collegio di Parigi, ove brilla nello studio della filosofia e della teologia. Ha come compagno Rancé, il futuro riformatore dei Trappisti, e diventa amico di s. Vincenzo de' Paoli. Frutto di questo incontro è, per B., l'avvicinamento al popolo e l'acquisizione di un linguaggio sobrio. Sacerdote nel 1652 e canonico di Metz, comincia a predicare e a combattere il protestantesimo. Si dedica con entusiasmo allo studio della teologia, della Sacra Scrittura, dei Padri, in particolare di G. Crisostomo, Origene, Tertulliano (222 ca.), s. Bernardo. Si trasferisce, poi, a Parigi dedicandosi totalmente alla predicazione. Nel 1669 viene nominato vescovo di Condom e precettore del Delfino, il figlio di Luigi XIV (1715), per il quale redige il suo Discours sur l'histoire universelle (1681). Membro dell'Accademia francese dal 1671, diventa vescovo di Meaux dal 1681 alla morte avvenuta nel 1704, a Parigi. Consigliere di stato, fondandosi su argomenti biblico-teologici, favorisce la sacralizzazione della monarchia e sostiene la dottrina dell'assolutismo di diritto divino di Luigi XIV.

Difensore intransigente della fede, le sue opere hanno grande diffusione. Ricordiamo le più note: Discours sur la vie cachée en Dieu (1692); Instruction sur les états d'oraison (1697); La relation sur le quiétisme (1698).

BII. Insegnamento spirituale. Il suo pensiero spirituale più che da opere specifiche è ricavabile dalla sua corrispondenza (Correspondance, ed. critica di Urbain-Levesque in 15 voll., Paris 1909-1925). Pur impegnato ideologicamente in tutti i problemi del tempo - « uomo di tutti i talenti e di tutte le scienze », - non manca mai di dedicarsi alla direzione spirituale, che considera uno dei doveri principali del vescovo.

La sua dottrina spirituale poggia su una intelaiatura teologica molto solida: sul dogma della sovranità universale di Dio nei riguardi di tutte le creature e sull'altro principio del governo della Provvidenza divina. Dalla prima certezza dogmatica deriva nell'uomo l'adesione alla volontà di Dio, e dalla seconda un abbandono confidente nelle mani della Provvidenza. Dall'uomo, che pur è un niente, si esige, con un volontarismo a tutta prova, buttato nel dinamismo della vita spirituale, di percorrere il binario della voluntas Dei. Consiglia la frequenza ai sacramenti ed egli stesso con Vincenzo de' Paoli trascorre molte ore ad ascoltare le confessioni, esortando i fedeli alla Comunione frequente contro le rigidità del giansenismo. Nella direzione spirituale, che considera il dovere primo connesso alla cura animarum, desidera che la sua persona sia oltrepassata e, con un salto qualitativo di sublimazione, venga considerata quella stessa di Cristo, in modo da vedere Dio in lui.

Attento alla verità dogmatica, da cui deduce come da un teorema la concezione della vita spirituale, quando passa alla prassi trova quasi sempre la mediazione della misura e del buon senso. Per l'orazione, ad esempio, più che fissarla su punti metodologici, preferisce lo slancio, come appare nelle Elevations e nelle Méditations sur l'Evangile. Questo tipo di orazione ammirativa offre uno spaccato in cui l'orante contempla le verità divine, gli occhi dello spirito le guardano assorti e se ne inteneriscono; a questo atteggiamento seguono gli atti di adorazione, di amore e di tutti gli altri sentimenti cristiani nei riguardi di Dio. In queste opere si sente affiorare, sotto l'eloquenza travolgente, l'umile anima che mormora la preghiera nel dialogo personale con Dio.

Per quanto concerne le orazioni straordinarie - quelle che si svolgono nelle fasi mistiche avanzate (cf l'Introduction sur les états d'oraison) - egli mantiene sempre un atteggiamento di ostilità derivante dal suo dogmatismo applicato all'esperienza mistica, volendo rinvenire una misura di coincidenza tra esperienza vissuta e dogma, senza tener presente che il vissuto possiede uno scarto psicologico non facilmente riconducibile alla consapevolezza della verità speculativa.

La dottrina di B., sotto il profilo ideologico, è graniticamente solida perché fondata sui principi dogmatici senza badare troppo a mediazioni o impatti psicologici del diretto a cui del resto lascia libero campo nelle precisazioni pratiche. E anche tradizionale, perché per B. la tradizione è la verità. Sua è la massima Nova, pulchra, falsa, scritta contro i protestanti, massima che può rappresentare la sintesi del suo libro Histoire des variations des Eglises protestantes (1688), in cui la variazione dottrinale dalla tradizione costituisce una sorta di autoconfutazione. Se la verità è nella tradizione, l'errore è nella variazione. Il cristianesimo viene concepito come un deposito oggettivo di verità, un tesoro divino « esteriore » lasciato da Dio all'uomo che lo deve conservare nell'assoluta integrità pur nell'evoluzione dei tempi.
Si ispira soprattutto al NT, a s. Paolo in particolare, a s. Agostino, a s. Tommaso, caso piuttosto raro nel XVII secolo in cui si « agostinizzava » (Sainte-Beuve). La sua spiritualità è anche pratica perché tende all'azione operativa seguendo la duplice direttiva dell'amore a Dio e dell'amore al prossimo.
Per quanto concerne la polemica sul quietismo che coinvolge non solo M.me Guyon e il suo direttore-diretto Fénelon, B. non pare possieda tutta la finezza spirituale di un Fénelon che si pone dal punto di vista dell'esperienza mistica per penetrare i sottili equilibri della dottrina del puro amore. Anche se sotto il profilo pratico il puro amore è accettato da B., quando si tratta di conferire una giustificazione dottrinale, egli non riesce a rintracciare le prove nella tradizione e, poggiandosi su s. Agostino, considerato criterio ortodosso di giudizio, polemizza con violenza con il più mite Fénelon, vescovo di Cambrai.
Questa polemica non manca di influenzare negativamente le esperienze spirituali elevate gettando il discredito sui mistici, i quali sono, inoltre, nel corso del Settecento notevolmente danneggiati dalla ragione illuministica proclamatasi autonoma di fronte al dato rivelato. La Sorbona, con il suo prestigio, facendo di B. una specie di « religione della Francia » (Sainte-Beuve) infligge alla mistica l'ultimo colpo mortale che si protrarrà per tutto l'Ottocento, in cui predominano l'esercizio ascetico e il dinamismo apostolico.
Bibl. **Opere:** J.B. Bossuet**,** Opere complete, tr. it. a cura di G.B. Albrizzi, 10 voll., Venezia 1736-1757; Istruzione sugli stati d'orazione, a cura di A.M. Bozzone, Torino 1947. **Studi:** C. Boyer, Bossuet, Jacques-Bénigne, in EC II, 1948-1951; H. Bremond, Bossuet maître d'oraison, in VSpS 25 (1930), 49-78; Id., Bossuet maître d'oraison, Paris 1931; P. Dudon, s.v., in DSAM I, 1874-1883; J. Le Brun, La spiritualité de Bossuet, Paris 1972; Id., Quiétisme, in DSAM XII2, 2756-2842; P. Pourrat, La spiritualité chrétienne, III, Paris 1930, 513-514, 548 e passim; M. Tietz, s.v., in WMy, 69-70; P. Zovatto, La polemica Bossuet-Fénelon. Introduzione critico-bibliografica, Padova 1968; Id., s.v., in DES I, 389-391.
P. Zovatto

BRANDSMA TITO. (inizio)

I. Vita e opere. Brandsma Tito (al secolo: Anno Sjoerd), beato, nasce a Oegeklooster, presso Bolsward nella Frisia (Olanda) il 22 febbraio 1881 e muore martire a Dachau (Germania) il 26 luglio 1942. Diviene carmelitano nel 1898 e, terminati gli studi filosofici e teologici, viene ordinato sacerdote il 17 giugno 1905. Dal 1906 al 1909 studia filosofia alla Gregoriana di Roma, ove ottiene il dottorato. Tornato in patria, s'impegna a fondo nella sua vita religiosa e nell'insegnamento nei collegi carmelitani di Oss e Oldenzaal. Nella cittadina di Oss, ove in una pubblica piazza fa erigere un monumento al S. Cuore, svolge un intenso apostolato: fonda una rivista di devozione mariana, è caporedattore di un giornale locale, fonda una biblioteca pubblica cattolica ed un liceo scientifico, organizza varie esposizioni e un congresso missionario. Dal 1923 alla morte mantiene la cattedra di storia della spiritualità olandese e di storia della filosofia nell'Università Cattolica di Nimega, di cui diventa rettore magnifico.
Nell'ampia attività scientifica i suoi interessi si volgono prevalentemente alla metafisica moderna, alla filosofia precartesiana e alla scuola scoto-eurigena; mentre nel campo della spiritualità e della mistica le sue preferenze si esprimono con studi su Ruusbroec, Groote,

Tommaso da Kempis (1471) ed altri autori del Nord Europa. Fonda l'Istituto per la mistica medievale olandese e organizza tre congressi sulla spiritualità olandese. Inoltre, dal 1918 avvia, in collaborazione con alcuni studiosi, la pubblicazione in olandese di tutte le opere di s. Teresa di Gesù e, allo scopo, effettua nel 1929 un viaggio di studi e ricerche in Spagna. Nel 1935 è in Irlanda e negli Stati Uniti d'America per una serie di conferenze sulla mistica carmelitana.
A cominciare dal 1934 si oppone fermamente alla ideologia nazionalsocialista. Per questo motivo viene arrestato il 19 gennaio 1942 dalla Gestapo e, dopo un calvario di carceri e lager, è internato a Dachau, ove infonde serenità e conforto agli altri deportati e benefica gli stessi aguzzini. E ucciso fra sofferenze e umiliazioni. Il suo corpo scompare in un forno crematorio. Il 3 novembre 1985 è beatificato come martire da Giovanni Paolo II.
Gli scritti editi dal padre B. comprendono 796 titoli, tra libri e articoli. Si tratta di una vasta produzione che spazia in vari campi, dalla sociologia alla cronaca, dalla spiritualità e mistica alla mariologia. Nel campo della spiritualità e della mistica, oltre all'accennata edizione delle opere di s. Teresa di Gesù, si devono segnalare le voci da lui curate per il DSAM, per la De Katholieke Encyclopedie (di cui è redattore) e il famoso discorso sul concetto di Dio (Godsbegrip, Nijmegen 1932) da lui tenuto nel 1932 per l'anniversario della fondazione dell'Università di Nimega. Notevole anche la serie di studi, dopo il 1930, sulla mistica della passione e sui relativi fenomeni mistici con esame non solo del caso di Teresa Neumann (1962) e di altri stigmatizzati, ma anche di figure come s. Lidvina di Schiedam (1433) e soprattutto Giovanni Brugmann (1473). L'attività scientifica non gli impedisce anzi lo spinge ad un'ampia opera di divulgazione per un recupero storico e attuale delle radici della mistica e della spiritualità cristiana. Tra l'altro, cura per un giornale (De Gelderlander) una rubrica settimanale dedicata alla conoscenza della spiritualità, mentre dal 1938 al 1941 pubblica sullo stesso giornale una serie di 153 articoli affrontando numerose tematiche e divulgando conoscenze ed esperienze della vita spirituale e mistica.
II. Dottrina mistica. Dall'insieme dei suoi studi ed articoli è possibile cogliere la concezione che B. ha della vita mistica. In quanto vocazione di tutti i cristiani e non ristretta ad una piccola e scelta élite, la mistica si presenta come profonda e trasformante esperienza vitale di cui egli sottolinea il « carattere bilaterale », ossia l'incontro dell'azione di Dio e l'accoglienza e collaborazione dell'uomo. Per questo egli parla di due momenti nell'esperienza mistica: il primo teologico, quando Dio prende l'iniziativa dell'incontro; e il secondo psicologico quando tale azione di Dio s'inserisce e si adatta alla condizione umana concreta, naturale, fisica e culturale. La spiritualità e la mistica sono, quindi, necessariamente un'esperienza dell'Incarnazione di Dio nella storia dell'uomo, sia individuo sia comunità. Quanto più l'uomo comprende e si apre all'azione divina nella sua realtà, tanto più avviene la sua trasformazione nell'amore.
La conoscenza filosofica e metafisica di se stesso è posta da B. alla base della vita mistica. L'uomo, che scopre la sua dipendenza totale da Dio e la gratuità della divina azione nei suoi confronti, viene condotto « al fondo dell'esistenza », « al centro più intimo del suo essere ». Reso così capace di vedere Dio, lo adora « non soltanto nel proprio essere, ma altresì in tutto ciò che esiste, prima di tutto nel prossimo, ma anche nella natura, nel cosmo ». La inabitazione e penetrazione di Dio non solo sono oggetto dell'intuizione dell'uomo, ma devono manifestarsi e irradiarsi in tutte le circostanze della sua vita. La visione che B. ha dell'unione tra l'uomo e Dio, lo porta quindi a svilupparla unendo intimamente al rapporto uomo-Dio la relazione con gli altri nella realtà concreta storica. L'impegno sociale, politico e culturale diventa così parte integrante e indispensabile della vita mistica. Aspetto, quest'ultimo, molto originale e nuovo: l'impegno socio-politico non è avulso dall'essere cristiani, ma espressione concreta della maturità nella fede e dell'intima comunione con Dio.
Altre idee sviluppate da B. sono il superamento della visione dualista nella vita spirituale, con un reale ottimismo attento alla bellezza fondamentale della creazione; gli aspetti femminili e storici del concetto di Dio e la possibilità di una filosofia cristiana.

Bibl. I principali **scritti** spirituali sono indicati in DSAM XV, 1008-1009. Una raccolta antologica di testi è: Mystiek Leven-Een Bloemlezing, a cura di B. Borchert, Nijmegen 1985. Per biografie, articoli e opuscoli su Brandsma si rimanda a: A. Staring, Bibliografia di Tito Brandsma (1942-1984), in Carm 31 (1984), 209-233; Bibliografia in occasione della beatificazione di Titus Brandsma, in Ibid., 33 (1986), 308-332. Inoltre per **studi** dopo il 1984: H. Blommestijn, s.v., in DSAM XV, 1006-1011 (con bibl. scelta fino al 1986); E. Boaga, Tito Brandsma testimone di Dio nei luoghi della sua assenza, in RivVitSp 39 (1985), 159-185; Id., Dio, silenzio e lager: Titus Brandsma e Edith Stein, in Ibid., 47 (1993), 520-541.
E. Boaga

BRIGIDA DI SVEZIA (santa). (inizio)

I. Vita e opere. Nasce verso il 1303 a Finsta (provincia di Uppland), sposa Ulf Gudmarsson e diventa madre di otto figli. Da parte della madre è imparentata con la casa reale, perciò riceve un'educazione conforme al suo ceto. Dal 1349 si trasferisce a Roma dove muore il 23 luglio del 1373. E canonizzata il 7 ottobre del 1391. B. ha la sua prima esperienza mistica a dieci anni con una visione del Crocifisso. Questo avvenimento domina tutta la sua vita religiosa, tanto che alla fine della sua vita si sente presente alla morte di Cristo.
La svolta decisiva della sua vocazione religiosa avviene dopo la morte del marito. Da quel momento riceve regolarmente le cosiddette apparizioni di Cristo (in rari casi quelle di Dio Padre), della Vergine Maria o di qualche angelo o santo. B. fa trascrivere queste rivelazioni da un segretario e poi le fa tradurre in latino. In seguito, esse sono redatte, per la canonizzazione, dal vescovo spagnolo Alfonso di Jaen (1389) in otto libri, Revelaciones celestes. B. ricevette inoltre la Regula Salvatoris, la Regola su cui si fonda l'Ordine delle brigidine, e anche il Sermo Angelicus, ventuno letture per l'Ufficio mariano, che ella fa comporre e redigere per le suore e che pare le siano state dettate da un angelo. Un numero imprecisato di rivelazioni, non riportate nel processo di santificazione, è raccolto in un libro particolare, Revelaciones extravagantes.
II. Esperienza mistica. La ricettività di B. va da un'intensa meditazione sulla Sacra Scrittura e l'identificazione con i suoi personaggi fino ad una vera e propria estasi. Parecchie rivelazioni sembrano essere giunte a B. senza alcun segno di esaltazione esteriore, ma come un intenso grado di concentrazione e ispirazione (cf Extravagantes, 25-26), dove il contenuto del pensiero le viene trasmesso lasciandole il compito di rivestirlo di parole. Quando cade in estasi, interpreta questo stato come un alto grado di lucidità e di presenza (IV, 7,1), una specie di riposo spirituale (IV, 77,3), in cui « le sue forze fisiche si indeboliscono, il cuore si accende e gioisce di un ardore d'amore, l'anima si sente consolata, lo spirito fortificato da una specie di forza divina, tutto il suo intelletto si riempie di una conoscenza spirituale ed ella avverte una dolce voce melodiosa » (IV, 139,1-2; cf VII, 13,8; VII, 19,1). Le rivelazioni comprendono, quindi, sia visioni che audizioni. Cristo spiega che le visioni sono immagini fisiche, non la realtà stessa. Le visioni sono intellettive: le parole dello spirito vengono trasmesse attraverso immagini (II, 18). Le audizioni sono « probabilmente » un processo interiore di B. nonostante vengano percepite come un appello che viene dal di fuori (II, 13,6). Lo stato visionario viene, talvolta, sentito come un piacevole assopimento e le parole ricevute sono sentite come un dolce cibo che sazia e che rende chi lo riceve desideroso di averne di più (IV, 77,3-6; IV, 129,88-89; VI, 52,3-5). In un'occasione, mentre si trova concentrata in preghiera a Santa Maria Maggiore, afferma di essere caduta in estasi; il corpo, infatti, diviene pesante, ma non della pesantezza tipica del sonno (cf IV, 78,3). Secondo la Regula S. Salvatoris, B. riceve tutto il testo della Regola in un solo istante, in modo che « si sono sentite le parole tutte in una volta, ma nello stesso tempo possono essere distinte tra di loro ». La visione (o piuttosto l'audizione) si protrae fino a che possa ricordare tutto il testo. Dopo di che le rimane « un dolce sentimento che sembra voler fa esplodere il cuore » (Regula S. Salvatoris, 283-285).
B. si percepisce come « Sposa e canale » di Cristo (Sponsa et canale III, 30,7). Questi appellativi significano che B. è mediatrice tra cielo e terra, identificandosi strettamente con la

Vergine. Maria appare più spesso di ogni altro interlocutore nelle Rivelazioni, le spiega la natura delle apparizioni (VIII, 56,97-102) e la consola personalmente nei dubbi e nelle difficoltà. La concezione che B. ha di Maria come Madre della misericordia la spinge a vedere anche se stessa come strumento della misericordia di Cristo, come Maria. L'immedesimazione nel ruolo di Maria è così profonda che B. una notte di Natale si sente gravida di « un bambino vivo che si muove di qua e di là », una sensazione fisica seguita da una forte euforia. Poiché Cristo prima ha scelto B. come sua sposa, in quest'occasione ella viene chiamata « nuora » di Maria (nurus) attraverso lo sposalizio con Cristo; difatti, Maria e Cristo vogliono servirsi di lei per rivelare la loro volontà ai propri amici e al mondo intero (cf VI, 88). B. ha sentito questi movimenti somiglianti a quelli di un feto anche più tardi nella vita (cf II, 18,1-8; Acta et processus canonizationis, 81,414, 500). La stessa Parola divina che, attraverso Maria si è fatta carne, si manifesta ora al mondo ancora una volta tramite B. (cf I, 17,1; II, 13,1-3; II, 17,2-3).
Le esperienze mistiche di B. non mirano alla sua santità personale, ma hanno uno scopo profetico, per non dire politico. Le visioni sono indirizzate alla Chiesa e al mondo e contengono, come le profezie della Bibbia, insegnamenti, ammonimenti e grida di conversione. Un'analisi delle Rivelazioni mostra che esse hanno un'evidente somiglianza sia nella struttura che nel vocabolario con i grandi profeti. E evidente che al momento dell'ispirazione, il testo biblico che B. ha completamente assimilato, fornisce le parole per esprimere quello che solo con difficoltà avrebbe potuto dire.
Bibl. **Opere:** Revelationes Santae Birgittæ, Stoccolma 1956 (pubblicazione non ancora ultimata); Regula Salvatoris, ed. S. Eklund 1975; Sermo Angelicus, ed. S. Eklund 1972; Quattuor oraciones, ed S. Eklund 1991; Acta et processus canonizationis beatae Birgittae, a cura di I. Collÿn, Uppsala Colliÿn 1924-1931. **Studi:** J. Berdonces - T. Nyberg, s.v., in DIP I, 1572-1578; I. Cecchetti, s.v., in BS III, 440-530; P. Chiminelli, La mistica del Nord. Santa Brigida di Svezia, Roma 1948; P. Damiani, La spiritualità di S. Brigida di Svezia, Firenze 1964; P. Dinzelbacher, s.v., in WMy, 63-65; Giovanna della Croce, s.v., in DES I, 393-394; Ead., I mistici del Nord, Roma 1981, 29ss.; G.M. Roschini, La Madonna nella « Rivelazioni di S. Brigida » nel VI centenario della sua morte, Roma 1973; A. Vauchez, Sainte Brigitte de Suède et Sainte Catherine de Sienne, in Aa.Vv., Temi e problemi della mistica femminile trecentesca, Todi (PG) 1983, 227-248; F. Vernet, s.v., in DSAM I, 1943-1948.
A. Piltz

BROECKOVEN EGIDE VAN. (inizio)

I. Vita e opere. Gesuita olandese, nasce il 22 dicembre 1933 ad Anversa e muore per incidente sul lavoro in un'officina metallurgica di Anderlecht (Bruxelles) il 28 dicembre 1967. Di questo prete operaio avremmo ormai dimenticato tutto se non ci avesse lasciato un Diario, cominciato nell'aprile 1958 e portato avanti fino alla vigilia della tragica morte. Infatti, nel periodo dello studentato, come nei pochi anni di sacerdozio, esteriormente in B. nulla appare straordinario. Tranne forse al direttore spirituale e al superiore religioso, con i quali B. mantiene sempre un regolare discernimento nello Spirito, a nessun confratello sono note le meraviglie che Dio va operando in lui, pur colpendo il fatto ch'egli legga, fin dal noviziato, non solo i consueti autori spirituali, ma anche Giovanni della Croce, i mistici fiamminghi Hadewych e Ruusbroec, nonché Teilhard de Chardin.
Il Diario consta di ventisei quaderni su cui, dopo la morte, ha posto le mani il padre G. Neefs, direttore spirituale e confidente di B. nel periodo in cui questi matura la scelta apostolica come prete operaio. Leggendo quelle pagine, il Neefs scopre un prezioso tesoro spirituale, che va salvato dall'oblio. Nell'impossibilità di pubblicarlo tutto - per le buone ragioni addotte nella Prefazione, - egli cura una selezione dei tratti più illuminanti e di questa sintesi, in tempi record, appaiono le edizioni fiamminga, francese, tedesca, italiana, spagnola, portoghese, inglese: la maggior parte col titolo Diario dell'amicizia.

II. Esperienza mistica. Così l'oscuro prete operaio gesuita diviene il « caso B. », subito analizzato tanto dai pastoralisti, alle prese con la nuova evangelizzazione del mondo scristianizzato, quanto dagli esperti in teologia spirituale, risultando chiaro a tutti l'importanza del suo messaggio, riconducibile a questi due fuochi dell'ellisse: la mistica dell'amore e quella del servizio. Ossia: l'amore trinitario come fondamento dell'amicizia umana non vana - che, reciprocamente, ne diventa la visibilità o trasparenza - e, da questa reciprocità lo sgorgare dell'unica via efficace per la testimonianza e l'annuncio di Cristo nel mondo postcristiano: il servizio. Vediamo brevemente questi due aspetti, cominciando dalla reciprocità tra mistica e amicizia.

« La mia spiritualità può essere definita in questi termini », scrive B. il 29 gennaio 1966: « Vivere Dio nel momento presente, eternamente nuovo, in cui il Padre rivolge la sua Parola a me, al mondo attuale, qui, ora, in questa situazione esistenziale concreta. Lasciare che la vita divina fluisca attraverso me verso gli altri e attraverso gli altri verso di me. Diventare io stesso messaggio d'amore di Dio: inserirmi nella storia della sua salvezza ora, in questo mondo, e con la forza dello Spirito ». Né meraviglia che il buon Dio, cui B. aderisce tanto generosamente, sia ancor più generoso con lui, anche partecipandogli esperienze squisitamente ignaziane: « Grande consolazione nel celebrare la Messa: attirato nell'intimità del Signore in maniera semplice e vera. Dopo la consacrazione: lacrime ». E prosegue registrando altre due forti esperienze del Signore, nello spazio di cinque giorni. La prima, mentre va « verso X, per risolvere ogni cosa nella carità », ecco venirgli incontro Cristo stesso, « in maniera invadente e tuttavia semplice », che gli parla e lo accompagna per tutto il cammino. L'altra, mentre va all'ospedale, per farsi medicare un pollice schiacciato in fabbrica, avverte « grande consolazione: esperienza mistica completa ». L'esperienza non solo del come, « dall'Oceano di Dio, dalla sua infinita potenza, il Figlio è venuto a me; come in un incontro personale sono stato posto in questo mondo nel Figlio, dal Figlio (...) e come vado verso il mondo per andare al Padre col mondo nel Figlio », ma anche del come « la sofferenza che passa attraverso me è redentrice. Ho sentito la Pienezza della vita fluire in me, perciò una grande forza vivere in me, in una grande pace, sapendo di trovarmi là dove mi vuole l'Amore » (Diario, p. 101).

Quando poi questa esperienza dell'Amore divino investe e transustanzia l'amicizia umana, allora - con impeto quasi lirico, non raro presso i mistici -, B. così si esprime: « L'amicizia viva e vera è una ricerca dell'amico fino alla ricerca di quella terra inesplorata che è Dio in lui, e che giunge quindi alla scoperta di Dio come terra inesplorata dell'altro. E questo l'unico mezzo per conservare costantemente all'amicizia il suo fascino ». E, dopo aver parlato del Volto che trapela in ogni volto e dell'amore totalmente altro che sostanzia ogni amore non vano, B. tratta della caratteristica principale dell'amicizia, che pure in humanis è la trasparenza divina, quale si manifesta nella reciprocità interpersonale trinitaria: « La fonte della trasparenza dell'amicizia sta nella Trinità. Mi sono rallegrato per la trasparenza delle tre Persone divine, per la reciproca loro intimità. E questa trasparenza che più d'ogni altra cosa è fonte di gioia: essa è la presenza dell'Amato in tutta l'intensità della sua irradiazione ». E dopo aver notato che « occorre un'amicizia molto profonda per gioire della trasparenza agli altri del proprio amico », ritiene d'essere chiamato a « insegnare agli uomini le profondità mistiche dell'amicizia », benché conosca la tensione del « già e non ancora »: ossia, « l'amore cristiano qui sulla terra è l'amore trinitario... benché in maniera ancora velata » (Diario, pp. 21-34).

E tuttavia, come nei veri mistici, anche in B. le esperienze luminose si frammischiano a tenebre e passaggi oscuri, come quando scrive (un po' enigmaticamente): « Avevo una perla preziosa e Dio mi disse: Gettala nell'abisso del mio cuore. Io lo feci e mi sentii un miserabile, perché non conoscevo la profondità dell'abisso di quel cuore. Questa esperienza e il mio incontro con Nostro Signore devono ispirare tutto il mio apostolato con quanti hanno perduto ogni traccia di Dio ». Ma, nonostante le prove tipiche di chi ha vissuto in quegli « ambienti dannati » - come i padri Godin e Daniel, che avevano presentato al card. Suhard il manoscritto France terre de mission (da cui nacque, a Lisieux, il seminario della Mission de France) o S. Weil, la più citata

nel Diario - B. confessa: « Riposo nel bel mezzo della tempesta, su una ricaduta nel furore divino [è la traduzione di termini propri ai mistici fiamminghi]. E in questo ambiente scristianizzato e duro fino a rendervi inebetiti, che io trovo il mio clima di vita contemplativa. L'immersione in questo ambiente è per me l'immersione nella vita della Certosa e della Trappa: abbandonare tutto, rischiare tutto, vendere ogni cosa per Dio » (Diario, p. 117). E veniamo così al secondo fuoco dell'ellisse, la mistica del servizio: e non solo lavorando per gli ultimi o con i poveri, ma facendosi egli stesso uno di loro, come il Signore Gesù « che, da ricco che era... » (2 Cor 8,9).

Ma anzitutto dobbiamo chiederci perché questo gesuita, fra i tanti ministeri possibili che gli si aprivano davanti, abbia scelto di fare il prete operaio. Ecco cosa ne dice lui stesso: « Quando cerco di ricordare come mi è venuta l'idea di andare a lavorare in fabbrica, devo confessare che ciò che mi ha attirato, in un primo tempo, è stata la realtà degli scristianizzati nelle grandi città. Solamente dopo ho scoperto, tramite il padre Bellens e l'apostolato di quartiere, l'attrattiva dei poveri, della gente umile, come una preferenza squisitamente evangelica ». E la via kenotica dell'amore cristico, perché solo l'immersione divina nelle umane tenebre può salvarle dalla vanificazione. Perciò, domandandosi ulteriormente « cosa andiamo a fare laggiù », B. risponde: « Costruire il regno di Dio, portare la Buona Novella », ma non tanto col « proclamare la storia della salvezza inviata da Dio, ma essere prima di tutto noi stessi un brano di quella storia. La Chiesa deve diventare in noi realtà tangibile dell'Amore di Dio per il mondo d'oggi ». Sennonché l'unica maniera di raggiungere veramente « questa massa di povera gente, diventata estranea alla Chiesa, e la sola maniera di amarla, è diventare come uno di loro: come ha fatto Cristo che ha voluto diventare l'ultimo di tutti; altrimenti i piccoli non sarebbero mai pervenuti ad amarlo veramente. Colui che si eleva al di sopra degli altri non può essere amato veramente » (Diario, p. 123). Solo in quest'ottica possiamo non fraintendere quanto B. scrive il 6 gennaio 1960, mentre discerne tra le forme di apostolato che gli vengono proposte: « Pecca contro l'amore colui che ritiene che l'apostolato intellettuale sia l'apostolato specifico della Compagnia di Gesù. Infatti, anche un operaio (...) può benissimo esercitare l'apostolato della Compagnia » se ne ha colto la dimensione mistica profonda. Infatti, « ciò che esso ha di specifico è di essere mistico: portare Cristo agli uomini cercando, a partire dall'intimità della nostra persona, l'intimità profonda degli altri, e farlo in maniera attiva (cioè in una maniera che non sia puramente contemplativa) » (Diario, p. 24).

Quindi, « mistica del servizio » tipicamente ignaziana e possibile a quanti - vivendo generosamente l'accennata tensione ellittica - diventano contemplativi nell'azione: non come lacerante attrazione verso poli opposti (immanenza-trascendenza, umano-divino, incarnazione-escatologia), bensì come forte integrazione dell'umano nel divino e viceversa, in una reciprocità dinamica tra l'attrattiva celeste del regno e la spinta incarnazionista a realizzarne fin d'ora la prefigurazione in terra. Messo di fronte alla scelta impropriamente dilemmatica tra la Certosa o le vie del mondo, l'apostolato intellettuale o la scelta degli ultimi, B. ha trovato la pace - e la grazia a caro prezzo - scegliendo la clausura nel mondo e realizzando la più intima unione con la vita trinitaria nella più amorevole e dolorosa unione col prossimo meno amabile.

Bibl. **Opere:** E. van Broeckoven, Diario dell'amicizia, a cura di G. Neefs, Milano 1973. **Studi:** Ch. Meroz, La vie des amants de Dieu. Un témoin de notre temps, in Vie consacrée, 54 (1982), 43-49; D. Mondrone, « E. van Broeckoven. Lungo il diario di un gesuita operaio », in Id., I santi ci sono ancora, IV, Roma 1979, 237-256; G. Neefs, Portrait d'un contemplatif dans l'action: E. van Broeckoven, in Vie consacrée, 45 (1973), 193-221; Id., E. van Broeckoven: l'unification de la prière et de l'apostolat, Roma 1977, quaderni CIS, n. 25, 99-112.

P. Vanzan

DIZIONARIO DI MISTICA

L. BORRIELLO - E. CARUANA M.R. DEL GENIO - N. SUFFI

C

- CAMBIO DEL CUORE
- CANTICO DEI CANTICI
- CANTO
- CARIONI BATTISTA DA CREMA, OP
- CARISMA
- CARISMA DI FEDE
- CARISMATICI
- CARLO DA SEZZE, OFM SANTO,
- CASEL ODO, OSB
- CASSIANO GIOVANNI, MONACO SANTO,
- CATERINA DA BOLOGNA, OFM SANTA,
- CATERINA DA GENOVA, LAICA SANTA,
- CATERINA DA SIENA, OP SANTA,
- CATERINA DE' RICCI, OSB SANTA,
- CAUSSADE JEAN-PIERRE DE, SJ
- CAVALCA DOMENICO, OP
- CAVERNA - CELLA
- CESARIO DI ARLES, VESCOVO SANTO,
- CHIARA D'ASSISI, OFM SANTA,
- CHIARA DA MONTEFALCO, OSA SANTA,
- CHIAROVEGGENZA
- CHIESA
- CIPRIANO DI CARTAGINE, VESCOVO SANTO,
- CIRILLO DI ALESSANDRIA, VESCOVO SANTO,
- CIRILLO DI GERUSALEMME, VESCOVO SANTO,
- CLAUDIO LA COLOMBIÉRE, SJ SANTO,
- CLEMENTE DI ALESSANDRIA, MONACO,
- CLEMENTE DI ROMA, PAPA SANTO,

CAMBIO DEL CUORE. **(inizio)**

I. Nell'AT il c. dei cuori simboleggiava il passaggio da una vita di peccato ad una vita virtuosa e tutti quei cambiamenti progressivi della vita interiore che portano dal bene al meglio, dal meglio al perfetto e dal perfetto al più perfetto.

II. Nell'esperienza mistica. Per alcune mistiche, si avrebbe l'estrazione fisica del cuore di carne e la sostituzione con un altro che, in genere, è quello di Cristo o, a volte, è lo stesso cuore, ma rinnovato, che provoca una trasformazione profonda come se la persona fosse cambiata in un'altra.

Ricordiamo, a tale proposito, il fenomeno della sostituzione del cuore in s. Caterina da Siena, sostituzione che le lasciò una cicatrice sul petto. Da ricordare anche s. Gertrude e s. Maria Maddalena de' Pazzi.

Per la maggior parte dei mistici è difficile ammettere che Cristo si privi del suo cuore, sia pure momentaneamente, e tantomeno ammettere che il cuore di un'altra persona passi nel suo petto perché Cristo non può rivestirsi di un'umanità nuova, altrimenti sarebbe un evento più sorprendente della sua stessa presenza eucaristica.

La certezza che il fatto sia accaduto è un'impressione puramente soggettiva e la presenza di segni fisici, come la cicatrice sul petto di s. Caterina descritta dal suo confessore, può essere dovuta ad altre cause anche soprannaturali o essere il segno di una grazia spirituale e mistica ricevuta. E più facile ammettere tale fenomeno come simbolo mistico, cioè effetto trasformante di una grazia speciale che Dio concede ad alcuni, per cui dà disposizioni e sentimenti che riflettono gli affetti intimi dell'anima di Cristo e adatta il cuore di carne a questo stato interiore affinché sia in armonia con quello di Cristo. La volontà dell'anima viene così elevata ad un grado di unione tale da amare Dio con la volontà stessa di Dio.
Si tratta, altresì, di un cambiamento spirituale inteso come cambiamento di vita e rinnovamento spirituale interiore che immerge, chi ne è favorito, nel bene, come dice il salmista: « Crea in me, o Dio, un cuore puro, rinnova in me uno spirito saldo » (Sal 50,12). Tale cambiamento permette, così, di progredire nel bene.
Bibl. A. Cabassut, Coeurs (Changement des, Echange des) in DSAM I, 1046-1051; I. Rodríguez, Cuore (cambio del), DES I, 690-691; A. Royo Marin, La rinnovazione o il cambio di cuori, in Id., Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 1103-1104.
S. Giungato

CANTICO DEI CANTICI. (inizio)

Premessa. Rabbí Akiba (morto nel 135 d.C.) aveva affermato: « Il mondo intero non è degno del giorno in cui il Ct è stato donato a Israele. Tutti i libri della Bibbia sono santi, ma il Ct è il più santo di tutti ». Un secolo dopo uno dei massimi esponenti dell'esegesi cristiana del III secolo, Origene, gli faceva eco iniziando così le sue Omelie sul Cantico: « Beato colui che penetra nel Santo, ma ben più beato colui che penetra nel santo dei santi. Beato chi comprende e canta i cantici della Scrittura, ma ben più beato chi canta e comprende il Cantico dei Cantici ».1 Questa adesione entusiastica nasceva però da un'ermeneutica ben precisa del poemetto biblico fatto di sole 1250 parole ebraiche, ermeneutica che cercheremo di illustrare successivamente nella sua struttura di fondo. Bisogna, infatti, premettere che - secondo l'orientamento dominante dell'esegesi moderna - il Ct ha un punto di partenza profondamente umano, segno di una viva incarnazione della Parola. Al centro degli otto capitoli in cui è stato suddiviso e della sua struttura piuttosto fluida (si sono offerti, infatti, decine e decine di piani di lettura diversi dell'opera a livello letterario) ci sono « lui e lei, l'uomo e la donna, senza un vero nome: sono tutte le coppie della storia che ripetono il miracolo dell'amore » (L. Alonso Schökel).
I. Per cantare l'esperienza dell'amore l'autore rimanda anche alle letterature dell'antico vicino Oriente (soprattutto a quelle dell'Egitto e della Mesopotamia), convoca la natura (paesaggi, fiori, piante, colli, vigne), popola l'orizzonte di luce, di profumi, di animali (colombe, gazzelle, volpi, leoni), crea un'atmosfera primaverile e festosa, pur striandola con due notturni di forte tensione (3,1-4; 5,2-6,3), introduce la corporeità in tutta la sua forza, il suo splendore e i suoi segreti (si vedano le stupende descrizioni dei corpi dei due protagonisti nei cc. 4,5,7). Ma proprio questo apparato straordinario di simboli fa intuire che il Ct, posto sotto il patronato di Salomone (1,1) secondo una costante della letteratura sapienziale biblica, non è riducibile a pura e semplice poesia erotica, né è soltanto una serie di canti per una celebrazione nuziale orientale, né è un dramma rituale sul modello di certi testi liturgici mesopotamici e cananei destinati a rappresentare la ierogamia, cioè le nozze sacre tra coppie di divinità della fecondità (Tammuz-Ishtar o Adone-Astarte). L'amore umano, che è certamente il nodo che tiene insieme la composizione, può diventare paradigma del rapporto tra Dio e l'umanità. Il simbolismo nuziale, come è noto, era stato adottato dalla tradizione profetica per reinterpretare la categoria teologica dell'alleanza tra JHWH e Israele (cf Os 1-3; Ger 2,2; 3,1ss.; Ez 16; Is 54; 62,1-5). Ed è proprio sulla base di questa potenzialità simbolica insita all'amore umano che il Ct era stato accolto nel canone delle Scritture.
II. Ermeneutica del Ct. Su questa base si riesce a comprendere la fioritura ermeneutica a cui si faceva cenno: la tradizione giudaica o cristiana, prendendo spunto dal simbolismo nuziale, ha

iniziato un percorso interpretativo che è andato ben al di là del tenore originario del testo biblico. Il simbolo perdeva il suo aggancio concreto all'amore umano e si trasformava in metafora ove si insediavano molteplici e diversi valori spirituali. Nasceva, così, l'interpretazione « allegorica » del Ct, che dominerà per secoli e che ridurrà il poema a campo di libere esercitazioni spirituali o teologiche. Così il Targum lo vedrà come una parabola delle vicende d'Israele dal Sinai all'esilio babilonese e al ritorno per approdare all'avvento dell'era messianica. Il Ct diventava in questo modo una crittografia della storia della salvezza. L'ermeneutica allegorica celebra, comunque, i suoi trionfi nella tradizione cristiana ove l'interpretazione « letterale » viene testimoniata solo da Teodoro di Mopsuestia (428), esponente radicale e isolato della cosiddetta « scuola antiochena ». La prima testimonianza è quella di Ippolito di Roma, seguita subito dal citato Origene e da una fittissima schiera di Padri: Cirillo di Gerusalemme, Gregorio di Nissa, Filastrio da Brescia (metà sec.IV), Ambrogio, Girolamo, Agostino, Teodoreto di Ciro (460), Aponio (sec. V), Cassiodoro (570), Isidoro di Siviglia (636), ecc. e di scrittori medievali, Beda il Venerabile, Ruperto di Deutz (1129), Guglielmo di Saint-Thierry, Pietro Abelardo (1142), Bernardo, Ildegarda di Bingen, Matilde di Magdeburgo, Gertrude di Helfta, Giovanni Gersone, tanto per citare i nomi maggiori. E una via adottata anche dai grandi scrittori mistici del '500: pensiamo a fray Luís de León (1591), al Cantico spirituale, capolavoro di Giovanni della Croce, a Teresa d'Avila coi suoi Pensieri sul Cantico dei cantici (o sull'amore di Dio). E una prospettiva che domina tutta la successiva letteratura teologica e soprattutto spirituale: Francesco di Sales, Maria dell'Incarnazione, Jean-Pierre de Caussade, Bossuet, Rosmini, ecc. Il modulo adottato è costante, pur nelle variazioni a cui è sottoposto e può essere così semplificato. I due protagonisti, la donna e il dôdî « il mio amato », incarnano rispettivamente l'umanità e Dio, oppure Israele e il Signore, oppure l'anima e il suo Dio, oppure la Chiesa e Cristo o ancora l'anima cristiana e il PadreCristo oppure l'umanità e la divinità nell'Incarnazione del Verbo (Bernardo) o anche Maria e Cristo (Ruperto di Deutz). La trasposizione allegorica, però, non si ferma a questa identificazione di principio, ma si estende all'intera trama dell'opera, a tutti i simboli, alle espressioni d'amore, ai particolari più minuti. Si crea, così, una costellazione spirituale che trasfigura e, per certi versi, sfigura fino a rendere irriconoscibile il senso letterale di base. Tanto per esemplificare la complessità di questa operazione ermeneutica, ricordiamo che la « collina dell'incenso » (4,6), un simbolo amoroso di ebbrezza, diventa il Calvario su cui il cristiano si farà crocifiggere seguendo il suo Maestro e Signore per partecipare alla sua gloria (l'incenso). L'introduzione della sposa nella stanza regale nuziale (1,4) è l'ingresso nella Chiesa del battezzato che si è unito misticamente a Cristo. I due seni della donna a cui s'abbandona l'amato (1,13) diventano l'Antico e il Nuovo Testamento al cui studio si dedica il fedele. Che la sposa abbia « la pelle scura è perché essa raffigura l'anima peccatrice » (1,6), ma da questo ritratto nascerà anche il modello iconografico diffusissimo della « Madonna nera ». La « colonna di fumo che sale dal deserto, esalando profumo di mirra e d'incenso » (3,6) è vista come testimonianza dell'assunzione di Maria al cielo.2 Ambrogio tesse buona parte della sua teologia della verginità sul dialogo e sulle vicende degli sposi del Ct.

III. Lettura spirituale del Ct. E, perciò, necessario, come è stato sottolineato da alcuni orientamenti ermeneutici recenti, tener presente non solo il testo del Ct in sé, ma anche questa sterminata « lettura » secolare che ha fatto lievitare il contenuto di base verso significati ulteriori. La lettura « spirituale » del Ct ha i suoi fondamenti in questo terreno fecondo, anche se fluido. Tuttavia, è possibile ricomporre una lettura teologico-spirituale genuina anche senza ricorrere agli eccessi allegorici e ancorandosi al tenore originario del testo biblico. Lungi dall'essere un puro e semplice documento storico sulla prassi nuziale o sui canti d'amore del popolo ebraico, il Ct è una celebrazione dell'amore umano come grande simbolo (non come mera metafora) dai molteplici valori e significati.

La sola analisi letterale, che pure è base indispensabile, è incapace di giustificare l'arco interpretativo della tradizione ecclesiale. La sola lettura allegorica, pur intuendo verità segrete ignora l'incarnazione del testo riducendolo spesso a una larva illuminata da una fantasmagoria di

colori. Bisogna saper annodare le due interpretazioni in una lettura simbolica. L'amore umano, reale e corposo, sbocciato dalla coppia, senza perdere la sua carica concreta e personale, dice anche il mistero dell'amore che tende all'infinito e, perciò, esprime la realtà trascendente e divina. Anche la Prima Lettera di Giovanni vede nell'amore umano il genuino simbolo della conoscenza di Dio che è amore (4,8.16). L'amore umano in sé (e non come esangue metafora) parla di Dio; nella vita terrena chi ama conosce Dio e lo irradia, proprio attraverso il suo amore, rivelandolo all'umanità.
Note 1 Origene: PG 131,37; 2 Cf la Munificentissimus Deus di Pio XII.
Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM II, 86-109; L. Alonso Schökel, Il Cantico dei Cantici, Casale Monferrato (AL) 1990; D. Barsotti, Meditazione sul Cantico dei Cantici, Brescia 1980; A. Chouraqui, Il Cantico dei Cantici e introduzione ai salmi, Roma 1980; D. Colombo, Cantico dei Cantici, Roma 1985; R.E. Murphy, The Song of Songs, Minneapolis 1990; G. Nolli, Cantico dei Cantici, Torino 1968; G. Ravasi, Il Cantico dei Cantici, Bologna 1992; S. Siedl, s.v., in DES I, 410-414; L. Stadelmann, Love and Politics, New York 1992; R.J. Tournay, Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour, Paris 1982.
G. Ravasi

CANTO. *(inizio)*

I. La voce. La voce umana va dal parlato ordinario al c. vero e proprio, passando per numerose forme intermedie. Il cantare è una forma speciale di fonazione caratterizzata da un uso non casuale di altezze sonore ben definite aventi una precisa durata.
Micro-modulazioni della voce sono già presenti nella conversazione ordinaria (all'inizio o alla fine di una frase o per evidenziare un concetto importante) e ciò significa che quanto più la parola si carica di senso, tanto più tende ad organizzarsi secondo schemi ritmico-melodici: si pensi alla metrica, sia quantitativa che accentuativa, o all'uso antico di eseguire in c. o con accompagnamento musicale i componimenti poetici.
II. Una religione in canto. Nella Bibbia la connessione tra c. e preghiera è molto viva: Dio, infatti, viene lodato più degnamente con il canto e gli strumenti musicali. Nella Sinagoga e nella Chiesa i testi sacri prevedono, ordinariamente, un'esecuzione in c. (così come sono cantati anche i Veda indiani e le Scritture buddiste). In ambito liturgico tutte le forme di c. stanno a testimoniare la superiorità della parola cantata rispetto a quella semplicemente pronunciata, in ordine alla lode di Dio.1 Ciò si verifica già nella Scrittura: nei cantici (dal cantico di Mosè e di Maria di Es 15,1-21 al cantico di Debora di Gdc 5 a tutti gli altri cantici dell'AT e del NT) o in quella forma tutta particolare di preghiera cantata costituita dai salmi, o nella « laus perennis » (Ap 5,9; 14,3; 15,3) che nella Gerusalemme celeste sempre si svolge in canto. Lo stesso Dante Alighieri riconosce al c. un maggior potere di significazione rispetto alla parola e costella già il Purgatorio di canti di vario genere: salmi (II, 46; V, 24; XIX, 73; XXIX, 3; XXX, 83; XXI, 98; XXXIII, 1), inni (VIII, 13; IX, 140), passi della Scrittura (XXVII, 8; XXIX, 51; XXX, 11. 19), antifone (VII, 82: la Salve Regina); nel Paradiso (III, 121) Piccarda scompare dalla sua vista al canto dell'Ave Maria.
III. Spiritualità del c. 1. Il c., che non è l'abituale espressione dell'uomo, è in grado di produrre una sorta di nuova auto-percezione. Come nota U. Galimberti, la musica « depolarizzando l'attenzione (...) introduce il soggetto in un'atmosfera psicologica dove si fanno più labili le relazioni con gli aspetti consci della personalità e più favorevoli le condizioni per vivere in modo più intenso i propri contenuti profondi ».2 Questa acquisizione della psicologia della musica assume un valore ancora maggiore in un orizzonte di spiritualità cristiana laddove l'uomo, rientrando in se stesso, è posto nella condizione ottimale per iniziare o approfondire l'esperienza dell'ambiente divino. C. e musica (eseguiti o ascoltati) agevolano il passaggio dalla dimensione concettuale a quella intuitiva profonda, favorendo una certa sospensione del pensiero. L'energia vitale viene distolta dal pensiero e incanalata verso la preghiera del cuore a cui direttamente arriva il messaggio musicale che, con un esercizio approfondito e protratto nel tempo, può dar

inizio all'esperienza mistica.3 Gradatamente ci si apre alla contemplazione del contatto unitivo col Cristo e della inabitazione trinitaria.
Questa nuova auto-percezione (che potrebbe definirsi come piena oggettivazione di sé) è resa possibile grazie alla dimensione amorosa a cui il c., mediante il suo fascino, conduce, e fa sì che l'uomo si senta un essere amato, permeato dall'amore infinito che, proprio sull'onda del c., intimamente lo pervade. Auto-percepirsi in modo nuovo porta alla scoperta della propria unicità e irripetibilità e del proprio armonico inserimento nell'universo della grazia. 2. Il passaggio dalla concettualità alla dimensione intuitiva profonda si traduce in dissolvimento del pensiero e dilatazione del silenzio interiore che solo apre la porta alla percezione del divino: « Il Padre pronunciò una parola, che fu suo Figlio e sempre la ripete in un eterno silenzio; perciò in silenzio essa deve essere ascoltata dall'anima ».4 La stessa profezia, in quanto espressione dell'unica eterna parola di Dio, può essere indotta dal c. Eliseo dice: « «Ora cercatemi un suonatore di cetra». Mentre il suonatore arpeggiava cantando, la mano del Signore fu sopra Eliseo » (2 Re 3,15). La profezia, a sua volta, può sciogliersi in c.: « In quel giorno si canterà questo c. nel paese di Giuda... » (Is 26,1ss.). Paradossalmente proprio il c., che è rottura del silenzio fisico, produce e rivela il vero silenzio « il linguaggio dei felici abitatori del cielo » (S. Teresa di Gesù Bambino).5
IV. Alcune esperienze significative. Nei confronti del c. le Confessioni 6 di s. Agostino mostrano una tensione tra fruizione edonistica e percezione spirituale, senza che si giunga ad una soluzione soddisfacente. Nelle opere successive la tensione si risolve; troviamo, così, delle riflessioni molto suggestive, a cominciare da quelle sul canticum novum menzionato nei salmi. Esso, per s. Agostino, è un inno di lode a Dio 7 intonato non solo con le labbra ma con la vita e le opere da uomini rinnovati dalla grazia. Il Signore stesso lo canta in noi: è il sospiro dell'amore al Regno dei cieli,8 c. di coloro che incominciano ad essere partecipi della vita eterna.9 È un riflesso dell'armonia cosmica, un'armonia che regna anche nel mondo dei beati.10 In molti altri passi s. Agostino espone una personalissima visione del jubilus (una melodia senza testo, di carattere melismatico), anzi si rivela come lo scrittore più documentato su questo fenomeno. « Il giubilo - egli dice - è quella melodia con la quale il cuore effonde quanto non gli riesce di esprimere a parole »; 11 è manifestazione di un gaudio ineffabile.12 Il c. è un mezzo con cui gli uomini possono unire la loro voce a quella degli angeli e dei santi: « In alto i cuori! Eleviamo fino al cielo il cuore, affinché non imputridisca sulla terra, se ci piace partecipare a quello che lassù fanno gli angeli (...). Quale comando avrà dato loro Iddio? Quale, se non quello di lodarlo? ».13
La partecipazione dell'uomo, dopo la sua morte, alla lode perenne dei beati è attestata con deliziosa semplicità da s. Gregorio Magno nel quarto libro dei Dialogi dedicato all'immortalità dell'anima. Cori celestiali accompagnano la morte di Servolo (IV, 14) e di Romola (IV, 15) come pure si ode prodigiosamente il c. di due monaci che erano stati uccisi dai Longobardi (IV, 21).
Nel variegato panorama medievale spicca la figura di Ildegarda di Bingen autrice, tra l'altro, di Symphonia harmoniae caelestium revelationum (settantasette canti spirituali) e dell'Ordo virtutum (una specie di sacra rappresentazione comprendente ottantadue canti di vario genere). Dotata di spiccato talento musicale e di acuta sensibilità, Ildegarda traduce nel linguaggio dei suoni le sue esperienze interiori. Volentieri si serve di paragoni musicali per parlare di Dio, dell'uomo, del mondo, come farà più tardi, in ambito letterario, Dante Alighieri che nel Paradiso usa sovente immagini mutuate dal mondo della nascente polifonia per esprimere le realtà ineffabili.14 Le numerose composizioni di Ildegarda, pur non discostandosi dalla tradizione gregoriana, sono pervase da un forte senso drammatico e da una distesa cantabilità, elementi che la fanno annoverare tra i più originali compositori del Medioevo.
L'inglese R. Rolle di Hampole descrive la sua esperienza dell'amore di Dio in termini di calore, dolcezza e c. Nelle sue opere, specialmente in Incendium amoris e in Melos amoris, il c. occupa un posto privilegiato, tanto da configurarsi quasi come categoria interpretativa dell'intera

esperienza mistica. Immagini musicali, d'altronde, ricorrono molto spesso nell'opera di Rolle. Egli percepisce durante la preghiera una gioia improvvisa seguita da un forte calore che lo « sommerge » per più di un anno: « ...Era come un c. meraviglioso che avevo nella mia meditazione e nella stessa musica io pregavo ».15 Il c. di cui parla Rolle è un c. interiore, inaccessibile ai sensi. Esso opera la trasformazione dell'anima e fa sì che il pensiero stesso si musicalizzi e divenga c.: « Consumitur carnalitas et canticus consurgit in mente mundata... »,16 partecipando alla musica celeste, presentata nella forma di un meraviglioso concerto. Dio stesso è definito come « melos (...) mellifluum (...) canticumque consolans et iubilus iocundus » 17 e Cristo come « solacium sonorum in carmine caritatis ».18 Verso questo canto-beatitudine, che è dono di Dio, si volge il desiderio del contemplativo.

Il vissuto spirituale di Ildegarda e di R. Rolle, col marcato riferimento alla musica (dunque, a un'arte) percorre la via della bellezza e si inscrive, perciò, in un orizzonte estetico. Esso « verifica », per così dire, tutta quella linea di riflessione teologica sulla bellezza che aveva avuto insigni rappresentanti sia in Oriente che in Occidente (da Ireneo ad Agostino, da Dionigi ad Anselmo a Bonaventura) e che giunge fino ai nostri giorni, con la geniale sistematizzazione operata da Hans Urs von Balthasar il quale proprio nell'estetica teologica individua la « forma adeguata della teologia della rivelazione e della fede » (P. A. Sequeri)**.19**

Conclusione. Espressione della vita e dell'amore, il c. è manifestazione di un'esperienza totalizzante in cui si trovano fuse le diverse dimensioni dell'essere umano (razionalità, affettività...): come tale è patrimonio di ogni uomo. Nei mistici il c. viene sperimentato, sia in maniera esterna che interna, come audizione estatica, come espressione delle esperienze spirituali e come intima partecipazione al c. perenne della lode celeste. Nel c., quindi, si realizzano sia l'unità delle diverse facoltà umane, sia l'unione della creatura con il Creatore, sia l'unità con il creato (dagli elementi cosmici sino agli esseri spirituali).

Note: 1 Cf STh II-II, q. 91, a. 2; 2 U. Galimberti, Psicologia della musica, in Id., Dizionario di psicologia, Torino 1992, 733-734; 3 Cf l'episodio della conversione di Paul Claudel a Notre-Dame nel Natale 1886: « I bambini del coro... stavano cantando ciò che più tardi ho saputo essere il Magnificat... In un istante il mio cuore fu toccato e io credetti...; una rivelazione ineffabile... Era proprio vero! Dio esiste, è qui... Mi ama, mi chiama ». P. Claudel, Ma conversion, in Oeuvres en prose, Paris 1965, cit. in F. Castelli, Volti di Gesù nella letteratura moderna, II, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 124; 4 Parole di luce e d'amore. Sentenze, in Opere, Roma 1975, 1095. Cf anche: Cantico spirituale, 15, 38, 39 (strofe), ibid., 497, 505; 5 S. Giovanni della Croce, Lettera 142, in Opere, Roma 1979, 623; 6 Cf X 33,1-3; 7 Cf Ep. 140,17,44; 8 Enarr. in ps., 32, II, 8; 9 Ibid., 149, 1; 10 Ibid., 150, 7; 11 Ibid., 32, II, 8; 12 Ibid., 46, 7; 13 Ibid., 148, 5; 14 Cf VI, 124-126; VIII, 16-21; XIV, 28-33; XX, 142-144; XXVIII, 115-119; 15 Incend. amor., 15; 16 Mel. amor., 38; 17 Ibid., 46; 18 Ibid. 19 Estetica religiosateologica, in H. Waldenfels (ed.), Nuovo Dizionario delle religioni, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 308-319.

Bibl. **I parte:** D. Bolinger (cura di), Intonation, Baltimore 1972; G. List, The Boundaries of Speech and Song, in Ethnomusicology, 7 (1963) 1, 1-16; A. Lomax, Folksong Style and Culture, Washington 1968; E. Norden, La prosa d'arte antica. Dal VI secolo a.C. all'età della rinascenza, I-II, Roma 1986, 60-73,815-958. **II parte:** A. Bonaventura, Dante e la musica, Livorno 1904; A. Daniélou, Die indische Musik und ihre Tradition (=Musikgeschichte in Bildern I4), Leipzig 1978; A. Friedmann, Der Synagogale Gesang, Berlin 1908 (rist. anast., Leipzig 1976); J. Gelineau, Canto e musica nel culto cristiano, Torino 1963; O. Gosvami, The Story of Indian Music, Bombay 1957 (nuova ed. St. Clair ShoresMichigan 1978); A.Z. Idelsohn, Jewish Music in its Historical Development, New York 1929; R. Lachmann, Die Musik des Orients, Breslau 1929; L. Tonelli, Dante e la poesia dell'ineffabile, Firenze 1934; I. Vandor, Bouddhisme tibétain, Paris 1976; E. Werner, The Sacred Bridge, I-II, New York 1959-1984. **III parte:** P.M. Ernetti, Principi filosofici e teologici della musica, Roma 1980; A.M. Moschetti, Musica, in Enciclopedia Filosofica, a cura del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, V, Firenze

1982, 987-998. **IV parte:** H.E. Allen, Writings Ascribed to Richard Rolle, Hermit of Hampole, New York-London 1927; L. Bronarski, Die Lieder der heiligen Hildegard, Leipzig 1922; J. Huré, St. Augustin musicien, Paris 1924; W. Lanter, Hildegard - Bibliographie. Wegweiser zur Hildegard Literatur, Alzey 1970; E.T. Moneta Caglio, Alle origini dello Jubilus, in Musica sacra, 1968-70, diversi articoli; Id., Lo Jubilus e le origini della salmodia responsoriale, in Jucunda laudatio, 10 (1976-77), 3-30; Ch. Page (cura di), Sequences and Hymns, Lustleigh (Devon) s.d.; M. Sargent, Richard Rolle de Hampole, in DSAM XIII, 572-590; M. Schrader, Hildegarde de Bingen, in DSAM VII1, 506-522; G. Stefani, L'etica musicale di Sant'Agostino, in Jucunda laudatio, 12 (1968), 1-65.
D. De Risi

CARIONI BATTISTA DA CREMA. *(inizio)*

I. Vita e opere. Il domenicano C. è senza dubbio il più grande scrittore di spiritualità della prima metà del Cinquecento. Nasce a Crema dalla nobile famiglia dei Carioni soprannominata anche Orefice. Qualche dato biografico si trova nei Registri dell'Archivio generalizio dell'Ordine domenicano. Rimane incerta la data di nascita. Sapendo però con certezza ch'egli è morto ai primi di gennaio del 1534 tra le braccia di s. Antonio Zaccaria (1539), fondatore dei Barnabiti, in età avanzata, si può dedurre ch'egli sia nato verso il 1460. Appartiene alla Congregazione domenicana riformata di Lombardia, molto estesa. Ha fama di grande predicatore, scrittore e maestro di vita spirituale. Non meraviglia perciò che eserciti il suo apostolato a Vicenza, Venezia, Milano e Guastalla. E quasi contemporaneo di Girolamo Savonarola (1498) che più d'una volta nei suoi scritti lo nomina con ammirazione. E probabile che siano vissuti insieme per qualche tempo ed è certo che abbiano avuto una buona guida spirituale nel beato Sebastiano Maggi (1496), superiore del convento delle Grazie di Milano e Vicario della Congregazione di Lombardia. Identico è il fervore spirituale nei due domenicani anche se dal C. esplicato in modo ben diverso. Riceve senza dubbio una seria formazione scientifica. Basti pensare che sono suoi contemporanei e appartenenti alla stessa Congregazione i due famosi commentatori di s. Tommaso, il card. Gaetano (1534), e Francesco Silvestro detto il Ferrarese (1523). Sono molti i santi domenicani vissuti in quell'epoca che hanno influenzato non solo l'Italia. Le opere del C. sono tradotte in francese e in spagnolo.
Elenchiamo brevemente quelle più importanti: Via de Aperta Verità. E la prima opera edita a Venezia nel 1523. De la professione (sulla professione religiosa); De lí confessori et confitenti (esortazione sull'uso del sacramento della penitenza come mezzo di perfezione); De la S. Comunione (propugna la frequenza quotidiana alla S. Comunione); Del modo di acquistar vera devotione et conservarla (delinea i principi fondamentali della vita spirituale); De alchune declaratione devote et estatiche o Epistola Familiare (tratta in particolare del problema dell'amor puro, sul tipo di s. Caterina da Genova); De la cognitione et vittoria di se stesso. Questo è il suo capolavoro sistematico, ispirato e condotto con chiarezza e vigore. Nei particolari segue s. Tommaso d'Aquino. E diviso in nove libri. Filosofia divina o meditazione della passione di N.S. Gesù Cristo. In trenta capitoli svolge ardenti, appassionate meditazioni sulla passione di N.S.G.C. di carattere ascetico e contemplativo. Specchio interiore è l'ultima opera della trilogia e doveva far corpo unico con le due precedenti. Specchio interiore ne costituisce l'aspetto mistico. Infine, è da ricordare il Libro de sentenzie o Detti notabili. Tutte queste opere costituirono per molti anni il testo di lettura spirituale su cui si formarono generazioni di barnabiti e teatini.
II. Dottrina spirituale. Il C. è ancora oggi sommamente edificante. Tutto il suo insegnamento richiama la dottrina del combattimento spirituale, così diffusa nella spiritualità del Cinquecento. L'uomo deve impegnarsi in una continua battaglia per superare quanto vi è di contrario all'amore. Solo l'amore, infatti, può portare alla pratica dell'imitazione di Cristo, quindi indurre l'anima a rendersi disponibile a Dio. In tale disponibilità a Dio, l'anima può partecipare degli attributi divini fino a raggiungere l'unione trasformante. L'orazione contemplativa, sperimentata dall'anima in questo sublime stadio di vita spirituale, dev'essere integrata dall'amore e

dall'attività a favore del prossimo. Ne risulta una vita mista, in cui l'azione e la contemplazione sono due aspetti della stessa imitazione del Cristo.
Ma, il C. passa alla storia come il vero grande maestro dell'ascetica del combattimento spirituale, di cui sarà una lontana eco il celebre libro del teatino L. Scupoli che s. Francesco di Sales porterà con sé, come vademecum di lettura spirituale, per ben sedici anni. Per questo motivo in ultima analisi, il C. rimane nella storia della spiritualità una voce ardentemente paolina per il rinnovamento della vita cristiana.
Bibl. D. Abbrescia, s.v., in DES I, 290-291; L. Bogliolo, Battista da Crema. Nuovi studi sopra la vita, i suoi scritti, la sua dottrina, Torino 1952; I. Colosio, s.v., in DSAM II, 153-156; M. Petrocchi, Storia della spiritualità italiana, II, Roma 1978; S. Pezzella, s.v., in DizBiogr XX, 115-118.
L. Bogliolo

CARISMA. *(inizio)*

I. Il termine greco charisma deriva dalla radice char, da cui la parola chairo (aver gioia), o chaire, (il saluto greco: salve, abbi gioia) e charis (grazia). Il suffisso ma di c. designa il risultato concreto dell'azione o la manifestazione di essa. Pertanto, charisma significa una manifestazione della gioia e della grazia di Dio, che si rendono visibili, operano in e attraverso una persona. In senso letterale charisma significa « dono di grazia ».
L'insegnamento sui c. si trova soprattutto in s. Paolo. Nelle sue lettere Paolo, da una parte, esorta le giovani Chiese (Tessalonica) a guardare ai c. come a un traguardo da raggiungere con coraggio e raccomanda loro di « non spegnere lo Spirito » (1 Ts 5,19-22) e, dall'altra, modera le comunità già esuberanti (Corinto), esortandole al discernimento dell'autenticità dei doni spirituali. Paolo attribuisce al termine charisma, oltre al significato generale di dono gratuito della grazia divina, anche quello specifico di doni conferiti per l'edificazione del Corpo di Cristo. I c. sono vari e multiformi perché lo Spirito li « distribuisce » (1 Cor 12,11) come vuole. Paolo enumera più di venti doni spirituali o grazie in rapporto al termine charisma. Le enumerazioni principali si trovano in Rm 12 e 1 Cor 12. Si va dal c. dell'apostolato, della profezia, dell'insegnamento fino a quello delle guarigioni, delle opere di misericordia, dell'amministrazione.
L'ampia gamma dei c. elencati da Paolo induce a due osservazioni: anzitutto, che, data la loro diversità, è difficile ordinarli in un modo sistematico. Le classificazioni tentate dagli esegeti sono sempre un po' arbitrarie (per esempio: c. della parola e dell'azione; c. della parola, della fede, del servizio; c. intellettuali, di preghiera, di azioni miracolose, di servizi alla comunità, ecc.). In secondo luogo, la molteplicità dei c. elencati da Paolo fa concludere che i c. nella Chiesa sono di un numero indefinito. Si determinano in base a due principi: lo Spirito Santo, che è il donatore, e la Chiesa da edificare nella sua concretezza di tempo e di luogo (« tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole »: 1 Cor 12,11). Se i c. sono per l'edificazione della Chiesa devono rispondere alle reali necessità della Chiesa universale e delle Chiese particolari.
Da notare però che Paolo, pur esponendo la pluralità dei c., pone tra essi una certa gerarchia, al cui vertice vi sono il c. degli apostoli e quello dei profeti. Ad ogni modo, tutti i c. concorrono all'unità della Chiesa.
Anche gli altri libri del NT attestano abbondantemente come la crescita della Chiesa, dalla Pentecoste in poi, sia marcata da un assiduo intervento dello Spirito. In quanto potenza di Dio, operante nella storia, lo Spirito agisce nell'intervallo che passa tra l'evento pasquale e la parusia. Potenza che è esplosa nella Pentecoste e che si rinnova nella vita di ogni credente che la implora con cuore sincero. E lo Spirito sta all'origine di ogni dono perfetto. « Nel NT, l'età di Cristo e della Chiesa si presenta come «pleroforia», come estate di abbondanza, come manifestazione della ricchezza e varietà dei doni dello Spirito di Cristo » (L. Sartori). Gesù, infatti, aveva detto: « Chi crede in me, compirà le opere che io compio e ne farà di più grandi » (Gv 14,12).

II. Nel dibattito del Concilio Vaticano II emersero due modi diversi di concepire i c.: come doni rari e straordinari (vivi solo nei primi tempi della Chiesa) e come doni diversi tra loro, ma tutti utili per l'edificazione della Chiesa di sempre. La prima interpretazione era sostenuta dal card. Ruffini, che in un suo intervento nella Congregazione generale XLIX del secondo periodo disse: « I c., infatti, abbondavano all'inizio della Chiesa, ma poi a poco a poco diminuirono talmente da scomparire quasi... ». Il card. Suenens sosteneva la seconda interpretazione, affermando: « Si è parlato poco dei c. dei fedeli di Cristo. Ciò può suscitare l'impressione che si tratti di un fenomeno periferico e accidentale nella vita della Chiesa... Certo, al tempo di s. Paolo i c. si manifestavano nella Chiesa in maniera molto straordinaria e meravigliosa... Non si pensi, però, che i doni dello Spirito consistano principalmente ed esclusivamente in questi fenomeni... Lasciamo da parte i c. 'più eccezionali' e veniamo a questi c. 'più ordinari'. Ognuno di noi, nella propria diocesi, non conosce forse laici... gratificati dallo Spirito di c. vari, in materia catechetica, nell'evangelizzazione, all'interno dell'Azione Cattolica in tutte le sue forme, nell'azione sociale ed assistenziale; non sappiamo forse e non percepiamo, per esperienza quotidiana, che l'azione dello Spirito Santo non è spenta nella Chiesa? »
Il Vaticano II nel secondo paragrafo del n. 12 della LG ha affermato il significato perennemente attuale, lo scopo e l'utilità dei c. Sono « grazie speciali » - ha detto - che lo Spirito Santo dispensa tra i fedeli, « con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi varie opere e uffici, utili al rinnovamento e alla maggiore espansione della Chiesa ». Ne ha affermato la varietà, parlando di « c. straordinari o anche più semplici e comuni » e ha ricordato che « il giudizio sulla loro genuinità e ordinato uso appartiene all'autorità ecclesiastica ».
III. I segni dello Spirito. L'esperienza dello Spirito del Signore risorto è sempre viva nella Chiesa e, ai nostri giorni, dopo il Concilio Vaticano II, è diventata più forte, come percezione di Dio che viene verso di noi, che abita in noi, che anima la comunità, che è all'opera nella società degli uomini. Il P. Congar, parlando dell'esperienza dello Spirito, diceva: « Si è parlato di una specie di 'kenosi' dello Spirito Santo; egli si svuoterebbe, in qualche modo, della sua personalità per essere tutto relativo da una parte a 'Dio' e a Cristo, dall'altra parte agli uomini chiamati a realizzare l'immagine di Dio e del suo Figlio ».
Segni forti dell'azione dello Spirito Santo sono i c., donati per la crescita della Chiesa, come dice Paolo: « Una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune » (1 Cor 12,7). Oggi stiamo vivendo un'esplosione di vita 'carismatica' che aiuta a riportare l'attenzione della vita della Chiesa su ciò che le è proprio e fondamentale: lo Spirito Santo che fa 'vivere' la comunità dei credenti e i doni spirituali che egli offre liberamente. I movimenti ecclesiali attuali, in particolare il Rinnovamento carismatico, sono segni di questa nuova primavera dello Spirito.
In conclusione possiamo ribadire che questi doni aiutano l'uomo a realizzare, nell'oggi della Chiesa, la propria vocazione fondamentale che è sempre quella di godere un'intimità profonda con Dio uno e trino.
Bibl. X. Ducros, s.v., in DSAM II, 503-507; D. Grasso, I carismi nella Chiesa, Brescia 1982; G. Hasenhüttl, Carisma, principio ordinatore della Chiesa, Bologna 1973; F. Klostermann, Chiesa, evento e istituzione, Assisi (PG) 1978; A. Romano, s.v., in DES I, 422-430; L. Sartori, s.v., in NDT, 79-98; F.A. Sullivan, Carismi e rinnovamento carismatico, Milano 1983; J.M. Tillard, Carisma e sequela, Bologna 1978; B.N. Wambacq, Le mot « charisme », in NRTh 97 (1975), 345-355.
A. Barruffo

CARISMA DI FEDE. *(inizio)*

I. Il dono. Quando s. Paolo afferma: « Queste dunque le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità, ma di tutte la più grande è la carità » (1 Cor 13,13) o, ancora, nella Lettera ai Romani, quando parlando delle tre virtù teologali e della loro reciproca dinamica, afferma: « Giustificati per la fede noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo; per mezzo suo abbiamo ottenuto, mediante la fede, di accedere a questa grazia nella quale ci

troviamo e ci vantiamo nella speranza della gloria di Dio... » (5,1-2) non si pone sul medesimo piano di quando dice, parlando dei doni dello Spirito di cui la Chiesa di Corinto sta facendo l'esperienza: « A ciascuno è data una manifestazione particolare per l'utilità comune: a uno viene concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza; a un altro invece, per mezzo dello stesso Spirito il linguaggio di scienza; a uno la fede per mezzo dello stesso Spirito... » (1 Cor 12,7-9).
Nel primo caso, Paolo parla della virtù della fede, nel secondo, tratta dei carismi, tra i quali quello della fede. E evidente che Paolo attribuisce al termine fede due significati, almeno in parte, diversi.
Nella storia della Chiesa già s. Cirillo di Gerusalemme distingue la fede teologale « che consiste nell'assenso dell'anima ad una verità » (da lui chiamata « fede dogmatica ») dalla fede « dono gratuito dello Spirito, che non riguarda solamente i dogmi, ma anche l'efficacia di operare cose che superano le umane possibilità ».1
La fede che opera cose che superano le umane possibilità è il c. di cui s. Tommaso d'Aquino parla, sia nei Commentari che nella Summa Theologica. Nei Commentari il c. è interpretato come « certezza di fede, una certezza eminente, conforme a Mt 15,28: 'Donna, davvero grande è la tua fede' ».2
Si tratta di una certezza di fede, chiamata da Tommaso « fede perfetta », capace di trasportare le montagne. « L'operare miracoli è attribuito alla fede che non esita, perché essa poggia sulla onnipotenza ».3
Nella Summa Theologica la fede è elencata tra le grazie « gratis datae », cioè nell'ambito dei carismi, collegata al dono della profezia.4 « I carismi riguardanti la conoscenza possono compendiarsi nel termine 'profezia', poiché la rivelazione profetica non si limita agli eventi umani futuri, ma abbraccia le cose divine, sia per la verità che tutti sono tenuti a credere, sia perché sono oggetto della fede ».5
II. Natura e funzione del c. Mentre la virtù teologale della fede è data per la perfezione della singola persona e, mediante la corrispondenza della persona stessa, diventa permanente operazione dello Spirito Santo in vista della comunicazione dell'uomo con le realtà divine, il c. è la mozione imprevedibile, improvvisa ed imperiosa dello Spirito Santo che spinge una persona a credere, senza esitazione, che in una particolare situazione sta intervenendo o interverrà l'onnipotenza di Dio. Il c. non è dato nella misura della fede teologale del soggetto che lo riceve e, come tutti i carismi, è destinato al bene comune, a rendere evidente, per i presenti a cui è fatto l'annuncio di fede, il disegno della misericordia di Dio e a ravvivare e rinforzare la loro fede teologale. Si tratta, per il soggetto che è mosso da questo carisma, di un'esperienza transitoria nella quale egli ha un ruolo di carattere passivo, anche se tocca a lui decidere il proprio intervento con una parola o un messaggio di fede, superando i timori e le obiezioni che possono sorgere nell'intimo della sua coscienza. E una sorta di illuminazione speciale, così evidente e precisa da spingere all'intervento, quell'intervento che s. Tommaso collega appunto alla profezia, cioè all'ambito dei doni di conoscenza e, in questo ambito, alla luce soprannaturale. Ma, per quanto forte e chiara, a questa luce può contrapporsi la zavorra delle esitazioni psicologiche umane perché nulla, sul piano dei nostri rapporti con Dio, ha carattere costrittivo.
Note: 1 Cirillo di Gerusalemme, Catecheses, cat. 5: De fide et symbolo, nn. 10-11; 2 Tommaso d'Aquino, Commentarii, c. 12, lectio secunda; 3 Ibid., c. 13, lectio prima; 4 Cf STh I-II, q. III, a. 4, ad 2 e II-II, q. 171, prol.; 5 Ibid., II-II, q. 171, prol.
Bibl. D. Gee, Spiritual Gifts in the Work of the Ministry Today, Springfield 1963; D. Grasso, Il carisma della profezia, Roma 1978; K. e D. Ranaghan, Le retour de l'Esprit, Paris 1972; B. Schlink, I doni dello Spirito e la gioia del pentimento, Milano 1983; Tommaso d'Aquino, STh II-II q. 173, a. 2 e 3.; B. Yocum, Prophecy, Michigan 1976.
M. Tiraboschi

CARISMATICI. *(inizio)*

Premessa. Parliamo del Rinnovamento carismatico o « Rinnovamento nello Spirito », titolo preferito, in alcune nazioni, a quello di « Pentecostalismo cattolico », che indica un movimento sviluppatosi nelle Chiese cristiane, agli inizi del sec. XX.

I. Cenni storici. L'esperienza « carismatica » è una realtà sempre ricorrente nella vita della Chiesa, in costante riferimento all'evento della Pentecoste, alle diverse effusioni dello Spirito di cui parlano gli Atti o alle esperienze spirituali della comunità di Corinto a cui si riferisce Paolo. Ma questa esperienza è stata segnata, alcune volte, dall'ortodossia, altre dall'eterodossia. Tra la fine del secolo scorso e l'inizio del nostro un forte movimento di « risveglio » evangelico, partendo dal metodismo americano si diffuse in altre denominazioni cristiane e trovò una speciale consistenza nel « Pentecostalismo ». Il fondatore, Charles F. Parham, insieme con i suoi studenti alla Bethel Bible School di Topeka (Kansas), individuò il tratto distintivo del movimento nel « battesimo nello Spirito » che, se autentico, doveva avere come segno il « parlare in lingue ». La nuova esperienza dello Spirito ebbe una rapida diffusione e le Chiese cristiane più antiche, a partire dal 1956, ne furono coinvolte, denominando questo risveglio « neo-pentecostalismo » o « Rinnovamento carismatico ». Nella Chiesa cattolica iniziò nel 1967. Alcuni giovani professori e studenti dell'Università cattolica di Duquesne di Pittsburg, impegnati nella vita di fede e di apostolato, si sentivano sfidati nella loro esistenza di credenti alquanto tiepida dal fervore delle primitive comunità cristiane. Partecipando a una riunione di preghiera di pentecostali protestanti chiesero la preghiera su di loro e l'imposizione delle mani per ricevere il battesimo dello Spirito. Anch'essi fecero la tipica esperienza pentecostale e iniziarono a parlare in lingue. Parteciparono questa loro esperienza ad altri studenti in preghiera e nacque così il primo gruppo di neo-pentecostali cattolici. Il movimento si diffuse rapidamente nelle Università, parrocchie e monasteri degli Stati Uniti e infine in varie parti del mondo. Attualmente il movimento abbraccia oltre sessanta milioni di cattolici di novanta paesi.

II. Il Rinnovamento carismatico intende essere una risposta alle istanze di rinnovamento di tutta la Chiesa nella fedeltà alle mozioni dello Spirito, nel superamento di una diffusa secolarizzazione e crisi di fede.

Quali ne sono le componenti? Il teologo F.A. Sullivan così le sintetizza: 1. fedeltà della Chiesa, in tutti i suoi membri, alla sua vocazione; 2. lo Spirito Santo ne è l'agente principale; 3. lo Spirito Santo concede ogni specie di doni carismatici di cui la Chiesa ha bisogno in una determinata epoca; 4. lo Spirito Santo muove i cristiani a riconoscere tali doni, a comprenderne il senso, ad usarli per l'edificazione; 5. lo Spirito Santo guida i laici ad impiegare i loro doni in comunione coi pastori e guida i pastori a riconoscerli e a svilupparli nei fedeli; 6. lo Spirito Santo dà all'autorità nella Chiesa il carisma del discernimento per giudicare e promuovere i doni autentici senza estinguere lo Spirito; 7. la scelta delle persone per la guida pastorale viene fatta in base a una riconosciuta presenza dei doni dello Spirito necessari per un ufficio particolare; 8. in ogni comunità eucaristica locale ciascun membro esercita i suoi doni sotto la guida dei pastori.

Come si vede, tutto ruota intorno allo Spirito Santo riscoperto, conosciuto, accolto quale egli è: « Persona divina, egli è al cuore stesso della fede cristiana ed è la sorgente e la forza dinamica del rinnovamento della Chiesa » (DEV 2). Il teologo H. Mühlen dice che il Rinnovamento carismatico è capace di far superare l'abisso tra fede e esperienza, di far una reale esperienza dello Spirito che anima i cristiani e la Chiesa. « Spesso viviamo praticamente come se Dio non ci fosse - afferma -. Siamo diventati nel centro del nostro essere e del nostro 'cuore' degli atei pratici ». Il rinnovamento carismatico aiuta ad uscire dall'ateismo della mente e del cuore e ci fa parlare con Dio ad alta voce. Non ha scoperto nuove dottrine, ma ha dato la possibilità di una nuova esperienza di esistenza cristiana vissuta.

Un accenno ad alcune dimensioni dell'esperienza del Rinnovamento carismatico.

a. I gruppi di preghiera. Il movimento si attua concretamente nei gruppi di preghiera, sullo stile del primo gruppo e nella convinzione della promessa di Cristo: « Dove sono due o tre riuniti nel

mio nome, ci sono io in mezzo a loro » (Mt 18,20). Le caratteristiche principali dello stile di preghiera dei gruppi sono le seguenti. La spontaneità con cui ci si rivolge a Dio in un gruppo di fratelli e sorelle, secondo l'esortazione di Paolo: « Quando vi radunate ognuno può avere un salmo, un insegnamento, una rivelazione, un discorso in lingue, il dono di interpretarle. Ma tutto si faccia per l'edificazione » (1 Cor 14,26; cf Ef 5,18-20). Insieme con le preghiere tradizionali della Chiesa, si canta e si parla con Dio, facendosi portare dallo Spirito che formula in noi la preghiera più gradita a Dio (cf Rm 8,26-27). I momenti di silenzio aiutano ad assimilare il messaggio della preghiera. La spontaneità fa partecipare tutto il corpo alla preghiera, soprattutto col gesto tipico dell'orante che accompagna l'elevazione dello spirito. Culmine della preghiera in gruppo resta sempre l'Eucaristia celebrata all'inizio o al termine della preghiera spontanea. La preghiera di lode e di ringraziamento, che non esclude altre modalità di preghiera, ma pone in primo piano l'atteggiamento di chi si rivolge a Dio non solo per quello che può dare, ma per quello che egli è. Una preghiera, quindi, centrata su Dio più che su di sé. Luogo privilegiato della preghiera e del rinnovamento della vita è la Sacra Scrittura, letta, proclamata, commentata, studiata con l'aiuto di persone preparate nell'esegesi cattolica.

b. L'effusione dello Spirito. Il « battesimo nello Spirito » (a cui, per evitare possibili ambiguità si preferisce il termine « effusione dello Spirito ») è stato sempre considerato centrale nell'esperienza pentecostale. E un'esperienza forte e nuova della presenza viva dello Spirito nella persona che lo implora e per la quale (o « sulla quale ») prega un gruppo di fratelli. E una nuova forza che « rinnova » la presenza operante dello Spirito ricevuto nel battesimo, per vivere la vita cristiana, essere testimoni del Vangelo, pregare Dio e servire i fratelli con nuovo slancio. Non è, quindi, un dono « nuovo » dello Spirito già ricevuto nel battesimo e nella confermazione, ma è una nuova consapevolezza esistenziale della sua presenza, una liberazione delle sue virtualità. Il momento della preghiera per l'effusione dello Spirito è preceduto da un cammino catecumenale nei cosiddetti « seminari della vita nello Spirito », in cui si approfondiscono le verità basilari della vita cristiana e si è aiutati ad aprirsi all'azione rinnovatrice dello Spirito e ai suoi doni. Solo quando si raggiunge un sufficiente livello di maturità spirituale, che spinge ad abbandonarsi totalmente allo Spirito di Dio, si chiede al gruppo di fratelli di pregare « su di sé » per ottenere il dono di una nuova e più efficace presenza dello Spirito.

c. L'esperienza carismatica. Per i Pentecostali il « battesimo nello Spirito », per essere autentico, deve avere come segno il dono di « parlare in lingue ». I Neo-pentecostali attutirono la necessità di tale rapporto. I cattolici non insistono né su questo segno né su altri doni straordinari, pur apprezzandone il valore per la vita cristiana ed apostolica. E però esperienza comune che coloro i quali, con le dovute disposizioni, ricevono l'effusione dello Spirito, avvertono una specie di dono della preghiera, della lode, del servizio, accompagnato da quella esperienza del frutto dello Spirito, di cui parla s. Paolo: « amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà fedeltà, mitezza, dominio di sé » (Gal 5,22). Lo Spirito che è per eccellenza il dono del Padre, offre, a sua volta, con libertà quei doni spirituali, o carismi, che sono più utili per l'edificazione della Chiesa.

Un carisma tradizionalmente stimato nel Rinnovamento carismatico è il « pregare in lingue » (cf At 2,11; 1 Cor 12,10; 14,2; 14,16), segno della realtà più profonda di una esperienza forte di Dio che non si riesce a tradurre in un linguaggio convenzionale ed esprime in modo ineffabile la novità inebriante operata da Cristo. Questo « pregare in lingue » nel gruppo può prendere la forma di « canti nello Spirito » che si fondono in un'armonia ispirata. Qualcuno può anche pronunciare una « profezia », come messaggio di Dio al gruppo, spesso ispirato da un brano della Bibbia che mira ad esortare e a consolare piuttosto che a predire. A volte viene anche fatta la « preghiera per la guarigione » fisica o psichica. Essa nasce da una viva fede nel potere che Dio ha di guarire tutti i nostri mali. S'intende che ogni carisma, va sottoposto al vaglio del discernimento, che culmina in quello dell'autorità ecclesiastica.

Paolo VI così descriveva alcune caratteristiche positive del movimento: « Il gusto di una preghiera profonda, personale e comunitaria, un ritorno alla contemplazione e un accento posto

sulla lode di Dio, il desiderio di donarsi totalmente, una grande disponibilità agli appelli dello Spirito Santo, un contatto più assiduo con la Scrittura, una grande donazione fraterna, la volontà di dare un apporto ai servizi della Chiesa ».
Tali caratteristiche fanno sì che il movimento si inserisca in quel rinnovamento spirituale richiesto a tutti i fedeli per vivere un'autentica unione con Dio.
Bibl. A. Barruffo, « Il 'Rinnovamento carismatico' nella Chiesa cattolica », in CivCat 125 (1974) 2, 22-36; Id., Riflessioni teologiche sul 'Rinnovamento carismatico', in Ibid., 332-346; Id. Attualità sul 'Rinnovamento carismatico', in Ibid., 126 (1975) 4, 465-480; D. Grasso (cura di), Vescovi e Rinnovamento carismatico. Documenti scelti, in parte tradotti, e presentati da D. Grasso, Roma 1980; W.J. Hollenweger, The Pentecostals. The Charismatic Movement in the Churches, London 1972; R. Laurentin, Il movimento carismatico nella Chiesa cattolica. Rischi e avvenire, Brescia 1976; M. Panciera, Il Rinnovamento nello Spirito in Italia. Una realtà ecclesiale, Roma 1992; F.A. Sullivan, Carismi e Rinnovamento carismatico, Roma 1983.
A. Barruffo

CARLO DA SEZZE (santo). *(inizio)*
I. Cenni biografici e scritti spirituali. Nasce nel basso Lazio a Sezze (LT) nell'ottobre del 1613 (discusso il giorno della nascita e del battesimo) da Ruggero Marchione (detto anche Marchionni, Marchion o Merchiori, Merchioris) e da Antonia Maccione (Maccioni o Marchion). E educato ottimamente da questi santi genitori. Riceve un'istruzione solo elementare, perché è avviato al lavoro dei campi. Nel 1635 veste l'abito francescano come fratello laico nel convento di Nazzano (Roma) della provincia Osservante Riformata di s. Francesco a Ripa con il nome di C. invece che di Giancarlo, com'è stato battezzato. L'anno seguente emette la professione religiosa. Nei vari conventi ove è trasferito: Morlupo, Ponticelli, Palestrina, Piglio, Carpineto Romano, Castelgandolfo, Roma (S. Pietro in Montorio e S. Francesco a Ripa), esercita i diversi uffici di cuoco, ortolano, sagrestano, questuante... Muore nel convento di s. Francesco a Ripa, il 6 gennaio 1670. E beatificato da Leone XIII il 1 ottobre 1881 e canonizzato da Giovanni XXIII il 12 aprile 1959.
Nessuna meraviglia che la vita di C. sia costellata da fenomeni mistici fin dalla prima adolescenza, data l'educazione ricevuta. Pur se egli confessa di aver commesso molti peccati, è accompagnato sempre dalla grazia di Dio con prodigi celesti. Mentre vive ancora in famiglia ed è addetto ai lavori campestri, ricorda di aver avuto favori particolari di ordine soprannaturale, restando assorto in Dio fuori dal tempo e ricevendo visioni di santi e di demoni. Notevoli poi i due episodi: la ferita-stimmata del cuore aperta per tre anni, provocata dal raggio partito dall'Ostia consacrata nella chiesa di S. Giuseppe a Capo di Case (frazione di Roma) nel 1645, e il chiodo, riscontrato sul suo cadavere, nel 1670, sulla cicatrice di quella ferita. Innumerevoli, poi, i doni dello Spirito Santo: illuminazioni improvvise per la soluzione dei problemi personali e sociali, scrutazione dei cuori, estasi, profezia, scienza e contemplazione infusa, dono dei miracoli... Pratica, inoltre, la Comunione quotidiana, fatto eccezionale per quei tempi influenzati dal giansenismo, e ne canta, in versi e in prosa, il riverbero di trasformazione spirituale in modo tale da essere celebrato come il « mistico dell'Eucarestia ».
Nonostante C. abbia un'istruzione elementare e trascorra gran parte del tempo nel disimpegno degli uffici del convento, pur attraverso replicati permessi e proibizioni dei superiori, utilizza le ore del riposo notturno per scrivere. Dal 1644 in poi, sia in campo ascetico, sia in quello mistico, scrive oltre trenta opere. Alcune sono stampate durante la sua vita ed altre posteriormente. Riscuotono sempre grande plauso. Non sono mai scritte per vanità, ma sempre su richiesta di amici, del confessore e anche per suggerimento divino. La sua lingua è semplice, intrisa di dialetto e spesso sgrammaticata, immune da sbavature seicentesche. Di queste opere ricordiamo solamente le principali come si presentano nella edizione delle Opere complete affidata a P. Raimondo Sbardella, programmata in dieci volumi e non ancora completata: Le grandezze delle misericordie di Dio, libri I-V (I, Roma 1963), libri VI-VII (II, ivi 1965); Trattato delle tre vie,

(III, ivi 1967, 81-390); Canti spirituali, (III, 391-497); Cammino interno dell'anima, Canti I-VI (IV, ivi 1971), Canti VII-XVIII (V, ivi 1971); Settenari sacri, (VI, ivi 1973); L'esemplare del cristiano, (VII, VIII, IX, in preparazione).

II. Dottrina mistica. Essendo il santo uomo illetterato, non cade in elucubrazioni teoriche sulla mistica, ma parla delle sue esperienze mistiche con la massima disinvoltura e spontaneità. La dottrina, però, è sempre sana, sicura e molto originale, influenzata certamente da letture private e insegnamenti comunitari, tanto di autori francescani come s. Bonaventura, s. Pietro d'Alcantara, quanto di alcuni non francescani come s. Teresa d'Avila e s. Giovanni della Croce. Dai suoi racconti, calati sempre nella realtà quotidiana, si può intravvedere il suo itinerario spirituale a cui allude nel Trattato delle tre vie, nei Canti spirituali e ne Le grandezze delle misericordie. Egli non adopera sempre lo stesso linguaggio e non ha una coerenza nella classificazione, per cui resta difficile una sintesi esaustiva del suo pensiero. Dopo aver ricordato lo sforzo per superare la « meditazione immaginaria » ed accennato alle « tre vie » o « gradi » della vita spirituale, si tuffa nella « contemplazione-orazione infusa » di cui esaminerà i ventiquattro « stati » (effetti, elementi, modi), distinguendoli in « generali » (quattordici) e « particolari » (dieci). In tutti questi stati, l'amore di Dio, con la sua presenza, è l'agente principale in quanto trasforma l'anima divinizzandola e creando in essa i tredici « estatici struggimenti interiori » e i tre diversi « gemiti » dell'unione sponsale, senza farle dimenticare gli impegni della vita attiva.

Bibl. Oltre alla ricordata edizione delle Opere complete con relative introduzioni a cura di R. Sbardella, Roma 1965ss., cf i seguenti **studi** specifici: S. Gori, s.v., in DES I, 449-451; Id., S. Carlo da Sezze, scrittore mistico, in Studi Francescani, 58 (1961), 211-263; J. Heerinckx, s.v., in DSAM II1, 701-703; Id., Les écrits du S. Charles de Sezze, in Archivum Franciscanum Historicum, 28 (1935), 324-334; 29 (1936), 57-78; Id., Ariditas spiritualis secundum B. Carolum a Setia, in Ant 11 (1936), 319-350; I. Rotoli, Itinerario mistico del B. Carlo da Sezze, Roma 1948.

A. Quaglia

CASEL ODO. *(inizio)*

I. Cenni biografici e opere. Nasce nel 1886 a Koblenz-Lützel. Dopo un breve periodo di studi all'Università di Bonn, nel 1905 entra nell'abbazia di Maria Laach.

All'inizio delle sue ricerche scientifiche si collocano due dissertazioni, una teologica: La dottrina eucaristica in s. Giustino martire, discussa a Sant'Anselmo, Roma, nel 1914 e un'altra filologica: De philosophorum graecorum silentio mystico, discussa all'Università di Bonn, nel 1919. Nel 1932 pubblica quell'opera che ancora oggi permette una prima intuizione autentica della sua teologia dei misteri: Il mistero del culto cristiano. Nel frattempo, si sviluppa una controversia, diventata famosa, contraria e in difesa della sua tesi;1 il dialogo continua dando risultati assai positivi. Muore il 28 marzo 1948, vigilia di Pasqua.

Tra gli scritti più significativi ricordiamo: La memoria del Signore nell'antica liturgia cristiana, Freiburg 1918; La liturgia come celebrazione dei misteri, Freiburg 1922; L'annuario di scienza liturgica, 15 voll., Münster in Westfalen 1921-1941; Il mistero del culto cristiano, Torino 1966; Il mistero della fede cristiana, Paderborn 1941; Il mistero del futuro, Paderborn 1952; La vera immagine dell'uomo, Regensburg 1953; Il mistero della croce, Paderborn 1954; Il mistero dell'Ecclesia, Roma 1965; Il mistero del sacrificio cristiano, Graz 1968; Presenza del mistero di Cristo, Brescia 1995.

II. Dottrina. La tesi fondamentale che sorregge tutto l'insegnamento dottrinale di C. è nell'opera Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgien. Die Grundgedanken des Messkanons (1918). Nel « memoriale » del Signore l'opera di salvezza è presente nell'« Azione sacra » della celebrazione della santa Messa; la sua tesi fondamentale è presente anche nel libro Die Liturgie als Mysterienfeier (1922). Il C. vede in quell'« azione sacra » del « Memoriale » di Cristo la realizzazione ideale perfetta dell'Eidos cultico del Mysterion. Questo, in nessun modo, vuol dire

una dipendenza di Cristo e della Chiesa apostolica dai misteri ellenistici, ma indica che il tipo ideale di questi misteri, mai perfettamente trovato nei riti pagani, è stato realizzato perfettamente e sovranamente nel rito cristiano. Infatti, il concetto di Mysterion, tratto dalla storia delle religioni, è stato soltanto lo Sprungbrett (=trampolino), ma ora, in modo perfetto, esso è realizzato nella realtà cristiana. Difendendo questa sua interpretazione, il C. ha potuto sviluppare tutta la « teologia dei misteri », la sua tradizionalità (nei grandi trattati del Jahrbuch für LiturgieWissenschaft), il senso speculativo di questa presenza in linea con la teologia dei Padri, la sintesi di tale teologia. I punti salienti di questa sintesi sono: 1. mystérionsacramentum nel senso dell'opera di salvezza del Cristo, secondo le lettere paoline agli Efesini, ai Colossesi e ai Romani; 2. La presenza di quest'opera nelle celebrazioni liturgiche; 3. Anzitutto l'Eucaristia è il mistero, cioè la presenza del sacrificio unico di Cristo crocifisso e risorto, sostanzialmente presente sotto le specie eucaristiche; 4. Anche negli altri sacramenti è dato il Mysterion della presenza dell'opera del Cristo in un modo diverso, ma pur sempre reale: per esempio, nella iniziazione siamo morti con Cristo e risorti con lui nella presenza del suo Pneuma; allo stesso modo avviene negli altri sacramenti, secondo il loro senso specifico; 5. Il mistero della presenza opera pure nella Parola di Dio proclamata, letta, e ricevuta con fede; 6. Il mistero di Cristo è dato, infine, in tutte le celebrazioni dell'anno liturgico « sempre nella totalità » dell'unico mistero di Cristo, nei suoi aspetti diversi, nell'hodie della sua realizzazione nell'azione sacra simbolica e nella vita ispirata da esse.

Il punto contro il quale la critica ha protestato è anzitutto la relazione tra misteri cristiani e misteri pagani. E certo che il C. non ha parlato di una dipendenza qualsiasi, « non nel senso di un ritualismo amplificato ed estetizzante o come una calcolata ostentazione, piena di magnificenza, ma nel senso di una realizzazione e applicazione del mistero di Cristo a tutta la Chiesa nel corso dei secoli, affinché essa raggiunga la santità e la gloria ».2 Egli pertanto, vedeva nella liturgia dei misteri il centro del culto cristiano.

Note. 1 Ne ha parlato Th. Filthaut in Die Kontroverse über die Mysterienlehre, 1947; 2 O. Casel, Il mistero del culto cristiano, Roma 1985, 58.

Bibl. I.E. Dalmais, La « dottrina dei misteri » di Odo Casel, in A.G. Martimort, La Chiesa in preghiera I, Brescia 1987, 293-298; B. Neunheuser, Mistero, in NDT, 863-883; Id., s.v., in DES I, 463-464; Id., Misteri, Teologia dei, in K. Rahner (cura di) Sacramentum mundi, V, Brescia 1976, 395-400; G. Penco, La prima penetrazione in Italia del pensiero del P. Odo Casel, in Ben 29 (1982), 365-380; O.D. Santagada, Dom Casel, in Archiv für Liturgie Wissenschaft, 10 (1967), 1-77 (con bibl. generale); A. Schilson, Theologie als sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, Mainz 1982; V. Warnacht, Odo Casel, in P. Vanzan - H.J. Schultz (cura di) Mysterium salutis: Lessico dei teologi del secolo XX, XII, Brescia 1978, 305-310.

A. Neunheuser

CASSIANO GIOVANNI.*(inizio)*

I. Vita e opere. Nasce verso il 360 nella Dobrugia, regione dell'attuale Romania. La famiglia è cristiana e benestante, secondo la sua stessa testimonianza (cf Confer. 24,1); riceve un'educazione ed un'istruzione all'altezza della sua condizione sociale. Attratto dall'ideale monastico, con un compagno, Germano, si reca in Palestina; verso il 378 ambedue entrano in un monastero a Betlemme. Dopo due anni chiedono ed ottengono il permesso di visitare gli anacoreti dell'Egitto con la promessa di ritornare. Secondo le testimonianze presenti nelle Conferenze di C., essi giungono per mare al delta del Nilo, a Termeso, si fermano dapprima presso Panefisis, poi a Diolkos, prima di passare nel deserto di Scete, dove soggiornano a lungo con l'apa Pafnuzio, origenista, e i suoi solitari. Da qui, in diverse riprese, desiderosi di conoscere solitari e dottrine spirituali, visitano altri gruppi di anacoreti, specie quelli di Nitria e di Celle. Determinante alle Celle è la familiarità con Evagrio Pontico, il 'filosofo del deserto', che sarà il suo maestro.

Verso il 387, presi da rimorso, i due amici mantengono finalmente la promessa di ritornare a Betlemme, al loro monastero d'origine. Qui ottengono l'autorizzazione a recarsi in modo definitivo in Egitto, dove si trovano ancora nel 399 nel gruppo di anacoreti di Pafnuzio. Ma la persecuzione di Teofilo (412), patriarca d'Alessandria, contro i monaci sospettati di origenismo, interrompe il loro sogno. Si rifugiano, come i 'fratelli lunghi' e tanti altri monaci, a Costantinopoli, presso il patriarca G. Crisostomo, che ordina Germano presbitero e C. diacono della chiesa costantinopolitana. Per alcuni anni C. s'arricchisce della testimonianza di vita e della dottrina spirituale dell'eroico Crisostomo. Pare che C. sia ordinato sacerdote a Roma, dove rimarrà dieci anni, divenendo amico del futuro papa Leone (461). Troviamo C. (Germano sembra già deceduto) a Marsiglia verso il 415, forse invitato da ecclesiastici, desiderosi di averlo come fondatore e riformatore del monachesimo nelle Gallie. Gennadio (500 ca.) c'informa che a Marsiglia egli fonda due monasteri, uno per gli uomini, di cui diviene abate, e uno per le donne.1 Probabilmente nel suo monastero, C. muore verso il 435. La diocesi di Marsiglia e l'Oriente cristiano lo venerano come santo.

Tra gli scritti vanno ricordati: Istituzioni cenobitiche (Institutiones cenobiticae o De institutis coenobiorum et octo principalium vitiorum remediis, composte tra il 420-424). I libri 1-4 riguardano l'abito monastico, l'ordine da seguire per l'ufficio divino di notte e di giorno e il comportamento dell'uomo esteriore; importante 4, 32-43: discorso della presa dell'abito, condensato della spiritualità monastica, che C. vuol fare prevalere nelle Gallie. I libri 5-12 contengono un esposto ascetico sugli otto vizi principali, contro i quali il monaco deve lottare per giungere alla perfetta purezza del cuore: gola, fornicazione, avarizia, ira, tristezza, accidia, vanagloria e orgoglio. Vengono proposti gli opportuni rimedi. Le Conferenze dei Padri (Collationes Patrum) costituiscono un'opera di ventiquattro Conferenze, composta in tre riprese dal 425 ca. al 428 ca. C. intende, però, redigere un'opera unitaria con una visione d'insieme e completa su « gli insegnamenti e precetti degli anziani » (Confer. 24,1). La prima raccolta (1-10) è un vero trattatello di perfezione in cui viene indicato il fine del monaco, ossia il regno di Dio, e i mezzi, ossia la purezza di cuore, la carità, la contemplazione assidua. E richiesta la virtù della discrezione, che si ottiene con l'apertura di cuore e la docilità verso gli anziani. La perfezione della rinuncia, poi, che è la vita monastica (cf Confer. I, 4,1), comporta tre gradi attraverso i quali ci s'innalza gradualmente fino all'intimità divina. Le altre due serie di conferenze sono di carattere complementare. C'è un legame tra le due opere. In realtà, le Istituzioni cenobitiche sono presentate da C. come un'introduzione alla dottrina « più sublime », esposta nelle successive Conferenze cenobitiche (cf Istruz. II, 9,3). Se quelle insegnano come bisogna vivere nelle comunità monastiche, queste ultime insistono specie sulla « disciplina dell'uomo interiore » e sono meglio adatte per coloro che desiderano condurre la vita anacoretica. Le Istituzioni, inoltre, contengono solo i primi rudimenti della dottrina. « Secondo la distinzione, ereditata da Evagrio Pontico, che egli spiegherà nella Confer. 14, la theoria o contemplazione spirituale, alla quale si accede solo con la purezza di cuore, è privilegio di quelli che si sono lungamente esercitati nella vita practica (...). Come purificarsi dai propri vizi e come comportarsi poco a poco, disponibili ai doni divini più elevati: ecco lo scopo principale delle Istituzioni cenobitiche ».2

II. La spiritualità. a. La vita monastica. Il pensiero di C. prolunga quello dei maestri precedenti, basato sulla Scrittura, la tradizione viva dei Padri del deserto; vi si nota l'influsso di Basilio, di Girolamo, di Crisostomo e, in particolare, di Evagrio Pontico. I monaci devono tendere ad essere cristiani perfetti, favoriti dalla loro situazione, nel vivere l'unione con Dio nella carità. Quanto alla vita cenobitica e anacoretica, egli è un interprete della preferenza quasi unanime dell'anacoresi, che, però, esige prima un lungo esercizio nella vita cenobitica (cf Confer. 1,10): due diverse forme di consacrazione a Dio, ma aperte entrambe alla contemplazione (cf Confer. 19,8 e 9).

b. L'ascesi. Il fine della vita monastica da conseguire, anzitutto, per mezzo dell'ascesi, è il regno di Dio. A questo si perviene mediante la purezza del cuore, che è al tempo stesso la condizione e

la contropartita del completo sviluppo in noi della carità. C. esprime con una fermezza, prima d'ora sconosciuta, la convinzione che le rinunce dell'ascesi conseguono come effetto la carità (cf Confer. 1,6-7).

Per C. la vita monastica progredisce al ritmo di tre rinunce successive: rinuncia ascetica, rinuncia ai vizi, rinuncia a tutto quello che non è di Dio. La prima rinuncia, implicante l'abbandono dei beni materiali e delle comodità, conduce con l'umiltà e la pazienza all'abbandono dei vizi; in tale contesto la pazienza, lotta assidua contro ciò che ci turba, conduce alla pace. Su questo terreno germoglia la carità (e la gnosi), che mediante la terza rinuncia, diverrà contemplativa, avvio ad un progresso indefinito, perché tendente, ormai liberamente, alla perfezione stessa del Padre. Abbiamo qui la prova della positività della rinuncia in C., che scrive: « L'ora in cui si disdegnano come caduche le cose presenti è anche quella in cui lo sguardo dello spirito è inseparabilmente fissato su quelle immutabili ed eterne » (Istituz. V, 14) ed ancora: « Noi vogliamo scacciare dal nostro cuore le concupiscenze della carne: lasciamo subito il posto alle gioie spirituali » (Confer. 12,5). La contemplazione è, quindi, resa possibile dall'ascesi, non senza che la contemplazione animi l'ascesa stessa dello spirito. Ma il metodo di C. non si riduce a esaminare spietatamente se stessi, a lavorarsi, a combattersi; il suo metodo è positivo più che negativo, è mistico, più che ascetico.

III. La mistica. a. Preghiera e contemplazione. Il momento conclusivo del periodo di purificazione (o praxis) segna il passaggio alla scientia spiritualis di C. e alla theoría o gnosis di Evagrio, fase caratterizzata dalla libertà di conversare con Dio da parte del monaco, divenuto uomo di preghiera. C. ricorda le parole di apa Isacco: « (...), il punto culminante della perfezione del cuore, è costituito da una preghiera perseverante, ininterrotta, è insomma la ricerca di una tranquillità immobile, d'una purezza perpetua, nei limiti consentiti dalla debolezza umana » (Confer. 9,2). « La tua dottrina ha riposto il fine del monaco e il culmine della perfezione nella 'preghiera perfetta' » (Ibid. 9,7). La preghiera perfetta è propria del contemplativo. La preghiera, forma della carità, è, come quest'ultima, lo scopo di ogni rinuncia e ascesi: « Se aspiri alla preghiera, rinuncia a tutto per avere tutto » (Ibid. 36). b. La preghiera. Preghiera continua. Al progresso nelle virtù e nella purezza di cuore corrisponde il progresso della preghiera perfetta fino all'unione abituale con Dio. Sullo sfondo è chiaro il comando paolino della preghiera incessante (cf 1 Ts 5,17). L'obiettivo dei monaci non è la contraddittoria continuità negli atti di preghiera - è necessario il lavoro - ma anche 'lo stato di preghiera' (orationis status) (Confer. 10,4), che induce uno stato di stabilità e di pace. La preghiera continua implica nel monaco lo sforzo, anzi la lotta contro le distrazioni e contro il demonio (cf Istituz. 2,10). c. Bibbia e preghiera. Un altro aspetto tipico della preghiera monastica in C. è il suo legame con la Bibbia. Le formule di orazione dei monaci antichi sono permeate di Bibbia, nella quale il monaco è tutto immerso, vivendo un'intensa comunione e dialogo con Dio. La preghiera privilegiata è il salterio, parte precipua dell'uffico canonico del monaco. Il salterio è la scuola di preghiera del monachesimo primitivo; tutta la vita del monaco è una salmodia. I fatti biblici, assimilati dal monaco, si riproducono, per così dire, in lui (cf Confer. 10,11). Ciò presuppone anche l'abbandono di ogni curiosità e suggestione estranea (cf Ibid. 10,13). Per i monaci la lectio divina è la sorgente prima della preghiera; il monaco quotidianamente legge, medita, assimila la Bibbia. E chiaro che, secondo la logica della mistica dei Padri, la preghiera si nutre della Scrittura. C. è entrato in pieno nella forte corrente derivata da Origene, che non voleva conoscere nessun altro libro che la Bibbia. E, inoltre, da notare come in C. alla lettura attenta della Scrittura è legato l'elemento luce. Questa trasforma l'anima e la deifica. C. conosce la dottrina dell'illuminazione di Paolo (cf Ef 5,8-9; 2 Cor 3,18) e, prim'ancora, di Gesù (cf Gv 8,12). d. La contemplazione. C. traspone in Occidente il primato dell'ideale dei contemplativi (theoretikoi) su quello degli attivi (prakhkoi), della contemplazione (vita contemplativa) sull'azione (vita actualis). Per lui la contemplazione è l'apice della perfezione, il bene supremo (Confer. 23,3; 1,8). Il primo ad elaborare in Occidente una teoria della contemplazione in ambito monastico è C., ma in lui contemplatio ha significati diversi, tra cui quello specifico di visione

delle cose divine e anche di Dio. E da notare che contemplazione come stato (o grado) della vita spirituale viene denominata da lui anche con virtus theoretica, scientia (gnosis), theoretiké, theoretica, theoría, invece contemplazione come atto è designata anche con theoría, intuitus e obtuitus. Egli nota che la varietà di forme della contemplazione di Dio è grande (cf Confer. 1,15). C., come Gregorio di Nissa ed Evagrio Pontico, ritiene che la vera contemplazione implichi theoría e praxis: la Scrittura gli insegna che la gnosi deve accompagnarsi alla carità. In secondo luogo, la vera contemplazione apprende direttamente il suo oggetto, è intuitiva; ma la visione è solo delle anime pure, sia che si tratti di leggere il libro della natura che quello della Scrittura: è una grazia di Dio (cf Confer. 12). La contemplazione è sotto l'influsso divino (cf Ibid. 3,12); è effetto di illuminazione particolare dello Spirito Santo (cf Ibid. 14,9); l'anima pura è come piuma leggera, che s'innalza ad altezze sublimi, se spinta dal soffio dello Spirito (cf Ibid. 8,4). Ci vuole con la meditazione della Scrittura anche la purificazione della praxis, alla prima, poi, il monaco non deve rinunciare anche se pervenuto alla contemplazione. E tanto vero questo per C. che non esita, sulla scia del suo maestro Evagrio, ad identificare quasi la contemplazione pura (visione infallibile interiore di Dio) e la scienza spirituale (l'intima comprensione della Scrittura) (Ibid. 14,8). La contemplazione arriva anche a stabilire un contatto con Dio, riguardante non solo i sensi, ma anche l'intelligenza, la quale « esce da sé » per mettesi in contatto con Dio: è la mistica estatica o l'estasi, che da un lato è ignoranza (agnosia) o tenebra (gnophos), dall'altro è « la superconoscenza di questa ignoranza, la superluminosità di questa tenebra ».3 Quanto a C., egli spesso ricorre a termini come excessus mentis, excessus spiritus, excessus cordis, anche se non spiega l'estasi, né elabora di essa una teoria. Per lui, comunque, l'estasi è una grazia speciale, il superamento della vita sensitiva, caratterizzata dalla rapidità con cui avviene: è come una puntura (compunctio) da parte di Dio all'anima (Confer. 9,27). e. L'apice della contemplazione: la preghiera pura. In C. ed in altri autori la contemplazione è facilmente identificata con la preghiera. Alcune sue espressioni lo provano: « Stare incessantemente occupati di Dio e delle cose celesti » (Confer. 1,8); « perseverare in una preghiera incessante » (Ibid. 9,2). Per lui, la contemplazione perfetta si identifica con la preghiera perfetta, definita da C. come da Evagrio « preghiera pura »: le due realtà sono strettamente unite (cf Confer. 9,8; 19,8). Nella preghiera pura « giungono rivelazioni sui più santi misteri, che fino ad ora mi erano rimasti completamente nascosti » (Ibid. 10,10). « Il fervore intenso, osserva il Columbás, in cui ciò avviene, è dedotto dalla terminologia usata, quale 'fuoco', 'fiamma', 'preghiera ignea', che dice manifestazione viva della carità ».4 La stupenda Conferenza X sulla preghiera si fa eco della preghiera sacerdotale di Gesù, comunicazione agli uomini del suo amore, che forma la vita eterna di Dio in se stesso (cf Confer. 10,7). Pregare così è lo scopo della contemplazione: la « preghiera di fuoco » fa un tutt'uno con la contemplazione. E la « preghiera di fuoco » è, infine, preghiera accompagnata da lacrime, segno d'intensa e inesprimibile gioia spirituale.

Note: 1 Uomini illustri, 62; 2 J.C. Guy, Jean Cassian. Vie et doctrine spirituelle, Paris 1961, 10; 3 J. Lemaître, Contemplation, in DSAM II, 1964; 4 Il monachesimo delle origini, Milano 1990, 379-380.

Bibl. **Fonti:** L. Dattrino (cura di), G. Cassiano, Le Istituzioni, 1, V-XII, in Id., Il primo monachesimo, Roma 1984; J.C. Guy (ed.), Jean Cassien, Institutions cénobitiques: SC 109, Paris 1965; O. Lari (cura di), G. Cassiano, Conferenze spirituali, 3 voll., Roma 1965; E. Pichery (ed.), Jean Cassien, Conférences I-VII: SC 42, Paris 1955; VIII-XVII: SC 54, Paris 1958; XVIII-XXIV: SC 64, Paris 1959. **Studi:** L. Bouyer, La spiritualità dei Padri (III-VI secolo). Monachesimo antico e Padri, nuova ed. a cura di L. Dattrino e P. Tamburrino, Bologna 1986, 247-258; B. Calati, Sapienza monastica. Saggi di storia, spiritualità e problemi monastici, Roma 1994, 299-314; O. Chadwick, John Cassian, Oxford 1968; L. Dattrino, Lavoro e ascesi nelle « Institutiones » di Giovanni Cassiano, in S. Felici (ed.), Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo, Roma 1986; H.D. Egan, Cassiano, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 94-104; J.C. Guy, Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle, Paris 1961; J.

Leclercq, L'unité de la prière, in ParL 42 (1960), 277-284; C. Leonardi, L'esperienza di Dio in Giovanni Cassiano, in Ren 13 (1978), 198-219; S. Marsili, Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione, Roma 1936; A. Menager, La doctrine de Jean Cassien, in VieSp 8 (1923), 183-212; M. Olphe-Galliard, s.v., in DSAM II, 214-276; A. Pastorino, I temi spirituali della vita monastica in Giovanni Cassiano, in Civiltà Classica Cristiana, 1 (1980), 123-172; C. Tibiletti, Giovanni Cassiano. Formazione e dottrina, in Aug 17 (1977), 355-380.
O. Pasquato

CATERINA DA BOLOGNA (santa). *(inizio)*

I. Vita e opere. Nata a Bologna l'8 settembre 1413, ma educata a Ferrara, può giovarsi, dagli undici ai diciannove anni, della cultura offerta dalla corte degli Estensi. Questo potrebbe essere dimostrato dall'intrinseca consuetudine con Margherita, figlia naturale di Nicolò d'Este (1496) e dalla mole di cultura cristiana che si manifesta nelle sue opere, una maggiore in latino, chiamata Rosarium, che sviluppa in 5596 versi, sui cardini dei quindici misteri del rosario, una delle primissime vite di Cristo, l'altra, Le sette armi spirituali, che alterna ai precetti ascetici, destinati alle novizie osservanti, molte esperienze della sua vita di clarissa. Una terza opera, inedita, espone I dodici gradini di perfezione, un itinerario per « incipienti, proficienti et perfecti », fiammeggiante d'amore e di slanci poetici come il Cantico biblico.
Da questi scritti e dalla biografia scritta dalla beata Illuminata Bembo (1496), si ricava che, quanto più C. avanza in età, tanto più cresce la sua unione con il Signore. Nella pratica dell'obbedienza, dell'umiltà e della povertà sa trasformare in canto la sofferenza e ricondurre il costume conventuale all'energia e al rigore delle origini. Sa essere un'educatrice « combattendo virilmente con la propria fragilità ». La via ascetica che debbono percorrere « li sferzatori di se medesimi » comporta il rifiuto delle dolcezze e la scelta di « portar la croce »; « imperciò che tanto è l'amore quanto el dolore ». Ma poiché « ogni virtù si fa perfetta per le sue contrarie » ed « è pericolo nel troppo come nel poco », si usi « la discrezione », « secondo che disse sant'Antonio da Vienna ». Muore il 9 marzo 1463.
II. Dottrina mistica. La sua è una mistica bernardina, ben lontana dal pietismo della Devotio moderna, che pone al primo posto, contro la tesi umanistica, « il disprezzo di tutte le cose terrene ». C. è sempre immersa nel pensiero di Dio e restia a parlare delle proprie esperienze. Ma non può esimersi dal rivelare di avere contemplato la Trinità, di aver penetrato il mistero dell'Incarnazione e quello eucaristico. Sono celebri l'apparizione della Vergine che le dà in braccio il Bambino nel Natale del 1445 e la visione di s. Francesco e di Tommaso Becket (1170).
Le estasi, le profezie e i miracoli rientrano nella norma dei mistici, compresa la notte oscura, che chiama « fossa della dannativa tristitia » e le tentazioni diaboliche durate cinque anni. Secondo lei, si arriva alla perfezione solo attraversando il dolore di aver perduto Dio. Infatti, in lei ritorna spesso il ricordo dell'« helì, helì » di Gesù sulla croce. L'ultima delle « sette armi » sostiene la necessità della conoscenza e meditazione della Sacra Scrittura.
Il Rosarium, viva prova dell'alta speculazione mistica della scrittrice, senza tralasciare i diversi sensi biblici, si diffonde nell'illustrazione degli aspetti storici della vita di Gesù. C. legge i Vangeli con vigile razionalità tenendo conto dei Padri, dei santi e dei teologi santi. Ma va detto che in lei la rivelazione non avviene nelle forme usuali; l'ispirazione non è diretta e specifica, ma fortemente intellettualizzata. Le sue opere sono piene di citazioni dei suoi auctores, dichiarate o sottaciute. Ad una lettura attenta si evince, tuttavia, che su alcuni punti evangelici c'è stata un'esperienza diretta.
Il vero motivo di meraviglia è la sua capacità di esegesi e la straordinaria competenza teologica, oltre alla recente scoperta della teoria sulle « nozze spirituali », tre cose che difficilmente si colgono insieme in un solo autore. I punti notevoli sono la concezione dell'uomo-microcosmo, l'amore sponsale fra la natura umana e Dio, il grande quadro dell'Incarnazione e la dottrina

eucaristica. C., infine, sostiene il primato della donna nella linea della grazia, femminismo teologico, non sociale.
Bibl. I. Bembo, Specchio di illuminazione, Ferrara 1989 (rist.); F. Diotallevi, s.v., in EC III, 1142-1143; G.D. Gordini, s.v., in BS III, 980-982; I. Heernichx, s.v., in DSAM II, 288-290; A. Matanic, s.v., in DES I, 477-478; M. Muccioli, Santa Caterina da Bologna, mistica del Quattrocento, Bologna 1963; Id., La spiritualità francescana in santa Caterina da Bologna, in Vita Minorum, 35 (1964)2, 29-51; S. Spano, Per uno studio su santa Caterina da Bologna, in Studi medioevali, 2 (1971), 713-759.
G. Sgarbi

CATERINA DA GENOVA (santa). *(inizio)*

I. Vita e opere. C. nasce nel 1447 a Genova nella famiglia nobile dei Fieschi. Riceve un'educazione umanistica e una buona formazione religiosa. A dodici anni sente forte l'attrattiva per la preghiera e sembra dimostrare un'inclinazione verso la vita monastica. I contemporanei dicono che è bellissima; dotata di carattere forte è, tuttavia, molto sensibile e possiede una grande capacità d'introspezione. A sedici anni, nel gennaio 1463, si lascia convincere dalla famiglia a sposare Giuliano Adorno: si tratta di un matrimonio combinato per sanare il dissidio politico tra i Fieschi e gli Adorno. Giuliano è violento, brutale e dissipatore e C. trascorre i primi cinque anni di vita matrimoniale in una solitudine penosissima. Le suggeriscono di inserirsi nella vita mondana della città per conquistare l'affetto del marito, ma questo periodo si conclude dopo breve tempo con un avvenimento che segna la sua totale conversione al Signore. Il 22 marzo 1473, indotta dalla sorella monaca Limbania a confessarsi, deve interrompere la confessione perché sviene. Ritornata a casa, ha la visione del Cristo croficisso che riempie la casa di sangue. Il 25 marzo può riprendere la confessione e riceve l'Eucaristia.
Inizia per C. un'ascesa così rapida verso lo stato d' unione con Dio che sembra bruciare i gradi intermedi, le battute d'arresto del generale cammino mistico. L'ascesa si tempra su due fronti: la lotta senza quartiere al suo amor proprio e la dedizione totale ai malati più trascurati, come i lebbrosi e gli incurabili, ai diseredati, ai trovatelli e alle prostitute. Non ha sosta la sua vita di penitenza come non ha sosta la febbre della carità che consuma le sue energie senza risparmio.
Nel 1479, Giuliano Adorno è toccato dalla grazia e con C. entra nel Terz'Ordine francescano: d'accordo con lei fa voto di castità e si dedicherà fino alla morte, nel 1497, alla cura dei sofferenti. Durante la terribile peste del 1493 C. spende le sue forze in maniera eroica per questi ammalati e contrae il morbo per aver voluto abbracciare una consorella terziaria morente. Ne guarirà, ma la sua salute fisica verrà definitivamente intaccata da un malessere di origine ignota che la consumerà togliendole ogni apparenza di residua presenza e bellezza.
Una cerchia di ammiratori e di collaboratori si stringe intorno a C.: sono uomini e donne, religiosi e laici, nobili e borghesi. Nasce così la Compagnia del Divino Amore, uno tra gli « Oratori » che germogliano nell'Italia del tempo.
E a questo cenacolo che risale l'Opus Catharinianum, un complesso di opere attribuite a C., ma di cui solo una piccola parte è stata probabilmente redatta da lei. L'Opus Catharinianum comprende il Libro della vita mirabile e dottrina santa de la Beata Catarinetta da Genova; il Trattato del purgatorio; il Dialogo spirituale fra l'anima il corpo, l'amor proprio, lo spirito, l'umanità e il Signor Iddio.
La Vita si ritiene redatta dal Marabotto; il Dialogo sarebbe redatto da C. nella prima parte; il Trattato del Purgatorio sarebbe stato composto dal ricordo vivo della voce di C. e risponderebbe, di fatto, al suo pensiero e, in un certo modo, anche alla sua espressione linguistica.
C. muore la mattina del 14 settembre 1510. Il 16 maggio 1737 è canonizzata da Clemente XII (1740). Il 15 settembre 1943, Pio XII con il documento Inter gravissimas dichiara santa C. da Genova « Patrona degli ospedali d'Italia ».
II. L'itinerario spirituale di C. ha come idea speculativa portante l'annichilimento di sé per consentire la totale occupazione del suo essere da parte di Dio. La volontà di annullamento le

detta interiormente lo spogliamento da tutte le proprietà del proprio essere e l'oblio dello stesso suo io soprannaturale e di ciò che opera Dio. Ella si offre così alla giustizia riparatrice senza sollievi e concretamente compie atti di mortificazione e di penitenza che sono al limite dell'umano. La nudità del suo essere e della sua vita assume l'atteggiamento interiore dell'estraniazione da sé e da ogni relazione con le cose, per quanto esse possono toccarla. L'amor proprio per C. è una forma di anticristo che tende ad impadronirsi della persona escludendo la presenza di Dio. L'amor proprio si pasce, infatti, « di cibi terreni e celesti ed è tanto sottile ladro, che ruba sino a Dio, per sé proprio, senza sentirne dentro stimolo, né riprensione come se fusse cosa sua e senza la quale potesse vivere » (Vita, 21).
C., teorizzando la propria esperienza di purificazione da parte dell'amore divino che sempre più veemente l'invade nel suo cammino mistico, ne trae un'immagine del purgatorio in cui le anime sono tormentate dal fatto che lo slancio infuocato che l'amore di Dio comunica loro è arrestato dai residui di peccato che ancora non sono cancellati.
Sul filo di questa ascesi purificante C. raggiunge i vertici dell'unione con Dio e dell'amore trasformante: « Aveva questa santa anima tanta unione col suo Dio, che spesso diceva: S'io mangio, se bevo, se vado, sto, parlo, taccio, dormo, veglio, vedo, odo, penso, se sono in chiesa, in casa o fuori; se sono inferma o sana; se morissi o non morissi, in ogni ora e momento del corso della mia vita, tutto voglio sia in Dio e per Dio, e per il prossimo per amore di Dio » (U. Bonzi, c. 27).
Bibl. **Opere:** U. Bonzi da Genova, Edizione critica dei manoscritti cateriniani, II, Genova l962; G. De Libero, S. Caterina da Genova: le opere, Cinisello Balsamo (MI) 1956. **Studi:** C. Balduzzi, Il soprannaturale in santa Caterina da Genova patrona degli ospedali, Udine 1992; U. Bonzi da Genova, Teologia mistica di S. Caterina da Genova, Roma 1960; F. Casolini, s.v., in EC III, 1145-1148; P. Cassiano Carpaneto da Langasco, Sommersa nella fontana dell'amore. S. Caterina Fieschi Adorno. La vita e le opere, 2 voll., Genova 1990; P. Costa, L'esperienza della purificazione nelle opere di santa Caterina da Genova, Roma 1970; D. Del Bo, Caterina da Genova. L'amore e il purgatorio, Milano 1978; G.D. Gordini, s.v., in BS III, 984-989; P. Lingua, Caterina degli ospedali, Milano 1986; M. Petrocchi, Storia della spiritualità italiana, I, Roma 1978, 164; G. Pozzi e C. Leonardi (cura di), Scrittrici mistiche italiane, Genova 1988, 346-362; A. Roggero, s.v., in DES I, 478-480; Umile Bonzi da Genova, s.v., in DSAM II, 290-325; Valeriano da Finalmarina, Capolavori dei Mistici Francescani: S. Caterina da Genova. Trattato del Purgatorio, Genova 1992.
M. Tiraboschi

CATERINA DA SIENA (santa). *(inizio)*

I. Vita e opere. Caterina Benincasa, da tutti conosciuta come Caterina da Siena, spicca nella storia della Chiesa come una donna forte e zelante, fiduciosa in modo appassionato nell'immenso amore di Dio per l'umanità, manifestato in Gesù Cristo. Nasce a Siena il 25 marzo 1347 da Lapa di Puccio Piagenti e Jacopo Benincasa. Giovanissima si consacra a Dio con il voto di verginità. Più tardi si unisce alle « Mantellate », un gruppo di laiche domenicane che in Siena consacrano la vita alla preghiera ed all'attività caritativa. I primi tre anni come « Mantellata » trascorrono in una solitaria vita di preghiera. Dopo questo periodo di ritiro, ella s'immerge nell'apostolato a favore del prossimo. Molte cronache riferiscono della sua attenta premura verso i poveri ed i carcerati e della sua sollecita cura per i malati. Spesso agisce da conciliatrice tra Stati in guerra. Incoraggia il papa Gregorio XI (1378) a lasciare Avignone per ritornare a Roma, sostenendolo fermamente. Così agisce anche con il suo successore Urbano VI (1389). Quando nel 1378 è eletto un antipapa - Clemente VII (1394) - ella dedica ogni sua energia alla preghiera e all'attività perché si risolva lo scisma interno alla Chiesa. A questo scopo si trasferisce a Roma. Qui muore il 29 aprile 1380. Prima di spirare, offre la sua vita per la Chiesa: « O Dio eterno, ricevi il sacrifizio della vita mia in questo corpo mistico della santa Chiesa. Io non ho che dare altro se non quello che tu hai dato a me. Tolli il cuore dunque, e premilo sopra la faccia di questa

Sposa » (Lettera 371). E stata canonizzata nel 1461 e dichiarata Dottore della Chiesa da Paolo VI nel 1970.
Gli scritti di C. sono: Il Dialogo, Le Lettere e Le Orazioni. Il Dialogo è la sua opera principale. Si tratta di un compendio del suo insegnamento teologico e mistico. Abbiamo ancora quasi quattrocento delle sue Lettere e ventisei delle sue Orazioni. Queste ultime sono radicate nelle grandi verità della fede cristiana e dimostrano validamente la sua unione mistica con Dio. Nelle sue preghiere la teologia diviene dossologia.
II. Esperienza mistica. Nella sua omelia - all'atto della proclamazione di C. Dottore della Chiesa - Paolo VI fa particolare menzione del « carisma mistico » che fu la fonte della sua « lucida e profonda » conoscenza teologica.1
In una lettera a Raimondo da Capua (1399), suo confessore, ella spiega che i suoi scritti sono un traboccare della sua esperienza mistica: « [Dio] m'aveva dato e proveduto con darmi l'attitudine dello scrivere, acciocché discendendo dall'altezza, avessi un poco chi sfogare il cuore, perché non scoppiasse » (Lettera 272). Le sue opere teologiche trattano dell'itinerario cristiano verso Dio, dai suoi primi, timidi, esitanti passi fino alla sua ultima tappa di unione trasformante.
Per tutta la vita C. è destinataria di straordinarie manifestazioni dell'amore di Dio: rivelazioni, estasi, visioni, scambi di cuore, stimmate, unione mistica. Tuttavia, mentre riceve speciali benedizioni e grazie, insiste sull'idea che una profonda, genuina comunione con Dio è basata prima di tutto ed essenzialmente su di una vita di fede, speranza e carità.
La sua relazione con Dio rivela una condizione di grande semplicità. Raimondo da Capua riferisce che il Signore « parlava con C. come l'amico ad un amico del cuore » (Legenda Major, I, XI, 112). Difatti, ella è a tal punto consapevole della presenza di Gesù mentre prega, che « recitano insieme i salmi, passeggiando soli su e giù per la cameretta come due fratelli di religione che dicano insieme l'ufficio » (Ibid.). La condizione sperimentata da C, di unione trasformante - dono gratuito di Dio - è nel contempo il risultato di un sempre maggior arrendersi della volontà sua propria. Ne Il Dialogo, Gesù le dice: « Sono un altro me, perché ànno perduta e annegata la volontà loro propria, e vestitisi e unitisi e conformatesi con la mia » (D.1).
C. è una donna capace di profondo amore. Ella, che descrive Dio come « pazzo d'amore » e come « ebbro d'amore » è a sua volta persona « impazzata » e « come ebbra » nel suo amore. Nei suoi scritti ella spiega che è precisamente dal loro esser fatti ad immagine di Dio che gli esseri umani derivano la capacità di amare. Ne Il Dialogo Dio le dice: « Senza amore non potete vivere, perché siete fatti da me per amore » (D. 93).
La ragione per la quale C. - o ciascuno di noi - può amare Dio e le altre persone è che Dio per primo ci ha amati. Ella non finisce di sorprendersi per la profondità e per l'ampiezza dell'amore divino. Questo amore è espresso soprattutto nella creazione e nella redenzione. Lodando l'amore di Dio nella creazione, ella lo rappresenta come « l'amore inestimabile con il quale raguardasti in te medesimo la tua creatura e innamorastiti di lei; e però la creasti per amore » (D. 13). Ella è ancor più sommersa dalla manifestazione dell'amore divino nell'Incarnazione. Di nuovo, ella prega: « O abisso di carità! Qual cuore si può difendere che non scoppi a vedere l'altezza discesa a tanta bassezza, quanta è la nostra umanità? » (D. 13).
Tentando di scandagliare l'amore redentore di Dio, ella esclama: « Ai tu bisogno della tua creatura? Sì, pare a me; ché tu tieni modi come se senza lei tu non potessi vivere » (D. 153).
L'amore di C. per Dio è l'amore di una figlia per un padre affettuoso. In molti punti delle sue opere noi troviamo ch'ella si compiace di rivolgersi a Dio come « Padre eterno » e di descriversi come « dilettissima e carissima figliuola » di Dio. Ella, inoltre, si riferisce a Dio nel modo in cui gli amici si rivolgono l'un l'altro. Adottando l'analogia dall'amicizia umana, ella rappresenta l'amicizia con Dio come una relazione di tenerezza amorosa « perché l'amore si trasforma nella cosa amata ». Osserva deliziosamente: « Le cose secrete si manifestano all'amico che è fatto una cosa con l'amico suo » (D. 60). Caratteristica di tutti coloro che sono amici di Dio è che costoro sperimentano « in un modo particulare » l'amore divino. Essi non più provano un amore puramente intellettuale, bensì « gustano e cognoscono e pruovano e sentono per sentimento

nell'anima loro » (D. 61). Questo amore esperienziale costituisce il cuore dell'esperienza mistica. L'itinerario verso Dio è pure un viaggio in se stessi, all'interno di ciò che C. chiama « la cella del cognoscimento di sé », dove uno riceve conoscenza pratica dell'infinita bontà di Dio (D. 1).

III. Nella **dottrina** di C. un forte accento è posto sul fatto che amor di Dio ed amore del prossimo sono inscindibili. Dio le dice: « Io vi richieggo che voi m'amiate di quello amore che Io amo voi. Questo non potete fare a me... E però v'ò posto il mezzo del prossimo vostro, acciò che faciate a lui quello che non potete fare a me » (D. 64). Ella incarna bene il significato di ciò con il rispondere all'infinito, vertiginoso amore di Dio vivendo simultaneamente un'esistenza di caritativo e compassionevole servizio al prossimo. Per questa ragione, ella è conosciuta come « mistica della strada ».

C. è spesso descritta come donna piena di desiderio. Invero, ella si riferisce a se stessa come « ansietata di grandissimo desiderio » (D. 1). Desiderio di Dio e della salvezza del mondo. Il suo anelito a Dio è una brama profonda di unione con l'Unico che può saziare completamente il cuore umano. E « ansietata » a causa del protendersi verso Qualcuno che non si possiede ancora perfettamente. Solo nella vita eterna, nella visione di Dio, l'aspirazione sarà priva di inquietudine ed il possesso senza tedio (D. 41). Il suo desiderio di Dio è espresso con eloquenza nelle seguenti parole: « Tu, Trinità eterna, se' uno mare profondo, che quanto più cerco più truovo, e quanto più truovo più cerco di Te » (D. 167).

Ella insegna che il desiderio è l'unica cosa infinita che la persona umana possieda: « Il desiderio vostro è infinito... Io che so Dio infinito, voglio essere servito da voi con cosa infinita, e infinito altro non avete se non l'affetto e il desiderio vostro dell'anima » (D. 92). Il desiderio dilata il cuore, in modo tale che in esso trovino spazio Dio ed anche tutta l'umanità.

Ciò porta ad una brama continua di salvezza del mondo. C. prega: « Signore mio, volle l'occhio della misericordia tua sopra 'l popolo tuo e sopra il corpo mistico de la santa Chiesa... mai dinanzi dalla tua presenzia non mi partirò, infine che io vedrò che tu lo facci misericordia » (D. 13).

Nella sua vita mistica C. è una cristiana il cui sguardo è fissato saldamente e primariamente su Gesù Cristo crocifisso, per il quale ella nutre un amore appassionato. Questo è il suo nucleo centrale, nonché l'ispirazione di tutta la sua preghiera ed azione.

Nel proclamarla Dottore della Chiesa, Paolo VI la chiama « Mistica del Verbo fatto carne, soprattutto di Gesù crocifisso ».2 Commentando la risposta di Gesù a Filippo in Gv 14,9 ella sottolinea che Gesù Cristo è l'unico in grado di mostrarci chi sia Dio. Quando ella guarda a Gesù Cristo, vede soprattutto l'amore e la misericordia di Dio. A causa di questo amore e misericordia, Gesù « corse come inamorato » verso la sua morte. C. può dire, di conseguenza, che non furon i chiodi, bensì « lo amore a trattenerlo sulla croce » (Lettera 38).

Una volta, mentre C. sta pregando Dio di concederle un cuore nuovo, ha l'esperienza mistica di Gesù che le estrae il cuore dal corpo e lo sostituisce con il proprio. Da quel momento in avanti ella si sente capace di amare Dio ed il prossimo con il cuore proprio di Cristo (Legenda Major, II, VI, 179-180). Un'altra volta, pregando dinanzi ad un crocifisso nella chiesa di S. Cristina in Pisa, nel 1375, ha l'esperienza di ricevere le stimmate sul suo corpo. Questo avvenimento richiama soprattutto il suo intenso desiderio di essere associata a Gesù nel suo patire e nella sete di salvezza del mondo intero (Ibid., II, VI, 194).

Ella stessa fondandosi su Gv 14,6, mette in rilievo come non vi sia altro modo per giungere a Dio che la via di Gesù Cristo. Quando ella si riferisce al Cristo come via, adopera l'immagine di un ponte steso tra Dio e l'umanità. Spiega che la strada fra cielo e terra era stata distrutta dal peccato e, di conseguenza, gli esseri umani erano incapaci di raggiungere il cielo, così Dio diede loro un ponte, Gesù Cristo, per metterli in grado di giungervi: « Io volendo rimediare a tanti vostri mali, vò dato il ponte del mio Figliuolo » (D. 21). Ci è necessario camminare su questo ponte per arrivare alla nostra meta. E un ponte prodigioso « perché è murato ed è ricuperto con la misericordia » (D. 27). Esso dispone di punti di ristoro lungo il percorso, i sacramenti, ed in particolare l'Eucaristia che offre nutrimento « acciò che i viandanti peregrini delle mie creature,

stanchi, non vengano meno nella via » (D. 27). C. ci garantisce che il viaggio lungo questo ponte « è di tanto diletto a coloro che vanno per esso, che ogni amaritudine lo diventa dolce e ogni grande peso lo diventa leggiero » (D. 28). Mediante il percorso lungo il Ponte-Cristo noi raggiungiamo la fine dell'itinerario mistico, cioè Dio, « mare pacifico » (D. 27).
Note: 1 AAS, 62 (1970) 10, 675; 2 Ibid.
Bibl. **Opere:** Il Dialogo, Siena 1995; Le orazioni, Roma 1978; Le Lettere, Siena 1913-1922, Epistolario, Roma 1940; Raimondo da Capua, Legenda Major, Paris 1866; Thomas Antonii De Senis, Libellus de Supplemento, Roma 1974. **Studi:** G. Cavallini, La dottrina dell'amore in S. Caterina da Siena, in Divus Thomas, 75 (1972), 369-388; T. Deman, La théologie dans la vie de sainte Catherine de Sienne, in VSpS 2 (1935), 1-24; G. D'Urso, Il genio di santa Caterina, Roma 1971; H.D. Egan, Caterina da Siena, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 394-406; R. Garrigou-Lagrange, L'unione mistica in S. Caterina da Siena, Firenze 1938; Id., La charité selon sainte Catherine de Sienne, in VieSp 47 (1936), 29-44; Giovanni Paolo II, Amantissima Providentia, in AAS 72 (1980), 569-581; M.M. Gorce, s.v., in DSAM II, 327-348; A. Grion, La dottrina di santa Caterina da Siena, Brescia 1962; Id., The Mystical Personality of St. Catherine of Siena, in Cross and Crown, 2 (1950) 5, 266-286; C. Kearns, The Wisdom of St. Catherine, in Ang 57 (1980), 224-243; A.S. Parmisano, Mystic of the Absurd: Saint Catherine of Siena, in Religious Life Review, 97 (1982), 201-214; V. Peri, Io, Caterina scrivo a voi, Gorle (BG) 1995; T. Piccari, Caterina da Siena, mistica illetterata, Milano 1991.
M. O'Driscoll

CATERINA DE' RICCI (santa). *(inizio)*

I. Vita e opere. Nasce a Firenze il 23 aprile 1522 ed è battezzata con i nomi di Alessandra Lucrezia Romola. Appartiene alla famiglia aristocratica De' Ricci di fazione opposta agli Albizzi in un periodo della vita fiorentina dove splendore di cultura e ricchezza s'intrecciano ai torbidi delle lotte politiche e agli intrighi delle grandi famiglie. Orfana di madre a quattro anni, trova affetto nella matrigna Fiammetta Cattani; a sette anni è inviata in collegio a San Piero in Monticelli presso una zia monaca benedettina. E in questo monastero che probabilmente nasce l'ispirazione che maturerà più tardi diventando il fulcro del suo cammino spirituale. Nutre particolare devozione per Gesù Crocifisso e pratica per suo amore alcune rinunce nell'ambito dei piccoli piaceri della sua età.
A undici anni fa la sua scelta vocazionale decidendo di entrare nel monastero di S. Vincenzo delle domenicane di Prato, una comunità appena eretta, che si raccoglie in una costruzione di modeste proporzioni, ma è di rigida osservanza nella linea spirituale savonaroliana. Uno zio paterno, frate Timoteo, e uno zio fratello della sua matrigna, Angelo da Diacceto, l'aiutano a superare l'opposizione del padre e il 18 maggio del 1535 riceve l'abito religioso domenicano con il nome di C.
Il primo periodo della sua vita religiosa è caratterizzato da un permanente raccoglimento in preghiera che si accompagna a stati di contemplazione che la tengono tanto assorta ed estraniata dalla comunità da farla giudicare « obstupida ».
Dopo la professione, nel 1536, questo andamento di cose sembra peggiorare perché sopraggiunge un decadimento della vitalità sia fisica che psichica. In maniera del tutto inattesa, però, C. rifiorisce a partire dal giorno anniversario del rogo di Savonarola (1498) per il quale ella nutre forte ammirazione e devozione spirituale: siamo nel 1540. Ma è un rifiorire che si manifesta con fenomeni mistici quasi continui, la cui straordinarietà fa notizia oltre le mura del convento ed anche fuori d'Italia. Verranno a visitarla numerose persone, tra le più autorevoli del tempo, non senza sollevare, con il polverone della curiosità mondana, il sospetto ecclesiastico soprattutto per il ritorno nell'aria di riminiscenze savonaroliane, C. però è così semplice e così disarmata in una toccante umiltà che l'autorità ecclesiastica deve riconoscervi i segni dell'autenticità.

Nel 1552 C. è eletta priora e dopo pochi mesi inizia per lei un periodo di fecondità costruttiva a favore della sua comunità, dove per quarantadue anni ricoprirà diversi incarichi di responsabilità e per sette volte il priorato. Intorno a lei si va intanto stringendo sempre più vivo, il gruppo savonaroliano dei « piagnoni » e questo darà luogo a una fitta corrispondenza.
Lo guardo di C. va al di là degli orizzonti del chiostro e si allarga alla riforma della Chiesa, oggetto di discussioni con personalità come s. Carlo Borromeo (1584) e s. Filippo Neri. La sua salute rimarrà sempre precaria e gli anni di questa esuberanza di lavoro e di rapporti vedranno moltiplicarsi gli acciacchi del suo fisico fino alla morte, avvenuta il 2 febbraio 1590.
Le opere di C. si dividono in due gruppi: le Lettere e le Estasi. L'epistolario è immenso ed indirizzato alle persone più diverse: C. conforta, consiglia, orienta in maniera diversa secondo i bisogni e le richieste dei suoi corrispondenti e soltanto alcune delle Lettere hanno un tono intimo, rispondente alla sua propria esperienza di vita spirituale. Molte delle Lettere non sono autografe, ma dettate. Le Estasi sono state raccolte da diverse religiose, ma particolarmente dalla sua madre maestra, alla quale per obbedienza, prima di diventare priora era tenuta a rendere conto di questi suoi fenomeni straordinari.
II. Il cammino spirituale di C. ha per centro Gesù crocifisso. Nelle sue estasi ella rivive prevalentemente i momenti della passione, partecipando con il corpo e lo spirito alle sofferenze del Cristo. Il Crocifisso è il suo modello supremo, come afferma di lei la sua maestra: « Era talmente legata alla croce del Signore, da non pensare quasi ad altro, da non respirare d'altro... ».
La sua unione alla passione non si limita al rapporto d'amore personale con il Cristo, ma è altresì espiazione ed impetrazione per gli altri, per salvare delle anime.
Il convento di S. Vincenzo diventa, così, proprio per questo motivo, un centro di devozione alla passione: le processioni con il Crocifisso, spesso da lei portato stando in estasi, costituiranno una tradizione del luogo al di là della sua vita. Tutto questo costituisce il nucleo centrale dell'esperienza mistica di C., fatta di annichilimento, rapporto sponsale con il Cristo della croce, partecipazione alle sue sofferenze, nel segno di un amore forte e veemente, tipico dei grandi mistici.
Bibl. R. Cai, s.v., in DSAM II, 326-327; G. Di Agresti, s.v., in DES I, 480-482; Id., Mediazione mariana nell'Epistolario di S. Caterina de' Ricci, in RivAM 3 (1958), 243-255; Id., Il dono mistico del cambiamento del cuore in S.C. de' Ricci, in MDom 35 (1959), 33-37; Id., Santa Caterina de' Ricci. Bibliografia ragionata con appendice savonaroliana, Firenze 1973; C. Massarotti, Le lettere di S. Caterina de' Ricci, profilo spirituale letterario, in MDom 27 (1951), 11-37, 104-125, 137-147; G. Pozzi e C. Leonardi (cura di), Scrittrici mistiche italiane, Genova 1988, 387-391; R. Ristori, s.v., in DizBiogr XXII, 359-361; G. Scalia, G. Savonarola e S. Caterina de' Ricci, Firenze 1985.
M. Tiraboschi

CAUSSADE JEAN PIERRE DE. *(inizio)*

I. Cenni biografici e opere. Nasce il 7 marzo 1675 nel Quercy, nel sud-est della Francia. Nel 1693 entra nella Compagnia di Gesù e dopo alcuni anni di insegnamento ad Aurillac e a Toulouse, a partire dal 1715, inizia una vita di predicatore itinerante. Un primo soggiorno nella Lorena, dal 1729 al 1731, lo mette in contatto con le visitandine di Nancy, alle quali si deve la conservazione della sua larga corrispondenza e della parte migliore del suo pensiero. Dopo una permanenza nel seminario di Albi, quale direttore spirituale, ritorna in Lorena e di questa presenza beneficiano largamente le visitandine, che hanno a capo della comunità donne intelligenti, colte e di profonda vita interiore. E in questo periodo che C. studia, oltre a Francesco di Sales, anche la dottrina di Fénelon e di Bossuet per confutare il semiquietismo.
Dalle note biografiche si ha il quadro di una vita movimentata in netto contrasto con le aspirazioni di quiete profonda di C., ma questo aiuta a comprendere meglio dove si radichi la sua vita mistica e come si alimenti, pur in mezzo a mille difficoltà e a svolgimento di mansioni, come quella di superiore, da cui volentieri rifuggirebbe.

La sua vita, provata anche dalla cecità, si conclude a Tolosa nel 1751.
Non si tratta di un teologo di larga fama, ma la sua testimonianza merita di essere divulgata per il fatto che si tratta di un uomo che ha vissuto in prima persona quello che ha trasmesso attraverso le sue opere, le più mirabili delle quali sono gli itinerari di spiritualità e vita mistica percorsi dalle persone che hanno beneficiato della sua direzione spirituale, in particolare le visitandine di Nancy, che per prime hanno fatto circolare i suoi scritti e i suoi insegnamenti, conservati e trascritti anche in piccole raccolte per argomenti.
La prima opera viene pubblicata nel 1741 con il titolo: Instruction spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison, suivant la doctrine de M. Bossuet, éveque de Meaux.
Il contatto più vivo col suo pensiero si ha però attraverso le Lettere, scritte in particolare alle persone da lui dirette spiritualmente. Rispondendo punto per punto a tutte le questioni e dando i suggerimenti per il cammino spirituale, C. le rende piccoli trattati, adattati alle esigenze di ogni persona.
L'opera per cui C. è maggiormente conosciuto è L'Abandon à la Providence divine, pubblicata la prima volta nel 1861 dal p. Ramiére (1884), un trattato composto probabilmente con lettere inviate alla Madre di Rottembourg e con frammenti delle conferenze tenute alla comunità delle visitandine. Il testo ha in breve tempo molte edizioni e nel 1928 raggiunge la ventunesima.
Altri opuscoli sono redatti proprio raccogliendo stralci dalle lettere, come, ad esempio, un trattato sul Cantico dei Cantici.
II. La dottrina. C. non inventa la dottrina dell'abbandono, ma ha il merito di rilanciarla come punto fondamentale nel cammino dello spirito.
Quanto espone e consiglia rivela le fonti della sua formazione e del suo pensiero che sono tutte incentrate sull'abbandono in Dio: naturalmente si risentono gli influssi di s. Ignazio di Loyola, s. Francesco di Sales, sovente anche di s. Teresa d'Avila, s. Giovanni della Croce, s. Caterina da Siena, s. Caterina da Genova, ecc., ma soprattutto in quest'opera traspare la fonte primaria della Scrittura, accostata quotidianamente nella vita liturgica. Scandagliando a fondo la sua opera, si trova la chiave per capire che la cosiddetta « preghiera della Chiesa » non è preghiera se si limita al momento rituale, ma deve « buttare la persona in Dio ».
La sua non è, dunque, una dottrina nuova, ma semplicemente il riprendere e formulare, in forme e visuali « pratiche » e da adattare alla persona, un dato del patrimonio della Chiesa.
Questa « via dell'abbandono » non è per pochi ma per tutti, dice C., e di questa egli si fa « missionario » perché la ritiene la via propria della santità alla quale Dio chiama tutti, ma soprattutto le persone più semplici, i « piccoli del regno ». Metodo universale, « la via dell'abbandono », si deve adattare ai bisogni e alle capacità di ogni individuo, con attenzione al capolavoro che Dio vuole fare in ogni singola persona. C. non scrive un trattato rigido di passaggi obbligatori a tempi stabiliti, ma traccia un cammino, ognuno poi, giorno per giorno, ne percorrerà il tratto che le sue forze gli consentono, ma sempre in attività mai in passività. Quando parla di « passività » questa è sempre una passività attiva che riposa particolarmente sulla sicurezza che Dio è colui al quale nulla è impossibile ed è buono. Quindi, camminare nella via della perfezione è mettersi a disposizione attiva della volontà di Dio, facendo tutto ciò che a lui piace. In fondo, questo è essere discepoli di Gesù che sempre ha fatto la volontà del Padre: « Mio cibo è fare la volontà del Padre... ».
Dall'abbandono traspare, dunque, una « spiritualità dell'azione » che è stata delineata come l'attenzione al momento presente, cioè a un cammino verso le più alte vette che si fa passo dopo passo, con attenzione a scoprire quanto Dio dice attraverso gli avvenimenti del mondo in cui viviamo. C. arriva a dire che tutte le creature e tutti gli avvenimenti sono come le specie eucaristiche che ci rivelano e ci donano Dio se noi siamo nelle disposizioni di fede richieste, sono « parole di Dio » pronunciate espressamente per noi. La santità si misura con l'amore col quale noi ci rendiamo attenti e docili.
Questo abbandono in Dio diviene, a poco a poco, uno stato permanente per cui chi si mette su questa strada può venire da Dio trasformato in modo tale da divenire incapace di atti che non

siano di abbandono, cioè si arriva fino a quando veramente il cristiano può dire: « Non sono più io che vivo ma è Cristo che vive in me » (Gal 2,20).
L'atto di abbandono si presenta come una sintesi di vita e richiede l'esercizio delle tre virtù teologali: fede, speranza, carità, dono e caratteristiche dell'itinerario dell'iniziazione cristiana. Vivere il Vangelo, secondo l'insegnamento di C. è « lasciar fare a Dio e fare ciò che Dio esige da noi », avendo come anelito primo la gloria di Dio, e questo spazza via tante inutili preoccupazioni e scrupoli. La comunione costante con la volontà di Dio in tutte le cose non è altro che, come già insegnavano gli antichi Padri, richiamandosi a Gesù e all'apostolo Paolo, « la preghiera incessante ».
Lo stato di « fede pura », che è proprio delle « anime abbandonate », porta ottimismo e serenità perché è la continua vittoria sulla peste dell'amor proprio che ha il primato di rendere la vita triste... attaccando sottilmente, anche con riflessioni che di per sé sembrano buone e legittime, ma che fanno perdere tempo. Lo stato di « abbandono » è dunque « l'attività » che porta ad avere un unico desiderio: « Avere gli occhi fissi costantemente sul Maestro che si è donato ed essere costantemente in ascolto per percepire e capire la sua volontà e metterla in pratica sul campo d'azione quotidiano... »; questo avviene spesso attraverso una purificazione fatta di tempi di oscurità, di aridità, di prove che obbligano la persona a mettersi senza riserve nelle mani di Dio. Si è condotti nel « deserto » per permettere al Signore « di parlare al cuore ».
La « via dell'abbandono » per quanto riguarda la preghiera non esclude né quella vocale né quella organizzata a tempi stabiliti (personale, comunitaria, liturgica), ne riconosce la « pedagogia » per portare all'unione con Dio e alimentarla, anche se la « preghiera di quiete » è vista da C. come la forma propria alla via dell'abbandono e non è qualcosa che si acquisisce con un « metodo » ma è grazia-dono-gratuità, che suppone però tutta la collaborazione e l'allenamento della persona. In fondo è dalla fedeltà alle « cose ordinarie », che spingono a un cammino costante, che a un certo momento uno si trova nella luce dell'abbandono in Dio. Secondo C. questa « grazia speciale » è donata « abitualmente » a coloro che si aprono ad accoglierla e la rarità dell'« orazione di quiete » è dovuta semplicemente al fatto che pochi sono coloro che con generosità l'accolgono e non all'« avarizia » del dono di Dio...
C. parla anche della « preghiera del cuore » che è riposare dolcemente in Dio, essere pieni di gioia senza quasi sapere perché ...e invita a non moltiplicare le « formule », a imitare il silenzio pieno di comunicazione degli innamorati, a « fare un certo digiuno » di parole per poter desiderare, aspirare ad una ardente comunione con il Signore, senza arenarsi in tanti pensieri e riflessioni che spesso inaridiscono il cuore e producono solo un vano compiacimento di se stessi.
Nella preghiera c'è un cammino che C. delinea in quattro Dialoghi sulla purezza di coscienza, di cuore, di spirito e d'azione. E chiaro che non condanna l'azione, ma richiama con insistenza il primato dell'azione di Dio. Qui è chiara la luce dell'evangelico « cerca prima il regno di Dio e tutto ti sarà dato in aggiunta... cerca la sola cosa necessaria... non affannarti per le tante cose ».
C. da alcuni è stato criticato per un tipo di « direzione spirituale » troppo semplice, anzi per uno che ne minimizza la necessità, ma questa è proprio una grande perla di questo maestro perché, come scrive, chi ha poco bisogno di direzione è perché ha « eccellenti e grandi direttori » che sanno mettere sulla via del Signore, sanno camminare insieme, in aiuto vicendevole a scoprire il progetto di Dio, senza soffocanti dipendenze e attaccamenti, protesi al Diletto, all'« Unico necessario », a lasciar lavorare lo Spirito che è stato dato in dono.
Bibl. **Opere:** J.-P. de Caussade, Trattato sulla preghiera del cuore, Cinisello Balsamo (MI) 1985; Id., L'abbandono alla divina Provvidenza, Cinisello Balsamo (MI) 1991. **Studi:** F. Cavallera, L'acte d'abandon du P. de Caussade, in RAM 15 (1934), 103; M.G. Chima, Abbandonarsi a Dio. La fiducia nella Provvidenza in J.P. de Caussade, Roma 1990; E.J. Cuskelly, La grâce extérieure d'après le P. de Caussade, in RAM 33 (1952), 224-242 e 337-358; H. Hullet D'Istria, Le père de Caussade et la querelle du pur amour, Paris 1964; M. Olphe-Galliard, s.v., in DSAM II, 354-370; Id., La théologie en France au XVIIIe siècle. Le père

de Caussade, Paris 1984; Id., Le père de Caussade directeur d'âmes, in RAM 19 (1938), 394-417; 20 (1939), 50-82; P. Zovatto, s.v., in DES I, 488-490.
G. Oberto

CAVALCA DOMENICO. *(inizio)*

I. Vita e opere. Nasce a Vico Pisano intorno al 1270. Si sa molto poco della sua giovinezza e dei suoi studi. Entra quindicenne nel convento domenicano di S. Caterina Martire in Pisa, dove riceve una solida formazione spirituale e culturale. In quel convento, il C. trascorre tutta la sua esistenza interamente dedito alle lettere e ad un fervido apostolato in favore dei poveri, dei carcerati e specialmente degli infermi languenti negli ospedali, che soccorre meritando l'appellativo di « Domenico l'ospedaliero ». Particolari cure egli rivolge ad alcuni monasteri femminili, tra cui quelli di S. Anna al Renaio e della Misericordia. Fonda, nel 1342, il monastero di S. Maria per accogliervi le donne traviate pentite, molte delle quali convertite dalla sua efficace opera di persuasione. Religioso austero, ricercato e abile predicatore, nonché sereno direttore spirituale, C. si spegne nell'ottobre 1342.
Oltre che alla fama di santità, per cui è stato onorato del titolo di beato dal culto popolare, il nome di C. è affidato soprattutto alla sua vasta produzione letteraria, comprendente soprattutto opere ascetiche e mistiche, che lo collocano non solo tra i più fini scrittori religiosi della prima metà del Trecento, ma anche tra i padri della prosa italiana, apprezzato per la compostezza e la vivacità del suo stile.
E autore di un libero adattamento dal latino delle Vite dei Santi Padri, degli Atti degli Apostoli, come anche del Dialogo di s. Gregorio Magno.
Opere più strettamente spirituali dell'autore domenicano, derivate quasi tutte dalla Summa virtutum ac vitiorum del confratello francese Guglielmo Peyraut,1 per alcune delle quali non è ormai più in discussione la paternità messa talora in dubbio,2 sono nell'ordine di elaborazione: 1. Specchio della Croce, l'opera decisamente più originale del C. e più densa di misticismo in cui vuol dimostrare come Cristo crocifisso presenti ogni sua perfezione in contrapposizione a ogni umano difetto. Il trattato è corredato da dodici sonetti che sintetizzano o riassumono l'argomento svolto; 2. Medicina del cuore, ovvero Trattato della pazienza, in due libri, dedicato il primo all'ira e il secondo alla pazienza; 3. Specchio dei peccati, un manuale per confessori, redatto sulla falsariga di simili trattati provenzali; 4. Pungilingua, contro i peccati della lingua, quelli ovvero che si possono commettere parlando; 5. Frutti della lingua in cui vengono esaltati i pregi della lingua allorché è impiegata per pregare o a fin di bene e ne sono rappresentati i guai se usata invece nella maldicenza; 6. Disciplina degli spirituali, dove il C. procede ad una severa disamina dei vizi che si possono riscontrare nelle persone spirituali « più di vista che di fatti »; 7. Trattato delle trenta stoltizie.
La maggiore diffusione delle opere cavalchiane si registra nel Quattrocento, trovando poi una notevole reviviscenza nel sec. XVIII, attestata dalle due particolari edizioni di D.M. Manni limitatamente alle Vite dei Santi Padri (Firenze 1731-35), e di G. Bottari di quasi tutti gli altri lavori dello scrittore domenicano (Roma 1738-64).
II. Dottrina spirituale. C. pone a fondamento della vita ascetica il mistero della croce come rivelazione dell'amore di Cristo e stimolo a rispondere a tale amore. « Per la croce » si può pervenire al vero « conoscimento di Dio e di noi », perché siamo impregnati di amor proprio e dominati dalle passioni. La vita spirituale, infatti, è considerata un'impresa cavalleresca in cui il cristiano è chiamato a combattere le sue passioni e i suoi vizi. Per vincere occorrono le mortificazioni, ma senza esagerazioni perché la perfezione non consiste nella mortificazione, bensì nell'amore. Per crescere nell'amore è utile la « memoria » della passione del Cristo che ravviva le virtù teologali e apre all'azione dello Spirito con i suoi doni. Questi induce a praticare le opere di misericordia e colloca l'anima sulla via delle beatitudini evangeliche.

C. ignora gli sviluppi mistici della preghiera contemplativa, perciò insiste sulla preghiera di adorazione perché, a suo avviso, la vita attiva deve precedere e aiutare la contemplazione successiva.
Note: 1 Cf al riguardo A. Zacchi, Di Fra Domenico Cavalca e delle sue opere, in MDom 37 (1920), 272-281, 308-320, 431-439; 2 Cf G. Volpi, La questione del Cavalca, in Archivio storico italiano, ser. V, 36 (1905), 302-318.
Bibl. I. Colosio, s.v., in DSAM II, 373-374; C. Delcorno, s.v. in DizBiogr XXII, 577-586, con tutta la bibliografia precedente; I.P. Grossi, s.v., in DES I, 490-491; A Levasti, Mistici del Duecento e del Trecento, Milano 1935, 1001-1003; Id., Fra Domenico Cavalca, in MDom 66 (1949), 330-343; T. Taddei, s.v., in EC III, 1193-1194.
N. Del Re

CAVERNA - CELLA. *(inizio)*

I. Nozione. I due termini hanno un significato metaforico identico: uno spazio spirituale dell'anima, nel quale l'azione santificante di Dio riceve accoglienza. Ad essi si può aggiungere per convergenza di senso, quello che s. Teresa d'Avila impiega nel Castello Interiore: morada o mansione o appartamento.
II. Nei mistici. S. Giovanni della Croce ha due indicazioni circa il primo termine; egli intende1 « le potenze dell'anima » (intelletto, volontà, memoria) che dovrebbero essere vuote, purificate, libere da ogni affetto alle cose create, in quanto realtà non riferite a Dio. Purificate, esse diventano grandi spazi spirituali, profondi, in grado di bramare maggior conoscenza di Dio (per l'intelletto), di desiderare intensamente l'amore divino (per la volontà), di dilatarsi al massimo per essere colmata dalla presenza di Dio (per la memoria). Le potenze, sottoposte alla purificazione tanto attiva (da parte della persona) che passiva (da parte di Dio) sperimentano una densa oscurità. In seguito, quando Dio alla sua azione purificante fa seguire una grazia d'illuminazione, d'innamoramento e di pienezza della sua presenza, esse trovano la loro ragion d'essere e rimandano a Dio la gloria ricevuta.
Con la seconda indicazione il Dottore mistico designa2 con la parola c. i misteri di Cristo. Scrive: « Come le c. sono profonde e hanno molte insenature, così ogni mistero di Cristo è profondissimo in sapienza ». L'anima, iniziata all'orazione e già sufficientemente purificata dall'ascesi, desidera approfondire i misteri della vita di Cristo. Il desiderio di scoprire le ricchezze dei misteri di Gesù è finalizzato al raggiungimento della « consumazione dell'amore divino ». Distanziandosi dalle verità umane per entrare in quelle divine, l'anima accede alla « c. del suo talamo » ed ivi può trasformarsi gloriosamente in Dio e bere « il mosto dei dolci granati »3 cioè l'amore nuziale.
Per s. Maria Maddalena dei Pazzi le c. sono le piaghe di Cristo, « dove il Verbo saetta e penetra il mio cuore ».4
Note: 1 Fiamma viva d'amore III, 17-18; 2 Cantico spirituale 37, 2-3; 3 Ibid. 38,9; 4 Cf G. Pozzi, Maria Maddalena de' Pazzi, Le parole dell'estasi, Milano 1984.
Bibl. J. Ohm, Der Begriff « carcer » in Klosterregeln des Frankenreichs, in Aa.Vv. Consuetudines monasticae. Eine Festgabe für Kassins Hallinger aus Anlass seines 70. Geburtstages, Roma 1982, 145-155; M.B. Pennington, The Cell. The Teaching of William of Saint Thierry, in Aa.Vv. Mélanges à la memoire du père A. Dimier, II3, Arbois 1984, 383-389; L. Reypens, Ame (Structures d'après les mystiques), in DSAM I, 433-469.
G.G. Pesenti

CESARIO DI ARLES (santo). *(inizio)*

I. Vita e opere. Siamo debitori alla Vita S. Cesarii delle notizie relative al vescovo di Arles, vissuto tra il V e VI secolo in Gallia. L'autore della più famosa Regola per le claustrali nasce in Borgogna tra il 470 e il 471. Entrato ventenne nel monastero di Lérins, è bene accolto dall'abate che gli affida incarichi molto delicati all'interno della comunità. Ma le invidie e le critiche dei

suoi confratelli e la salute, minata dai rigori della vita ascetica, costringono l'abate, suo malgrado, ad inviarlo sul continente. Stabilitosi ad Arles, C. frequenta, per un certo periodo, le lezioni di un famoso retore africano del tempo, ma ben presto preferisce dedicarsi allo studio delle opere di s. Agostino, divenendone un profondo conoscitore.
E ordinato prima diacono e poi sacerdote, entrando così a far parte del clero di Arles. Viene inviato dal vescovo Eonio ad un monastero alla periferia della città, forse Trinquetaille, su una delle isolette del Rodano, come abate ad interim, con l'incarico di ristabilire l'ordine e la disciplina, compromesse dopo la morte dell'abate. Egli vi si trattiene per oltre tre anni, riuscendo pienamente nel suo intento di riorganizzare la vita spirituale e materiale del monastero. Ma nel 503 è costretto ad abbandonare questo incarico per assumere quello ben più oneroso di vescovo di Arles. Governa la città per quarant'anni, facendo fronte a vari contrasti politici e religiosi. Partecipa a ben sei sinodi, tra i quali quello di Agde, nel 506, che segna l'inizio di una severa e salutare riforma dei monasteri a lui sottoposti, e quello del 529, ad Orange, in cui viene definitivamente condannato il semipelagianesimo. Nominato vicario della Santa Sede per la Spagna e le Gallie, si trova ad esercitare la sua giurisdizione sulla maggior parte delle città delle due regioni, ritornate in seguito sotto il dominio franco. Muore nel 542 e viene sepolto nella basilica di S. Maria ad Arles, che egli stesso aveva fatto costruire.
Alcuni autori, tra i quali il Bardy sostengono che l'opera del vescovo di Arles non brilli di originalità, avendo egli riutilizzato, prendendo a piene mani e riadattandole alla sensibilità del suo pubblico, molte delle omelie di Agostino. Oltre alle due lettere sinodali, indirizzate rispettivamente al clero e ai vescovi della sua regione, C. è autore di alcune opere dottrinali contro gli eretici, il De mysterio Sanctae Trinitatis ed il Breviarium adversus haereticos contro gli ariani; l'Opusculum de gratia e i Capitula sanctorum Patrum, rispettivamente contro pelagiani e semipelagiani. Se non autore del Simbolo atanasiano, almeno uno dei primi a farlo conoscere e ad adottarlo nella sua diocesi, egli è ricordato soprattutto per la stesura di una Regola per le monache (Statuta sanctarum virginum), ispirata agli Statuta antiquorum Patrum, su consiglio della sorella e della nipote, con le quali egli fonda il monastero di S. Giovanni, il primo ad accogliere la clausura per le donne consacrate. Alla Regola femminile segue, qualche anno più tardi, un adattamento della medesima per i monaci, più breve ed essenziale. L'opera di Cesario si compone soprattutto dei Sermoni, in numero di 238, di cui solo ottanta pubblicati in edizione critica, quasi tutti indirizzati ai fedeli. Sei, scritti per i suoi monaci, formano una sorta di prolusione alla Regula monachorum.
II. Dottrina. Oltre che un padre per le claustrali di S. Giovanni, il tratto più caratteristico che emerge dagli scritti di C., predicatore instancabile e pastore sollecito, è una certa qual forma di pudore e di rispetto verso la vita spirituale dei suoi fedeli, unita ad una umiltà che lo porta più volte ad indicare la strada della salvezza, sulla base di quanto altri più grandi di lui hanno detto (i Padri e gli scrittori sacri). I suoi consigli sono concreti, diretti, attenti alle realtà quotidiane, anche le più minute (cf Ep. I, 1; Sermo 1-2). Eppure questo vescovo è un mistico: la sua esperienza, così come riportata nella Vita (cf Vita II, 36) è fatta non solo di frequenti « visitazioni » di alcuni santi, ma perfino lo stesso Signore Gesù « gli si rivela insieme con i suoi discepoli ». E da questa esperienza personale che C. trae la consapevolezza vissuta che Dio opera in un cuore perseverante e che è solo la vita quotidiana, nutrita alla Parola di Dio, che agisce e fa agire nella carità, la scala privilegiata per l'unione totalizzante con l'Amato. Per questo motivo, l'itinerario spirituale, che sta tra la consacrazione terrena e quella escatologica, va collocato nella perseveranza nello stato scelto, in un abbandono fiducioso e una passività resa feconda dall'azione dello Spirito. Questo è detto nella Regola delle claustrali, ma Cesario rivolge lo stesso discorso anche a chi vive nel mondo, usando una certa finezza psicologica, nel tentativo di creare una spiritualità laicale ante litteram. I Sermoni di C. sono scritti per un popolo cristiano che vive in un contesto socio-culturale piuttosto rozzo e che non sa leggere. Nella sua predicazione egli fa opera di semplice catechesi quotidiana, densa di consigli concreti sulla base della sua esperienza personale (cf Vita 1,62), non solo al clero e ai monaci, ma ai semplici fedeli,

della lettura del testo sacro, una sorta di Lectio divina, sia a tavola che nelle lunghe ore di inverno (cf Sermo 6,2; 7,1; 8,2; 72,1), tanto che i sermoni detti De Scriptura sono i più numerosi.
La Parola di Dio, un modo tutto particolare d'essere del Cristo, non meno reale di quanto lo sia nell'Eucaristia (cf Sermo 78,2), è per tutti. Un ricco, meno attento alle cose di Dio, e un povero, che ha più familiarità con il Vangelo, possono farsi vicendevolmente l'elemosina: il ricco, condividendo i suoi beni materiali, il povero condividendo i beni spirituali (cf Sermo 8,1). La Parola è incontro con il Mistero, secondo tutta la tradizione patristica, è luce dell'anima e cibo eterno: è la « lettera dalla Patria » (cf Sermo 6,2; 7,1). E chi non sa leggere, procuri di ascoltare: mediti almeno sul Credo o sul Pater, sul salmo 50 o su un inno, o sul « non fate agli altri quello che non vorreste fosse fatto a voi » (Sermo 6,3; 13,4). Ma tutto questo va preparato da un lento lavoro di ascesi, dal distacco dai beni e dagli attaccamenti terreni innanzitutto, e poi creando un tempo quotidiano per coltivare il campo di Dio, che è l'anima (cf Sermo 6,5; 8,2-3). C. ha una sorta di pudore nel penetrare a viva forza nel rapporto misterioso uomo-Dio: raccomanda di pregare, di chiedere solo la volontà del Padre, di aprirsi alla sua Maestà (cf Sermo 72,5; 152,2).
L'interpretazione mistico-spirituale della Scrittura, la rivisitazione della precedente tradizione patristica e soprattutto la sua profonda fiducia nella Parola di Dio, che cambia radicalmente la persona (è la metanoia del Vangelo) costituiscono anche il fondamento degli scritti ascetici di C.: in particolare di quella Regula ad Virgines, in cui, coniugando l'Opus Dei (la preghiera) e l'opus manuum (il lavoro), il vescovo indica la via di salvezza, con semplicità e pudore, quasi senza esprimere opinioni personali, alle monache del monastero di S. Giovanni. La Lectio costituisce il sottofondo anche della Regola delle vergini: una lettura continua, insistente (cf Reg. ad Virg. 18,3; 20,3; 22,2), porta privilegiata attraverso cui l'anima giunge alla contemplazione di Dio per fruire, in questo modo, della vita trinitaria e rivolgersi, con lo stesso sguardo di Dio, alle creature che egli ha creato e amato. Gli insegnamenti della Scrittura, che C. chiama « fiori del paradiso » e « acqua di salvezza », sono le perle preziose da appendere agli orecchi e gli anelli e i bracciali, che adornano l'anima consacrata, mentre si dedica alle opere di carità (cf Ep. II, 3). Anche se i cardini della vita contemplativa sono la castità e la povertà e sua compagna inseparabile è l'ascesi, è solo la meditazione costante della Parola, unita a quel silenzio in cui fiorisce la preghiera, che apre il cuore alla libertà dell'incontro con Dio. « Se tu vuoi che Dio ti ascolti, comincia ad ascoltarlo » (Sermo 39,4). Il mistero di Dio si ferma davanti al mistero dell'uomo, che si rinchiude in se stesso. Sebbene appena menzionata, Maria è il modello di queste vergini prudenti, che hanno fatto provvista d'olio, in attesa dello Sposo. Inoltre, le claustrali, ma si badi bene che per C. la vita contemplativa non è vissuta come un « assolo » avulso dalla vita ecclesiale, devono « mostrare nel corpo la Vergine apostolica » (Reg. ad Virg. 63; Ep. I, 2). Come Maria di Nazaret, la monaca deve meditare « queste cose » nel proprio cuore e far sì che la preghiera si levi « così silenziosamente dal cuore da essere appena udita dalla bocca », mentre attende alle opere quotidiane. Solo in un'attesa così feconda, l'anima contemplativa troverà balsami per le ferite, profumi della castità, gli olocausti della compunzione.
Bibl. G. Bardy, s.v. in DSAM II1, 420-428; L. Bouyer, La Spiritualità dei Padri, 3B (Nuova edizione a cura di L. Dattrino e P. Tamburrino), Bologna 1986, 258-260; P. Christoph, Cassien et Césaire prédicateurs de la morale monastique, Gembloux 1969; J.Ch. Didier, s.v. in BS III, 1148-1150; M. Dorenkarnper, The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles, Freiburg 1953; S. Felici, La catechesi al popolo di Cesario di Arles, in Aa.Vv., Valori attuali della catechesi patristica, Roma 1979, 169-186; P. Lejay, s.v., in DTC II, 2168-2185; G. Morin, S. Cesarii opera omnia, Maredsous 1937-1942; E. Peterson, s.v., in EC III, 1353-1354; J. Rivière, La doctrine de la Rédemption chez S. Césaire d'Arles, in Bulletin de littérature ecclésiastique, 44 (1944), 2-20; C. Sorsoli - L. Dattrino, s.v., in DES I, 501-502; M. Spinelli, S. Cesario di Arles. La vita perfetta. Scritti monastici, Roma 1981; G. Terraneo, Orientamento ascetico-penitenziale nella pratica religiosa di Cesario di Arles, in Aa.Vv., Miscellanea Carlo

Figini, Milano 1964, 73-95; A. de Vogüé, Marie chez le vierges du sixième siècles: Césaire d'Árles et Grégoire le Grand, in Ben 33 (1986), 81-91; Id., La Règle de Césaire d'Árles pour les moines: un résumé de sa Règle pour le moniales, in RAM 47 (1971), 369-406.
L. Dattrino

CHIARA D'ASSISI (santa). *(inizio)*

I. Vita e opere. Chiara nasce ad Assisi nel 1193 (o 1194), in una famiglia nobile dei « maiores ». Il nome, simbolo di luminosità per la sua radice etimologica, le viene imposto al fonte battesimale dalla madre Ortolana, donna di profonda fede e religiosità. E ancora bambina, di quattro o cinque anni, e già conosce le conseguenze delle violente lotte civili che ai « maiores » contrappongono i « minores », cioè i poveri, da un lato, e dall'altro i mercanti arricchitisi con il commercio in patria e all'estero. Vive i timori e l'umiliazione dell'esilio con la famiglia costretta a fuggire a Perugia.
Al rientro in Assisi, C., ormai adolescente, viene a conoscenza delle avventurose e affascinanti vicende del giovane Francesco. La sua sensibilità cristiana, che già si esprime con la coerenza della vita mediante la testimonianza della fede, la preghiera, le numerose opere di carità, resta colpita dall'esperienza di Francesco e dei suoi primi compagni, ai quali nel 1208 si aggrega anche il cugino Ruffino; C. ne percepisce la « novità », la radicalità, lo spessore e decide di conoscere Francesco, visitando di nascosto, con la compagnia di un'amica fedele, il giovane che per lei è diventato come un'eco della voce di Dio che la invita, come « Padre delle misericordie » a trasformare in lui l'esistenza. E attratta irresistibilmente dall'ideale di vita che Francesco le presenta. Egli la esorta, come scrive il Celano, « a disprezzare il mondo, dimostrandole con linguaggio ardente che sterile è la speranza fondata sul mondo e ingannatrice ne è l'apparenza » e sussurra alle orecchie del suo cuore « la dolcezza delle nozze con Cristo » per le quali vale la pena di « serbare intatta la gemma della castità verginale per quello Sposo beato che l'amore ha incarnato tra gli uomini »1
Avvinta, mediante l'invito di Francesco, dal fascino dell'alleanza sponsale con Cristo, C. si sottrae alla voce insistente della famiglia e dell'ambiente sociale che la vogliono sposa e madre onorata, tra gli agi della sua casa, fuggendo nella notte successiva alla domenica delle Palme del 1211 (o 1212), verso S. Maria degli Angeli, dove Francesco l'attende per consacrarla a Cristo. La decisione fondamentale della consacrazione è irrevocabile anche di fronte alle minacce dei parenti. Ma, nella fermezza della sua decisione, C. sperimenta l'insoddisfazione di una risposta secondo le forme tradizionali che il tempo offre alla donna nell'esperienza monastica. Ella percepisce la luce di una strada nuova da percorrere alla scuola di Francesco nella originalità dell'esperienza femminile e claustrale. Perciò, dopo una breve permanenza tra le benedettine di S. Paolo a Bastia e, successivamente, tra le donne penitenti di S. Angelo in Panzo, C. approda tra le mura di S. Damiano, il luogo della duplice profezia di Francesco; quella a lui affidata dal Crocifisso: « Va', Francesco, e ripara la mia chiesa che va in rovina » e quella pronunciata dallo stesso Francesco riguardo proprio a Chiara e alle sue compagne: « Venite ad aiutarmi in quest'opera del monastero di S. Damiano perché fra poco verranno ad abitarlo delle donne, e per la fama e la santità della loro vita si renderà gloria al Padre nostro celeste in tutta la sua santa Chiesa » (cf Test. Sch. 9-14).2 Tra quelle mura C. vive quarantadue anni, « consumandosi » « come sacrificio, vivente, santo e gradito a Dio » (cf Rm 12,1), « di soave odore » (cf Ef 5,2) nel segreto dell'amore totale, senza misura, gratuito a Colui che « per amore nostro tutto si è donato » (cf III Lettera ad Agnese di Praga).3
La Regola da lei scritta, in parallelo a quella di Francesco, ma con il tocco personale del suo genio di madre e sorella delle « sorelle povere », il Testamento, le lettere a santa Agnese di Praga (1282) sono l'espressione più immediata ed autentica della sua intuizione spirituale e dell'itinerario da lei proposto e vissuto in prima persona. Le testimonianze al processo di canonizzazione e la Leggenda, scritta probabilmente dal Celano, ne sono la conferma.

II. Esperienza mistica. La povertà di Cristo, nella manifestazione della nascita fino a quella della croce, è in lei luce di contemplazione; esperienza mistica: è qui la ragione della radicalità e fedeltà alla forma di vita delle sorelle povere che, non a caso, consiste semplicemente nell'« osservare il santo Vangelo del Signore nostro Gesù Cristo », nel calore familiare della fraternità connotata di dimensioni profondamente umane animate dalla carità.
Le applicazioni pratiche, le modalità concrete si fondano su questa motivazione teologale ed orante che tiene lo sguardo rivolto a Cristo da imitare, da seguire, da vivere, a cui conformarsi. « Colloca i tuoi occhi davanti allo specchio dell'eternità, colloca la tua anima nello splendore della gloria; colloca il tuo cuore in Colui che è figura della divina sostanza e trasformati interamente per mezzo della contemplazione, nella immagine della divinità di lui » (cf III Lettera ad Agnese).4 I riferimenti paolini non sono casuali. C. deve avere bene assimilato la teologia dell'Apostolo che la induce ad avvalersi delle sue parole per dire a santa Agnese: « Ti stimo collaboratrice di Dio stesso e sostegno delle membra deboli e vacillanti del suo ineffabile Corpo » (cf III Lettera ad Agnese).5 Nella IV Lettera ad Agnese, lo specchio è Cristo stesso, nel quale scrutare continuamente il proprio volto.
A sostegno della forma di vita e di tutta l'esperienza di C. e delle sue sorelle vi è dunque la preghiera. Una preghiera contemplativa fondata sullo sguardo d'amore (« mira », « colloca gli occhi », « colloca il cuore »), sull'accoglienza del mistero di Cristo che si propone all'anima e la pervade di soavità, rendendola felice con il suo amore, e sulla comunione di vita con lui, nella vigilanza e nell'attesa. Non ci sono in C. manifestazioni mistiche di eccezionale portata: c'è, però, la consapevolezza che la vita cristiana è dono mistico di cui prendere coscienza, da accogliere e da vivere sino alle sue estreme conseguenze.
C. ha vissuto in modo straordinario e singolare l'ordinarietà: non a caso Francesco l'ha definita la « cristiana ».6 Per questo motivo, ha saputo gustare fino in fondo l'ebbrezza della vita, così da esclamare sul letto di morte, l'11 agosto 1253: « Va' sicura, anima mia benedetta, va', perché Colui che ti ha creata, ti ha santificata e sempre, guardandoti, ti ha amata come la madre il figlio suo piccolino che ama. E, tu, Signore, sii benedetto che mi hai creata! ».7
Note: 1 Cf Legg. Sch. 5 Fonti Francescane (=FF), 3164; 2 FF 2826-2827; 3 Cf FF 2888; 4 Ibid.; 5 FF 2886; 6 FF 2682; 7 Legg. Sch. 46; FF 3252.
Bibl. G. Barone, s.v., in WMy, 312; M. Bartoli, S. Chiara d'Assisi, scritti e documenti, Assisi (PG) 1994; A. Blasucci, s.v., in BS III, 1201-1208; Id., s.v., in DIP II, 885-892; V. Breton, La spiritualità di santa Chiara, in Aa.Vv., Santa Chiara d'Assisi. Studi e cronaca del VII Centenario (1253-1953), Assisi (PG) 1954, 61-78; F. Casolini, s.v., in DSAM V, 1401-1409; F. Cesari, I sermoni, fonti di nuova luce alla spiritualità di s. Chiara, in Chiara d'Assisi, 3 (1955), 21-25; D. Covi e D. Dozzi (cura di), Chiara, francescanesimo al femminile, Roma 1992; L. Hardlick, Spiritualité de St. Claire, Paris 1961; U. Nicoloni, s.v., in DizBiogr XXIV, 503-508; L. Oliger, s.v., in EC III, 1419-1421; Tommaso da Celano, Vita di Chiara d'Assisi, Roma 19882; R. Zavalloni, La personalità di Chiara d'Assisi, Padova 1993.
M.A. Perugini

CHIARA DA MONTEFALCO (santa). *(inizio)*

I. Vita e opere. Nasce a Montefalco nel l268. A sei anni entra nel reclusorio della sorella Giovanna, maggiore di diciotto anni, costruito dal loro padre Damiano, il quale, quando la comunità aumenta, ne inizia un altro, interrotto per l'ostilità di ambienti civili e religiosi e, in seguito, completato per l'intervento del rettore del ducato di Spoleto. All'inizio del 1288 C. entra in una profonda notte oscura che dura undici anni: crede di essere la peggiore delle creature, abbandonata da Dio e come disperata. Nel 1290 la comunità chiede ed ottiene dal vescovo di Spoleto di adottare la Regola di S. Agostino.
Alla fine del 1291 muore Giovanna e C., nonostante le sue resistenze, viene eletta badessa. Benché priva di ogni consolazione, è sempre fedelissima alla sua vocazione e diviene specchio di santità. Per il bene della comunità spende tutta se stessa. Incompresa dai confessori, che la

ritengono santa mentre ella si ritiene la peggiore delle donne, si sottopone a dure penitenze. Durante gli undici anni di purificazione, si sente al centro di una lotta mortale tra i vizi e le virtù, ma ha anche la certezza di essere liberata da ogni vizio e da Dio arricchita di ogni virtù. All'inizio del 1294, C. ha la visione del Cristo che porta la croce e che le dice: « Nel tuo cuore ho trovato un posto per piantare questa croce ». Da quel momento ha acutissimi dolori in tutto il corpo per i segni della crocifissione impressi da Cristo stesso. Per questo, nel 1303, fa costruire la Cappella di S. Croce, affrescata poi nel 1333. Nel 1305 acquista i breviari romani e insegna alle monache a recitare l'Ufficio divino. Nel 1306, già alquanto ammalata, difende la verità cattolica contro i Fratelli del Libero Spirito, smascherandone e denunciandone i gravissimi errori dottrinali e morali.
Muore la mattina del 17 agosto 1308. Volendo conservarne il corpo, le monache ne asportarono le viscere, ma il giorno seguente, ricordando che C. tante volte aveva detto di avere Cristo crocifisso nel cuore, lo aprono e vedono che una parte di esso è trasformata nei segni della passione. Poiché C. gode grande fama di santità taumaturgica, il vicario del vescovo di Spoleto inizia subito il processo informativo e ne scrive la vita. E stata canonizzata l'8 dicembre 1881.
II. Esperienza mistica. C. non ha lasciato nulla di scritto, ma molti suoi pensieri sono riferiti da testimoni diretti nel Processo per la canonizzazione del 1318-19. La sua formazione, l'ascesi e l'assidua meditazione sono in lei esperienza dell'ammonimento della sorella: « Devi pensare sempre alla passione di Gesù e ai dolori della Vergine ». La meditazione è in lei continua. Contro le abitudini del tempo, si confessa e si comunica spesso. Durante gli undici anni di notte oscura è arricchita di straordinari doni di scienza, di sapienza e di profezia: persone di ogni cultura, età ed esperienza, compresi teologi e vescovi e cardinali, ne richiedono il consiglio su cose spirituali. E amica dei poveri e degli ammalati, ai quali manda quanto non è strettamente necessario per la comunità. Fa di tutto perché cessino guerre e violenze e sia resa giustizia ai perseguitati. Nessuno vede mai alla grata il suo volto, ma le sue parole sono parole di vita eterna, vive, penetranti, conformi alla Scrittura. Insegna a non pensare a nulla, a non dire nulla e a non fare nulla che non sia gradito a Dio. Sperimenta rapimenti sublimi, talora una sola volta al giorno, talora più volte, talora addirittura per più giorni. Le sue visioni riguardano tutti gli atti compiuti da Gesù, la presenza eucaristica di Gesù nel mondo intero, il giudizio di Dio sulle anime, la vita beata dei santi in Dio, la giustizia di Dio nell'universo. Gode anche di una forma di visione della Trinità. Vede Dio trino nelle Persone e uno nella sostanza e l'essenza di Dio nella gloria infinita. E evidente l'attività-passività mistica fino al matrimonio mistico: « O fratellanza della vita eterna! Come vorrei invitare tutto il mondo a queste nozze ». Perciò, la sua presenza - « Non vi lascerò come voi pensate » - diventa spesso esperienza spirituale molto intensa e consolazione per quanti sono impegnati sulle vie di Dio.
Bibl. Aa.Vv., S. Chiara maestra di vita spirituale, Montefalco (PG) 1983; Aa.Vv., Chiara da Montefalco e il suo tempo, Firenze 1984; Aa.Vv., La spiritualità di S. Chiara da Montefalco, Montefalco (PG) 1986; Aa.Vv., La stigmatizzazione di S. Chiara della Croce, Montefalco (PG) 1995; G. Barone, s.v., in WMy, 312-313; Ead., Claire de Montefalco, in Aa.Vv., Histoire des saints et de la sainteté chrétienne, VII, Paris 1986, 110-116; Berengarius Donadei, Vita de S. C. a Cruce (codici vari, uno trascritto da P.A. Semenza), Città del Vaticano 1944, tr. it. di R. Sala, Roma 1991; N. Del Re, s.v., in BS III, 1217-1222; E. Menestò (cura di), Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco, pref. di C. Leonardi e appendice storico-documentaria di S. Nessi, Perugia-Firenze 1984; R. Sala, S. Chiara del Crocifisso, agostiniana, Roma 1977.
R. Sala

CHIAROVEGGENZA. *(inizio)*

I. Nozione. E la facoltà di conoscere oggetti nascosti da corpi opachi o lontani, indipendentemente dalla mediazione dei sensi e da comunicazioni telepatiche. Benché tale capacità si denomeni c., in realtà non sempre la visione è chiara.

Gli studi su tale capacità iniziarono negli ultimi decenni del Settecento con il medico austriaco Franz Mesmer, che si servì di individui ipnotizzati. Questi dimostrarono di poter leggere a occhi chiusi e uno degli ipnotizzati, Alexis Didier, descrisse luoghi e oggetti lontani. Nei primi anni del nostro secolo si distinsero in questa capacità la signora Leonard, Indwig Kahn e Stefan Ossowiecki.
Spesso, però, si rimane incerti se si tratti di c. o di telepatia. Per questi studi si usavano scritture, chiuse in buste, che potevano essere trasmesse telepaticamente. Quando tali « chiaroveggenti » leggevano in libri chiusi, presi a caso, si trattava certamente di c.
Le ricerche condotte alla Duke University di Durhan, Carolina del Nord, da J.B. Rhine sono state molto criticate perché, in ogni caso, non si distingue tra telepatia e c. Il Rhine stesso usa il termine generico: percezione extrasensoriale (Extra Sensors Perception: ESP). Secondo gli studiosi si possono distinguere più forme di c., in base agli oggetti: criptoscopia: visione occulta; autoscopia: visione dei propri organi interni; eteroscopia: visione degli organi interni di altri; diagnosi chiaroveggente; c. viaggiante. E questo il caso tipico di Pasqualina Pezzola, marchigiana. Questa, in stato di trance, ha l'impressione di recarsi in luoghi lontani, che poi descrive, a visitare un ammalato facendone la diagnosi.
II. Nell'esperienza mistica. Occorre andare cauti nell'attribuire a visioni o a rivelazioni di Dio quanto invece può essere solo l'effetto di una causa naturale. Certo, Dio si può servire di energie presenti nella natura umana per un fine soprannaturale. In tal caso, occorre fare opera di discernimento, vagliando bene sia la persona in questione che le circostanze che determinano tale fenomeno.
Bibl. R. Amadou, La parapsychologie, Paris 1954; H. Bender, Telepatia, chiaroveggenza, psicocinesi, Roma 1988; I. Bergier, Il paranormale. Telepatia, chiaroveggenza, premonizioni, Roma 1988; W. Butler, Telepatia e chiaroveggenza. I segreti della comunicazione mentale, Roma 1986; U. Dettore, L'altro regno, Milano 1973; O. Gonzales Quevedo, La faccia occulta della mente, Roma 1972; E. Pampas, La chiaroveggenza, Milano 1985; P. Pourrat, s.v., in DSAM II, 922-929; I. Rodríguez, s.v., in DES I, 502-503.
V. Marcozzi

CHIESA. *(inizio)*

Premessa. Questo contributo non risponde né all'esigenza del trattato De Ecclesia, né dell'indagine monografica su qualche tematica o problematica ecclesiologica. E soltanto un'analisi del lemma nell'ottica generale della mistica. Di questa presuppone un'adeguata conoscenza. Dovendo illustrare il rapporto C.-mistica, il suo riferimento va ovviamente alla mistica cristiano-cattolica. Riferimento ineccepibile, oltre che illuminante e relativamente nuovo: non sempre infatti, o non adeguatamente, la teologia spirituale ne ha tenuto conto.
Anche della C. si presuppone una conoscenza globale, dovendo qui limitarne l'analisi a quella parte (Corpo mistico, mistero, comunione, santità) che più da vicino riguarda la mistica. Si studierà pertanto la C. entro i limiti indicati, quindi la mistica come vocazione cristiana ed, infine, la mistica nella sua relazione alla C. In via preliminare va qui precisato che « non è in esame una qualunque esperienza mistica, né una qualunque teoresi di essa, né una qualunque religiosità, pubblica o privata. In esame non è nemmeno una qualunque delle innumerevoli chiese, ma la C. cattolica. Di conseguenza, la mistica della quale si parlerà è soltanto quella di matrice cattolica. Non si nega con ciò la possibilità di esperienze mistiche in ambiti non cattolici, ma s'intende definire metodologicamente l'estensione del presente contributo.
I. La definizione della C. come « società dei veri cristiani che professano la stessa fede, fanno uso degli stessi mezzi salutari ed obbediscono agli stessi legittimi pastori », elementarmente ineccepibile, coglie della C. quella rilevanza estrinseca che si concreta nella sua istituzionalità e per la quale è sacramento universale di salvezza. Lascia però in ombra tanto la genesi della C. da Cristo, quanto il suo complesso mistero; cioè proprio quel che non deve restar in ombra. A tal fine, le fonti a disposizione sono quelle neotestamentarie nel loro duplice valore di rivelazione

divina (conoscenza soprannaturale) e d'attestazione storica (conoscenza naturale, scientifica). Ne discende che un uso onesto di esse non dovrà mai prescindere dalla loro natura, confinandosi in una trattazione puramente storico-scientifica. Esse esigono una trattazione teologica. Tale non fu né quella liberale, né quella Formgeschichtlich (storico-critica), né quella del recente Frühkatholizismus che, obliterando l'elemento soprannaturale della rivelazione, tutto incapsula in schemi preconcetti d'analisi storica. Staccata dal Cristo postpasquale, la C. diventa una sovrapposizione rispetto agli intenti di lui, che si sarebbe limitato a proclamare il regno di Dio. Tant'è che la testimonianza neotestamentaria non trasmetterebbe né parole di fondazione, né qualche sintomo di decisioni o almeno d'intenzioni, da parte di Cristo, di collegare gli effetti della sua opera salvifica con la presenza e l'azione d'una C. Chi legge l'Evangelo con gli occhi della fede sia pur senza pregiudizi per la scienza, perviene a risultati diametralmente opposti: la C. è voluta da Cristo, da lui fondata ed istituita. Per ciò essa non può esser diversa, nella sua sostanza, da quella che egli fondò e da come l'istituì. Tale conclusione non è impedita dal rarissimo ricorrere della parola C. (ekklesia, trad. greca dell'ebr. qahal, che Gesù probabilmente pronunciò qehala nella sua lingua aramaica, cf Mt 16,18; 18,17), ma dipende da non pochi indizi, che non sarebbe « scientifico » ignorare. E già poco attendibile il procedimento storico-critico nella sua negazione di parole neotestamentarie riconducibili a Cristo come espressione della sua volontà di fondare la C. Di Mt 16,18 (un testo in passato molto discusso e perfino contestato) nessuno oggi mette in dubbio l'autenticità e storicità; il suo tenore aramaico ne conferma l'origine da Cristo e gli conferisce il carattere d'un suo loghion: la sua presenza in tutti i più antichi codici lo strappa all'alea del dubbio e dell'inverificabilità. Orbene, proprio in esso è evidente l'idea della fondazione (oikodomézo) e la C. ne è l'oggetto (ten ékklesian). Né meno importanti sono le prove indirette. R. Schnackenburg, mentre sottolinea la non estraneità della C. al momento postpasquale per avere il Risorto convocato ed atteso i suoi a Gerusalemme (cf Mc 16,7), parla anche dei « giorni terreni » di Cristo, caratterizzati dalla scelta dei Dodici « perché stessero con lui e per mandarli a predicare » (Mc 3,14; cf Mt 10,14; Lc 6,12-16). Si tratta di coloro che Cristo « chiamò Apostoli » (Lc 6,13) e che inviò prima ai figli d'Israele, quindi a tutte le genti (cf Mt 28,18; Rm 1,16), perché tutti ammaestrassero, santificassero, governassero (cf Mt 28,18-20; cf Mc 16,15-16; Gv 14,23). I Dodici assurgono, in tal modo, a vera istituzione, con poteri profetici, sacerdotali e disciplinari, ed il gruppo dei discepoli forma, attorno ad essi e con essi, il primo nucleo della C. nascente. In effetti, i discorsi missionari della prima parte degli Atti dimostrano che essa è già in atto quale Cristo l'aveva voluta. Ad essi si aggiunge la testimonianza di s. Paolo ed in special modo della 1 Cor e delle lettere dalla prigionia: documento inequivocabile della « C. di Dio » (1 Cor 11,22) che è in ciascuna delle comunità cristiane particolari, tutte amalgamate dal medesimo riferimento al Risorto, tutte unificate sia dallo Spirito di lui, sia dalla presenza di Pietro e dei Dodici. Se nel NT i Dodici sono la cellula fondamentale della « C. di Dio », non mancano contesti che ne comprovano la dipendenza genetica ed esistenziale dalla Parola e dall'azione di Cristo. Un solo esempio: la pericope dell'Ultima Cena (cf Lc 22,19-20; 1 Cor 11,23-25; At 27,35). Qui non solo è istituito il sacerdozio cattolico con l'ufficio di consacrare il Corpo ed il Sangue di Cristo-Eucaristia, ma in parallelo è istituita la C. nella sua realtà di nuova alleanza (e kainè diathèke, Lc 22,20; 1 Cor 11,25) suggellata nel e dal sangue di Cristo (cf Ibid.). Una stretta connessione annoda l'ultima Cena ai fatti del Sinai (cf Es 19,24): qui si conclude l'alleanza (berîth) di JHWH con il suo popolo che nasce come tale in quel medesimo istante, là viene sancita la nuova alleanza e con essa la nascita del nuovo « Israele di Dio ». Al sangue dei giovenchi è sostituito il sangue dell'« Agnello che toglie i peccati del mondo » (Gv 1,29). L'alleanza del Sinai configura « un regno di sacerdoti, una gente santa », quella dell'Ultima Cena dà vita al popolo sacerdotale generato ed unificato dal nuovo sacrificio. La corrispondenza è impressionante: dà l'idea d'un processo perfettivo, d'una tensione escatologica dalla berîth sinaitica all'alleanza del mistero pasquale, dalla prefigurazione e dalla profezia al compimento e alla realtà. In questo contesto ha luogo l'investitura dei poteri sacerdotali con il conferimento del potere sul Corpo e il Sangue del

Signore. Ma i precedenti sono vari e dilatano l'ambito dei poteri stessi. Operando « in persona Christi » (cf Mt 10,40; Lc 10,16; Gv 12,44-45), i Dodici potranno d'ora in poi predicare l'avvento del regno (cf Mt 10,7; Lc 10,9), scacciare i demoni (cf Mt 10,1; Mc 3,15; 6,7-13; Lc 9,15), rimettere i peccati (cf Gv 20,23). Sono mandati « in tutto il mondo » ad « ogni creatura » per tale scopo: una missione alla quale è assicurato l'avallo celeste: « Tutto quello che legherete sopra la terra sarà legato anche in cielo e tutto quello che scioglierete sopra la terra sarà sciolto anche in cielo » (Mt 18,18; Gv 20,23). In Mt 28,18 è indicata senza equivoci la ragione di codesta investitura: « Mi è stato dato ogni potere (pasa exousia) in cielo e in terra. Andate, dunque (cun)... ». La forza del ragionamento sta tanto nella premessa, quanto nella conseguenza; quel « dunque » non si spiega senza la totalità dei poteri nelle mani di Cristo che ne compie la trasmissione. Ne discende che l'operato dei Dodici sarà quello dello stesso Cristo, espressione della sua stessa exousia. E che Cristo intendesse non già gratificare i Dodici per se stessi, ma provvedere alla vita e sopravvivenza della C. è dimostrato dal seguito delle sue parole: mediante la presenza dei suoi poteri egli sarà con loro « tutti i giorni, fino alla fine del mondo » (Mt 28,20). Dinanzi a tale e tanta chiarezza c'è solo un'osservazione da fare: per negare la dipendenza della C. da Cristo, bisognerebbe tracciare un segno di croce sulle parti più significative del NT, o negare ad esso ogni validità documentale. Forte di siffatta certezza, la coscienza cristiana ha spesso accreditato l'idea della C. che nasce dal costato trafitto del Crocifisso: « ex Corde scisso Ecclesia Christo iugata nascitur ». Così la liturgia, così alcuni Padri, così non di rado il Magistero. E un linguaggio radicato nel rapporto Cristo-C., ma in qualche misura riduttivo. Il « Cuore squarciato » di Cristo richiama evidentemente il colpo di lancia infertogli dal soldato, di cui in Gv 19,34-35. In pari tempo, è per sineddoche un riferimento al sacrificio dell'Agnello di Dio inchiodato sulla croce del venerdì santo; ma anche al fatto sacramentale del giovedì santo, che anticipa « in mysterio » sia la tragedia del Golgota sia l'aurora pasquale della risurrezione. L'evento della salvezza tutt'intero è, dunque, da leggere ed adorare nella sopracitata espressione; ma soprattutto il nascere della C. dal cuore piagato del Signore significa affermarne e confermarne la dipendenza da lui.

1. Mistica identificazione tra Cristo e la C. Qualcosa, in tutto ciò, evadendo dal quadro documentale, si pone su un livello più alto. L'investitura dei poteri sacerdotali illumina la natura profonda della C., ben oltre i confini della sua fenomenicità e verificabilità. Cristo e la C. s'identificano misticamente; essa è il suo prolungamento storico, la sua proiezione spazio-temporale e può parlare, pertanto, al posto suo, la sua Parola: « Questo è il mio Corpo, questo il mio Sangue; io ti battezzo; io ti assolvo ». Il carattere paradossale di tale realtà è fuori discussione: essa è un'associazione di uomini, non di angeli; ha le sue leggi e i suoi istituti, ma non si definisce in essi ed in ciò che ne traspare; la sua verità è oltre (para) il suo stesso fenomeno (dóxa). E invisibile nella sua visibilità, carismatica nella sua autorità, appartenente allo Spirito del Padre e del Figlio nella sua temporalità. E mistero. Realizza in sé quel mistero nel quale l'apostolo Paolo vede il piano della salvezza universale, concepito ab aeterno dal Padre, attuato dal Figlio nello Spirito Santo e consegnato alla C. Per quante riserve occorra fare sulla Mysterientheologie di O. Casel, va lui riconosciuto il merito d'aver ricostituito il binomio C.-mistero come continuazione della missione del Verbo. In realtà, per l'analogia di costituzione che assimila la C. a Cristo, a essa va ricondotta quella ministerialità e strumentalità che è propria della natura umana di Cristo e che ne continua la missione salvifica. La C., pertanto, è come l'umanità di Cristo al servizio della salvezza, è suo organo. L'essere mistero è non un fatto statico, ma un impegno. Proprio perché mistero, la C. è sacramento, cioè segno e strumento della salvezza stessa. Si compie in essa, così, quel travaso che O. Casel e H. de Lubac costatarono nella semantica di mistero: verso il sec. IV, tutto il contenuto di mistero passò in quello di sacramento. Unità contenutistica, dunque, anche se mistero e sacramento si specificano sul piano formale: il mistero è un dono, è grazia; il sacramento è il gesto, il rito, la parola che l'esprime e lo realizza. Il mistero è; il sacramento avviene. Per questo il Vaticano II riaffermando la C.-mistero, ne proclama la sacramentalità, perché costituita « segno e strumento », « un

sacramento grande », una grande mediazione di salvezza in cammino verso il regno. Il discorso sulla C.-mistero elude quello, puramente apologetico, di una ecclesiologia attenta più alle rilevanze esteriori che all'interiorità della C., ed è soprattutto un atto di fede nel mistero di Cristo: ne coglie, infatti, il prolungamento sacramentale e proclama la sacramentale « identità » fra Cristo e la C.

2. Questa è per tale motivo il suo mistico Corpo. Che si tratti d'una definizione o d'una metafora, una cosa è certa: si è qui dinanzi ad una delle più profonde verità cristiane, oltre che ad un'acquisizione ecclesiologica che non solo segna una direttrice di marcia, tra le più felici, alla riflessione teologica, ma apre anche luminose prospettive di vita e di crescita nella fede. Incrementa, infatti, una sensibilità autenticamente ecumenica che valorizza l'efficacia ecclesificante del battesimo e l'universale chiamata alla salvezza. La dottrina è già presente, almeno in nuce, nel quarto Vangelo ed è poi approfondita dall'apostolo Paolo. Mt 10,40 e Lc 10,16 unitamente ad At 9,4-5 la espongono come mistica identificazione di Cristo e dei suoi seguaci; Gv 15,16 la presenta come mutua immanenza dell'uno negli altri (cf Gv 17,21-24). L'apostolo Pietro, a sua volta (cf 1 Pt 2,4-5), scorge nella detta immanenza la ragione per la quale tanto Cristo quanto i cristiani sono « pietre vive » dell'« edificio spirituale », cioè la C. Ma la vera applicazione dell'idea di corpo alla C. e la sua analisi teologica sono opera di san Paolo. Nelle sue grandi lettere e in quelle dalla prigionia l'idea di corpo gli serve per sottolineare la partecipazione vitale e l'ammembramento dei cristiani a Cristo. E questo il contenuto di 1 Cor 12,27 nella cui scia si muovono pure Rm 12,5 e Gal 3,28 verso un medesimo traguardo: « Tutti voi siete uno (=corpo solo) in Cristo Gesù... ». Alla base di tale ammembramento Rm 6,3-11 pone la partecipazione sacramentale a Cristo morto e risorto, grazie alla quale ogni cristiano diventa un sunphotos, un innesto, un germoglio, un « connaturato » o consanguineo di Cristo. Viene così a determinarsi una comunione insieme verticale ed orizzontale: l'una fa dei cristiani una sola entità in Cristo (eis éste en Cristó Iesoú, dove è da notare il maschile eis), al quale essi sono stati conformati dal battesimo, cosicché la loro individuazione non soggiace più ai criteri del discernimento puramente umano, ma al loro mistico identificarsi col Signore Gesù (cf Gal 3,27-28); l'altra insorge da codesto identificarsi e si configura come una grandiosa concorporazione: gli uni son membra degli altri (cf Rm 15,5; 1 Cor 12,27) ed ognuno concorre al bene dell'intero organismo (cf 1 Cor 12,16-30; Rm 12,4). A quest'analisi le lettere dalla prigionia aggiungono l'idea del pléroma, la pienezza, o totalità (pan to pléroma) della vita divina che il Padre si compiacque d'effondere in Cristo (cf Col 1,19) e che questi riversa sulle membra del Corpo suo che è la C. (cf Col 2,9-10; Ef 1,23; 3,19). Per questa partecipazione vitale a Cristo, la C. risulta soggetto ed oggetto dell'enunciata pienezza: Cristo la « riempie » di sé ed essa ne « riempie » a sua volta i cristiani. Vi si può verificare davvero quella pienezza o totalità ch'è espressa dall'ebraico basar (il tutto vivente), del quale soma (corpo) è la traduzione greca. Dal NT all'enciclica Mystici Corporis (29.6.1943) e da questa al Vaticano II (particolarmente in LG 7), l'idea del corpo come totalità vivente accompagna la maturazione d'una coscienza ecclesiologica: presente nella patristica (chi non ricorda il « Christus totus » di sant'Agostino?), nella preghiera liturgica, nella riflessione dei grandi scolastici e perfino nella Riforma, sia pur con alterne vicende ed interpretazioni non univoche si presenta come una colonna portante dell'essere cristiani, non raramente consolidata dall'intervento del Magistero. E vero che l'aggettivo « mistico » può creare, e di fatto talvolta creò, qualche difficoltà, ma, se non altro dopo la Mystici Corporis, tali difficoltà hanno sempre avuto minore consistenza. « Mistico », infatti, non significa, come in qualche caso si disse, morale, spirituale, ideale, irreale, non scientifico, sentimentale; significa appartenente ad una realtà diversa da quella naturale, cioè soprannaturale. L'aggancio a codesta realtà mette in evidenza, attraverso Cristo, il dilatarsi in senso trinitario della C.-mistero. L'Ecclesia de Trinitate assume il significato di C. modellata sul paradigma trinitario, donde si sprigiona sia la relazione Spirito Santo-C., sia l'ecclesiologia in prospettiva pneumatologica. Spunti di una ricchezza e profondità e suggestività incomparabili, che solo una trattazione monografica potrebbe permettersi di sondare.

3. La considerazione della C.-corpo si completa, per logica conseguenza, in quella della C.-comunione. Nel NT il sostantivo koinonia varia di significato in ragione dei diversi contesti: da comunione a comunicazione, partecipazione, colletta, società. Lasciando le rispettive analisi agli specialisti, non si può non ricordare alcuni punti fermi dai quali meglio si deduce l'idea di comunione. In At 2,42-46 essa ha per oggetto la dottrina degli apostoli, la preghiera comune, l'agape fraterna, la messa in comune dei propri averi. Gli fa eco At 4,32-35 collegando un comportamento del genere all'essere tutti « un cuor solo ed un'anima sola ». In 1 Cor 10,16-21 la comunione dipende dall'esperienza eucaristica della C. e si precisa mediante due sinonimi: koinioneo (comunico) e metexo (partecipo, ho parte a). Altrove, è un valore che si traduce operativamente in carità fraterna (cf Rm 12,13; 1 Cor 16,1; 2 Cor 8-9; Gal 2,10). Le comunità più dotate sovvengono ad altre più bisognose, temperando così le differenze del più e del meno. Anche della comunione va detta la profonda radicazione nella coscienza cristiana, che, nel sec. IV, con Niceta vescovo di Remesiana (414 ca.), l'introdusse nel Simbolo sotto l'ormai classica formula « Sanctorum communio ». Il genitivo di tale formula può interpretarsi in due sensi: oggettivamente (cioè di cose sante: sacramenti, sacramentali, meriti, preghiere, opere buone) e soggettivamente (di persone sante, ossia dei cristiani in quanto santificati dal battesimo). Il senso soggettivo unifica cielo e terra, trapassati e viventi, nell'unità della C. trionfante, purgante e militante (espressioni, oggi, piuttosto in disuso: ma non è un progresso).
4. La terza parte del Simbolo colloca la C. fra le verità di fede e la definisce « una santa cattolica apostolica ». Si potrebbe esser tentati, e qualcuno a tale tentazione ha ceduto, di collegare la santità della C. al significato soggettivo poco prima accennato, ma potrebbe essere un errore. Se il collegamento venisse assolutizzato, implicherebbe il pericolo di trasferire sulla C. le condizioni etiche dei suoi figli, come se essa fosse santa o peccatrice in conseguenza della santità o della peccaminosità dei cristiani. Anche quel poco che qui è stato possibile dire sul rapporto Cristo-C. e Trinità-C. e Spirito Santo-C. lascia facilmente intendere che la C. è dotata di santità oggettiva. Non solo perché realizza in sé il significato etimologico di santità (separazione), ma perché è costituzionalmente santa. E, sì, « separata », quindi « riservata » per il Signore che perciò l'amò e la volle tutta per sé splendente, « senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata » (Ef 5,26-27). Ma soprattutto ha nella santità uno dei suoi costitutivi essenziali. Se in quanto « separata » s'aggancia al significato veterotestamentario di santità come popolo tutto dedito al servizio del Signore (cf Lv 11,44, 19,2; 20,7; Sal 89,27), in quanto costituita di santità rivela sul suo volto il riflesso della santità increata di Cristo e del suo Spirito e si pone come « segno e strumento » dell'« umana universale santificazione ».
II. La C. tra il già e il non ancora. Perfino una veloce carrellata sul pianeta C. è in grado di svelarne l'appartenenza non solo al tempo e allo spazio, ma anche all'eternità nella vita di Dio. Ma a questo punto, prima di continuarne l'esplorazione sul versante della mistica, sarà opportuno qualche ragguaglio sulla mistica stessa.
1. Più che una sintesi teologico-formale, è in oggetto l'esperienza mistica; il motivo è che così si è più vicini alla C. santa, Corpo mistico e comunione. D'altra parte, la considerazione formale è presente in quest'opera, sotto la voce « mistica ». Mistico, dunque, è qui inteso un certo tenore di vita, quello che, o a livello ancora primordiale, o al massimo sviluppo della perfezione cristiana, si caratterizza come unione con Dio e sua contemplazione. Ciò non dev'essere mai confuso con qualche processo psichico, pur non essendo del tutto avulso da alcuni moti psicologici. Né va confuso con quei fenomeni paranormali cui la santità non è correlata né sotto il profilo dei segni probatori, né sotto quello assiologico dei gradi di perfezione. L'unione con Dio, la contemplazione mistica qui in esame è conseguente all'efficacia dei sacramenti, dei doni dello Spirito ed altri mezzi della grazia; è il processo stesso dell'inserzione in Cristo, o più genericamente nella vita divina; è l'effetto del graduale sviluppo dell'organismo soprannaturale instaurato dal battesimo e perfezionato dagli altri sacramenti, specie dall'Eucaristia. Di conseguenza, è inimmaginabile una vita mistica che prescinda dai mezzi della grazia, anche nel caso d'una eccezionale capacità di concentrazione nel mantenersi alla presenza di Dio. Purtroppo

A. Mager rilevò che, già dopo s. Teresa d'Avila, l'osservazione si portò più sui risvolti psichici dei mistici, che non sull'azione della grazia in essi. Ma il nocciolo dell'esperienza mistica sta qui e solamente qui, anche se da qui partono due diverse interpretazioni del fenomeno. C'è chi, come P. Poulain, lo distingue nettamente da una normale vita cristiana, e chi, come R. Garrigou-Lagrange, riconosce, sì, la detta distinzione, ma la definisce non già d'essenza, bensì di grado. L'idea del P. Garrigou-Lagrange, emergendo da uno sfondo tipicamente tomistico, è che l'unione mistica sia la vocazione d'ogni battezzato, anche se non tutti la conseguono. Da notare che parlando d'unione o di contemplazione mistica, l'aggettivo distingue il fenomeno da quello qualificato con l'aggettivo « acquisita », perché questo può conseguirsi anche con le forze puramente umane. Le due scuole hanno riflessi pratici da non trascurare: per l'una, infatti, la contemplazione mistica non rientra affatto nella normale vocazione cristiana; per l'altra, ogni cristiano è, in quanto tale, ordinato alla contemplazione mistica in quanto essa satura tutte le virtualità del suo organismo soprannaturale. Tra le due scuole, è senz'ombra di dubbio preferibile la seconda: tutti infatti sono chiamati alla vita eterna che ha il suo anticipo nella grazia e il suo coronamento, in terra, nell'unione mistica, in cielo nella visione beatifica. E quanto, del resto, sembra emergere, ora più ora meno esplicitamente, dalla letteratura più recente: G. Gozzelino ne è un esempio.

2. Ciò stabilito, ci si chiede quale sia il contenuto dell'unione mistica. E pacifico che il punto di partenza è l'incorporazione in Cristo, con tutti gli effetti cristoconformanti che ne derivano. Il grande messaggio paolino lascia intendere che la grazia, infusa con il santo battesimo, è la « gratia Christi », cioè la partecipazionecomunione con tutto il mistero di Cristo. « Con luiin lui » è una formula ricorrente, per ricordare che si è immersi sacramentalmente nella sua stessa morte, comunicanti con la sua stessa vicenda salutare, concrocifissi consepolti conrisuscitati in novità di vita. Come Cristo vive in Dio, così in lui si è tutti ugualmente viventi a Dio (cf Rm 6,3-11). Spogliati dell'uomo vecchio con tutte le sue opere (cf Col 3,9), si è rivestiti di Cristo (cf Gal 3,27), ma in modo che l'assimilazione a lui sia sempre in divenire. La vita nuova, proprio perché vita e come ogni altra vita, è dinamismo e polarità: tende al suo epilogo perfetto « affinché la vita di Gesù sia manifesta in noi » (2 Cor 4,10). Ciò significa che, come Cristo è il fondamento della vita cristiana fin dal suo primo sbocciare, così lo è pure nella fase del suo coronamento, vale a dire nel dinamismo ascensionale di tutta l'esperienza mistica.

3. Per tale ragione, il mistico riproduce in sé il mistero pasquale nella sua interezza. E, come Cristo, obbediente fin alla morte e alla morte di croce; al seguito del suo Maestro lungo le pendici del Calvario esistenziale, prende anche lui la sua croce, ogni giorno, e si dona all'Amore; con Cristo muore, e con Cristo risorge per vivere soltanto nell'ottica di Dio. In Cristo morto e risorto, diventa ogni giorno « creazione nuova » (2 Cor 5,17). Nuova, perché quotidianamente altra, sempre più intimamente personalmente immediatamente e perfino affettivamente sprofondata nella preghiera di contemplazione, parvasa dall'azione dell'Unitrino in attitudine insieme attiva e passiva, in un rapporto semplicissimo con le tre divine Persone sotto l'influsso dei doni dello Spirito Santo, come ha ben segnalato J. Aumann. E stato sempre difficile analizzare l'esperienza del divino; ma è certo che si tratta di un'esperienza senz'uguali, colma di fascino, mai statica, inarrestabile nella sua evoluzione intrinseca e nel suo movimento d'adorante contemplazione, oltre che di gaudiosa comunione.

III. A tale esperienza la C. può esser estranea? Nella realtà « misterica » della C. cattolica e nella sua ordinazione a tutta la realtà dell'uomo, una tale estraneità sarebbe assurda. In verità, il rapporto C.-mistica è ineludibile ed intenso, non essendo altro che lo stesso rapporto tra la mistica e Cristo. Vediamone alcuni aspetti.

1. L'attenzione si volge anzitutto all'enorme tesoro accumulatosi nell'arco di secoli, nel quale si coaugulano le esperienze mistiche del passato e le teorizzazioni teologiche ripetutamente sintetizzate. Si tratta d'un capitale inestimabile, che ha arricchito ed arricchisce la C. e che la propone come luogo e strumento sacramentale dell'esperienza mistica. Luogo, anzitutto: perché, se la mistica è di per sé esperienza del divino, non ogni esperienza del genere avviene nella C.

Non c'è però esperienza soprannaturale di Dio che possa far a meno della C. Non si nega la possibilità che una tale esperienza sia dovuta all'influsso diretto del divino; ma nell'economia ordinaria della salvezza, la causalità efficiente è quella dei sacramenti, nonché della preghiera liturgica; e ciò ha nella C. il suo ambiente, il terreno ideale, l'humus dove affondare le radici e donde trarre linfa vitale. Oltre che luogo, strumento. La C. stessa è mistero e sacramento. Ha in sé il divino e concorre alla produzione dei suoi effetti. E come strumento, concorre anche, attraverso la grazia dei sacramenti, la liturgia e gli altri mezzi della grazia ad essa stessa affidati, a far nascer e crescere il fenomeno mistico. Questo, pertanto, dipende immediatamente dalla C., che a sua volta è essa stessa unione mistica con Dio. Pertanto, una mistica diversa, se pur possibile, non è e non può esser cattolica; tale infatti può esser solo se è nella e dalla C.

2. Non sembri, questo, in antitesi con la nozione corrente di mistica, facente leva sul carattere « immediato » del rapporto con Dio. Il mistico, è vero, viene come pervaso dal fulgore del divino ed in certa misura trasformato in esso. Nulla, dunque, da eccepire su una nozione che definisce lo stato nel quale il mistico si trova. Se non che, l'interesse di quest'analisi è volto non alla teorizzazione dello stato mistico, bensì alla causa soprannaturale che lo determina. Ora, se la causa remota è Dio, quella prossima è sempre la C. Come a Dio appartengono i doni dello Spirito Santo e gl'influssi molteplici della grazia, così alla C. appartengono i sacramenti, la liturgia è tutto quel « munus triplex » grazie al quale svolge il suo ministero. Alla C. pertanto appartiene anche il fenomeno mistico in ognuno dei suoi gradi ed in ognuna della sue fasi di sviluppo. Ne consegue la totale e gioiosa sottomissione del mistico alla C., sia quanto al giudizio circa la natura delle sue manifestazioni mistiche, sia quanto all'esclusione di qualunque messaggio mistico non conforme alla « sacra dottrina » (Tt 2,1; 2 Tm 4,19) ed al suo « bonum depositum » (2 Tm 1,14).

3. E, questa, una conseguenza dello stesso fenomeno mistico. In quanto unione con Dio, esso ripropone in sé, analogicamente, il teandrismo di Cristo. E la C., Corpo di Cristo, ha nel mistico il suo membro più coerente, non perché sia ontologicamente diverso dagli altri, o si discosti dal cammino che ogni altro dovrebbe intraprendere, ma perché lo percorre tutto. Del pari, la C.-comunione non è un'astrazione, ma la compresenza armonica d'ogni suo membro, che peraltro solo il mistico vive in pienezza. Se infine la C. è tutta santa e generatrice di santità trova nel mistico il suo riflesso più fulgido ed un contributo efficace all'espansione della santità.

4. Quest'ultimo accenno sposta ancora l'interesse verso uno dei possibili equivoci collegati con la nozione formale di mistica; cioè verso la famosa passività. Non c'è autore di teologia spirituale che non ne parli, definendo « passiva » l'orazione mistica. S. Giovanni della Croce allude alla passività nella purificazione sia dei sensi, sia dello spirito. Altri accennano alla « preponderanza » del passivo. Parrebbe che passività e mistica siano un tutt'uno. Impressiona però s. Giovanni della Croce con la sua « conoscenza amorosa » e con la « fiamma viva » che non solo consuma il mistico, ma lo trasforma in tanto in quanto questi risponde con atti d'amore, fonte di meriti inestimabili. Sembra di capire che non si tratta di sola passività. La carità, infatti, sviluppa e perfeziona tutte le facoltà soprannaturali, coinvolgendole attivamente nel farsi della vita mistica, nella sua partecipazione alla C. ed alle esigenze dei fratelli. I carismi dell'esperienza mistica diventano così principio di fecondità cristiana. Perfino al livello più alto di vita spirituale, il mistico non può né deve considerarsi disobbligato dal precetto comune: « Ama il prossimo tuo come te stesso » (Gal 5,14). Insomma, questo sembra di poter dire: anche l'esperienza mistica è vita di C.

Bibl. Attesa la relativa novità del contributo, nella seguente nota bibliografica, si segnalano soltanto, con quelli citati nel testo, alcuni Autori fra i più sensibili alla tematica svolta: Aa.Vv., s.v., in DSAM IV, 370-479; Aa.Vv., La Chiesa sacramento di comunione, Roma 1979; E. Ancilli - M. Paparozzi (cura di), La mistica I e II; J. Arintero Gonzales, Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia, 3 voll., Madrid 1974-1976; J. Aumann, Sommario di storia della spiritualità, Napoli 1986; J. Beaude, La mistica, Cinisello Balsamo (MI) 1992; J. Betz, Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus, in Theolog. Quartalschr., 138 (1958),

152-185; E. Bianchi, Una Chiesa da vivere, Casale Monferrato (AL) 1995; L. Bouyer, Jésus a-t-il fondé l'Eglise?, in Id., L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit, Paris 1970, 677ss.; J.M. van Cangh (cura di), La mistica, Bologna 1992; L. Cognet, I problemi della spiritualità, Torino 1969; M. Figura, Kirche und Mystik, in WMy, 310-312; A. Gardeil, La structure de l'âme et l'expérience mystique, Paris 1927; R. Garrigou-Lagrange, Perfezione cristiana e contemplazione secondo san Tommaso d'Aquino e san Giovanni della Croce, Torino 1936; Id., Le tre età della vita interiore, 4 voll., Roma 1984; B. Gherardini, La Chiesa. Mistero e servizio, Roma 1993; G. Gozzelino, Vocazione e destino dell'uomo in Cristo, Leumann (TO) 1985; Id., Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale, Leumann (TO) 1989; B. Haussler, The Church and God's People, Baltimore-Dublin 1963; G. Helewa - E. Ancilli, La spiritualità cristiana. Fondamenti biblici e sintesi storica, Milano 1982; O. Kuss, Bemerkungen zum Fragekreis: Jesus und die Kirche im Neuen Testament, in Theolog. Quartalschr., 135 (1955), 28-55; A. Mager, Mystik als Lehre und Leben, Innsbruck-Wien-Köln 1934; A. Poulain, Delle grazie di orazione. Trattato di teologia mistica, Torino 1926; P. Pourrat, Spiritualité chrétienne, 4 voll. Paris 1919-1928; H. Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Vater, Salzburg 1964; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 1965; R. Schnackenburg, La Chiesa nel Nuovo Testamento, Roma 1965; A. Stolz, Teologia della mistica, Brescia 1947.
A. Gherardini

CIPRIANO (santo). *(inizio)*

I. Vita e opere. La vita di Tascio Cecilio Cipriano (nome avuto nel battesimo, - Girolamo: Viris ill. 67 - nato probabilmente tra il 200 e il 210) si desume da tre fonti principali: i suoi scritti, gli Atti del suo martirio (Acta procunsalaria Cypriani), la Vita Cypriani scritta dal diacono Ponzio. Dei suoi scritti si hanno tre elenchi antichi: la Vita Cypriani, c.7 (riferisce il contenuto di dodici opere); il ms (n. 12266 s. X) della Philipps Library di Cheltenham, pubblicato dal Mommsen (contiene anche le Lettere di C.); il Sermo de natale s. Cypriani di s. Agostino, contiene un catalogo ciprianeo rilevato dal Morin (in Bull. Anc. Litt. et Arch. Chr. 4,1914, pp. 16-22).

Gli scritti di C. nacquero interamente dalle idealità cristiane da lui abbracciate (ricevette il battesimo probabilmente nella notte di Pasqua del 246) e dal suo ministero ecclesiale di vescovo della Chiesa di Cartagine (anni 249-258). Gli Atti del suo martirio raccolgono tre documenti: il processo verbale del 257; l'interrogatorio del 258 che c'informa dei suoi ultimi giorni (14 settembre 258); una notizia sul martirio dovuta ad un testimone oculare. La Vita Cypriani, attribuita al diacono Ponzio, è fondamentalmente un encomio del vescovo di Cartagine. Alla soluzione cristiana della sua crisi religiosa - come desumiamo dalla sua lettera Ad Donatum (c. 246) - contribuì notevolmente il presbitero Cecilio, con il quale C. convisse dopo la conversione.

Le letture cristiane di C. furono, oltre la Bibbia, gli autori latini Tertulliano (220 ca.) e Minucio Felice (II-III sec.). Il suo studio della Bibbia approdò ai Testimonia ad Quirinum libri tres (scritti prima del 249, un florilegio dell'AT letto come libro profetico). Egli articolò per temi tali estratti veterotestamentari, quasi certamente, allo scopo di dimostrare che Cristo aveva completato l'attesa dei profeti. L'opera, concepita originariamente in due libri, ne ebbe un terzo, su richiesta del medesimo Quirino, sulle prescrizioni morali e disciplinari, perché si desse fondamento scritturistico anche alle virtù cristiane. Quest'opera, che ebbe molta influenza nella cristianità latina antica, assieme all'Ad Fortunatum, offrì un grande contributo per le prime versioni latine della Bibbia e il loro uso nelle comunità cristiane latine.

Dopo l'Ad Donatum - il primo scritto di C. (quasi un'autobiografia della sua conversione) - nel 249 egli scrisse il De habitu virginum. Il trattato, pur dipendendo dal De cultu feminarum di Tertulliano, risulta uno scritto notevole per lo stile, l'informazione sulla prassi cristiana delle « virgines » nel sec. III e la conseguente cultura della donna promossa in Africa dall'evangelizzazione cristiana. Da vescovo scrisse i seguenti trattati: del periodo della

persecuzione deciana il De oratione dominica (250), De Ecclesiae unitate (251), De zelo et livore (25152), De lapsis (251); i tre trattati sull'aiuto vicendevole (De mortalitate, De opere et eleemosynis, ad Demetrianum (252); De bono patientiae (256 ca.); Ad Fortunatum de exhortatione martyrii (257-258); Quod idola dii non sint (opera attribuita); l'Epistolario (ottantuno lettere di cui cinquantanove scritte da lui, sei lettere sinodali scritte unitamente ad altri vescovi, sedici indirizzate a lui. Il Codex Taurinensis le contiene tutte).

Di alcuni scritti, che costituiscono l'ossatura della sua spiritualità, diamo un'informazione più ampia. Nel De lapsis (=gli apostati) C. impostò la questione di come ricuperare gli apostati, linea accettata dai Concili di Cartagine e di Roma del 251. Nella Ep. 54, una vera e propria lettera pastorale sul come aiutare gli apostati a rientrare in comunità, egli precisò il tenore del De lapsis e la problematica che vi era sottesa. La questione dei lapsi fece assimilare a C. la natura materna della Chiesa e le basi teologiche dell'unità dei cristiani: l'Eucaristia, il significato della preghiera al plurale, secondo l'insegnamento del Signore, il legame dei fedeli con i vescovi garanti del legame apostolico. Il De ecclesiae unitate fu il primo trattato sulla Chiesa, scritto in latino. Nell'anno 252 l'Africa proconsolare fu provata dall'epidemia della peste. C. si adoperò in ogni modo a favore dei cristiani e dei non cristiani. Nei tre trattati, che egli scrisse per l'occasione (De mortalitate, De opere et eleemosynis, Ad Demetrianum), elaborò una profonda spiritualità del cristiano di fronte alle disgrazie della vita e alla stessa morte. Le prove della vita vengono lette da lui come chiamata di Dio per far fronte alle necessità altrui. L'elemosina, di fronte a calamità comuni, diventa, oltre il dovere di soccorrere il proprio simile, anche servizio di Dio. Nel tempo della controversia battesimale C. scrisse il De bono patientiae (256 ca.), evidenziando come la pazienza cristiana sia imitazione di Cristo e non dell'indifferenza stoica (apatheia). Durante la persecuzione (257-258) di Valeriano scrisse l'Ad Fortunatum de exhortatione martyrii: una raccolta di passi biblici, distribuiti in dodici titoli, sul come incoraggiare i cristiani nei momenti di persecuzione. Un capitolo a parte merita il suo Epistolario il quale, formato forse dallo stesso vescovo di Cartagine, è un ricco dossier della vita della Chiesa latina della metà del sec. III.

II. Eredità spirituale. Ricaviamo la dottrina spirituale di C. dal suo delineare il cristiano come uomo capace di comunione, in particolare ecclesiale, quindi quale uomo di pace. L'esplicitazione di tale impostazione si ha particolarmente nella sua concezione di Chiesa e in riferimento alla figura del vescovo, nodo della comunione ecclesiale. La Chiesa, avendo per lui la sua radice in Dio Trinità, è una, ed ha la sua espressione visibile nel ministero episcopale. Egli sviluppa sempre congiuntamente i due aspetti, evidenziandoli in modo particolare quando parla dell'Eucaristia che è una, quindi, postula un unico pastore; della comunione dei vescovi tra di loro (la collegialità fatta propria dal Vaticano II nella LG) e con il vescovo di Roma; della Chiesa che, essendo in costante cammino di redenzione, è dedita per costituzione interna ad una pastorale di riconciliazione in particolare a favore dei cristiani caduti in « delicta o crimina » (Epp. 34; 55; 59; 60); della preghiera 'cristiana', la cui fisionomia può essere solo « al plurale ». Qui ne riassumiamo l'insieme in tre aspetti che in C. sono interdipendenti: l'unità della Chiesa, la peculiarità della preghiera cristiana, il ministero della riconciliazione nella Chiesa.

a. L'unità della Chiesa e la comunione ecclesiale. Ne abbiamo un esempio nell'Ep. 64, dove C. annuncia il principio teologico della comunione ecclesiale. « Per Cristo la Chiesa è formata dal popolo unito al suo vescovo e dal gregge che resta fedele al proprio pastore. Devi sapere, quindi, che il vescovo si trova nella Chiesa e che la Chiesa è nel vescovo. Se qualcuno non resta con il vescovo non si trova nella Chiesa... La Chiesa è una nella sua cattolicità e non può dividersi in diverse parti. La Chiesa senza dubbio è unita strettamente, il suo legame consiste nella fraternità che unisce i vescovi tra loro... ci ricordiamo sempre di voi nella concordia e nel reciproco amore. Noi dobbiamo sempre pregare per voi e voi fate altrettanto. Amandoci a vicenda rendiamo più leggere le difficoltà nei momenti di persecuzione » (Ep. 60,4).

Il vescovo di Cartagine ribadì, soprattutto nel De unitate ecclesiae catholicae, il rapporto della Chiesa con la Trinità tramite il battesimo e il ruolo del vescovo, quale elemento visibile di unità

della comunità cristiana. Questa, in altri termini, è un sacramentum unitatis che si esplicita visibilmente nella liturgia, in particolare nella presidenza eucaristica, e nel ministero episcopale in generale. L'unità della Chiesa pertanto ha il suo fondamento nell'unità divina e la sua visibilità nel ministero episcopale. Rompere l'unità ecclesiale visibile, ponendo ad esempio un altro vescovo a fronte che celebri un'altra Eucaristia, equivale a profanare l'essere sacramentale della Chiesa. Il battesimo, dal canto suo, quale dispensatiooikonomia monarchiae, è l'unità di Dio che, attraverso il dono del mistero trinitario, giunge alla creatura umana. Dio Padre, pertanto, è fonte dell'unità della Chiesa e questa, in sé e nella sua visibilità, è un inseparabile unitatis sacramentum, simile a quello che intercorre tra il Padre e il Figlio, tra il pastore e il gregge che sono una cosa sola (cf Ep. 69,5).

L'esempio del cristiano, uomo di comunione e di pace, è Cristo stesso, il portatore dell'unità del Padre che, nella Chiesa, è il « maestro della pace e della concordia... il Dio della pace e maestro della concordia » (Or. dom. 8), colui che edifica la Chiesa come la casa della Sapienza, che anzi ne è lo sposo (cf Ep. 74,4,1 e 6,2), avendola fatta sua a prezzo della vita (Ep. 72,1,2).

Essere uniti al vescovo, per C. vuol dire essere uniti alla Chiesa; staccarsi da lui o, peggio, creare un altro vescovo al suo posto, è spezzare l'unità della comunità cristiana. Il porsi poi fuori dell'unità della Chiesa è esporsi a perdere la fede, quindi, a perdersi perché fuori della Chiesa non c'è salvezza. Dalla realtà unitaria, creatasi nel battesimo tra Dio e la Chiesa, derivava per il vescovo di Cartagine la disparità di fede tra gli eretici e gli altri cristiani.

b. La preghiera. C. contribuì all'approfondimento teologico della preghiera cristiana dedicandovi il De dominica oratione. Egli ne percepì il carattere di universalità rilevandone la valenza cristologica. Se Cristo è il redentore di tutti, la preghiera cristiana, proprio perché tale, oltrepassa sempre l'ambito individuale. Essa perciò si colloca come una forza di pace posta nel cuore delle difficoltà dell'umanità, soggetta sempre alla tentazione di disgregarsi. Scrive Cipriano: « La nostra preghiera è pubblica e comunitaria e, quando preghiamo, preghiamo per tutto il popolo, non per il singolo, perché tutto il popolo sia una cosa sola. Il Dio della pace e maestro della concordia, che ha insegnato l'unità, ha voluto che uno preghi per tutti come lui, uno, ci ha portati tutti in sé. L'uomo nuovo, rinato e restituito al suo Dio per grazia di lui, per prima cosa dice: «Padre», perché ha già cominciato ad essere figlio. Non anteporre niente a Cristo, perché Cristo non antepose nulla alla nostra salvezza. Niente mancherà a chi ha Dio con sé, purché Dio non gli venga mai meno » (Or. dom.).

c. Il ministero della riconciliazione assieme alla predicazione e alla presidenza liturgica, era nella Chiesa antica uno dei tre obblighi (munus) espliciti del ministero di un vescovo. C., costretto a regolamentarla per l'impellenza della questione dei lapsi, diede un orientamento pastorale che divenne prassi spirituale nella Chiesa. All'interno della penitenza quotidiana o battesimo quotidiano (tramite il digiuno, l'elemosina e la recita del Pater noster), vi era per gravi delitti la prassi della « grande o seconda penitenza », che culminava col rito della riconciliazione (l'imposizione della mano da parte del vescovo). Quest'ultima, pur essendo limitata a casi particolari, misurava difatti la reale capacità di una comunità di reintegrare un cristiano fallito sul piano dei contenuti essenziali della fede (i tre delitti capitali di apostasia, omicidio e adulterio).

La mentalità penitenziale di recupero riguardava tuttavia tutti, dal pastore al semplice fedele, e rifletteva la dimensione spirituale del cristiano che veniva educato a comprendersi non diviso tra una classe di « puri » ed « impuri », ma facente parte di una comune fallibilità bisognosa e passibile di perdono quotidiano ed anche straordinario per i « crimina ». Su questo orientamento C., opponendosi ai presbiteri che impedivano la riconciliazione, avviò la possibilità di un recupero per tutti i lapsi (cf in particolare, Epp. 54; 55; 59; 60), nonostante le diverse classi di rigoristi del suo tempo e dopo (luciferiani, novaziani, donatisti, ancora presenti al tempo di Agostino). Perdonare e lasciarsi perdonare è la vita stessa dei cristiani.

Se Tertulliano aveva indicato nel legame apostolico la possibilità per una Chiesa sub-apostolica di potersi riconoscere come cristiana, fu tuttavia C. a sviluppare articolatamente tali principi a

dottrina spirituale ecclesiale. La spiritualità del cristiano è data, infatti, per il vescovo di Cartagine, dal suo appartenere ad una Chiesa che è una, fondata sull'unità della Trinità. La fede trinitaria, infatti, la dispensatio monarchiae, la concordia et unitas proprie del vinculum caritatis che conserva la fede e l'unità (cf Ep. 54,1,3; Ep. 76,1,3), con la comunione ecclesiale connotano anche l'identità stessa dell'essere cristiani. La Chiesa latina antica ricordò il martire C. sempre con indiscussa devozione. Ne fa fede l'intervento in sua difesa di Agostino d'Ippona quando, durante la polemica donatista, si volle insinuare il sospetto della sua non completa ortodossia.

Bibl. **Opere:** PL 4; CSEL 3,1-3; CCL 3,1-2; PLS 1,1 (1958) 62-72; J.N.S. Bakhuizen van der Brink, Caec. Cyp. episcopi... scripta quaedam, Den Hagg 1961; S. Cipriano, Opere, a cura di S. Colombo Torino 1980; **Studi:** G. Bardy, s.v., in DSAM II, 2661-2669; J. Colson, L'éveque, lien d'unité et de charité chez saint Cyprien, in Journal of Ecclesiastical History, 14 (1963), 143-146; M. Figura, s.v., in WMy, 97-98; P.A. Gramaglia, Cipriano e il primato romano, in Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, 28 (1992), 185-213; J. Gribomont, Ecclesiam adunare. Un écho de l'Eucharistie africaine et de la Didaché, in Recherches Théol. Anc. Med., 27 (1960), 20-28; V. Grossi - A. Di Berardino, Ecclesiologia e Istituzioni, Roma 1983; Melchiorre di S. Maria - L. Dattrino, s.v., in DES I, 523-525; C. Mohrmann, Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens, in Aa.Vv., Études sur le latin des chrétiens, I, Roma 1958, 233-244; M. Pellegrino, Vita e martirio di S. Cipriano, Alba (CN) 1955; V. Saxer, Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III s., Roma 1969; Id., Saints anciens d'Afrique du Nord, Roma 1979; Tertulliano-Cipriano-Agostino (a cura di V. Grossi), Il Padre nostro, Roma 1980; G. Toso, Cristiani con coraggio. Il nostro essere cristiani oggi secondo s. Cipriano, Roma 1985; U. Wickert, Sacramentum unitatis. Ein Beitrag zum Verstandnis der Kirche bei Cyprian, Berlin-New York 1971.

V. Grossi

CIRILLO DI ALESSANDRIA (santo). *(inizio)*

I. Vita e opere. Le notizie sulla vita di C. anteriori al 412, anno in cui raccoglie l'eredità dello zio Teofilo alla guida della Chiesa di Alessandria, risultano piuttosto incerte. C. nasce con tutta probabilità ad Alessandria intorno al 378 e riceve qui anche la sua formazione classica e teologica. Forse soggiorna per qualche tempo nel monastero di Pelusio, sotto la guida di Isidoro. In qualità di lettore accompagna lo zio al « conciliabolo della Quercia » ove assiste alla deposizione di Giovanni Crisostomo, al quale rimane ostile fino al 418. Sono di questo periodo alcune delle sue più importanti opere esegetiche: il De adoratione et cultu in spiritu et veritate, i Glaphira in Pentateucum, il Commentarius in XII prophetas minores, il Commentarius in Iohannis evangelium. Altri scritti di natura essenzialmente dottrinale, quali il Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate, e il De sancta Trinitate sono invece la testimonianza del suo impegno e lotta contro l'eresia ariana. Dal 428 lo si vede impegnato soprattutto nelle grandi controversie cristologiche che lo rendono un aperto nemico di Nestorio (451), il vescovo di Costantinopoli. Dopo il ricorso di ambedue a papa Celestino I (432) nel 430, Nestorio viene condannato. E proprio la preoccupazione di contrastare a fondo le teorie nestoriane che conduce C. a formulare, negli anatematismi, la dottrina dell'unione ipostatica tra logossarx, tradizionale ad Alessandria dagli ultimi decenni del III secolo. La diffusione degli anatematismi provoca proteste violente da parte dei teologi antiocheni che lo accusano di apollinarismo. La confusione diviene tale da indurre l'imperatore Teodosio II (450) a convocare il Concilio di Efeso (431), per dirimere la controversia nestoriana. Lo scontro si protrae per ben due anni. Nel 433 si arriva ad un accordo che si traduce nel cosiddetto « simbolo dell'unione », testo che sancisce di fatto la condanna di Nestorio, riconoscendo in pieno soprattutto la divina maternità di Maria (Theotòkos), sia pure favorendo ampiamente gli antiocheni, soprattutto sul piano della terminologia teologica. Un tale compromesso crea tuttavia numerosi scontenti da ambo le parti, costringendo C., soprattutto negli ultimi anni, a difendere l'ortodossia anche fra gli stessi suoi seguaci.

Le opere di questo secondo periodo denotano, pertanto, questo suo preminente interesse a confutare gli errori dottrinali dell'impostazione cristologica di Nestorio. Esse sono: Adversus Nestorii blasphemias, De recta fide, Apologia XII capitolorum contra Orientales, Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum, Explicatio XII capitulorum, Scholia de incarnatione Unigeniti, Adversus nolentes confiteri Sanctam Virginem esse Deiparam, Contra Diodorum et Theodorum, Quod unus sit Christus. Di natura strettamente apologetica sono l'Apologeticus ad Theodosium, in cui C. difende la propria condotta al Concilio di Efeso, e il Contra Iulianum imperatorem, difesa del cristianesimo contro le accuse dei pagani. C. muore il 27 giugno 444.

II. Dottrina spirituale. Nonostante l'esegesi di C. appaia fortemente condizionata da intenti dogmatici e polemici, non si può tuttavia negare come il patriarca alessandrino fondi tutta la sua dottrina spirituale su due pilastri: la Scrittura e i Padri. Ricorre sovente in lui l'espressione: « hoi pateres kai hè graphè ». Scrittura e tradizione sono assolutamente inseparabili nel suo spirito di teologo credente, ed è per questo che non teme il confronto con tutte le correnti filosofico-culturali del tempo. Sono proprio i Padri, infatti, che lo aiutano a vedere l'unità del disegno di Dio nell'unità indivisibile della Bibbia concepita come un « vasto organismo che si adatta alle più grandi diversità degli uomini, piegandole tutte ad uno stesso disegno » (In Is.: PG 70, 656). Sia pure nella fedeltà alla scuola esegetica di Alessandria, C. è, però, contro ogni forma di allegorizzazione esasperata. Tutta la Scrittura ispirata ha uno scopo: quello di comunicarci la conoscenza del mistero della salvezza che, nella persona stessa del Cristo, trova la sua luminosa interpretazione. E questo ciò che egli chiama: 'senso spirituale delle Scritture': « Dapprima intendiamo esporre ciò che è avvenuto storicamente... Dopo aver narrato ciò convenientemente, trasformeremo quasi il racconto dalla figura e dall'ombra in cui si trova e lo renderemo chiaro, tendendo il discorso al mistero di Cristo, considerato quale fine, se è vero che il termine della legge e dei profeti è Cristo (cf Rm 10,4) » (Glaph. in Gen. I: PG 69, 13a; 14a).

Ogni contemplazione spirituale riguarda il mistero di Cristo stesso ed implica una 'visione' che apre lo spirito a tale mistero. Tale visione (theoria) è pneumatica, poiché lo spirito umano è aiutato dallo Spirito divino, e per questo è nello stesso tempo un carisma ed una gnosi. Questo dono dello Spirito Santo, perduto a causa del peccato, con i beni della vita divina, viene ridonato all'umanità mediante l'Incarnazione del Figlio. A differenza del primo Adamo, il nuovo Adamo fa attecchire nell'umanità in modo definitivo e irreversibile lo Spirito di Dio (cf In Jo. 7,39: PG 73, 756A; Com. Gv. V, vol. II, 46).

La partecipazione del Figlio, nello Spirito, produce in noi l'immagine divina. Il Figlio unico, infatti, incarnandosi ha perseguito lo scopo non solo di espiare i nostri peccati, ma anche di fondare la nostra adozione divina (cf Rm 8,3) (cf In Jo. XI, 10,74, 545a; Com. Gv., XI, vol. III, 355).

E, dunque, a causa del Cristo e grazie a lui che lo Spirito Santo risiede nei credenti, dono effuso loro dopo la sua risurrezione. Per C., il posto di Cristo nella vita del cristiano è centrale. Nella sua passione morte e risurrezione si consuma la più grande prova dell'amore di Dio per l'umanità poiché egli ha reso inefficace l'antica maledizione cui la natura umana soggiaceva fin dalle sue origini (cf Com. Rm. VI, 6,64).

Questa incorporazione a Cristo si compie grazie al battesimo (cf Ibid., 3-4, 60-62), il quale a sua volta suppone la fede (cf Ibid. VII, 1-4, 65-67) e apre alla carità, dal momento che Dio è carità (cf Com. Gv. VI, vol. II, 287; X, vol. III, 224-225). Grazie all'Eucaristia, inoltre, siamo in comunione gli uni con gli altri poiché siamo uniti non solo spiritualmente ma anche corporalmente a Cristo (cf Ibid. XI, vol. III, 368).

La bellissima dottrina del Corpo mistico, C. la sviluppa soprattutto nel suo Commento a Giovanni (cf Ibid., 368-369). Per C. è questa unione a fondare quella naturale. Questa realtà di unità è il mistero della Chiesa. Essa è il Corpo di Cristo, e come il Corpo di Cristo nella sua intimità non può essere diviso, così neanche la Chiesa (cf Ibid., 367).

Di conseguenza, si potrebbe ritenere che, se la perfezione, dal punto di vista personale, consiste nel divenire ad immagine del Padre, seguendo l'imitazione del Figlio, da un punto di vista

sociale essa consisterebbe nel realizzare, nella misura del possibile, l'unità del Padre e del Figlio secondo l'affermazione di Gesù nella preghiera sacerdotale (cf Gv 17,21). Tutto questo non può essere compiuto senza la cooperazione dello Spirito Santo. Da qui derivano pure tutte le conseguenze ascetiche e mistiche nonché sociali della vita cristiana, soprattutto nell'espressione di un culto comunitario e liturgico. I cristiani essendo degli altri « cristi », poiché hanno ricevuto l'unzione, devono vivere i medesimi sentimenti di Cristo e condividere pure la medesima sorte (cf Com. Gv. III, 21-22).

Bibl. W. Burghardt, The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria, Woodstock 1957; L. Janssens, Notre filiation divine d'après saint Cyril d'Alexandria, in Ephemerides Theologicae Lovan., 15 (1938), 233-278; A. Kerrigan, St. Cyril of Alexandria. Interpreter of the Old Testament, Roma 1952; J. Mahé, La sanctification d'après saint Cyril, in Revue d'Hist.Eccl., 10 (1909), 30-40, 469-492; H. de Manoir, s.v., in DSAM II2, 2672-2683; C. Sorsoli - L. Dattrino, s.v., in DES I, 525-528; C. Vona, s.v., in BS III, 1308-1315.

M.M. Porcellato

CIRILLO DI GERUSALEMME (santo). *(inizio)*

I. Vita e opere. Nasce a Gerusalemme verso il 315, dove si forma allo studio della Scrittura, ed è ordinato presbitero. Vescovo nel 348, la sua elezione episcopale conserva punti oscuri; egli, infatti, era stato proposto alla sede gerosolomitana probabilmente da Acacio (348), che erroneamente lo riteneva vicino al suo partito filoariano. Ma C. si scontra con Acacio sul terreno dottrinale e soprattutto su quello giuridico, col mirare all'autonomia della sua sede da quella metropolitana di Cesarea. In seguito a ciò viene deposto nel Concilio di Gerusalemme del 357; nel giro di una ventina d'anni (357-378), tra alterne vicende, subisce tre esili. Rientrato definitivamente nel 378 nella sua sede, vi riporta con l'unità la pace. Partecipa al Concilio Costantinopolitano I del 381 e a quello del 382, in cui i vescovi orientali riaffermano ufficialmente l'ortodossia e la validità dell'ordinazione espiscopale di C., in vario modo fino allora contestata. Muore nel 386 ca.

Quanto agli scritti, conserviamo di lui ventiquattro Omelie, corrispondenti alle ventiquattro celebri catechesi. La prima catechesi è introduttiva, Protocatechesi, le diciotto successive (da 2 a 19) sono rivolte a coloro che, entrati nella seconda fase del catecumenato e detti photizómenoi o illuminandi avrebbero ricevuto il battesimo nella notte del sabato santo: sono le catechesi (pre-)battesimali. Le ultime cinque (da 20 a 24), spiegano ai neofiti, durante la settimana di Pasqua, il significato dei tre sacramenti della iniziazione cristiana appena ricevuti (battesimo, cresima, Eucaristia): sono le catechesi mistagogiche. In passato era contestata l'autenticità di queste ultime in quanto attribuite dai mss. o a C. o al suo successore Giovanni II di Gerusalemme (417). Recentemente, gli studiosi propendono sempre più ad assegnarle a C. La protocatechesi e le catechesi battesimali furono tenute nel Martyrium della basilica del S. Sepolcro, le catechesi mistagogiche nella rotonda dell'Anástasis. Dal punto di vista contenutistico, la protocatechesi è del tipo di accoglienza; le prime cinque delle diciotto catechesi battesimali trattano ciascuna rispettivamente delle disposizioni previe al battesimo, della conversione, del battesimo, delle dieci verità dogmatiche del Simbolo della fede; le tredici successive (7-19) costituiscono una catechesi continua del Simbolo di Gerusalemme e le ultime (20-24), mistagogiche, vertono a loro volta, ciascuna nell'ordine di successione, sui riti del battesimo, sul battesimo, sul crisma, sul corpo e il sangue di Cristo, sulla liturgia eucaristica.

II. La mistagogia è l'angolatura da cui studiamo la mistica in C., che, come tutti i Padri, attraverso la catechesi mistagogica valorizza i segni per introdurre al mistero celebrato, interpreta i riti alla luce della tipologia biblica e apre all'impegno cristiano ed ecclesiale, espressione della nuova vita in Cristo. In forza della « disciplina dell'arcano » egli spiega i riti solo ai neofiti. Valorizza così l'effetto psicologico della sorpresa e fa leva sull'efficacia dell'esperienza spirituale vissuta. Urge l'esigenza pastorale di condurre i neofiti a penetrare il

mistero dei riti, impedendo loro un'interpretazione magica, che li renderebbe « esteriori » alla loro vita spirituale.

III. Simbolismo e mistero. C., come gli altri Padri, intende inserire il simbolismo cristiano nel quadro del simbolismo « generale » delle religioni non cristiane. Tale simbolismo, che conduce a penetrare nel mistero di Cristo (dalla mistagogia alla mistica), si presenta complesso: verbale, basato sull'immagine; tipologico, basato su fatti o personaggi dell'AT e del NT, in quanto figure del mistero di Cristo e rituale, basato su gesti corporali. Elemento vivificante, il simbolismo cristiano è la fede. Il simbolismo è servizio della fede e costituisce, in C., un segno sociale del Corpo mistico di Cristo perché mediante tale simbolismo Cristo esprime i suoi misteri facendovi partecipare tutti i membri del suo Corpo a livello individuale e sociale. La catechesi mistagogica di C. fa rifluire la dimensione dottrinale e la dimensione morale nel presente della liturgia, specificamente nella celebrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. Tutta la catechesi di C. si svolge nel contesto liturgico (Protoc. 13-14). La catechesi mistagogica è da lui giustificata ai neofiti all'inizio delle sue catechesi mistagogiche. Arricchiti dall'esperienza dei misteri ricevuti nella notte del sabato santo e resi capaci di essere istruiti, perché battezzati, essi erano nella migliore disposizione per la catechesi (Cat. mist. 1,1). Con tatto pastorale C. esclama: « Rispetta questo luogo e lasciati educare da quello che è sotto i tuoi occhi » (Protoc. 4).

IV. Mistica del battesimo. L'ingresso nel battistero è simbolo del paradiso (cf Protoc. 15): è l'entrata nella Chiesa, il ritorno al paradiso perduto. La decorazione del battistero (Buon Pastore in un giardino), la forma ottagonale di esso (il numero otto simbolo della risurrezione e della vita eterna) completano il significato mistico.1 In senso negativo, invece, lo spogliamento delle vesti indica che « voi avete deposto la tunica, a significare che vi spogliavate degli abiti dell'uomo vecchio (...), siete rimasti nudi anche per imitare Cristo nudo sulla croce » (Cat. mist. 2,2). La nudità battesimale comporta anch'essa un tempo rituale e metafisico: è l'abbandono della « vecchia tunica di corruzione e di peccato, che il battezzato depone ad imitazione di Cristo, la stessa di cui era rivestito Adamo dopo il peccato ».2 In senso positivo, la nudità è il ritorno all'innocenza primitiva.3 L'unzione con l'olio, a modo d'esorcismo, significa, oltre la messa in fuga di satana,4 la funzione di preparare la discesa nelle acque battesimali, acque della morte, per imitare Cristo (cf Cat. 3,11). La triplice immersione, con l'immersione (purificazione) ed emersione (vita nuova), è da riferirsi prima a Cristo morto-risorto e poi al battezzato che partecipa della morte e risurrezione di Cristo (cf Cat. mist. 2,4). L'immersione equivale ad una dissoluzione delle forme, l'emersione ripete il gesto cosmogonico della manifestazione formale.5 Nel battesimo cristiano l'immersione nell'acqua lustrale equivale alla sepoltura di Cristo (cf Rm 6,3-5; Tertulliano, De bapt. 3-5). Non si tratta di 'influssi' e di 'prestiti', « perché tali simboli sono archetipali e universali ».6 In C., come in altri Padri, intervengono determinati elementi di novità legati a una 'storia', nel caso, la Storia sacra.7 Ritornando al testo sopracitato di C. sul battesimo, vi è presente, oltre alla densità del simbolismo ora espresso, anche una configurazione sacramentale che opera realmente, ma nel segno, ciò che in Cristo si operò nella realtà: « In senso letterale, noi non siamo né veramente morti, né veramente sepolti, né veramente crocifissi; l'imitazione immaginifica di questi eventi esprime la vera realtà della nostra salvezza: il Cristo veramente crocifisso, veramente seppellito, veramente risorto per elargirci tutti questi doni, perché partecipando all'imitazione della passione ottenessimo la realtà della salvezza » (Cat. mist. 2,5). In realtà, « nessuno creda che il battesimo conferisca la remissione dei peccati e non anche l'adozione a figli di Dio ». Il battesimo è l'anticipo dei patimenti di Cristo, « è il modello di imitazione e il mezzo di partecipazione ai dolori di Cristo » (Ibid. 6). E vero, infatti, che « in lui (Cristo) tutto è veramente avvenuto, per voi invece non è avvenuta che una somiglianza della sua morte e della sua passione. Quanto però alla salvezza, è una realtà, non una semplice somiglianza » (Ibid. 7). E C. spiega il significato del battesimo come anticipo della passione e risurrezione di Cristo: nel sacramento la realtà storica della morte di Cristo è solo simboleggiata nel rito, il contenuto invece vi è attuato mediante una reale

partecipazione, perciò il sacramento del battesimo è simbolo efficace della morte e risurrezione del Signore.8

C. nelle sue catechesi mistagogiche, come visto, utilizza spesso la tipologia, rapportando i fatti dell'AT e del NT ai sacramenti e ai loro riti, di cui i sacramenti sono figure che rivelano le dimensioni reali dell'atto salvifico realizzatosi nel sacramento, ossia ciò che Dio fece un giorno per il suo popolo, lo continua a fare per mezzo dei sacramenti. C. utilizza diverse figure, come le acque primordiali (cf Cat. 3,5), il diluvio (cf Cat. 17,10), typos del battesimo, la Pasqua (cf Cat. mist. 1,2), il passaggio del Mar Rosso (cf Cat. 19,3).

V. Mistica della crismazione. Rivestito della veste bianca, il neofita viene unto con olio profumato (crisma): è il sacramento della crismazione, con cui il neofita diviene un nuovo Christos, un christianos. « Associati al Cristo ne portate giustamente anche il nome, siete quelli di cui disse il Signore: «Non toccate i miei cristi» (Sal 105 [104],15), e lo siete realmente dal momento che avete ricevuto il sigillo dello Spirito Santo, che ha realizzato in voi il tipo del Cristo. Tutto si è compiuto in voi figuratamente, perché voi siete le immagini del Cristo » (Cat. mist. 3,1). Mediante l'unzione, inoltre, lo Spirito Santo discende sul neofita risalito dal fonte, come era disceso su Cristo risalito dal fiume Giordano (cf Ibid., 3,2). Anche qui il sacramento fa partecipare in figura (mysterium in figura) a ciò che Cristo ha vissuto in realtà. C., infine, mette in relazione il crisma con i sensi spirituali (cf Ibid., 4). Pure per la crismazione C. ricorre alla tipologia evocando figure, soprattutto dell'AT, come l'unzione regale di Salomone (cf Ibid., 6). Il significato della crismazione e del battesimo è legato alla partecipazione al mistero di Cristo, che esso trasmette.

VI. Mistica dell'Eucaristia. Le catechesi mistagogiche dell'Eucaristia di C., come quelle degli altri Padri, svelano due aspetti dell'Eucaristia: essa è una partecipazione sacramentale del sacrificio della croce e una partecipazione sacramentale alla liturgia celeste. Questi due aspetti orientano l'interpretazione dei riti. Mediante l'idea di sacrificio, l'Eucarisitia ci si presenta sulla stessa linea degli altri sacramenti per cui tutta l'iniziazione cristiana è partecipazione a Cristo morto e risorto. L'aspetto della liturgia celeste è piuttosto nuovo.9 Il tutto, comunque, alimenta la mistica dell'Eucaristia. La fase preparatoria all'Eucaristia presenta la mistagogia della lavanda delle mani, che nasconde un 'mistero': « L'abluzione delle mani è un rito simbolico che ci ricorda il dovere di purificarci sempre più da ogni peccato o mancanza: le mani, infatti, simboleggiano l'attività umana e il lavarle significa la volontà di purificazione che deve rendere irreprensibili le nostre azioni » (Cat. mist. 5,2). Il bacio di riconciliazione e di pace « è un gesto che esprime la volontà di conciliare le anime con il proposito di dimenticare le vicendevoli offese » (Ibid., 3). « In alto i cuori », poi, « è il momento tremendo in cui bisogna rivolgere il cuore a Dio, in alto (al cielo) » (Ibid., 4), dove si svolge la liturgia celeste. Il centro dell'Eucaristia è la consacrazione, in cui, al di là del segno del pane e del vino, bisogna attingere il mistero della presenza del corpo e del sangue di Cristo, il memoriale della passione e della risurrezione del Signore, dove il mistero si attua con l'invocazione dello Spirito Santo (l'epiclesi). « Non giudicare dal gusto, ma ritieni per fede » (Cat. mist. 4,6). La contemplazione mistica raggiunge il suo vertice. Anche qui le figure ricoprono il ruolo di svelare il mistero, ponendosi esse in rapporto immediato con il rito celebrato: ad esempio, la tavola imbandita contro gli avversari (cf Cat. mist. 4,7), il miracolo di Cana: preannunzio della trasustanziazione (cf Ibid., 2).

VII. Sintesi conclusiva della mistica in C. In C. troviamo il termine mysteria, proprio delle religioni dei misteri (i riti), riferentesi qui al rito dell'iniziazione cristiana (cf Protoc. 16; Cat. mist. 1,1). C. usa il termine anche per indicare l'Eucaristia (cf Cat. mist. 5,22). Con l'applicazione del plurale mysteria, s'introduce anche il termine mystagogia per designare un commento ai riti battesimali nella settimana di Pasqua. Inoltre, il termine telete, applicato in particolare per l'iniziazione ai misteri, viene trasposto ai riti cristiani. « E in questo contesto che la parola mystikos appare in questo ambito sacramentale. Eusebio e Teodoreto descrivono l'Eucaristia, il primo come una « leitourgia mystica » (Vita Constantini IV, 71 e 75) e il secondo

come una « hierourgia mystica » (Epist. 146 e Storia rel. 13)10 Il termine mystikos si estende; Gregorio di Nissa chiamerà l'altare una « tavola mistica » (cf Disc. 40) e Gregorio Nazianzeno chiamerà l'acqua battesimale un'« acqua mistica » (Disc. cat. 35). La linea mistica si sviluppa particolarmente nel passaggio dalla Scrittura ai sacramenti, come si è visto. Il punto di partenza delle catechesi di C., come tutte quelle del sec. IV, è l'idea di Paolo che cioè il mistero di Cristo deve avere in noi il suo ultimo compimento e ciò precisamente attraverso i sacramenti. « Se i loro autori considerano i riti cristiani come dei 'misteri', è perché essi sono mistici, nel senso in cui lo è l'interpretazione delle Scritture fondate sul Mistero paolino. Ed è per questo che essi presentano questi riti come dissipando l'illusione, l'inganno diabolico dei misteri pagani, sostituendovi la realtà, la verità divina del Cristo ».11 C. a proposito del battesimo dirà che Cristo ha veramente sofferto per noi e per la nostra salvezza; non ha patito apparentemente. Che dobbiamo partecipare alla sua passione, lo dice Paolo con precisione (cf Rm 6,5). C. ribadisce ciò a proposito della cresima: « Battezzati nel Cristo, (...), siete divenuti conformi al figlio di Dio, (...), modellati sul corpo glorioso di Cristo. Associati al Cristo ne portate giustamente anche il nome (cristi) » (Cat. mist. 3,1). Analogamente per l'Eucaristia: « E con somma certezza di fede che partecipiamo al corpo e al sangue di Cristo. (...), [così] tu diventi un solo corpo e un solo sangue con lui » (Cat. mist. 4,3). Insomma, ciò che è 'mistico' per C. e per i Padri, nella prassi sacramentaria legata alla meditazione della Scrittura, che vi ci conduce, è appunto la trasformazione del nostro essere nonché l'esperienza viva che l'accompagna. Un testo stupendo di C. sintetizza il suo pensiero catechetico-mistico: « Eri chiamato catecumeno, circondato da un suono esteriore (periecumeno); udivi la speranza, ma senza vederla; udivi i misteri, ma senza capirli; udivi le Scritture, ma senza vederne le profondità: ora non è più un suono esteriore, ma interiore quello che riecheggia dentro di te (enecumeno), perchè lo Spirito che abita dentro fa della tua anima una dimora divina » (Protoc. 6): C., giocando sul termine 'catecumeno', sintetizza il processo formativo di una catechesi che culmina in una mistica globale nello Spirito.

Note: 1 Cf R. Iorio (ed.), Battesimo e battisteri, Firenze 1993; 2 J. Daniélou, Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique, Paris 1950, 50; 3 Ibid.; 4 Cf Ibid., 3; 5 « Il simbolismo delle acque, quindi, implica sia la morte che la rinascita. Il contatto con l'acqua comporta sempre una rigenerazione, poiché, da un lato alla dissoluzione fa seguito una 'nuova nascita', dall'altro l'immersione rende fertile e moltiplica il potenziale di vita » (M. Eliade, Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico religioso, Milano 1991, 135); 6 M. Eliade, Trattato di storia delle religioni, Torino 1976, 203; 7 Ibid., 204; 8 Cf P. Lundberg, La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise, Upsala-Leipzig 1942; J. Daniélou, Sacramentum..., o.c., 13-20, 55-85; Id., Bibbia e liturgia, Milano 1958, 25-152; 9 Cf J. Daniélou - R. du Charlat, La catechesi dei primi secoli, Torino 1970, 173; 10 J. Daniélou, Sacramentum..., o.c., 65; 11 J. Daniélou - R. du Charlat, La catechesi..., o.c., 178.

Bibl. **Opere:** A. Piedagnel (ed.), Cyrille de Jérusalem, Catéchèses mystagogiques: SC, 126, Paris 1966. **Studi:** F. Bergamelli, Cirillo di Gerusalemme, in J. Gevaert (ed.), Dizionario di catechetica, Leumann (TO) 1986, 155-156; A. Bonato, La dottrina trinitaria di Cirillo di Gerusalemme, Roma 1983; L. Bouyer, Mysterion. Dal mistero alla mistica, Città del Vaticano 1998; P.-T. Camelot, Simbolo e Simbolismo, in EC XI, 611-616; Id., Notes sur la théologie baptismale des catéchèses attribuées à saint Cyrille de Jérusalem, Münster 1970, 724-729; J. Daniélou, Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique, Paris 1950; J. Daniélou - R. du Charlat, La catechesi nei primi secoli, Torino 1970; H. du Manoir, s.v., in DSAM II, 2672-2683; B. Neunheuser, Mistero, in NDL, 863-883; O. Pasquato, Rapporto tra catechesi e liturgia nella tradizione biblica e patristica, in RL 72 (1985), 39-73; Id., Cirillo di Gerusalemme, in G. Bosio et Al., Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli III-IV, Torino 1993, 247-260; A. Paulin, Saint Cyrille de Jérusalem catéchète, Paris 1959; H. Rahner, Mysterion. Il mistero cristiano e i misteri pagani, Brescia 1952; A.M. Triacca - A. Pistoia (edd.), Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne (Conférences Saint-Serge, 1992), Roma

1993; E. Yarnold, The Authorship of the Mystagogic Catecheses Attributed to Cyril of Jerusalem, in The Heythrop Journal, 19 (1978), 143-161.
O. Pasquato

CLAUDIO LA COLOMBIERE (santo). *(inizio)*

I. Vita e opere. La vita di C. è un esempio dell'influsso incisivo che la famiglia cristiana ha nella formazione e nello sviluppo della personalità dei figli. Nasce in una famiglia di sette fratelli, due dei quali muoiono in età molto tenera; degli altri cinque, tre scelgono il sacerdozio, Pietro, Giuseppe e Claudio; l'unica sorella entra nell'Ordine della Visitazione. Il fratello maggiore, Umberto, si sposa e forma una famiglia cristiana. Claudio, terzo dei fratelli, nasce a Saint-Symphorine d'Ozon nella regione francese del Delfinato il 2 febbraio 1641. Dopo due anni, la famiglia si trasferisce a Vienne, paesino molto vicino a Lione, città nella quale i padri della Compagnia di Gesù hanno due collegi per giovani studenti. Uno, il grande collegio della Trinità è situato vicino al Rodano e l'altro, il piccolo collegio di Nostra Signora del Soccorso, ai piedi della collina di Furvière. Così, al compimento dell'età minima per poter entrare in collegio, nove anni, C. è iscritto al collegio di Nostra Signora del Soccorso, come alunno ordinario. Ben presto, però, si pone il problema della sua chiamata alla vita religiosa nella Compagnia di Gesù. L'idea non è semplice: egli stesso confesserà più tardi di sentire una grande avversione alla vita religiosa (Lettera 70 alla signora de Lyonne). Tuttavia, vince le difficoltà talvolta nate dalla sua timidezza ed entra nel noviziato della Compagnia di Gesù ad Avignone nel 1658. Trascorsi due anni di noviziato, emette i primi voti religiosi, che nella Compagnia di Gesù sono perpetui, il 20 ottobre 1660. Il maestro dei novizi parla di lui così al padre provinciale: « E un giovane di prudenza superiore alla sua età, di grande giudizio e di rimarchevole pietà. Le più alte virtù non sembrano inottenibili con il suo fervore ». Emessi i voti perpetui, rimane ad Avignone come professore di lettere e di retorica (1660-1666). Le sue doti oratorie si manifestano già quando, senza essere ancora sacerdote, lo s'incarica del discorso inaugurale del corso accademico dell'anno 1665 e del panegirico per celebrare la canonizzazione di s. Francesco di Sales. Trascorre gli anni seguenti a Parigi come studente di teologia e il 6 aprile 1669, alla vigilia della domenica di passione, è ordinato sacerdote. Il 2 febbraio 1675 emette la professione solenne come religioso della Compagnia di Gesù e immediatamente è nominato superiore della residenza dei Gesuiti a Paray-le-Monial e confessore straordinario del monastero della Visitazione. In questo monastero vive una religiosa di nome Margherita Maria Alacoque che, senza saperlo, aspetta i suoi consigli e la sua direzione spirituale. Diventano i due grandi pilastri eletti da Dio per diffondere nella Chiesa il culto al Cuore di Gesù. Tuttavia, resta poco tempo a Paray perché nell'ottobre 1676 è inviato a Londra, dove imperversa la persecuzione contro i cattolici. Siccome attraverso le sue parole e il suo esempio alcuni protestanti tornano alla Chiesa cattolica, C. è incarcerato e poi espulso dall'Inghilterra. Muore il 15 febbraio 1682.
Per quanto riguarda le sue opere, occorre ricordare prima di tutto i Sermoni, poi i Ritiri spirituali, le Riflessioni cristiane, le Lettere spirituali, le dieci Meditazioni sulla passione di N.S. Gesù Cristo.

II. Dottrina spirituale. Tutta la sua dottrina è ancorata al pensiero ignaziano con uno speciale accento sul compimento della volontà di Dio, sulla mortificazione dei sensi, sulla docilità e fedeltà alla grazia, sulla devozione al Sacro Cuore.
Quest'ultima non solo ha larga parte nella sua pietà personale, ma è diffusa con la consacrazione al Cuore di Gesù capace di ottenere grazie straordinarie. Egli raccomanda a molte comunità la Comunione del venerdì dopo l'ottava del SS.mo Sacramento. A sua sorella visitandina scrive: « Vi consiglio di comunicarvi l'indomani dell'ottava del SS.mo Sacramento per riparare le offese commesse verso Gesù Cristo. Questa pratica è stata consigliata da una persona di una santità straordinaria, la quale mi ha assicurato che tutti coloro che offriranno a nostro Signore questo segno del loro amore ne avranno grandi frutti ». C. insiste, inoltre, sulla confidenza nella misericordia di Dio, fonte d'ogni bene, che si manifesta nel Cuore di Cristo.

Bibl. **Opere:** Oeuvres complètes, 6 voll, Grenoble 1900-1901; Diario spirituale, Roma 1991; Il libro dell'interiorità. Scritti spirituali, Roma 1992. **Studi:** F. Baumann, Aszese und Mystik des seligen P.Cl. de la Colombière, in ZAM 4 (1929), 263-272; L. Carré, Claude la Colombière, in Chr 29 (1982), 237-250; L. Filosomi, Claudio la Colombière, maestro di vita cristiana, Roma 1982; J. Guitton, Claude La Colombière, Madrid 1991; J.M. Igartua, San Claudio de la Colombière, Bilbao 1992; A. Liujma, s.v., in DES I, 553-555; H. Monier-Vinard, s.v., in DSAM II1, 939-943; A. Ravier, Bienheureux Claude la Colombière, Paris 1982; C. Testore, s.v., in BS VII, 1065-1067.
J. Collantes

CLEMENTE D'ALESSANDRIA (santo). *(inizio)*

I. Vita e opere. Nasce ad Atene verso il 150 ca. Rimane pagano per un certo tempo e dal modo di parlare dei misteri pagani si può dedurre la sua iniziazione ad essi. Dopo vari viaggi in cerca dei migliori maestri, verso il 180, egli trova ad Alessandria in Panteno (200 ca.), direttore della scuola catechetica, un maestro a lui congeniale, oltre che la ricercata penetrazione della fede con l'aiuto della scienza del tempo. Non ci è noto il momento della sua conversione, né sappiamo con certezza se sia stato ordinato sacerdote. Ben presto affianca nell'insegnamento Panteno e alla morte di questi gli succede nella direzione della scuola catechetica, fino alla persecuzione di Settimio Severo (211), allorquando è costretto a fuggire. Nel 216 è già morto. La « nuova filosofia » della scuola d'Alessandria mette in luce, con termini filosofici, l'ideale di vita cristiana (M. Mees). I suoi principali scritti sono il Protrettico, il Pedagogo, gli Stromati; di essi, ai fini dello studio della gnosi e della mistica, sono particolarmente importanti gli Stromati.
II. Il pensiero. L'avvio al cristianesimo. Il primo passo è operare la rottura con gli idoli e i costumi della vita pagana. Il Protrettico (Esortazione ai pagani), simile alle apologie del II secolo, descrive Cristo come novello Orfeo: « Egli non tarda, appena venuto, a spezzare la schiavitù amara imposta dalla tirannia dei demoni » (1, 3,2). Cristo è un perpetuo Oriente, di cui C. vede il simbolo nel giorno del Signore, la domenica, l'indomani del sabato, in cui Cristo è risuscitato e l'ottavo giorno escatologico, che è al di là della settimana cosmica (cf Strom. 6,16, 138,1). S'impone la catechesi: « Non è possibile credere senza catechesi » (Egloghe profetiche 28,3), continuata nell'insegnamento gnostico (cf Ibid. 16,1). « E non solo il lavacro che libera, ma anche la gnosi » (Estratti da Teodoto 78,2). L'origine (« Da dove veniamo? ») e la filiazione adottiva (« Chi siamo? ») ambedue divine dell'uomo, sono i due punti, a livello naturale e soprannaturale, interdipendenti, della catechesi battesimale di C. In lui, poi, tra la terminologia propria del mistero paolino e quella dei misteri (iniziazione, telete, iniziati, mystes e mystikos, che nei misteri pagani si riferisce al rituale e ai partecipanti ai riti) non c'è confusione. C. non deve trarci in inganno con il suo stile accattivante di conferenziere mondano.1 La sua iniziazione al cristianesimo consisterà, ad un primo livello, nel presentare il piano di salvezza, mediante il Protrettico, che apre il cammino, e il Pedagogo, che fa progredire. Nel Pedagogo egli intende formare con larghezza di vedute l'uomo dal punto di vista interiore ed esteriore secondo la legge di Cristo e renderlo capace di vivere il Vangelo nella città. Nella terza sua opera, chiamata Stromati (da 'tappeti', serie variopinta di saggi) sente l'esigenza di ritornare spesso alle problematiche del Pedagogo.
Per quanto riguarda il piano filosofico C. pensa che la filosofia greca abbia preparato il messaggio evangelico (come la legge per gli ebrei) ed abbia un valore propedeutico anche per il singolo cristiano che voglia passare da una semplice fede alla gnosi.2 Negli Stromati egli presenta una teoria originale della perfezione, mutuando elementi dalla filosfia greca. Con il suo eclettismo, egli si propone solo di formulare la verità cristiana nel linguaggio scientifico del suo tempo. « Se la sintesi rimase incompiuta e i concetti adottati non sono ancora del tutto cristianizzati, giacché tradiscono ancora la loro provenienza pagana, se le formulazioni talora deformano un'idea cristiana, che gli preme tradurre nel linguaggio filosofico e ha conservato troppe idee dei suoi maestri pagani, non per questo dobbiamo giudicare troppo severamente un

uomo alla ricerca di nuove vie; dobbiamo invece ricordare che non ebbe il tempo di creare qualcosa di compiuto e fu appunto il primo a tentare l'organizzazione di tutta la dottrina cristiana in un sistema filosofico ».3 Nella sua parte migliore, la filosofia è « un'ancella della teologia ».4 Per C. la filosofia è di origine divina, « una chiara immagine della verità, un dono divino fatto ai greci » (Strom. 1, 2,20); egli, però, si rifà pure alla nota tesi del ’furto' perpetrato dai greci ai danni della sapienza ebraica.5

III. Gnosi e mistica. Fedele alla Scrittura e alla tradizione facente capo agli apostoli, C. ritiene tuttavia necessario che il cristiano perfetto non s'accontenti della semplice fede, ma gli assegni un valore più alto, la ’gnosi'. Questa, a livello etico, esige il distacco dell'anima dal corpo e la ’somiglianza a Dio'; a livello intellettuale, essa si basa anzitutto sull'interpretazione allegorica della Scrittura, che non può ignorare la filosofia greca (cf Filone). La gnosi sola permette di oltrepassare il ’velo' e il ’simbolo' costituito dalla lettera e di pervenire al significato più profondo che coincide con quello più autentico. « Gnosi significa conoscenza delle più alte verità teologiche e contemplazione di Dio; può essere realizzata dal cristiano perfetto (lo gnostico) già su questa terra, ma raggiunge il suo apice dopo la morte del corpo ».6 Il contenuto di essa ha un carattere esoterico, accessibile solo agli iniziati di un livello etico e intellettuale superiore. Da qui è chiaro che la lettera della Scrittura sia un simbolo, che nasconde una verità più alta. La caratteristica esoterica della gnosi e l'uso del linguaggio misterico, avviato da C. nella tradizione patristica, fanno di lui il precursore di Origene, di Gregorio di Nissa e di Dionigi l'Areopagita. La norma ermeneutica, poi, della Scrittura, unica in grado di condurre alla gnosi, discende dall'epoca apostolica attraverso i presbyteroi e lo stesso Panteno. La norma, anzi, risale a Cristo; il Logos, infatti, sta alla base della gnosi di C. Questa, nonostante il rivestimento fortemente esoterico, è cristiana. A Penteo, schiavo di Dioniso, C. dirà: « Io ti mostrerò il Logos e i misteri del Logos, per parlare secondo le tue immagini » e, descritti i riti cristiani, esclama: « O misteri davvero santi (...). Tali sono le celebrazioni bacchiche dei miei misteri » (Protr. 12,119 e 120). Nonostante l'insegnamento delle discipline classiche (egkyklia), posto come premessa da lui come, poi, da Origene, la sua gnosi non è filosofica; infatti tali discipline il suo gnostico « non le studierà per se stesse: egli le considererà, sebbene necessarie, secondarie e accessorie »; esse sono una propedeutica (cf per l'intero testo, Strom. 6,10; 80-83). Lo studio propedeutico è finalizzato, non solo, come si può notare, ad un accostamento critico della Scrittura, ma anche a scoprire nella contemplazione del cosmo il suo carattere spirituale, quale involucro di esseri spirituali: gli angeli (cf Ibid. 7; 13,1), dimoranti in luoghi superiori, dove siede Cristo, eterno sacerdote. La gnosi di C. non è solo intellettuale; infatti lo gnostico è contrassegnato da tre qualità: in primo luogo, la didascalia o insegnamento della via da seguire, che è all'origine della gnosi cristiana, erede di quella giudaica, poi l'adempimento dei precetti e, infine, la contemplazione (theoria).

La perfezione dello gnostico, cristiano perfetto, prende avvio dal battesimo e dal dono della fede: rigenerati come figli adottivi di Dio, i cristiani vengono illuminati sull'unico vero Dio, conoscere e possedere il quale è la meta degli sforzi dello gnostico (cf Ped. 1,6,25-31). Per quanto riguarda la contemplazione, essa ha per contenuto il « canone ecclesiastico », ossia la visione di Cristo e del suo mistero come chiave d'interpretazione della Scrittura,7 secondo il mistero paolino, anche se essa conserva come scopo principale quello di conoscere Dio (cf Strom. 2,47,4), anzi vederlo (cf Ibid. 7,68,4) e possederlo (cf Protr. 106,3 e 13). Infatti, ’contemplazione' e ’conoscenza (episteme) dell'essere in sé' sono in egual modo elementi della gnosi (cf Strom. 2,17,76) e il fine del cristiano consiste nel ’conoscere' e ’contemplare' Dio (cf Ibid. 2,10,47: conoscere Dio è la « massima contemplazione »). Talora per C. questa equivale alla 'visione beatifica' (cf Strom. 7,2,10). Ed è proprio tra la conoscenza abituale del cristiano e la visione diretta di Dio, che C. situa un tipo superiore di conoscenza, peculiare dello gnostico, cristiano perfetto « attraverso la sua propria limpida purificazione egli contempla Dio, che è santo, in modo santo » (Ibid. 4,23,152). Ma C., pur partendo dai filosofi greci e arrivando fino agli stoici ed epicurei con i loro misteri, perviene, ad una contemplazione più specifica, di tipo

paolino, (cf Ef 3,3-5): conoscere l'intelligenza di Paolo circa il mistero di Cristo; Col 1,25-27: ministro della Chiesa con la missione « di realizzare la sua parola, cioè il mistero nascosto da secoli e da generazioni, (...), cioè Cristo in voi, speranza della gloria » (Col 1,25-27) (cf Strom. 5,10).

C., inoltre, sviluppa la sua nozione della gnosi in riferimento al suo insegnamento sulla preghiera, che per lui è una conversazione con Dio (omilia), ossia una meditazione della parola divina che suscita la nostra risposta (cf Ibid. 7,39,6) e che culmina nell'azione di grazie (eykaristia), tendendo a diventare preghiera silenziosa e continua della vita: « A questo punto lo gnostico è uguale agli angeli » (Ibid. 7,57,5).8

Osserviamo che, oltre alle tre qualità distintive sopra riportate, C. rileva, dopo la gnosi, ora esaminata, la carità (agape) e l'apatheia. Ora, a questo proposito, la linea di progresso della mistica si muove nel senso di una simbiosi tra lo sviluppo della gnosi in contemplazione e lo sviluppo dell'amore, che la stimola, in modo tale che l'esito e il vertice di tale progresso sarà quello di conoscere Dio amante, riamandolo come egli ama (cf Strom. 5,1,12). Lo gnostico è così in grado di divinizzare (theopoiein) se stesso (cf Protr. 1,8,4) nel segno della carità, nel contesto di una reale adozione filiale. La carità, così entrata in funzione, non è assente nemmeno dall'altra qualità dello gnostico, l'apatheia, che, contro ogni ingiustificata accusa di insensibilità nei confronti di essa, è effetto del dominio sulle parti inferiori dell'anima, sui desideri sensibili e sugli influssi esterni, che vengono così sottoposti alla ragione, a difesa della nostra libertà. Ciò in C. si realizza, appunto, per mezzo della vittoria dell'agape cristiana, virtù fondamentale dello gnostico e virtù cristiana per eccellenza (cf Ibid. 7,10,55), pura generosità, che sfocia nella pacificazione di ogni tendenza disordinata: « Per noi, occorre che lo gnostico perfetto si tenga lontano da ogni passione dell'anima; poiché la gnosi opera l'esercizio, l'esercizio conferisce l'abitudine o la consuetudine, e questa pacificazione (katastasis) culmina nell'apatheia » (Strom. 6,9,74). Ciò non comporta l'estinzione dell'umano, ma piuttosto una unificazione e una trasfigurazione: « Egli ama costantemente Dio verso il quale è integralmente rivolto (...). Egli non invidia nulla, poiché nulla gli manca per essere assimilato a colui che è buono e bello (...), attraverso le creature egli ama il Creatore. Egli non cade in alcuna brama o appetito, né l'anima sua ha bisogno di alcun'altra cosa, perché per mezzo dell'amore egli dimora già nell'amato; a lui è già familiarmente unito per elezione e, con l'abitudine che gli proviene dall'ascesi, si avvicina sempre più a lui ed è felice per l'abbondanza dei beni. Quindi, con ogni sforzo, cerca di rendersi simile al maestro nel conseguimento dell'apatheia » (Strom. 6,9,71-72). Questa conduce il perfetto gnostico ad uno stato di stabilità, fatto di gioia e di pace, che lungi dall'equivalere ad un quietismo, è « un assorbimento progressivo nella verità che è amore (...). Lo gnostico, in effetti, non è per nulla un falso spiritualista: egli onora sia il corpo, sia il mondo e vi riconosce l'opera di Dio (cf Ibid. 4,26,163-164); ama dunque i suoi fratelli, con una carità che abbraccia le necessità del corpo e quelle dell'anima, anche se culmina naturalmente nella comunicazione della gnosi » (cf Ibid. 4,26,163-164).9 Quando l'amore ha raggiunto la sua perfezione esso è l'unione molto intima con Dio (cf Ibid. 6,12,102).

Non tutti gli studiosi concordano sul fatto che C. sia un vero e proprio mistico. Ma egli « è in un certo senso un mistico, in quanto insegna delle ’tappe del progresso mistico', attraverso cui l'uomo perviene alla fine ad una ’visione di Dio' mediante una purezza sempre maggiore del cuore e una conoscenza progressiva superiore alla fede » (Strom. 7,10,56).10 I due autori citati, comunque, appoggiandosi al Bardy e al Lebreton, ritengono quella di C. « una conoscenza intellettualistica di Dio, per quanto anche eticamente arricchita, di un filosofo cristiano ».11 E, però, questo un giudizio datato, dopo che lo studio citato di W. Völker (1952) ha dimostrato che C. è un maestro di spiritualità non meno di Origene, il padre della mistica cristiana nella forma che si affermerà a partire dal IV-V secolo. C., con la scuola di Alessandria, ha così aperto la via ad una mistica vera e propria, quella di Origene, dei Padri cappadoci e di Evagrio Pontico.

Note: 1 L. Bouyer, Mysterion. Du mystère à la mystique, Paris 1986, 178; 2 S. Lilla, Clement of Alexandria, Oxford 1971, 169-170; 3 M. Viller - K. Rahner, Ascetica e mistica nella patristica,

Brescia 1991, 74; 4 S. Lilla, Clemente alessandrino, in G. Bosio et Al., Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II e III, Torino 1991, 241-242; 5 Cf Id., Clement..., o.c., 31-33; 6 Id., Clemente..., o.c., 245; 7 Cf W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, Berlin 1952, 363-364; 8 Cf L. Bouyer, Mysterion..., o.c., 187; 9 L. Bouyer - L. Dattrino, La spiritualità dei Padri, 3A, Bologna 1984, 191; 10 M. Viller - K. Rahner, Ascetica..., o.c., 76; 11 Ibid., nota 18a, 77.

Bibl. **Fonti:** O. Stählin - L. Fruechtel - U. Treu (edd.), Clemens Alexandrinus, Berlin 1985. **Studi:** L. Bouyer, Mysterion. Du mystère à la mystique, Paris 1986, 177-191; L. Bouyer - L. Dattrino, La spiritualità dei Padri, 3A, Bologna 1984, 173-192; P.-T. Camelot, Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie, Paris 1945; H. Chadwick, Early Christian Thought and the Classical Tradition, Oxford 1966, 31-65; J. Lebreton, s.v., in DSAM II, 950-961; A. Levasti, Clemente Alessandrino iniziatore della mistica cristiana, in RAM 12 (1967), 127-147; S. Lilla, Clement of Alexandria, Oxford 1971; Id., La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino, in Helikon (da 22-27 [1982-1987] a 31 [1991, passim]); Id., Clemente Alessandrino, in G. Bosio et Al., Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II e III, Torino 1991, 237-289; A. Mehat, Études sur les Stromates de Clement d'Alexandrie, Paris 1966; C. Nardi, Il battesimo in Clemente Alessandrino. Interpretazione di Eglogae propheticae 1-26, Roma 1984; Id., Clemente Alessandrino. Estratti profetici, Firenze 1985; F. Storelli, Itinerario a Dio nel Protrettico di Clemente Alessandrino, in Nicolaus, 8 (1980), 3-71; M. Viller - K. Rahner, Ascetica e mistica nella patristica, Brescia 1991, 71-80; W. Völker, Der ware Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, Berlin 1952.

O. Pasquato

CLEMENTE DI ROMA (santo). *(inizio)*

I. Cenni biografici. Sappiamo poco della vita di Clemente Romano. Ireneo lo indica come terzo successore di Pietro ed Eusebio (339 ca.) come autore di una lettera ai Corinti.1 Null'altro, se non delle false attribuzioni di una serie di altri scritti, tra cui le Clementine. Inoltre, è falsa anche la notizia dell'appartenenza alla casa imperiale dei Flavi, di essere quel Tito Flavio Clemente, console, messo a morte nel 95-96, perché cristiano. Il suo martirio, narrato in una Passione tardiva del sec. IV, sarebbe avvenuto in una città del Chersoneso, condannato ad essere gettato in mare, con un'ancora appesa al collo. La tradizione racconta che i suoi resti sarebbero stati portati a Roma e sepolti nella basilica di S. Clemente al Celio, della cui esistenza anche Girolamo dà notizia. Perfino la data del suo pontificato è controversa, anche se Eusebio la fissa tra il dodicesimo anno dell'impero di Domiziano (96) e il terzo di quello di Traiano (117), quindi tra il 92 e l'anno 101, presumibilmente anno della sua morte. La tradizione lo ritiene di origine giudaica, (la prima parte della Lettera - c. 4-39 - è tutta disseminata di richiami veterotestamentari), inculturato all'ellenismo, discepolo di Pietro e di Paolo. Origene ed Eusebio lo identificano con il Clemente, collaboratore di Paolo (cf Fil 4,3), quindi a buon diritto il primo Padre apostolico.

II. BOpere e dottrina. La Lettera ai Corinti è la prima opera della letteratura cristiana, contemporanea agli scritti neo-testamentari, quando ad Efeso viveva ancora l'apostolo Giovanni.

L'occasione della lettera è attuale: la comunità di Roma invia questo scritto, frutto dell'attività pastorale di C., alla comunità di Corinto, viva ma profondamente divisa da fazioni interne, quella stessa comunità a cui, anni prima, Paolo aveva indirizzata la famosa « lettera delle lacrime ». Anche al tempo di C., la Chiesa di Corinto non sembra aver perso la sua problematicità. Questa volta si tratta di una controversia generazionale: i giovani mal sopportano l'autorità degli anziani e li contestano, arrivando a deporre gli stessi presbiteri. Il vescovo di Roma sente di dover intervenire: e con il suo intervento fonda quella modalità di servizio della sede di Pietro di avocare a sé le questioni dottrinali e disciplinari delle diverse comunità cristiane e che troverà in Agostino una sintesi magistrale: « Roma locuta, causa finita est ». La lettera,

redatta tra il 96-98, allorché s'era appena attenuata la persecuzione di Domiziano, non menziona mai il nome di C., anche se fin dall'antichità egli ne è stato considerato unanimemente l'autore. La lettera si presenta con una struttura organica: un'introduzione, una parte più generale a carattere parenetico-dottrinale, una parte più specifica con l'intento di comporre il dissidio in corso, una parte finale, con una stupenda preghiera di grande respiro liturgico. La lettera presenta l'autore come un uomo ben conscio delle sue responsabilità pastorali (siamo nella stessa arena, dice al c. 7,1), sinceramente sollecito dell'unità della comunità cristiana, dalla dottrina salda ed equilibrata, con una spiritualità essenziale, ma ricca.

L'introduzione narra la storia dei Corinti: storia di una elezione da parte di Dio, che ha scritto i suoi comandamenti « nella larghezza dei loro cuori » (c. 2,8). Essi hanno corrisposto a questa chiamata con generosità: nella meditazione della Parola di Dio, conservata nel profondo dell'anima e nella meditazione delle sofferenze della croce, sempre davanti agli occhi (c. 2,1), questi santi, « colmi di volontà santa nel sano desiderio e di pietà fiduciosa », hanno teso le mani verso Dio onnipotente: il frutto che ne è scaturito è la « pace profonda e splendida ».

La disubbidienza alla volontà di Dio ha fatto sì che la comunità si dividesse in discordie, liti, calunnie, ingiustizie. Di qui l'appello accorato al pentimento per ristabilire la concordia e l'umiltà ubbidiente per la mediazione del Cristo.

Cristo mediatore è, infatti, il cardine della teologia e della spiritualità clementine: « protettore e soccorso della nostra debolezza » (c. 61,3) e « splendore della maestà di Dio » (c. 36,2) a un tempo, egli chiama a raccolta l'ekklesia di Corinto, sceglie, così come dice nel c. 62,1, per volontà del Padre e per opera dello Spirito, dando vita a quell'ordine cristocentrico, prefigurato fin dall'antichità, la disubbidienza la quale conduce alla morte.

L'umiltà è il filo conduttore della lettera: vivere l'umiltà è aprirsi al mistero di Dio, fissare lo sguardo sul Padre (c. 19), ammirando i doni elargiti a piene mani dalla misericordia, dalla volontà previdente e dalla sua clemenza. Il Padre misericordioso e benefico, ribadisce Clemente, e pieno di amore per coloro che lo temono, elargisce le sue grazie, con dolcezza e soavità. Molte sono le porte aperte, ma solo questa santa porta è quella di Cristo (c. 48), ammonisce C.: Cristo si fa Maestro agli umili, a cui soprattutto appartiene (c. 14), per farci gustare la gnosi immortale (c. 36,1), dove il termine gnosi è adoperato con il senso di vera conoscenza delle cose di Dio, e che addita il cammino cristiano come un passaggio, operato dal Salvatore, dalle tenebre dell'ignoranza alla luce della conoscenza del nome glorioso di Gesù. « Tu hai aperto gli occhi del nostro cuore! » esclama C. nella preghiera che chiude la lettera (c. 59,1). Questa è la parte più propriamente mistica della lettera che riflette il c. 36 dove, dopo aver spiegato che Cristo è il sommo sacerdote della nostra debolezza e della nostra offerta, aggiunge: « Per lui (il Cristo) noi leviamo i nostri sguardi verso le altezze dei cieli, per lui noi riflettiamo come in uno specchio il suo volto senza difetti e sublime; per lui si sono aperti gli occhi del nostro cuore; per lui la nostra intelligenza, incapace e oscurata, rifiorisce, rivolta verso la sua luce; per lui, il Maestro ha voluto farci gustare la ’gnosi immortale' » (c. 36,2).

Ma c'è ancora un'altra dimensione che il vescovo di Roma addita come disposizione del cristiano per aprirsi alla luce di Dio: gli esempi della carità fraterna, tratti dalla vita quotidiana e da quella Scrittura che i Corinti conoscono bene, sembrano sintetizzarsi nel rispetto dell'ordine con cui è stato creato il mondo: « Ognuno dia grazie a Dio stando al proprio posto » (c. 41). L'obbedienza all'ordine di Dio, che si riflette nella creazione e nella società, è la sintesi della vita comunitaria cristiana. Si imitino pure i santi (c. 45), si approfondisca la Scrittura, che ci presenta modelli di esperienza che non passano, ma ci si disponga alla carità (c. 49).

La carità, dice C. riecheggiando Paolo, tutto soffre, tutto sopporta, niente di banale, niente di superbo, non ha scisma, non si ribella, tutto compie nella concordia: nella carità, il Signore ci ha presi con sé. Per la carità avuta per noi, Cristo ha dato se stesso. Non è possibile spiegare la carità, dice C. né esprimerne la grandezza e la bellezza, se non se ne fa esperienza e la nostra esperienza può essere solo a misura di Cristo: essa sola ci unisce a Cristo: chi è capace di vivere nella carità, se non colui che Dio vuole? Ai Corinti non resta che innalzare preghiere alla sua

misericordia, perché siano riconosciuti irreprensibili nella carità, senza sollecitazione umana, ad opera della sua grazia.

Note: 1 Eusebio, Storia ecclesiastica IV, 22,1; 23.

Bibl. G. Bardy, La vie spirituelle d'après les Pères des premiers siècles, Paris 1935, 44-59; G. Bosio, I Padri Apostolici, I, Roma 19582, 96-209; L. Bouyer - L. Dattrino, La spiritualità dei Padri, 3A, Bologna 1984, 24ss., 161ss.; F. Cavallera, s.v., in DSAM II, 962-963; Cirillo di S.Teresa del B.G., La perfezione cristiana in s. Clemente romano, in RivVitSp 6 (1952), 368-375; Melchiorre di S. Maria - L. Dattrino, s.v., in DES I, 543-544; M. Pellegrino, s.v., in EC III, 1809-1814; A. Quacquarelli, I Padri Apostolici, Roma 19782, 49-92; C. Riggi, Lo Spirito Santo nell'antropologia della « Prima Clementis », in Aug 20 (1980), 499-507; N. Spaccapelo, Nella fraternità e nella concordia, in Parola, Spirito e Vita, 11 (1985), 233-244; G. Zannoni, s.v., in BS IV, 38-47.

L. Dattrino

DIZIONARIO DI MISTICA

L. BORRIELLO - E. CARUANA M.R. DEL GENIO - N. SUFFI

C

- COLOMBANO, MONACO SANTO,
- COLOMBINI GIOVANNI, FONDATORE DEI GESUATI,
- COMBATTIMENTO SPIRITUALE
- COMPUNZIONE
- COMUNITÀ
- CONCUPISCENZA
- CONDREN CHARLES DE, ORAT.
- CONFERMAZIONE
- CONFIDENZA
- CONFORMITÀ ALLA VOLONTÀ DI DIO
- CONSACRAZIONE
- CONSECRATIO MUNDI
- CONSOLAZIONE SPIRITUALE
- CONTEMPLAZIONE
- CONTENSON VINCENZO GUGLIELMO DE, OP
- CONTROVERSIA DE AUXILIIS
- CONVERSIONE
- CORAGGIO
- CORPI
- CORPO
- CORPO MISTICO
- COSCIENZA

COLOMBANO (santo). (inizio)

I. Vita e opere. C. nasce nel regno di Leinster (Irlanda) nel 543 ca., o, probabilmente, nel 525-530 e muore a Bobbio il 23 novembre del 615 o 616. I dati riguardanti la sua vita sono spesso incerti, alcuni di essi possono essere ricavati da uno scritto di Giona di Bobbio dal titolo Vita di san Colombano, che certamente risale ad una sola generazione dopo la morte del santo.

C. riceve un'educazione classica e molto probabilmente abbraccia la vita monastica a San Congallo a Bangor, in Irlanda. Sceglie l'ideale ascetico dell'esilio o Peregrinatio come nuova forma di esistenza solitaria. In seguito, con dodici compagni, parte per la Bretagna, dove arriva nel 590 o 591. Con l'aiuto della corte fonda, successivamente, i tre monasteri confinanti, ossia, quello di Annegray, di Luxeuil e Fontaine. Tali monasteri, popolati da un numero considerevole di monaci irlandesi, si attengono alle tradizioni irlandesi, inclusa la disciplina monastica e penitenziale. Inoltre, celebrano la Pasqua in una data arcaica che, all'epoca, è diversa da tutte quelle osservate nelle Chiese occidentali. Seguendo, poi, la tradizione della pratica irlandese, C. sembra non sottomettersi all'autorità dei vescovi locali che, per lui, incarnano una forma di cristianesimo decadente e corrotto. Sebbene la Regola dei monaci di C. abbia una notevole influenza, le dispute sul calendario pasquale e la denuncia dell'immoralità dei circoli della corte, gli procurano l'espulsione, quindi l'esilio. Dopo aver attraversato la Gallia, egli raggiunge la Svizzera e poi la Lombardia. Qui, con l'appoggio del re, fonda il famoso monastero di Bobbio, dove muore il 23 novembre 615 o 616.

La Regula monachorum, redatta per i monasteri dell'Europa continentale, riflette molti aspetti delle pratiche usate nel monastero di Bangor. E la regola monastica più antica di matrice irlandese ed è l'unica scritta in latino. Nella Regula monachorum, oltre ai molti articoli che

riguardano l'organizzazione della vita monastica, si trovano alcuni trattati completi sulla direzione spirituale. In modo particolare viene descritta la rigorosa disciplina monastica, che comunque non è mai fine a se stessa. Infatti, un intero capitolo della regola espone la dottrina della discrezione senza la quale il rigore della vita monastica rischia di essere solo un eccesso non virtuoso. Oltre ad una specie di codice penale, intitolato Regula coenobialis, le altre opere di C. a noi note sono sei lettere, tredici brevi sermoni o Istruzioni, un penitenziale (De poenitentiarum misura taxanda) e, probabilmente, cinque poemi.
Tre delle lettere riguardano la questione pasquale, mentre i sermoni sono dichiaratamente conformi all'insegnamento della patristica e alle tradizioni ascetiche irlandesi.
Il penitenziale è particolarmente innovativo: esso introduce nell'Europa continentale il concetto di penitenze specifiche private proporzionate alla gravità del peccato commesso.
II. La dottrina ascetica e quella mistica di C. non sono esaustive né elaborate, rimangono ampiamente al livello dell'oratoria popolare. Il loro contenuto è pervaso da un senso di austerità che, secondo C., rende la vita monastica conforme al Cristo che « spogliò se stesso » (cf Fil 2,7), portando la croce. A questa sequela il Signore chiama i suoi discepoli (cf Mt 10,38). L'accettare con gioia uno stile di vita considerato una forma di martirio porta ad un'ascesa con il Signore nella dimora celeste. In questo processo, l'obbedienza e l'esilio costituiscono gli elementi chiave.
L'insegnamento di C. può essere considerato come un'enfasi sul bisogno di una carità infaticabile in un mondo caduco. La misura dell'amore verso il prossimo è il sacrificio di sé del Salvatore ed è espresso con gesti concreti che conducono alla conoscenza mistica dell'Amato, cui tende l'anima ferita dall'amore e che ha sete di Dio.
La Regula monachorum di C., comunque, rivelò i suoi limiti come guida all'organizzazione di una perfetta comunità monastica, perciò venne integrata e poi sostituita dalla Regola benedettina.
L'insegnamento ascetico di C. ha, tuttavia, una grande influenza sullo sviluppo della dottrina ascetica medievale, poiché attraverso l'esercizio ascetico si giunge alla conformazione a Cristo.
Bibl. Opere: G.S.M. Walker (ed.), Sancti Columbani opera, in Scriptores Latini Hiberniae, II, Dublino 1957. Studi: A. Angenendt, Monachi peregrini, Monaco 1972, 124-175; F. Callaey, s.v., in EC III, 1996-1998; L. Gougaud, s.v., in DSAM II, 1131-1133; B. Krusch (ed.), Vita di s. Colombano, 1, I e II, in Monumenta Germaniae Historica, IV, Hannover-Leipzig-Berlin 1902, 1-152; M. Lapidge - R. Sharpe, A Bibliography of Celtic-Latin Literature 400-1200, Dublin 1985, 165-168; J. Laporte, Le pénitentiel de Saint Colomban, introduction et édition critique, Paris 1960; T. O'Fiaich, Columbanus in His Own Words, Dublin 1974; C. Poggi, s.v., in BS IV, 108-120; F. Rudasso, s.v., in DES I, 549-553.
A. Ward

COLOMBINI GIOVANNI. (inizio)

I. Vita e opere. Nato nel 1304 a Siena, questo ricco commerciante di famiglia nobile, si sposa e diviene padre di famiglia. Verso il 1353, leggendo la Vita di santa Maria Egiziaca e sotto la guida del beato Pietro Petroni (1361) decide di vivere da solo. La sua condotta e la sua dottrina sono, allora, segnate dalla ricerca di un'estrema povertà, ragion per cui, talvolta, viene considerato pazzo e diventa oggetto di persecuzione. Si dà alla predicazione e alle opere di carità, prendendosi cura sia dei malati che dei poveri. Percorre le città e le campagne della Toscana mendicando, cantando laudi, recitando preghiere, parlando della bontà di Dio, fino alla sua morte, avvenuta nei pressi di Siena nel 1367.
La sua opera scritta consiste in una Vita del Beato Pietro Petroni, nel cantico Diletto Gesù chi ben ti ama e altre laudi e soprattutto in 114 lettere indirizzate, per la maggior parte, alle benedettine di Santa Bonda presso Siena.
II. Insegnamento spirituale. L'assoluta povertà che egli pratica e insegna è per lui una manifestazione di abnegazione di sé e di rinuncia a tutto. Ma questa austera penitenza e questa

povertà, accompagnate da umiliazioni, non bastano a liberare l'anima se non vi si aggiunge un ardentissimo amore per Dio-Padre.
Egli prende a modello s. Maria Maddalena, che si fa penitente per amore. Ciò lo spinge a mitigare la sua ascesi: « Pregovi che non vi facciate male per la troppa penitenza, ma datevi più alla carità di Dio e del prossimo e alle mortificazioni: il corpo non castigate e non uccidete » (Lettere, t. I, 124). Protesta soprattutto contro la ricerca del rispetto umano e della ricchezza che preoccupa tanti suoi contemporanei, soprattutto nella prosperità della città di Siena. « Che il Cristo vi faccia diventare pazzi! Non c'è niente di meglio. Più ci allontaniamo dall'onore, più ci accostiamo al Cristo ».1 Portando su di sé l'obbrobrio del Cristo, si muore al peccato. La povertà e la mortificazione sono le condizioni per pervenire all'amore totale di Dio. Di questo amore ardente, C. parla volentieri, specialmente rivolgendosi alle monache di Santa Bonda, in termini di mistica nuziale: « Che l'amante si trasformi nell'Amato » (Lettere, t. I, 78). Egli solo rende possibile l'unione mistica, che C. concepisce come una « trasformazione »: « O anima così trasformata in Gesù Cristo » (Ibid.). I suoi discepoli sono, per così dire, « ingesuati » ed, in effetti, l'Ordine religioso che egli fonda, per uomini e donne, è quello dei « Gesuati ». Egli canta e grida: « O Gesù! O Gesù! » Invita a non spaventarsi « delle tentazioni che sono la vita e la corona della nostra anima ». La gioia di essere unito a Gesù si manifesta nei suoi cantici di lode, le laudi, e nei suoi gesti e atteggiamenti entusiastici, che sono tipici di un « pazzo di Dio ». In una società che comporta molte rivalità politiche, economiche, personali, non cessa di predicare la pace che deve regnare grazie a Gesù. Esercita una grande influenza su s. Caterina da Siena e sulla sua devozione al Nome di Gesù.
Note: 1 F. Baleari, Vita, Milano 1832, 12.
Bibl. Opere: Vita del beato Pietro Petroni, in Acta Sanctorum, Maii 7, Anvers 1688, 182-231; Lettere, D. Fantozzi (cura di), Lanciano (CH) 1925; Laudi, O. Pardi (cura di), nel Bollettino Senese di storia patria, 2 (1895), 1-50, 202-230. Studi: F. Baleari - R. Chiarini, Vita (scritta nel 1449), Milano 1832; citata qui, Arezzo 1904; Benedettini di Parigi, Vies des Saints et des Bienheureux, VII, Paris 1949, 746-752; A. Chiari, s.v., in EC III, 2006-2007; M. Dortel-Claudot, s.v., in DIP II, 1236-1237; G. Dufner, s.v., in DSAM VIII, 392-395; I.P. Grossi, s.v., in DES I, 555-557; R. Guidi, Colombini, Bernardino da Siena e Savonarola: uomini e simulacri, in Ben 35 (1988), 372-427; A. Levasti, Mistici del '200 e del '300, Milano 1935, 65-67, 1008-1010; G.B. Praja, s.v., in BS IV, 122-123; M. Tangheroni, La spiritualità del beato Giovanni Colombini, in RAM 25 (1974), 291-350.
J. Leclercq

COMBATTIMENTO SPIRITUALE. (inizio)

I. C. nell'ambito educativo. Il c. si può inserire nel capitolo più vasto dell'educazione, la quale si preoccupa di fare prorompere in atto (=educere) le doti temperamentali o, per dirla con Dante « il fondamento che natura pose »,1 di svilupparle, ordinarle, gerarchizzarle: duplice lavoro dunque: di gerarchizzazione e di attualizzazione.
Ora, è proprio nello sforzo di gerarchizzazione che deve entrare in atto il c., nel senso che il riordino delle doti temperamentali implica un lavoro arduo, lungo, assiduo, perché il peccato originale ha messo a soqquadro la gerarchia dei valori: è entrato in azione un fatto nuovo: il cosiddetto desiderio disordinato o concupiscenza degli occhi (=avere), concupiscenza della carne (=godere), superbia della vita (=potere) (cf Mt 4,1; Lc 8,11-15, 14,18-21). Memoria, intelletto, volontà, dice efficacemente Tommaso, « ...depressae sunt ad inferiora... usano delle cose visibili, ma, come trascinate verso di esse quasi con impeto e con desiderio disordinato ».2 All'uomo, spiega, Pio XII, « ...non è interdetto il dominio sulla terra, ma egli non ha più la sicurezza nell'esercitarlo... Il suo cammino si trascina con penoso avanzamento tra una mescolanza di fiducia e di angustia, di ricchezza e di miseria, di ascesa e di declino, di vita e di morte, di sicurezza e di insicurezza, fino all'ultima decisione alle porte dell'eternità ».3

Tutto ciò si può anche chiamare: « ipnosi del sensibile »: quella creatura che, secondo i disegni del Creatore, doveva avere sentimenti di lode-adorazione-ringraziamento (cf Sir 17,1-11), subisce un fascino così violento dalle cose create da sentirsi ipnotizzare-schiavizzare (=captivitas rerum).
« Tanto son belle le creature! » esclamerebbe la Sapienza, che ci affascinano facendoci dimenticare il dovere della lode-ringraziamento-adorazione, « ...perché il corpo corruttibile appesantisce l'anima e la tenda d'argilla, s'abbatte sulla mente preoccupata da molti pensieri... » (cf Sap 9,13-18; 13,7).
Si va ripetendo che Platone è pessimista, quando con il suo mistico genere letterario, esclama, « che la pestilenza del corpo si avventa sull'anima impedendole di raccogliersi e di pensare ».4
Essendo questa storicamente e obiettivamente la condizione dell'uomo, quando egli si sente annunciare un messaggio trascendente e spirituale, trova le sue facoltà « preoccupate » (=occupate prima) da altri beni-messaggi che lo impressionano più efficacemente, più immediatamente, più facilmente, più continuamente: perciò le sue facoltà risulteranno logicamente e fatalmente « distratte », cioè tirate in due direzioni opposte: il matrimonio secondo la carne lo tira da una parte e quello secondo lo spirito, dall'altra: e questa tremenda lotta avviene nel suo intimo. Viene da pensare al mito della biga alata di Platone tirata da due corsieri: quello bianco della trascendenza e quello nero dell'incarnazione in lotta tra loro: o, meglio ancora, a Paolo: « La carne ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste » (cf Gal 5,17). Per questo motivo, le facoltà dell'uomo si trovano « disturbate », ora dal caldo ora dal freddo, ora dal mal di testa ora dal mal di stomaco, ora non s'è potuto dormire ora si è stanchi, ora si è ammalati ora si ha paura di ammalarsi.
Essendo questa la condizione dell'uomo, è normale che egli avverta un fenomeno di fatale « spiazzamento » e cioè: il pane che perisce « spiazza » il pane che non perisce: le chiamate dell'avere-godere-potere « spiazzano » la chiamata di Cristo: in una parola: i regni di questo mondo « spiazzano » il regno di Dio e la sua giustizia (cf Mt 6,33).
II. Nell'esperienza ascetico-mistica. Santificarsi implica lavorare, continuamente e costantemente, per gerarchizzare, ordinare, controllare i beni visibili in modo che quelli invisibili e assoluti vengano sempre messi al primo posto, perché, come ricorderebbe Paolo, quelli visibili nascono, durano appena un po' e finiscono, mentre quelli invisibili « restano » (cf 2 Cor 4,18). Per questo motivo, gli autori spirituali di tutte le scuole di spiritualità hanno molto insistito sulla necessità e la funzione determinante del c.. suggerendo delle « armi » idonee a far riportare la vittoria sull'uomo vecchio. Alcuni hanno insistito maggiormente sulla preghiera, sul lavoro, sul digiuno; altri sulla prudenza, sull'umiltà, sul rinnegamento di sé, sull'abbandono in Dio, sulla mortificazione in genere.
S. Giovanni della Croce propone, ad esempio, una dottrina che risulta essere la sintesi tra dottrina tradizionale, esperienza interiore ed elementi psicologici. Egli suggerisce la famosa purificazione del senso e dello spirito con l'esercizio delle virtù teologali per riportare la vittoria sul mondo, sulla carne e sul demonio.5 Solo dopo aver attraversato il deserto purificatore della notte, l'uomo rinnovato, o per meglio dire, rinato a vita nuova, può entrare in quella zona diafana in cui contemplare, godendo già, anche se solo in parte, la mistica comunione con Dio.
Note: 1 Cf Paradiso 8, 142-148; 2 Cf De Malo, 4, 2; 3 Radiomessaggio di Natale, 1956; 4 Cf Fedone 11; 5 Cf Notte oscura II, 21,3.
Bibl. P. Barbagli, Lotta, in DCT, 936-944; Id., s.v., in Aa.Vv., Il messaggio spirituale di Pietro e di Paolo, Roma 1967, 229-264; P. Bourguignon - F. Werner, s.v., in DSAM II, 1136-1142; L. Bouyer, Introduzione alla vita spirituale, Torino 1965; A. Dagnino, La vita cristiana, Cinisello Balsamo (MI) 19887, 585-690; B. Ducruet, Il combattimento spirituale, Città del Vaticano 1995; B. Marchetti-Salvatori, s.v., in DES I, 565-569.
A. Dagnino

COMPUNZIONE. (inizio)

I. Deriva dal termine latino compunctio e a partire dal sec. IV entra nel linguaggio cristiano per esprimere il dolore pungente per i peccati di fronte alla misericordia di Dio. L'uso cristiano del termine esprime diversi atteggiamenti dello spirito: sentimento attuale e passeggero, atteggiamento abituale e permanente, dolore per i propri peccati o per le sofferenze del mondo.

II. Nella Scrittura e nei Padri. Il concetto di c. ha forti radici nell'AT e nel NT (soprattutto nei salmi, nei libri sapienziali, in At 2,37), sia come conseguenza della predicazione sia nelle conversioni a partire dall'annuncio del kerygma. Il tema della c. ispira i Padri, in particolare Origene, ma anche Efrem, Crisostomo, Gregorio di Nissa, Giovanni Climaco, Cassiano, Agostino, Gregorio Magno. Il tema caratterizza il monachesimo, quasi in modo esclusivo e pregnante. Infatti, è propria del monaco la « tristezza secondo Dio », che può coesistere con il gaudio e la pace. La c. rimane un filone sotteso alla spiritualità del '300-'400 (si pensi alla Imitazione di Cristo), ma perde interesse esplicito nel ’500, specialmente con l'apparire di nuove scuole di spiritualità: ignaziana, carmelitana, salesiana... Ritorna come oggetto di riflessione negli autori moderni tra i quali Marmion, Hausherr, J. de Guibert.

III. Nella vita spirituale rappresenta un atteggiamento, del resto frequente nei santi, di dispiacere nei confronti del proprio operato, che può anche manifestarsi all'esterno come pianto pubblico per i propri peccati. Di solito la c. è un sentimento molto importante all'inizio di una vera metanoia da coltivare come fonte di equilibrio lungo tutto il processo di maturazione cristiana. La c. è indotta soprattutto dalla meditazione sulla Parola di Dio, come conseguenza di un ascolto sincero, quasi effetto inevitabile della medesima, che penetra « come spada » nel cuore dell'uomo, svelandogli, contemporaneamente, la sua verità e la verità su Dio.

Bibl. Ch.-A. Bernard, Teologia spirituale, Cinisello Balsamo (MI) 1982, specialmente i cc. X-XI; O. Clement, Il canto delle lacrime. Saggio sul pentimento, Milano 1983; I. Hausherr, Penthos: la doctrine de la componction dans l'Orient chrétien, Rome 1944; B. Marchetti-Salvatori, s.v., in DES I, 573-576; C. Molari, Mezzi per lo sviluppo spirituale, in B. Secondin - T. Goffi, Corso di spiritualità, Brescia 1989, 466-497; H. Nouwen, Viaggio spirituale per l'uomo contemporaneo, Brescia 1980; J. Pegon, s.v., in DSAM II, 1312-1321; P.-R. Regamey, Portrait spirituel du chrétien, Paris 1963; T. Spidlík, Manuale fondamentale di spiritualità, Casale-Monferrato (AL) 1993, in particolare: 345-360.

M.E. Posada

COMUNITA. (inizio)

I. Il rapporto tra vita mistica e vita comunitaria è attestato in differenti tradizioni religiose. Le confraternite sorte all'interno del sufismo (la corrente mistica dell'Islam), il sangha (« c. », « ordine ») buddhista che riunisce chi professa di volersi rifugiare « nel Buddha, nella sua dottrina, nel suo ordine », l'asram induista, ne sono un esempio. Queste strutture forniscono all'uomo in ricerca i mezzi per percorrere la via dell'esperienza di Dio o del raggiungimento della perfezione ascetica. Mezzi che consistono essenzialmente nel rapporto maestro-discepolo e nella disciplina ascetica e spirituale. Anche la mistica cristiana conosce un rapporto organico e non meramente estrinseco con la dimensione « ecclesiale-comunitaria ». Tale legame sorge sostanzialmente dal carattere peculiare della rivelazione ebraico-cristiana, dalla centralità dell'evento Cristo nella fede cristiana, dal carattere di koinonía (comunione), riflesso della comunione trinitaria, costitutivo del corpo di Cristo che è la Chiesa, e infine dal fine a cui tende la vita cristiana tutta: la carità. Ha scritto Anselm Stolz: « Anche se il mistico parlasse lingue angeliche e trasportasse montagne, se non ha la carità, egli non è che un bronzo sonante e un cembalo squillante ». Possiamo pertanto affermare con G. Moioli: « Nel cristianesimo il mistico è un credente cristiano: egli cioè resta radicalmente riferito e normato dall'economia storica di salvezza il cui avvenimento definitivo e risolutivo è rappresentato da Gesù di Nazaret. Come tutti i credenti, anch'egli resta riferito e si fa normare da questo singolarissimo avvenimento, mediante la parola ispirata (la Scrittura) e la celebrazione sacramentale, entro quella particolare c. storica di fede

che è la c. ecclesiale... Il mistico cristiano ha il senso dell'importanza relativa - per quanto reale - dell'esperienza che egli vive... L'esperienza mistica, infatti, non è necessariamente il dono più alto. L'essenziale è la carità ».

II. Mistica cristiana e c. Al centro della rivelazione ebraico-cristiana c'è la struttura teologica dell'alleanza. Il Dio biblico è il Dio che si rivela all'uomo e solo in quanto si rivela può essere conosciuto ed esperito. JHWH è il Dio dei padri, il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, il Dio dell'altro. Anzi, è il Dio « Padre » nei confronti del popolo « figlio » (cf Es 4,23; Dt 1,31; 14,1; 32,6; Is 63,16; Ger 31,9; Os 11,1). E la fede nel Dio-Padre si fonda sull'ascolto di una parola che introduce in una relazione di alterità (=alleanza): « Ascoltate la mia voce! Allora io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo » (Ger 7,23). Anche il modello profetico di conoscenza di Dio non è fusionale, ma relazionale-comunionale, e comporta la salvaguardia degli elementi della distanza, della differenza e dell'alterità nel rapporto Dio-uomo (A.J. Heschel). Essendo a struttura simbolica paterna, la rivelazione biblica « iscrive l'individuo in una c. e in una storia relazionale da edificare: si tratta di costruire un'alleanza, una relativa unità, in una comunione che è sempre a venire » (T. Anatrella). La rivelazione biblica si oppone così alle forme religiose a struttura simbolica materna che privilegiano l'immediato, l'emozionale, il fusionale nel rapporto con Dio e propongono l'indifferenziazione degli individui, e che, inoltre, rinchiudono il singolo nella propria individualità assegnandogli come finalità la propria stessa soggettività. L'esperienza personale di Dio e la fruizione dei suoi benefici è sempre confessata, dall'uomo biblico, come dovuta al suo inserimento nel popolo dell'alleanza. Come appare dai salmi, questo riconoscimento si manifesta spesso pubblicamente in liturgie comunitarie. Nel NT il Cristo, parola definitiva e perfetto rivelatore del Padre, inaugura nella sua persona la nuova alleanza. E lui, il Figlio, che occorre ormai ascoltare (cf Mc 9,7 e par.), perché è attraverso di lui che si va al Padre (cf Gv 14,6) sotto la guida dello Spirito (cf Gv 16,12-14). Frutto di questo ascolto è la Chiesa: l'ekklesía, cioè l'insieme dei chiamati a uscire da sé per entrare in relazione con gli altri fratelli e con il Padre e formare così il popolo escatologico attratto dal Crocifisso-Risorto e compaginato dallo Spirito Santo. Il Figlio narra agli uomini il Dio che è Tri-unità, che è koinonia nel suo stesso essere, che parla e che ama per primo, che è e che entra in relazione con gli uomini. La Chiesa è il grembo comunitario che si apre a questa inabitazione della vita divina: « Dove due o tre sono riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro » (Mt 18,20). Ed è il grembo che genera ciascuno alla personalissima esperienza dell'inabitazione divina: « Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui » (Gv 14,23). L'esperienza di Dio nel corpo di Cristo che è la Chiesa immette il credente nel discernimento del proprio corpo, che si è rivestito di Cristo nel battesimo (cf Gal 3,27), quale « tempio dello Spirito » (1 Cor 6,19) e spazio di glorificazione di Dio (cf 1 Cor 6,20; 2 Cor 6,16-18). La koinonía trinitaria struttura la Chiesa come koinonía, cioè come partecipazione al modo di essere di Dio stesso, che è quello della « comunione personale » (J. Zizioulas). E la partecipazione personale alla vita di Dio avviene a misura del passaggio (=pasqua) di ciascuno dalla chiusura nella propria individualità alla relazionalità, fino alla comunione e all'amore ordinati cristicamente: « Amatevi come io vi ho amati » (Gv 13,34). Avviene cioè, tale partecipazione alla vita divina, nella concreta vita comune fraterna che è schola caritatis in cui s'impara l'interdipendenza che proibisce di dire l'uno all'altro « Io non ho bisogno di te » (1 Cor 12,21) o di ripetere la domanda « Chi è il mio prossimo? » (Lc 10,29). Un antico detto latino diceva: Unus christianus, nullus christianus. L'amore reciproco all'interno della c. cristiana è elemento di veridizione dell'autentico discepolo di Cristo (cf Gv 13,35) e l'amore verso il fratello è criterio fondamentale di autenticazione della propria esperienza di Dio: « Se uno dicesse 'Io amo Dio', e odiasse il proprio fratello, è un mentitore. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. Questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche il suo fratello » (1 Gv 4,20-21).

III. Oggettività ecclesiale e azione dello Spirito. L'esperienza mistica non può non essere coerente con l'oggettività cristiana: si radica nell'economia sacramentale (battesimoEucaristia), è

nutrita dalla fede sempre rinnovata dall'ascolto della Parola di Dio contenuta nella Scrittura, tende alla carità che vede nell'altro un sacramento del Cristo stesso. La vita in Cristo e l'esperienza del Cristo in me (cf Gal 2,20), oggettivate dai sacramenti, dalla vita fraterna e dalla paternità spirituale, trovano dunque un magistero, non un ostacolo, nella koinonía ecclesiale che è essenzialmente comunione tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo (cf 1 Gv 1,1-3). Questa oggettività non significa uniformità o spegnimento delle diversità perché la koinonía ecclesiale è « comunione dello Spirito » (cf 2 Cor 13,13). E la koinonía dello Spirito che anima e compagina il corpo ecclesiale nel delicato rapporto fra « tutti » e « ciascuno » (cf At 2,1-13; Ef 4,1-16) e che ordina i diversi carismi ordinandoli verso la excellentior via che è la carità, l'amore (cf 1 Cor 12-13). Lo Spirito è criterio di unità nella differenza, di comunione nell'alterità, di personalizzazione di ciò che è unico. Qui si pone alla Chiesa, alla c. cristiana, l'inderogabile compito di essere soggetto di trasmissione dell'arte della vita spirituale. E questo per rispondere al proprio fondamentale mandato di introdurre ciascuno dei suoi figli alla comunione con Dio.

Bibl. T. Anatrella, Psychologie des religions de la mère, in Chr 154 (1992), 241-253; S. Dianich, La Chiesa mistero di comunione, Torino 1975; A.J. Heschel, Il messaggio dei profeti, Roma 1981; C.A. Keller, Approche de la mystique, 2 voll., Le Mont-sur-Lausanne 1989-1990, soprattutto il vol. II, 169-199; G. Moioli, La mistica cristiana, in NDS, 985-1001; R. Moretti, Mistica e misticismo oggi, in Aa.Vv., Mistica e misticismo oggi, Roma 1979, 28-41; C. Rocchetta, La mistica del segno sacramentale, in La Mistica II, 47-76; A. Stolz, La Scala del paradiso. Teologia della mistica, Brescia 1979, 41-49; Ch. Yannaras, La libertà dell'ethos, Bologna 1984; J. Zizioulas, L'être ecclésial, Genève 1981.

A. Bianchi

CONCUPISCENZA. (inizio)

I. Il termine. Significa bramare, cioè desiderare intensamente una realtà piacevole, con una inclinazione affettiva verso di essa. Le ascendenze filosofiche dell'espressione risalgono a Platone nella cui tricotomia la c. ha il terzo posto (epitumía). Aristotele (322 a.C.) fa della c. una facoltà dell'appetito sensitivo insieme con l'ira (tumós), distinguendo dall'una e dall'altro la volontà (boúlesis). Secondo l'insegnamento della Chiesa, la c. è qualcosa di naturale (DS 1979ss.), perché la sua realtà di fondo è un dato che appartiene sia all'antropologia cristiana, quanto all'antropologia universale. Questa considera l'uomo come esistente aperto all'infinito, seguendo in ciò il suo desiderio. Contemporaneamente, però, lo considera come esistente, pertanto posto in tensione di fronte « al tutto » perché limitato dalle colpe e spinto in direzioni che non portano all'alterità. Questa tensione e resistenza della finitezza dell'uomo, insieme alla sua tendenza contraria di fronte all'infinito, sono qualcosa di anteriore alla decisione etica dell'uomo e fuori del suo controllo.

S. Tommaso dice che, come nello stato d'innocenza vi erano un elemento formale (la sottomissione della volontà a Dio in virtù della giustizia originale che includeva la grazia) e un elemento materiale (la soggezione degli appetiti inferiori alla ragione in virtù del dono d'integrità), così pure nel peccato vi erano la perdita della giustizia originale con la grazia (elemento formale) e la ribellione della c. (elemento materiale).1

II. Nella Scrittura è presente questa tendenza interna all'uomo, che gli conferisce una determinazione etica negativa, benché questa non sia formalmente peccato: « Non maledirò più il suolo a causa dell'uomo, perché l'istinto del cuore umano è incline al male » (Gn 8,21). Questa tendenza coinvolge non solo il lato corporeo-sensitivo della vita umana, ma tutto l'uomo. Pur conservando talvolta il significato neutro di « desiderare fortemente », il NT, ordinariamente, conferisce a questo termine una connotazione morale peggiorativa: « desiderio eccessivo ». La tradizione giudaica conosceva l'« inclinazione cattiva », lo « spirito di perversione » che è nel cuore dell'uomo. Così la c. originale che « non avrei conosciuto - come dice s. Paolo - se la legge non avesse detto Non desiderare » (Rm 7,7) crea un drammatico dissidio interiore nell'uomo. La legge dà all'uomo la coscienza del peccato senza dargli la forza interiore per

vincerlo: in tal modo, a causa della c., diventa, di fatto, strumento del peccato. E questa la struttura propria del mondo, in senso giovanneo: « La c. della carne, la c. degli occhi e la superbia della vita » (1 Gv 2,16). La c. trascina le passioni; « le preoccupazioni del mondo e l'inganno della ricchezza e tutte le altre bramosie » (Mc 4,19) schiavizzano la vita, ma la brama è insaziabile.

III. Nella vita cristiana. In quanto contrapposta alla situazione esistenziale soprannaturale dell'uomo, la c. rappresenta una deficienza nella capacità decisionale stabilita per l'uomo da Dio (K. Rahner). Per questo fatto non solo è conseguenza del peccato, ma anche stimolo ad esso. Tale stimolo non può essere superato se non nella morte alla c., nella rinuncia, passaggio obbligato per tendere alla perfezione mistica in Dio. Sulle orme di Gesù, il cristiano deve prendere e portare la propria croce (cf Mt 10,38 e par.) per proclamare la propria morte al mondo malvagio (cf Rm 6,6; Gal 2,19) e farne il suo più grande titolo di gloria (cf Gv 12,26) perché, dice il Signore, « il mio giogo è dolce e il mio carico leggero » (Mt 12,29). In ciò si realizza l'unificazione di tutti i desideri: « Di Dio ha sete l'anima, a Dio anela la carne umana, come terra deserta, arida senza acqua » (Sal 62,2). La Chiesa ha sete del suo Salvatore, bramando di dissetarsi alla fonte dell'acqua viva che zampilla per la vita eterna. E questa la più alta aspirazione di Gesù: « Ho desiderato ardentemente di mangiare questa Pasqua con voi » (Lc 22,15): a tale meta tende ogni cristiano nel cammino che lo porta alla piena maturità, ove campeggia la signoria di Dio in lui e di lui su se stesso e ciò che lo allontana dal suo Dio e Signore.

Note: 1 STh I-II, q. 82, a. 3.

Bibl. Ch. Baumgartner - R. Biot, s.v., in DSAM II, 1334-1373; M. Belda Plans, s.v., in DES I, 590-594; B. Bossuet, Traité de la concupiscence, Paris 1930; A.M. Dubarle, Il peccato originale. Prospettive teologiche, Bologna l984; M. Flick - Z. Alszeghy, Il peccato originale, Brescia 19742; W. Pannenberg, Antropologia in prospettiva teologica, Brescia l987; K. Rahner, Il concetto teologico di concupiscenza, in Id., Saggi di antropologia soprannaturale, Roma 1965, 281-338.

A. Marra

CONDREN CHARLES DE. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce il 15 dicembre 1588 nel castello di Vaubuin nei pressi di Soissons e muore il 17 gennaio 1641. Meno conosciuto di Bérulle, al quale succede come superiore generale dell'Oratorio, C. non ha praticamente pubblicato nulla durante la sua vita, ma in alcuni appunti di conferenze e in varie lettere molto interessanti appare un mistico e un buon pedagogo. Egli esercita un'influenza considerevole attraverso la direzione spirituale. Si è scritto che « tra il 1630 e il 1641 egli dirige tutte le anime sante che sono a Parigi » (J. Delumeau).

Occorre sottolineare la grande influenza esercitata su J.J. Olier tra il 1635 e il 1641. Dopo eccellenti studi alla Sorbona ed un lungo periodo di preparazione, è ordinato sacerdote nel 1614; predica in parecchie chiese di Parigi ed entra a far parte dell'Oratorio nel 1617.

Fin dall'infanzia riceve grazie eccezionali: esperienza viva della grandezza di Dio e del nulla della creatura, percezione vivissima del valore del sacrificio di Gesù e convinzione che Dio lo chiami, malgrado la sua indegnità, al sacerdozio. Questa « stima incomparabile del sacerdozio » resta in lui durante tutta la sua vita, lo orienta verso l'Oratorio e lo fa lavorare, con tutte le sue forze, per il rinnovamento spirituale dei sacerdoti.

I suoi diversi ministeri, sia al servizio della riconciliazione degli « eretici » (i protestanti), sia come direttore spirituale non cessano con la sua elezione, nel 1629, a superiore generale dell'Oratorio. C. non eccelle come amministratore, ma contribuisce a precisare lo spirito e lo statuto degli Oratoriani. A più riprese è tentato di dimettersi, ma conserva sempre la sua carica.

Malgrado le sue proteste di umiltà, serve l'Oratorio con tutte le sue forze e si prende cura di parecchie case, parrocchie e collegi. S'interessa molto alle « missioni » e mantiene una fitta corrispondenza.

La dottrina spirituale di C. sarà diffusa dai suoi discepoli, soprattuto da J. Eudes e J.J. Olier. Una lettera di C. (n. 56) sarà, d'altra parte, ricopiata tale e quale da J. Eudes nella sua opera fondamentale Vita e Regno di Gesù. E Olier riprenderà e amplierà la « piccola preghiera » che C. suggerisce ai suoi figli spirituali: « Vieni, Signore Gesù e vivi nel tuo servo, nel tuo Spirito per la gloria del Padre ».
In mancanza di testi di C. conosciamo la sua dottrina spirituale grazie alle opere pubblicate dopo la sua morte. Da una parte: L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ (di cui solo la seconda parte sembra essere sua, il resto è stato aggiunto dal suo editore P. Quesnel nel 1677), d'altra parte, le Considérations sur les mysteres de Jésus-Christ. Vi si possono aggiungere delle Lettere e dei testi inediti abbastanza numerosi.
II. L'insegnamento spirituale di Bérulle, fondato sul teocentrismo, si ritrova in C.: Dio è santissimo, infinitamente trascendente al mondo che egli ha creato e all'umanità peccatrice. Ma l'adorazione per lui si esprime mediante il sacrificio, l'immolazione, lo stato d'ostia. Egli parla spesso di annientamento. Se Bérulle propone delle Elevazioni e colora l'adorazione di lode entusiasta, C. propone il sacrificio totale di adorazione, cioè la consumazione.
Allo stesso modo, il cristocentrismo mistico berulliano insiste con C. sullo stato di ostia. Niente è degno di Dio se non l'unico sacrificio di Gesù. Per questo motivo, più di Bérulle, C. parla spesso della Messa. Gesù vi trova « il mezzo per continuare in tutti i secoli lo stesso sacrificio e per moltiplicare ogni giorno la sua offerta sui suoi altari ».
La sua pedagogia è centrata sull'adorazione e sulla comunione con Gesù Cristo: « Occorre che voi cerchiate e troviate in Gesù Cristo lo spirito e la grazia che Dio vuole darvi per compierla... Adorate Gesù Cristo, datevi a lui interamente... Sforzatevi di rimettere tutto ciò che siete tra le sue mani, di uscire dal vostro spirito per vivere nel suo, dalla vostra volontà, da tutte le vostre intenzioni e inclinazioni per assumere disposizioni divine e adorabili ».
Infine, avendo, a seguito di Bérulle e prima di Olier e J. Eudes, un'idea molto profonda di ciò che è la Chiesa, Corpo del Cristo, C. insiste molto, lo si è visto, sulla comunione ai misteri del Cristo e alle sue intenzioni. Ciò vale per tutti i cristiani e, molto di più, per i sacerdoti, in particolare quando essi celebrano il sacrificio della Messa. C. morirà nel 1641 lasciando un'eredità spirituale non solo all'Oratorio, ma anche a J.J. Olier e J. Eudes.
Bibl. Opere: Lettres du Père Charles de Condren, a cura di P. Audray et A. Jouffrey, Paris 1943 (Introduction IX-LIII). Studi: D. Amelote, La vie du P. Charles de Condren, 2 voll., Paris 1643, 1657; F. Antolín Rodríguez, s.v., in DES I, 594-595; H. Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, III, Paris 1925, 283-418; R. Deville, Charles de Condren (1588-1641), in Id., La scuola francese di spiritualità, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 55-70; J. Galy, Le sacrifice d'après l'École française de spiritualité, Paris 1951; B. Kiessler, Die Struktur des Theozentrismus bei Pierre de Bérulle und Charles de Condren, Berlin 1934; A. Molien, s.v., in DSAM II, 1373-1388.
R. Deville

CONFERMAZIONE. (inizio)

I. Premessa. Gesù, risorgendo dai morti, ha reso i discepoli partecipi del suo mistero di morte e di risurrezione e li ha invitati ad attendere la venuta del dono del Padre (cf At 1,4). Tale promessa si è realizzata nel giorno della Pentecoste quando i discepoli sono stati riempiti della potenza che viene dall'alto e sono apparsi al mondo proclamando le meraviglie di Dio.
La celebrazione della c. colloca il battezzato in questa medesima atmosfera. Il discepolo di Gesù, nel dono battesimale, ha « conosciuto » Cristo morto e risorto per dono dello Spirito, ora nel contesto della comunità cristiana riunita in preghiera viene accolto dal vescovo perché partecipi in pienezza alla comunione ecclesiale, riceva il sigillo che conferma e dia compimento all'azione che lo Spirito ha iniziato nella vocazione alla fede e nella celebrazione del battesimo: « N. ricevi il sigillo dello Spirito Santo che ti è dato in dono ». Nella c. il cristiano vive il compimento dell'azione divina nei suoi confronti e come i discepoli della prima comunità

cristiana può presentarsi al mondo nell'ebrezza dello Spirito Santo per cantare nella semplicità del cuore l'ineffabile amore del Padre per ogni uomo. Il mistero battesimale riceve la sua pienezza nella c. che, a sua volta, fa godere a pieno titolo della celebrazione eucaristica.

II. L'insegnamento della Scrittura. Possiamo intuire le profondità teologiche del sacramento della c. partendo dalla viva coscienza del significato cristologico e pneumatologico del battesimo.

Il battezzato è stato reso Cristo-conforme attraverso la rigenerazione dall'acqua e dallo Spirito Santo. Contemplando i misteri della vita di Gesù come riferimento alla comprensione dei segni sacramentali, intuiamo come ciò che è avvenuto a Gesù al momento del suo battesimo al Giordano si realizzi anche nel battezzato. Su Gesù all'inizio del ministero apostolico è sceso lo Spirito (cf Gv 1,33) e tale evento ha determinato lo scorrere della sua esistenza. Lo svolgimento di questo mistero ha avuto luogo, dunque, nello Spirito Santo che, dopo aver riempito Gesù della sua potenza, lo ha condotto a dare compimento al progetto del Padre sull'albero della croce (cf Eb 9,14). Gesù nello Spirito dice la sua identità d'essere nelle mani del Padre per offrire la salvezza all'umanità tutta e immetterla nei beni messianici (cf Gv 20,22).

Il discepolo nel dono della c. riceve lo Spirito del Cristo perché possa operare in Cristo e come Cristo, rivivendo la vicenda e la sorte del Maestro. Egli, nella pienezza del dono dello Spirito, viene assunto nella sacerdotalità di Cristo e viene condotto a rendere la propria vita un'oblazione gradita al Padre ad imitazione di ciò che è avvenuto in Gesù.

Il dono della c. abilita il discepolo a personalizzare speditamente le intenzionalità del Maestro e a « imitare » nella totalità dell'esistenza il suo stile di vita. Tale lettura cristologica diventa più luminosa penetrando l'avvenimento della Pentecoste. Alla luce, infatti, di tale evento, il cresimato si ritrova nell'ineffabile contesto della comunità primitiva che, attorno alla fede apostolica e nel clima dell'umanità nella preghiera, gode del rivelarsi della pienezza dello Spirito. Il « promesso » dal Padre lo riempie ed egli avverte nella propria esistenza la meravigliosa fedeltà del Padre che fa nuove tutte le cose e dona la libertà dello Spirito nella testimonianza evangelica. Come Stefano, egli è pieno di fede, di sapienza e di Spirito Santo ed è chiamato a consumare il dono pentecostale nel martirio ad imitazione di Gesù. Questa componente pentecostale assume anche un altro significato che si rivela determinante nella comprensione della c.

La pienezza del giorno di Pentecoste immette il cresimato nei tempi messianici (cf Gal 3,1-5), nel mondo nuovo sognato dai profeti e lo introduce nella comunione ecclesiale a titolo pieno. Il dono della c. costituisce il segno sacramentale per evidenziare la vocazione ecclesiale del discepolo, come espressione dell'armonia e della pace che avrebbero caratterizzato il compimento della storia.

III. La vita « crismale ». Il sacramento della c. è caratterizzato da un evento che richiama il mistero della « pienezza ». Il cresimato è inserito nella condiscendenza dello Spirito Santo e gode del rivelarsi nella sua vita dell'azione totale e totalizzante dello Spirito, la cui funzione è quella di rendere l'anima pienamente docile all'azione intradivina che viene dall'alto.

Il segno dell'olio nel rito della c. è estremamente significativo da questo punto di vista. Le sue proprietà caloriche danno il senso della duttilità, della potenza e della docilità del corpo ai comandi della volontà umana. Così avviene nel mistero della c., ove l'obbedienza ai pensieri del Padre è l'elemento dinamico e fecondo della presenza dello Spirito. Infatti, lo Spirito, il cui ruolo nell'economia di salvezza è comunicare la volontà del Padre agli uomini (cf 1 Cor 2,10-15), pone l'uomo in condizione di stare in attento ascolto delle ispirazioni del Padre per costruire un'esistenza sostanzialmente di obbedienza. La pienezza dello Spirito e i suoi sette doni, infusi nell'anima, permettono al cresimato di vivere in attenzione piena e in radicale obbedienza alla volontà del Padre. La conseguenza è che il cresimato dice al mondo nella ordinarietà della sua vita l'ineffabile volontà divina che vuole che tutti gli uomini godano della comunione nella salvezza. Colui che riceve la pienezza dello Spirito è totalmente sottoposto alla sua azione, entra nella libertà divina, fa trasparire la luminosità della consacrazione trinitaria e, nel suo itinerario

storico, fa prorompere tutta l'intensità delle relazioni divine con la fecondità della preghiera. Il cresimato è l'orante per eccellenza nella comunità ecclesiale. Di riflesso, l'azione dello Spirito stimola allo sviluppo dell'autentica esperienza di comunione come riferisce At 2,42.
Il Cristo, venendo nel mondo, ha operato per dare compimento nella storia al progetto primordiale del Padre che gli uomini siano una cosa sola. Lo Spirito, che nella Trinità è il principio personale dell'unità intra-trinitaria, nel comunicarsi agli uomini li rende partecipi di questo mistero e li stimola a crescere nella realizzazione della vocazione presente nell'uomo e offerto nella Pasqua di Gesù a vivere un fecondo itinerario di comunione. La comunione orante e teologale, eucaristica e fraterna, diviene segno del mondo nuovo che ogni pentecoste sacramentale depone nell'umanità in cammino. La docilità allo e nello Spirito è strumento di continua fusione dei cuori per fare dei diversi un popolo solo. La pienezza di tale esperienza viene goduta nella celebrazione eucaristica nella quale il cristiano, pieno di Spirito, è assunto nella obbedienza sacrificale di Gesù e gode con i fratelli la comunione in questo stile di vita. E nell'Eucaristia che la fecondità della c. è sempre attuale e dall'Eucaristia riceve le linee operative perché la testimonianza dello Spirito davanti al mondo possa essere in piena sintonia con il volere del Padre ad imitazione di Cristo.
IV. Conclusione. Il cristiano, nel sacramento della c., gode d'essere pieno di Spirito Santo con tutti i doni che ne fluiscono perché possa essere segno fecondo della comunione con il Cristo, per compierne le opere in un atteggiamento di somma libertà davanti al mondo per la gloria del Padre e per costruire la comunione con tutti i fratelli. Egli vive, pertanto, la meravigliosa esperienza degli ultimi tempi preconizzata dai profeti e manifestatasi nella Pentecoste. La c., perciò, rappresenta la pienezza dell'identità del cristiano che vive all'unisono con Cristo e con lo Spirito in una feconda relazionalità con il Padre e in una tensione verso la pienezza escatologica ove egli sarà pienamente associato alla comunione gloriosa dei santi, significata sacramentalmente oggi nella comunità ecclesiale riunita attorno al testimone dell'apostolo, il vescovo. Questo dono porterà, di conseguenza, il discepolo ad entrare in feconda comunione evangelica con tutti gli uomini per porre le premesse del mondo nuovo apparso nel grande evento della Pentecoste.
Bibl. Aa.Vv., La confermazione e l'iniziazione cristiana, Leumann (TO) 1967; Aa.Vv., Il sacramento della confermazione, Bologna 1983; I. Biffi, La confermazione, Casale Monferrato (AL) 1985; H. Bouhot, La confermazione sacramento della comunione ecclesiale, Leumann (TO) 1970; J. Castellano, s.v., in DES I, 595-603; G. Colombo, Iniziare a Cristo. Il cammino di fede nella Chiesa: battesimo e confermazione, Leumann (TO) 1987; R. Falsini, s.v., in NDL, 269-294; Id., La cresima, sigillo dello Spirito, Milano 1972; P. Fransen, s.v., in K. Rahner (cura di), Sacramentum mundi, II, Brescia 1974, 691706; I. Gummersbach - M. Viller, Confirmation en grace, in DSAM II, 1422-1441; L. Ligier, La confermazione. Significato e implicazioni ecumeniche ieri e oggi, Roma 1990; L. Soravito, Il sacramento della confermazione, Leumann (TO) 1987.
A. Donghi

CONFIDENZA. (inizio)

I. Il termine. Nell'uso corrente il vocabolo c. è ricco di significati. Vuol dire « fare affidamento », porre le proprie attese, contare su qualcosa o qualcuno. In questo caso c. significa fiducia, cui segue la sicurezza. In relazione al verbo « confidare », inteso quale sinonimo di « rivelare », c. vuol dire comunicare ad altri un proprio segreto e aprirgli il proprio animo; anche in tal caso appare evidente il legame stretto che essa ha con la fiducia. In questa linea, la c. acquista il significato di familiarità, dimestichezza, intimità cordiale e amichevole. Essa raggiunge il suo significato più pieno e pregnante quando indica l'affidamento di sé, cioè il « fidarsi » di un altro a tal punto da « affidarsi » totalmente a lui.
In contesto biblico la c. è strettamente legata alla virtù della fede come fiducia, conoscenza e obbedienza. Ma è legata anche alla speranza come serena certezza di ottenere, per dono di Dio,

ciò che ci si aspetta. Essa, infine, è legata all'amore che genera il fiducioso abbandono e scaccia ogni timore (cf 1 Gv 4,18).
Raramente il termine è usato con riferimento alla comunicazione di « verità » nel senso di svelare o rivelare qualcosa di astratto, esso riguarda piuttosto e sottolinea il coinvolgimento profondo. E la persona o qualcosa di molto personale che viene « affidato all'altro ». Anche quando comporta la trasmissione di una « verità », la c. dice sempre apertura del proprio animo, comunicazione del proprio intimo e dei segreti che lo popolano, o dei progetti che vi scaturiscono. Tale c. caratterizza l'amicizia e ne è un segno manifesto. Così Dio rivela ad Abramo i suoi progetti (cf Gn 18,17) o parla a Mosè come ad amico (cf Es 33,8-11; cf 32,9-14). Così, Gesù confida ai suoi discepoli tutti i suoi segreti (cf Gv 15,15). Una delle cose più straordinarie della Bibbia è l'incontro con un Dio che fa le sue « confidenze » alla sua creatura e la rende partecipe dei suoi segreti, quasi per trovarvi consiglio e sostegno.
II. Nella vita cristiana. Per quanto riguarda il credente, possiamo dire che la c. costituisce una sua caratteristica essenziale; in effetti, la sua stessa entità morale e spirituale è definita dalla natura della sua c. A chi l'uomo deve dare credito, su chi fare affidamento e porre la propria fiducia, su chi contare come sostegno valido e sicuro o come guida illuminata e saggia? E dalla risposta concreta a queste domande che prende l'avvio la storia dell'umanità e ne viene sistematicamente qualificata. Scegliendo di fidarsi più del serpente che di Dio (cf Gn 2,16-17; 3,1-7), l'uomo dà una svolta determinante e tragica a tutta la sua storia. Egli sperimenta subito, a sue spese, che confidare in una creatura ed escludere Dio significa affidarsi alla menzogna; ma la lezione non sarà sufficiente. Anzi, sarà proprio quella prima scelta a condizionare e quasi determinare tutte le altre, rendendo praticamente impossibile cambiare rotta. Anche il popolo eletto, nonostante tutti i segni e i richiami, finisce sempre con il non voler confidare in Dio (cf Is 30,15), preferendogli idoli che sono « impostura » (Ger 13,25) e « nulla » (Is 59,4). Di fatto, tutta la storia è segnata dalla scelta che l'uomo fa su chi « confidare », mentre la Bibbia sentenzia inappellabilmente: « Maledetto l'uomo che confida nell'uomo » (Ger 17,5; Sal 146,3-4), e: « Benedetto l'uomo che confida nel Signore e il Signore è la sua fiducia » (Ger 17,7; cf Sal 40,5).
Il peccato dell'uomo è consistito, dall'inizio, nel rifiuto di dipendere da Dio e nella pretesa di fare affidamento unicamente su se stesso e sulle proprie risorse. La redenzione, a sua volta, è consistita nel rendere capace l'uomo di uscire dalla propria chiusura egoistica e dalla schiavitù delle cose, per porre il proprio appoggio in Dio. Caratteristica specifica dei poveri di JHWH, soprattutto del povero per eccellenza Cristo Gesù, è la c. nella provvidenza del Padre (cf Mt 8,20). E proprio questo « confidare » in Dio che segna il passaggio dal regno del maligno al regno di Cristo. Se uno non rinuncia all'illusione di bastare a se stesso e continua a pretendere di salvarsi da solo, non può ricevere la salvezza che è dono totalmente gratuito e può essere offerto solo a chi è disposto ad accoglierlo perché se ne riconosce bisognoso. Per questo motivo, Gesù chiede di affidarsi totalmente all'amore provvidente del Padre, con un rifiuto assoluto di qualunque compromesso con gli idoli di questo mondo (cf Mt 6,24-34; 10,29-30; Lc 21,18).
Com'è logico, la c. è tanto più incrollabile quanto più è umile e obbediente. In effetti, fiducia e umiltà sono inseparabili, mentre non avrebbe senso dire di affidarsi a Dio e poi agire di testa propria e secondo i propri interessi immediati. Il riconoscimento e l'accettazione della propria assoluta impotenza, uniti alla fede più eroica, aprono la strada alla c. estrema, fino ad attendersi anche l'impossibile di fronte a un Dio che sembra smentire le sue stesse promesse. L'esperienza di Abramo è paradigmatica. « Fidarsi », dunque, non solo come fiducia, abbandono e adesione affettiva, ma anche come piena accettazione di Dio e della sua volontà, che si trasforma in legge definitiva e incontrastata della propria esistenza. Una fiducia senza obbedienza sarebbe sentimentalismo, un'obbedienza senza fiducia sarebbe servilismo. Immagine plastica di tale c. è il bambino che riposa sereno in grembo a sua madre. Per questo Gesù chiede di tornare bambini e di aprirsi come loro al dono di Dio (cf Mc 10,15). L'amore che la c. esprime non spinge, dunque, a trascinarsi ai piedi di Gesù, ma a gettarsi con slancio tra le sue braccia.1
Note: 1 Cf Teresa di G.B., Lettera a don Bellière, 26 luglio 1897.

Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM II, 1405-1412; Camillo del Sacro Cuore, La dinamica della confidenza, in RivVitSp 25 (1971), 82-87; C. De Meester, La dinamica della fiducia, Cinisello Balsamo (MI) 1996; C. Gennaro, Confidenza, in DES I, 603-604; M.-F. Lacan, Fiducia, in DTB, 343-346; B. Marconcini, Fede, in NDTB, 536-552; A.A. Terreuwe, Essere cristiani senza paura e senza angoscia, Roma 1970.
A. Pigna

CONFORMITA ALLA VOLONTA DI DIO. (inizio)

Premessa. La volontà di Dio arriva a noi attraverso una duplice via: quella dell'autorità tramite il mistero dell'obbedienza cristiana e quella dell'avvenimento.

Qui si vuole percorrere quest'ultima, che si individua con questa terminologia: teologia dell'avvenimento, teologia del « sì », concezione cristiana della storia, o con il termine più noto, provvidenza. Tale argomento s'inserisce nel trattato più vasto della fede infusa, perché ogni volta che c'è un involucro da trascendere per vedere, oltre il visibile, una realtà invisibile vista da Dio, è interessata appunto la fede, che si definisce un senso della vista infuso dallo Spirito, che permette di vedere ciò che Dio vede, quasi oculo Dei, precisamente.

Per avvenimento s'intende un avvenimento « avvenuto »: cioè non il « prima », non il « dopo » l'avvenimento, perché « prima e dopo », Dio vuole che l'uomo si dia da fare perché la storia cammini nel migliore dei modi. Per questo motivo l'uomo ha il dovere di mettere in opera tutte le diligenze perché non capiti nessun incidente, malattia o guerra. La ragione, però, deve pure ammettere che la creaturalità e il limite, il peccato e l'egoismo, fanno sì che la convivenza umana senza incidenti, grandi o piccoli che siano, senza malattie e disgrazie, sia razionalmente inconcepibile, perciò, realisticamente e storicamente, diventerebbe anche irrazionale chi presumesse di concepire una vita senza incidenti; come pure sarebbe irragionevole, e anche ingiusto, far entrare Dio come la causa dei nostri mali.

I. Nozione. Premesso questo chiarimento, si dice « cristiano » colui che « crede », o, per essere più preciso, colui che, illuminato dallo Spirito, « ha grazia » di credere che sotto l'involucro spesso opaco di ogni avvenimento grande o piccolo, triste o lieto, anche quello che l'uomo, in quanto uomo, « stolto e duro di cuore a credere » (cf Lc 24,25), cioè ipnotizzato dal sensibile, è tentato, come Abramo, di chiamare disgrazia, caso, invidia, gelosia, calunnia, male, ecc., si nasconde un mistero di fede: cioè il sacramento della volontà di Dio (cf Ef 1,9), che sta quale artefice supremo nella vita dei popoli e delle persone. Dio stesso saprà esprimere, presto o tardi, una sinfonia intonatissima: a lui, in ogni caso, possibilissima e facilissima: « C'è forse qualcosa d'impossibile a Dio? » (cf Gn 18,14): la sinfonia della santificazione individuale o collettiva, rapida o lenta, vicina o lontana, ma sicurissima sinfonia, come sicurissima è l'esistenza di Dio.

Questa la tesi in sintesi, tesi classica tramandataci dai nostri Padri nella fede con espressioni cariche di sapienza e di poesia. Tesi che si colloca sul solidissimo fondamento di questa triplice colonna: 1. « Dio è »: « ...non temete... non abbiate paura... Il Signore degli eserciti sia l'oggetto del vostro timore... » (cf Is 8,12-13), « Ma, se non crederete, non avrete stabilità » (Is 7,9), « ...nell'abbandono confidente sta la vostra forza » (Is 30,15); 2. Dio « sa »: si veda il discorso sulla provvidenza, le cui parole chiave sono: « Non affannatevi », perché « il vostro Padre celeste sa... » (cf Mt 6,25.28.31.34); 3. Dio « è padre ». « Il vostro Padre celeste » è un'altra parola-chiave del discorso sulla provvidenza (cf Mt 6,30. 32) e della montagna (cf 5,16. 45. 48; 7,7-11).

Tale tesi propone una dottrina fondamentale, ma carica di misteri e di discussioni, di difficoltà e di crisi, di luci e di tenebre: il male è sempre stato e sarà sempre il mistero più misterioso e più discusso: « I tuoi occhi, mio Dio » esclama il gran salmo della provvidenza, « vedevano le mie vicende, che nel tuo libro erano tutte scritte con i giorni in cui dovevano prodursi, quando ancora non ne esisteva neppur uno. Ma, per me, quanto sono difficili i tuoi disegni, o Dio » (cf Sal 138,16).

II. Nell'esperienza cristiana. E cristiano, dunque, colui che ha grazia dallo Spirito Santo di « credere » cioè di abbandonarsi « tutt'intero » (cf DV 5) al « Dio della speranza » (Rm 15,13), in qualsiasi circostanza si venga a trovare: qualsiasi avvenimento gli capiti: lo farà soffrire, però non lo turberà in profondità e lungamente, perché ha avuto la grazia dallo Spirito Santo di entrare in comunione affettiva-filiale (cf 2 Tm 2,12). Per questo motivo, di fronte a vicissitudini, prove, fatiche, tribolazioni (cf At 5,41; 14,22; 1 Pt 4,12-16), sa « essere iniziato a tutto in ogni maniera: alla sazietà e alla fame, all'abbondanza e all'indigenza... » (cf Fil 4,11).
Il cristiano, in ogni caso e comunque gli vadano le cose, è sempre fiducioso, ottimista e perfino gioioso, perché crede fermamente che nulla può avvenire « a caso », che Dio, il suo Padre celeste, non è mai distratto, che egli è un artista tale da essere capace di scrivere dritto anche sulle righe storte, capace di saper fare andare bene anche le cose che « sembra » vadano male. Il cristiano ha la grazia di credere che se otterrà la grazia dallo Spirito Santo di entrare nei piani di Dio, tutto gli si cambierà miracolosamente in bene: anzi, in « maggior bene », perché crede fermamente che Dio non può « far pari », ma deve « stravincere » il male (cf Rm 8,28; 5,3-5). Di ciò il cristiano è molto sicuro, perché non è che veda o capisca lui, ma è Dio che vede e che capisce per lui,1 al quale da vero protagonista della storia (cf Dt 32,10-12), assolutamente nulla sfugge e può sfuggire: Dio, cui nulla è impossibile (cf Gn 18,14; Mt 10,27; Lc 1,37), farà sempre tornare i conti, perciò, la fiducia, che è ottimismo e gioia, del cristiano non riposa sul debole fondamento della psicologia (cf Ez 29,6-8), ma su quello solidissimo e indistruttibile della fede infusa dallo Spirito.
Sono due, dunque, le impostazioni possibili che l'uomo può dare alla sua vita: 1. quella della prudenza umana, che si risolve in un guazzabuglio fatto di politiche e di raggiri, che si risolvono, a loro volta, in ansie e preoccupazioni, in paure e sospetti, in timori e speranze, che finiscono per togliergli anche il sonno, giacché non c'è mai un dolore o un'angoscia che non si ripercuotano anche sul corpo.
2. Quella della fede infusa dallo Spirito, che si risolve in un benessere fondamentale mistico fatto di coraggio e di ottimismo, di abbandono e di fiducia, di serenità e di gioia che si sintetizzano in una profonda pace psicofisica, che lo calmano e gli permettono di addormentarsi in un sonno ristoratore e profondo: il sonno di chi « sente » che neppure un capello gli cascherà dal capo senza che il suo Padre lo sappia-permetta-voglia: e tanto gli basta per addormentarsi in pace (cf Mt 10,29-31; 7,25-34).
Note: 1 Cf STh I, q. 12, a. 3 ad 3.
Bibl. F.M. Catherinet, s.v., in DSAM II, 1441-1469; A. Dagnino, s.v., in DES I, 606-607; Id., La vita cristiana, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 285-295; L. Di Pinto, Volontà del Padre. Atteggiamenti fondamentali di fronte alla volontà del Padre, in NDS, 1716-1718; T. Goffi, Ascesi cristiana oggi, in NDS, 65-85; J. de Guibert, Perfection et conformité à la volonté de Dieu, in Id., Leçons de théologie spirituelle, I, Toulouse 1943, 208-214; G. Iresselio, La conformità alla volontà di Dio, Alba (CN) 1931.
A. Dagnino

CONSACRAZIONE. (inizio)

Premessa. La « consacrazione » è un tema perenne nella teologia della vita religiosa che, però, ha acquistato particolare importanza negli ultimi decenni, sia ad opera del Concilio Vaticano II (cf LG, PC), sia in particolare dopo (cf RC, ET, MR, RPU, DCVR, PI, CCC, e specialmente nell'OCV, OPR, CDC, EE, RDVC).
I. Il termine c. in genere esprime un aspetto religioso. Consacrare (dal latino consecrare) vuol dire rendere sacro mediante un solenne rito religioso e destinare al culto della divinità. C. (dal latino consecratio) è l'atto del consacrare con cui una persona o una cosa passano dallo stato profano a quello sacro. Anche nel linguaggio ecclesiastico il termine c. viene adoperato per indicare una persona o una cosa dedicate direttamente ad una funzione sacra.

II. Nella Scrittura. Nell'AT, Israele è il popolo consacrato a Dio, di conseguenza la c. manifesta l'alleanza che Dio ha stipulato con esso. L'iniziativa di tale alleanza parte da Dio, ma suppone anche una risposta da parte del popolo. Si tratta, dunque, di una reciprocità che implica una disponibilità dinamica ed una tensione verso un rapporto sempre più stretto fra Dio ed Israele (cf Dt 4,37; 7,6-8; 10,15; Is 42,1-7; 43,8-10; 45,4; si veda anche Es 19,5-6). All'interno del popolo ci saranno, inoltre, dei personaggi particolarmente votati al servizio divino: Abramo (Gn 12), Mosè (Es 3), Davide (1 Sam 16), i profeti (Is 6; 42,1-7; Ger 1,5), i nazirei (Gdc 13ss.; Nm 6), i sacerdoti, i recabiti, gli anawim, gli Esseni... Come Israele, questi personaggi non vengono semplicemente « separati » dagli altri popoli o dagli altri israeliti, bensì presi da Dio per sé, per poi essere mandati agli altri, in favore degli altri.
Nel NT, è innanzitutto Cristo, « colui che il Padre ha consacrato e mandato nel mondo » (Gv 10,36; cf Gv 17,18-19; Lc 4,18-19). In lui si riassumono tutte le consacrazioni; in lui ogni battezzato è santificato, consacrato con un « carattere indelebile » (CCC 1121, 1272, 1304; VC 22), ed inviato: « Questo dono battesimale è la c. cristiana fondamentale in cui affonda le radici ogni altra c. » (EE 6).
Dopo Cristo, la Chiesa tutt'intera diventa il nuovo popolo di battezzati-cresimati, consacrati da Dio a Dio e mandati in mezzo al mondo (cf 1 Pt 2,9-10.19; 1 Cor 6,19-20; 1 Gv 9a, 11a). Ogni singolo cristiano, secondo le modalità vocazionali del dono che riceve dallo Spirito (cf LG 10a), vivrà il fatto di essere « consacrato » in Cristo, dallo Spirito, a gloria del Padre, nell'unità della Trinità (cf LG 4b). All'interno, però, di questa indole sacra di tutto il popolo, ci potranno essere dei discepoli chiamati ad incarnare in modo specifico un particolare aspetto della sacralità ecclesiale.
Ogni cristiano, infatti, in virtù del battesimo e della confermazione è già consacrato dallo Spirito, nonché consacratore del mondo a Dio (CCC 784, 901). Ma Dio chiama i singoli cristiani a vivere e a testimoniare la c. battesimale-cresimale in modi diversi; si pensi alla c. sacerdotale (cf CCC 1535, 1556-1559), a quella (« come consacrati ») degli sposati (cf GS 48, CCC 1535), alle molteplici forme di « vita consacrata » (« uno dei modi » della c. battesimale, un modo « più intimo »: CCC 916, 931). La c. religiosa, in effetti, sarà intimamente radicata nella c. battesimale e la esprimerà con particolare pienezza (cf LG 44; PC 5; EE 5-7).
La c. battesimale-cresimale non toglie, dunque, che ci possano essere delle vocazioni, dei carismi, che ne sviluppino aspetti non ugualmente presenti in tutte le forme di vita cristiana, perciò, da una parte, non ci sarà ulteriore c. che non parta e non poggi su quella fondamentale e, in questo senso, non esistono ulteriori consacrazioni veramente « nuove ». Ma, dall'altra, la c. battesimale-cresimale non suppone gli stessi sviluppi in tutti i cristiani; e, in questo senso, si può parlare di possibili « novità ». Infine, sebbene nella vita del singolo credente, quella ulteriore c. avvenga a partire da un certo momento storico, quindi soltanto a partire da quel momento, e non prima, è « consacrato » in quel tale modo, nel disegno di Dio quel secondo momento consacratorio era previsto fin dall'eternità, per cui il suo battesimo - la sua c. battesimale-cresimale - era per così dire protesa verso quella pienezza giunta storicamente solo più tardi. Insomma, la c. battesimale-cresimale è la strada unica che apre verso specificazioni vocazionali posteriori. In altre parole, la c. battesimale-cresimale non è una realtà neutra, isolata, riguardo alle varie vocazioni, e neanche una specie di infra-struttura o supposto-minimo della vita cristiana; bensì coinvolge tutta la vita del credente e la sua trasformazione in Cristo lungo tutta la sua vita. Il battesimo-cresima, infatti, non è il sacramento degli inizi, o che fa semplicemente « laici »; ma, fa « cristiani », e accompagna sempre l'uomo.
Occorre aggiungere che nel piano salvifico di Dio ogni cristiano è « unico e irripetibile » (CL 28), per cui la sua c. battesimale-cresimale non è indifferente, astratta, anche se non contiene tuttora in modo esplicito tutte le potenzialità carismatiche che si andranno manifestando lungo la vita. Ad opera dello Spirito, quella c. è già in tensione - l'inizio di un cammino, - indirizzata verso una singolarità e pienezza vocazionale che si manifesterà e sarà portata a termine pian piano.

Ecco la ragione, ad esempio, della « novità » della c. religiosa nei confronti di altre vocazioni (cf EE 14), il suo trovare nella c. battesimale-cresimale il punto di riferimento (cf EE 6; RD 7; CCC 916), ed il suo esserne uno sviluppo particolare (cf PC 5; ET 4; CDC 573; VC 30).
In conclusione, la c. battesimale-cresimale è una e molteplice allo stesso tempo, perché uno è Dio ed il suo piano di salvezza; anche se a ciascun cristiano dà una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune (cf Rm 12,6-8; 1 Cor 12,4-7; Ef 4,4-7). Ogni dono arricchisce gli altri e viene arricchito dagli altri. Da questa unità e molteplicità risulteranno la circolarità e sinfonicità comunionale e carismatica della Chiesa (cf LG 13c).
III. La vita religiosa come c. « Alla base della vita religiosa c'è la c. », la quale « è un'azione divina »; questo dono è « un'alleanza di mutuo amore e fedeltà, di comunione e missione stabilita per la gloria di Dio, la gioia della persona consacrata e la salvezza del mondo » (EE 5). I voti religiosi non saranno altro che « la triplice espressione di un unico 'sì' al rapporto particolare di totale c. », l'espressione della donazione della vita intera a Dio da parte del religioso « con un nuovo e speciale titolo » (EE 14; cf 15). Tale c. suppone « una partecipazione specifica e concreta alla missione di Cristo » (EE 12). Entro la specificità carismatica, spirituale, apostolica, storica e di vita di ogni forma di vita religiosa, la c. è all'origine della missione, ed essa, a sua volta, esprime e porta a compimento la c. (cf VC 72).
Mediante la c., infatti, Dio « mette in disparte e dedica a se stesso la persona, ma la impegna nella sua propria opera divina. La c. inevitabilmente comporta la missione. Sono due aspetti, questi, di un'unica realtà. La scelta di una persona, da parte di Dio, è per il bene degli altri: la persona consacrata è un 'inviato' per l'opera di Dio, nella potenza di Dio » (EE 23; cf CCC 931; VC 76). I religiosi, come Cristo, vivono pienamente rivolti al Padre nell'amore e, proprio per questo, interamente dediti al servizio in favore dei fratelli: « Questo vale per la vita religiosa in tutte le sue forme » (EE 24). Grazie a questa c., il religioso diventa espressione e attuazione privilegiata dell'amore sponsale tra Cristo e la Chiesa, ed è immerso nell'amore redentivo di Cristo per la Chiesa e per il mondo (cf RD 8,15; CCC 926, 932; VC 18,23-25). La c. - missione dei religiosi non è, dunque, un « privilegio » di cui gloriarsi, ma una « responsabilità » da portare a compimento con umiltà e coraggio. Non si tratta di avere una « maggiore intimità » da soli con un Dio a-storico; ma di un'intima unione con il Padre il quale si dà totalmente al mondo in Cristo. Non un Dio che separa per trattenere per sé; ma un Padre che mediante l'azione dello Spirito prende il religioso per lanciarlo, con Cristo e come Cristo, nel mondo per salvarlo, spinto dal suo amore eterno (cf LG 44c; VC 17-19,22,26-27,29,77-78,84-92...). In Cristo e come Cristo, i religiosi sono chiamati, per essere consacrati e inviati.
Nell'atto di professione religiosa, la Chiesa agisce come « protosacramento », cioè come « sacramento universale di salvezza » (LG 1,45c), anche se quest'atto non è uno dei sette sacramenti, pur affondando le radici nel battesimo-cresima sviluppandone le linee di forza. E un atto di c. da parte di Dio e di donazione da parte del credente, nella Chiesa e attraverso la funzione sacramentale della Chiesa, la quale accoglie e benedice (cf LG 44a) l'impegno che il religioso poi vivrà mediante i tre consigli evangelici (cf EE 14, 15; PI 12; VC 1,18,20-21...), per tendere così alla perfezione della carità, seguendo più da vicino alcuni tratti della vita di Cristo, mettendosi al servizio specifico del regno, significando e annunciando nella Chiesa e al mondo, con particolare insistenza, la gloria del mondo futuro (cf LG 44c,46b; CCC 916,931,945; VC 26-27), secondo le caratteristiche di ciascun Istituto (cf MR 11; EE 11; PI 16-17).
IV. Mistica e c. Questa è la novità e la specificità della c. religiosa in mezzo alla pluralità delle vocazioni cristiane. Essa accentua o insiste sulla centralità e l'assoluto di Dio nella vita di ogni credente e del suo regno al di sopra di tutto, compresi i valori umani così profondi come la famiglia, l'avere e il potere, non demonizzandoli, ma relativizzandoli (cf VC 84-85,87...). Infatti, se è vero che, a partire dalla c. battesimale scatta nella vita del credente una totale dedizione al Dio di Gesù Cristo, il particolare radicalismo evangelico dei religiosi li colloca in tensione totale verso la perfezione. E se tutti i cristiani, consacrati nel battesimo e per questo chiamati alla santità sono invitati a tendere alla comunione di vita con le tre Persone divine (cf VC

16,18a,31,32a), con la sua c., il religioso vive e annuncia il teocentrismo cristiano: Dio che prende tutta la persona per sé (la consacra), ma per mandarla dove il suo amore agisce ininterrottamente (ai fratelli, al mondo). Per questo motivo, si può ben dire che la c. religiosa mette carismaticamente in risalto non tutte le vocazioni cristiane (sarebbe un assurdo), ma certamente l'elemento fondamentale di ogni vita cristiana.

Bibl. Aa.Vv., La consacrazione religiosa, Roma 1986; Aa.Vv., s.v., in Dizionario teologico della vita consacrata, Milano 1994, 436-476; Aa.Vv., L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo, Città del Vaticano 1994, 11-166; J. Aubry, La consacrazione nella vita religiosa, in Aa.Vv., La teologia della vita consacrata, Roma 1990, 87-128; Id., Teologia della vita consacrata, in Aa.Vv., Vita consacrata un dono del Signore alla sua Chiesa, Leumann (TO) 1993, 180-196; L. Boisvert, La consécration religieuse, Paris 1988; J. Castellano, s.v., in DES I, 607-610; J. Galot, Consacrazione battesimale e consacrazione religiosa, in ViCons 14 (1978), 590-600; Id., La consacrazione religiosa nei documenti postconciliari, in ViCons 21 (1985), 142-157; F. Giardini, Consacrazione battesimale e « consacrazione mediante i consigli evangelici », in ViCons 22 (1986), 630-638, 721-732, 817-832; A. Herzig, Ordens-Christen. Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Würzburg 1991; D. Lafranconi, La consacrazione negli Istituti secolari, in Aa.Vv., La teologia della vita consacrata, Roma 1990, 129-146; A. Oberti, Consacrazione e secolarità, in ViCons 27 (1991), 168-173; A. Pigna, La vita religiosa. Teologia e spiritualità, Roma 1991, 229-288; A. Queralt, Il valore della consacrazione religiosa, in Aa.Vv., Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987), Assisi (PG) 1987, 1084-1118; P.R. Regamey, Consacrazione religiosa, in DIP II, 1607-1613; A.M. Triacca, La vita di consacrazione nelle sue origini sacramentarie, in Aa.Vv., Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo, Leumann (TO) 19702, 283-548.

J. Rovira

CONSECRATIO MUNDI. (inizio)

I. La nozione di c. è entrata solennemente nel linguaggio della Chiesa cattolica con il Vaticano II là dove, definendo la funzione sacerdotale del fedele laico, la Lumen Gentium, afferma: « Cosí anche i laici, operando santamente dappertutto come adoratori, consacrano a Dio il mondo » (LG 34).

L'accoglimento della nozione da parte del Concilio non è stata pacifica. Tesi, riserve, cautele si sono confrontate senza poter poggiare su una tradizione consolidata. L'unica testimonianza storica dell'uso dell'espressione è quella individuata da M.-D. Chenu nel martirologio romano nell'edizione dei Bollandisti del sec. XVI che, al 25 dicembre, registra la data dell'Incarnazione come quella « della creazione del mondo » in cui « Gesú Cristo (...), volendo consacrare il mondo con la sua misericordiosa venuta (...) nasce da Maria Vergine, fatto uomo ».1 Lo stesso storico della teologia, peraltro, è convinto che l'uso conciliare della nozione di c. non si rifaccia a tale fonte, bensì ad un uso piú recente riferito non all'intero corpo ecclesiale, ma esclusivamente ai laici. Anzi, la c. è assunta, nel suo uso preconciliare, come essenzialmente opera dei laici. Di qui la collocazione della c. nel contesto della LG anche se, come si è osservato, essa poteva essere indicata come il fine della missione della Chiesa e di tutti in essa.2 Ma l'uso conciliare della formula la limita ad una sola delle funzioni del fedele laico: quella sacerdotale e cultuale, mentre per cogliere la natura, la vocazione e la missione del fedele laico il Concilio privilegia la definizione di battezzati cui « è proprio cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio » (LG 31). In qualche modo, pertanto, il Vaticano II accoglie e fa propria la nozione di c., ma la limita rispetto all'uso fattone negli anni precedenti il Concilio in cui per alcuni, pur con cautela, essa era utilizzata per indicare l'opera dei laici in azione apostolica nel mondo.

II. Laicità e consacrazione. Tale convinzione poggiava su un'affermazione autorevole: quella di Pio XII contenuta nel discorso rivolto, il 5 ottobre 1957, ai partecipanti al II Congresso mondiale

per l'apostolato dei laici. In tale circostanza Pio XII affermava: « Anche indipendentemente dall'esiguo numero di sacerdoti, le relazioni tra la Chiesa e il mondo esigono l'intervento degli apostoli laici. La c. è essenzialmente opera dei medesimi laici, uomini che sono inseriti intimamente nella vita economica e sociale, che partecipano al governo e alle assemblee legislative ».
L'espressione usata da Pio XII era nuova a livello di magistero pontificio, ma veniva usata nell'ambito dell'Azione Cattolica e, in particolare, in quelle forme di aggregazione laicale, sorte tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, denominate nel 1947 dallo stesso Pio XII « Istituti secolari ». Tali laici, infatti, esprimevano la propria vocazione laicale come coniugazione tra reale laicità e reale consacrazione.
Non è, dunque, casuale che sia stato Lazzati - che da tempo utilizzava l'espressione sia nell'ambito dell'Azione Cattolica, sia in quello degli Istituti secolari - a proporre una riflessione matura sulla c. con un saggio che resta un punto di riferimento per il movimento laicale, a partire dall'affermazione di Pio XII.3 In esso, Lazzati non manca di rilevare l'ambiguità dell'espressione c. che, per il linguaggio religioso corrente, può indicare realtà diverse, ma cogliendola nel contesto di una matura teologia del laicato, conclude che « la c., destinazione e orientamento soprannaturali a Dio che Cristo imprime nel mondo col ministero e nei momenti della Incarnazione, della Pasqua, della Pentecoste, e attraverso l'opera sacerdotale della Chiesa nel suo insieme, si traduce poi nell'attuazione delle attività del mondo secondo le esigenze della natura umana e del suo fine soprannaturale ad opera di uomini dalla grazia sanati ed elevati a tale capacità e che offrono questa attività a Dio con omaggio di sottomissione ed adesione alla sua volontà ».4
Nel clima preconciliare si insiste sull'uso dell'espressione per designare il compito fondamentale dei laici. Tra tali insistenze va registrata quella dell'Arcivescovo di Milano, G.B. Montini,5 che indica ai laici « l'opera ardua e bellissima della c., cioè di impregnare di principi cristiani e di forti virtú naturali e soprannaturali l'immensa sfera del mondo profano ».
Nel corso del dibattito sulla Costituzione sulla Chiesa, un articolo di M.-D. Chenu, pur insistendo sul valore dell'espressione, sottolinea l'inopportunità dell'uso per una definizione dottrinale, « a partire dal senso specifico della parola 'consacrazione'. Peserebbe allora, nella congiuntura attuale, dottrinale e pastorale, il grave inconveniente di rendere ambigua tanto la definizione positiva del laico, quanto l'esatta determinazione della relazione tra la Chiesa e il mondo ».6
Cosí il Vaticano II, pur accogliendo l'espressione c. ne limita l'uso e accoglie, invece, la nozione di santificazione del mondo come compito essenziale del laico, perché corrisponde meglio alla sua indole peculiare e alla sua vocazione specifica.
Coloro che nel pre-Concilio avevano sostenuto la tesi di una c. caratterizzante la natura, la vocazione, la missione dei laici, accettano la decisione dei Padri conciliari riconoscendo, da un lato, che essi, sostanzialmente, non pensavano a una c. « come momento specifico dell'azione sacerdotale », com'è per la consacrazione in senso piú proprio e tecnico, cosí da essere indotti, come aveva sostenuto Chenu7 « a ridurre l'ambito di tale azione esclusivamente sotto l'autorità della gerarchia e del clero facendolo ricadere in una forma di clericalismo »,8 ma a una realtà configurabile come santificazione del mondo, dunque, pienamente e autonomamente laicale, capace di rispettare la relativa, ma reale autonomia del mondo.
Nel post-Concilio l'espressione viene usata relativamente e, per lo piú, con significati fluttuanti e spesso lasciati all'esortazione spirituale: non se ne coglie tutta la densità teologico-spirituale. Essa, comunque, viene anche indicata correttamente affermando: « La c. costituisce proprio l'aspetto primario della secolarità (distinguendosi in questo dalle responsabilità proprie dei religiosi e dei chierici) e i laici sono il punto d'intersecazione del mondo delle realtà spirituali e di quello delle realtà temporali: la società religiosa e la società profana. Questa funzione di raccordo si realizza nel cercare il regno di Dio trattando e ordinando le questioni temporali, non solo facendosi portatori dei valori e delle esigenze religiose nelle istituzioni politiche dei singoli

Stati e delle organizzazioni internazionali, ma testimoniando personalmente le virtú cristiane nella vita quotidiana ».9

III. Sul piano della mistica, la c. pone maggiori problemi che l'adozione di tale nozione nell'ambito teologico e ascetico. Non si può ignorare, infatti, che il mondo è spesso considerato una realtà che ostacola l'unione mistica con Dio. Vi è, infatti, una convinzione diffusa secondo la quale la mistica appare come una esperienza di Dio, di unione con Dio, che ignora o ha un ostacolo nelle realtà materiali. Per superare tale riduttiva comprensione di mistica, è necessario dare senso di santificazione al termine consacrazione, almeno in questo luogo specifico, poiché « la santità è una dignità eminente, che si contrae nell'interiorità stessa dell'essere mediante una partecipazione alla vita divina ».10 La santificazione suppone, quindi, un'unione con Dio in cui il mondo, anziché essere indifferente od opporsi a tale unione, è il luogo e il mezzo - che per i laici è peculiare e corrispondente alla loro indole - in cui e con cui avvengono l'unione con Dio, la partecipazione alla vita divina che conducono non solo alla santità (= unione con Dio) colui che è impegnato a « cercare il Regno di Dio trattando le realtà temporali secondo Dio » (LG 31), ma ve lo conducono perché egli è all'opera per la santificazione del mondo, senza che né il fedele né il mondo, divenendo santi (= in unione con Dio) mutino la propria realtà di laico e di realtà profana. La c., allora, si configura come l'opera che muove verso la meta che consiste nella presenza di comunione totale di Dio con tutti e con tutto (cf 1 Cor 15,28); tale meta non è ancora pienamente raggiungibile, ma è già presente come fermento della storia e del mondo, poiché Cristo è già ora tutto in tutti e in tutto (cf Col 3,11).

Note: 1 M.-D. Chenu, I laici e la « Consecratio Mundi », in G. Baraúna (cura di), La Chiesa del Vaticano II, Firenze 1965, 980; 2 Per esempio, il sacerdote consacra a Dio il mondo nel contesto eucaristico: Cf G. Philips, La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen Gentium, Milano 1967; 3 G. Lazzati, La « Consecratio mundi » essenzialmente opera dei laici, in Studium, 50 (1959), 791-805; Id., L'apostolato dei laici oggi, in Orientamenti pastorali, 9 (1961)1, 124-128; 4 Id. La « consecratio mundi »..., 805; 5 Lettera pastorale alla Chiesa di Milano, in L'Osservatore Romano, 23 marzo 1962; 6 M.-D. Chenu, « Consecratio mundi », in NRTh 86 (1964), 618; 7 Ibid., 618; 8 G. Lazzati, I laici nel « De Ecclesia », in Aa.Vv., I laici nella Costituzione sulla Chiesa, Milano 1965; 9 G.B. Varnier, Società religiose, in E. Berti - G. Campanini, Dizionario delle idee politiche, Roma 1993, 842; 10 M.-D. Chenu, I laici..., a.c., 982.

Bibl. J. Castellano, s.v., in DES I, 607-610; M.-D. Chenu, « Consecratio mundi », in Aa.Vv., La Chiesa nel mondo. I segni dei tempi, Milano 1965, 56-77; Id., I laici e la « Consecratio Mundi », in G. Baraúna (cura di), La Chiesa del Vaticano II, Firenze 1965, 978-993; I. de Finance, Consécration, in DSAM II, 1576-1583; G. Lazzati, La «consecratio mundi» essenzialmente opera dei laici, in Studium, 50 (1959), 791-805; Id., L'apostolato dei laici oggi, in Orientamenti pastorali, 9 (1961)1, 124-128; Id., I laici nel « De Ecclesia », in Aa.Vv., I laici nella Costituzione sulla Chiesa, Milano 1965, 69-90; Id., Laicità e impegno cristiano nelle realtà temporali, Roma 1985; G.B. Montini, Lettera pastorale alla Chiesa di Milano, in L'Osservatore Romano, 23 marzo 1962; G. Philips, La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen Gentium, II, Milano 1967, 358-365; Pio XII, Discorso al Secondo Congresso mondiale per l'apostolato dei laici, 5 ottobre 1957 [AAS 49 (1957), 927ss.; tr. it. CivCat 108 (1957)4, 185ss.]; P. Rodriguez, Vocación, trabajo, contemplación, Pamplona 1986; G.B. Varnier, Società religiosa, in E. Berti e G. Campanini (cura di), Dizionario delle idee politiche, Roma 1993, 836-845; A. Zarri, Esiste una spiritualità dei laici, in Aa.Vv., Laici sulle vie del Concilio, Assisi (PG) 1966, 102-113.

A. Oberti

CONSOLAZIONE SPIRITUALE. (inizio)

I. Il Dio delle consolazioni. E noto il severo ammonimento dei grandi maestri spirituali (specialmente Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Francesco di Sales) ai cristiani perché cerchino il Dio delle consolazioni, non le consolazioni di Dio.

Ma questo non esclude che il Signore stesso conceda ai suoi « amici » delle consolazioni spirituali. Anzi è legittimo attenderle; esse, però, non possono mai essere lo scopo primario della vita spirituale.

La c., cioè quell'emozione che produce un senso di pace e di gioia, rientra benissimo nel quadro generale della stessa purificazione del cuore, cui il vero credente viene abitualmente sottoposto da Dio-Amore. Infatti, la c. è il premio di Dio a quell'amore che l'anima sa rendergli quando è provata e purificata.

Amare il Signore con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze comporta la rinuncia a se stessi, ma anche la realizzazione di sé in Dio, quindi implica un certo appagamento dell'essere e una consolazione profonda e sicura.

Il nostro Dio è un Dio di pace e non di afflizione, ricordava l'anziana sr. Genoveffa di Lisieux alla giovane postulante Teresa Martin. E quest'ultima non dimenticò mai tale principio, anche se da parte sua, volendo percorrere solo le vie « ordinarie » della vita cristiana, si disse disposta a rinunciare a ogni dolcezza, pur di cooperare all'opera di salvezza delle anime e all'edificazione della Chiesa.

La c. si colloca nella logica dell'esperienza di Maria di Betania, che sta ai piedi di Gesù e si bea delle parole e ancor più della presenza del Maestro (cf Lc 10,38ss.). Tutta un'estesa corrente teologica del Medioevo si è dedicata all'approfondimento di questa dottrina dello stare « ad pedes Domini » di Maria e non ha tralasciato di intravvedere nell'invito di Gesù ai suoi discepoli: « Venite in disparte, in un luogo solitario, e riposatevi un po' » (Mc 6,31), un invito a godere di lui.

La prima forma di c. è sperimentata già da colui che, trovandosi ancora ai piedi del monte della perfezione o essendo appena al primo stadio di « conversione », è tutto ripieno di una gioia nuova. S. Giovanni della Croce fa notare che questo è il metodo pedagogico molto delicato di Dio, che vuole sostenere coloro che desiderano seguirlo e, mentre non intende certo illuderli con false prospettive, non intende neppure scoraggiarli. Se Cristo, infatti, ha detto chiaramente che chi si mette dietro di lui deve rinunciare a tutto, non ha mai ritirato il suo invito: « Imparate da me che sono mite ed umile di cuore e troverete ristoro per le vostre anime » (Mt 11,29).

Dottrina evangelica e tradizione spirituale, quindi, s'incontrano e si spiegano reciprocamente sulla fatica, ma anche sulla consolazione che c'è nel seguire Cristo, dai primi passi stentati di chi abbandona il peccato fino a quelli spediti di chi sale le vette della perfezione.

A tale proposito, la c. diventa perfino più necessaria e si fa sempre più specifica e sottile man mano che l'impegno nel servizio di Dio diviene più alto e forte. A ogni grado o, se piace, ad ogni stagione della vita spirituale corrisponde una forma di c.

II. La sostanza di ogni forma di consolazione è un'effusione nuova di doni dello Spirito Santo, che giungono a riempire il cuore del fedele nella misura in cui esso in quel momento è capace. Perciò, la c. è un fatto dinamico, cioè fa crescere la vita, mentre crescono le prove e cresce pure la presenza del Consolator optimus.

Ci sono tempi e modi ordinari e tempi e modi straordinari della c., appunto secondo i « ritmi » della esistenza della singola persona nel suo rapporto con Dio. I doni dello Spirito, cioè, vengono concessi in continuità, ma si « incarnano » in maniera differenziata, sulla base d'un misterioso, ma molto concreto calendario di Dio, il quale si fa presente ora in maniera blanda e non molto evidente, ora invece con un modo e una durata che ricordano maggiormente l'esperienza del giorno di Pentecoste.

La storia dei santi è una dimostrazione non secondaria di questo stile di Dio nel condurre per le vie della grazia le anime e nel trattarle in modo adulto, cioè nel purificarle e insieme nell'usare con loro ogni tenerezza di Sposo.

Alcuni di questi santi hanno meglio di altri non solo sperimentato lo stile del Dio che consola, ma l'hanno saputo descrivere in forma approfondita. Così s. Ignazio di Loyola nei suoi Esercizi Spirituali (n. 316), citando la c. tra le cosiddette « mozioni spirituali », cioè tra i moti o sentimenti che suscita Dio nel cuore (cioè nella parte affettiva) della persona, afferma: « Per c. intendo quel che si verifica nell'anima quando vi si determina una certa mozione interiore, per cui essa viene ad infiammarsi nell'amore del proprio Signore e Creatore; e così nessuna cosa creata sulla faccia della terra essa può più amare per se stessa, ma solo in relazione al Creatore di tutte le cose ».

Il santo nota che tale consolazione è così intensa da portare a manifestazioni affettive (come le lacrime) « che la inducono all'amore del suo Signore ». E una vera crescita d'amore che può assumere ora il risvolto della riconoscenza, ora quello del pentimento, ora quello della partecipazione alla passione di Cristo, ecc. Ovviamente, crescendo nell'amore, la persona si sente appagata e consolata su ciò che più conta, appunto nell'amore a Dio.

S. Ignazio non manca di notare che sono tutte e tre le virtù teologali a espandersi e a crescere quando Dio consola; infatti avviene « un aumento di speranza, fede e carità e ogni interiore gioia che stimola e attira alle cose celesti e alla salvezza dell'anima, donandole quiete e pace nel suo Signore e Redentore ».

III. La consolazione è vera se è un momento di crescita. S. Agostino ha ammonito a suo tempo che non tutte le c. sono vere e che si può facilmente pensare che « ciò che diletta fa bene, anche se invece, a volte, nuoce ». Ha lodato molto, comunque, la soavità del pianto concesso da Dio nella preghiera e le autentiche delizie o, meglio, « i diletti della legge di Dio » da contrapporre a quelli della concupiscenza.

« Come è soave il tuo Spirito! » è l'esclamazione che, con le molteplici varianti di linguaggio, Padri, dottori e mistici continuamente riprendono per mostrare che c'è il Dio che prova, ma c'è pure il Dio che consola, che si rende vicino, facendosi presenza quasi palpabile per coloro che cercano solo lui.

S. Tommaso ha degli spunti molto significativi in materia di c. In verità, egli non usa propriamente questo termine, bensì quello più generico di dilectatio, ossia di rallegramento o gioia infusa, nel tema espressamente mistico della contemplazione. Nella Summa,1 il Dottore Angelico ricorda che la contemplazione produce una duplice gioia: quella del contemplare stesso la verità e l'amore di Dio; e quella specifica dell'oggetto o tema contemplato. Si è, infatti, pervasi di gioia nell'essere introdotti nella contemplazione e più precisamente nel vedere che Dio ama l'uomo e che lo arricchisce della sua verità e della sua grazia; inoltre, si prova questo o quel particolare gaudio in base a ciò che Dio certamente comunica all'uomo.

Come si vede, secondo una lunga tradizione, la c. si pone, sul piano mistico eo sul piano ascetico, come una crescita d'amore: comporta un sentimento pacificante di gioia e soddisfazione della persona spirituale, che avverte la carità di Dio in modo più vivo e penetrante.

IV. Natura e grazia. Nella c. si ha un intreccio intimo tra la natura e la grazia. Questo fenomeno, sia nella sua sostanza che nei suoi riflessi psicologici, pone in campo vari elementi che interessano il mondo della grazia, ma di una grazia che s'incarna e prende la psiche e anche la corporeità.

La c. coinvolge le due facoltà tipiche dell'uomo, l'intelletto e la volontà, per loro natura orientate a ciò che è vero e buono; e da esse si riversa spesso nella stessa sfera fisica, recando una dolce emozione di gioia, di pace, di appagamento. Questo, secondo tutte le esperienze dei santi, ha un valore enorme non ancora abbastanza esplorato dalla psicologia.

Considerata, poi, sotto il profilo ontologico, questa c. si presenta come l'emergere dell'amore di Dio nella persona: una vera fiammata di carità, una più chiara e avvincente visione di ciò che è eterno e di come è grande Dio in tutte le sue manifestazioni. E, insomma, secondo quanto già si è notato in s. Ignazio, « un interiore movimento per cui l'anima si infiamma d'amore per il suo Creatore ».

In sé, la c. non è strettamente legata alla virtù: può essere maggiore o minore, al di là del grado di virtù che la persona possiede, ma è orientata a premiare la virtù e a promuoverla ulteriormente. E certamente, invece, legata alla profonda vita di grazia che il credente vive: senza tale vita, non ci sarà mai vera c. cristiana, al più, un « certo » gusto o piacere per verità e valori - velati pur dal peccato - che vengono colti da chi vive esperienze e penetra alcuni punti della saggezza umana.
La c. è legata, in qualche modo, anche alla devozione, ma non è un frutto assolutamente accertato di essa: cioè, un grande devoto può avere e non avere molte c., mentre un mediocre devoto può riceverne magari di più, per un progetto educativo di Dio, che distribuisce queste grazie con la sua impareggiabile e sapiente libertà. Su tutto ciò è ben chiara la dottrina di maestri qualificati come Teresa di Gesù e Giovanni della Croce.
Note: 1 II-II, q. 180.
Bibl. Ch.-A. Bernard, Teologia spirituale, Roma 1982; L. Bouyer, Introduzione alla vita spirituale, Roma 1979; C. Gennaro, s.v., in DES I, 616-617; L. Poullier, s.v., in DSAM II, 1617-1634; F. Ruiz Salvador, Caminos del espíritu: compendio de teologia espiritual, Madrid 1978.
R. Girardello

CONTEMPLAZIONE. (inizio)

A. Natura e contenuto. Premessa. Il termine contemplare, cioè guardare a lungo con stupore e ammirazione è composto di due parole cum e templum; cum = con indica simultaneità e contemporaneità, comunanza e unione; templum = spazio celeste, spazio circoscritto dal cielo abbracciato dallo sguardo, o tempio consacrato a una divinità; insieme le due parole assumerebbero il significato di abitare questo spazio celeste o tempio divino. Nella filosofia greca, precedente il neoplatonismo, c. (in greco theoria) è sinonimo di intuizione razionale; a partire dal neoplatonismo, con Plotino, questa attività risulta essere distinta dall'intuizione, attraverso cui si conosce l'oggetto. Dal neoplatonismo in poi, ai primordi del cristianesimo, sulla scia della Bibbia e delle opere di Filone Alessandrino, i Padri presero a considerare la c. come riflessione dell'anima su se stessa e della sua graduale purificazione per accostarsi a Dio. Nel corso del tempo si vanno delineando due correnti: l'intellettualismo, di derivazione tomista, che considera la c. soprattutto come un'azione dell'intelletto che genera l'amore; l'altra, il volontarismo rappresentato da Bonaventura e da Duns Scoto (1308), che considera la c. come amore e frutto di amore. In ultima analisi, c. viene ad indicare una forma superiore di conoscenza caratterizzata dalla semplicità dell'atto, di conseguenza, essa si realizza in un atto semplice di intuizione della verità: simplex intuitus veritatis 1 o di riposo tranquillo sull'oggetto conosciuto: contuitus, fruitio, possessio veritatis. Di qui l'insistenza nel ricuperare, nella vita spirituale, quel gusto della c., quale stupore o meraviglia, altra denominazione della fede, dinanzi al Mistero trascendente di Dio Padre che si manifesta nel Figlio, per mezzo dello Spirito. In breve, c. è lo stupore che genera il silenzio quasi abbagliato che segue l'ascolto dell'ineffabile Dio. E il silenzio contemplativo, che non è assenza di parole o di suoni, ma pienezza della Parola e dell'armonia suprema, ragion per cui la c. è una sorta d'immersione nella luminosità della comunione piena di Dio Trinità d'amore. Difatti, il verbo ebraico nbt, che di solito viene tradotto con contemplare, in realtà indica l'azione dello « scavo »: un perforare la superficie della realtà per raggiungere il nucleo segreto che contiene una traccia del mistero. Per questo motivo, il: « Contemplate il Signore e sarete raggianti » (Sal 34,6) sta ad indicare la trasparenza di uno spirito ancora limpido che contempla Dio senza vederne il volto, che lo ascolta senza sentirne la voce, che risponde alla sua volontà senza conoscerla. Anche se in questo approccio a Dio il comprendere è necessario perché l'uomo è dotato di ragione e d'intelligenza, ciò che contano sono la c. e l'amore, unici mezzi capaci di cogliere l'essenziale che è invisibile agli occhi della ragione. E la misteriosa capacità di conoscenza nella fede, ove le ragioni dell'intelligenza non vengono eliminate ma oltrepassate.

I. La c. nella Scrittura. Il problema della c. nella Scrittura si pone soltanto se si annette al termine c. il significato molto ristretto di ricerca di una certa forma di conoscenza, o per meglio dire, di un rapporto esistenziale-amicale con JHWH. In questo senso vanno interpretate e lette le epifanie di Dio ad Abramo. Per esempio la visita dei tre angeli a Mamre (cf Gn 18,1-15) indica un rapporto d'amore che Dio vuole instaurare con Abramo, rapporto che stabilirà il patriarca nella fede e che culminerà con il sacrificio di Isacco (cf Eb 11,17). Avendo rinunciato a tutto (cf Eb 11,8), Abramo, che ha obbedito alla voce di Dio (cf Gn 26,5), ritroverà tutto. Ed è solo per la strada del coltello sguainato che egli potrà incontrare il vero Dio (cf Gn 22) e divenire padre di tutti i credenti (cf Rm 4,16-22). Come avverrà anche al nipote Giacobbe sulle rive del torrente Iabbok: è necessaria una lotta per vedere Dio faccia a faccia e restare in vita (cf Gn 32,31).
Anche con Mosè (cf Es 3,1-6), JHWH instaura relazioni che lo vedono addirittura discutere con Dio (cf Es 3,11-18), che gli si manifesta sul Sinai (cf Es 19) o che conclude con lui l'alleanza (cf Es 24, 1-8). A Mosè che chiede di vederlo (cf Es 33,12-33), Dio appare sul Sinai (cf Es 34,1-9) e rinnova con lui il patto d'alleanza (cf Es 34,10-16), perciò Mosè scende dal monte con il volto raggiante di luce (cf Es 34,28-35).
Dio con la sua Parola parla all'uomo nel silenzio contemplante e, con i suoi appelli, lo solleva verso di lui per unirlo a sé in un connubio fatto solo di fede pura. Si pensi a questo proposito alla celebre apparizione che Elia sperimenta all'Oreb. Dio non è nel vento gagliardo che spacca le rocce, non è nel terremoto devastante o nel fuoco ardente, come in altre epifanie, bensì, come dice l'originale ebraico: « In una sottile voce di silenzio », di solito tradotto con « mormorio di vento leggero » (cf 1 Re 19,9-15). Dio è un Dio diverso che si manifesta sempre in maniera nuova, ma sopratutto nel silenzio che è parola loquace, silenzio che genera la Parola e la rende vivente. Per ascoltarla occorre il silenzio contemplante che dall'infinito e dall'eterno Vivente penetra fin dentro lo spirito dell'uomo. L'Apocalisse, che è il libro della rivelazione, tra urla e squilli di trombe, ha al centro, quando l'Agnello apre il settimo sigillo della storia, un'oasi che è grembo accogliente: « Si fece silenzio in cielo per circa mezz'ora » (8,1).
Quanto ai profeti, uomini deboli e trepidi, a volte schiacciati dal peso del loro ministero, ma pur sempre raggianti di santità e di gloria divina, saranno chiamati ad annunciare le meraviglie che Dio va compiendo in essi ed attraverso di essi. Il racconto della vocazione d'Isaia è uno dei testi che meglio permettono di comprendere ciò che è per il profeta questa c. santa e tremenda di Dio (cf Is 6,1-13): una visione della gloria e della santità di Dio, dopo una sorta di strana purificazione delle labbra. I profeti, in breve, sono chiamati a far conoscere la volontà di Dio, alla quale non si può resistere: la salvezza impersonificata dal Messia, Servo di JHWH.
Ma ciò che si avvicina di più all'attività contemplativa nell'AT è l'atteggiamento di Giobbe: « Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono. Perciò mi ricredo e ne provo pentimento su polvere e cenere » (42,5-6). Giobbe è l'emblema della celebrazione della fede ardua, di un « perfetto vedere », in opposizione all'imperfetto e persino idolatrico « sentir dire » di seconda mano, tipica della teologia ufficiale, sclerotizzata, dei suoi amici. Attraverso un dialogo serrato con questi ultimi, nell'umiliazione della cenere e nella desolazione estrema, Giobbe cerca una cosa sola: « Oh, potessi sapere dove trovarlo, potessi arrivare al suo trono...! » (23,3). La ricerca del volto di Dio in Giobbe raggiunge quasi il parossismo: il Dio cercato dopo una terribile notte dello spirito può essere trovato solo al di là di ogni garanzia umana, cioè nella teofania libera e gratuita di Dio stesso.
Ed è proprio attraverso questa esperienza, sperata ma inattesa, che il credente giunge, nel NT, a vedere che è perfetto conoscere Dio Padre nella rivelazione di Gesù, fermo restando l'impronunziabilità di Dio. Si tratta di una conoscenza imperfetta e non razionale di Dio.
Nel NT, le allusioni più esplicite a un'attività contemplativa si riscontrano nelle Lettere di Paolo. Il termine non viene adoperato, ma vi si trova la nozione di « conoscenza spirituale » (gnosis). La conoscenza di cui parla l'apostolo è la coscienza della sua vita nel Cristo. Essa scaturisce da una luce interiore, frutto della presenza dello Spirito trasformante la vita di Paolo in una vita nuova « in Cristo Gesù »: è una sorta di movimento che va dall'esterno verso l'intimo più

profondo del suo essere, ove egli incontra il Cristo in sé (cf Gal 2,20). Per questo, Paolo parla di una conoscenza affettiva e sperimentale di Dio (cf Ef 1,16-18), del mistero di Cristo (cf Ef 3,4.14-19), di una sapienza misteriosa che Dio ha preparato per coloro che lo amano, rivelata per mezzo dello Spirito (cf 1 Cor 2,7-12); tale sapienza, proveniente da Dio, è la fonte stessa della c. di Dio che si nasconde e dimora nell'amore. E l'amore che corrisponde alla prova d'amore della manifestazione di Dio in Gesù Cristo, nell'amore del quale anche l'amore di Paolo acquista coscienza di sé.

Sempre a questo riguardo è illuminante la dichiarazione della Prima Lettera di Giovanni sul nesso amore-conoscenza di Dio: « Se uno dicesse: «Io amo Dio», e odiasse il suo fratello, è un mentitore. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. Questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche il suo fratello » (4,20-21).

La meta ultima della conoscenza perfetta è, quindi, la comunione mistica, orante ed esistenziale di Dio nella sua duplice direzione. Tutta la simbolica paterna, materna, amicale e nuziale che la Bibbia applica alla relazione Dio-uomo diventa il paradigma di un'intimità interpersonale per cui l'uomo sa di essere realmente figlio dell'immenso amore di Dio Padre (cf 1 Gv 3,1). Sa di poterlo chiamare confidenzialmente « Abbà Padre! » (Rm 8,15).

Caratteristica peculiare del NT è, pertanto, quella di richiamare l'attenzione sul fatto che Cristo rivela il Padre e rende l'uomo partecipe di tale conoscenza contemplativa: « Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato » (Gv 1,18). La conoscenza di Dio può avvenire, dunque, soltanto nella comunione con il Figlio, presupponendo cioè la fede, fede che, tra l'altro, nasce solo dalla conoscenza di Dio. Questa è attingibile nel coinvolgimento, anzi nell'accettazione delle condizioni stabilite da Dio stesso. Ciò vuol dire che non si dà conoscenza senza fede, ossia senza obbedienza al suo progetto salvifico-comunionale.

Nella Scrittura, in genere, la c., quindi, non è mai presentata come l'attività suprema della vita cristiana, anche se Cristo contempla il Padre, cioè è in lui ed agisce con lui; è Gesù solo che conduce al Padre (cf Gv 14,8-12); non ne costituisce, neanche lo scopo ultimo, che è invece la visione beatifica. Questa può essere anticipata in qualche modo nella c., comunque rimane il frutto della vita di carità.

II. BLa c. nella tradizione cristiana. I sostantivi greci gnosis, epignosis o il verbo gnonai, presenti nel NT e che indicano la conoscenza intima, vitale, quasi sperimentale di Dio, vengono assunti dai Padri e chiamati theoria o contemplatio. Clemente Alessandrino è il primo a parlare della c. con il termine theoria, vertice della gnosis, conoscenza superiore di Dio.2 La carità che unisce lo « gnostico » a Dio suo amico ha per fine la c.3 Origene è già in un'atmosfera più cristiana. anche se le sue opere risentono dell'influenza platonica; egli descrive l'ideale cristiano come una comunione dell'anima sposa con lo Sposo, come un'unione d'amore che genera una conoscenza affettiva: la c.4 Anche Gregorio di Nissa annette un'importanza di tutto rilievo alla c. Cassiano, nel commentare la risposta di Cristo a Marta: « Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta » (Lc 10,42), scrive: « Vedete che il Signore stabilisce il bene principale, principale bonum, nella sola theoria, cioè nella c. divina ».5 Per Agostino la c. è una conoscenza che nasce dall'amore di Dio e porta ad amarlo meglio: « Quando l'amore si porta su di un oggetto, anche se non ne conosceremo che una piccola parte, questo amore ce ne dà una conoscenza più piena e più perfetta ».6

Ugo di S. Vittore ha scelto il termine contuitus per stabilire la prima definizione propriamente detta della c.: « La c. è uno sguardo dello spirito, contuitus, penetrante e libero, che abbraccia totalmente le realtà date a vedere ».7 Riccardo di S. Vittore ha fatto sua questa definizione e ne ha data un'altra che vi s'ispira: « La c. è un atto dello spirito che penetra liberamente nelle meraviglie che il Signore ha sparso attraverso i mondi visibili ed invisibili e dimora nell'ammirazione ».8 Si deve proprio a Riccardo di S. Vittore un'esplicita distinzione tra ciò che più tardi si chiamerà c. acquisita e c. infusa.9

Sulla scorta di Ugo e Riccardo di S. Vittore, Tommaso insegna che l'atto della c. procede dalla sapienza, distinguendone due generi: « La sapienza, che è dono, differisce dalla sapienza che è virtù intellettuale acquisita, perché questa si ottiene con lo sforzo umano, mentre l'altra «discende dall'alto», come dice s. Giacomo ».10 Ma Tommaso ha sottolineato soprattutto le relazioni che intercorrono tra la carità, amicizia con Dio, e la c.: « E proprio dell'amicizia vivere con i propri amici. Ora l'intrattenersi dell'uomo con Dio costituisce la c. ».11 La c. di Dio stimola il nostro amore per lui e viceversa: « La vita contemplativa consiste essenzialmente in un atto dell'intelligenza, ma attinge la sua sorgente nella volontà, perché è la carità che stimola a contemplare Dio. E, come il fine corrisponde al principio, ne consegue che la vita contemplativa si completa e si consuma nella volontà. Si prova gioia a contemplare ciò che si ama e questa gioia che ci procura l'oggetto contemplato stimola ad amare ancora di più. Questa è l'ultima perfezione della vita contemplativa: non semplicemente vedere, ma anche amare la verità divina ».12

Nell'atto contemplante, l'uomo viene unito alle divine Persone in uno scambio intenso di conoscenza e d'amore. In questo modo egli pregusta, qui ed ora, la vita eterna, la gloria dei beati in cielo. Direbbe l'apostolo Giovanni: « Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato Gesù Cristo » (17,3). Tommaso d'Aquino, alla fine, definisce la c. « uno sguardo semplice sulla verità... che termina nell'amore ».13 Giovanni della Croce, a sua volta, la definisce: « Scienza d'amore, la quale è notizia amorosa infusa da Dio che simultaneamente illumina ed innamora l'anima fino a farla salire di grado in grado a Dio suo Creatore, poiché solo l'amore è quello che unisce e congiunge l'anima a Dio ».14

Occorre, dunque, osservare che nella tradizione cristiana la c. non costituisce un fine in sé, è solo una mediazione per ottenere l'unione con Dio; ciò che conta in maniera incondizionata è la carità. Ad ogni modo, l'attività contemplativa, per quanto subordinata alla carità, gioca un ruolo importante nella vita cristiana. I grandi maestri dello spirito hanno sempre cercato di associare la c. e la carità.

III. Tentativo di definizione della preghiera contemplativa. Sulla base di quanto affermato sopra, si può chiamare preghiera contemplativa ogni attività spirituale che prende in considerazione il mistero di Dio Padre rivelato nel Figlio per mezzo dello Spirito, affinché l'anima vi aderisca in uno slancio di fede pura. Tale mistero è presente in primo luogo nella Scrittura, poi nell'uomo e nell'intero creato. Di conseguenza, si può parlare di una c. naturale di Dio cui conducono lo stesso creato, le creature o se stessi, in cui è riflessa l'immagine di Dio.

I mistici hanno sempre considerato la natura come un oggetto di c. Grazie ad essa, lo spirito umano viene elevato fino a Dio. Il Medioevo ha conferito a tale c. un valore straordinario, considerando la natura come un'impronta di Dio. Francesco d'Assisi, difatti, vede la natura nell'innocenza delle origini, cioè così come essa è uscita dalle mani del Creatore, prima del peccato originale. Ad ogni modo, qualunque sia la mediazione che conduce lo spirito umano fino alla c. di Dio, i mistici non si arrestano alla mediazione in se stessa, che serve loro solo per raggiungere Dio.

Nella loro attività contemplativa si possono distinguere tre forme principali di preghiera contemplativa: 1. La preghiera liturgica, cioè la preghiera pregata in nome della Chiesa. Tale preghiera, scandita nel corso dell'anno liturgico, permette di rivivere l'insieme del mistero del Cristo, dispiegato nel tempo e nelle situazioni personali; 2. La preghiera contemplativa personale, o più comunemente definita la meditazione, il cui fondamento è la lectio divina; 3. La c. mistica, cioè l'attività che consente di cogliere una realtà spirituale con un'operazione semplice dello spirito umano, al termine dell'attività meditativa (c. acquisita) e quella che segue immediatamente la meditazione (c. mistica, infusa o passiva); quest'ultima costituisce uno stato spirituale di passività rispetto all'azione di Dio.

Anche se alcuni autori, soprattutto della scuola domenicana, non accettano la legittimità della c. acquisita, occorre annettere a questa un valore pratico, verificato dall'esperienza: l'anima può compiere un'operazione semplice di tipo intuitivo-affettivo, mentre, dall'altro lato, non si può

negare che Dio può agire direttamente nell'anima. Per questo, gli autori mistici distinguono due livelli di attività dell'anima: uno comune, ove si emettono le operazioni della conoscenza razionale e discorsiva, e un altro superiore, ove Dio agisce direttamente nell'anima, rendendosi presente attraverso un modo semplice di conoscenza, da cui scaturisce un'adesione per fede.
La presenza di Dio nell'anima è, dunque, una presenza viva ed efficace, che infonde le virtù teologali della fede, della speranza e della carità. Il dono della c., offerto dallo Spirito e, in modo particolare dalla carità (cf Rm 5,5), consiste nel fatto che l'orante pregusta, già qui ed ora, Dio presente e operante in lui soprannaturalmente: i modi e i gradi di tale presa di coscienza sono diversi. Questa consiste in una sorta di interiorizzazione sempre più profonda, che conduce nella stanza centrale del castello interiore, secondo l'immagine usata da Teresa di Gesù, ove si trova Dio. E Dio stesso che, attraverso la sua grazia, attira l'anima a sé e la spinge verso la conoscenza-adesione di sé. Tale intervento, libero e gratuito di Dio, è accolto dall'anima in atteggiamento di passività, nel senso che essa non esercita alcuna operazione: l'unica sua attività consiste nell'accogliere attivamente Dio che viene.
IV. Il problema del rapporto tra vita contemplativa e azione, posto fin dagli inizi del cristianesimo, è molto dibattuto. Agostino a tale proposito, commentando Luca 10,38-42, scrive così: « Le parole di Nostro Signore Gesù Cristo ci vogliono ricordare che esiste un unico traguardo al quale tendiamo, quando ci affatichiamo nelle svariate occupazioni di questo mondo. Vi tendiamo, mentre siamo pellegrini e non ancora stabili; in cammino e non ancora nella patria; nel desiderio e non ancora nell'appagamento... Marta e Maria erano due sorelle, non solo sul piano della natura, ma anche su quello della religione; tutte e due onoravano Dio, tutte e due servivano il Signore presente nella carne in perfetta armonia di sentimenti. Marta lo accolse come si sogliono accogliere i pellegrini, e tuttavia accolse il Signore come serva... Del resto tu, Marta, sia detto con tua buona pace, tu, già benedetta per il tuo encomiabile servizio, come ricompensa domandi il riposo. Ora sei immersa in molteplici faccende, vuoi ristorare dei corpi mortali, sia pure di persone sante... Lassù non vi sarà posto per tutto questo. E allora che cosa vi sarà? Ciò che ha scelto Maria: là saremo nutriti, non nutriremo. Perciò sarà completo e perfetto ciò che qui Maria ha scelto: da quella ricca mensa raccoglieva le briciole della parola del Signore... (il quale) farà mettere a tavola (i suoi servi) e passerà a servirli ».15 Marta e Maria sono un esempio di unità radicale in cui non si oppongono vita attiva e vita contemplativa; insieme rappresentano un'esistenza tutta presa dall'ascolto contemplativo, soprattutto quando si è chiamati ad impegnarsi nel mondo.
L'unità radicale della vita spirituale - quindi l'unità fra c. e azione - si ritrova, come afferma Teresa di Gesù nelle Settime Mansioni, al vertice della vita mistica, nell'unione teologale in Dio Trinità d'amore. Ivi, non c'è più distinzione tra apostolato e preghiera, ma la comunione mistica d'amore si fa mistica apostolica 16 perché la vita teologale è vissuta in pienezza sia dal contemplativo che dall'apostolo.
Per il contemplativo la vita di fede conserva principalmente il carattere di oscurità nel cammino verso Dio; invece nella vita apostolica la fede si presenta come una nuova luce proiettata sul mondo da trasformare e come principio di azione. Quanto alla speranza, secondo Giovanni della Croce, essa appare come uno slancio d'amore verso Dio e il prossimo, cioè come un invito ad unirsi in ogni istante a Dio salvatore e fonte di salvezza. A sua volta, l'apostolo si appoggia alla forza di Dio dinanzi alle difficoltà relative all'apostolato.
Infine, la carità contemplativa e quella apostolica hanno per oggetto l'amore nella sua duplice direzione: Dio e il prossimo: entrambe vivono la carità personale, l'una in maniera immediata, l'altra in maniera più concreta e fattiva. Come ammonisce Gesù, tutta la legge, tutti i profeti, quindi, tutta l'esperienza contemplativa si condensano in un'unica parola: « Amerai... » (Mt 22,37; cf Dt 6,5): un amore che, come è ripetutamente affermato, sale verso Dio ma si estende orizzontalmente anche ai fratelli secondo le due celebri equazioni dell'amare il prossimo come se stessi (cf Lv 19,18; Mt, 5,43; 19,19; 22,39; Rm 13,9; Gal 5,14; Gc 2,8) e dell'amarsi gli uni gli altri come il Signore ci ha amati (cf Gv 15,12).

V. Carattere trinitario della vita contemplativa. La c. cristiana si sviluppa normalmente in un senso trinitario. Dato che, secondo le parole di Giovanni, Dio Padre, Figlio e Spirito Santo abitano nell'uomo, la loro presenza attiva si manifesta nella c. Tutti i teologi insistono con ragione su questo aspetto originale della c. cristiana: il disvelamento del mistero trinitario costituisce l'acme dell'esperienza contemplativa.
Lo spazio di quest'accoglienza di Dio Trinità è un dialogo d'amore, nel quale il contemplativo prega in Dio, Padre del Signore Gesù Cristo, al quale è unito nella forza dello Spirito. Egli si rivolge al Padre, riconoscendo in lui la fonte di ogni dono; nell'accoglienza del Figlio, Verbo incarnato, egli realizza il suo rapporto d'amore con il Padre, al quale si rivolge, pur con tutta la sua debolezza, per mezzo dello Spirito (cf Rm 8,26). La preghiera contemplativa si presenta, quindi, come movimento d'amore che proviene dal Padre (exitus), origine del Figlio e dello Spirito, e a lui ritorna (reditus) attraverso il Figlio nello Spirito, nel cuore del contemplativo. In questo senso, la c. immette in Dio Trinità d'amore, facendo percepire l'inabitazione di Dio vivente nel Figlio per la forza dello Spirito, come attesta l'esperienza di Elisabetta della Trinità.17
L'umanità del Cristo svolge un ruolo importante anche nei più alti vertici della c. Teresa d'Avila insiste molto sulla necessità della mediazione della sacratissima umanità del Cristo nelle sue opere, soprattutto in Vita 22 e nel c. 7 del Castello interiore, Seste Mansioni: la c. dell'umanità di Cristo deve necessariamente accompagnare tutto lo sviluppo della vita spirituale. La dottrina della mistica d'Avila si fonda sia sulla sua esperienza, sia sugli insegnamenti e sulla pratica di numerosi santi.
Il fondamento di questa dottrina è ancorato nell'essenza della fede. Gesù è infatti Dio e uomo, Verbo incarnato, mediatore unico. In lui si manifesta la sua doppia natura divino-umana, ragion per cui non si possono, pena svisamento o confusione teologica, separare le due nature di Cristo, quasi che la sua natura umana impedisse l'unione con Dio. L'umanità di Cristo è propriamente la rivelazione di Dio, stando alle parole di Giovanni: « Chi ha visto me ha visto il Padre » (Gv 14,9) e a quelle di Paolo: « E Dio che disse: rifulga la luce dalle tenebre, rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria divina che rifulge sul volto di Cristo » (2 Cor 4,6). Ne segue che l'attività contemplativa porta normalmente all'imitazione di Cristo e più profondamente a una conformazione al suo stato di vita terrena.
Più propriamente parlando, la c. consiste nel lasciarsi amare dal Padre nel Figlio suo Gesù Cristo, perché lo Spirito venga ed in lui ci si possa presentare al Padre per mezzo del Cristo (cf Ef 2,18). La c., come unione mistica alle divine Persone, esercita una funzione trasformante nella vita del cristiano: la fede diventa viva e personale, rendendo così sempre più vivi i misteri particolari della salvezza. La luce della fede non soltanto illumina il contenuto oggettivo delle realtà divine, ma consente di prendere meglio coscienza del rapporto che il mistero della salvezza ha con la vita del contemplativo: questi percepisce che tale salvezza è una salvezza per lui, cioè riguarda la sua esistenza concreta. L'attività contemplativa, insomma, personalizza la fede. Anche l'affettività, quando il contemplativo-amante si rivolge a Dio nel Cristo, viene purificata trasformando ed elevando sino alla luminosa comunione perfetta delle divine Persone.
Lo stato contemplativo comporta, dunque, anche una purificazione profonda. Tale, del resto, è l'insegnamento di Giovanni della Croce, il quale parla della c. tenebrosa fonte di purificazione completa. L'azione della c. è, quindi, purificante e trasformante, perché ha per autore lo Spirito Santo stesso, che agisce nel cuore del fedele contemplante.
In breve, la c., proprio perché fondata nel Cristo incarnato e nello Spirito santificatore, vivifica e sostiene la storia degli uomini, rendendoli testimoni dell'Invisibile nella visibilità dei fatti ordinari della loro vita quotidiana.
Note: 1 STh II-II, q. 180, aa. 3.6; 2 Cf Stromati VII, 13,83: PG 9,89; 3 Ibid. I, 26,166; VI, 7,61; 4 Cf G. Bardy, La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles, Paris 1935, 202; 5 Conferenza I, 5; 6 In Ioan., tract. 96,4: PG 35,1876; 7 In Ecclesiast., hom. 1: PL 175,117; 8 Benjamin major l. I a. 4: PL 196,67; 9 Cf Ibid. l. V, c. 2: PL 196,170; 10 STh II-II, q. 45, a. 1,

ad 2; 11 Contra gentes l. 4, c. 22; 12 STh II-II, q. 180, a. 7, ad 1; 13 STh II-II, 180, a. 3, ad 1 e ad 3; 14 Notte oscura II, 18,5; 15 Discorso 103, 1-2.6: PL 38, 613.615; 16 Cf F.-R. Wilhélem, Dio nell'azione. La mistica apostolica secondo Teresa d'Avila, Città del Vaticano 1996; 17 Cf Elisabetta della Trinità, Opere, a cura di L. Borriello, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 5-48.

L. Borriello

B. Contemplazione in Teresa di Gesù e Giovanni della Croce. La storia, vissuta e scritta, è piena di momenti in cui la c. ha esercitato un protagonismo che per nulla ha beneficiato del chiarimento di « questa attività suprema » dello spirito umano. Pesa e non poco, tuttavia, il momento presente in cui assistiamo al revival di tanti movimenti spirituali con marcate tendenze contemplative, che spingono al chiarimento della realtà e del concetto di c.: modo di essere e forma concreta di preghiera nel rapporto tra Dio e il credente. Per tutti questi motivi, occorre prendere come punti di riferimento due grandi maestri della c.: Teresa di Gesù e Giovanni della Croce.

Sono questi due praticien della c. (J. Maritain), che aiutano ad operare un attento discernimento per cogliere e vivere la verità del rapporto con Dio e, nel caso cristiano, con il Dio e Padre di Nostro Signore Gesù Cristo, realmente possibile e realmente personale e personalizzante, realmente reale, vivo, aperto all'infinito, per la filiazione divina che Gesù ha partecipato all'uomo e che lo Spirito attua e dinamizza: « Dio invisibile, mosso da amore, parla agli uomini come ad amici, tratta con essi per invitarli e riceverli in sua compagnia » (DV 2). Compagnia di comunità trinitaria, comunità di relazioni interpersonali nella donazione e accoglienza mutua che « costituiscono » le Persone divine distinte. Entriamo in questa « compagnia ». La preghiera cristiana ha una struttura trinitaria, relazionale 1 e uno statuto teologale, fondato sulla struttura essenziale che chiamiamo virtù teologali, delle quali la preghiera è un'espressione intrinseca.2

Questo semplice vincolo chiarificatore: Trinità vita teologale-preghiera ci pone nel giusto cammino nella riflessione sulla c., tanto nella vita come nella traduzione verbale che abbiamo di essa, nella quale emerge con vigore, luminosamente, che si tratta di una relazione interpersonale, d'intima comunione, reale, « di grazia » della persona nella vita del Dio Trino, possibile per queste sue « azioni » in noi, che chiamiamo virtù teologali, e che ci abilitano a « trattare con lui ». La c. dei grandi contemplativi, la comunicazione che hanno trasmesso del loro vissuto riflesso nelle categorie proprie della cultura in cui vissero, mette alla prova la nostra fede nella reale comunicazione di Dio all'essere libero che è l'uomo e la nostra capacità di balbettare l'esperienza comprensiva che abbiamo della stessa.

I. Dio, donatore e dono. La c., vista da parte dell'uomo è la risposta della persona a Dio che le si avvicina, come donatore e dono, per « chiamarla alla sua compagnia ». San Giovanni della Croce ci ricorda - senza dubbio - che Dio è « il principale amante » nella relazione con l'uomo, amante sempre, prima e più che amato. Idea che poi ripete, applicando il principio ovvio all'atto umano della c., che « consiste nel ricevere »,3 in cui « Dio è l'agente e l'anima la paziente ».4 Risulta allora, che nella c. si « definiscono » i protagonisti del rapporto, Dio e la persona, agente il primo, « passivamente » agente il secondo, ben inteso che l'azione della persona sarà sempre in proporzione diretta a ciò che riceve, vuol dire che sarà tanto più agente quanto più passiva, tanto più generosa quanto più ricettiva. Così, « lasciar fare a Dio », o « il non impedire a Dio », si converte nella condizione massima, nell'essenziale dell'azione che la persona può realizzare, tuttavia, nella condizione di essere della creatura razionale.

Il Dio della nostra fede è, dunque, un Dio donatore e dono, come si è manifestato nell'assoluta rivelazione che di sé ha fatto nell'Uomo Gesù di Nazaret, « sacramento » dell'eterna « generazione » nella quale il Padre comunica il suo essere, senza divisioni, al suo Verbo, Figlio coeterno. « Tutto ciò che ha il Padre è mio » (Gv 16,15); « Io e il Padre siamo una cosa sola » (Gv 10,30); « Tutto ciò che è mio è tuo e ciò che è tuo è mio » (Gv 17,10). Questa, non altra, né sminuita, è la filiazione che Gesù ci « partecipa », nella quale veramente e realmente c'introduce. Con noi Dio non è meno Padre che con il suo Figlio unigenito. Semplicemente Dio è. E comunicazione, dono di sé. Giovanni della Croce a questo proposito scrive: « Le anime

possiedono per partecipazione gli stessi beni che Dio possiede per natura, per cui veramente sono dei per partecipazione, simili a Dio e suoi compagni ».5 E ancora: « E l'anima vede che Dio è veramente suo e che essa lo possiede con possesso ereditario, con diritto di figlia adottiva di Dio, per la grazia che Dio fece di darle se stesso e che, come cosa sua, lo può donare e comunicare a chi essa vuole ».6 La persona dona Dio a Dio!

La « spiegazione » di queste stupende affermazioni viene offerta dallo stesso Giovanni della Croce quando scrive: « Dio non ama le cose per ciò che sono in se stesse. Pertanto, che Dio ami l'anima è porla in un certo modo in se stesso, rendendola eguale a sé; perciò ama l'anima in sé e con sé, con lo stesso amore con cui egli si ama »: 7 si tratta di un'« eguaglianza di amicizia ».8

In Fiamma, facendosi eco di un adagio filosofico che così liberamente traduce: « Quando uno ama e fa del bene agli altri, fa del bene e lo ama secondo la propria condizione e qualità », lo applica con prodigiosa naturalezza a Dio in relazione alla persona: « Così il tuo Sposo stando in te, colui che è, ti concede le grazie ». E termina ponendo in bocca al Padre, che si mostra « con quel suo volto pieno di grazia », con queste parole: « Io sono tuo e per te e godo di essere come sono per essere tuo e donarmi a te ».9

E Teresa d'Avila, « la maestra degli spirituali », ci offre la sua esperienza con queste semplici parole: « Sembra che non abbiate tralasciato nulla per salvarmi ».10

Questo è il fatto fondamentale della nostra fede: Dio dà, comunica, opera; si dona e comunica, opera ciò che è. E comunicazione. Questa è la reale sostanza.

A partire da qui, una questione secondaria, comunque importante, sarà il modo concreto che Dio ha di comunicarsi a noi e che Teresa, in un contesto chiaro e immediato di c., come forma di preghiera, sottolinea in queste tre ipotesi: « Il bene dei singoli, il vantaggio del prossimo e quello della sua gloria ».11 E un dato fondamentale della nostra fede: Dio non discrimina nessuno, ama tutti.12 Ad un Dio che si manifesta in Gesù, suo Figlio, Donatore e Dono, comunicatore di tutto il suo amore, e che ancora in Gesù ci rivela l'unica risposta valida, il cristiano deve rispondere con una donazione totale di sé, essendo persona di un unico amore. I maestri carmelitani hanno coniato frasi lapidarie, con la stessa passione d'amore e identica affascinante chiarezza: « Tenete gli occhi sul vostro Sposo »,13 dice Teresa. E nella piena chiarezza del verso, Giovanni definisce il contemplativo: « Ti vedano i miei occhi ché sei loro lume e face e per te solo aprirli a me piace »,14 o nella Notte: « Io giacqui e m'obliai chino il volto su quello dell'amato ».15

Sulla scorta di queste espressioni dei dottori mistici, Teresa e Giovanni, risulta chiaro che si tratta di una comunione personale, di qualcosa che coinvolge la persona nella sua totalità, in maniera permanente, che abbraccia tutta la vita: atteggiamento teologale, senso vivo di appartenenza a Dio, vita teologale senza compromessi. Insomma, vita contemplativa, nel senso pienamente teologico.

II. C., forma di preghiera. Nell'itinerario della preghiera la c. occupa una fase importante, il che vuol dire che i tratti che appaiono nella c. iniziale, come elementi essenziali, sono presenti, intensificati nel corso della prassi contemplativa fino alla fine del processo. La c. si estende dalle Quarte Mansioni alle Settime Mansioni, comprende le tre ultime delle quattro forme di innaffiare l'orto, secondo le due immagini usate da santa Teresa. Per Giovanni della Croce la c. inizia con la purificazione passiva dei sensi, alla fine dello stadio di principiante, e si prolunga fino ai fondamenti stessi della « c. chiara e beatifica » nella quale termina « la c. oscura », sempre oscura, cioè sempre nella fede.

Tra la meditazione, prima tappa del cammino di preghiera, e la c. non c'è necessariamente continuità o successione cronologica, né tantomeno casuale, né in senso ampio. Tra meditazione e c., anche se « ordinariamente » la prima dispone alla seconda, c'è un salto qualitativo che l'orante non può spiegare, « produrre », né « esigere ». E pura grazia, cioè intrinsecamente passiva, nel duplice e convergente senso di gratuita e causata, attuata da Dio, che si manifesta come « il principale agente » del rapporto con il credente. « La c. pura consiste nel ricevere »: 16 c. infusa, c. soprannaturale.

Nella stessa presentazione che fa Teresa dei diversi modi di innaffiare l'orto appare con chiarezza lo spiazzamento del protagonismo dell'uomo verso Dio nel suo rapporto, con il conseguente, proporzionale aumento di efficacia, di « frutto » della medesima.17 Nelle Mansioni apre il discorso sulla prima forma di c., sottolineando incisivamente la differenza con la meditazione: « Due bacini si riempiono d'acqua in modi diversi: in uno l'acqua viene da più lontano per via di acquedotti e di artifici; mentre l'altro, essendo costruito nella stessa sorgente, si riempie senza alcun rumore... cioè senza alcun lavoro dell'intelletto. La prima s'identifica con la meditazione, la portiamo noi; la seconda con la c., inizia in Dio ».18

Giovanni della Croce è più preciso: davanti alla « via del senso », che è la meditazione, esercizio « naturale », il santo presenta la c. come « via dello spirito ».19 Ben sottolinea che Dio assume le redini della relazione: infatti, Dio è l'operaio, l'agente, l'artefice. E, quando vuole sottolineare temporaneamente il cambio, il passaggio dalla meditazione alla c., sottolinea che Dio comincia a comunicarsi all'anima: « In questa notte [purificazione passiva del senso] le anime iniziano ad entrare quando Dio le va traendo fuori dallo stato di principianti, che sono coloro che meditano nel cammino spirituale, e inizia a porli in quello dei più progrediti, che è già quello dei contemplativi ».20

Cambio di protagonista e di canale della comunicazione. Dio attiva le potenze, lo spirito dell'uomo, la conoscenza e l'amore, « direttamente », senza la mediazione dei sensi, « soprannaturalmente »: nella c. « riposano le potenze e non operano attivamente, se non passivamente, ricevendo ciò che Dio opera in esse ».21 Si tratta della « notizia soprannaturale di c. »,22 notizia priva di accidenti, « senza che l'intelletto faccia nulla da parte sua ».23 Più avanti dirà che in questa forma di c. « si vede l'intelletto innalzato con strana novità al di sopra di ogni naturale intendimento alla luce divina ».24 Definisce la c., in questo contesto psicologico di scrittore, come « intelligenza serena e quieta, senza rumore di voce ».25 Poeticamente, la c. è « musica silenziosa », « solitudine sonora ». Il teologo contemplativo spiega: « E silenziosa rispetto ai sensi e alle potenze naturali, è solitudine molto sonora per le potenze spirituali, perché essendo sole e vuote di ogni forma e apprensione naturale, possono ricevere l'altissima conoscenza di Dio.26

L'azione di Dio, « l'infusione divina », oltre la conoscenza, genera l'amore. Infatti, la c. viene costantemente definita dal santo « scienza amorosa », « amore e sapienza » « luce divina e amore ».27 « La c. si comunica e infonde nell'anima per amore ».28 E « un influsso di Dio nell'anima... che i contemplativi chiamano c. infusa o mistica teologia. In essa Dio segretamente istruisce l'anima nella perfezione dell'amore, senza che questa faccia alcunché, né intenda come sia questa c. ».29 Alla fine del processo, quando l'azione di Dio e la « passione » dell'uomo raggiungono il grado più alto di sincronia, il santo scriverà: « L'intelletto che prima intendeva naturalmente con la forza e il vigore del suo lume naturale e per la via dei sensi corporei, ora è mosso e informato da un altro principio più alto, dal lume soprannaturale.30 La c. è linguaggio di Dio all'anima da puro spirito a spirito puro.31

La c. « è notizia generale amorosa », è cioè conoscenza e amore, conoscenza d'amore o amore illuminato, ma « generico », « senza specificazione di atti ». Di fronte alla frammentazione e pluralità di atti della meditazione, che genera conoscenze distinte e particolari, la c. si muove nell'ambito del complesso e della globalità, per cui è « oscura » per un intelletto che lavora naturalmente con ciò che è distinto, che ha bisogno di frammentare per conoscere e comunicare il sapere.

E conoscenza di fede: trascendendo le « notizie distinte », la conoscenza va a « porsi sempre più nella fede ».32 Fede e c. a volte si avvicinano fino a dare l'impressione di identificarsi perché la c., come la fede, è relazione interpersonale, incontro dinamico con Dio, aperto, pertanto, alla c. già chiara e beatifica.

Note: 1 Cf Congregazione per la dottrina della fede, Alcuni aspetti della meditazione cristiana, Roma 1990; 2 Giovanni della Croce, che ha fatto delle virtù teologali il nucleo più intimo del suo pensiero, nella duplice, indissociabile dimensione purificatrice e unitaria, ha presentato la

preghiera in tutta la sua traiettoria come esercizio e vita teologali: cf M. Herráiz, La oración, palabra de un maestro. San Juan de la Cruz, Madrid 1991, soprattutto le pp. 11-13; 3 Fiamma viva d'amore 3,36, nella quale « Dio è l'agente e l'anima è la paziente »; 4 Ibid., 3,32; 5 Cantico spirituale 39,6; 36,5; 6 Fiamma..., o.c., 3,78; 7 Cantico..., o.c. 32,6; 8 Ibid., 28,1; 9 Fiamma..., o.c., 3,6; 10 Vita 1,8; 11 Cf Cammino di perfezione 18,3; 12 Cf Vita 27,11; 13 Cammino..., o.c., 2,1; 14 Cantico..., o.c., str. 10; 15 Notte oscura, str. 8; 16 Cf Fiamma..., o.c., 3,36; 17 Cf Vita 11,7; 18 Castello interiore, V, 2,3-4; 19 Cf Fiamma..., o.c., 3,44; Notte..., o.c., I, 13,15; 20 Ibid., I, 1,1; 21 Salita del Monte Carmelo II, 12,8; 22 Ibid. I, 15,1; 23 Cantico..., o.c., 14,16.14; 24 Ibid., 15,24; 25 Ibid., 15,25; 26 Ibid., 26; 27 Notte..., o.c., II, 12,2.7; 28 Ibid., II, 17,1; 29 Ibid., II, 5,1; 30 Fiamma..., o.c., 2,34; 31 T. Polo, Dire « l'altro » che tuttavia parla: il linguaggio ferito dei mistici, in REsp 53 (1994), 247-317; 32 Fiamma..., o.c., 3,48.

M. Herraiz

Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM II, 1643-2193; T. Alvarez - E. Ancilli, s.v., in DES I, 617-625; H.U. von Balthasar, Au-delà de l'action et de la contemplation, in Vie consacrée, 45 (1973), 65-74; Id., La preghiera contemplativa, Milano 1982; Ch.-A. Bernard, s.v., in NDS, 262-277; J. Bielecki, La vita contemplativa nel recente magistero della Chiesa, Roma 1973; M.J. Fernández Márquez, Vita e contemplazione, Cinisello Balsamo (MI) 1993; Gabriele di S. Maria Mad., La contemplazione acquisita, Firenze 1938; R. Garrigou-Lagrange, Perfezione cristiana e contemplazione, Torino 1933; Guglielmo di Saint-Thierry, Contemplazione, Magnano (BI) 1984; E. Gurrutxaga, La contemplazione « acquisita », in La Mistica II, 169-190; J. Leclercq, Contemplation et vie contemplative dans le passé et le présent, in Vie consacrée, 40-41 (1968-69), 193-226; J. Maritain, Azione e contemplazione, Roma 1979; J. Moltmann, Contemplazione, mistica, martirio, in T. Goffi - B. Secondin (edd.), Problemi e prospettive di spiritualità, Brescia 1983, 371-388; J.-H. Nicolas, Contemplazione e vita contemplativa nel cristianesimo, Città del Vaticano 1990; G. Pagliara, Esperienze di contemplazione, Bologna 1981; P.-P. Philippe, La vita di preghiera, Città del Vaticano 1997; Y. Raguin, Cammini di contemplazione, Torino 1972.

CONTENSON VINCENZO GUGLIELMO DE. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce ad Auvillar (Tarn-et-Garonne) nel 1641. A quindici anni, mentre frequenta come allievo esterno il Collegio dei padri gesuiti di Montauban, è attratto all'Ordine domenicano dall'insigne predicatore controversista Vincent Baron (1674), ed entra nel convento di Tolosa nel 1656, dove emette la professione religiosa il 2 febbraio 1657.

A ventiquattro anni, su invito dell'Arcivescovo Mons. Gaspard de Daillon de Lude, insegna filosofia ad Albi (1664-1665), ma la sua passione è la teologia, per cui nel 1666 viene richiamato a Tolosa, dove inizia appunto l'insegnamento teologico.

Sulla fine del 1666 o all'inizio del 1667 C. è incaricato di una non ben identificata missione a Roma, dove è accolto con particolare deferenza da P. Giovanni Battista De Marinis, Maestro dell'Ordine (1650-1669). Rientrato a Tolosa, C. riprende la stesura, già iniziata in precedenza, dell'unica sua opera, la Theologia mentis et cordis, di cui pubblica il primo volume a Lione nel 1668.

P. Tomas Juan de Rocaberti, nuovo Maestro dell'Ordine (1670-1677) dopo la morte di P. De Marinis (1669), scrive personalmente a C. per autorizzarlo e incoraggiarlo a proseguire la pubblicazione dell'opera e, per favorire i suoi studi, lo trasferisce da Tolosa a Parigi presso il convento riformato di rue Saint-Honoré, il 6 luglio 1670.

A Parigi, C. riprende la stesura della Theologia mentis et cordis, ma si dedica con successo anche alla predicazione: predica, tra l'altro, a Tolosa, a Rennes, a Beauvais, ma purtroppo si ammala seriamente. I superiori, nella speranza che egli, cambiando aria e ambiente, si possa riprendere, lo inviano per un periodo di riposo a Creil (Parigi), ma qui il vescovo Mons. Buzenval lo prega di predicare l'Avvento del 1674: C. non può naturalmente rifiutare, predica

tutto il periodo prenatalizio, ma quel superlavoro aggrava il suo stato di salute, e il 26 dicembre 1674 muore serenamente. Ha appena trentatré anni.
C. lascia incompiuta la Theologia mentis et cordis, ma il noto teologo Antonin Massoulié, suo confratello e amico, servendosi di suoi appunti e aggiungendovi note personali, pubblica il secondo volume a Parigi nel 1687. L'opera verrà ristampata ripetutamente in tempi successivi: a Colonia (1687, 1722), Venezia (1727, 1787), Torino (1768), Parigi (1874-75, 1886).
II. Dottrina spirituale. La Theologia mentis et cordis vuol essere un commentario alla Summa di Tommaso d'Aquino, ne segue più o meno l'ordine, ma ad ogni sezione C. - ed è questa la novità - fa seguire delle pie reflexiones personali di carattere ascetico-mistico. Egli afferma di non conoscere alcun teologo che « dalle spine scolastiche abbia raccolto le rose della pietà ». In realtà, esperimenti del genere si riscontrano invece negli scritti di Alberto Magno, di Giovanni M. Bertini (1669), di Louis Bail (1669), però nessuno di loro stimola tanto interesse per una teologia che sfoci nella pietas come C.
La motivazione di fondo, per C., è che la teologia, nonostante il suo procedimento razionale, è figlia della fede, perciò, come la fede, è una scienza intrinsecamente soprannaturale: il vero teologo accoglie le conclusioni teologiche con lo stesso spirito con cui accoglie le verità della fede. La teologia, così intesa, s'impone « come radice della santità e come sorgente copiosissima di tutte le virtù ». Fra speculazione teologica e pietà c'è un reciproco e fecondo commercium, e la vera teologia porta alla teofilia: la speculazione teologica genera la pietas, e la pietas provoca e potenzia la speculazione teologica: la pietas diventa, pertanto, un luogo teologico.
In teologia, perciò, conoscenza e amore camminano di pari passo, non si possono scindere, sono due esperienze unite, come sono unite le Persone della SS.ma Trinità. Solo nel connubio conoscenzaamore, speculazionepietas la teologia realizza veramente se stessa.
Questa proposta, o modo di fare teologia, però, è rimasta soltanto nel cuore di C.: egli è ed è rimasto iniziatore, senza diventare un caposcuola e il suo messaggio è rimasto come sospeso. Non va dimenticato che la speculazione di C. si situa in un periodo di decadenza della scolastica classica.
Bibl. G. Bezaudun, Une gloire dominicaine. Histoire du T.R.P. de Contenson, Montauban 1863; T. Centi, s.v., in EC IV, 450; I. Colosio - M.H. Laurent, s.v., in DSAM II, 2193-2196; R. Coulon, s.v., in DTC III, 1631-1638; Id., Contenson de, in Année Dominicaine, 12 (1909), 625-631; G. Dati, Inabitazione della SS. Trinità nelle anime, in Vita Cristiana, 9 (1947), 412-423; M.H. Laurent, s.v., in DHGE XIII, 785-786; A. Ferrua, s.v., in DES I, 625-626; A. Mortier, Histoire des Maîtres de l'Ordre des Frères Precheurs, VII, Paris 1918, 59-60,67,256; J. Quétif - J. Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum, I, Paris 1719, 656-57.
A. Abbrescia

CONTROVERSIA DE AUXILIIS. (inizio)

I. Status quaestionis. Nella seconda metà del sec. XVI tra le varie scuole teologiche si accese vivace il dibattito sulla grazia per trovare una spiegazione che potesse anche confutare le affermazioni luterane e calviniste che andavano diffondendosi. Il Concilio di Trento, infatti, non aveva potuto o voluto risolvere tutte le questioni e si era limitato a ribadire due punti fermi: libertà dell'uomo ed efficacia della grazia divina, senza però definire la loro conciliazione. Tra le controversie è rimasta famosa quella detta De auxiliis tra i domenicani e i gesuiti sulla partecipazione della grazia e della libertà umana alla realizzazione dell'opera meritoria.
Il domenicano Domenico Bañez (1604), professore prima a Valladolid e poi a Salamanca, ponendo fortemente l'accento su alcune tesi di Tommaso d'Aquino, insegnava, nel dibattito sulla cooperazione tra grazia e libero arbitrio, che deve esistere un diretto influsso di Dio sulla volontà dell'uomo in modo che, infallibilmente, passasse dallo stato di « poter agire » a quello di agire effettivamente, ossia la « premozione fisica » dell'uomo da parte di Dio. Lo stesso Bañez

ammetteva pure che Dio agisce in modo conforme alla natura delle sue creature in modo che, libere, agiscano liberamente. Ben presto la dottrina bañeziana divenne comune tra i domenicani.
Una concezione del genere non risultò gradita ai teologi gesuiti, in quanto sembrava minimizzare eccessivamente la base stessa della pedagogia ascetica che essi seguivano. Era loro cura, infatti, insistere sulla libertà assoluta della volontà umana, sulla efficacia non intrinseca della grazia divina e, contro il fatalismo luterano e calvinista, insegnare la predestinazione « post praevisa merita ». In questo senso Leonardo Lessio (1623) espose alcune tesi, condannate però nel 1567 dai dottori di Lovanio. Interposto appello a Roma, Lessio ottenne la revoca della censura, nonostante gli sforzi contrari compiuti dai domenicani, suoi oppositori.
Successivamente a Salamanca, nel 1581-1582, un altro gesuita, Prudenzio Montemayor, sostenuto dall'agostiniano Luigi Léon (1591) criticava le posizioni di Bañez. La reazione dei domenicani portò all'intervento dell'Inquisizione che, nel 1584, censurò tredici proposizioni di Montemayor chiaramente contrarie alla predeterminazione e premonizione fisica.
Nel 1588 un altro gesuita, Luis Molina (1600), interveniva nel dibattito con la pubblicazione a Lisbona dell'opera Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis. Attraverso il concetto di « scienza media » - già sviluppato dal suo maestro Pietro de Fonseca (1599) e che attribuisce a Dio oltre alla conoscenza del presente e del futuro, anche quella dei futuri condizionali - Molina tentava una soluzione inedita di conciliazione delle tesi allora opposte, ma al tempo stesso strutturava un nuovo sistema che, pur riconoscendo la necessità della grazia divina, ne subordinava l'efficacia alla cooperazione del volere umano, con esclusione, in pratica, del principio della grazia efficace per se stessa. Inoltre, Molina attaccava esplicitamente la dottrina esposta da Bañez nei suoi Commentarii a s. Tommaso. Reciproche denunce e dispute riaccesero così una polemica che assunse toni scandalosi e nella quale si avvertiva la rivalità tra i due grandi ordini gesuita e domenicano. Della questione si interessò la stessa Inquisizione spagnola, ma il suo intervento risultò insufficiente. La controversia proseguì con toni appassionati anche quando Clemente VIII (1605) nel 1594 avocava l'esame della questione al suo tribunale.
Dopo aver fatto esaminare l'opera di Molina da una commissione di teologi e invitato inutilmente i superiori generali dei domenicani e dei gesuiti a mettersi d'accordo, il papa insediava una speciale commissione o congregazione detta de auxiliis che, con venti sessioni di lavoro, concludeva il 12 ottobre 1600 (lo stesso giorno della morte di Molina) per la condanna di ventuno delle sue proposizioni. Una serie di interferenze però impedì una serena valutazione. Per questo motivo, Clemente VIII differì la condanna e volle che venisse approfondito il punto essenziale della controversia: il fondamento della grazia efficace. Dal 20 febbraio 1602 fino al 1605, la Congregazione tenne altre sessantotto sessioni, presiedute dal papa stesso. I domenicani erano rappresentati da Diego Alvarez, Tomaso de Lemos e Michele Ripa; i gesuiti da Michele Vázquez, Gregorio di Valenza, Pietro Arrubal e Fernando de la Bastida. Le dispute si convertivano in accuse di calvinismo contro i domenicani e di pelagianismo contro i gesuiti; e, a più riprese, veniva proposta la condanna e la messa all'Indice di questo o di quel teologo. Dopo ogni seduta, il papa e i cardinali giudicavano le argomentazioni proposte dalle parti. Clemente VIII, che morì il 3 marzo 1605, ondeggiò sovente tra le due posizioni, anche se si può affermare, in base alle annotazioni autografe nell'esemplare da lui usato della Concordia che, in definitiva, non era ostile al molinismo. Nel frattempo, mentre la Spagna favoriva i domenicani, a sostenere il molinismo si ergeva la Francia.
Dopo il breve pontificato di Leone XI (1605), la controversia riprese sotto Paolo V (1621). In seno alla Congregazione de auxiliis, che continuava i suoi incontri, prendeva sempre più consistenza una soluzione di condanna di Molina, a favore quindi della posizione domenicana. Nel novembre del 1606 la censura di quarantadue proposizioni di Molina era proposta da tutti i consultori, ad eccezione del carmelitano Giovanni Bovio (1622) che, invece, riteneva opportuni ulteriori approfondimenti. A quest'ultimo si associarono, poi, alcuni dei cardinali ai quali il papa si era rivolto per ulteriore consiglio il 28 agosto 1607. La disparità dei pareri e il fatto che la dottrina dei domenicani si differenziasse dal calvinismo e quella dei gesuiti dal pelagianesimo

indussero il papa a non prendere una decisione in merito. Sciolta la Congregazione, egli ricordò, con lettera del 5 settembre del 1607 ai due superiori generali dei gesuiti e dei domenicani, la dottrina tridentina e proibì alle parti in contesa di accusarsi reciprocamente di eresia, lasciandole comunque libere di seguire le proprie opinioni. Più tardi, l'11 dicembre 1611, l'Inquisizione vietava, con decreto, di pubblicare scritti su questi argomenti senza la previa autorizzazione della S. Sede. Questa proibizione venne confermata da altri pontefici: Urbano VIII (1644) nel 1625 e nel 1641, Innocenzo X (1655) nel 1654 e Innocenzo XII (1700) nel 1694.
II. Conseguenze per la vita mistica. La controversia alla quale Paolo V aveva posto fine senza definirla, è tornata a farsi sentire nel corso del nostro secolo (G. Schneemann, A.M. Dummermuth e altri), imprimendo una svolta significativa al dibattito teologico con l'accento sull'alterità o trascendenza di Dio personale e sulla incatturabilità del suo agire. Ai fini di un discorso sulla mistica risulta utile tener presente tale controversia per poter armonizzare l'intervento di Dio e lo sforzo della volontà umana non certo identificabili tra loro, ma certamente interagenti nel conseguimento della divinizzazione dell'uomo.
Bibl. C. Baisi, S. C. de auxiliis divinae gratiae, in EC IV, 339-340; A. Bonet, La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primiera mitad del siglo XVII, Barcelona 1932; L. Bournet, Auxiliis (Congrégation de), in DHGE V, 960-970; I.M. March, El ejemplar del libro de p. Molina anotado por Clemente VIII, in Razón y Fé, 24 (1909), 183-194; V. Muñoz, Nuevos documentos acerca de las controversias « de auxiliis » en Salamanca, in Salm 1 (1954), 440-449; A.C. Pegis, Molina and Human Liberty, Jesuit Thinkers of the Renaissance, Milwaukee 1924; A. Queralt, Libertad humana en Luis de Molina, Roma 1977; B. Romeyer, Libre arbitre et concours selon Molina, in Greg 23 (1942), 169-201; G. Scheemann, Controversiarum de divina gratia liberique arbitrii concordia initia et progressus, Freiburg 1881; T.H. Serry, Historia congregationum de auxiliis divinae gratiae, Anversa 1709; F. Stegmüller, Ursprung und Entwicklung des Molinismus, Köln 1933; Id., Geschichte der Molinismus, Köln 1935; Id., Gnadenstreit, in LThK IV, 1002-1007; I. Stöhr (cura di), Zur Frühgeschichte des Gnadenstreites Gutachten spanische Dominikaner, Münster 1980; E. Vansteenberghe, Molinisme, in DTC X, 2154-2166.
A, Boaga

CONVERSIONE. (inizio)

Premessa. Secondo la tradizione giudeo-cristiana la c. significa voltare le spalle all'alienazione che il peccato comporta e volgersi verso Dio. In riferimento a questo processo, la Scrittura usa il termine greco, metanoia, per indicare quel cambiamento di mente e di cuore che allontana dal peccato e volge verso Dio nell'amore fedele e nel servizio. Il NT descrive in modi diversi la c., dalla esigente richiesta di Cristo del pentimento all'inizio della sua vita pubblica (cf Mc 1,14-15) alla drammatica c. di Paolo sulla via di Damasco (cf At 9,1-9).
I. C. requisito essenziale per il discepolo cristiano. La c. è sia un evento, sia un lungo processo di vita nonché il fondamentale requisito per la sequela di Cristo. La descrizione della c. fatta da Marco si riferisce direttamente ai discepoli. Convertirsi vuol dire seguire Cristo. Seguirlo significa prendere la croce, guadagnarsi la vita perdendola (cf Mc 8,35). Rispondere al messaggio di Gesù Cristo implica non solo un cambiamento interiore, ma anche un cambiamento di comportamento portando frutti di opere buone. Il Vangelo di Matteo sviluppa questo tema nel Discorso della Montagna e nell'analogia dell'albero che porta buoni frutti (cf Mt 5-7; 7,16-20). Il discepolo è colui che compie la volontà del Padre e rimane unito a Cristo, vera vite (cf Mt 7,21-23; Gv 15,1-17). Il Vangelo di Luca pone in relazione la c. con la riconciliazione che Dio estende ai peccatori. E singolarmente visibile nelle parabole del cap. 15, delle quali la più famosa è quella del figliuol prodigo (cf Lc 15,11-32). Il figlio perduto è ritrovato ed è riconciliato con la misericordia del Padre. La misericordia di Dio, come quella del padre del prodigo, si estende a tutti coloro che intendono cambiare la loro vita, essere radicalmente convertiti ed abbracciare la vita del discepolo.

II. Storie tipiche di c. Una delle più chiare descrizioni del processo di c. può essere ritrovata nelle Confessioni di s. Agostino. In questa confessione di lode all'amore misericordioso di Dio, Agostino narra il suo graduale allontanamento dal peccato e dalla cecità verso Dio, che « lo chiama... e il cui splendore dissipa la cecità ».1 Questa classica autobiografia spirituale fornisce soprattutto un pressante invito alla necessità di una trasformazione di tutti gli aspetti della vita: intellettuale, affettivo, morale, religioso.

B. Pascal sperimentò che la c. è un atto della grazia di Dio, ma che il ruolo dell'individuo nel processo di c. è altrettanto importante. Egli, perciò, stimola ad una ricerca di Dio che presuppone un sincero combiamento del cuore. Pascal sperimentò la c. in Cristo in un preciso momento e luogo che non dimenticò mai; difatti, conservò un memoriale scritto della sua c. nel 1654 che portò cucito nei suoi vestiti fino al giorno della morte. Forse la parte più commovente del suo memoriale è la semplice affermazione: « Gioia, gioia, gioia, lacrime di gioia ».2 Questo moto interiore verso un'estasi di gioia, che è una caratteristica della c. di Pascal, è una comune esperienza dei cristiani dinanzi alla misericordia e alla bontà di Dio. Mentre le c. di Agostino e di Pascal sono molto evidenti, quella di Teresa di Lisieux, dotata di un pensiero meno brillante, è meno evidente, ma non meno genuina. I suoi pensieri ruotarono intorno alla profonda realizzazione della paternità di Dio e comportarono un movimento da un profondo stato di ansia ad una ferma fiducia nella provvidenza di Dio. Intorno a ciò sviluppò l'insegnamento della sua « piccola via » dell'infanzia spirituale della quale danno testimonianza le parole di chiusura della sua autobiografia spirituale: « Vado da lui con fiducia e amore ».3

III. Dimensioni ecclesiali della C. Con il battesimo i cristiani sono liberati dal peccato e resi membri del Corpo mistico di Cristo, la Chiesa. Il sacramento della penitenza riconcilia nuovamente le persone con Dio e con la Chiesa « alla quale hanno inflitto una ferita con il loro peccato » (LG 11). La continua c. trova la sua fonte e il suo nutrimento nell'Eucaristia, che è cibo per il nostro pellegrinaggio sulla terra. La stretta relazione che esiste tra gli atti esterni di penitenza, la c. interiore, la preghiera e gli atti di carità è affermata in numerosi testi liturgici (cf Paenitemini, 2).

L'atteggiamento del cristiano nella preghiera è una c. dal momento che il vero atto del pregare include la scelta consapevole di volgersi a Dio in modo esplicito. Poiché riceviamo da lui qualsiasi cosa chiediamo (cf 1 Gv 3,22), la preghiera che chiede il perdono conduce il cristiano ad una più piena partecipazione alla vita di Dio. Chiedere il perdono è il requisito fondamentale sia per la liturgia eucaristica che per la preghiera nel segreto del cuore (cf Mt 5,6).

IV. C. e responsabilità sociale. Per i cristiani la c. implica non solo una dimensione personale, ma anche una dimensione sociale. La vita cristiana è pasquale, modellata sulla morte e risurrezione salvifica del Cristo, che ha portato la nuova vita attraverso la morte. E evidente che i cristiani, che condividono la missione della Chiesa, sono chiamati a lavorare per attuare una trasformazione sia individuale che sociale al servizio del regno di Dio, come ha dichiarato il Sinodo mondiale dei vescovi nel 1971: « L'azione a favore della giustizia e la partecipazione alla trasformazione del mondo appaiono pienamente come una dimensione costitutiva della predicazione del Vangelo ».4 Infine, la c. è la convinta esperienza per cui ognuno di noi è inviato dal Padre per assolvere la stessa missione del Cristo: che il mondo possa essere riempito della sua speranza e trasformato dal suo amore.

Note: 1 Libro X, 27,38; 2 Pensées, Baltimore 1966, 309; 3 Story of a Soul, Washington 1975, 259; 4 United States Catholic Conference, Justice in the World (1971 Statement), Washington 1972, 6.

Bibl. T. Goffi, s.v., in NDS, 288-294; B. Marchetti-Salvatori, s.v., in DES I, 629-632; R. Mohr, s.v., in WMy, 95; V. Pasquetto, La vita come conversione, in Aa.Vv., Ascesi cristiana, Roma 1967, 25-71; H. Pinard de la Boullaye, s.v., in DSAM II, 2224-2265; R. Schulte, La conversione come inizio e forma di vita cristiana, in J. Feiner e M. Löhrer (cura di), Mysterium salutis X, Brescia 1978, 131-261; R.D. Witherup, Conversion in the New Testament, Collegeville 1994.

B. Merriman

CORAGGIO. (inizio)

I. Necessità. « Vigilate, state saldi nella fede, comportatevi da uomini, siate forti » (1 Cor 16,13). L'esortazione paolina è rivolta al cristiano che per vocazione è un combattente, un lottatore (cf 2 Tm 2,3-5; Ef 6,11.13-17), ingaggiato in una battaglia che « non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male » (Ef 6,12).

Il c. è, quindi, una disposizione necessaria per il discepolo di Cristo, il quale partecipa, con la fede, alla vittoria del suo Signore (cf Fil 4,13; 1 Gv 2,13-14; 5,4).

Il c. è correlato con la pazienza, la speranza e la fortezza, tipiche virtù dei martiri, ma anche con la magnanimità, tensione verso le grandi cose, che, in campo cristiano, trova spazio mediata dall'umiltà e dalla fiducia in Dio.

Nel monachesimo antico, nel quale si perpetua, estesa nel tempo, la testimonianza di carità del martirio e si traduce nella prassi ascetica la componente « atletica » del cristianesimo, il c. diventa condizione indispensabile: « Affronta con c. ogni travaglio per il bene, non esporti a questa impresa con l'anima incerta; non permettere al tuo cuore di vacillare nella fiducia in Dio, altrimenti inutile è la tua fatica e il tuo lavoro diventa un peso ».1

La stessa convinzione si trova disseminata in tutta la storia dell'ascesi e della mistica cristiana. Per esempio, Ignazio di Loyola, nella quinta nota esplicativa da spiegare a chi inizia gli Esercizi, scrive: « E di molto giovamento per chi riceve gli esercizi entrarvi con grande c. e con liberalità verso il suo Creatore e Signore, offrendogli interamente la volontà e la libertà perché la divina Maestà possa servirsi, secondo la sua santissima volontà, tanto di lui quanto di tutto ciò che egli possiede ».

II. Nell'esperienza mistica. Per il cammino arduo dell'esperienza mistica, basti ricordare la saggezza di Teresa d'Avila: « E un grande favore che Dio concede a un'anima, quello di darle grazia e c. per tendere con tutte le forze a questo bene. Se essa persevera, Dio, che non nega aiuto a nessuno, a poco a poco aumenterà in essa il c. perché riesca vittoriosa ».2 La santa è convinta che il c., unito all'umiltà, renda l'anima gradita a Dio e la faccia progredire rapidamente: « Sua Maestà cerca ed è molto amico delle anime coraggiose, se camminano con umiltà e senza porre alcuna fiducia in se stesse. Non ho mai visto alcuna di queste anime che sia rimasta indietro nel cammino della perfezione; come pure non ho mai visto alcuna anima codarda, ancorché nascosta sotto il velo dell'umiltà, fare in molti anni il cammino che queste anime fanno in pochissimo tempo ».3

Note 1 Isacco di Ninive, Ammaestramenti spirituali, 207; 2 Teresa d'Avila, Vita 11,4; 3 Ibid. 13,2.

Bibl. Ch.-A. Bernard, Force, in DSAM V, 685-694; R. Fabris, La virtù del coraggio. La « franchezza » nella Bibbia, Casale Monferrato (AL) 1985; R.A. Gauthier, Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne, Paris 1951; T. Goffi, s.v., in DES I, 632-634; J. Pieper, Sulla fortezza, Brescia 1956; C. Spicq, Théologie morale du Nouveau Testament, Paris 1965.

U. Occhialini

CORPI. (inizio)

Allungamento dei c.

Nozione. E un fenomeno, veramente raro sia in fisica sia nella mistica, per cui il corpo o un membro di esso si allunga oltre la misura normale. Vi sono esempi di a. nella vita della beata Stefana Quinzani (1530), in quella di s. Caterina da Genova e in altre sante o beate.

A Londra nel 1860, durante una seduta spiritica, alcuni testimoni osservarono il fenomeno verificarsi nel corpo del medium, D.D. Holmes. Non soltanto il suo corpo cresceva in proporzioni anormali, ma di tanto in tanto la sua statura diminuiva al di sotto della norma.

Per quanto riguarda i medium, quasi sempre si tratta di casi d'impostura o di qualche intervento diabolico.

Nel caso di un mistico autentico, il fenomeno non sembra abbia valenze edificanti o utili. L'allungamento o restringimento del corpo è, alcune volte, accompagnato da un altro strano fenomeno per cui il corpo o una parte di esso si contorce stranamente, qualche volta in una postura catalettica. E un fenomeno, questo, che necessita di ulteriori approfondimenti.
Passaggio attraverso i c.
Il fenomeno, chiamato anche « sottilità o compenetrazione di materia », si verifica quando un corpo materiale passa apparentemente attraverso un altro corpo materiale o attraverso una sostanza. Infatti, il NT afferma che il corpo di Cristo risorto passò attraverso la porta chiusa della stanza in cui gli apostoli erano raccolti in assemblea (cf Gv 19,20-26), e si è verificato anche nella vita di s. Domenico (1221)
II. Spiegazione del fenomeno. Generalmente si crede che l'intrinseca compenetrazione di corpi materiali sia fisicamente impossibile. C'è molto ancora da studiare riguardo alla quantità, al peso e alla distribuzione delle parti in un corpo, ma ancora oggi la compenetrazione di corpi fisici richiede che l'impenetrabilità di uno dei corpi venga miracolosamente sospesa oppure che un individuo sperimenti un'anticipazione del fenomeno di agilità eo dell'imponderabilità di un corpo glorificato. A livello mistico, il fenomeno si spiega solo quando c'è un vero e proprio miracolo operato da Dio.
Bibl. J. Aumann, Teologia spirituale, Roma 1991, 1123-1125; I. Rodríguez, s.v., in DES I, 634; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 1123-1125; I. Thurston, Fenomeni fisici del misticismo, Roma 1956, 73; L. Wiesinger, I fenomeni occulti, Roma 1956.
J. Aumann

CORPO. (inizio)
I. Status quaestionis. L'interesse per il c., nel nostro mondo, è un fatto assodato. Grosso modo si può dire che questa rinnovata attenzione prenda le mosse dal profondo mutamento che ha investito la condizione umana: poiché il c. è il luogo dei rapporti dell'individuo con sé e con il suo mondo, diventa pure l'ambito in cui si evidenziano sia la crisi dell'esistenza e dei suoi significati sia l'emergere di una diversa coscienza di sé a partire dalla quale vivere, incontrarsi, completarsi. Il c. si propone così tanto come la cifra di una fatica nella comprensione della vita quanto come l'epifania di nuove possibilità di libertà.
La comprensione del c. è, quindi, un'importante esperienza culturale, profondamente correlata al sistema dei rapporti sociali: là dove l'ideologia efficientista e consumista del nostro modello sociale ha perso il suo indiscusso consenso e ha fatto emergere critiche e ricerche alternative, anche il significato del c. si è fatto oscuro e oscillante, L'attenzione riservata, in certe epoche, ai temi della corporeità umana è, a mio parere, più l'indice di una crisi che di una valorizzazione, più l'espressione di un bisogno che l'apparire di nuove certezze. Le ambivalenze odierne circa la corporeità rispecchiano questa incertezza che rimanda le proprie scelte agli interrogativi, spesso irrisolti, sul senso della vita o sul valore dell'altro e della convivenza sociale. Da questa ambivalenza non si esce che cercando di decifrare il dato culturale e, per i credenti, interrogandosi sul ruolo che vi ha giocato e vi gioca la fede cristiana.
La nostra cultura ha ormai abbandonato ogni forma di dualismo: in particolare si è lasciata alle spalle tanto il positivismo che pensava l'intero essere umano come un organismo biologico, come una macchina, dove la realtà della coscienza era del tutto secondaria, quanto l'idealismo che riconduceva la verità dell'uomo alla sola coscienza declassando il c. a puro oggetto di conoscenza. L'attuale antropologia considera la persona come un tutto e coglie l'originalità dell'uomo nell'apertura al mondo della sua libertà intelligente, la weltoffenheit, apertura mediata appunto dal c. Il c. umano è un modo particolare di essere al mondo, del tutto diverso da quello delle cose ignare di sé e di quanto le circonda. Il c. umano è un c. vissuto, abitato da una intenzionalità, reso luogo originario della manifestazione e della comunicazione della interiorità umana a ciò che è fuori, a ciò che è altro. Il mio c. sono io, nel mio agire e vivere. Proprio qui, però, emergono i problemi. E certo esatto, ma anche soltanto formale, indicare il

particolarissimo rapporto del mio c. con la mia libertà; astenersi però dal precisarne i contenuti è operazione rinunciataria che lascia spazio alle peggiori confusioni. In particolare, bisogna pensare fino in fondo il nodo, carico di contraddizioni, che oppone l'aspirazione umana verso l'Assoluto e l'infinito alla franca ammissione della finitudine e della fugacità della materia e del c. Schopenhauer vi scorgerà il dramma dialettico di un'armonia e di una lacerazione da comporre nella sintesi superiore della volontà; Nietzsche vi coglierà l'espressione di un'affermazione della vita al cui significato bisogna mantenersi fedeli; Blondel vi troverà la base per fondare un discorso sulla speranza. In realtà, la franca ammissione del limite della corporeità non è in contrasto con il pieno recupero del suo valore e della sua importanza, anche se ne impedirà ogni assolutizzazione. Occorre saper introdurre una Trascendenza ed un'apertura dello spirito umano all'Assoluto che non solo non contrastino la valorizzazione del mondo e del c. ma, pur nella coscienza dei loro limiti, la comportino e la esigano. Dovrebbe essere questo il compito della fede.

II. Nell'esperienza della fede cristiana. Al di là delle questioni storiche che colgono il complesso rapporto di dialogo e di conflitto della fede cristiana con la cultura ellenista e la civiltà borghese, bisogna riconoscere la singolare prospettiva del pensiero biblico: la salvezza è una salvezza incarnata, è una salvezza dentro e con il c. Caro cardo salutis, scriverà Tertulliano (220 ca.). Legato alla storia della salvezza, il c. trova la sua vera dimensione quando è spiegato alla luce della creaturalità che porta insita in se stesso: diventa il segno di un'esistenza donata, dove la grammatica della vita corporea non rimanda solo alla scienza o alla ragione ma, innanzitutto, a Dio e al suo dialogo con noi.

Molto di più, il c. va spiegato in rapporto al Verbo fatto carne: evento e sorgente della salvezza umana, il c. di Cristo proclama la grandezza della comunione a cui Dio ha chiamato ogni uomo e la anticipa come segno e promessa di grazia per tutti. Vivere la corporeità è, per il credente, vivere un progetto di vita dove l'asse della finitezza umana si apre oltre se stesso, si apre a un orizzonte che oltrepassa e supera le possibilità umane. Il c. è per il Signore e il Signore è per il c. (cf 1 Cor 6), dirà sinteticamente Paolo. Certo, anche il credente conosce l'opacità e la chiusura, la ribellione e la lacerazione del c. di morte di cui parla Rm 7,15-25 ma, ugualmente, rimane fermo che Cristo ha chiamato e chiama l'uomo ad una trasformazione e ad una glorificazione del suo c. La redenzione non inchioda il c. al suo peccato ma, smascherando l'inganno di una creatura chiusa a Dio, riporta ciò che è corporeo al suo vero e definitivo senso. Solo qui l'ambivalenza del c. cessa definitivamente. Quest'apertura della corporeità a Cristo non appella ad una logica di eternità che ignori o annulli la dinamica storica: intende, piuttosto, proporre a tutti il dato basilare della fede, cioè che la pienezza della vita dev'essere accolta e riconosciuta, non invece autonomamente costruita. Per questo motivo, la fede non può che opporsi ad una prevaricazione del c. che rinchiuda la vita nel solo orizzonte biologico o, comunque, terreno: orientare il c. al disegno di Dio è l'impegno di una fede che lo mette in rapporto con quella parola e quei gesti che lo trascendono, che lo incamminano verso orizzonti nuovi. E questo lo spazio dei sacramenti che assumono la vita, il matrimonio, la malattia e la morte nel quadro nuovo della comunione con Dio; è questo lo spazio dell'ascesi e della verginità per il regno, soprattutto è questo lo spazio della grande speranza che la risurrezione della carne fa balenare davanti a tutti i credenti.

III. La trasfigurazione del c. Questo rinnovamento e questa trasfigurazione del c. non devono venir presentati come una rinuncia o una rottura, come un'opposizione o una discontinuità ma, nemmeno, devono venir fatti passare come il termine naturale o il frutto maturo del cammino umano. La chiave interpretativa di questa trasfigurazione del c. va indicata nell'agape di Dio: non basta parlare di una unità psico-fisica dove la sensibilità e gli atteggiamenti corporei sono, come è ovvio, investiti e modificati dall'esperienza intima ed interiore della persona, ma occorre riconoscere la forza di un Amore donato che configura profondamente e radicalmente a Cristo. Configura, cioè, a un movimento di vita che si propone espressamente la kenosis, lo svuotamento di sé per amore del prossimo e per il servizio al regno fino a mettere

fiduciosamente nelle mani di Dio il proprio destino ultimo (cf Lc 23,46). Queste dinamiche cristologiche, espressive dell'agape divina non possono mai venir saltate: sono la base di ogni vera esperienza cristiana del proprio c. Abbandonandosi ad esse, si entra nella comunione con Cristo e da lui siamo introdotti in quella esperienza dell'Abbà che è sì frutto della fede, ma fa vivere l'affidarsi, cioè il gustare e vedere quanto è buono il Signore.
In ogni caso, questa eventuale esperienza corporea è puro dono: la sua novità altro non sarebbe che l'anticipo di ciò a cui il Signore condurrà la nostra comunione con lui. Come questa comunione non cancella il morire umano ma lo riempie dell'opera del Signore Gesù dandogli un significato completamente nuovo, così avverrà per il c.: i suoi limiti saranno esibiti come i segni della passione nel Risorto, come i segni di una finitudine trascesa e ricolmata di novità da Dio. Di questa novità, avvertiamo la presenza nella singolare comunicazione del Risorto con i suoi discepoli od in ciò che le vite dei grandi mistici narrano circa le loro esperienze corporee. E però qualcosa che solo la risurrezione finale inaugurerà per sempre e davvero in noi. Intanto, qui ed ora, si può recuperare il c., tempio dello Spirito, nell'unità psico-fisica della persona, tesa a rapportarsi a Dio in tutta la sua interezza. I mistici di tutti i tempi testimoniano la trasfigurazione del c., dono ma anche frutto di ascesi, a volte, severa, sempre, fiduciosa.
Bibl. Aa.Vv., Le corps et la vie spirituelle, in Carmel, 77 (1955) 3, tutto il numero; Aa.Vv. Il corpo in scena, Milano 1983; Aa.Vv., Corpo e cosmo nell'esperienza morale, Brescia 1987; S. Acquaviva, In principio era il corpo, Roma 1977; P. Brown, Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nei primi secoli cristiani, Torino 1992; L. Casini, La riscoperta del corpo, Schopenhauer Feuerbach Nietzsche, Roma 1990; V. Fumagalli, Solitudo carnis. Vicende del corpo nel Medioevo, Bologna 1990; U. Galimberti, Il corpo, Milano 1983; P. Gianfranceschi, Il senso del corpo. Segni, linguaggio, simboli, Milano l986; Giovanni Paolo II, Teologia del corpo, Roma 1982; D. Gorce, s.v., in DSAM II, 2338-2378; V. Melchiorre (cura di), Il corpo, Brescia 1984; Id., Corpo e persona, Genova 1987; M. Merleau-Ponty, Il corpo vissuto, Milano 1979; J.B. Metz, Caro cardo salutis, Brescia 1968; G. Moroni, Il corpo e la preghiera, Bologna 1976; A. Motte, La vie spirituelle dans la condition charnelle, Paris 1968; M. Raveri, Il corpo e il paradiso. Esperienze ascetiche in Asia orientale, Venezia 1992; C. Rocchetta, s.v., in DES I, 634-646; Id., Per una teologia della corporeità, Torino 1990; E. Schweizer, Sôma, in GLNT XIII, 690-757; S. Spinsanti, s.v., in NDS, 295-318; Id., Il corpo nella cultura contemporanea, Brescia 1983; S. Spinsanti - R. Di Menna, Per una spiritualità del corpo, Brezzo di Bedero (VC) 1983.
G. Colzani

CORPO MISTICO. (inizio)

I. La Chiesa, come Corpo mistico di Cristo costituiva l'esordio dello schema De Ecclesia, presentato al Concilio Vaticano I, ma che non ebbe seguito, perché tale idea appariva tanto astratta, misticheggiante e metaforica da mettere in pericolo il carattere sociale e visibile della Chiesa. Segno evidente che già si era avverato un certo distacco tra ecclesiologia e teologia spirituale. Però, la dottrina del C. era riemersa soprattutto per opera di Leone XIII, che con le sue encicliche Satis cognitum (1896) e Divinum illud munus (1897) aveva posto in risalto l'azione dello Spirito che anima la Chiesa. Il dibattito teologico, che già nel secolo scorso aveva sottolineato la complessa realtà divina e umana della Chiesa, guidata dallo Spirito nel suo itinerario storico verso traguardi sempre nuovi nella propria vita e nella sua autocomprensione, giunse ad affermare che la dottrina del C. costituisce, nella sua dimensione cristologica, il centro dell'ecclesiologia e persino una vera e propria definizione della Chiesa. Di qui l'emergere di varie tendenze che non sempre si contennero nei debiti limiti. Alcuni presentando la Chiesa come un organismo vivo, che è animato dallo Spirito e unifica realmente i battezzati con Cristo, relegavano in secondo piano i vincoli sociologici (E. Mersch, C. Feckes, A. Wikenauser, W. Köster). In questo orientamento misticheggiante, antiintellettualistico e antigiuridico K. Pelz, soffermandosi sugli effetti della comunione eucaristica, concepì il rapporto tra Cristo e la sua

Chiesa addirittura come « unione secondo natura », « unità della carne ». R. Guardini vide nella Chiesa la « vita nuova », che è suscitata nell'umanità dalla grazia e nella quale trovano il loro compimento, in pieno equilibrio, il fattore personale e quello comunitario-interpersonale dell'uomo. Tra i seguaci di questo orientamento personalista, qualcuno, sotto l'influsso di tesi unilaterali della sociologia moderna, delineò il « corpo ecclesiale » come pura realtà sociologica, prescindendo dalla sua origine e fine soprannaturali. Altri teologi, tra cui Mersch, ricollegandosi alla prospettiva agostiniana del Christus totus e alla tradizione patristica greca e latina, considerarono il « corpo di Cristo » come realtà centrata sulla grazia e comprendente tutti gli esseri razionali, inclusi i giusti dell'AT e gli angeli. Ora, se non si tiene conto anche dei vincoli visibili di unione, si corre il rischio di restringere il « corpo di Cristo » alla realtà interiore della Chiesa e, dissociando la Chiesa spirituale dalla Chiesa istituzionale, si affermerebbe che l'appartenenza al C. non coincide con l'appartenenza al corpo visibile della Chiesa.

Infine, i sostenitori della tendenza corporativa descrivono la Chiesa come un « corpo » costituito da varie membra e funzioni sociali, unite però da vincoli interni e finalità comuni, che ha origine da Cristo ed è, in modo misterioso, vivificato dal suo Spirito. Tale organismo religioso, universale e sociale, attua la missione di Cristo, profeta, sacerdote e re, sotto l'autorità del vicario di Cristo e con la collaborazione, con i ministri ordinati, di tutti i battezzati secondo i vari stati voluti da Cristo. Di conseguenza, il C. di Cristo s'identifica con la Chiesa cattolica romana. In un momento turbinoso per la storia della Chiesa e del mondo, il 29 giugno 1943, Pio XII prese posizione di fronte: al razionalismo, che ritiene assurdo quanto trascende le forze dell'ingegno umano; al naturalismo volgare, che riconosce nella Chiesa di Cristo solo vincoli giuridici e sociali (cf Mystici Corporis 9) e la confonde « con altre istituzioni umane fornite di norme disciplinari e riti esterni, ma senza comunicazione di vita soprannaturale » (n. 62); all'esagerato misticismo, « il quale falsifica la Scrittura, sforzandosi di rimuovere gli invariabili confini tra le cose create e il Creatore » (n. 9), quindi unisce e fonde « in una stessa persona fisica il divin Redentore e le membra della Chiesa », attribuendo agli uomini caratteri divini e assoggettando Cristo a errori e debolezze umane (n. 9); o immagina « arbitrariamente la Chiesa quasi nascosta e del tutto invisibile » (n. 62); o sogna « una Chiesa ideale, una certa società alimentata e formata di carità, cui (non senza disprezzo) oppone l'altra che chiama giuridica » (n. 63); o pensa « la Chiesa come se non potesse né raggiungersi né vedersi, quasi che fosse una realtà 'pneumatica' come si dice, per la quale molte comunità di cristiani, sebbene vicendevolmente separate per la fede, tuttavia sarebbero congiunte fra loro da un vincolo invisibile » (n. 4); o all'insano quietismo, « col quale tutta la vita spirituale dei cristiani e il loro progresso nella virtù vengono attribuiti unicamente all'azione del divino Spirito, escludendo cioè e lasciando da parte la nostra debita cooperazione » (n. 86). In un ambito teologico e pastorale non del tutto esente da incertezze o possibilità di equivoci, Pio XII sentì il dovere di esporre la dottrina del C. e la nostra unione in esso con Cristo » secondo la divina rivelazione e la tradizione ecclesiale.

II. La dottrina sulla Chiesa quale corpo di Cristo appartiene a Paolo, che in 1 Cor 11,16-17 stabilisce un rapporto profondo tra il corpo eucaristico e il corpo ecclesiale: comunicando al primo, i discepoli del Signore sono trasformati in questo corpo, divenendo una unità che trascende ogni distinzione di tipo religioso, sociale e biologico (cf Gal 3,27-28). Tale unità dei credenti in Cristo non è qualcosa di puramente spirituale, quindi non sperimentabile. Alla luce della concezione ebraica di « corpo », l'espressione paolina implica una sua concreta visibilità. In 1 Cor 12,12-31 l'apostolo sottolinea la diversità e la complementarietà che, in virtù del dono dello Spirito nel battesimo, esistono tra i membri di questo corpo. In altri passi (cf 1 Cor 11,1; 12,26; 2 Cor 4,10-12.15), la Chiesa è considerata luogo di scambio vitale tra Cristo e i battezzati, mentre soprattutto nelle lettere agli Efesini e ai Colossesi Cristo è visto come lo sposo, il principio direttivo e il capo, che unifica e vivifica mediante il suo Spirito, dell'unico corpo, in cui si è inseriti con la fede e il battesimo. La denominazione « C. di Cristo » è emersa nella tradizione patristica per designare il corpo eucaristico del Signore e solo all'inizio del secondo millennio, per dissipare ogni equivocabilità sulla presenza reale di Cristo nell'Eucaristia,

l'espressione « corpo vero di Cristo », sino allora applicata al corpo ecclesiale, fu riservata al corpo eucaristico di Cristo e l'aggettivo « mistico » dal corpo eucaristico passò ad additare la Chiesa.
III. Pio XII in rapida sintesi tratta della Chiesa come: 1. corpo, cioè comunità visibile, indivisa, costituita da membra con diverse funzioni, ma coordinate organicamente e gerarchicamente, dotata di mezzi di santificazione e comprendente anche peccatori (nn. 14-23); 2. Corpo di Cristo, che ne è il fondatore, il capo, il sostentatore e il salvatore (nn. 24-57), per cui « il divin Redentore costituisce col suo corpo sociale una sola persona mistica » (n. 67) e la Chiesa « sussiste quasi come una seconda persona di Cristo » (n. 52). La cooperazione dei pastori e dei fedeli (n. 43), richiesta dall'unione stessa di Cristo con la Chiesa, non può essere intesa « come se appartenesse alla Chiesa quell'inafferrabile vincolo con cui il Figlio di Dio assume un'individua natura umana » (n. 53). La Chiesa non è una « incarnazione continuata » né le singole membra del corpo di Cristo sono menomate nella loro libertà e autonomia. Anzi, il Capo dona al suo Corpo i suoi beni e la sua stessa vita, perché ne sia permeato, alimentato e sostenuto, e ciascun membro, secondo il posto che in esso occupa, porti molto frutto. 3. C. di Cristo, benché distinto dal corpo fisico di Cristo, nato da Maria, e dal suo corpo eucaristico, mentre l'unione dei fedeli con Cristo in questo unico corpo va distinta da ogni unione fisica o morale. Essa appartiene al mistero non solo dell'amore eterno con il quale il Figlio del Padre « già prima dell'inizio del mondo... ci ha stretti a sé » (n. 75), ma anche del suo amore « storico » per noi, con cui « ha presenti e congiunte a sé tutte le membra della Chiesa, in modo molto più chiaro e amorevole di quello con cui una madre guarda suo figlio e se lo stringe al seno, e con cui un uomo conosce e ama se stesso » (n. 76).
Richiamate le immagini dell'unione sponsale e dei tralci con la vite e la tensione di tutto il corpo sociale verso un unico fine, il pontefice ribadisce che questa meta è la santificazione delle membra dello stesso corpo e trova la sua fonte nel mistero trinitario: « Il beneplacito dell'eterno Padre, l'amabile volontà del nostro Salvatore e specialmente l'interna ispirazione e l'impulso dello Spirito Santo » (n. 68). In una società visibile qual è la Chiesa non mancano vincoli di unità, detti « vincoli giuridici », esteriori come la professione dell'unica fede, la partecipazione agli stessi sacramenti e l'osservanza delle leggi della Chiesa sotto l'autorità del successore di Pietro, ed interiori derivanti dalla fede, dalla speranza e dalla carità, con le quali ci uniamo al Padre nel modo più stretto (cf nn. 70-73) e a Cristo, che « è in noi per il suo Spirito che ci comunica e per mezzo del quale egli talmente agisce in noi da doversi dire che qualsiasi realtà divina operi lo Spirito in noi, è operata anche da Cristo » (n. 77). Così « tutti i doni, le virtù e i carismi che si trovano eminentemente, abbondantemente ed efficacemente nel Capo derivano in tutti i membri della Chiesa e in essi si perfezionano di giorno in giorno secondo il posto di ciascuno nel C. di Gesù Cristo » (n. 78). L'unione di questo corpo raggiunge su questa terra il grado più alto nell'Eucaristia, « che ci dà lo stesso autore della grazia santificante » (n. 83). Maria, madre del Capo quanto al corpo, per la sua partecipazione all'opera redentrice è divenuta, « quanto allo spirito, madre di tutte le sue membra » (n. 108). Questi brevi cenni ci fanno constatare che la Mystici Corporis ha sintetizzato un secolo di riflessione mariologica e, basandosi sulla impostazione societaria della Chiesa, ne equilibra i tratti con la nozione biblica e teologica del corpo di Cristo. Contro tendenze misticistiche continua a sottolineare il carattere sociale e visibile della Chiesa, e a concezioni di tipo razionalistico, sociologico o quasi esclusivamente istituzionali, contrappone una visione equilibrata, in cui l'aspetto giuridico e quello caritativo non restano estrinseci l'uno dall'altro, ma « si completano e perfezionano a vicenda (come in noi il corpo e l'anima) e procedono da un solo identico Salvatore » (n. 63). L'impostazione cristologica e pneumatologica dell'enciclica è innegabile e, anche se in essa si afferma che « per definire e descrivere » la Chiesa di Cristo non esiste nulla « di più nobile, grande e divino » dell'espressione « corpo mistico di Cristo » (n. 13), non si vuole attribuire a questa una funzione esclusivistica. Si reagisce contro coloro che l'avevano relegata in uno « stadio pre-teologico » preferendole la nozione di popolo di Dio, il cui fondamento biblico e

patristico sarebbe molto più fondato. Certo la formula « C. di Cristo » è capace di rinviarci al mistero della Chiesa senza indulgere a illusori misticismi, perché Pio XII avvertiva che lo stesso Paolo, « sebbene congiunga fra loro con mirabile fusione Cristo e il Corpo mistico, tuttavia oppone l'uno all'altro come lo Sposo alla Sposa » (n. 85). Non è possibile esprimere il mistero della Chiesa senza ricorrere a molteplici immagini e analogie che non potranno mai esaurirlo ed, anche se in qualche periodo storico qualcuna di esse può sembrare più comprensiva e idonea ad indicare la missione della Chiesa, ogni nozione va necessariamente integrata con le altre, senza alcuna contrapposizione.

IV. Il movimento liturgico, biblico, patristico ha contribuito enormemente al progresso della comprensione della Chiesa, che è confluita in misura notevole nella Costituzione Lumen Gentium, ponendo in risalto la dimensione sacramentale e comunionale della Chiesa, il ruolo dei sacramenti, specie dell'Eucaristia, per la sua edificazione, la sua natura divina e umana, il rapporto tra carisma e ministeri, ecc. Il contesto storico dell'enciclica Mystici Corporis e della Lumen Gentium sono ben diversi: la prima in una sintesi di elementi biblici, teologici e pastorali, ha presentato la dottrina della Chiesa come C., mettendo dei punti fermi dinanzi al dibattito, che continuò anche negli anni successivi. Tale dottrina trovò accoglienza ancora agli inizi degli anni ’60, tanto che la Commissione dottrinale preconciliare elaborò una presentazione della Chiesa quale realtà viva proprio mediante la nozione del C. Ritirato quel progetto e riscuotendo crescente interesse l'altra nozione biblica di « Popolo di Dio », alla dottrina del C. fu riservato un posto di tutto rilievo tra le altre figure e immagini della Chiesa (LG 7). Contro ogni scelta arbitraria è stato di recente autorevolmente richiamato che « alcune visioni ecclesiologiche palesano un'insufficiente comprensione della Chiesa in quanto mistero di comunione, specialmente per la mancanza di un'adeguata integrazione del concetto di comunione con quelli di popolo di Dio e di Corpo di Cristo, e anche per un'insufficiente rilievo accordato al rapporto tra la Chiesa come comunione e la Chiesa come sacramento ».1

VI. Chiesa-salvezza. La Mystici Corporis non ha tralasciato di trattare il problema secolare del rapporto tra l'appartenenza alla Chiesa e la salvezza. Dopo aver precisato che Cristo comunica la salvezza a quanti formano con lui un solo Corpo, la Chiesa, che preesiste ai singoli e alla quale questi sono aggregati mediante la fede, i sacramenti e l'obbedienza alla gerarchia e non sono scomunicati, identifica il C. con la Chiesa cattolica. Ciò è vero se si usa il concetto patristico di « corpo di Cristo » per indicare la comunità di quanti, mediante la fede, i sacramenti e la carità, comunicano fra loro. Però non si può restringere l'azione salvifica di Cristo in un'unica Chiesa visibile. La Lumen Gentium (n. 8) prendendo l'avvio dalla Chiesa come mistero, cioè piano eterno e salvifico realizzato dal Dio Uno e Trino visibilmente nella storia, considera i due aspetti della Chiesa come società gerarchica e C. di Cristo, assemblea visibile e comunità spirituale, realtà terrestre e comunità ornata di doni spirituali, non identici né contrapposi, ma inerenti l'uno all'altro e convergenti nel formare la complessa realtà dell'unica Chiesa. In questa visuale l'unica Chiesa di Cristo continua ad esistere e in concreto si trova (subsistit in) nella Chiesa cattolica. Sostituendo il categorico « est » della Mystici Corporis ed evitando ogni interpretazione esclusivistica della identificazione del C. con la Chiesa cattolica, il Concilio intese solo riconoscere l'esistenza di fattori di verità e di santità al di fuori di essa. Adoperando il concetto più ampio di « popolo di Dio » e tenendo presenti « elementi o beni, dal complesso dei quali la stessa Chiesa è edificata e vivificata » (UR 3), poté affermare che, anche al di fuori della Chiesa cattolica romana, si trovano « parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali doni della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica » (LG 5).

In questa prospettiva si spiega pure come, mentre l'enciclica di Pio XII ammette che in caso d'ignoranza invincibile basta per la salvezza il voto per lo meno implicito della Chiesa, la Lumen Gentium al n. 13 parla di vario modo di « appartenenza » o « ordinamento » di tutti gli uomini al popolo di Dio, al n. 14 tratta di « incorporazione piena » alla Chiesa, al n. 15 dichiara che « la Chiesa sa di essere per più ragioni congiunta con coloro che, battezzati, sono sì insigniti del nome cristiano, ma non professano integralmente la fede o non conservano l'unità di comunione

sotto il successore di Pietro ». In maniera più esplicita l'Unitatis Redintegratio al punto 3 insegna che « quanti credono in Cristo ed hanno ricevuto debitamente il battesimo, sono costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica ». La Mystici Corporis considera fuori della Chiesa solo i colpevoli di scisma, eresia ed apostasia; la Lumen Gentium al n. 14, subordinando la piena incorporazione all'avere lo Spirito di Cristo, cioè la grazia, parla dell'appartenenza dei peccatori alla Chiesa col « corpo », ma non col « cuore ».
Il n. 7 della Costituzione sulla Chiesa sintetizza la dottrina paolina e teologica sulla Chiesa come Corpo di Cristo, mettendo in evidenza che Cristo incorpora e assimila a sé nella Chiesa mediante i sacramenti, specie il battesimo e l'Eucaristia, producendo una molteplicità di membri, doni e funzioni senza scapito dell'unità, per la presenza unificatrice del suo Spirito. Il Signore risorto, quale capo del suo corpo e in forza del suo primato universale, conforma a sé le sue membra e promuove l'incremento della sua Sposa mediante il suo Spirito, che incessantemente la vivifica, unifica, ringiovanisce e dirige. L'espressione « corpo di Cristo » si è dimostrata capace di rendere ragione dell'unità della Chiesa e di tener conto della realtà storica della divisione tra i cristiani; di ammettere sia la sconfinata capacità espansiva della grazia sia la sua comunicazione concreta mediante i sacramenti; di suscitare la vita spirituale e la carità operosa; di conciliare la libertà personale con la comunione ecclesiale, l'autorità gerarchica e la spontaneità carismatica. Al Concilio ci si chiese se l'immagine del C. non fosse piuttosto ristretta per costituire il punto di partenza per precisare le varie forme di appartenenza alla Chiesa, ormai esistenti nell'intrico della storia. Il concetto di « popolo di Dio » apparve più ampio e flessibile e ci si attenne ad esso per descrivere il rapporto di « collegamento » dei cristiani non cattolici e quello di « ordinazione » dei non cristiani alla Chiesa cattolica. Esso è stato adoperato, quindi, come « ponte ecumenico ». Però, nota giustamente il card. J. Ratzinger, « i cristiani non sono semplicemente popolo di Dio. Da un punto di vista empirico, essi sono un non-popolo (...). Il non-popolo dei cristiani può essere popolo di Dio solo con l'inserimento in Cristo, Figlio di Dio e Figlio di Abramo. Anche se si parla di popolo di Dio, la cristologia deve restare al centro dell'ecclesiologia e la comunione ecclesiale va di conseguenza considerata a partire dai sacramenti del battesimo, dell'Eucaristia e dell'ordine ».2
VII. L'immagine di Corpo di Cristo aiuta ad esprimere e a vivere adeguatamente: 1. la realtà della grazia, in quanto illustra l'accoglienza da parte di Cristo e l'intima unione che stabilisce tra lui e i credenti in senso non soltanto ideologico e morale, ma anche effettivo perché, assumendo il Corpo eucaristico di Cristo, si diventa membri del suo Corpo ecclesiale; 2. la comunione di amore, che vige tra gli uomini dopo che Cristo, con movimento espansivo, si è identificato con ciascuno di loro e li ha chiamati tutti a confluire in unità di amore efficace con lui e con gli altri fratelli; 3. la spiritualità liturgica, perché l'edificazione della Chiesa si attua con la preghiera incessante, la proclamazione della parola e la celebrazione del « memoriale » di Cristo nei sacramenti, specie nell'Eucaristia! Tutto ciò va tenuto presente per decidere chi è membro del Corpo di Cristo e chi non lo è ancora; chi vi partecipa attivamente e chi con indolenza; chi lo incrementa e chi lo priva di energie. La corrispondenza tra fede, culto e vita promuove l'unità della Chiesa e santifica l'uomo; 4. la sacramentologia, per cui, esclusa ogni concezione ritualistica, oggettivistica e privatistica dei sacramenti, essi vanno considerati e vissuti come azioni della grazia di Cristo mediante la Chiesa; perciò, nella modalità loro propria, educano, vivificano e rigenerano l'uomo. C'è stretta analogia tra la struttura del sacramento e quella della Chiesa: l'uno è costituito dalla parola e dall'elemento materiale; l'altro dalla Parola di Dio che convoca e istruisce la comunità, e dal sacramento che la corrobora e trasforma in Corpo di Cristo; 5. il ministero, perché le funzioni di insegnare, santificare e guidare vengono ricondotte alla loro radice sacramentale, in cui sono sottintesi i rapporti di regalità, comunione e servizio. L'ordinamento giuridico della Chiesa, che risente nella sua concretizzazione positiva dei vari periodi storici e ambiti culturali, è conseguenza, non sorgente della vita interiore della Chiesa; non deve soverchiare ciò che è più essenziale e sorgivo. Lo spirito di fede deve diventare visibile nella vita quotidiana e l'amore, più che la fredda legge, esige l'ordine nella comunione ecclesiale.

Conclusione. Il doppio vincolo della Chiesa a Cristo e all'uomo esige il rispetto della sua dimensione visibile e istituzionale, oltre che l'esplorazione e l'approfondimento della sua dimensione spirituale. La presenza, in senso analogico, delle caratteristiche di Cristo nella sua Chiesa, consente di vedere l'innesto del Capo divino nel resto umano del Corpo, sulla scia dell'assunzione della natura umana da parte del Verbo, sì da formare « una mistica persona ». Nella Chiesa, comunque, la « persona » è totalmente divina solo nel suo Capo, Cristo, mentre il suo Corpo non ha ancora raggiunto la sua perfezione e glorificazione. La Chiesa è in definitiva C. di Cristo perché vive nei confronti del suo Signore un rapporto di identificazione reciproca, perché egli le garantisce la definitiva e totale fedeltà del suo amore, mentre i battezzati non rispondono con altrettanta totalità, solerzia e perseveranza. La Chiesa è già nuova alleanza, germe del regno e sposa di Cristo, ma non ancora regno definitivo di Dio e sposa senza rughe e senza macchie (cf Ef 5,27). « Dalla virtù del Signore risuscitato trova forza per vincere con pazienza e carità le sue interne ed esterne afflizioni e difficoltà e per rivelare al mondo con fedeltà, anche se non perfettamente, il mistero di lui, fino a che alla fine dei tempi sarà manifestato nella piena luce » (LG 8).

Note 1 Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa come comunione (28 maggio 1992), n. 1; 2 L'ecclesiologia del Vaticano II, conferenza tenuta a Foggia, in L'Osservatore Romano del 25.10.1985.

Bibl. A. Anton, El misterio de la Iglesia. Evolución historica de las ideas eclesiologicas, I, Madrid-Toledo 1986; P. Daquino, La Chiesa « corpo di Cristo » secondo S. Paolo, in RivBib 9 (1961), 112-121; K. Grossens, L'Eglise corps de Christ d'après saint Paul. Etude de théologie biblique, Paris 1949; R. Guardini, La realtà della Chiesa, Brescia 1967-1969; G. Hasenhüttel, Carisma. Principio e fondamento per l'ordinamento delle Chiese, Bologna 1973; W. Kasper - G. Sauter, Le chiese, luogo dello Spirito, Brescia 1980; E. Llamas - C. Laudazi, Comunione dei santi, in DES I, 581-587; H. de Lubac, Meditazione sulla Chiesa, Milano 1979; Id., Corpus mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo, Milano 1982; E. Mersch, Le Corps mistique. Etudes de théologie historique, 2 voll., Paris 1951; E. Mersch - R. Brunet, Corps mystique et spiritualité, in DSAM II, 2378-2403; H. Mühlen, Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone, Roma 1968; G. Philips, La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen Gentium, Milano 1982; K. Rahner, L'appartenenza alla Chiesa... secondo la 'Mystici Corporis', in Id., Saggi sulla Chiesa, Roma 1966, 132-141; J. Ratzinger, Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche, Brescia 1971; Id., Identificazione con la Chiesa?, in J. Ratzinger - K. Leheman, Vivere con la Chiesa, Brescia 1978, 9-30; R. Schnackenburg, La Chiesa del Nuovo Testamento. Realtà, interpretazione teologica, essenza e mistero, Brescia 1971; F. Sullivan, « Sussiste » la Chiesa di Cristo nella Chiesa cattolica romana?, in R. Latourelle (cura di), Vaticano II: bilanci e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987), II, Assisi (PG) 1987, 811-824; Id., Il significato dell'affermazione del Vaticano II: la Chiesa di Cristo non « è » ma sussiste nella Chiesa cattolica romana, in RasT 29 (1988), 527-538; S. Tromp, Corpus Christi quod est Ecclesia, 3 voll., Roma 1946-1960.

A. Marranzini

COSCIENZA. (inizio)

I. Status quaestionis. « Non vi è operazione mistica al di fuori di una trasformazione vitale della c. »,1 così Ch.-A. Bernard sintetizza lo stretto rapporto tra esperienza mistica e c. testimoniato dai mistici.

A. Gardeil aveva già tentato di spiegare, nel 1927, il rapporto tra c. psicologica e conoscenza mistica nei termini di una « analogia (o identità) di struttura » tra l'« anima naturale » (la c. psicologica) e l« anima giustificata » (la conoscenza soprannaturale e mistica), individuandone il fondamento in « Dio che nella sua realtà sostanziale è presente nel fondo dell'anima non meno di quanto essa sia presente a se stessa ».2

La teologia manualistica ha, talvolta, definito « dilatazione della c. »,3 o, con linguaggio più tecnico, « iperestesia dello spirito e del cuore » 4 gli effetti che l'esperienza mistica produce. Essi consistono in una consapevolezza « delle operazioni, straordinarie, nuove, elevate » che accompagnano l'esperienza mistica, e dei « loro oggetti », cioè della « realtà soprannaturale percettibile in modo nuovo », anche nella forma della « sua privazione o carenza ».5

Diverse sono state, però, le interpretazioni di questi « oggetti »: il soprannaturale,6 la conoscenza immediata di Dio o il sentimento della sua presenza,7 la vita della grazia,8 il principio eo gli atti della vita soprannaturale 9 e, in epoca più recente, la rivelazione dell'« essere tripersonale » di Dio e della capacità degli uomini « di rispondergli, per la sua grazia, nell'amore ».10

II. Esperienza mistica e c. Le nuove acquisizioni della psicologia e della teologia richiedono, oggi, un approfondimento e una riformulazione del complesso rapporto tra esperienza mistica e c. In questa prospettiva appare indispensabile un'attenta rilettura dei testi mistici. Essi offrono alcuni punti di riferimento fondamentali: 1. L'inizio dell'esperienza mistica è comunemente caratterizzato da un cammino di purificazione che sembra condurre a una perdita della c. di sé, ma che, in realtà - come afferma un testo anonimo del sec. XIV - sfocia nell'« essere rivestito della consapevolezza di Dio »: « Ti dovrai denudare, spogliare e svestirti completamente di ogni conoscenza di te stesso, per essere rivestito, in virtù della grazia, della conoscenza di Dio in quanto tale »; 11 2. Ciò non comporta il rifiuto di sé, ma il rifiuto o il superamento di ciò che allontana da Dio: « Avrai dunque dentro di te quest'unico, struggente desiderio: non di non essere - sarebbe pazzia e disprezzo nei confronti di Dio -, ma di perdere completamente la consapevolezza e la c. del tuo io »,12 « vedi che non ci sia nulla che lavori nella tua mente e nel tuo cuore, se non Dio solo. Cerca di sopprimere ogni conoscenza e c. di qualsiasi cosa che sta al di sotto di Dio »; 13 3. I mistici utilizzano spesso un linguaggio che sembra alludere a una « perdita » o a un « annullamento di sé » di fronte alla trascendenza di Dio, ma, in realtà, quella esperienza conduce a una più profonda relazione con Dio; è ciò che appare per esempio - attraverso un sapiente uso degli avverbi e un progressivo rafforzamento dei pronomi personali - in questo testo di s. Bernardo di Clairvaux: « Perdere in certo modo (quodammodo) te stesso (te), come se (tamquam) non esistessi, e non avere più affatto la sensazione di te stesso (teipsum) e svuotarti di te stesso (temetipsum) e quasi (paene) annullarti è già un risiedere nel cielo, non è più seguire un sentimento umano »;14 4. Questa nuova e più profonda relazione con Dio consente al mistico di acquisire una più profonda c., allo stesso tempo, di sé e di Dio: « Arrivare a questo sentimento è essere deificato. Come una piccola goccia d'acqua entro una grande quantità di vino sembra perdere per intero la propria natura, fino al punto di assumere il sapore e il colore del vino, (...) così nei santi sarà necessario che ogni sentimento umano in una certa ineffabile maniera (quodam ineffabili modo) si liquefi e trapassi a fondo nella volontà di Dio »;15 come afferma sinteticamente anche l'Imitazione di Cristo: « Cercando soltanto te e con amore puro, ho trovato allo stesso tempo e me stesso e te »;16 5. Per quanto riguarda, in particolare, la c. morale, s. Tommaso d'Aquino chiarisce come l'esperienza morale predisponga alla vita contemplativa, ma non ne costituisca l'elemento essenziale: « Le virtù morali non appartengono essenzialmente (essentialiter) alla vita contemplativa, poiché il fine della vita contemplativa è la considerazione della verità. (...) Infatti, l'atto della contemplazione, in cui essenzialmente consiste la vita contemplativa, viene impedito dalla violenza delle passioni - che richiamano l'attenzione dell'anima dalle cose intelligibili a quelle sensibili - e dai tumulti esterni. Le virtù morali, però, impediscono la violenza delle passioni e calmano il tumulto delle occupazioni esterne, perciò, appartengono come predisposizioni (dispositive) alla vita contemplativa ».17

Note: 1 Ch.-A. Bernard, Conoscenza e amore nella vita mistica, in La Mistica II, 282; 2 A. Gardeil, La structure de l'âme et l'expérience mystique, II, Paris 1927, 91-92,124; 3 C.V. Truhlar, L'esperienza mistica, Roma 1984, 37; 4 J.-V. Bainvel, Introduction à la dixième édition, in A. Poulain, Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique, Paris 1922, XXXI; 5 C.V.

Truhlar, L'esperienza..., o.c., 37; 6 Cf J.-V. Bainvel, Note à propos de la lettre de M. Saudreau, in RAM 4 (1923), 75-76; 7 Cf Ch.-A. Bernard, La conscience mystique, in Studia Missionalia, 26 (1977), 104-106; 8 Cf J.V. Bainvel, Nature et surnaturel, Paris 1903, c. II, n. 5-6; Id., Introdución..., o.c., XXX; 9 Cf J. de Guibert, Études de théologie mystique, Toulouse 1930, 89; 10 H. de Lubac, Préface, in La mystique et les mystiques, a cura di A. Ravier, Bruges 1965, 33; 11 Lettera di direzione spirituale, 8, in La nube della non-conoscenza e gli altri scritti, a cura di A. Gentili, Milano 1981, 361-362; 12 Ibid., 363; 13 La nube della non-conoscenza, c. 43; 14 S. Bernardo di Chiaravalle, Sul dovere di amare Dio, X, 27, cf C. Stercal, Bernardo di Clairvaux. Intelligenza e amore, Milano 1977; 15 Ibid., X, 28; cf anche s. Giovanni della Croce, Salita del Monte Carmelo 2,5; 16 Imitazione di Cristo, III, 8,9. 17 S. Tommaso d'Aquino, STh II-II, q. 180, a. 2.

Bibl. Ch.-A. Bernard, La conscience spirituelle, in RAM 41 (1965), 44l-466; Id., La conscience mystique, in Studia Missionalia, 26 (1977), 87-115; R. Carpentier, Conscience, in DSAM II, 1548-1575; E. Quarello, s.v., in DES I, 648-655; A. Valsecchi, s.v., in DTM, 148-164.

C. Stercal

DIZIONARIO DI MISTICA

L. BORRIELLO - E. CARUANA M.R. DEL GENIO - N. SUFFI

C

- CRISI SPIRITUALE
- CRISOSTOMO GIOVANNI, VESCOVO SANTO,
- CRISTINA DI MARKYATE, RECLUSA,
- CRISTO - CRISTOCENTRISMO
- CROCE
- CULTO
- CULTURA
- CUORE

CRISI SPIRITUALE. (inizio)

Premessa. La c. è sempre una tappa evolutiva dello sviluppo della vita. La reazione del soggetto in crisi può fare in modo che essa si risolva o in una condizione più ricca della precedente oppure in uno scacco carico di conseguenze nefaste. Le condizioni di una crisi comportano dei fattori endogeni, innati o legati all'età o al vissuto del soggetto, e fattori esogeni del tutto fortuiti, il clima di vita, un ambiente deleterio, degli choc affettivi o degli incontri imprevisti.1

L'inizio di una vita spirituale consiste sempre nella presa di coscienza della responsabilità personale di tutta la vita da parte di una persona posta dinanzi a Dio. Un tale impatto può provocare una crisi anche profonda da non confondersi con una crisi mistica, essendo la prima legata a fattori esistenziali diversi dalla seconda. E necessario conoscere la vita nello Spirito o secondo lo Spirito (cf Rm 8,4ss.; Gal 5,16-17) se si vuol sapere cosa sia la vita spirituale e la c. che può investirla. Si tratta essenzialmente di un problema di fede.

I. Due forme di vita. Dal punto di vista pratico possono esistere due forme di vita, una « religiosa » o del credente onesto e un'altra « interiore » o dei pensatori, dei filosofi, degli artisti. La differenza consiste nell'implicare, la prima, una relazione di dipendenza verso un Assoluto trascendente e personale, nell'approfondirsi autonomamente, la seconda, nell'immanenza della propria vita psichica. La vita spirituale è l'integrazione di queste due dimensioni intese come complementari: essenzialmente interiore la vita spirituale è anche vita dell'uomo di fronte al suo Dio, partecipe della vita di Dio, spirito dell'uomo posto in ascolto dello Spirito di Dio.2

La capacità di opposizione, insita nella natura dell'uomo, lo conduce anche all'esperienza del peccato, della sua opposizione a Dio. Questa esperienza non ha mutato l'essenza dell'essere umano: ha solo alterato la sua santità e la sua relazione soprannaturale con Dio. L'esperienza del peccato può bloccare la realizzazione del sentimento religioso e favorire la caduta nel dubbio, nella sfiducia critica, nell'abbandono. Ciò avviene particolarmente in soggetti dotati di emotività non attiva. Due fenomeni entrano in opera nella c.: uno culturale legato all'ambiente di vita, l'altro della libertà della persona. Quest'ultimo, in una situazione di crisi, può condurre ad un atteggiamento vitale di tipo individualistico che pone il soggetto in opposizione a Dio e al prossimo.

Dio non può mai costringere l'uomo ad amarlo e l'uomo può rifiutare Dio e costruire la propria vita nel rifiuto di lui accompagnato da una volontà di affermazione piena di se stesso. Per quanto questa possa sembrare positiva, essa implica sempre la non accettazione della dipendenza dall'Assoluto trascendente e personale. E in concreto il venir meno di quella sintesi cristiana che è creatrice di un elemento del tutto nuovo: l'Io divino ha parlato al tu umano; la sua parola l'ha creato, l'ha reso cosciente a sua immagine e continua a crearlo e a plenificarlo custodendolo nella comunione vivente con la sua Parola fatta carne.

La situazione storico-culturale, spesso, appare come quella di una « crisi » radicale. Si dà una distorsione culturale tra un immenso, esplosivo appetito di libertà e un così immenso condizionamento sollecitato dalle competenze tecniche indispensabili alla vita moderna. Sotto questo aspetto, poiché ogni libertà si realizza in situazione, la crisi attuale sembra avvenire per dissociazione tra l'esigenza culturale dell'individuo e la sua preparazione tecnico-scientifica indispensabile all'affermazione professionale di sé. Il contrasto avviene tra il « custodire » e il « dominare » la creazione (cf Gn 1). La crisi, pertanto, non è solo psicologica: si tratta di un sovvertimento culturale, né va considerata solo in chiave negativa o distruttiva perché essa può contenere una sua indubbia « produttività ».

II. Crisi culturale e c. spirituale. Una crisi culturale trascina con sé una c. dello spirito. Quest'ultima può aggravarsi quando la spiritualità viene intesa come un ascensus (ascensione) verso Dio invece che come un descensus (discesa) dello Spirito.3 Solo in quest'ultima accezione è possibile l'esperienza di Dio inabitante nella persona umana. Questa inabitazione divina per il dono dello Spirito permette l'esperienza interiore e spirituale del passaggio dallo stato di morte allo stato di vita. Non è sufficiente una catarsi morale o « purificazione » (l'aridità, la notte dei sensi, la notte dello spirito), s'impone una catarsi ontologica, ossia un mutamento dell'intero essere umano: corpo, anima e spirito. E la metanoia evangelica, il mutamento completo di mentalità e di tutto l'essere umano. Tale conversione di vita realizza l'insegnamento che nessuno può conoscere Dio se non ha prima conosciuto se stesso.

Il superamento della c. avviene mediante un rovesciamento, improvviso o lento, traumatico o sereno, per cui la tensione dell'anima alla perfezione per farsi accogliere da Dio lascia il posto alla fede per essere perdonati e accolti così come si è.

Note: 1 Cf J. Mac Avoy, Crises affectives et vie spirituelle, in DSAM II, 2537-2538; 2 Cf P. Evdokimov, Le età della vita spirituale, Bologna 19812, 51; 3 Cf A. Rizzi, Essere uomo spirituale oggi, in T. Goffi - B. Secondin (edd.), Problemi e prospettive di spiritualità, Brescia 1983, 172, 185.

Bibl. Aa.Vv., Initiation à la pratique de la théologie, Paris 1983; Aa.Vv., L'esistenza cristiana, Roma 1990; Ch.-A. Bernard, Teologia spirituale, Cinisello Balsamo (MI) 19893; P. Evdokimov, La novità dello Spirito, Milano 1980; Id., Le età della vita spirituale, Bologna 1981; T. Goffi - B. Secondin (edd.) Problemi e prospettive di spiritualità, Brescia 1983; J. Mac Avoy, Crises affectives et vie spirituelle, in DSAM II, 2537-2538; J. Mouroux, Senso cristiano dell'uomo, Brescia 1948.

C. Morandin

CRISOSTOMO GIOVANNI (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Nasce 1 fra il 344 e il 354 ad Antiochia. Frequenta Melezio (381), vescovo di Antiochia, è battezzato nel 372 e ordinato lettore. Studia la Scrittura sotto la direzione di Diodoro di Tarso (392 ca.) insieme a Teodoro (428), futuro vescovo di Mopsuestia. Dalla scuola antiochena prende il suo indirizzo dottrinale, il metodo scritturistico e l'atteggiamento nell'intepretazione della Scrittura: pensiero greco, morale stoica e rigorismo siriano, senso comunitario e pratico dell'ascetica. La sua evoluzione spirituale lo porta a considerare la superiorità del servizio e della carità su tutti gli altri suoi desideri ascetico-monastici. Senza dubbio esiste un'influenza dell'asceterion di Diodoro di Tarso (394) in tutta la sua concezione della vita cristiana: ascetismo e servizio alla Chiesa.

Inizia una vita ascetica prima in Antiochia e dopo sulle montagne circostanti, per quattro anni, sotto la direzione di un monaco siriano, e nel 378-379 vive come solitario nei dintorni di Antiochia, dove si dedica ad una vita ascetica dura che gli provoca una malattia, perciò ritorna in città.

Ordinato diacono da Melezio nel 381 e sacerdote da Flaviano (404) nel 386, durante i dodici anni seguenti si dedica alla predicazione alla Chiesa di Antiochia con un profitto straordinario per il popolo perciò sarà chiamato Crisostomo, cioè Bocca d'oro.

Il 27 settembre del 397 muore Nettario, vescovo della capitale, e G. viene scelto a succedergli. Il 26 febbraio del 398 è consacrato vescovo da Teofilo Alessandrino (412), che diventerà poi suo acerrimo nemico per tutta la vita.
Riformatore rigoroso e predicatore, in qualche modo estremista, contro i vizi della corte e della città, si rende nemico dell'imperatrice Eudossia (404), il che lo porta davanti al Sinodo della Quercia del 403, presieduto da Teofilo. G. viene deposto e condannato all'esilio. Tornato dopo poco, continua a predicare contro i vizi che lo avevano fatto condannare.
Il ritorno, perciò, è breve. Dopo diversi incidenti, nella Pasqua del 404, Arcadio (408) lo condanna di nuovo all'esilio, prima a Cucuso, nell'Armenia, e dopo a Pitio, sul Mar Nero. Durante il viaggio, muore a Comano il 14 settembre del 407.
Il catalogo completo delle sue opere è riportato nella Clavis Patrum graecorum, II, nn. 4305-5197, pp. 491-672 (PG 47-64). Le principali sono: 1. Opere autentiche (4305-4472); 1.2: Frammenti (4495,1-34); 2. Opere dubbie e spurie (4500-4724); 3. Opere attribuite a C. e omesse dal Migne (4726-4762); 4. Opere di C. ancora inedite (4840-5079); 5. Versioni (5130-5197). Le lacune presenti nell'enumerazione degli scritti lasciano presumere ulteriori ritrovamenti.
II. Dottrina spirituale. Gli apporti del C. alla storia della teologia non pare abbiano carattere di originalità né che abbiano favorito il progresso della speculazione teologica. Bardy dice al riguardo che la sua teologia può considerarsi « come quella dei semplici cristiani che non cercano altro che vivere bene ».2 Il C., come del resto tutti i Padri, non intende esporre una dottrina spirituale nel senso moderno del termine, ma solo formare spiritualmente i suoi ascoltatori. Per questo motivo, la sistematizzazione della sua dottrina è quasi impossibile: non sempre parla degli stessi argomenti nello stesso senso: difende la solitudine, ma non sempre loda i solitari. Egli è piuttosto un uomo pratico: gli esercizi spirituali intendono sempre aiutare gli altri, anche coloro che si ritirano nel deserto. C. è prima di tutto un pastore, e per questo un predicatore e moralista.
Sulla scia della scuola antiochena, egli fa largo uso della Sacra Scrittura, assumendone, di solito, il senso più immediato; di qui la grande chiarezza dei suoi commenti, a volte duri. L'esperienza iniziale della sua vita ascetica e monastica ha un notevole influsso su tutta la sua dottrina, specialmente sui trattati cosiddetti ascetici. Per C. la compunzione nasce dalla coscienza del nostro male paragonato alla purezza e alla perfezione di Dio, che ha un progetto sull'uomo chiamandolo alla perfezione (Sulla compunzione, 1,4: PG 47,395). E questa coscienza provoca la penitenza. Questo tema, insieme alla verginità e alla povertà, fa da trama a tutta la sua predicazione. Anche se usa uno stesso tono esaltante nei riguardi del matrimonio, la verginità resta uno stato speciale riservato a pochi. Il suo ideale di vita rimane il monachesimo, il suo impegno l'aiuto agli altri e da ciò derivano il suo zelo ed il suo entusiasmo sacerdotale. Il suo modello, dopo Cristo, è Paolo che continuamente è additato come esempio (cf soprattutto Panegirici su san Paolo). Lo stato più perfetto dell'uomo è quello della verginità (cf La verginità XI, 2: PG 48,540-541), esaltata non tanto nella sua realtà fisica, ma come possibilità di servizio agli altri, senza altre preoccupazioni (cf Ibid. LXXVII: PG 48-589-590). Ma lo scopo ultimo della vita del cristiano è la comunione con Dio attraverso Cristo.
Parlando della vita spirituale, egli, spesso, si sofferma sull'aspetto negativo che consiste nell'evitare il peccato, ma l'inizio e la conclusione di molte delle sue omelie sono costituiti dalle parole che, secondo Palladio (439 ca.), sono state le sue ultime parole: « Gloria a Dio per ogni cosa ».
L'elemento fondamentale della vita cristiana si ritrova nel battesimo. Le catechesi battesimali contengono il suo pensiero ascetico: i catecumeni vengono continuamente esortati a tenersi lontani dalla vita mondana di Antiochia per diventare figli di Dio. La quinta catechesi considera il battesimo come un « matrimonio spirituale ». Il matrimonio rende due persone che prima non si conoscevano una dipendente dall'altra; esse abbandonano tutto per unirsi per sempre. Il battezzato è unito, come Cristo fa con la Chiesa, in un matrimonio spirituale: non avendo niente di divino, l'anima viene resa da Dio divina e monda da tutte le bruttezze (cf Catechesi V,

1-18). La persona diventa simile al Cristo con una vita santa, gli esercizi ascetici nonché i doni dello Spirito (Ibid. 30-33). Il cristiano è l'uomo straniero nel mondo, perché cittadino del cielo.
La perfezione consiste, per lui, nell'« avvicinarsi a Dio per quanto è possibile all'uomo » (cf Sul sacerdozio VI, 2: PG 48,679a): andare verso Dio esercitando le virtù. Il volontarismo di C. si può cogliere bene in questo testo: « Chiama anche te se hai l'anima ben disposta, mentre se sei insensibile e ti lasci fuorviare, non basterà alla tua salvezza neppure che ti arrivi una voce dall'alto » (Panegirici su san Paolo IV, 40: PG 50,488). Ma senza essere chiamati, non c'è possibilità di conversione. La sua insistenza sulla perfezione della vita monastica, non deve indurre a pensare che per C. l'unica forma di perfezione si trovi nel monachesimo. Per lui il monachesimo è un ideale proposto a tutti i cristiani, ugualmente chiamati alla perfezione.
Il libero arbitrio conduce l'uomo alla vita eterna o al castigo eterno (cf Su I Colossesi, 8: PG 62, 352-353), ma la salvezza non proviene dalla virtù, bensì dalla grazia di Dio. L'uomo è libero e nessuno può condurlo alla fede o alla virtù contro il proprio volere (cf Il sacerdozio II, 3: PG 48, 634bc).
La compunzione è un altro elemento ascetico nel C. che egli considera basilare nella conversione perché provoca nel soggetto il desiderio di rendersi accetto a Dio. Questo è il cammino per la penitenza che viene espressa con la confessione, la contrizione, l'umiltà, l'elemosina, la preghiera e il digiuno. A ognuno di questi esercizi dedica una delle sei omelie Sulla Penitenza (PG 47,393-424; 49,277-324). Egli suggerisce di ricordarsi spesso dell'inferno per essere più virtuosi. L'elemosina, regina delle virtù, (cf Omelia III sulla penitenza, I: PG 49,293) non serve solo ai poveri, ma anche ai ricchi: « Non dico tanto per i poveri, ma per la vostra salvezza, perché periranno quelli che non hanno nutrito il Cristo » (Su i Colossesi 8: PG 62,351c). L'uso comune dei beni della terra è una verità evidente per C., e chi possiede questi beni non deve discriminare il povero, lo straniero, ecc.
La preghiera è il mezzo principale per comunicare con Dio e dovrebbe essere lo stato normale del cristiano. Chi prega arriva ad essere istruito direttamente da Dio, « perché sarà Dio stesso che chiarirà il tuo spirito senza intermediario » (Sull'incomprensibilità di Dio, 3: SC 28bis, 212). Il ritorno a Dio avviene attraverso la preghiera umile e contrita (cf Omelia IV sulla conversione e sull'orazione, 4: PG 49,304). La preghiera costituisce uno dei temi più frequenti in tutta l'opera di C. Essa viene insegnata in forma pratica con esercizi generalmente assunti dall'ambiente monastico. La preghiera eucaristica ha un valore e un potere superiori. Nelle sue opere si trovano esempi di preghiere che, in seguito, passarono alla liturgia denominata di « san Giovanni Crisostomo » (cf Su I Colossesi, 10: PG 62,368d-369a).
La gerarchia delle virtù deriva dal suo rapporto al bene generale: la vera virtù ha un carattere comunitario, perciò la carità è la base e il criterio di tutte le altre virtù.
L'amore di Dio e del prossimo formano una sola cosa e quando le nostre opere sono a beneficio degli altri hanno un vero valore cristiano (Habentes eumdem spiritum: PG 51,277cd). Gradi dell'amore sono: paura del peccato, desiderio del cielo, desiderio di stare con Cristo.
La verginità, che per il C. ha un valore molto forte, non viene considerata nemmeno virtù, se non ha una valenza sociale. Essa è intimamente unita al monachesimo. Il monaco è il cristiano che vive con sicurezza il suo itinerario di salvezza, che, comunque, è un cammino valido per ogni cristiano, anche se questa forma di vita non può essere consigliata a tutti. Tutti, però, secondo C. sono chiamati ai supremi gradi dell'amore di Dio (cf In Gen. hom. 5,1: PG 53,259c; In Matt. hom. 7,4: PG 57,185d).
Note: 1 Fonte principale per la conoscenza della sua vita è il Dialogo di Palladio (PG 47, 5-82), scritto come reazione contro il panfleto di Teofilo Alessandrino. Insiste fortemente sulla vita spirituale di Crisostomo: ascesi continuata e abbandono nelle mani di Dio, che per altro sarà un tema principale della sua dottrina; 2 DTC VIII, 672.
Bibl. **Opere** in PG 47-64. Per la bibliografia cf J. Quasten, Patrologia, II, Torino 1969, 427-485. In tempi recenti sono state pubblicate nuove edizioni parziali delle opere del Crisostomo in Corona Patrum Salesiana, SC nella collana Testi Patristici di Città Nuova. Di tutte le opere del

Crisostomo si possono leggere in italiano: Le catechesi battesimali, Roma 1989; La verginità, Roma 1990; La vera conversione, Roma 1990; L'unità delle nozze, Roma 1984; Panegirici su san Paolo, Roma 1988; Commento alla lettera ai Galati, Roma 1982; Vanità. Educazione dei figli. Matrimonio, Roma 1985; Il Sacerdozio, Roma 1989; Le Omelie su S. Giovanni evangelista, 4 voll., Torino 1944-1948; Discorso esortatorio per l'inizio della Santa Quaresima del Nostro Padre Giovanni Crisostomo, Arcivescovo di Costantinopoli, Torino 1953; Omelie sulla Lettera di S. Paolo ai Colossesi, Torino 1939. **Studi:** F. Asensio, Encuentro de la oración del salmista con la oración cristiana en la visión del Crisostomo, in EBiB 39 (1981), 201-221; Ch. Baur, Das Ideal der christlichen Vollcommenheit nach dem hl. Johannes Chrysoistomus, in Theologie und Glaube, 6 (1914), 26-41; Id., Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit, 2 voll., Münich 1920-1930, 342; E. Boularand, La venue de l'homme à la foi d'après saint Jean Chrysostome, Rome 1939; J. Dumortier, L'Auteur prèsumé du corpus asceticum de Saint Jean Chrysostome, in JThS 6 (1965), 99-102; A.G. Festugière, Antioche païenne et chrétienne, Paris 1959; M.T. Hautier, Un Père de l'Eglise nous dit la nouvauté du Christi. Approche d'une catéchèse baptismale de Jean Chrysostome, in Liturgie, 76 (1991), 11-34; F. Leduc, Penthos et larmes dans l'oeuvre de saint Jean Chrysostome, in Proche Orient Chrét., 41 (1991), 220-257; J.M. Leroux, Monachisme et communauté chrétienne d'après Saint Jean Chrysostome, in Théologie de la Vie Monastique, 49 (1961), 143-190; L. Meyer, Saint Jean Chrysostome maître de perfection chrétienne, Paris 1934; L. Pottier, Sur quelques definitions de pneumatikos chez Saint Jean Chrysostome, in Revue des Études Augustiniennes, 38 (1992), 19-28; J. Roldanus, Le chrétien etranger au monde dans les homélies bibliques de Jean Chrysostome, in Sacris Erudiri, 30 (1987-88), 231-251; C. Sorsoli - L. Dattrino, s.v., in DES I, 663-666; D. Stiernon, s.v., in BS VI, 669-701; J. Stigmayr, Zur Aszese des hl. Crysostomus, in ZAM 4 (1929), 29-49; Id., Luces crisostómica sobre la oración en los Salmos, in Burgense, 22 (1981), 331-355. A. Wenger, s.v., in DSAM VIII, 335-336.
A. Ruiz

CRISTINA DI MARKYATE (santa). (inizio)

I. Cenni biografici. C. nasce in Inghilterra intorno al 1096, trent'anni dopo l'invasione dei Normanni, da una famiglia anglosassone ricca e nobile. I suoi genitori, Auti e Beatrice, possiedono molte proprietà nella contea di Huntingdon.
Ancora bambina è condotta in visita alla grande abbazia benedettina di St. Albans (Hertfordshire), dove sono custodite le reliquie del primo martire britannico. Durante la visita C. decide di emettere in segreto il voto di castità perpetua. Nonostante ciò, qualche anno dopo, i suoi parenti la costringono al matrimonio. Il rifiuto da parte di C. a consumare il matrimonio la porta dinanzi ad un tribunale ecclesiastico che, in un primo momento, decide in suo favore. Ma, in seguito alla corruzione del vescovo di Lincoln, tale tribunale la condanna e C. viene crudelmente imprigionata dai suoi genitori. Grazie alla sua forte personalità, alla sua integrità e all'eroismo dimostrato, C. si assicura l'appoggio di alcuni ecclesiastici e diviene amica di un eremita locale che espone il suo caso all'arcivescovo di Canterbury. Rassicurata dall'appoggio dell'arcivescovo, C. tenta, con successo, di fuggire travestita da uomo e con un cavallo fornitole dall'eremita. Il suo primo rifugio è Flamstead, ad una cinquantina di chilometri dalla sua precedente prigione, dove si nasconde per due anni presso una reclusa. Da qui parte alla volta di Markyate dove si stabilisce in un romitorio sotto la direzione dell'eremita Ruggero. Per quattro anni C. si chiude in una celletta sbarrata da un grosso tronco d'albero che solo il suo padre spirituale può rimuovere. Quando questi muore, teme l'ostilità del vescovo di Lincoln e cerca protezione presso l'arcivescovo cistercense Thurstan di York che, precedentemente, ha annullato il suo matrimonio forzato.
Dopo la morte del vescovo di Lincoln, C. ritorna a Markyate, nel 1123, e, finalmente, nel 1130 viene riconosciuta per la sua santa vita e per il suo discernimento spirituale. Numerose comunità religiose femminili le offrono di diventare loro superiora e l'arcivescovo Thurstan la propone

come abbadessa di Fontevrault e di Marcigny in Francia e del monastero di S. Clemente di York. L'abate Goffredo di St. Albans, uno dei più grandi prelati del regno, la stima molto e le chiede continuamente consiglio. E proprio l'abate Goffredo che la incoraggia ad abbracciare la vita monastica affidandola al nuovo vescovo di Lincol, nel 1131 circa.

II. Influsso sulla mistica. L'unico manoscritto anonimo su di lei, dal titolo Vita, si interrompe prima della sua morte, la cui data ci è sconosciuta. E, comunque, sicuro che viene costruito un monastero in suo onore a Markyate nel 1145. L'ultimo documento storico conosciuto riguardante C. è un ricamo che C. regala, nel 1155, ad Adriano IV (1159), l'inglese Nicola Brakespear, che è, molto probabilmente, il figlio di un chierico di St. Albans.

Non sono giunti fino a noi scritti di C. La reliquia più importante è probabilmente il cosiddetto Albani Psalter della chiesa di S. Godehardskirche, Hildesheim, che sembra le sia appartenuto.

C. di Markyate preannuncia l'età d'oro dei mistici inglesi del tardo sec. XIII e del XIV. Attraversando, comunque, il periodo di transizione da una Chiesa anglosassone ad una Chiesa anglo-normanna in Inghilterra, C. sottolinea un elemento di continuità nell'impegno di molti, all'interno della Chiesa anglosassone di quell'epoca, a realizzare una feconda vita eremitica e contemplativa di tipo mistico.

Bibl. L.M. Clay, The Hermits and Anachorites of England, London 1914, 21-23; P. Dinzelbacher, s.v., in Aa.Vv. Lexicon des Mittelalters, II, München-Zürich 1977, 1917; C.H. Talbot, The Life of Christina of Markgate, Oxford 1987; A.M. Zimmermann, s.v., in BS IV, 339.

A. Ward

CRISTO - CRISTOCENTRISMO. (inizio)

I. La cristologia nel luogo della mistica: problemi attuali. Con l'eclisse del sacro innescata dall'avvento della cultura scientifica e tecnico-industriale, ci si attendeva già dagli anni Sessanta l'avvento di un uomo totalmente secolarizzato, senza motivazioni religiose, serenamente ateo. « Questo pensavamo un po' tutti e ci siamo preparati ad affrontare un simile uomo, in Europa ed in America. Trent'anni dopo quest'uomo non è venuto. Naturalmente c'è tanta gente che continua a vivere in una tranquilla indifferenza verso ogni forma religiosa. Ma l'uomo europeo ed americano non può definirsi ateo o semplicemente agnostico. Non è cattolico e nemmeno cristiano, ma si caratterizza per un nuovo interesse «religioso» ».1 Anzi, l'afflato religioso va mostrandosi sempre più emergente tanto che si parla di un'era « caratterizzata da una più alta spirituale comprensione della Bibbia (...) e da una perfetta Chiesa dello Spirito ».2 La ricerca di esperienza del divino appare come un fenomeno di grandi proporzioni che testimonia « una nuova scoperta di Dio nella sua trascendente realtà di Spirito infinito... il bisogno di adorarlo 'in spirito e verità' (Gv 4,24); la speranza di trovare in lui il segreto dell'amore e della forza di una 'nuova creazione' (Rm 8,22; Gal 6,15): sì, proprio colui che dà la vita. Ad una tale missione di annunciare lo Spirito, la Chiesa si sente chiamata, mentre insieme con la famiglia umana si avvicina al termine del secondo millennio d.C. ».3 L'avvento di questa era dalle sempre più spiccate aspirazioni spirituali e mistiche non costituisce solo un fenomeno di rivincita del senso religioso dell'umanità, inestinguibile, dopo l'eclisse del sacro innescata da una massicia secolarizzazione: esso molto più costituisce un « segno » dell'apertura di una grande via, per una nuova venuta del C., anche se questo grande revival religioso porta con sé dei caratteri problematici. Se in un recente passato la riflessione cristologica aveva preso lo spunto dall'interesse dell'uomo contemporaneo per i valori storici, per presentare quell'immagine umana di Gesù Cristo, nella quale solamente potesse essere riconosciuta la possibilità di parlare in modo sensato di Dio, all'uomo secolare, oggi possiamo dire che un « nuovo punto di approccio » si pone per il mistero di « Gesù Cristo » e per il valore « cristocentrico » della fede. E la forte domanda mistico-esperienziale che apre una « nuova fase della storia dell'uomo sulla terra: l'anno duemila della nascita di C. ».4 Superata la crisi dell'ateismo che aveva costituito una delle principali sfide della fede del nostro tempo, la « questione cristologica » si pone, pertanto, oggi,

in quel nuovo contesto che è il luogo della mistica come dimensione essenziale della vita spirituale dell'uomo e che potrebbe essere definita genericamente come « una esperienza di Dio presente e infinito, provocata nell'anima da una speciale mozione dello Spirito Santo ».5

II. La struttura di un discorso teologico cristocentrico in chiave mistica. L'aspetto più importante del fenomeno dell'odierno revival mistico religioso sta nell'autentica ricerca di incontro con il divino, come appello all'esperienza del « Dio vivente », appello che viene sempre più sentito come quella ricerca di Dio che non è derivante dall'iniziativa dell'uomo, quanto come il correlato, sul piano della coscienza, della sua venuta della grazia nello Spirito: « Il problema di Dio è già un modo in cui Dio stesso, che è presente nell'uomo che interroga, si rivela nella modalità della coscienza. Così, la domanda senza fine che l'uomo pone su Dio, si trova da sempre, da parte di Dio, in quella risposta infinita che è egli stesso ».6 Ora, proprio per questo suo carattere, una « riflessione cristologica spirituale » richiama un discorso teologico che si elabora fondamentalmente in « forma dossologica ». Non si tratta di venire meno al compito critico di una ragione che opera per la sua propria efficacia a servizio della fede: si tratta piuttosto di coltivare quella virtù della intelligenza che, ispirata dalla forza dello Spirito, sia in grado di « scendere nel cuore » della persona del teologo diventando una « intelligenza della fede nella carità ». La struttura del discorso teologico è allora non solo una messa insieme, in maniera organica, di un complesso di « notizie intorno a Dio » o a « Gesù Cristo », raggiunte attraverso una ragione puramente analitica e deduttiva, quanto quella conoscenza nell'amore, che è partecipazione vitale al mistero trinitario di Dio, raggiunta nella comunione « in C. » e « con C. », attuata nella forza dello Spirito. E la forma di conoscenza che Gregorio di Nissa (PG 120,525) chiama metousia (intima unione con Dio) e che prolunga epistemologicamente, nei credenti, il mistero della Sapienza incarnata, attraverso le energie vivificanti dello Spirito Santo. E, quindi, un sapere trinitario, perchè è opera di quello Spirito che apre la porta del Figlio e dona l'intelligenza del Padre; ma è nello stesso tempo un sapere di natura essenzialmente « cristocentrica » perchè l'essere « nel C. » ed il comunicare « con lui » è essenziale per l'accesso sapienziale al Padre. Una conoscenza di Gesù Cristo, in contesto mistico, deve pertanto evidenziare lo stile proprio di un discorso condotto secondo il principio di una intelligenza del cuore ispirata dallo Spirito Santo, quale struttura di un pensare cristiano che appartiene ad un uomo impegnato nel cammino della santità. In quanto « pensiero interno allo stesso movimento della fede » questo modello di pensiero teologico può riflessivamente esplicitarsi nel movimento di una intelligenza riconoscente che si evolve lasciandosi guidare da Dio attraverso la sua Parola di verità:7 esso potrebbe definirsi anche come « contemplazione intellettuale interna al mistero salvifico », oppure come « via mistica dell'anima verso la luce della verità che redime e rende beati ». Il vincolo profondo di questa forma del discorso teologico di stile sapienziale con la vita vissuta nella fede si alimenta nel contatto con la Sapienza del Logos divino incarnato, per cui esso è penetrato da quella « gloria » (doxa) che è « la forza di Dio che rende il suo amore attivo e comunicabile in C.; è la manifestazione di questo stesso amore nel Figlio... partecipato a noi dallo Spirito ».8 Si può dire, allora, che un discorso su Gesù come C., evoluto nel quadro di una « teologia mistica » assume un particolare valore pneumatico.

III. a. I Contenuti del discorso su Gesù Cristo in prospettiva mistica. Poiché la teologia mistica si definisce in un contesto di incontro vissuto, nello Spirito, con Gesù Cristo, il quale appare come « forma vitale dell'esistenza e dell'esperienza cristiana »,9 i contenuti di una « cristologia » evoluta nel quadro della dinamica spirituale mistica devono rispondere non ad un complesso di verità dottrinali cristologiche puramente oggettive, quanto ad una loro presentazione in rapporto all'esistenza vissuta del credente. Il che vuol dire: il parlare di Gesù Cristo come fondamento e norma della prassi di vita cristiana comporta non solo un discorso su « Gesù Cristo » come « oggetto » o sul « C. in sé », quanto sul C. nella sua presenza nella vita del credente o sul « C. in noi », dando risonanza alla « Persona di C. » contemplata e penetrata « nei suoi misteri ». Questi coinvolgono l'esistenza credente anzitutto per la loro « virtù spirituale » o « pneumatica », che essi possiedono, e che è sola in grado di poter realizzare quella « unità

vitale » tra C. ed il credente che si definisce come « comunione », in un quadro di rapporti interpersonali secondo il modello dell'alleanza (nuova). Il « mistero di C. », nel quadro di una teologia mistica, deve offrire, attraverso i contenuti misterici, quella forza evocativa, che ha la sua efficacia nella potenza dello Spirito Santo, per cui il cristiano, nella sua vita di fede, viene portato progressivamente a trasformarsi in quella medesima « immagine di Dio » che è C. (Col 1,15; 2 Cor 4,4), « di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore » (2 Cor 3,18). Questo vuol dire parlare di Gesù Cristo rispettando con il valore « narrativo » dei misteri terreni della sua vita la « struttura kerigmatica » propria delle stesse narrazioni evangeliche per cui esse sono « annunci in forma di narrazione », annunci che, come tali, evidenziano un riferimento alla « prassi » della fede, attraverso l'invito alla sequela.

III. b. La cristologia mistica nel tema della Persona e dei misteri della vita di Gesù Cristo.

Nell'ambito della tradizione di fede, a partire dalla riflessione dei Padri, e dalla stessa teologia monastica medievale, non c'è mai stata separazione tra teologia e pietà. Tutto era congiunto: predicazione, teologia, vita di culto, pietà, misticismo. Un aspetto caratteristico della riflessione cristologica spirituale, dominante per oltre un millennio di storia cristiana, era l'accento sull'umanità di Gesù veduto nei misteri della sua vita terrena, culminante nell'evento della croce e della risurrezione.10 La passione per l'umanità di Gesù era notevole e dava una particolare impronta all'ispirazione cristocentrica della spiritualità.11 Le radici storiche di questo fatto vanno ricercate anzitutto in quella profonda unità che fin dagli inizi congiungeva, insieme, conoscenza biblica, culto, predicazione, ascesi, cammino esperienziale mistico. Per quanto riguarda poi l'accento proprio della pietà medievale verso il C., considerato nei suoi mysteria carnis va notato, inoltre, l'influsso del monachesimo che ha sviluppato ed alimentato una spiritualità sempre più cristocentrica, la quale ha fatto dell'umanità di Gesù « lo strumento primario dell'ascesa spirituale » verso Dio. In questa visione la sua vita terrestre veniva considerata nel motivo di una infinita condiscendenza verso l'infermità umana, la quale per il contatto con l'umanità di Gesù trovava la manuductio verso la contemplazione della divinità. Di qui l'importanza della imitatio Christi, della contemplazione dei misteri della sua vita tra i quali particolarmente quelli dell'infanzia e della passione. Essi conducono, infatti, a trattare il Salvatore con semplice e terrestre familiarità. La pietà qui si fa tenera ed affettiva, in espressioni che incarnano e celebrano un sentimento di grande tenerezza: « Dominus Jesus »,12 « Dominus humanissimus, Christus piissimus »,13 « tesaurus vester, amor, desiderium, dulcedo, salus et vita ». Particolarmente il nome di Gesù è indicativo di questo orientamento devozionale: « Jesu, Jesu... nomen dulce, nomen delectabile, nomen confortans peccatorem et beatae spei ». Questa devozione indugia presso la greppia di Betlemme ove i vagiti e le lacrime sono segno di tenerezza più che di forza,14 sono motivo di fiducia per la nostra conversione,15 per spostarsi via via verso le altre vicende della vita terrena fino a giungere alla sofferenza della passione per rafforzare in sé l'affectus dilectionis. Non si deve pensare con ciò che questa spiritualità pecchi di sentimentalismo e di vana ricerca di emozioni sensibili: essa è ben nutrita di conoscenza biblica, come si può notare in Ruperto di Deutz (1129), testimone della tradizione benedettina, come esempio di unità tra dottrina e devozione. Essa, sotto l'influsso di Cluny, ove veniva particolarmente rilevato il mistero del Natale, conduceva la spiritualità tradizionale ad arricchirsi di una nota particolare di intimità mistica. Non meno importante è l'apporto della pietà cistercense con s. Bernardo e Guglielmo di s. Thierry con le sue accentuazioni mistiche rilevanti la componente trinitaria.16

Questo orientamento verso la santa umanità di Gesù trovava un posto particolarmente rappresentativo anche nella spiritualità e teologia francescana, che nella sequela del C., considerato nei suoi misteri contemplati con concretezza, divisione e larghezza di affetto, si presentava con atteggiamenti propri. La devozione francescana, al seguito del poverello di Assisi, trovò un'espressione caratteristica nella contemplazione affettiva di quei misteri che più parlano al cuore: la « nascita » (Greccio: 1223), la « passione » (le stimmate: 17 settembre 1224), la « morte di C. ». S. Bonaventura ebbe un ruolo notevole nella promozione della

contemplazione di quei misteri, specie nell'ambito di una riflessione teologica nutrita di pietà affettiva. Nella riflessione teologica il cristocentrismo, come pure la difesa dell'integrità umana del Salvatore sono punti ben sottolineati nel pensiero francescano. Importante rappresentante di questa corrente è Duns Scoto (1308) che, in stretto rapporto con l'indirizzo della spiritualità del suo tempo, tende a sottolineare l'aspetto storico ed umano della figura del Salvatore. Questo lo portava a vedere nell'incarnazione come « l'assunzione di un uomo » (assumptus homo) da parte del Verbo. La sua attenzione per l'essere umano concreto e storico di Gesù (non menomato dall'unione ipostatica) fa emergere in piena luce il Gesù storico, come lo presenta il Vangelo, nato da Maria Vergine che soffre e muore in una autentica esperienza umana di vita. Così, questa teologia può costituire un solido fondamento ad una spiritualità che promuove l'ascesa dell'uomo verso il mistero di Dio.

Se la tradizione francescana nella sua pietà e teologia ha notevolmente sottolineato quella spiritualità che dà particolare risalto all'affettività verso l'umanità del Salvatore, la teologia e la spiritualità domenicana non è stata davvero estranea a queste caratteristiche della devotio medioevalis, anche se ebbe una sua propria maniera di incarnare l'ideale evangelico.17 Basti pensare alla devozione al C. in Alberto Magno e soprattutto in Caterina di Siena per la quale, come per Francesco, il centro della pietà è il Crocifisso.18 In essa, esperienza mistica e riflessione teologica s'intrecciavano fittamente nella sua vita e nei suoi scritti sì da formare un tutto indivisibile: per salire la grande via spirituale dell'amore si devono salire i tre « scaloni » che portano al « ponte » C. e che sono i piedi, il cuore, la bocca del Crocifisso.19 Finchè l'anima è pellegrina sulla terra, la sua via rimane C. Crocifisso con il suo « ansietato desiderio » della gloria di Dio e della salvezza delle anime. Al termine dei tre scaloni, essa viene irrorata dal sangue di C. che « inebbria l'anima e vestela del fuoco della divina carità ».20 A questa spiritualità dei misteri della vita terrestre di Gesù, Tommaso d'Aquino dava un particolare sostegno con la sua riflessione teologica, che al seguito di Giovanni Damasceno vedeva l'umanità di Gesù strumento del Verbo per cui essa, per l'unione ipostatica, esiste in una condizione di permanente sopraelevazione consistente in quella pienezza spirituale che le permette di conferire lo Spirito agli uomini, quindi di possedere un potere vivificante. Così si opera una synergia che porta all'idea della perenne attualità dei misteri stessi del Gesù terreno nella loro virtù strumentale per cui le azioni che furono compiute dall'umanità di Gesù « non furono compiute solo in virtù dell'umanità, ma in virtù della divinità a sé unita », pertanto « l'operazione umana partecipa della virtù della divina operazione ».21 Questo vuol dire che « tutte le cose che furono compiute nella carne del C., furono salutari per noi in virtù della divinità unita » 22 e tutti i misteri hanno una virtù salvifica in grado di attingere « ogni luogo ed ogni tempo »;23 particolarmente la sua passione « non ha avuto virtù temporale e transitoria, ma sempiterna... e così appare che la passione di C. non ha avuto allora maggiore efficacia di quella che ha adesso ».24

Una tale riflessione cristologica evoluta secondo la prospettiva dei misteri di C., può ben essere veduta il centro di una cristologia mistico-spirituale che si propone con lo sviluppo della mente e del cuore del credente, sotto l'illuminazione dello Spirito, di promuovere un incontro di vita e di comunione con C., sì che « il curriculum del cristiano, come tale, dall'inizio della sua vita soprannaturale fino alla cessazione della sua vita mortale, ed oltre, nasce, è sorretto ed accompagnato da quello del C., a cui si modella ad ogni istante ».25 La imitatio Christi non è allora solo un fatto morale, ma una vera e propria comunione reale con gli atti salvifici storici del C., in una simultaneità di vita con il Salvatore. Essa stabilisce una relazione vitale tra Gesù Cristo ed i misteri della sua vita, aprendo l'accesso al mistero della sua singolarissima Persona, nella sua « identità filiale », che non può essere conosciuta che nella fede, passando attraverso i misteri della sua vita. Sono essi che nelle narrazioni ci trasmettono con il comportamento, con i gesti della vita di Gesù, il significato autentico delle sue parole, il senso della sua persona, l'efficacia della sua proposta di vita filiale. Se questa cristologia mistica, incentrata nei « misteri della vita di Gesù » ha avuto ampia risonanza sia nell'epoca patristica, sia in particolare nell'era

medievale, nella quale è stata sostenuta dal « modello spirituale cristocentrico-monastico » incentrato nell'attualità di tali misteri « presenti » ed « operanti » nella lettura evangelica, nella celebrazione liturgica per una loro riattualizzazione nella vita vissuta, è pur vero che una riflessione cristologico-spirituale, non deve ignorare l'aspetto anche « ascetico-morale » dell'imitazione della vita di C. che ha pure i suoi brillanti esempi anche nella Devotio moderna, sia nella spiritualità ignaziana sia, più tardivamente, nella pietà oratoriana, le quali si proponevano di sviluppare la « vita cristiana » nel « modello » della vita storica di C., considerata, nella sua narrazione evangelica, come suo esempio archetipo. Qui si evidenzia il « momento morale » della sequela cristiana come vita spirituale che si « conforma » alla vita di C., alla sua biografia evangelica che diviene « legge » o « regola » del comportamento del discepolo. Qualche difficoltà o limite viene mosso a questa « via imitativa », nella misura in cui essa assume troppo alla « lettera » un « evangelismo radicale », quasi un positivismo evangelico che non rispetti il valore di storicità della vita del cristiano. La normatività della Scrittura non va intesa come predominio di una « lettera », ma come una norma interpretata ed attuata nello Spirito. E « nello Spirito », principio vitale di ogni forma di spiritualità cristiana, che trova la sua realizzazione quella « sequela » che implica una costante « interpretazione » o rilettura della storicità dei misteri della vita di Gesù nel contesto delle nuove situazioni di vita del cristiano ed è « nello Spirito » che gli stessi misteri storici possiedono quella potenza universale per cui operano nella vita di ogni discepolo vivente nel tempo.

III. c. Se una « cristologia mistica » ha come suo particolare oggetto il tema dei misteri della vita di C., è soprattutto nell'evento pasquale della sua morte e risurrezione che deve vedere il momento culminante del processo di comunione mistica con la vita di C. e del cristiano impegnato in un cammino di sequela. Notevole è, infatti, la « spiritualità della croce », che ha avuto risonanza in tutta la tradizione cristiana, a partire dallo stesso NT, con il richiamo alla sequela della croce nella vita del discepolo (cf Mc 8,34; Mt 10,38; 16,24; Lc 9,23; 14,27; Gal 2,19; 5,24; Rm 6,1-11; Col 2,11ss.), per tramandarsi poi nell'era patristica, nel periodo medievale e per trovare una sua singolare espressione nei mistici renani (Taulero, Suso) e fiamminghi (Ruusbroec),26 nelle esperienze di Teresa d'Avila e Giovanni della Croce. In essi il mistero della passione e della croce costituisce un momento necessario nella via della santità cristiana: esso riassume, infatti, in sé ogni aspetto del mistero redentivo particolarmente mettendo in luce l'aspetto formale dell'amore che trova la sua più alta espressione nel cammino della notte, come via di purificazione e di avvicinamento al mistero divino.

L'importanza della via mistica della croce, lungi dal diminuire è andata crescendo negli ultimi secoli, come testimonia Paolo della Croce che fece del tema della croce il motivo dominante dei suoi sermoni mostrando come il cammino della fede si concretizza nella totale disponibilità alla volontà di Dio, per cui il vertice dell'esperienza spirituale si riassume nell'essere « soli » sulla croce con C. Così, egli riprende la tematica ignaziana dell'indifferenza e quella salesiana dell'amore puro, vivendo l'esperienza spirituale come una sorta di « presenza nell'assenza ». La spiritualità della croce si sviluppa ulteriormente nella devozione al « Cuore trafitto » del C. che a partire dal sec. XVII (G. Eudes, Margherita M. Alacoque) perviene nella prima metà del sec. XX attraverso i documenti pontifici di Pio XI, Miserentissimus Redemptor (1928) e di Pio XII, Haurietis Aquas (1956) a modulare due importanti temi della passione: quello dell'amore misericordioso che richiama alla confidenza e quello dell'amore trafitto che invita alla conversione ed alla riparazione attraverso il « con-soffrire » con il Salvatore.

Intorno alla metà del nostro secolo sembrava svilupparsi un certo raffreddamento verso la spiritualità della croce a vantaggio del mistero della risurrezione come mistero di salvezza e come propulsore della fede nel suo proiettarsi, nella speranza verso il futuro della storia. L'attenzione rivolta verso la liberazione degli oppressi dalle loro sofferenze, generava una certa disaffezione verso il valore della pietà e della mistica della croce, ritenuta incentivo alle forme di assuefazione passiva alle ingiustizie, e abbandono di ogni lotta per una loro rimozione. Ma oggi possiamo ritenere che la riscoperta del misticismo 27 va riproponendo in maniera nuova

l'importanza dell'esperienza della « notte giovannea » come « esperienza tipicamente umana e cristiana. La nostra epoca ha vissuto momenti drammatici nei quali il silenzio o assenza di Dio, l'esperienza di calamità e sofferenze, le guerre o lo stesso olocausto di tanti esseri innocenti, hanno fatto comprendere meglio questa espressione dandole inoltre un carattere di esperienza collettiva, applicata alla stessa realtà della vita e non solo ad una fase del cammino spirituale... a questa esperienza Giovanni della Croce ha dato il nome simbolico ed evocatore di notte oscura, con un riferimento esplicito alla luce ed oscurità del mistero della fede ».28

La mistica odierna va superando, veramente, ogni dicotomia tra il mistero della croce e della risurrezione di C. che costituiscono un'unica ora di salvezza e come la sintesi di tutta la sua vita terrena. Soprattutto la considerazione che se la croce rivela tutta la sua luce di sapienza e di rivelazione del mistero trinitario di Dio a partire dall'esperienza della risurrezione, è pur vero che la luce della gloria di pasqua è sempre rivelazione dell'amore eterno della croce. Una spiritualità della croce non sarà possibile, pertanto, che vivendone il mistero nella fede nel Risorto il quale proprio per la potenza del suo Spirito è in grado di operare la trasformazione dei credenti nella piena conformazione al C. Pertanto, « qualunque forma la spiritualità della croce possa assumere », ogni cristiano deve continuare a guardare a C. Crocifisso, per arrivare a condividere la fedeltà e la carità del Figlio Incarnato di Dio, il quale 'ci ha amato ed ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore' (Ef 5,2) ».29

Note: 1 G. Danneels, Le Christ ou le Verseau, Lettre pastorale de Noël, in DocCat 23 (1991) 2021, 117-129; 2 G. Schiwy, Lo spirito dell'età nuova. New Age e cristianesimo, Brescia 1991, 123-124; 3 Giovanni Paolo II, Dominum et vivificantem. Lettera Enciclica sullo Spirito Santo nella vita della Chiesa e del mondo, 2; 4 Ibid., 51; 5 E. Ancilli, Premessa, in La Mistica I, 12; 6 H. Vörgrimler, Dottrina teologica su Dio, Brescia 1989, 40; 7 M. Sekler, Teologia, Scienza, Chiesa. Saggi di teologia fondamentale, Brescia 1988, 34; 8 N. Nissiotis, La théologie en tant que science et en tant que doxologie, in Irénikon, 33 (1966), 303; 9 S. De Fiores, Gesù Cristo, in NDS, 696; 10 A. Grillmeier, I misteri di Cristo nella pietà del Medioevo latino e dell'epoca moderna, in I. Feiner e M. Löhrer (cura di) Mysterium salutis, VI, Brescia 1971, 27ss.; 11 Ilarino da Milano, La spiritualità cristologica dei Padri apostolici agli inizi del monachesimo, in Aa.Vv., Problemi di storia della Chiesa, Milano 1970, 359-507; 12 Isacco della Stella, Sermo 2: PL 194, 1694; 13 Heliandus, Ep. ad Galterum: PL 212, 757A; 14 S. Bernardo, Sermo 1 in Nativitate, 3: PL 183, 116; 15 Id., Sermo 2 in quadragesima: PL 183, 172; 16 J. Leclercq - F. Vandenbroucke - L. Bouyer, La spiritualité du Moyen Age, in L. Bouyer (cura di) Histoire de la spiritualité chrétienne, II, Paris 1961, 213-215; 17 Ibid., 382-413; 18 F. Valli, Il sangue di Cristo nell'opera di Santa Caterina da Siena, in Studi cateriniani, IX, Siena 1982; 19 Caterina da Siena, Il Libro, (Dialogo della Divina Provvidenza), Alba (CN) 1975, 87s.; 20 Ibid., 181; 21 STh III, q. 19, a. 1, ad 1; 22 Comp. Theol., 239; 23 STh III, q. 56, a. 1, ad 3; 24 Ibid. III, q. 52, a. 8c.; 25 M. Sciarretta, La Croce e la Chiesa nella teologia di San Paolo, Roma 1953, 168; 26 L. Cognet, Introduzione ai mistici renano-fiamminghi, Cinisello Balsamo (MI) 1991; 27 B. Secondin, La mistica del XX secolo: teorie ed esperienze. La presenza di San Giovanni della Croce, in Ricerche Teologiche, 1 (1992), 59-86; 28 Giovanni Paolo II, Maestro en la fe, 141290, n. 14; 29 B.M. Ahern, Croce, in NDS, 375.

Bibl. C. Andronikof, Dogma e mistica nella tradizione ortodossa, in J.-M. van Cangh (cura di), La mistica, Bologna 1992, 143-164; Ch.-A. Bernard, La spiritualità come fonte dottrinale, in Id. (cura di), La spiritualità come teologia, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 336ss.; A. Cacciotti, Alcuni tratti della mistica dei francescani (S. Francesco d'Assisi, Jacopone da Todi, Angela da Foligno), in Y. Spiteris - B. Gianesin (cura di), Vedere Dio. Incontro tra Oriente ed Occidente, Bologna 1992, 147-182; J. Castellano Cervera, Giovanni della Croce: i simboli e la dottrina della contemplazione, in Y. Spiteris - B. Gianesin (cura di), Vedere Dio..., o.c., 199-224; L. Cognet, De la dévotion moderne à la spiritualité française, Paris 1958; Id., Introduzione ai mistici renano-fiamminghi, Cinisello Balsamo (MI) 1991; T. Goffi, Gesù di Nazaret nella sua esperienza spirituale, Brescia 1993; J. Lanczkowski, Christusmystik, in WMy, 89-90; N.

Nissiotis, Parola di Dio ed esperienza mistica, in J-M. van Cangh, La mistica..., o.c., 22-28; G. Preckler, Bérulle aujourd'hui 1575-1975. Pour une spiritualité de l'humanité du Christ, Paris 1978; G. Re, Il cristocentrismo nella vita della Chiesa, Brescia 1968; F. Ruiz, s.v., in DES II, 1086-1104; M. Serenthà, Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia, Leumann (TO) 1986; Id., Misteri di Cristo, in DTI II, 556-571; T. Spidlík, La preghiera del cuore. Un confronto fra Oriente ed Occidente, in Y. Spiteris - B. Gianesin (cura di), Vedere Dio..., o.c..., 63-82; G. Toffanello, La sete di Dio nel mondo occidentale. Semi di contemplazione nel XX secolo, in Y. Spiteris - B. Gianesim (cura di), Vedere Dio..., o.c., 235-254. C.V. Truhlar, Cristo nostra esperienza, Brescia 1968; J.-H. Walgrave, Teologia della grazia ed esperienza mistica nella tradizione della Chiesa cattolica, in J-M. van Cangh, La mistica o.c., 199-226.
M. Bordoni

CROCE. (inizio)

Premessa. La mistica della c. di Cristo include, pur andandovi oltre, la mistica della sua passione. La c. è « mistero », e tale resta nel suo senso più pieno, come evento nel quale realmente opera Dio per la salvezza dell'uomo, e come enigma che provocatoriamente obbliga ad un assenso di fede pura e semplice. In ambedue i sensi, essa tocca il centro stesso dell'esistenza del credente; questi la può sperimentare in infinite gradazioni d'intensità, fino ai fenomeni mistici.

L'autentica mistica della c. è quella in cui si vive, per un dono d'amore infuso, l'esperienza stessa interiore di Gesù crocifisso (« i sentimenti che furono in lui », cf Fil 2,5), provandone assieme tutta l'amarezza e tutta la divina profondità, che è la stessa eterna volontà di salvare ad ogni costo il mondo.

I. Mistica neotestamentaria della c. Originariamente il kerigma, quindi, il vissuto cristiano, s'incentra anzitutto sul Risorto, ma nei Vangeli, specie in Luca, Gesù stesso ripetutamente afferma la « necessità » della c. per entrare nella gloria (cf Lc 24,46). Poiché Cristo, e solo lui (cf Lc 10,22), introduce nel mistero del Padre, questa rivelazione, accolta con fede, opera il « contatto » mistico con Dio.

Paolo, basandosi sulla propria esperienza straordinaria, che si può rettamente dire mistica, proclama addirittura la c. sapienza (cf 1 Cor 1,24ss.), principio architettonico ed ermeneutico della sua teologia, che si muove anzitutto sul piano soteriologico, in connessione con la vita sacramentale. Chi è crocifisso è morto al peccato (cf Rm 6,11), specie in quanto lo è alla legge. Dio solo salva, anche e proprio dando il suo Figlio al mondo (cf Rm 8,32); storicamente, infatti, è il peccato che, valendosi arbitrariamente della legge, dà morte al Giusto, per noi divenuto « peccato » per farci parte della sua giustizia (cf 2 Cor 5,21). Unendosi alla morte di Cristo, se ne condivide la vittoria sulla morte.

Giovanni evangelista sviluppa al massimo la sapienza della c.: infatti, nella sua dottrina domina la dimensione epifanica. La c. è esaltazione e rivelazione di Dio in quanto amore preveniente e fedele fino alla fine, che si « consuma » sulla c. (cf Gv 13,1; 19,30), ove Cristo, morendo, « consegna » il suo Spirito.

II. Mistica ecclesiale della c. Già secondo il kerigma primitivo, Gesù chiama i cristiani a seguirlo « prendendo la propria croce » (cf Mt 16,24). Se l'iniziale spasmodica attesa dell'imminente parusia potè far pensare ad una condizione contingente, limitata a breve tempo, il realismo costrinse i cristiani a fare i conti con essa. Il martire, come già attesta l'Apocalisse, ne scopre la forza di trasformazione spirituale e di assimilazione massima a Gesù. Ignazio di Antiochia, e con lui molti altri martiri, è testimone di esperienze mistiche specifiche legate al martirio.

Nella mistica del monachesimo la c. è arma di vittoria sul demonio (esorcismo), come nella vita di Antonio Abate. E poi anche detta « martirio bianco », come offerta di sé a Dio, mediante la preghiera continua, la castità e la penitenza. Qui si può però insinuare l'ambiguità dell'apatheia, che talvolta confonde c. cristiana e annullamento stoico della sfera delle « passioni

». In Oriente, specie in Russia, non sono poi mai mancati i « Folli in Cristo », con la loro singolare traduzione vissuta della follia della c.
I Padri sviluppano principalmente la mistica sacramentale, specie circa l'Eucaristia. La prassi e la religiosità popolare uniscono alla dossologia l'« adorazione » della c. e delle sue « reliquie ». Le forti emozioni religiose provate, già in quei tempi, dai pellegrini che, giungendo a Gerusalemme, vanno al Calvario e ripercorrono la « via dolorosa », sono all'origine della « via crucis », tanto diffusa in seguito.
La mistica medievale affettiva trova la sua fisicità in pratiche penitenziali anche cruente (la flagellazione) e, specialmente a partire da Francesco d'Assisi, nella straordinaria esperienza delle « stimmate », che si verificheranno in seguito in tante altre persone appassionatamente unite alla c. di Gesù. Emerge, così, un'altra attestazione mistica di ardente fede nell'unità divino-umana del Signore Gesù e di tutti gli eventi della sua vita, riassunti e sintetizzati nella passione e morte di c. Dal Medioevo nasce anche, sotto il segno della passione, la mistica del Cuore trafitto di Cristo.
La sapienza della c. è sottesa all'esperienza che Ignazio di Loyola propone nei suoi esercizi, i quali hanno un vero punto di svolta nel terzo grado di umiltà, scelta risoluta di « obbrobri con Cristo pieno di essi », desiderando « più di essere stimato vano e stolto per Cristo che primo fu tenuto per tale, che per savio e prudente in questo mondo » (n. 167).
Nei secc. XVI-XVIII si sviluppa una linea mistica che interpreta l'intera esperienza spirituale in termini di c. L'interiore e totale « spogliamento », richiesto dalla fede è base e sostanza d'ogni c. Il « nulla », collegato alla kenosi di Gesù, è tematizzato con sfumature diverse sia da s. Giovanni della Croce che da s. Paolo della Croce.
Si va poi verso la mistica della vittima, che ha buone basi teologico-spirituali nella polemica antiprotestante: infatti, secondo la spiritualità cattolica, il fedele partecipa effettivamente all'opera di Cristo, unendo a lui tutte le proprie sofferenze, senza alcuna esclusione. Attualmente, si tende a identificare la c. di Cristo e quella dei cristiani, anzi di tutti gli uomini « crocifissi » dal potere del peccato, della morte, dell'ingiustizia. Ne nasce la mistica di chi ne vuole la liberazione. Legittima l'enfasi sulla dimensione socio-politica della c., anche se sempre da relativizzare.
III. C. come mistica del fallimento? La c. cristiana si identifica tanto poco con la sofferenza, che suppone al contrario la lotta di Gesù contro di essa, condotta mediante guarigioni ed esorcismi. In ogni ipotesi, anche oggi, nessuna mistica della c. può confondersi con forme di dolorismo e di passività di fronte a situazioni sataniche.
Più che alla sofferenza, la c. può piuttosto riferirsi correttamente all'eventuale fallimento di imprese assunte per il bene degli uomini. C'è, è vero, pericolo di vederla, alla maniera protestante, come un « no » totale detto da Dio agli sforzi umani. Invece, l'unione alla c. del Risorto è la risposta adeguata, nella fede, all'esigenza di riscattare dal non-senso ogni esistenza umana, per quanto frustrata e fallita possa essere.
Si tratta, quindi, di affrontare la c.-fallimento nel presente, senza evasioni, ma capovolgendone il senso, riferendola alla verità e alla bontà delle mire evangeliche perseguite, che nessuno potrà mai vanificare. Contemplando la c. di Gesù, si ribadisce la certezza che la storia, in ultima analisi, non è scritta dai vincitori, ma piuttosto dai cosiddetti « vinti », che non hanno consentito ai vincitori di impadronirsi della propria coscienza.
La relativizzazione della storia contingente è necessaria proprio per mantenere la profondità prospettica, entro cui si colloca ogni piccolo contributo alla costruzione del regno. C. e utopia concreta sono compatibili, anzi fanno una cosa sola, contro ogni utopia indolore, puramente platonica, e contro ogni illusione di accelerare, con l'impiego della violenza, il compimento della storia.
IV. Ultima parola della c. è l'Amore La sintesi finale d'ogni mistica della c. si ritrova necessariamente nella carità divina, che si dona totalmente, e nella risposta d'amore di chi è stato « afferrato » da Cristo. « Mi ha amato e ha dato se stesso per me » (Gal 2,20). « Per me

vivere è Cristo e morire un guadagno » (Fil 1,21). C. e amore essenziale si identificano tanto, anche in Dio, che in questi ultimi tempi si è sviluppata tutta una teologia del « dolore di Dio ». La c. è l'autorivelazione massima di Dio Amore.
In questo senso, anche se continua ad avere valore una mistica dell'espiazione e della riparazione, la mistica della c. confluisce senza residui in quella del mistero pasquale di Gesù, ed ha, quindi, in sé quella carica di ottimismo cristiano che il Risorto ha infuso fin dagli inizi nei discepoli, mostrandosi loro con i segni della passione.
Bibl. Aa.Vv., La sapienza della croce oggi, 3 voll., Torino 1976ss.; F. Di Bernardo, s.v., in DSAM XII, 312-338; M. Flick - Z. Alszeghy, Il mistero della croce, Brescia 1978; G. Greshake, Il prezzo dell'amore, Brescia 1983; G. Moioli, La parola della croce, S. Giuliano Milanese (MI) 1985; J.H. Nicolas, La souffrance de Dieu?, in Nova et Vetera, 53 (1978), 56-64.
C. Brovetto

CULTO. (inizio)
I. Il termine. C. (cultus, colere: onorare, venerare), è l'espressione concreta della virtù di religione, in quanto manifestazione della relazione fondamentale che unisce l'uomo a Dio,1 o anche come manifestazione tipica e universale della religione, che esprime il riconoscimento della relazione radicale che unisce l'uomo a Dio.2
Il c. che si rende al Signore ha le sue radici nel sentimento che l'essere umano pone della sua indipendenza rispetto all'essere supremo. In lui si esprimono differenti aspetti di questo sentimento religioso con atti di adorazione, offerta, intercessione, ecc. Per la natura corporale e spirituale dell'uomo, anche quando il c. si vive nello spirito, si manifesta mediante gesti di orazione, di benedizione e di sacrificio.3 Tali espressioni cultuali sono costituite da riti che esigono tempi e luoghi sacri perché si svolgono nel tempo e nello spazio. Il c. è il momento espressivo di ciò che fondamentalmente è la religione ed implica tanto l'atteggiamento interiore quanto quello esteriore dell'uomo, che insieme constituscono ed esprimono la relazione con Dio.4
II. Il c. nella Scrittura. Nell'AT, il c. cristiano si rifà al c. di Israele. Il popolo ebreo ricevette dal suo contesto culturale un insieme di credenze, di riti e di pratiche religiose che lo avvicinavano ai popoli del Medio Oriente e, allo stesso tempo, incontrò Dio nella sua storia attraverso avvenimenti che sono all'origine della sua costituzione come popolo. E per questo motivo che il suo c., pur conservando forme identiche a quelle dei popoli di quell'epoca, ha un significato totalmente diverso.5
Nel NT, l'oggetto del c. sono Dio e Gesù, il Cristo (cf Gv 5,23; 17,3; Fil 2,10; Rm 14,10-12).6 All'inizio, gli apostoli frequentavano il tempio (cf At 2,46-47; 5,21.42) e le sinagoghe (cf At 3,1), ma presto il c. cristiano si libererà delle forme ebraiche per convertirsi in una creazione originale. I cristiani si radunano (cf At 1,4ss.; 4,23-31) per pregare e celebrare il « c. del Signore » (At 13,2). Negli scritti di Paolo appaiono quattro elementi del c. cristiano primitivo: discorsi in lingue che necessitano di un interprete (cf 1 Cor 14,22-27); profezia o predicazione (cf 1 Cor 14,22); preghiere e cantici (cf 1 Cor 14,15), dei quali si incontrano reminiscenze sparse (cf Ef 5,14; Col 1,6-11; Fil 2,15-20); la frazione del pane (cf At 2,41; 20,7) e la Cena del Signore (cf 1 Cor 11,20ss.).7
III. I luoghi di c. Le case private servono in genere da luogo di incontro (cf Rm 16,5; At 20,7), ma non esiste un luogo consacrato specifico per il c. Di solito, l'incontro avviene di domenica, « giorno del Signore » (Ap 1,10), scelto a motivo della risurrezione di Gesù. Anche se non appare nessun sacerdote con il ministero per animare il c., la lista di funzioni di Rm 12,6-8; Ef 4,11-13; 1 Cor 12,28 (anziani, diaconi, vescovo, presbitero) dedica grande spazio all'insegnamento e all'annuncio della Parola tra gli altri carismi della Chiesa primitiva. Quest'atteggiamento rispetto alle pratiche religiose ebraiche caratterizza gli inizi del c. cristiano.8
IV. C. in spirito e verità. Con Cristo abbiamo un salto qualitativo: egli stesso, con tutta la sua vita, personifica ed esemplifica il c. dovuto al Padre. Cristo non condanna il c. del suo popolo

anzi vi partecipa, però esige, da una parte, la purezza del cuore, senza la quale i riti sono vani (cf Mt 23,16-25) e, dall'altra, dichiara il suo scopo, perché nella sua persona si realizzano un nuovo tempio e un nuovo c. (cf Gv 2,14-19).9 Con Gesù si conclude l'epoca profetica della figura e dell'annuncio; termina il c. legato a luoghi particolari e s'inaugura il c. « in spirito e verità » (Gv 4,24).10 Si tratta di un c. che ha come principio vitale lo stesso Spirito Santo. Il c. in spirito e verità è il c. offerto con tutta la propria vita, come lo visse ed esemplificò Cristo stesso. Il c. antico, rituale, esterno, convenzionale è sostituito dal Cristo con un c. reale, personale, offerto con la vita.11

V. Relazione tra c. e mistica. « I fedeli, incorporati nella Chiesa con il battesimo, sono destinati al c. della religione cristiana » (LG 11); « sono in modo mirabile chiamati ed istruiti per produrre in sé sempre più copiosi frutti dello Spirito » (Ibid. 34). Ogni cristiano, singolarmente preso, consacrato con il battesimo, offre quotidianamente a Dio con la santità della sua vita un atto di c., per mezzo del quale entra nella realtà intima della Chiesa, come una pietra in un edificio che è il tempio del Signore, fondato sulla pietra angolare che è Cristo (cf Ef 2,20-22; 1 Pt 2,5).12 Vive la sua incorporazione al Signore, la sua natura ecclesiale e di popolo di Dio, come pure il suo carattere sacerdotale, quando, attraverso la propria santificazione e la ricerca continua della gloria di Dio, consacra se stesso, le proprie cose e il mondo in cui vive a Dio. Allora, il cristiano vive nella invisibile unione con Cristo, capo visibile del suo Corpo sacerdotale, che è la Chiesa-Popolo di Dio.13 Difatti, « il c. cristiano non consiste nel compimento esatto di certe cerimonie, ma nella trasformazione dell'esistenza stessa per mezzo della carità divina ».14

Secondo s. Agostino la santità consiste in ogni opera buona fatta per unirsi santamente a Dio, pertanto nello sviluppo delle virtù, nell'adesione a Dio, realizzata attraverso il sacrificio di se stessi, il quale riveste un aspetto fondamentalmente cultuale, giacché nasce dalla consacrazione iniziale attraverso cui si è offerto a Dio.15 È un atto di c. (cf Rm 12,1), o per meglio dire, un sacrificio (cf Rm 15,16; 1 Pt 2,5), perfino una liturgia sacrificale (cf Fil 2,17).16 Il sacrificio dei cristiani consiste, quindi, in una reale, anche se interiore, unione a Cristo fino a formare con lui un solo corpo.17

Il NT si riserva i termini cultuali per indicare la comunità cristiana e la vita della carità, sia dei fedeli che degli apostoli. S. Paolo identifica il c. cristiano con la vita cristiana: « Vi esorto, dunque, fratelli per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio: è questo il vostro c. spirituale » (Rm 12,1). L'unico sacrificio gradito a Dio è l'offerta della vita nello Spirito Santo (cf Rm 15,15-16).18

Se la vita mistica del cristiano consiste nell'esperienza dell'« unità-comunione-presenza », cioè dell'intimità ineffabile con Dio unita alla pratica della carità, possiamo affermare che questo sarebbe il modo eccellente di offrire a Dio il c. in spirito e verità, cioè il c. vero; ma, nel cristiano dobbiamo tener presente non solo la sua individualità di figlio di Dio, bensì la sua appartenenza al corpo di Cristo che è la Chiesa. Sia l'aspetto cultuale come quello ecclesiale, che sono connaturali alla santità cristiana, non permangono nello stato di intenzione latente e di realtà interiore, ma sfociano inevitabilmente nella liturgia,19 concretamente nella celebrazione dell'Eucaristia.

In virtù della santità oggettiva (sacramentale) e della conseguente santità morale della sua vita, il cristiano è « sacrificio spirituale » a Dio per mezzo di Cristo e a somiglianza di Cristo, giacché il sacrificio di Cristo fu unico e spirituale, e l'Eucaristia è il sacramento del sacrificio spirituale di Cristo. È nell'Eucaristia che si realizza pienamente il c. spiritule offerto a Dio dai fedeli, giacché in essa si sacramentalizzano quei sentimenti di obbedienza al Padre che, ad imitazione di Cristo, ogni cristiano deve alimentare in se stesso.

Per questo motivo, S. Marsili affermerà: « Nel momento in cui gli uomini, hanno preso coscienza del proprio inserimento in Cristo, realizzano in sé, secondo forme propriamente cultuali (adorazione, lode, rendimento di grazie) esternamente manifestate, quella stessa totalità

di servizio a Dio che Cristo rese al Padre, accettando pienamente la sua volontà nell'ascolto costante della sua voce e nella perenne fedeltà alla sua alleanza ».20
Così, possiamo affermare che non esiste mistica cristiana che non sia espressione del c. a Dio Padre in Gesù Cristo per lo Spirito Santo, « in spirito e verità » realizzato in e per la stessa vita di ogni giorno.
Note: 1 Cf J. Chatillon, Devotio, in DSAM III, 702-716; 2 Cf X. Basuorko, El culto en la época del Nuevo Testamento, in Aa.Vv., La celebración en la Iglesia, I, Salamanca 1985, 53; 3 Cf D. Bach, s.v., in Aa.Vv., Diccionario Enciclopédico de la Biblia, Barcelona 1993, 390; 4 Cf A. Bergamini, s.v., in NDL, 333ss.; 5 Cf Ibid.; 6 Cf D. Bach, a.c., 390-392; 7 Cf Ibid., 391.; 8 Ibid., 390; 9 Cf A. Bergamini, a.c., 333ss.; 10 Ibid.; 11 Ibid.; 12 Cf S. Marsili, La Liturgia, momento storico della salvezza, in Aa. Vv., Anámnesis I, Torino 1984, 125; 13 Cf Ibid., 123; 14 A. Vanhoye, Culto antico e culto nuovo nell'Epistola agli Ebrei, in RL 5 (1978), 661; 15 Cf S. Agostino, De Civitate Dei, 10, 6: PL 41, 283ss.; 16 Cf S. Marsili, o.c., 123; 17 Cf Ibid., 124; 18 Cf A. Bergamini, a.c., 333ss.; 19 Cf S. Marsili, o.c., 124; 20 Cf Id., Culto, in DTI I, 651ss.
Bibl. Aa.Vv., Anàmnesis I, Torino 1984; G. Barbaglio, s.v. in NDT, 285-298; A. Carideo, Il culto nuovo di Cristo e dei cristiani come azione sacerdotale. Linee di riflessione dal Nuovo Testamento, in RL 3 (1982), 311-336; L. Cerfaux, Il cristiano nella teologia paolina, Roma 1969; Y. Congar, Il mistero del tempio, Torino 1963; O. Cullmann, La fe y el culto en la Iglesia primitiva, Madrid 1971; E.J. De Smedt, Il sacerdozio dei fedeli, in G. Barauna (cura di), La Chiesa del Vaticano II, Firenze 1965, 453-464; L. Maldonado, Secolarizzazione della liturgia, Roma 1972; S. Marsili, s.v., in DTI I, 651-666; F. Ruiz Salvador, Caminos del Espíritu, Madrid 1978; C. Vagaggini, Il senso teologico della liturgia, Roma 1965.
F.M. Amenós

CULTURA. (inizio)

I. Il termine c. viene generalmente letto secondo due accezioni.1 La prima (accezione umanistico-illuministica) fa riferimento alla preparazione intellettuale che si ottiene attraverso la formazione, lo studio e l'approfondimento. La persona di c., secondo questa accezione, è quella che ha sviluppato la propria capacità di apprendimento acquisendo una erudizione più o meno vasta. La seconda (accezione antropologica) fa riferimento alla forma e alla struttura primaria di una società, frutto della sua genialità e creatività. La c. sarebbe data dai valori fondamentali che costituiscono l'identità di un gruppo, quali la lingua, i modelli di comportamento, i costumi, le tecniche, i valori, i simboli, le istituzioni... La religione è una componente intrinseca della c. Si colloca al suo interno come fattore di intima coesione di tutte le altre componenti. Penetra il linguaggio con i suoi simboli e miti, i costumi con i suoi comandamenti, le tecniche con i suoi riti, i valori con i suoi apprezzamenti della realtà, le istituzioni con le sue gerarchie.
II. Cristianesimo e c. È a partire da questa seconda accezione che si parla del rapporto tra fede cristiana, esperienza mistica e c.2 Il cristianesimo, lungo la sua storia millenaria, ha assunto modi diversi di rapportarsi alle differenti culture con cui è venuto in contatto. Ha avuto atteggiamenti di diffidenza fino al rifiuto, e atteggiamenti di accoglienza e di condivisione. Si è sempre posto in un atteggiamento critico, che ha saputo valorizzare il meglio della cultura greco-romana (alle sue origini), di quella celtica e germanica (nell'alto Medioevo), di quella aristotelica (nel basso Medioevo), fino alle successive culture umanistiche, tecnico-scientifiche e a quelle che gradualmente ha incontrato nella sua espansione geografica fuori dell'Europa.
Ciò che rende peculiare il rapporto della Chiesa con le altre culture è che essa possiede una propria c., che come ogni c. comprende simboli, riti, leggi, istituzioni, valori. Tuttavia, a differenza delle altre culture, quella del popolo di Dio si contraddistingue per il fatto che i suoi elementi non sono creazione dell'uomo, ma dono di Dio: dono di Dio sono le verità (simboli), i riti (sacramenti), le norme (il comandamento nuovo), le istituzioni (i ministeri), i valori evangelici insegnati da Cristo. Una c. quindi, ossia un insieme di valori e uno « stile di vita », che Dio ha consegnato al suo popolo e che deve innestarsi nelle varie culture dell'umanità. È il

mistero dell'Incarnazione: il Verbo è venuto tra gli uomini portando le realtà della Trinità. Ha scelto una c. particolare, quella ebraica, assumendone lingua, costumi, simboli... ma attraverso gli elementi di questa c. particolare ha espresso nuovi valori, nuove realtà, nuove leggi comportamentali: il « novum » del cristianesimo, che trascende la c. ebraica, nella quale Cristo lo ha espresso. Questo « novum », che è la specificità e l'integrità della fede cristiana, sarà sempre vissuto ed espresso in e attraverso una c., ma sempre la trascenderà e la aprirà.
Partendo da questi presupposti possiamo guardare in modo più specifico al rapporto tra mistica e c., che qualifichiamo come dialettico.
III. La c. informa la mistica. La molteplicità delle spiritualità e delle esperienze mistiche è un dato di fatto ed è anche un chiaro indice della dimensione storico-culturale della mistica. Possiamo cogliere due serie di motivazioni, tra loro strettamente interdipendenti, all'origine della molteplicità delle spiritualità e di conseguenza delle esperienze mistiche: una di ordine evangelico-ecclesiale, una storico-culturale.3
La prima serie di motivazioni della varietà e diversità delle esperienze mistiche è nella linea della mai compiuta comprensione del Vangelo. Lo Spirito di verità introduce gradatamente la Chiesa nella verità tutta intera, con una comprensione che progredisce « sia con la riflessione e lo studio dei credenti... sia con l'esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali » (cf DV 8). In quanto frutto della presenza e dell'azione dello Spirito Santo, la mistica è una. Eppure, « come Gesù stesso è il Logos incarnato in una certa circostanza di luoghi e di tempi, come figlio di una determinata nazione, così anche lo Spirito Santo s'incarna nel corso dei tempi nella vita dei diversi popoli e ivi si rivela. È sempre lui, identico, ma sotto forme umane concrete e, a prima vista, assai diverse ».4 Lo Spirito apre uomini e donne all'intelligenza delle Scritture (cf Lc 24,25), li introduce nella comprensione di determinate verità evangeliche facendogliele sperimentare con una profondità e modalità nuova, forse mai raggiunta prima di allora nella Chiesa. Sotto la guida dello Spirito, il Verbo incarnato si manifesta nei mistici e si dice attraverso di loro, che diventano quasi « parole » dell'unica Parola, aspetti particolari della totalità del Vangelo.
La seconda serie di motivazioni della molteplicità delle spiritualità e delle esperienze mistiche è data dal supporto culturale nel quale esse sono vissute. La Parola di Dio opera concretamente nella vita dell'uomo e dei popoli. Per questo le spiritualità, che tutte nascono dalla Parola di Dio e sono a servizio di essa, non rimangono astratte e infeconde, ma interpretano le esigenze dell'uomo storico, permeano il tessuto sociale, rispondono ai suoi bisogni. I carismi spirituali appaiono allora come interventi dello Spirito volti a guidare la storia. Egli, che scruta e conosce i segreti di Dio (cf 1 Cor 2,11), legge anche i segreti del cuore dell'uomo e i bisogni dei tempi. Così egli fa brillare, in modo nuovo, quelle dimensioni evangeliche che maggiormente rispondono ai tempi, venendo incontro alle situazioni e ai problemi della Chiesa e del mondo. In ogni momento storico di crisi, di difficoltà, di trasformazioni lo Spirito ripropone, con la propria creatività, la vitalità feconda del Vangelo e Cristo continua, attraverso le persone configurate a lui e penetrate dal suo mistero, ad essere la luce che illumina ogni uomo che viene nel mondo. La diversità delle urgenze origina, mediante l'azione provvidenziale dello Spirito, una diversità di risposte. Le spiritualità e le esperienze mistiche appaiono Vangelo inculturato, ossia Vangelo che si fa storia, risposta ad un tempo determinato, che s'incarna in una c. determinata, in un determinato popolo.
È quindi evidente un nesso inscindibile tra spiritualità e c., tra mistica, come momento culmine della spiritualità, e c.
IV. La mistica informa la c. Se è vero che l'esperienza mistica avviene sempre nell'ambito di una c. e di essa porta il segno, è altrettanto vero che il cristianesimo ha trovato nei mistici e nell'esperienza di uomini e donne spirituali strumenti particolarmente efficaci per l'opera di inculturazione del messaggio evangelico e di crescita delle dimensioni umane della vita.
Il monachesimo benedettino, nelle sue molteplici forme storiche, ha contribuito notevolmente a forgiare la c. medievale, esprimendosi in architettura, pittura, poesia, musica, letteratura. Lo

stesso possiamo dire dei Movimenti mendicanti, dei Chierici Regolari. Francesco d'Assisi ha un posto privilegiato nella nascita della lingua italiana. L'intero movimento francescano ha lasciato la sua impronta nell'architettura come nella pittura. Si conoscono anche un'architettura cistercense e un'arte gesuitica. Teresa dAvila e Giovanni della Croce sono da collocarsi tra i massimi esponenti della poesia spagnola, così come gli autori della scuola francese tra quelli della cultura del Grand siècle. Cirillo (869) e Metodio (885) con la traduzione della Bibbia hanno dato forma alla lingua slava, così come Lutero (1546) a quella tedesca.
Dal punto di vista economico potremmo ricordare come il sistema curtense del Medioevo sia legato al modello dell'abbazia. I mendicanti hanno dato vita all'istituzione dei Monti di pietà. Gli ospedali pubblici, le scuole, gli istituti di assistenza sono il più delle volte creazioni se non « invenzioni » degli ordini religiosi o meglio di uomini e donne di eccezionale esperienza religiosa e santità.
Anche l'influsso nella politica è ugualmente considerevole e spesso determinante. « Un secolo prima della Magna Charta d'Inghilterra - ha scritto ad esempio Leo Moulin - esisteva il Capitolo Generale di Citeaux. Sono stati i monaci, insomma, ad averlo inventato, gettando le basi dello spirito democratico ».5 Potremmo pensare, in questo campo, all'incidenza di un Bernardo, di una Caterina da Siena, di un Lutero, di un Tommaso Moro (1535). Quanto Giovanni Paolo II ha scritto dei santi Cirillo e Metodio può essere ripetuto in certo modo per tutti i mistici: « Desiderarono diventare simili sotto ogni aspetto a coloro ai quali recavano il Vangelo; vollero diventare parte di quei popoli e condividerne in tutto la sorte »,6 ma comunicando loro le ricchezze attinte dall'esperienza con Dio e ricevute dallo Spirito.
Una simile incidenza culturale è da addebitarsi anche al fatto che i membri sia degli Ordini monastici, come dei successivi movimenti religiosi, erano generalmente persone colte. Tra loro troviamo, infatti, storici, letterati, geografi, antropologi, matematici, astronomi, scienziati... Tuttavia, la loro incidenza culturale è legata soprattutto al carisma e alla spiritualità di cui erano portatori e che li spingeva, a seconda della diversa grazia, ad operare in favore dell'uomo visto nella sua interezza e concretezza, in un'attitudine di autentico servizio, che li ha portati ad occuparsi di ogni espressione autenticamente umana. La vita « interiore » dei mistici ha saputo esprimersi in opere « esteriori » ad essa adeguate. Si potrebbe agevolmente leggere la storia della spiritualità a partire dalle opere di carattere sociale e culturale che da essa sono sorte. Apparirebbe evidente l'assenza dell'apparente dicotomia tra la spiritualità e l'impegno per l'uomo.
Con l'avvento dell'Umanesimo e del Rinascimento (fenomeni culturali), e il sorgere degli stati nazionali (fenomeno politico), assistiamo al nascere di « scuole di spiritualità » - come frutto di particolari e significative esperienze mistiche -, con caratteristiche nazionali, che esprimono e, nello stesso tempo, contribuiscono a creare la cultura di un determinato popolo. Accenni a questa tendenza sono già riscontrabili alla fine del secondo Medioevo, quando ad esempio vediamo sorgere una mistica « renana », che trova la sua massima espressione in quel gioiello letterario che non a caso si intitola Teologia tedesca, o la Devotio moderna, legata alla scuola fiamminga. Contemporaneo al movimento spirituale in Germania e nei Paesi Bassi sorge un movimento inglese, che possiamo vedere simboleggiato in una famosa opera del XIV secolo: La nube della non-conoscenza.
Il fenomeno del legame tra nazione, spiritualità e mistica s'intensifica con il sorgere di Stati ben delineati, che presentano una propria fisionomia all'interno dell'Europa. Si formano allora una spiritualità fiamminga, italiana, spagnola, francese..., nelle quali è dato d'individuare una costante nel rapporto tra c. e mistica. A mano a mano che le culture si diversificano, si diversificano anche le spiritualità e le modalità dell'esperienza mistica. L'espressione massima della produzione spirituale e mistica dei Paesi Bassi coincide con il periodo aureo di questa regione dal punto di vista economico, artistico, culturale. La mistica carmelitana di Teresa d'Avila e di Giovanni della Croce si sviluppano all'interno di una scuola spagnola e la portano al suo massimo splendore. Conosciamo, alla fine del '500, una scuola italiana: Antonio M.

Zaccaria (1539), Gaetano da Thiene (1547), Filippo Neri, ecc. Il '600 offre un'altra scuola nazionale, quella francese: Francesco di Sales, Lallemant, Bérulle, Olier, ecc. Anche in questi casi è superfluo notare come i secoli d'oro dell'Italia, della Spagna, della Francia, coincidano con le espressioni più felici della produzione spirituale e mistica. Sempre in questo periodo vediamo svilupparsi una spiritualità russa, che acquisterà piena coscienza di sé nell'Ottocento. Accanto alle spiritualità cattoliche la Riforma, accelerando il fenomeno dell'identità nazionale, dà il via alla nascita di una spiritualità (e anche di una mistica) protestante e anglicana.

V. Acculturazione delle esperienze spirituali. Dopo aver accennato alla reciprocità del rapporto tra mistica e c. occorre affrontare il problema della possibilità e modalità di « decodificare » le esperienze dei mistici e di esprimere nuovamente in una differente c. i valori dell'esperienza mistica. Se l'esperienza è stata comunicata in determinate categorie culturali e a sua volta ha forzato la c. portandola ad esprimersi in modi nuovi, sarà possibile coglierne i valori permanenti, al di là del rivestimento culturale, e tradurli in un'altra c. Questa traduzione è urgente specialmente per quei mistici e quelle mistiche che hanno dato origine a correnti e movimenti spirituali o a vere e proprie istituzioni religiose e i cui discepoli e discepole appartengono a differenti mondi culturali. È possibile un dialogo di comunione tra culture diverse anche a questo livello?

Una prima risposta positiva viene dalla storia. Infatti, già si è sperimentata una reciproca influenza tra le spiritualità. I Canonici regolari, ad esempio, non si comprendono senza il monachesimo e questo, a sua volta, ha ricevuto da quelli una spinta nuova verso la cura d'anime. Ugualmente l'eremitismo ha influenzato il francescanesimo. Alcune esperienze sembrano addirittura continuare a trascendere concezioni nazionaliste. Abitualmente si colloca Ignazio nella scuola di spiritualità spagnola, ma come ignorare l'esperienza francese, fiamminga, italiana di questo santo e il carattere marcatamente internazionale del primo gruppo di gesuiti? Anche altre esperienze sembrano trascendere lo spazio di un popolo per un respiro più universale: ad esempio, Newman, don Bosco, Teresa di Gesù Bambino... Rimane vero tuttavia che le spiritualità restano segnate anche da caratteri locali. Fénelon e Bossuet sono la tipica espressione della c. francese, come Bona e Scaramelli di quella italiana e Alfonso de' Liguori di quella napoletana. Ma anche quando si accentua il carattere nazionale è ugualmente evidente la reciproca influenza tra le differenti spiritualità. Quella francese, ad esempio, è fortemente debitrice all'esperienza nordica, spagnola e italiana. Il circolo di M.me Acarie (1618), con in testa Benedetto Canfield, ha introdotto nell'ambiente parigino le opere dei mistici renano-fiamminghi, di Caterina da Genova, dello Scupoli, dei carmelitani spagnoli. Anche Francesco di Sales ha conosciuto gli scritti degli autori fiamminghi, italiani e spagnoli. Lo stesso va detto delle spiritualità protestanti ed anglicane. « I Riformatori del XVI secolo hanno sempre affermato la continuità della Chiesa nelle chiese che avevano cercato di attuare la loro riforma secondo la Parola di Dio. Nei loro scritti hanno citato innumerevoli volte i Padri greci e latini, i dottori della scolastica, i fondatori di Ordini monastici come s. Benedetto, s. Bernardo di Clairvaux, s. Francesco d'Assisi. Avevano un'unica e medesima tradizione con la parte della cristianità occidentale rimasta fedele al papato. Per questo motivo, l'esperienza spirituale dei protestanti e degli anglicani del XVI secolo e dei secoli successivi conserva numerosi elementi cattolici che non ha mai inteso rinnegare. Non è l'esperienza di un'altra religione o di un'altra chiesa, ma della Chiesa cristiana dell'Occidente la cui unità è stata frantumata ».7 Il dialogo e l'apporto reciproco tra le differenti spiritualità si risolve, già di per sé, in dialogo e rapporto di mutua influenza tra le culture stesse. Le spiritualità, quindi, non solo generano c., ma si rivelano anche fattore di rapporti tra culture. Una profonda e sostanziale unità pervade, infatti, le spiritualità e l'esperienza mistica. Per quanto differenti possano apparire, resta evidente che esse alimentano le differenti culture con i medesimi valori evangelici.

VI. Principi ermeneutici. Il lavoro che oggi si richiede è quello di individuare gli strumenti ermeneutici per cogliere, nel linguaggio culturale e al di là di esso, i contenuti dell'esperienza

mistica, farli propri e riesprimerli in un vissuto che sarà necessariamente quello della propria cultura.8
Il primo passo è innanzitutto quello di individuare e vagliare criticamente e storicamente le fonti mediante un lavoro di tipo euristico ed esegetico. Si passa poi al lavoro ermeneutico vero e proprio, che consente di distinguere, nella globalità, i contenuti dell'esperienza carismatica del mistico così come gli sono stati comunicati dallo Spirito, dai tratti spirituali legati alla sua personalità psicologica ed affettiva e alla sua c.
Per l'avvio di questo lavoro occorre applicare un metodo storico-critico dirigendolo a precisi ambiti di indagine: la ricostruzione della personalità del mistico e del suo ambiente familiare, sociale, ecclesiale, culturale (studi, direttori spirituali, amicizie, letture, esperienze personali...). Il mistico ha una sua personalità, che va colta e rispettata nella sua individualità, riconoscendone i tratti legati alla nazionalità, alla cultura, all'educazione.
Accanto al metodo storico-critico la metodologia dell'interpretazione ci indica come necessario momento ermeneutico un'adeguazione dell'interprete nei confronti del mistico e della sua esperienza. Gli è necessaria una corrispondenza o « consonanza ermeneutica », così descritta da E. Betti: « Un'apertura mentale che permetta all'interprete di collocarsi nella prospettiva giusta, più favorevole per scoprire e intendere. Si tratta di un atteggiamento, etico e riflessivo insieme, che sotto l'aspetto negativo si può caratterizzare come umiltà e abnegazione di sé, e ravvisare in un onesto e risoluto prescindere dai propri pregiudizi e abiti mentali ostacolanti un intendere non prevenuto, mentre sotto l'aspetto positivo è da caratterizzare come ampiezza e capacità d'orizzonte che genera una disposizione congeniale e fraterna verso ciò ch'è oggetto d'interpretazione ».9 « L'interpretazione, continua Betti, deve sforzarsi di mettere la propria vivente attualità nella più intima adesione e armonia con il messaggio che le proviene dall'oggetto, di modo che l'una e l'altro vibrino in armonia e in perfetto unisono. (...) Qui infatti il dato della individualità, quale si verifica nella personalità storica, deve vibrare anche nella personalità di chi è chiamato a riconoscerla, affinché il suo riconoscimento sia reso possibile. Se è vero che la personalità si manifesta come unità nel modo e nel grado in cui certi contenuti rappresentativi si unificano in una coscienza, allora proprio la congeniale affinità con tale modo e grado della sintesi è una delle condizioni che permettono allo storico di ricreare dall'interno quella personalità ».10 L'interprete deve, quindi, poter arrivare a rivivere la medesima esperienza del mistico, a ripercorrere dal di dentro la sua esperienza dello Spirito. Solo entrando in questa medesima dinamica si può riuscire a conoscere in profondità la sua anima e il dono che lo Spirito gli ha concesso, per ridirlo in un'altra cultura e in un altro contesto.
Un ulteriore canone ermeneutico è quello della « attualità dell'intendere », come si esprime ancora Betti, della pre-comprensione, come direbbe Gadamer.11 Il dialogo ermeneutico tra la persona interpretante e il mistico è sempre un dialogo contestualizzato, che s'instaura a partire da un preciso ambito storico-culturale. È a partire dall'oggi, da questa situazione culturale, che si entra in dialogo con un'esperienza mistica del passato. Questo esige il pieno radicamento nel cammino della Chiesa di oggi. Siccome il ritorno al passato è sempre in funzione dell'adeguazione al presente, non potrà darsi ermeneutica senza partire dall'oggi della Chiesa. L'azione dello Spirito non si è fermata con i mistici del passato; essa continua anche oggi a vivificare la Chiesa, a guidarla verso la verità tutta intera. È, quindi, indispensabile mettersi in ascolto di quanto oggi lo Spirito dice alla Chiesa, vivere in piena sintonia con essa, per capire quanto ha già detto nel passato e perché lo ha comunicato.
Note: 1 Per un'introduzione alla problematica della cultura cf C. Kluckohn - A.L. Kloeber, Il concetto di cultura, Bologna 1982; B. Bernardi, Uomo cultura società, Milano 1985; 2 La letteratura su cristianesimo e culture è molto vasta. Ci limitiamo a segnalare: P. Poupard, Il Vangelo nel cuore delle culture, Roma 1988; H. Carrier, Vangelo e cultura, Roma 1990; B. Mondin, Cultura, in Aa.Vv., Dizionario di Missiologia, Bologna 1993, 167-175. Il discorso più specifico su mistica e cultura è invece appena agli inizi; cf D.J. Fasching, Culture, in Aa.Vv. The New Dictionary of Catholic Spirituality, Collegeville (Minnesota) 1993, 242-244; 3 Cf F.

Ciardi, Tipologia dei carismi degli Istituti di vita consacrata nella Chiesa, in Aa.Vv., La teologia della vita consacrata, Roma 1990, 45-65; 4 T. Spidlík, La spiritualità russa, Roma 1981, 11; 5 Si veda l'opera ormai classica, Vita e governo degli Ordini religiosi, Milano 1965; 6 Slavorum apostoli, 2.6.1985, nn. 9-10; 7 V. Vinay, Protestanti e anglicani, in T. Goffi - B. Secondin, Problemi e prospettive di spiritualità, Brescia 1983, 127; 8 Cf F. Ciardi, Indicazioni metodologiche per l'ermeneutica del carisma dei fondatori, in Clar 30 (1990), 5-47; 9 L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito, Roma 1987, 107; 10 Ibid., 99-100; 11 Cf Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophfischen Hermeneutik, Tübingen 1965.

Bibl. Oltre alla consultazione delle voci Mistica e Cultura nei principali e recenti Dizionari di teologia e filosofia si rimanda alle seguenti pubblicazioni: Aa.Vv., Vita cristiana ed esperienza mistica, Roma 1982; Aa.Vv., Dialogo fra le culture, Roma 1988; A. Alessio, Esperienza religiosa e mediazioni culturali, in Sal 46 (1984) tutto il numero; A. Amato, Annuncio cristiano e cultura contemporanea, Roma 1978; A.F. Bednarski, La cultura. Riflessione teologica, Torino 1981; L. Borriello, Cultura e contemplazione, in Clar 29 (1989), 347-378; H. Carrier, Cultures notre avenir, Roma 1986, 102-120; Id., Vangelo e cultura, Roma 1990; M. de Certeau, Politica e mistica. Questioni di storia religiosa, Milano 1975; Id., Culture e spiritualità, in Con 6 (1966), 60-86; E. Chiavacci, s.v., in DTI I, 667-674; Commissione Teologica Internazionale, L'unità della fede e il pluralismo, Città del Vaticano 1972; Id., Popolo di Dio e inculturazione, Città del Vaticano 1985; Y. Congar, Teologia contemporanea. Situazioni e compiti, Torino 1969; Id., Christianisme comme foi et comme culture, in Aa.Vv., Evangelizzazione e culture, Roma 1976; G. Cremascoli, Vicende e linguaggio di scrittrici mistiche italiane, in Ben 36 (1989), 567-572; A. Giordano - F. Tomatis, Cristianesimo ed Europa, Roma 1993; J. Leclercq, Umanesimo e cultura, Milano 1981; I. Mancini, Cristianesimo e cultura, Milano 1975; I. Mancini - G. Ruggeri, Fede e cultura, Torino 1979; J. Maritain, Religion et culture, Paris 1946; V. Neckebronck, La terza Chiesa e il problema della cultura, Roma 1990; L. Negri, L'uomo e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo II, Bologna 1983; Pontificia Commissione Biblica, Fede e cultura alla luce della Bibbia, Roma 1979; P. Poupard, Il Vangelo nel cuore delle culture, Roma 1988; P. Rossano, Vangelo e cultura, Roma 1985; P. Rossi, Il concetto di cultura, Torino 1972; B. Secondin, Messaggio evangelico e culture, Roma 1982.

A. Cumer

CUORE. (inizio)

Premessa. « La tradizione spirituale della Chiesa - scrive il CCC - insiste (...) sul c., nel senso biblico di profondità dell'essere, dove la persona si decide o no per Dio » (n. 368). Prendendo lo spunto da questo testo, risponderemo alle seguenti domande. Perché chiamiamo c. la profondità dell'essere (e cos'è questa profondità)? In che senso questo c. è luogo della decisione? Come si riscontra questo uso di c. nella Scrittura e nella tradizione cristiana?

I. Il c. è la « profondità dell'essere ». Non si può dire che la parola c. sia presa soltanto in senso metaforico quando significa la profondità dell'essere, oppure l'amore, la mente, i sentimenti... 1. C. è una di quelle parole che esprimono l'unità profonda, sostanziale dell'uomo (la realtà totale dell'uomo), la quale è originaria per rispetto ai due distinti principi di cui l'uomo si compone (anima e corpo; spirito e materia); questi due principi, infatti, prima di essere uniti per costituire l'unità umana psico-somatica, non avevano un proprio essere e una propria intelligibilità: « L'unità dell'anima e del corpo è così profonda che si deve considerare l'anima come 'forma' del corpo; ciò significa che, grazie all'anima spirituale, il corpo, composto di materia, è un corpo umano e vivente; lo spirito e la materia, nell'uomo, non sono due nature congiunte, ma la loro unione forma un'unica natura » (CCC 365). 2. La parola c., tuttavia, non è una semplice metafora per esprimere questa realtà totale, questa unità profonda dell'anima e del corpo (la persona somatico-spirituale), ma ne è il « simbolo reale », allo stesso modo in cui il corpo è « simbolo reale » dell'anima. Il corpo umano, infatti (e così il c. umano) è un « simbolo reale », nel

senso che esso è quella realtà nella quale lo « spirito » si esprime e, esprimendosi, è se stesso, senza ridursi tuttavia ad essere né la stessa cosa che è il corpo, né il semplice aspetto interno del corpo. Il corpo umano, infatti, proprio in quanto « umano », non è un « puro » segno o strumento al quale ricorrerebbe l'anima (già esistente per suo conto) per indicare la sua presenza e la sua azione; esso, invece, è strumento (simbolo) forgiato dall'anima stessa (l'anima è « forma » del corpo), è uno strumento che l'anima ha fatto e che essa mantiene unito a se stessa sostanzialmente. Allo stesso modo, anche c. è « simbolo reale » dell'unità interna, profonda e originaria di corpo e di anima, di designante (corpo) e di designato (anima), di esprimente (corpo) e di espresso (anima). La persona umana (ossia, il composto psico-somatico; l'essere umano esistente) possiede veramente dentro di sé un fondo (la « profondità dell'essere », come dice il CCC cit.) anteriore alla pluralità dei suoi elementi componenti. E da questa « profondità » che si irradiano le diverse realtà che compongono l'individuo umano, ed è questa profondità che le mantiene unite in esso. Tale profondità, in quanto sperimentata dall'uomo come « centro » originario della persona psicosomatica, è designata con la parola c. Non si tratta, però, di una semplice metafora: infatti, la medesima parola (c.) è usata sia per designare la suddetta profodità dell'essere come « centrale » in noi, sia per designare il c. anatomico, che sta al centro e che (come « simbolo reale ») reagisce (per es. accelera o diminuisce i battiti) a seconda dello stato psicosomatico del proprietario.

II. « Profondità dove la persona si decide o no per Dio ». Da tutto ciò si comprende perché e in che senso la parola c. serva ad indicare il luogo in cui si farà essenzialmente l'apertura dell'uomo a Dio e agli altri. Infatti, anteriormente ad ogni esperienza concreta, il c. (la profondità dell'essere) è, per se stesso e da sempre (per natura), inalienabile rapporto, apertura, orientamento a Dio e agli uomini. E l'evoluzione o sviluppo dell'essere umano è sempre una presa di posizione (più spesso soltanto implicita) di fronte a questo orientamento del c., è sempre una decisione con cui lo si accetta o si tenta (senza riuscirci) di distruggerlo. Questo orientamento del c. costituisce, dunque, una costante e ineludibile domanda rivolta alla nostra libertà, ossia, alla decisione suprema del c.: esso è come la pietra di paragone del c. Il tentativo di distruggerlo (il peccato) è come un cercare di « ricurvarsi su se stesso » (s. Bonaventura) al prezzo dell'eterna infelicità. Di quest'intimo fondo, originario centro della persona umana e del suo necessario orientamento a Dio parlano sia il noto testo delle Confessioni di s. Agostino (1,1,1), sia il citato CCC (n. 27) e sia la GS (19,1), ed esso è la base primaria della inalienabile dignità della persona umana.

III. S. Scrittura. Il c., anteriormente ad ogni decisione, per natura, ha come suo elemento una consapevolezza di questo suo orientamento a Dio, la quale si rivelerà sempre sotto forma di sì o di no della libertà. Per questa ragione, nella Scrittura il c. non s'identifica puramente e semplicemente con la bontà morale che c'è in una persona: il c., pur sempre orientato a Dio, può essere buono e cattivo. « Il c. è la dimora dove sto, dove abito (secondo l'espressione semitica o biblica: dove 'discendo'). E il nostro centro nascosto, irraggiungibile dalla nostra ragione e dagli altri: solo lo Spirito di Dio può scrutarlo e conoscerlo. E il luogo della decisione, che sta nel più profondo delle nostre facoltà psichiche. E il luogo della verità, là dove scegliamo la vita o la morte. E il luogo dell'incontro, poiché, ad immagine di Dio, viviamo in relazione: è il luogo dell'alleanza » (CCC 2563).

Il c. buono è quello che cerca Dio con amore basato sulla fiducia e la fede, perciò è felice (cf Sal 105,3). L'invito a questa ricerca, viene dal c. stesso, il quale è essenzialmente creato per essa: « Di te ha detto il mio cuore: Cercate il suo volto » (Sal 27,8). Ma l'uomo può « entrare in tentazione » quando non decide di accettare l'insopprimibile originaria apertura del c. verso Dio e gli altri, e cerca (senza riuscirvi) di servire a due padroni: « Là dove è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore... Nessuno può servire a due padroni » (Mt 6,21.24). Di fatto, sin dall'inizio, e poi in modo crescente, l'uomo, tentato dal diavolo, lascia sempre più spegnere la fiducia nel suo c. e dice no a questa « apertura del c. » verso Dio (cf Gn 3; Rm 8,20; 3,12.23...). E questo insegnamento biblico « concorda con la stessa esperienza: infatti, se l'uomo ora guarda dentro al

suo c., si scopre anche inclinato al male » (CCC 401). Perciò Dio, rivolgendosi a Israele e, mediante Israele e i profeti, a tutti gli uomini, gli ordina: « Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore » (Dt 6,4): tutte le altre prescrizioni e proibizioni, precisa Gesù al momento di ribadire questo precetto, indicano i comportamenti che accettano o non accettano questa duplice apertura originaria della profondità della persona verso Dio e verso il prossimo (che, poi, sono un unico orientamento: cf Mt 22,36-40; Mc 12,29-30). Questo comandamento, ripetuto nell'AT e nel NT, rivela, assieme alla unicità, trascendenza assoluta e misteriosità di Dio, anche la sua misericordia, che rassicura il c. dei peccatori, perché Dio è più grande del c. umano: « Davanti a lui rassicureremo il nostro cuore, qualunque cosa esso ci rimproveri. Dio è più grande del nostro cuore e conosce ogni cosa » (1 Gv 3,19-20) e può creare nel peccatore un c. puro (cf Sal 50,12). Lo sforzo di conversione non è, dunque, soltanto un'opera umana: il dinamismo del « cuore contrito e affranto » (Sal 51,19), ossia il ritorno al sì della libertà che aveva cercato di distruggere la propria apertura a Dio, è anzitutto opera della grazia che attira e muove a decidere nuovamente di rispondere al Dio che per primo ci ha amato e ci ha creato capaci di amarlo.
Le prime manifestazioni misteriose del Figlio di Dio salvatore, accolte con fede da Maria e Giuseppe, sono « conservate » da Maria nel c. (cf Lc 2,51), ossia, in quella profondità della persona che è aperta a Dio. Egualmente, i poveri e i piccoli accolgono il Vangelo e, a causa del loro « c. puro », della loro accettazione della chiamata di Dio, vedranno Dio (cf Mt 5,8). Secondo gli annunci, con Gesù, dunque, la Legge non appare più incisa su tavole di pietra, ma scritta nel c. del Servo di Dio (cf Ger 31,33), la cui dedizione a Dio e alla sua causa si spinse sino alla morte. E negli scontri con certi dottori della Legge, Gesù, dicendo che dal di dentro, « cioè dal c. dell'uomo » escono le cose che lo rendono impuro, vuole dire che l'uomo è impuro quando l'esercizio della libertà (ossia lo sviluppo della personalità morale), invece di accettare l'apertura della « profondità » originaria della persona verso Dio e il prossimo, al contrario, cerca di distruggerla con « le intenzioni cattive: fornicazioni, furti, omicidi, adultèri, cupidigie, malvagità, inganno, impudicizia, invidia, calunnia, superbia, stoltezza » (cf Mc 7,18-22; Mt 15, 19). Gesù risorto rimprovera ai discepoli la loro « durezza di c. » perché non hanno creduto all'annuncio della sua risurrezione, ma hanno cercato di rinchiudersi nel loro smarrimento e spavento, dimenticando le promesse. Inoltre il Risorto abita mediante la fede nel c. dei credenti (cf Ef 5,17), ossia, egli rinasce continuamente in coloro che vivono la loro apertura a Dio unendosi a Cristo mediante l'amore fondato sulla fiducia e sulla fede.
Concludendo, gli esempi addotti indicano chiaramente che l'uomo biblico, quando si sottrae alla dispersione per ritornare a quel punto originario e unico in cui conserva la propria unità ed esperimenta la sua vicinanza al mistero di Dio, parla del suo c. E quando vi sarà tornato, celebrerà l'azione gratuita di Dio come infusione del suo Spirito Santo nel c. Afflitto e calunniato, si consolerà perché Dio vede il suo c. La sua speranza non vacillerà, perché aspetta la luce mattutina, che verrà a splendere nel suo c. Sa che saranno sempre chiamati beati quelli che hanno il c. puro e « quelli che perdonano per lo tuo amore » (s. Francesco d'Assisi). Nel momento in cui cederà nuovamente al male, sentirà che il peccato viene dal suo c. E sa che Dio, al termine dell'itinerario terreno, gli chiederà unicamente se ha amato con tutto il c.
IV. Tradizione cristiana. Per spiegare il linguaggio biblico, a cui cercano di adeguarsi, i Padri, a partire dal sec. III, si aiutano con la tendenza ellenistica (stoica) che vede nel c. la sede della mente, intesa come intelligenza (soprattutto i Padri Alessandrini). Il platonismo porta Origene e il suo discepolo Gregorio Nisseno ad identificare il c. con l'intelligenza. Anche i Padri latini sono su questa linea; ma Agostino, accanto all'interpretazione del termine biblico c. come pensiero, pone quella che vede in esso la totalità dell'uomo, o meglio ancora, l'intimità più profonda, il centro originario fondamentale dell'essere umano. Queste due interpretazioni agostiniane si ritrovano separatamente nelle due tendenze della spiritualità orientale: quella platonizzante (ad es. Dionigi Areopagita, Evagrio Pontico), il cui intellettualismo non lascia quasi posto al c.; e la tendenza sviluppata tra il V e l'VIII secolo, prevalsa nella spiritualità bizantina (soprattutto in s. Nilo e s. Giovanni Climaco, nei Detti dei Savi, in Diadoco di

Foticea...) e che trionfa nella dottrina esicasta, in cui il c., biblicamente inteso, assume una posizione centrale nella vita interiore. In Occidente, il termine c. viene comunemente usato per indicare o la volontà o l'amore. Nella letteratura spirituale s'incontrano quindi tendenze affettive come quella cistercense del sec. XII, soprattutto quella francescana, e quella carmelitana teresiana. Come abbiamo già notato, spesso nel recente CCC il termine c. assume (a volte esplicitamente) anche il significato di centro o profondità della persona umana. Secondo il magistero, nella devozione al Sacro Cuore di Gesù si fa riferimento al c. fisiologico, che K. Rahner considera come « simbolo reale » di tutto l'amore di Cristo per l'uomo.

Bibl. Aa. Vv., Cor et cordis affectus, in DSAM II, 2278-2307; Aa.Vv., Le coeur, in ÉtCarm 29 (1950), tutto il numero; J. Dupont, Les béatitudes, III, Paris 1973, 557-603; Id., Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio (Mt 5,8), in Parole di Vita, 15 (1970), 301-316; B. Marchetti - Salvatori, s.v., in DES I, 686-690; Id., La custodia del cuore, in DES I, 691-692; K. Rahner, Die Gottesgeburt im Herzen der Glaubigen, in ZKatTh 59 (1935), 333-418; Id., « Siehe dieses Herz », Prolegomena zu einer Theologie des Herz-Jesu-Verehrung e Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verherung, in Id., Theologische Schriften, III, Einsiedeln-Zürich-Köln 1962, 379-390, 391-418; Id., Zur Theologie des Symbols, in Id., Theologische Schriften, IV, Einsiedeln-Zürich-Köln 1960, 275-311; I. Rodrìguez, Cambio del cuore, in DES I, 690-691; Id., Penetrazione dei cuori, in Ibid., 698-699; A. Tessarolo, Cuore di Gesù, in Ibid., 697-698.

A. Pompei

DIZIONARIO DI MISTICA

D

- DAMASCENO GIOVANNI, VESCOVO SANTO,
- DAVIDICO LORENZO, SAC.,
- DEBOLEZZA
- DELBRÊL JOSEPH, SJ,
- DELBRÊL MADELEINE, LAICA,
- DEPRESSIONE
- DERELIZIONE
- DESECOLARIZZAZIONE - RISACRALIZZAZIONE
- DESERTO
- DESIDERIO
- DESOLAZIONE MISTICA
- DEVOTIO MODERNA
- DEVOZIONE
- DIADOCO DI FOTICEA, VESCOVO,
- DIDIMO D'ALESSANDRIA, LAICO
- DIFETTI
- DIGIUNO
- DIONIGI AREOPAGITA
- DIONIGI IL CERTOSINO
- DIREZIONE SPIRITUALE
- DISCERNIMENTO DEGLI SPIRITI
- DISCREZIONE
- DISTACCO
- DIVINAZIONE
- DOCILITÀ
- DONI DELLO SPIRITO SANTO
- DONNA
- DONO DI SÉ
- DROGHE

DAMASCENO GIOVANNI (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Colui che è considerato il più grande teologo bizantino, Giovanni di Damasco, nasce verso il 650 nella città da cui prende il nome, da una famiglia di dignitari imperiali, di fede cattolica, ma di origine araba. Da ragazzo, viene educato alla cultura greca, senza tralasciare l'approccio alla cultura e al mondo arabi. Dopo una vita spesa come dignitario alla corte imperiale di Costantinopoli, Mansur, questo il suo nome arabo, a cinquant'anni, decide di recarsi a Gerusalemme, entrando, come monaco, nel monastero di Mar Saba. Ordinato sacerdote, per le mani del patriarca Giovanni di Gerusalemme, passerà il resto della sua vita, quasi altri cinquant'anni, applicandosi alla compilazione delle sue opere e alla direzione spirituale di monaci, sacerdoti e vescovi. Si distinguerà anche nel campo liturgico, con la composizione di testi, ancora oggi in uso nella Chiesa d'Oriente, e, tra gli altri, di tre canoni giambici per la sinassi eucaristica. Sarà testimone della lotta contro l'iconoclastia, che egli combatterà con tre

famosi discorsi, Contro gli iconoclasti (Orationes de imaginibus tres) appunto, difendendo la bontà e la liceità della venerazione delle immagini sacre. La leggenda racconta che l'imperatore iconoclasta, Leone III l'Isàurico (741 ca.), gli fa tagliare la mano destra per punirlo di aver scritto i discorsi in difesa del culto delle icone: D., allora, prega l'icona della Madonna Hodighitria, cioè che indica la via, di restituirgliela con la promessa di scrivere sempre in onore della Vergine. La mano, miracolosamente, torna al suo posto e D. fa applicare all'icona una mano d'argento, che successivamente passa ad indicare il titolo dell'icona e anche una variante del modello iconografico.1 La Madonna delle Tre Mani è conservata ora nel monastero di Chilandar, Monte Athos. Stimato ed amato dai suoi contemporanei, muore quasi centenario nel 750 ca.

Non c'è campo della teologia, in cui D. non si sia applicato; e sembra, secondo la tradizione, si sia interessato anche di argomenti profani. Ma i suoi scritti, tramandati da una buona tradizione manoscritta, segno della stima e della fama di cui godeva tra i suoi contemporanei, sono quelli di un compilatore, di un uomo di sintesi in un'epoca in cui il pensiero patristico comincia a scrivere la sua teologia in modo sistematico, in un'urgenza di ordine e di armonia, che presuppone una pur timida età pre-scolastica. Vissuto nell'epoca dei Florilegia, ultimo Padre della Chiesa orientale, D. è famoso per la sua opera monumentale, una vera summa theologica, che s'intitola Fonte della conoscenza. Quest'opera (Expositio fidei), preceduta da un'introduzione a carattere filosofico (Dialectica), riassume la cristologia dell'età anteriore, presentando, nel corpo dello scritto, numerose trascrizioni letterali di opere dei Padri precedenti: spesso interi capitoli. Le altre due parti che compongono questo lavoro sono una confutazione sistematica di tutte le eresie (De haeresibus) e una presentazione, altrettanto sistematica, della vera dottrina cattolica e della fede ortodossa, per un totale di 228 capitoli.

Predicatore sulla falsariga del Crisostomo, D. è anche autore di alcune omelie di argomento mariologico e cristologico, che trovano posto tra gli scritti esegetici ed omiletici, sulla base dei tempi liturgici dell'anno: sulla Trasfigurazione, sulla Natività, sulla Dormitio della Vergine ed altre, una miniera di esegesi spirituale.

Altre opere a carattere ascetico-morale, come le lettere sul digiuno quaresimale (De Sacris ieiunis) o sui vizi e le virtù (De virtutibus et vitiis), di dubbia attribuzione, e una sua collaborazione, non sappiamo in che termini, ai Sacra parallela, un'antologia che raccoglie i contributi dei Padri nell'ambito della morale, completano il panorama dei suoi scritti.

D. va anche ricordato come autore di alcune opere di agiografia, dedicate a s. Barbara (Encomium in s. Barbaram), a s. Anastasia (Laudatio s. Anastasiae) e al suo amato Crisostomo (Encomium in s. Johannem Chrysostomum).

II. Dottrina. D. è un monaco che scrive per i monaci: per lui l'ideale monastico è l'unico che risponda appieno alla vocazione cristiana della vita perfetta. Fondamento di questa vita perfetta è la verginità, che è anticipo di quella partecipazione alla vita divina, che per il cristiano culmina nella visione stessa di Dio. Il tratto mistico di D. si riallaccia sempre ai misteri liturgici, di cui dà un'interpretazione mistico-spirituale: tutto è ascensione verso Dio, sull'esempio del Salvatore, la cui trasfigurazione sul Tabor diventa esperienza quotidiana per il fedele. Cristo è l'immagine di Dio per eccellenza, « il visibile dell'invisibile... in quanto porta il Padre in se stesso » (De imaginibus I, 2), è il primo exemplum che si presenta al monaco: obbedienza ed umiltà sono le virtù per eccellenza del Figlio di Dio, che siamo chiamati ad imitare; sono le virtù cardini dell' Incarnazione, che egli esprime con una frase sintetizzante il mutuo rapporto che intercorre tra il Creatore e la creatura: « Per causa mia, egli è diventato ciò che sono io ».

Ma l'atteggiamento di Gesù verso il Padre si esprime anche nel rapporto di preghiera, quasi una esemplificazione concreta per noi dell'Amore che rende perfette e feconde le relazioni intratrinitarie. Egli scrive nell'Omelia sulla Trasfigurazione, a proposito di Gesù: « E prega tra sé: madre della preghiera è la solitudine; preghiera, poi, è manifestazione di gloria divina. Quando i nostri sensi sono quieti e ci intratteniamo con noi stessi e con Dio e, affrancati dai vortici del mondo, rientriamo in noi stessi, allora vediamo chiaramente in noi il regno di Dio,

perché il regno dei cieli, cioè il regno di Dio, è dentro di noi, proclamò Gesù, il nostro Dio » (In Trasfigurationem 10).
La Scrittura è un altro viatico per la vita spirituale: « Come l'albero è piantato nell'acqua, così l'anima inserita negli scritti divini, si arricchisce e dà frutto ad ogni stagione » (Expositio IV, 17).
La Parola di Dio genera alla vita e alle opere buone: la vera fede conduce al cielo (cf In S. Barbaram 7), alla verità, che è Cristo, sapienza e verità sussistente (cf Dialectica 1).
Ma tutto questo cammino-sequela va nutrito con la disciplina dell' ascesi, dove per ascesi s'intende la spogliazione di se stessi. Consiglia D.: « Se scuoteremo il giogo delle passioni, rovesceremo anche la loro tirannia: dall'amore deriva la misericordia, dalla misericordia, l'umiliazione, dall'umiliazione la salvezza e l'esaltazione » (In sabbatum 39) e la sottomissione delle passioni (cf De virtutibus 96a; De voluntatibus 18,148a), ma anche il progresso nella giustizia (cf In ficum 6; De nativitate 8,6; Dormitio 2,19) nell'intento di farsi più spirituale, più puro, per meglio contemplare Dio: « Occorre quindi lasciare sulla terra le cose della terra, oltrepassare la bassezza del corpo, salire verso l'altissima e divina immagine » (Dialectica 19).
Allora, tutta la vita del monaco diventa movimento dell' anima, che in interiore homine, incontra Dio: la theoria, vale a dire la visione e la contemplazione della Trinità, mette l'uomo in condizione di vivere immerso nella stessa luce divina, dove Dio manifesta la sua gloria, senza che alcun ostacolo si frapponga tra lui e il Creatore: in modo diretto ed immediato. E una partecipazione continua, quotidiana alla vita divina, che riecheggia la relazione immediata e quotidiana tra Dio e il primo uomo: Dio conversa con l'uomo e l'uomo prende dimora in Dio (cf In sabbatum 35). Ma si tratta di una relazione recuperata in una dimensione nuova perché cristologica.
E l'anima, dunque, il luogo privilegiato di Dio: l'anima del monos è monos anch'essa, vive quest'unica e totalizzante esperienza riappropriandosi di se stessa e separando continuamente se stessa da tutto ciò che non è Dio. Se l'ascesi e la vita intellettiva sono l'humus privilegiato, la verginità e la carità sono gli ambiti in cui questo cammino si compie. Tutti e tre i presupposti conducono armoniosamente l'anima al pieno possesso di sé, in una libertà ritrovata che vede il suo compimento naturale solo in Dio. E la libertà il fermento che realizza questa sintesi misteriosa: liberamente l'anima si sottomette a Dio con un atto pieno di volontà e liberamente Dio conduce quest'anima, che gli si è donata, al possesso dei doni soprannaturali. E non è poco quello che si compie poiché l'anima diventa, per grazia, tutto ciò che Dio è per natura: D. usa il termine cooperazione (cf Expositio IV, 15). Questa è la strada che conduce l'uomo alla santità.
I santi, dunque, rassomigliano a Dio; hanno conservato la loro somiglianza con lui, oppure si sono fatti rassomiglianti a lui attraverso l'ascesi e la preghiera, con l'aiuto dello Spirito (cf Expositio IV, 22; Contra Manichaeos 86-87) come moto della volontà propria, ma anche per l'aiuto e l' inabitazione di Dio in loro, tanto da essere chiamati idealmente dei, non per natura, ma per contingenza (cf De imaginibus 3,33). Il santo « tempio vivente di Dio, tabernacolo di Dio, fontana di salvezza per noi, pienezza, onnipotenza e potere infinito » (De fide orthodoxa 1,8), vive in confidenza con Dio: è l'imitatore di Cristo, che si è fatto uomo per indicarci la strada, con la sua libertà interiore e la preghiera, chiamato ad assomigliare sempre più a lui, imitandone la bontà (cf De imaginibus 1,21; 3,26). Il santo, più grande dell' angelo, è colui che più di ogni altro compie in sé la vocazione cristiana, imitatore della bontà divina di Cristo, incarnatosi per educarci all'obbedienza e all'umiltà (cf Dialectica 3), la sequela che chiama l'uomo di Dio (cf In ficum 1), nella piena libertà che lo porta ad abbracciare la volontà del Padre fino alla kenosis, nella preghiera che è partecipazione alla gloria di Dio.
Tra i santi, la Vergine Maria, vergine in spirito, in anima, in corpo (cf In nativitatem 5) è prima di ogni altro. D., riecheggiando i salmi, la chiama con dolcissimi nomi: monte del Signore, la splendente, colei che oltrepassa e supera ogni collina e ogni montagna per la sua santità... è monte di Dio, più sacro del Sinai, coperta dal raggio luminoso del santissimo Spirito... tutta città del Dio vivente, rallegrata dai ruscelli di fiume, la tutta bella, la tutta accanto a Dio (cf In

nativitatem 6,9). E lei che inizia la strada, anche per noi (cf In dormitionem II, 3) e sintetizza questo cammino di ascesi e di contemplazione, trovando « diletto nel digiuno, nella continenza e nei canti dei salmi: si rallegra insieme con la castità, la verginità e la saggezza: con esse vive eternamente, in pace, abbracciandole amorevolmente » (In dormitionem II, 19). Non è un vaso passivo, ma partecipa con tutto l'essere all'opera di Dio: partecipa del privilegio di Cristo, che è la vita, ed ha in sé la potenza di guarire. E lei che rappresenta, dopo Cristo, la massima espressione del Tabor. Ascesi e mistica, quindi, si fondono.

Note: 1 PG 94, 455-458. Cf G. Gharib, Le icone mariane, Roma 1987, 166; Id., Apparizione della Madonna a S. Giovanni Damasceno, in Madre di Dio, 8-9 (1992), 3-15;

Bibl. G. Bentivegna, L'effusion de l'Esprit Saint chez les Pères grecs, in NRTh 113 (1991), 690-707; B. Borghini, Canti della risurrezione, Roma 1974; A. Caceffo - A. Candelari, Omelie sulla beata Vergine, Roma 1973; C. Chevalier, La mariologie de S. Jean Damascène, Paris 1936; V. Fazzo, Giovanni Damasceno. Difesa delle immagini sacre, Roma 1983; R. de Feraudy, L'icône de le Transfiguration, Abbaye de Bellefontaine 1978; C. Gheorghescu, La doctrine de l'union hypostatique chez S. Jean Damascène, in Orthodoxia, 23 (1971)4, 181-193; M. Gordillo, s.v., in EC VI, 547-552; J. Grégoire, La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas, in Revue d'Histoire Ecclésiastique 64 (1969), 718-755; W. Heller, s.v., in WMy, 270-271; M. Jugie, s.v., in DTC VIII, 603-751; H. Leclerc, s.v., in DACL VII, 2186-2190; J. Nasrallah, S. Jean de Damas, son époque, sa vie, son oeuvre, Harissa 1950; Th. Nikolaou, Die Ikonenverehrung als Beispiele ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskus, in Ostkirchliche Studien, 25 (1976), 138-165; M. O'Rourke, Christ the Eikon in John of Damascus, in The Greek Orthodox Theological Review, 15 (1970), 175-186; D.H. Sahas, John of Damascus on Islam, Leiden 1972; J.M. Sauget, s.v., in BS VI, 732-740; A. Siclari, Giovanni di Damasco: la funzione della « dialettica », Perugia 1978; G. Sima, Les fondaments doctrinaux de la véneration de saintes Icônes selon S. Jean, in Ortodoxia, 41 (1989), 117-140; M. Spinelli, Giovanni Damasceno: Omelie cristologiche e mariane, Roma 1980; B. Studer, s.v., in DSAM VIII, 454-466; L. Swecney, John Damascene and the Divine Infinity, in The New Scholasticism, 35 (1961), 162-170; Id., John Damascene's Infinite Sea of Essence, in Texte und Untersuchungen, 81 (1962), 248-263.

L. Dattrino

DAVIDICO LORENZO. (inizio)

I. Vita e opere. Castellino Paolo Lorenzo De David detto Davidico, nasce nel 1513 a Castelnovetto (da qui il nome di Castellino), borgo della provincia di Pavia, in diocesi di Vercelli. Figlio di De David e di Giovanna, è avviato agli studi ecclesiastici, conseguendo la laurea in teologia e in utroque iure e divenendo sacerdote. Nel 1536 si aggrega all'Ordine dei barnabiti. Nonostante sia stimato dallo Zaccaria (1539) e si riveli zelante e intraprendente, è dimesso dai barnabiti nel 1547 perché considerato incorreggibile nella sua condotta gravemente difettosa. Egli, infatti, è segnato da una personalità disarmonica e ambigua. Da un lato si presenta, al dire dei contemporanei, come « omo de Dio spirituale, prete et predicatore christianissimo »,1 così da ricevere da Giulio III (1555) il titolo di « praedicator apostolicus » (1550) e da diventare commissario dell'Inquisizione presso il Sant'Uffizio. Dall'altro lato, attira su di sé le più infamanti accuse di menzogna, malversazioni, furti, abusi, violenza, addirittura sodomia, bestemmia, simonia, superstizione. Sono in lui evidenti una smisurata ambizione e una tenace volontà di protagonismo, che si alternano con il rigorismo ascetico e gli slanci mistici. Il suo è un temperamento ambivalente, secondo gli antichi confratelli 2 e come ebbe egli stesso a riconoscere: « Se di fora mi esercito, la vanagloria mi tende da ogni parte la rethe; se mi retiro in tutto l'accidia mi mangia ».3 Ambivalenza che si riflette sul piano fisico, alternando stagioni di attività febbrile con depressione e perfino collassi.

Lasciati i barnabiti, alla cui porta spesso tornerà a bussare, comincia per il D. un'estenuante peregrinazione che registra oltre trenta spostamenti di città in città al Nord e al Centro Italia, per terminare i suoi giorni in Vercelli, il 29 agosto 1574.
Non indugiamo su quest'aspetto della sua vita, in parte dovuto alla missione di predicatore e di inquisitore, qualifica quest'ultima che lo vede sul banco degli imputati nel 1555, quando è costretto a quattro anni di prigionia nelle carceri romane, dalle quali esce nel 1559 in seguito all'incendio del palazzo dell'Inquisizione. Egli dichiara nel memoriale difensivo del 1556: « Ho operato, confirmando secondo il talento a me dato li catholici, impugnando li heretici, eccitando li tepidi et esponendomi per la fede de Christo... a evidentissimi pericoli della vita ».4 Né diversamente rivendicherà la rettitudine del suo operato nel Testamentum spirituale del 30 luglio 1560, successivamente pubblicato in un'opera, Columba animae, del 1562 dedicata a Pio IV (1572). Infatti, l'attività oratoria del D., che il Boffito 5 definisce « grafomane della mistica », si riversa in una pubblicistica nutritissima, che comprende ventiquattro opere superstiti e sessanta andate perdute o rimaste inedite.6
II. Accenni di dottrina. Il D. redige in volgare le sue opere, in cui emerge il parlato della predicazione più che lo scritto di un'organica riflessione e che offre a un'ampia cerchia di lettori anche non dotti. L'urgenza della riforma si accompagna a un'implacabile denuncia della corruzione soprattutto del clero e con il martellante invito al rigore ascetico e alla pratica dell' orazione dai gradi più elementari a quelli più elevati. E costante il richiamo all'ortodossia e alla disciplina ecclesiastiche e non mancano i toni minacciosi per distogliere i peccatori dal male, ma anche gli eretici dai loro smarrimenti.
Diretto ispiratore del D. è senz'altro fra Battista da Crema, il domenicano guida spirituale di Gaetano Thiene (1547) e Antonio M. Zaccaria. Gli stessi contemporanei ritengono che lo spirito del Cremense si sia trasferito in lui, che ne condivide il volontarismo ascetico, l'importanza dell'intenzione, l'amore del paradosso nel presentare la dottrina teologica, l'accentuazione dei diversi gradi del vivere spirituale fino alle vette della mistica (la « quiete mentale » che immerge nella contemplazione unitiva), cui solo gli iniziati possono accedere. A questo si aggiunga la pratica di spettacolari penitenze e dell'accusa pubblica dei propri difetti, mutuata dai seguaci dello Zaccaria, per rendersi conto di come si articoli l'azione catechetica e formativa del D., nella quale, secondo il Firpo, si nasconderebbe, almeno inizialmente, la tendenza attribuita a fra Battista e ai suoi seguaci, di tendere verso un cristianesimo carismatico ed esoterico, con il pericolo di un'illusoria impeccabilità una volta raggiunti i sommi gradi della vita spirituale e il concomitante rischio di sfuggire a qualunque controllo ecclesiastico. Sta di fatto, come riconosce lo stesso Firpo, che nella vicenda del nostro personaggio si verifica quell'involuzione controriformistica che avrebbe poi assicurato tanto successo alle sue opere. In queste è martellante il richiamo al disprezzo del mondo, all'esercizio ascetico, alla pratica devozionale, alla frequentazione dell' Eucaristia, all'imitazione del Crocifisso con il conseguente ricupero della positività della sofferenza e della prova, alla docilità verso la Chiesa e al rifiuto dell'eresia.
E difficile presentare una sintesi ragionata delle opere del D., stante il carattere per lo più « orale » e occasionale della loro provenienza e stante le chiare dipendenze dalla sua fonte primaria. Quella forse che merita maggiore attenzione è l'Anatomia dei vizi, del 1550, che lo avvicina al clima riformistico respirato negli anni della frequentazione barnabitica.
Note: 1 Cit. in M. Firpo, Nel labirinto del mondo, Firenze 1992, 103; 2 « Hora se trova infatigabile et hora confuso », si legge negli Atti capitolari, cit. da Firpo, 61; 3 Ibid., 213; 4 D. Marcatto, Il processo inquisitoriale di Lorenzo Davidico (1555-1560), Firenze 1992, 60; 5 Biblioteca barnabitica, I, 574; 6 L'elenco in M. Firpo, Nel labirinto... o.c., 237-258.
Bibl. **Opere:** Oltre alle opere citate, si possono ricordare il Trattato circa la Comunione, Firenze 1550; Sperone de tepidi, Perugia 1552; Laberintho di pazzi, Venezia 1556; Specchio interiore, Vercelli 1571. **Studi:** P. Bailly, s.v., in DSAM III, 50-51; G. Boffito, Scrittori Barnabiti... Biografia, Bibliografia, I, Firenze 1933, 574-585; M. Firpo, Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori, Firenze 1992; C. von Flüe, s.v., in DBI XXXIII, 157-160;

A. Levasti, I mistici, I, Firenze 1925, 266-271; D. Marcatto, Il processo inquisitoriale di Lorenzo Davidico (1555-1560). Ed. critica, Firenze 1992; O. Premoli, s.v., in ScuCat 40 (1912), 164-187 e 282-297.
A. Gentili

DEBOLEZZA. (inizio)

I. Il concetto di d. attraversa completamente la multiforme stratificazione della realtà unitaria dell'uomo e da essa riceve la sua determinazione in ordine allo specifico di ogni livello considerato e la sua rilevanza in ordine alla coordinazione con la globalità antropologica, con quell'insieme di interferenze tipico di ogni fatto unitario. Descrittivamente possiamo individuare una d. fisica in senso proprio nell'astenia ed in senso più generale in tutto ciò che di patologico colpisce ed attenua il normale funzionamento del corpo dell'uomo, con diversa gravità e permanenza. Un adulto cronologicamente maturo può registrare un equilibrio psicologico caratterizzato da labilità ed insufficienze come da vere e proprie malattie, con uno svariato grado di solubilità. Anche culturalmente e sociologicamente possiamo pensare ad una serie di connotazioni e ruoli sociali che una persona possiede o ricopre e stimarli vantaggiosi o svantaggiosi oppure distinguerli in forti o deboli, come facilmente illustrano una sommaria esemplificazione circa il patrimonio di cultura e di educazione o la disponibilità economica o il livello sociale.

II. Esperienza morale e spirituale. Tuttavia, le dimensioni appena descritte di per sé nulla ci dicono del momento prescrittivo dell'esperienza morale e spirituale in quanto tale, cioè del grado di coinvolgimento della libertà dell'uomo nella ricerca e nella realizzazione del senso della propria umanità. Ma, proprio per la rilevanza della problematica morale per l'identità antropologica - l'identità di un uomo è la sua decisione morale, l'uomo non è costituito da ciò che si trova di fatto ad essere, ma da ciò che sceglie di essere -, esattamente qui il tema in questione acquista un profondissimo spessore, perché introdurre il discorso sulla d. o sulla fortezza coinvolge il discorso sull'intensità con cui il soggetto morale persegue la costruzione o la distruzione di se stesso. Le inattese combinazioni che, talora, si scoprono tra la salute fisica, la sicurezza psicologica o sociologica, da una parte, e una d. morale, dall'altra, rendono accorti sulle interconnessioni dei due momenti: svantaggi pre-morali non determinano la scelta morale che è valutabile esclusivamente dal libero coinvolgimento della volontà individuale; questa sola sa accettare il proprio ritmo di crescita secondo una legge di gradualità. La d. fenomenologicamente descritta, da superare nel limite del possibile, non impedisce con la sua presenza l'esperienza morale e spirituale, ma la circoscrive e la situa nella storia, configurandola positivamente piuttosto come una possibilità originale ed irrepetibile di realizzazione morale e spirituale e non tanto negativamente come mancanza di opportunità. La possibilità di diventare persone, di eseguire il senso della propria esistenza è sempre presente nella situazione data, che si configura carica dell'appello e della vocazione di Dio, che ci chiama così personalmente all'esperienza totalizzante e radicale della sua vita di amore e di luce.

La fede cristiana apporta un'interpretazione della d. come conseguenza di una storia di peccato iniziata dall'uomo stesso. Ne è derivata una costitutiva incapacità di auto-salvezza, quindi un costitutivo bisogno di essere salvati. Il mancato riconoscimento di questo stato di necessità salvifica pone l'uomo in una d. costitutiva che rischia di diventare definitiva dispersione di sé.

Bibl. Aa.Vv., L'homme devant l'échec, Paris 1959; Y. Belaval, Les conduites d'échec, Paris 1953; M. Chiva, Débiles normaux débiles pathologiques: actualité pédagogiques et psychologiques, Neuchatel 1973; T. Goffi, s.v., in DES I, 702-705.
P. Carlotti

DELBREL JOSEPH. (inizio)

I. Vita e opere. D., nato ad Agen il 19 luglio 1856, entra nella Compagnia di Gesù nel 1878 ed è ordinato sacerdote nel 1887. Abbandona una promettente carriera come professore di storia

divenendo un collaboratore attivo e di spicco in un'importante apostolato della Compagnia restaurata: la santificazione dei sacerdoti. Nel suo libro del 1897, Des vocations sacerdotales et religeuses dans les collèges ecclésiastiques, si chiede perché pochi giovani abbienti, nelle scuole cattoliche, intraprendano il sacerdozio, che cosa promuove le genuine vocazioni e cosa conduce tali vocazioni a fruttificare. Incoraggiato dalla Santa Sede e dai vescovi francesi, si dedica completamente al compito di accogliere e di guidare i giovani sacerdoti. Nel 1901 fonda la pubblicazione bimensile, di larga risonanza, Le recrutement sacerdotal. Tre articoli di questo giornale divengono dei classici: Esto fidelis (Paris 1913), redatto per i giovani religiosi; Ai-Je la vocation? (Paris 1918), redatto per i seminaristi; A-t-il la vocation? (Toulouse 1923), redatto per gli insegnanti. D. è, inoltre, il fondatore dei congressi per i sacerdoti a Parigi, a Marsiglia e a Rouen che divengono modelli per simili congressi in altri paesi. Il libro Jésus éducateur des Apôtres, del 1916, il più importante lavoro di D., è incentrato sulla formazione sacerdotale letta alla luce del Vangelo. Nel suo libro, D. insiste sul fatto che è Gesù la guida e la vera anima di colui che è chiamato al sacerdozio. La vita di D., le sue prediche e i suoi scritti spiegano il suo amore appassionato per Cristo, per Maria, per la Chiesa e per il Vicario di Cristo. Muore nel 1927.

II. La spiritualità di D., come quella del suo maestro s. Ignazio, è più individuale che sociale, più pratica che artistica, più dottrinale che speculativa. Infatti, la spiritualità gesuita del suo tempo è caratterizzata da una forte abnegazione, da una scelta ferma e accurata dei mezzi per conseguire il fine prefisso, da un giudizio fermo, da una pietà evangelica e da un amore esclusivo. D. desidera solo cercare, trovare ed esaudire la volontà di Dio servendo Cristo. Questo maestro così accorto non dimentica mai l'ammonizione di s. Ignazio, rintracciabile nella quindicesima nota degli Esercizi spirituali: il padre spirituale « non dovrebbe propendere per una o per l'altra parte, ma piuttosto, comportandosi come l'ago di una bilancia, rimanere in equilibrio, permettendo così al Creatore di entrare immediatamente in contatto con la creatura e alla creatura con il suo Creatore e Signore ». Il carisma e il segreto del grande successo di D. stanno nel rispetto sia per la libertà totale di chi si è sentito chiamato al sacerdozio, sia nell'efficacia che egli accorda alla grazia.

Bibl. P. Bailly, s.v., in DSAM III, 123-124; J. de Guibert, La spiritualité de la Compagnie de Jésus, Rome 1953, 73-502; P. Lieutier, s.v., in Cath III, 555.

H.D. Egan

DELBREL MADELEINE. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce a Mussidan in Dordogna il 24 ottobre 1902 nella casa dei nonni materni attigua alla piccola fabbrica di cera creata dal nonno. Poiché suo padre è operaio ferroviere, l'infanzia e l'adolescenza di M. trascorrono nelle diverse sedi di trasferimento di quest'uomo alquanto straordinario: grande patriota e grande organizzatore, amante delle lettere e della politica. M., sia per la fragile salute che per i continui trasferimenti del padre, non segue un corso regolare di studi. La famiglia, sul piano religioso, è indifferente, ma M. incontra sacerdoti che la illuminano sulla fede, così a dodici anni fa la sua prima Comunione.

A Parigi, dove il padre è trasferito nel 1916, M. incontra alcune persone molto dotte, ma atee che segnano la sua giovinezza. Confessa: « A quindici anni ero strettamente atea e trovavo ogni giorno il mondo più assurdo » (La lezione di Ivry, 509). Le piace il ballo e vi dedica molte serate. Sembra spensierata, ma in realtà la sua intelligenza si dibatte intorno ai concetti di « morte » e di « assurdo ». In questo periodo incontra alcuni cristiani che la mettono in crisi per il loro impegno e la loro coerenza. Legge s. Ignazio e si aggrega agli scouts della sua parrocchia. La rivelazione di Dio è per lei un vero « abbagliamento ». Gradatamente le si fa chiara la sua vocazione: vivere le esigenze del Vangelo nel mondo, in una vita simile a quella di tutti gli altri uomini. Alcune amiche si uniscono a lei e nasce una piccola comunità laica. Nel 1933, esse si trasferiscono a Ivry-sur-Seine, villaggio povero e scristianizzato, centro importante di un comunismo ad alto livello. Dal 1933 al 1946 M. s'impegna nel servizio sociale. La sua casa è

aperta a tutti. Nel settembre 1939, insieme alle compagne è mobilitata per la guerra nei servizi sociali. Nel 1941, il card. Suhard fonda, con la Commissione episcopale francese, il seminario della Missione e M. è invitata a parlare della sua esperienza di Ivry.
Verso il 1944, M. ha una specie di seconda conversione: le si chiariscono i rapporti di carità fraterna tra credenti e non credenti, tra marxisti e cristiani e, in un certo senso, si assolutizzano il suo impegno di annuncio cristiano e il suo compito missionario. Si approfondisce anche quel suo cammino singolare di contemplazione di Dio sulle strade del mondo. E invitata a parlare della sua testimonianza nei gruppi più vari. Gli appunti, minuziosamente preparati, dei suoi interventi costituiranno, con le centinaia di lettere, una documentazione preziosa dello sviluppo del suo pensiero e soprattutto del suo cammino spirituale.
Nell'aprile 1938 appare sulla rivista Études Carmelitaines un breve articolo intitolato Nous autres gens des rues, dove è chiaramente presente il nucleo fondamentale della spiritualità di M.: la sintesi tra preghiera e azione, un'azione « piena d'amore ».
Nel 1957 vede la luce il libro che raccoglie la maturazione del suo pensiero nei confronti del marxismo, della missione dei cristiani e della Chiesa: Ville marxiste terre de mission (=VM).
Attingendo al copioso materiale ritrovato dopo la sua morte, avvenuta il 13 ottobre 1964, gli amici pubblicano Nous autres, gens des rues (=NA) (1966); La joie de croire (=JC) (1968); Communauté selon l'Évangile (=CSE) (1973), Alcide, guide simple pour simples chrétiens (=ALC) (1980), Indivisible Amour (=IA) (1991).
II. Esperienza mistica. La chiave per capire, per quanto è possibile, il segreto della spiritualità di M. è l'espressione da lei usata per indicare l'unione profonda tra preghiera e azione: « l'action vraiment amoureuse », immersione d'amore in Dio in ogni azione. « Ogni atto docile ci fa ricevere pienamente Dio e dare pienamente Dio con grande libertà di spirito... Ogni piccola azione è un avvenimento immenso nel quale il paradiso ci è dato e nel quale noi possiamo dare il paradiso... Non importa ciò che dobbiamo fare: tenere in mano una scopa o una penna stilografica; parlare o tacere; rammendare o tenere una conferenza; curare un malato o battere a macchina. Tutto ciò non è che la scorza della splendida realtà: l'incontro dell'anima con Dio... » (NA, 23).
Il silenzio, un particolare silenzio, è caratteristico dell' itinerario contemplativo di M.: « I monasteri appaiono come i luoghi della lode e come i luoghi del silenzio necessario alla lode. Nelle strade, schiacciati tra la folla, noi stabiliamo le nostre anime come altrettante cavità di silenzio dove la Parola di Dio può fermarsi e risuonare » (Ibid. 63-67). Più volte, M. parla di anima aperta, totalmente aperta, in disponibilità ad accogliere la Parola, « il Verbo di Dio fatto vita umana ». « Nessun dono di Dio si versa se non tra le mani della fede, nessun dono di Dio si riceve se non nella profondità vertiginosa della speranza... Il Vangelo per liberare il suo mistero non chiede uno scenario né un'erudizione né una tecnica. Chiede un'anima prosternata nell' adorazione e un cuore spoglio di ogni fiducia nell'uomo » (Ibid. 72-80).
M., come ogni contemplativa, conosce la preghiera-gioia, ma anche la preghiera-fatica. « Pregare è una fatica immensa, rude, che mette in gioco tutto noi stessi. Essere completamente presenti a Dio, totalmente ricettivi davanti a lui non equivale a un riposo » (CSE 156). M. parla spesso della croce, ma pone in guardia contro l' ascetica per l'ascetica, l'esercizio per sentirsi forti; la vita con Dio è piuttosto « danza », in abbandono totale al suo ritmo (cf NA 81-83).
M., parlando della sua conversione, soleva dire di essere stata « abbagliata » da Dio: termine questo che esprime per davvero tutta la sua vita di contemplativa nel mondo e per il mondo. Tale contemplazione, radicata nella Parola di Dio, porta all' imitazione di Gesù, che è richiesta ogni giorno, in ogni stagione dell'anno; essa ricorda ciò che è: l'assoluto dell'amore di Dio, l'assoluto dell'amore del prossimo. « Se oggi non si può più pregare «come» un tempo, a meno di essere in un monastero o in certe situazioni di vita particolare, non ne consegue però che non si debba più pregare: ne consegue invece che bisogna pregare in altro modo ed è questo altro modo che bisogna scoprire » (cf Primo gruppo di note sulla preghiera). Questo rimane il suo messaggio più attuale.

Bibl. Ch. de Boismarmin, Madeleine Delbrêl (1904-1964). Strade di città, sentieri di Dio, Roma 1988; N. Carreras-Paxtot, Madeleine Delbrêl: eroismo di una vita banale, in Studi Cattolici, 11 (1967), 267-271; M.L. Coppadoro, Abbagliata da Dio. La preghiera in Madeleine Delbrêl, Milano 1994; M.L. Cravetto, Madeleine Delbrêl (1904-1964). Una vita missionaria, in Humanitas, 27 (1972), 15-41; 142-161; L. Delannoy, Madeleine Delbrêl dopo « Nous autres des rues. La gioia di credere », in Studi Cattolici, 19 (1969), 347-351; H. Jung, L'Évangile et Madeleine Delbrêl, in Ibid. 53 (1971), 739-748; J. Loew, Dall'ateismo alla mistica. Madeleine Delbrêl, Bologna 1996; J.P. de Menasce, La vie et la réflexion de Madeleine Delbrêl, in VieSp 49 (1967), 325-329; D. Mondrone, Impegno e autenticità cristiana negli scritti di Madeleine Delbrêl, in CivCat 123 (1972) I, 541-544; K. Neufeld, Atheismus und Spiritualität. Zum Zeugnis von Madeleine Delbrêl, in Geist und Leben, 44 (1971), 296-305; B. Papasogli, Madeleine Delbrêl: l'inquietudine della frontiera, in Letture, 33 (1978), 757-770.
M. Tiraboschi

DEPRESSIONE. (inizio)

I. Il termine d. comprende vari significati come tristezza, malumore, malinconia, dolore morale. La psichiatria per d. intende uno stato psicopatologico caratterizzato da un abbassamento più o meno stabile del tono dell'umore, da una modificazione dell' affettività e dei sentimenti in generale, da uno spettro abbastanza ampio di sintomi fisici e psichici.

II. I sintomi. Da un punto di vista psicologico, i sintomi della d. si presentano come veri e propri tratti della personalità, o meglio come uno stile di vita, un modo doloroso di vivere. Ciò che colpisce è in primo luogo la tristezza vitale, un'assoluta mancanza di gioia di vivere, che si accompagna ad un rallentamento ideativo e motorio.

Il senso di incapacità è un altro dei tratti distintivi della d. Il soggetto si sente completamente incapace: incapace di svolgere le normali attività giornaliere, incapace di lavorare; sente che non può prendersi cura di sé e tanto meno degli altri; avverte dentro di sé l'incapacità di provare i sentimenti di sempre (aridità affettiva), specie l'affetto per i suoi cari. Si sente come se fosse svuotato. A tutto ciò fa seguito un senso di inutilità di se stesso (quindi un senso profondo di autosvalutazione), degli altri, delle cose. Questo senso di inutilità si generalizza ad ogni ambito dell'esistenza, portando il depresso a concludere che la vita stessa è priva di ogni senso. Ne deriva l'assenza di qualsiasi speranza per il futuro.

Neanche i ricordi del passato si presentano in maniera positiva: non sono « bei ricordi », ma più semplicemente ricordi carichi di dolore e di colpa. Questa, infatti, è un altro tratto tipico della d.

Le forti e continue autoaccuse, il senso di incapacità e di inutilità tengono il depresso in uno stato permanente di ansia e provocano crisi d'angoscia specie al risveglio mattutino.

Su un piano più propriamente organico, la sintomatologia comprende astenia, ossia un grande senso di spossatezza, soprattutto agli arti inferiori, che si condensa nella frase tipica di « sentirsi impotenti » a fare qualsiasi sforzo fisico che per altri può essere considerato normale.

III. Esistono diverse forme depressive in cui la sintomatologia è varia, dove spicca sempre l'abbassamento del tono dell'umore ma la manifestazione clinica è complicata da sintomi molto più complessi. Esistono forme la cui genesi sembra essere di carattere organico: le forme deliranti, lo stupore malinconico, la mania (in cui si assiste all'esatto contrario della sintomatologia esposta, la tristezza si muta in eccitazione, al rallentamento ideomotorio si sostituisce un'attività tumultuosa e frenetica).

Altre forme sono le d. reattive e le d. psicogene. Nelle prime, l'osservazione clinica rivela sempre che l'abbassamento del tono dell'umore è stato scatenato da un avvenimento ben definito come la perdita di qualcosa di caro: la morte di un congiunto, la perdita di beni materiali. Le d. psicogene o nevrotiche conservano il quadro tipico descritto sopra, il soggetto però, al contrario di quanto avviene nelle psicosi avverte il contrasto fra ciò che sente e i dati provenienti dalla realtà, eppure non riesce a vivere un'esistenza diversa da quella che vive. Non esiste remissione,

se non dopo un intervento di carattere psicoterapeutico. In questo senso si può dire effettivamete che la d. diventa un « doloroso stile di vita ».

IV. Le spiegazioni e le interpretazioni psicologiche, che hanno riguardato le d. psicogene, sono molteplici ed alcune hanno mostrato nel corso degli anni una modesta coerenza. Le teorie psicanalitiche hanno interpretato la tristezza e gli altri aspetti della d. nei termini della retroflessione: la rabbia nei confronti della perdita di una persona amata viene rivolta dal paziente depresso verso se stesso. Per Adler i sintomi depressivi sarebbero un mezzo per manipolare l'ambiente circostante e volgerlo secondo i propri bisogni.

Negli ultimi anni, la corrente cognitivo-comportamentale ha proposto un modello di spiegazione, basato su diversi contributi della psicologia dell'apprendimento e della psicologia sperimentale, che ha trovato una favorevole accoglienza e si è dimostrato utile tanto nella investigazione che nella prassi clinica. Questo modello sostiene che il comportamento umano è guidato da una serie di cognizioni (o convinzioni) ovvero: atteggiamenti, credenze, aspettative. Tali cognizioni sono fondamentali anche nel produrre risposte emotive e comportamentali. In altri termini, ciò che si sperimenta a livello di sentimenti come il comportamento che ne segue è determinato dal « concetto » che si ha di se stessi, delle cose e degli altri. Importante nella formazione della struttura cognitiva è l'apprendimento. Così anche il comportamento depressivo viene appreso (apprendimento classico, operante, per modelli) attraverso una serie di esperienze nel corso di tutta l'esistenza. Nella d. sarebbero predominanti pensieri negativi che generalmente si dispongono su tre fronti: verso se stessi, verso il mondo, e verso il futuro (ciò che Beck e altri definiscono come « triade depressiva ») che si allacciano e dipendono strettamente da una filosofia di vita (cognizioni), profondamente radicata. Per Ellis e Harper (1977), i pensieri negativi, o irrazionali poiché non trovano nessuna prova nella realtà, predominanti nella d. riguardano inadeguatezza personale di fronte a mete e stili di comportamento difficilmente realizzabili.

Altro tentativo di spiegazione è quello proposto dalla logoterapia e Analisi Esistenziale (Frankl, 1983), secondo cui molte forme depressive dipenderebbero da motivi esistenziali. Il vuoto esistenziale, ovvero l'incapacità di trovare un senso nella propria esistenza si traduce in una frustrazione esistenziale che ha per effetto un senso di noia e apatia, mancanza di interesse per tutto e tutti, senso di inutilità personale e perdita progressiva della propria identità, tutti i segni tipici della d.

G. Froggio

V. Nel comportamento religioso è possibile che alcune forme depressive possano essere interpretate come atteggiamenti di umiltà. Questi equivoci si possono manifestare più frequentemente nei confronti di una triade esistenziale: la morte, la colpa e la sofferenza.

Inoltre, verso le realtà mondane il depresso nel suo comportamento religioso esprime tutta la sua scontentezza e profonda insoddisfazione. Nelle sue parole e nei suoi atteggiamenti abbiamo l'espressione dell'aggressività repressa. Questo biasimo per le cose materiali potrebbe essere frainteso come atteggiamento ascetico. Il depresso nel suo comportamento religioso non sa dare un senso al piacere e al godimento sforzandosi di sublimarlo - senza riuscirvi - in una dimensione spirituale-astratta. La gioia e la serenità, lo scherzo e il gioco, il ridere e il sorridere sono praticamente estranei al depresso oppure costano fatica e sforzo. Al contrario, il mistico autentico si caratterizza, fra i vari tratti di equilibrio psichico, anche per un profondo realismo e per un appropriato senso dell'umorismo.

L'umorismo, diversamente dalla comicità, è la capacità di osservare se stessi, di ridere dei propri errori e, tuttavia, continuare ad amarsi. Il vero umorista, diversamente dall'ironico, è capace di avere questo atteggiamento oltre che con se stesso, anche nei confronti delle persone e delle cose che gli stanno a cuore perché è uno stimolo alla crescita. Queste caratteristiche si ritrovano in molti santi, ma non nei depressi.

È possibile che anche i mistici abbiano delle crisi depressive. In tal caso, è importante differenziare non solo le varie forme di d., come si è fatto sopra, ma è soprattutto importante

distinguere una fase depressiva da una personalità depressa. In questo senso, anche il mistico può avere una fase di sconforto o scoramento con i contorni di una vera crisi depressiva. In questi casi, sono determinanti, ai fini di una riflessione psicologica, la funzionalità e l'esito di questa fase. Due esempi spesso portati ma non sempre sufficientemente compresi: « L'anima mia è triste fino alla morte » (Mt 26,38); « (Elia) desideroso di morire disse: «Ora basta, Signore! Prendi la mia vita perché io non sono migliore dei miei padri» » (1 Re, 19,4).
Nel primo brano l'espressione non potrà essere sufficientemente compresa senza riflettere sulla sua funzione che in questo caso è quella di comunicare l'angoscia esistenziale di fronte alla morte che Cristo nella sua umanità prova. Non si tratta di un modus vivendi, ma di una reazione di fronte alla fine del proprio io corporeo. L'esito di questo momento sta nel suo superamento attraverso la risurrezione, quindi la pienezza di un messaggio di gioia.
Nel secondo brano, la funzionalità è quella di esprimere il proprio atteggiamento di fronte a un fallimento. Anche in questo caso, il fallimento di Elia non sembra sia limitato a un episodio ma piuttosto riferito all'intera vita se confrontata con le generazioni precedenti. Astenia, introversione, disturbi dell'alimentazione e rifugio nel sonno sono sintomi di d. che troviamo anche in questo brano. L'aspetto patologico della d. non sta tanto nell'avere o meno certi sintomi, ma piuttosto nel manifestare se questi sono giustificati, proporzionati e stabili. Il superamento della sintomatologia depressiva indica la sua funzionalità: una crisi, di qualunque tipo e grado, se determina una successiva ripresa e accelerazione della crescita può dirsi funzionale nel senso che è bene tutto ciò che fa crescere. Bisogna, comunque, subito aggiungere che non sempre il superamento di una d. dipende esclusivamente dal soggetto, quindi bisogna essere estremamente prudenti nel considerare la responsabilità morale del perdurare di una d.
È anche possibile che una d. abbia dei significati spirituali, come nel caso della notte oscura di Giovanni della Croce. È possibile che vi siano tutti i sintomi clinici per una diagnosi di personalità depressa o di una d. reattiva, ma non è lecito con questo dedurre la non autenticità della spiritualità di un mistico. Di questo passo potremmo anche ipotizzare la complementarietà sistemica tra l'orientamento depresso di Giovanni della Croce e la passionalità di Teresa d'Avila, ma saremmo al limite della psicologia della religione e a un passo (o forse anche meno) dallo psicologismo che pretenderebbe di spiegare, giustificare e interpretare tutto con la sola chiave dell'inconscio.
Al di là di queste ipotesi è importante ribadire che la d. non è di per sé un sintomo che esclude o che determina la non autenticità di un mistico.
A. Pacciolla
Bibl H.S. Akiskal - W.T. Kinney, Depression Disorders: Toward an Unified Hypothesis, in Sciences, 182 (1973), 62; S. Atkinson, Uscire dalla depressione, Cinisello Balsamo (MI) 1996; A.T. Beck, Principi di terapia cognitiva, Roma l974; A.T. Beck - A.J. Rush - B.F. Shaw - G. Emery, Terapia cognitiva della depressione, Torino 1987; R.F. Berg - C. McCartney, La depressione, Assisi (PG) 1985; R. Carli, s.v., in DES I, 720-721; J.F. Catalan, Dépression et vie spirituelle, Paris 1996; A. Ellis - A. Harper, A New Guide to Rational Living, Hollywood 1977; V.E. Frankl, Un significato per l'esistenza, Roma 1983; V.F. Guidano - G. Lioffi, Elementi di psicoterapia comportamentale, Roma 1987; E.A. Gutheil, Le depressioni reattive, in S. Arieti (cura di), Manuale di psichiatria, I, Torino 1969, 362-399; E. Jacobsen, La depressione, Firenze 1979; G.C. Reda, Depressione-mania e psicosi maniaco-depressiva, in Id. (cura di), Trattato di psichiatria, Firenze 1982, 250-270; J.P. Schaller, La mélancolie, du bon usage et du mauvaise usage de la dépression dans la vie spirituelle, Paris 1988.

DERELIZIONE. (inizio)

I. Il termine d., nell'uso religioso, è l'abbandono che una persona sperimenta nella privazione libera di un grande bene spirituale, in riferimento a Cristo che sulla croce prega il salmo 21: « Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? » La d., secondo l'intensità, ha un triplice significato. Il primo è di affidamento della propria volontà a quella di Dio in modo che

motivazione e finalità siano mutuate direttamente dalla fede o mediatamente dai pastori di anime ai quali, per fede e in umiltà, una persona si sottomette. Un secondo significato è quello di esercizio ascetico di una persona che non vuole per amore di Cristo avere in proprietà cose create che piacciano ai sensi o allo spirito, ma vuole abbandonare tutto per avere « puramente in Dio il proprio tesoro ».1 Un terzo senso definisce lo stato di un'anima che, così permettendo Dio che la vuole purificare e disporre all'unione d'amore, sperimenta di essere abbandonata da Dio, perché peccatrice, indegna di essere avvicinata da lui che le appare sdegnato. « In questo tempo - scrive s. Giovanni della Croce 2 - l'anima è avvolta da fitte tenebre nel suo intelletto; nella volontà soffre grandi aridità e oppressioni; nella memoria è afflitta dal ricordo delle sue miserie... nella sostanza patisce abbandono e somma povertà. Quasi sempre arida e fredda, raramente fervorosa, in nessuna cosa trova sollievo, neanche un pensiero che la conforta ».

II. Nella vita spirituale. Questo stato di d. è transitorio e sperimentato in ordine alla contemplazione in cui Dio introduce sempre più profondamente la persona per realizzare l'unione d'amore. Teresa d'Avila 3 descrive la d. come un supplizio, una tempesta che si abbatte sull'anima; questa si sente castigata da Dio per i propri peccati, incapace di scorgere la verità, persuasa d'essere da Dio rigettata. Soltanto la misericordia divina può liberarla da questa angoscia. Allora la persona conosce « con evidenza la sua grande miseria e il poco che noi possiamo fare quando Dio ci abbandona ».

Lo stato di d., scelto o accettato ad imitazione di quello di Cristo sulla croce, assume, oltre il valore di purificazione dagli affetti effimeri, un valore redentivo per la persona stessa e per la Chiesa.

Note: 1 Cf Giovanni della Croce, Salita del Monte Carmelo I, 13,12; 2 Fiamma viva d'amore 1,20; 3 Relazione I, 11; Castello interiore, VI, 8-10.

Bibl. H. Martin, s.v., in DSAM III, 504-517; cf inoltre le voci: Abbandono e Purificazione.

G.G. Pesenti

DESECOLARIZZAZIONE RISACRALIZZAZIONE. (inizio)

I. **Status quaestionis.** Alle soglie del terzo millennio, nel contesto socio-culturale e religioso cosiddetto « postmoderno », le società tecnologicamente avanzate occidentali registrano ogni giorno più una significativa inversione di tendenza rispetto alle pretese di quella « modernità » che, secondo le previsioni, avrebbe dovuto costruire il regnum hominis, specialmente attraverso le ideologie del liberismo capitalista, prima, e del marxismo collettivista, poi: entrambe comunque inglobate nella categoria della « secolarizzazione ». Sembra, invece, ogni giorno di più evidente che quel mito stia naufragando nella pseudoideologia trasversale del peggiore « secolarismo »: non solo marcatamente segnato dal consumismo, ma anche a forte deriva nichilista. Sicché non a caso si parla di « fine della modernità », anche se molto incerto è per ora l'avvento del « postmoderno » e quali caratteristiche socioculturali e religiose assumerà.

II. E significativo invece l'odierno, crescente risveglio d'interesse per forme spirituali « alternative » rispetto a quelle « tradizionali », finora invalse nelle grandi religioni e Chiese. Un risveglio decisamente contrastante le nere previsioni di quanti ritenevano irreversibile ormai la fine del sacro e della religione a opera del processo secolarista. Una tesi che in ambito sociologico è stata resa famosa dal best-seller di S.S. Acquaviva, L'eclissi del sacro nella civiltà industriale (Milano l9754), ridimensionata poi dallo stesso Autore nel vol. realizzato con R. Stella, Fine di un'ideologia: la secolarizzazione (Roma 1989). Nella filosofia della religione, invece, è notevole lo studio di A. Rizzi, Il senso e il sacro, Leumann (TO) 1995, dove non solo viene confermata la reciprocità tra l'area del sacro e del religioso - cosicché ogni discorso filosofico circa il sacro può darsi soltanto come ermeneutica (o discorso indiretto) circa l'esperienza religiosa -, ma anche la connessione, entro l'ambito religioso, dell'istanza vuoi cosmica che etica (le due figure del « senso »): ma notando come solo il primato dell'etica consente l'imporsi del « senso » come alterità. Certo, questo risveglio suscita varie perplessità, dati gli equivoci che lo attraversano, sicché il Terrin ha ragione di scrivere: « Questo revival,

lungi dal suscitare facili entusiasmi o ancor peggio sentimenti di rivincita, deve spingere nella direzione di un'analisi valutativa che colga la vera portata della nuova situazione che siamo chiamati a vivere ». Ma ciò non sminuisce quanto afferma il card. Danneels sulle ultime tendenze dell'uomo postsecolarista: « La Chiesa si era preparata a confrontarsi con un uomo perfettamente secolarizzato, ateo, completamente assorbito dalle preoccupazioni materiali. E invece cosa trova nel 1990? Un uomo inquieto, alla ricerca di senso religioso, non più tanto incantato dai risultati della scienza e della tecnica. Ovunque sentiamo chiedere: datemi qualcosa di diverso da quello che esce dal calcolatore ».
Illuminante è anche rileggere oggi quanto scriveva vent'anni fa, in pieno trionfo della secolarizzazione, H. Cox, un protagonista della teologia corrispondente. Già allora egli si mostrava perplesso circa l'interpretazione radicale (a tavolino) dell'esperienza bonhoefferiana mistica (e drammatica). Ammetteva, pertanto, che il suo ricercare « una interpretazione non religiosa del cristianesimo, ispirata a D. Bonhoeffer, era condannata a fallire. (...) Perché una teologia che arresta là il suo interesse è miseramente fallita. Non avrà occhi per vedere la maggior parte dei fenomeni che sono oggi significativi sul piano religioso e conseguentemente non saprà coglierli, né misurarsi con essi ». In breve, gli anni Novanta segnano un confuso ma incalzante bisogno di spiritualità che, in parallelo alla nostalgia per le dimensioni sacro-mitico-simboliche, diventa un elemento notevole su cui dovrà riflettere la Chiesa nell'elaborazione di quella che ormai viene chiamata « la strategia della nuova evangelizzazione ». Certo, non mancano rischi, se fosse vero (come afferma Wilson) che il risveglio del sacro è oggi l'ultima manifestazione del processo secolarizzante e il carattere individualistico-frammentario dei nuovi movimenti spirituali confermerebbe il loro carattere « residuale » nei confronti del religioso autentico; mentre Ferrarotti individua nel ritorno del sacro le caratteristiche del sorgere di una religiosità diffusa ma non istituzionalizzata, vaga perché senza dogmi e, a ben guardare, humus ideale per una transreligiosità che ridimensiona sì l'infatuazione secolarista, ma al contempo innesta un equivoco processo di risacralizzazione che non si vede dove porti. In questo senso può essere rivelatrice la « terza via » che è stata indicata da H. Mynarek per andar oltre le religioni e gli ateismi classici, ossia per superare tanto l'arcaico Dio personale e trascendente, quanto la piatta e banale negazione del medesimo (entrambe le posizioni rese ormai consunte dal postmoderno). Perciò, in Religiös ohne Gott (Wien 1983) egli propone sì una « religiosità », ma « senza Dio »: ossia una transreligiosità che accomuni tutti gli uomini di tutte le fedi, proprio riscoprendo il denominatore comune e inestirpabile, presente sempre e ovunque nel cuore di tutti: un impulso metafisicoreligioso (ma indefinito né definibile), che spinge ogni uomo a cercare qualcosa di autentico e profondo dentro e oltre l'aspetto immediato delle cose. Un recupero non da poco, in termini di praeambula fidei e come ridimensionamento dell'infatuazione secolarista, ma che purtroppo in Mynarek si risolve neognosticamente: ossia provocando a cercare « il divino » che - presente nel cuore dell'uomo e a sponda d'ogni realtà visibile - sarebbe mortificato tanto dalle religioni storiche, quanto dallo scientismo moderno, altrettanto dogmatico e, perciò stesso, impossibilitato a cogliere « il noumeno presente nel fenomeno ». Peccato che questo « divino noumeno » sia un « dio invertebrato e gassoso », che non soddisfa né la fede giudeocristiana, né i mistici e filosofi delle grandi tradizioni extracristiane. Paradossalmente, quindi, alle soglie del terzo millennio e quando ormai sembrava concluso il processo desacralizzatore via al secolarismo, dobbiamo registrare un'inattesa desecolarizzazione funzionale a una risacralizzazione la cui pericolosità non è meno forte di quella registrata nella prima desacralizzazione. Infatti, come trent'anni fa la desacralizzazione - secondo l'ottimistica teosociologia della secolarizzazione - avrebbe purificato la fede biblica dalle incrostazioni « religiose » - mentre finì nel secolaristico buttar via, con l'acqua sporca della religiosità mistificante, anche il bambino della vera fede -, così oggi l'ambiguo ritorno del sacro non aiuta certo il recupero della fede biblica autentica, ma favorisce piuttosto la riedizione della salvezza neognostica o l'evasione sincretista del New Age.

Bibl. H. Cox, La seduzione dello spirito, Brescia 1974; G. Danneels, Lettera pastorale per il Natale, in Regno Documenti, 13 (1991), 415; F. Ferrarotti, Una fede senza dogmi, Bari 1990; E. Fizzotti (ed.), La dolce seduzione dell'Acquario, Roma 1996; G. Kepel, La rivincita di Dio, Milano 1991; A. Rizzi, Il terzo uomo, Fiesole (FI) 1995; J. Sudbrack, La nuova religiosità, Brescia 1988; A.N. Terrin, Nuove religioni, Brescia 1987; Id., La religiosità del postmoderno, Bologna 1992; J. Vernette, Il New Age, Cinisello Balsamo (MI) 1992; B. Wilson, La religione nel mondo contemporaneo, Bologna 1985.
P. Vanzan

DESERTO. (inizio)

I. Nell'AT il termine d. è usato più frequentemente per indicare luoghi aridi o semi-aridi, disadatti ad insediamenti stabili. Questi luoghi possono essere parzialmente utilizzati come pascoli per piccoli greggi.
Le tradizioni più ricorrenti ricordano la ribellione del popolo di Israele che « mormorava nel d. », un popolo testardo, ingrato verso Dio (cf Dt 32; Es 20) che lo aveva salvato dalla schiavitù egiziana e provvedeva alle sue necessità nel d. inospitale: « Divise il mare e li fece passare e fermò le acque come un argine. Li guidò con una nube di giorno e tutta la notte con un bagliore di fuoco. Spaccò le rocce nel d. e diede loro da bere come dal grande abisso. Fece sgorgare ruscelli dalla rupe e scorrere l'acqua a torrenti. Eppure continuarono a peccare contro di lui, a ribellarsi all'Altissimo nel d. » (Sal 77,13-17).
Queste tradizioni mettono perfettamente in risalto l'infedeltà di Israele, in contrasto all' amore ed alla premura costante di Dio.
Un famoso passo di Geremia (2,2-3) spesso fa da chiave di lettura per interpretare il d. come un ideale di vita. Un'analisi dettagliata di questo stesso brano mostra non già l'amore, sia pure buono, d'Israele per Dio, mentre era nel d., ma l'amore inesauribile di Dio per Israele quando lo guidava attraverso il d., « quando mi seguivi nel d. in una terra non seminata » (Ger 2,2).
Inoltre, il d. era, in certi casi, un luogo di rinnovamento spirituale. Mosè (cf Es 3,1-4; 17) ed Elia (cf 1 Re 19), ad esempio, vi si rifugiano ed incontrano Dio.
Il d. era la strada scelta esplicitamente da Dio, poiché egli voleva dimostrare di essere l'unica vera guida del suo popolo. Difatti, nel d. del Sinai gli ebrei ricevettero la legge (cf Es 20) che fece di questi nomadi il vero popolo di Dio. Israele nasce, quindi, nel d., tuttavia Dio promette una terra, rendendo così il soggiorno nel d. provvisorio, anche se privilegiato. Fin dall'inizio del viaggio, gli ebrei mormorano contro le disposizioni del Signore: « Allora il popolo mormorò contro Mosè: «Che berremo?» » (Es 15,24); « Fossimo morti per mano del Signore nel paese d'Egitto, quando eravamo seduti presso la pentola della carne, mangiando pane a sazietà! Invece ci avete fatti uscire in questo d. per far morire di fame tutta questa moltitudine » (Es 16,3). Il tema della lamentela è chiaro: anche se la vita era faticosa come quella che avevano vissuto in Egitto, essi l'avrebbero preferita all'attuale vita straordinaria che dipendeva per intero dalla sollecitudine di Dio. Il d. rivela, quindi, che il cuore umano è incapace di sostenere la prova alla quale è sottoposto. Anche se Dio permette che periscano nel d. quanti hanno mancato di fede e sono induriti dall'infedeltà, non abbandona il suo piano; trae, invece, il bene dal male. Al popolo che mormora, egli dà acqua (cf Es 15,25) e cibo (cf Es 16,11) in modo prodigioso. Se deve castigare i peccatori, offre mezzi di salvezza inaspettati, come, ad esempio, il serpente di bronzo. Il trionfo finale, cioè l'ingresso nella terra promessa, ci permette di guardare al d. non tanto come ad un periodo di infedeltà del popolo eletto, ma come ad un inizio della fedeltà misericordiosa di Dio.
II. Nel N.T. Gesù, dopo essere stato battezzato da Giovanni, viene spinto nel d. dallo Spirito di Dio, per essere messo alla prova. Ma, al contrario del popolo di Israele, egli supera la prova, rimanendo fedele al Padre suo.
Durante la sua vita terrena, Gesù si reca nel d. per isolarsi dalle folle. E da rilevare che il d. è un luogo di preghiera, congeniale alla comunione di Gesù con il Padre: « Al mattino si alzò quando

ancora era buio e, uscito di casa, si ritirò in un luogo deserto e là pregava » (Mc 1,35); « Ma Gesù si ritirava in luoghi solitari a pregare » (Lc 5,16), o al suo desiderio di un luogo tranquillo per stare insieme ai suoi discepoli: « Venite in disparte, in un luogo solitario, e riposatevi un po' » (Mc 6,31).
Vale, inoltre, la pena sottolineare che il termine « montagna » è quasi sinonimo di d., inteso come rifugio, luogo di tranquillità e di preghiera. Sul Monte Tabor, Gesù appare con i due personaggi più celebri del d.: Mosè ed Elia. Dio manifesta la sua presenza divina sul Tabor, così come precedentemente si era manifestato al popolo di Israele nel d. Il d., comunque, è un simbolo legato più intimamente alla narrazione biblica. Gesù vi moltiplica i pani non per dimostrare ai suoi discepoli che vivere nel d. è indispensabile, ma che è iniziata un'era nuova, in cui occorre vivere secondo il dettato evangelico.
Cosa importante da notare nel NT è che Gesù viene presentato come colui che realizza, con la sua persona, i meravigliosi doni del d. Difatti, egli è l'acqua viva, il pane del cielo, la via e la guida, la luce nell'oscurità, il serpente eretto che dà vita a tutti coloro che si rivolgono a lui per essere salvati.
Il d., inteso come luogo e tempo, trova, quindi, la sua piena realizzazione in Gesù. s. Paolo insegna che gli avvenimenti dei tempi antichi servivano ad istruire noi che siamo arrivati alla fine dei tempi. In 1 Cor 10,1-5, l'apostolo afferma che i cristiani vivono ancora nel d., anche se sacramentalmente. Paolo sottolinea che le esperienze di Israele nel d. sono state simili al cammino cristiano (cf 1 Cor 10,6-13).
III. La letteratura patristica, come, per esempio, il libro di Gregorio di Nissa, La vita di Mosè, considera le esperienze di Israele nel d. da questo stesso punto di vista. I Padri considerano il cammino d'Israele nel d., come un genere di vita spirituale cristiana, caratterizzata dal distacco dal peccato e dalle passioni, dal ritiro dal mondo e dalla crescita attraverso la lotta contro la tentazione.
Durante le persecuzioni, a partire dal 64 d.C. fino al momento in cui, nel 313, Costantino proclama la completa libertà religiosa, spesso i cristiani sono costretti a rifugiarsi in luoghi appartati, lontano dalle città.
Nel III secolo, e anche più tardi, molti cristiani abbandonano le città per la vita eremitica, in Egitto, in Siria, in Palestina, in Arabia ed in Europa. E in questo periodo che nasce una fiorente letteratura spirituale come, ad esempio, La vita di Antonio, La vita di Atanasio, le varie raccolte dei Detti dei Padri, gli scritti di Evagrio, le Conferenze di Cassiano e la Scala del paradiso di Giovanni Climaco.
Questa letteratura influenza tutte le principali correnti della spiritualità cristiana.
IV. Lungo i secoli. Dal V al VII secolo in Irlanda, in Scozia, nel Galles, pellegrini e missionari si ritirano dal mondo vivendo, come nel d., un genere di vita eremitica.
La Regola di Benedetto, scritta per i cenobiti, contempla la possibilità di una vita eremitica. E nel Medioevo le chiese parrocchiali talvolta hanno annesso un ampio spazio di terra, ove potersi ritirare. Con il passare dei secoli, nelle chiese orientali, la vita eremitica ha un ampio spazio, sostenuta dalla spiritualità esicasta e dai grandi centri monastici come, ad esempio, quello del Monte Athos.
Nei secc. X e XI, l'Occidente vede una ripresa del rinnovamento eremitico fortemente influenzato da quello orientale. Romualdo (1027), Pier Damiani e la comparsa della Congregazione camaldolese (distinta da una condizione di eremitaggio e di clausura) sono esempi chiave, come del resto lo sono anche Bruno (1101) e l'Ordine certosino. Nel sec. XIII, Francesco d'Assisi trascorre alcuni periodi in solitudine e scrive una Regola per gli eremiti, cosicché la vita eremitica continua ad essere un elemento importante nella spiritualità francescana, come del resto lo è ancor più per i carmelitani, la cui Regola iniziale è appunto eremitica.

Più tardi, nel sec. XIV, la letteratura eremitica contemplativa si arricchisce delle opere di R. Rolle, dell'autore del libro La nube della non-conoscenza, di Giuliana di Norwich e di G. Ruusbroec.
Nei secoli moderni, l'eremitaggio cristiano è testimoniato dalla vita e dagli scritti di alcuni eremiti, sia orientali che occidentali, come, ad esempio, da Serafino da Sarov (1833) e da Charles de Foucauld. Ai nostri tempi, scrittori spirituali come Catherine de Huech Doherty (Poustinia, la parola russa per indicare il d.), Thomas Merton ed Henri Nouwen hanno preso in esame l'impellente bisogno di solitudine dei cristiani. Il nuovo CIC riconosce ufficialmente la vita eremitica (can. 603).
La cosa più importante è che la vita eremitica è un segno per tutti i cristiani. Sacramentalmente, la loro vita in Cristo può essere vista come un viaggio attraverso il d.
Nella Chiesa uno dei più stimati maestri della preghiera, s. Teresa d'Avila, fornisce con il suo insegnamento e con la sua testimonianza, un eccellente esempio della suddetta verità. Nella sua nota spiegazione di preghiera mentale (chiamata preghiera contemplativa nel CCC, 2709), descrive quest'ultima come un rapporto intimo tra amici e mette in rilievo la necessità di non avere fretta quando si rimane soli con Colui dal quale sappiamo di essere amati.1 Essere soli in un rapporto di intima amicizia con Colui che sappiamo fedele nel suo amore per noi riassume per Teresa tutto il tessuto della preghiera. La solitudine del d. si può incontrare allora nelle profondità del cuore di ogni cristiano, dove Cristo dimora nella fede, oppure nella cella: « Tu invece, quando preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto ti ricompenserà » (Mt 6,6).
Inoltre, il d., nel quale è scaturita acqua dalla roccia, richiama il Cristo fonte di acqua viva. Teresa d'Avila descrive, perciò, i messaggi che Dio le invia durante la preghiera come acqua che sgorga dalla roccia che è Cristo. Quest'acqua lava, rinfresca e, allo stesso tempo, accresce la sete di Dio, mentre, contemporaneamente, la placa.2 Nella contemplazione perfetta (preghiera di unione totale), l'anima beve direttamente dalla roccia di vita o dalla fonte dell'acqua di vita che è Cristo.3 Ma Cristo disseta in molti modi coloro che vogliono seguirlo, poiché nessuno se ne andrà senza essere stato consolato o dissetato.4
Nella stessa maniera, Teresa presenta l' Eucaristia come la manna per il nostro viaggio nel d. Con l'Eucaristia ci si nutre di Cristo pane di vita eterna che salva dalla morte. L'Eucaristia è la manna sacra che rende capaci di sopportare le prove della vita per essere buoni discepoli del Cristo.5
Infine, i cristiani possono essere capaci di raggiungere la semplicità dell'amore di Cristo nei loro rapporti umani, ascoltando nel d. interiore del loro cuore l'immenso silenzio di Dio che è la sua Parola di vita.
Note: 1 Cf Vita 8,5; 2 Cf Cammino di perfezione 9; 3 Cf Ibid. 32,9; 4 Cf Ibid. 20,2; 5 Cf Ibid. 34,2.
Bibl. P. Anson, The Call of the Desert, London 1964; P. Bonnard, La signification du désert selon le NT, Neuchâtel-Paris 1946, 9-18; C. Carretto, Il deserto nella città, Milano 1978; M.M. Davy, La mystique du desert, in Encyclopedie des mystiques, Paris 1972, 189-203, 458-460; S. De Fiores, Spiritualità del deserto, in NDS, 389-392; A. Fanuli, Dio in strada con l'uomo. Sulle orme del deserto, Milano 1977; M.M. Fox, « Geremia 2,2 e il «Desert Ideal» », in Catholic Biblical Quarterly, 35 (1973), 441-445; C. de Hueck Doherty, La comunità del deserto oggi, Milano 1979; R. Lack, Il deserto nella Bibbia, in NDS, 381-389; R. Le Daut - J. Lecuyer, Exode, in DSAM IV, 1957-1995; X. Leon-Dufour, s.v., in DTB, 215-220; F. Roustang, Je t'epouserai au désert, in Chr 7 (1960), 190-203; G. Turbessi, s.v., in DES I, 534-540; Un Monaco, L'eremo. Spiritualità del deserto, Brescia 1976.
K. Kavanaugh

DESIDERIO. (inizio)

II. Il termine. « Cos'è il desiderio se non la brama di cose assenti? ».1 Tensione, movimento dell'anima verso un bene non ancora posseduto, il d. è la componente dinamica dell' amore: ne condivide l'intensità, lo apre al futuro, gli dona speranza. Esso esprime la creaturale incompiutezza dell'uomo e dà slancio alla ricerca del compimento.

La forza del d. non poteva non trovare un posto di rilievo nella concezione giudaico-cristiana dell'uomo, considerato come creatura in cammino verso la pienezza del bene nella comunione con Dio. Se la sete di Dio è già per il salmista come quella della cerva che « anela ai corsi d'acqua » (Sal 41,2), al cristiano sono riservati « i desideri dello Spirito » che « portano alla vita e alla pace » (Rm 8,6), fino al supremo desiderio di essere sciolto dal corpo per « essere con Cristo » (Fil 1,23).

II. Nella mistica. Il valore del d. nell'ascesa verso la perfezione traspare dalle testimonianze innumerevoli delle grandi anime e in modo particolare dei mistici.

Per s. Agostino è il d. a dare forza alla preghiera: « Chi è animato dal d., anche se tace con la lingua canta con il cuore; chi invece è senza d., per quanto colpisca col rumore le orecchie degli uomini, è muto davanti a Dio ».2

S. Bernardo considera il d. sempre nuovo, sempre ravvivato, il mezzo con cui l'anima cammina: « Dio non si cerca con i passi dei piedi, ma con i desideri. E la felicità di averlo trovato non estingue il d. santo, ma lo accresce. Forse che la pienezza del gaudio significa estinzione del d.? Anzi, è olio che lo alimenta, perché il d. è fiamma ».3

Anche per Teresa d'Avila i desideri svolgono un ruolo decisivo per giungere alle vette più alte dell' unione mistica: « Bisogna avere molta confidenza: conviene assai più confidare in Dio, che non soffocare i desideri che ci vengono. Se noi ci sforziamo, a poco a poco, benché non subito, potremo giungere al punto in cui giunsero molti santi con l'aiuto di Dio. Se essi non si fossero decisi a desiderare tale meta e, a poco a poco, a porre in opera i loro desideri, non sarebbero mai saliti a sì alto grado ».4

Come risulta chiaramente dalla Relazione I della stessa Teresa d'Avila, l' esperienza mistica è accompagnata da un crescendo di desideri: « In questo stato mi pare che le virtù diventino più forti, i desideri più intensi... Chiamo intensi quei desideri di cui l'anima talvolta, e anche spesso, si sente accesa, senza che abbia potuto precedere alcuna orazione... l'anima non vuole che il Creatore; comprende di non poterlo vedere se non con la morte e, siccome non può darsi la morte da sé, muore dal desiderio di morire... L'impeto ordinario viene con un assoluto d. di servire Dio, una grande tenerezza e abbondanti lacrime per il d. di abbandonare questo esilio... Altre volte sembra che questa ferita d'amore avvenga nel più profondo dell'anima. Gli effetti che produce sono grandi... Si tratta di desideri di Dio così ardenti, così elevati, che non si possono esprimere ».

Riguardo al desiderio della perfezione c'è da registrare la condanna di una proposizione di Michele de Molinos: « Chi ha donato il suo libero arbitrio a Dio, non deve preoccuparsi di alcuna cosa, né dell'inferno, né del paradiso; né deve avere il desiderio della propria perfezione, né delle virtù, né della propria santità, né della propria salvezza dalla cui speranza deve difendersi ».5

Note: 1 S. Agostino, En. in Ps. 118, 8,4; 2 Ibid., 86, 1; 3 S. Bernardo, In Cant. 84,1; 4 Vita 13,2; 5 M. Molinos, DS 2212.

Bibl. M. Albert, Perfection, in Cath X, 1242-1253; I. Bochet, Saint Augustin et le désir de Dieu, Paris 1982; D. Cumer, s.v., in DES I, 727-730; F. Dima, Camminare incontro a Cristo, Milano 1997; A. Dupuy, Perfection: le désir de la perfection, in DSAM XII, 1138-1146; A. Gozier, Le désir intérieur, in VieSp 120 (1969), 291-305; R. Kearney - G. Lafont, Il desiderio e Dio, Cinisello Balsamo (MI) 1997; J. Leclercq, Cultura umanistica e desiderio di Dio, Firenze 1983; F. Taymans d'Eypernan, Dieu (désir de), in DSAM III, 929-947.

U. Occhialini

DESOLAZIONE MISTICA. (inizio)

I. Natura. Con l'espressione d. si indica, di solito, la sensazione d'infinita distanza dall'oggetto amato (Dio), l' abbandono accompagnato da un senso di solitudine estrema. L'esempio più evidente è quello del salmista: « Dio mio, Dio mio, perché m'hai abbandonato? » (Sal 21,2), ripreso dal Cristo sulla croce. E il momento della d. più « crudele » e insieme più « positiva » della passione del Figlio di Dio. Non sono più gli uomini, ma è Dio Padre stesso a provare Cristo uomo: a fargli sentire quanto sia terribile essere « lasciati » da Dio.

L'esperienza del Cristo è stata rivissuta un po' da tutti i grandi santi, perché sembra provato che tale esperienza faccia parte necessariamente della via alla santità.

II. Nell' esperienza mistica. I grandi mistici dell'antichità, Diadoco di Foticea, s. Nilo, Cassiano, Giovanni Climaco, ecc. hanno lasciato chiare testimonianze di questa purificante realtà. Ma ancor più l'hanno fatto i mistici delle epoche posteriori. Tra tutti il più significativo e famoso è Giovanni della Croce. Nella sua Notte oscura ha esposto la sua stessa esperienza, confrontata con quella di altri, tra cui Teresa di Gesù, evidenziandone i risvolti più vari.

Il Dottore mistico specifica, fin dall'inizio, che la notte di cui vuol trattare non è quella di chi percorre la via larga del peccato, ma del vero credente; per cui tale notte si coniuga con la perfezione, alla quale l'anima giunge per puro dono di Dio. In tale lavoro anche il corpo è spesso coinvolto con sofferenze acute.

La prima d. arriva quando Dio toglie all'anima il gusto di meditare le sue verità: è l' aridità purificatrice. In essa, però, l'anima percepisce che l' amore di Dio l'ha conquistata e si ritrova con una forza e una pace impensate. La tattica di Dio è usare modi severi per preparare al suo mistero. L'anima, a un certo punto, arriva ad un'amarezza e ad uno sgomento terribili. Dio, esigente e munifico insieme, si nasconde e intanto arricchisce la persona. « Dite al mio Amato che io languo d'amore », sente il bisogno di dire l'anima. La natura stessa può (per malattie, per le impostazioni d'un carattere non molto felice, ecc.) essere lo strumento con cui il Signore induce alla d.; e il demonio tenta senz'altro di infiltrarsi in questa prova, che può durare tempi assai lunghi.

Quanto si prolunghino questi tempi lo raccontano le varie biografie di testimoni come Maria Maddalena de' Pazzi, Paolo della Croce, Alfonso M. de' Liguori, Teresa di G. B. Sono tutti santi che hanno desiderato molto soffrire per il Cristo, che li ha purificati come l'oro nel crogiuolo. Certo, quello che ha provato Teresa di G.B. negli ultimi diciotto mesi della sua vita è di una desolazione e tragicità da far tremare, ma insieme da far lodare Dio che, come ricorda Giovanni della Croce, si comporta con la saggezza e bontà d'una madre autentica che vuole che i suoi figli non restino eterni bambini, ma diventino santamente adulti nella fede.

Bibl. Aa.Vv., L'esperienza di Dio oggi, Assisi (PG) 1975; L. Boros, Sperimentare Dio nella vita, Brescia 1978; H. Martin, s.v., in DSAM III, 631-645; K. Rahner, Teologia dell'esperienza dello Spirito, Roma 1978.

R. Girardello

DEVOTIO MODERNA. (inizio)

I. Il movimento. Agli inizi del sec. XIV, si manifesta nei Paesi Bassi un nuovo movimento,1 animato da G. Groote e chiamato, in seguito, da G. Busch Devotio moderna. Esso vide il suo periodo d'oro nel sec. XV. Molto presto, però, sperimentò il suo declino, assorbito in altre scuole o forme di vita evangelica.

Nel suo periodo aureo, s'incarnò particolarmente in due forme di vita: i Fratelli e Sorelle della Vita Comune e i membri dell'Abbazia di Windesheim. Esso nacque come reazione riformatrice nei confronti della vita religiosa, troppo formalistica ed epidermica. Benché, infatti, la liturgia venisse celebrata regolarmente, essa si svolgeva senza solennità. I fratelli delle comunità dovevano assistere in silenzio, privilegiando le disposizioni personali di raccoglimento e serenità interiore.

Benché J. Ruusbroec avesse avuto influsso su alcuni membri di tale movimento, esso non si dedicò alla mistica, come esemplificata da Taulero ed Eckhart, anzi insistette sull'acquisizione di varie virtù e su un metodo di meditazione molto concreto e dettagliato. Venne in conflitto anche con vari Ordini religiosi, come i benedettini ed i domenicani, mentre i gesuiti ne ereditarono vari elementi.

II. Natura e rappresentanti della d. Si chiama « moderna » non perché tracciò un nuovo sentiero di spiritualità o volle introdurre nuovi metodi, ma perché esaltava la purificazione dell'anima e la crescita nelle virtù. Si opponeva alle penitenze straordinarie e tradizionali. Sottolineava, prima di tutto, un aspetto decisamente anti-intelletuale e anti-scolastico; si applicava alla parte affettiva della spiritualità, centrata sulla persona di Gesù piuttosto che sulla meditazione degli attributi divini. Il trattato classico De imitatione Christi, il libro religioso più diffuso dopo la Bibbia, è un'esemplificazione tipica di questo movimento. In quest'opera si evidenzia che l'atteggiamento più importante della vita cristiana è la sequela di Cristo, realizzata concretamente assimilando le virtù che egli incarnò durante la sua vita terrena.

In comunità, si dava ampio spazio alle « collationes », un metodo di preghiera che prendeva in considerazione un passo evangelico, applicandolo poi alla vita dei fratelli e sorelle che vivevano in comunità. Durante questa meditazione in comune, ognuno poteva esprimere le suggestioni ricevute che diventavano, poi, motivo di revisione di vita. Nelle abbazie dei canonici regolari, invece, la meditazione della Scrittura assumeva la forma d'una conferenza ai monaci da parte del superiore. I seguaci di tale movimento esaltavano la fuga mundi: gli affari mondani distraggono dall'unico bene necessario. Per questo motivo, l'impegno apostolico era alquanto trascurato. La lettura del testo sacro era fatta più in chiave devozionale che esegetica. I seguaci di questo movimento nutrirono scarse simpatie per gli eremiti e per coloro che coltivavano gli studi umanistici. Difatti non stimavano i valori umani, pertanto, rimasero l'antitesi della nascente tendenza umanistica del tempo.

Tra le figure più autorevoli si ricordano G. Groote di Deventer, il suo discepolo Fiorenzo Radewijns (1400) che seppe dare al movimento un'impronta giuridica. Fondendo le due forme di vita, vita comune e l'esperienza Windesheim, egli contribuì alla riforma della Chiesa, opponendosi strenuamente alle tendenze speculative e scolastiche. Gerardo Zerbolt (1398) descrisse i punti basilari del movimento nei suoi vari scritti; Gerlach Peters (1411) evidenziò alcune caratteristiche della mistica; Enrico Mande (1431) condusse una vita santa e descrisse le sue esperienze mistiche in vari trattati. Ma, colui che maggiormente si identifica con la d. è Tommaso Hemerken da Kempis (1471), al quale si attribuisce l'Imitazione di Cristo. Egli scrisse parecchi altri trattati, più brevi, nei quali evidenzia un certo influsso agostiniano basato su una devozione affettiva e sulla contemplazione dell'umanità del Cristo. Un altro nome da ricordare è quello di Giovanni Mombaer (1501), che scrisse un'opera enciclopedica, il Rosetum exercitiorum spiritualium.

La d. poneva l'accento sulla discrezione, sulla moderazione, su una vita regolare basata su un orario ragionevole che potesse essere seguito da tutti. Non apprezzava entusiasmi, piuttosto valutava i metodi provati. Per questo motivo, non s'interessava di mistica. Benché non si possa considerare precursore del protestantesimo, in esso si può notare l'inizio di una separazione tra teologia e spiritualità, tra ascetica e mistica. In questo senso, il movimento ha un approccio « moderno » contro gli sforzi medievali di presentare tutta la realtà in una visione e una sintesi unitaria.

Note: 1 J. Châtillon, Devotio, in DSAM III, 714.

Bibl. P. Debongnie, s.v., in DSAM III, 727-747; C. Egger, s.v., in DIP III, 456-463; R. García Villoslada, Rasgos característicos de la « Devotio moderna », in Manresa, 28 (1956), 315-358; A. Huerga, s.v., in DES I, 730-736; E. Persoons, Recente publicaties over de Moderne Devotie 1956-1972, Leuven 1972; G. Picasso, L'Imitazione di Cristo nell'epoca della « Devotio moderna » e nella spiritualità del sec. XV in Italia, in Rivista di storia e letteratura religiosa, 4 (1968), 11-32; P. Post, De moderne devotie, Amsterdam 1950.

R.M. Valabek

DEVOZIONE. (inizio)

I. Il termine **d.** denota una realtà che, percorrendo la storia umana, oscilla tra un'azione concreta, esterna e un senso morale, interiore. Nel latino classico indica l'atto con cui una persona o una cosa si consegnano a déi maligni per placarli e sovente per ottenerne un favore; si usa anche come una maledizione. Più tardi, viene usato per designare la consacrazione di un suddito al servizio del capoimperatore. In questo contesto assume un significato morale, denotando le disposizioni di una persona devota, cioè il rispetto, l'ossequio, l'attaccamento, la dedizione, la fedeltà.

Nel cristianesimo, d. designa prima di tutto gli atti rituali, liturgici secondo i quali si offre un culto a Dio, come segno del servizio dovuto al Signore. La salmodia ed il sacrificio eucaristico diventano devozioni. Ma allo stesso tempo, e non sempre in modo da poter fare una netta distinzione, d. si usa per indicare le disposizioni interiori, necessarie per poter celebrare degnamente la liturgia: l'ossequio, la fede, l'impegno, il fervore.

Contemporaneamente i cristiani, utilizzando il significato di ossequio e fedeltà offerta al re, usano il termine d. per indicare l'ossequio e l'impegno dovuto in primo luogo a Dio. Questo senso oltrepassa l'uso liturgico, inteso come atteggiamento abitualepermanente in una persona che, con fervore, prontezza e costanza, offre a Dio il suo servizio espresso in varie forme. La d., in questo senso più ampio, indica la profondità della fede, la certezza della speranza e l'ardore della carità. A volte, viene praticamente identificata con la caritàamore. In alcuni casi, la d. può richiedere il sacrificio della propria vita e nello stesso tempo può sostenere il cristiano chiamato al sacrificio. La d., infatti, unisce a Dio e alla sua volontà distaccando dagli ostacoli alla vita di fede.

II. Nel corso della storia. Nel Medioevo la preghiera personale viene considerata prolungamento della preghiera liturgica, pertanto le vengono attribuiti gli stessi atteggiamenti. Con il tempo, però, negli ambienti monastici d. indica anche il fervore dell' anima, infiammata dall'amore di Dio. Così s. Bernardo pone la d. nella linea dell'affettività. Non sorprende, quindi, che gli autori di questa scuola considerino la d. un mezzo efficacissimo per raggiungere la contemplazione.

Nella scuola francescana la d. è centrata sulla persona concreta di Gesù (s. Bonaventura). Insistendo sull'affettività, i francescani identificano la d. con gli effetti di una preghiera profonda, permeata dall'amore di Dio: il giubilo, l'eccesso di gioia, l'intensità dell'affetto, il trasporto spirituale.

S. Tommaso d'Aquino, fedele ai principi della sua teologia e spiritualità, vede la d. non come un atteggiamento abituale basato sull'affettività, ma piuttosto come uno degli undici atti interiori della virtù della religione.1 Per mezzo di quest'ultima si offre a Dio ciò che gli è dovuto come Creatore. Più specificamente, il Dottore Angelico definisce la d. l'offerta pronta della volontà a Dio. Come l' adorazione offre il corpo a Dio, così la d. è il primo atto della religione e racchiude tutti gli altri, essendo la volontà la facoltà più importante da sottomettere al Signore. Tutto il resto - l'orazione, il sacrificio, - dev'essere sostenuto da questa d., che è radicalmente l'amore di Dio. Nel suo senso fondamentale, allora, la d. non denota sentimento, atti emotivi, anche se spesso è accompagnata da sentimenti di compiacenza, d'affetto, di gioia. Resta, comunque, per sua natura un atto della volontà e non può essere misurata dai sentimenti suscitati.

Poiché l'Aquinate vede la d. come la prima espressione della virtù di religione, virtù infusa da Dio, essa ha origine in Dio che la concede alla persona umana. Quest'ultima l'alimenta con la meditazione sul riconoscimento della propria miseria e della sovrabbondante misericordia e bontà di Dio. Ciò attua il distacco da ciò che impedisce l' unione con Dio, e fissa la volontà in lui. Tutte le altre virtù morali, come la giustizia, la temperanza diventano atti di culto divino.

III. Nel contesto storico-spirituale la d. esprime innanzitutto l'attenzione interiore e il fervore con i quali si compiono gli atti religiosi sia pubblico-liturgici, sia individuali. Denota un certo

gusto, alacrità e compiacenza nei rapporti con Dio. « Fare una cosa con d. » vuol indicare un'osmosi tra l'atto esterno e le disposizioni positive, interne. In questo senso denota un culto autentico. Nella vita spirituale, la d. designa uno stato, spesso agli inizi del cammino verso la perfezione, nel quale il Signore colma la persona devota delle sue consolazioni anche sensibili, per radicarla in lui. Ma spesso tale d. sensibile, che permea tutta la persona, diminuisce man mano che si avanza nella vita interiore.

S. Giovanni della Croce sottolinea che la d. è fondamentalmente una realtà, che scaturisce dalla volontà e non dai sensi. Perciò, nel cammino verso la patria celeste, spesso le purificazioni, sia sensibili sia spirituali, comportano la scomparsa della d. sensibile. Ciò significa che lo Spirito del Signore sta purificando l'anima da un atteggiamento troppo individualista e centrato su di sé per proiettarla in lui. Allora la d. diventa amore agapico che non cerca un tornaconto personale, ma piuttosto la dedizioneimpegno nel servizio di Dio.

V. D. e devozioni. Queste ultime sono gli atti di pietà verso Dio, Gesù, la Madonna, i santi, i vari titoli che denotano un aspetto del mistero di queste realtà, o anche una situazione sacra. Esse, in genere, sono liberamente scelte e rispondono al bisogno connaturale di concretizzare l'atteggiamento interiore della d. Seguendo l'indole della persona e dei gruppi religiosi, comportano atti, compiuti con slancio e affetto, rispondenti alle diverse dimensioni dei misteri della religione cristiana. Così si hanno devozioni per la sacra umanità di Gesù Cristo, per Maria, per i santi, per il rosario e lo scapolare. Di per sé le devozioni devono rispecchiare le varie dimensioni del cultoservizio dovuto all'unico Dio. Esse corrispondono ai valori che permeano tutta la persona; sono parziali, ma in quanto collaudate dalla Chiesa, possono aiutare anche potentemente ad avviare la persona umana al servizio dell'unico Dio.

In questo senso, le devozioni specifiche, specialmente quelle che raggiungono proporzioni universali, mettono in risalto le realtà fondamentali della fede e i bisogni psicologici dell'individuo e del gruppo.

La Chiesa costantemente ammonisce i fedeli contro un superficiale, quasi superstizioso moltiplicarsi delle devozioni nella vita spirituale e ne indica le caratteristiche dell'autenticità: interiorità, costanza, distacco in favore della volontà di Dio, pratica della purezza di cuore, fiducia e tenerezza. Inglobando tali atteggiamenti, le devozioni accrescono la d. e si rivelano un mezzo sicuro per giungere all' unione più profonda con Dio.

Note: 1 STh II-II, q. 82.

Bibl. Aa.Vv., La religiosità popolare, valore spirituale permanente, Roma 1978, 255; E. Ancilli, Devozioni, in DES I, 741-743; E. Bertaud - A. Rayez, Dévotions, in DSAM III, 747-778; J. Châtillon, s.v., in DSAM III, 702-716; J.W. Curran. Dévotion (fondement théologique), in DSAM III, 716-727; R. Moretti, Religione e devozione, in RivVitSp 9 (1955), 151-173; Id., La devozione sensibile, in Ibid. 13 (1959), 42-62; Id., s.v., in DES I, 736-741.

R.M. Valabek

DIADOCO DI FOTICEA (santo). (inizio)

I. Vita e opere. D. di Foticea, nasce nel 400 ca. e muore nel 474 ca., comunque prima del 486. Di lui conosciamo relativamente poco, malgrado sia uno dei maggiori maestri di spiritualità del sec. V. Greco, colto e buon scrittore, è vescovo di Foticea nell'antico Epiro (oggi, Adonat in Trespontia). Fozio (895 ca.) ne esalta l'antimonofisimo. Nella lettera che informa l'imperatore Leone I (461) del linciaggio, avvenuto nel 457, di s. Proterio, vescovo ortodosso di Alessandria, il suo nome appare tra i firmatari, senza escludere che sia lui stesso il promotore. Dall'elogio, che Vittore di Vita (sec. V) pronuncia di D. nella Storia della persecuzione vandala (486), è nata l'ipotesi che il vescovo di Foticea sia morto in Africa.

D. ha scritto una Horasis (Visione di s. D. vescovo di Foticea in Epiro), dialogo con Giovanni Battista, avvenuto in sogno, che tratta problemi relativi alla visione di Dio, bellezza senza forma, in cielo. Ma il capolavoro di D. è il suo Kephalaia praktika gnoseos (kai diakriseos pneuematikes) Capita centum de perfectione spirituali (et de discretione spirituali), (Cento

capitoli sulla perfezione spirituale), titolo completato da alcuni manoscritti che aggiungono: e il discernimento dello spirito. Scritto prima dell'episcopato di D., mostra quanto la spiritualità sia al centro del dibattito ecclesiale. Una sua Omelia sull'Ascensione difende le due nature di Cristo e presenta la deificazione come rinnovamento glorioso di ciò che l' uomo era sin dall'inizio, tramite l'immagine di Dio. Una Catechesi trasmessa sotto il suo nome viene attribuita a Simeone il Nuovo Teologo o a un discepolo di quest'ultimo.

II. Dottrina spirituale. D. discute la grazia in polemica con il messalianismo, setta mistica di indole materialistico-pragmatica condannata al Concilio di Efeso nel 431. Del messalianismo D. condivide largamente il vocabolario; ad esempio, l'insistenza sul sentimento e sul senso spirituale dell'anima; ma se ne allontana ancorando la mistica ai sacramenti, anziché alla sola preghiera mistica. Prendendo spunto dal fatto che le tentazioni continuino dopo il battesimo, i messaliani concludono che la grazia coabiti con il diavolo; difatti, come consequenza del peccato di Adamo, in ogni anima abita un diavolo che nessun battesimo può esorcizzare, ma solo la preghiera incessante. Siccome i messaliani confondono l'esperienza psicologica della grazia con la mistica, D. insiste sulla necessità del discernimento spirituale, consigliando la netta distinzione tra fasi iniziali, inondate di grazia, e fasi progredite in cui la grazia è meno vistosa, ma più sicura.

Influsso su D. hanno avuto gli scritti prima attribuiti a s. Macario d'Egitto, ma ora comunemente attribuiti a Simeone di Mesopotamia (attivo tra il 385 e il 430), un autore per molti intaccato dal messalianismo, ma che altri ritengono solo accomunato a loro da alcune espressioni. Le Omelie spirituali pseudo-macariane descrivono il cuore dell'uomo come campo di battaglia tra Dio e il diavolo. L'influsso di Evagrio Pontico, il cui Trattato sulla preghiera, è stato trasmesso sotto il nome di s. Nilo d'Egitto, traspare nel modo in cui D. insiste sull'indole spirituale della preghiera, sull'idea della purificazione progressiva dell'anima, come pure sull'idea che le visioni sono opera di vanagloria per uno che ha raggiunto l' apatheia. Proprio il contrario di quanto sostengono i messaliani identificando tentazione e peccato, D. ribadisce che l'apatheia non consiste nell'assenza di tentazioni ma nel resistervi efficacemente. Non sono le visioni lo scopo dello sforzo ascetico, ma l'amore insaziabile. In pratica, nonostante ammetta eventuali visioni, D. non vi fa eccessivo affidamento, pur concedendo che l'anima purificata possa avere la visione della luce del proprio intelletto.

D. non parla mai dell' Eucaristia. Quanto al battesimo, pietra angolare della spiritualità di D., egli ne distingue un primo dono, nel ristabilimento in noi dell'immagine di Dio offuscata a causa del peccato, e un secondo dono, nella somiglianza con Dio che lo Spirito opera in noi nel processo di purificazione. Contro i messaliani, che fanno leva sulla sola preghiera, D. insiste sulla necessità delle opere; intanto, è la carità a rendere simili a Dio. Proprio quando la consolazione delle fasi iniziali viene a mancare, le tentazioni più gravi sono contro la carità, di cui l' umiltà e l' obbedienza forniscono la misura. Il grado più alto della rassomiglianza con Dio, è l'illuminazione (photismós), che scaturisce dal dono di Dio santificante chiamato contemplazione (gnosis), o conoscenza che viene dall'esperienza intima delle cose spirituali. Il colmo della scienza è la conoscenza della Trinità. In fondo, illuminazione, saggezza e teologia sono la stessa realtà. L'illuminazione della vera conoscenza è di natura spirituale e aiuta il discernimento a separare infallibilmente bene e male, proprio contro i messaliani, per i quali la luce della scienza è sensibile.

Per l' Oriente cristiano D. è uno dei più noti fautori della preghiera di Gesù, o meglio, a Gesù, legata all'espressione frequente di D. « ricordo di Dio », in contrasto con il « ricordo del male » (pensieri cattivi, tentazioni) e che quindi sta in linea con l' esicasmo, con cui ha tratti comuni. L'invocazione del nome di Gesù è efficace contro le illusioni del diavolo. D. parla del cuore e del costante ricordo del nome di Dio, come lo Pseudo-Macario (V sec. ca.). Inoltre, D. è uno dei maggiori fondatori della dottrina dei sensi spirituali e del discernimento, tema che la polemica antimessaliana provoca inevitabilmente. Quanto al discernimento: mentre ammette la possibilità di visioni sensibili di Cristo e degli angeli, in effetti è estremamente scettico su ogni visione e

audizione. Diverso è per D. il sentimento intimo aisthesis (sentimento) o peira (esperienza), conoscenza connaturale delle cose di Dio nell'uomo deificato. L'abbinamento di plerophoria che si aggiunge all'aisthesis sottolinea la ricchezza o l'abbondanza di questo sentire. Quanto all'aisthesis noos (oppure: aisthesis noera) o kardias (senso intimo dell'anima), occorre ricordare che, in D., noos ha le funzioni di pneuma ed è il punto di riferimento per l'immagine di Dio nell'uomo; quindi l'espressione indica il gusto delle cose oggetto di discernimento, e si ritrova nell'espressione di origine messaliana, ma di significato ortodosso, en pasei aisthesei kai plerophoria (=in piena certezza del senso interiore). D. riconosce un solo senso spirituale, al contrario dei cinque sensi corporali, essendo la diversità dei sensi risultato del peccato di Adamo. D. effettua la sintesi tra mistica intellettuale evagriana e mistica del cuore dello Pseudo-Macario. Diviene così nel mondo bizantino uno dei più grandi promotori della spiritualità del deserto.
Grande è l'influsso di D. in Oriente, dove è incluso nella Filocalia di Nicodemo Aghiorita (1809), passando, da lì, in Russia, dove si trova, per esempio, nel Racconto del Pellegrino al suo staretz; e in Occidente, dove s. Ignazio di Loyola e s. Teresa d'Avila subiscono il suo influsso, diretto o indiretto, su punti come l'invocazione del nome di Gesù, il discernimento degli spiriti, l' indifferenza e la povertà.
Bibl. **Opere:** É. des Places (cura di), Diadoque de Photicé: Oeuvres spirituelles, Paris 1955. **Studi:** P. Chrestou, Diadoco di Foticea (in greco), Thessoloniki 1952; F. Dörr, Diadochus von Photike und die Messalianer, ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im 5. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1937; H. Dörries, Diadochos und Symeon, Das Verhältnis der kephálaia gnostiká zum Messalianismus, in Id., Wort und Stunde I, Göttingen 1966; M. Figura, s.v., in WMy, 111-112; I. Hausherr, L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme, in OCP 1 (1935), 328-360; A. Louth, The Origins of the Christian Mystical Tradition, Oxford 1981; V. Messana, Cento considerazioni sulla fede, Roma 1978; J. Meyendorff, Orthodox Spirituality, Crestwood, New York 1972; É. des Places, s.v., in DSAM III, 817-834; D. Stiernon, s.v., in DHGE XIV, 374-378; M. Viller - K. Rahner, La spiritualità dei primi secoli, Roma 1992, 209-218; K. Ware, The Jesus Prayer in St. Diadochus of Photice, in G. Dragas (ed.), Aksum-Thyateira, Atene 1985, 557-568.
E.G. Farrugia

DIDIMO DI ALESSANDRIA, (detto il Cieco). (inizio)

I. Vita e opere. Sulla vita di D. ci informano i suoi discepoli, come Palladio (425), ma non tutto è attendibile. D. è un laico, nato forse nel 313, che vive da asceta nei dintorni di Alessandria e muore nel 398. Rufino (410) riferisce che è stato scelto da s. Atanasio come decimo dirigente della scuola catechetica di Alessandria. Più che pensatore indipendente, D. è un grande erudito, cosa che desta tanta maggiore ammirazione in quanto a soli quattro o cinque anni di età era cieco, sviluppando in compenso una memoria prodigiosa. D. si muove nella tradizione di s. Clemente di Alessandria, quanto alla teologia morale e ascetica, e in quella di Origene, per la dottrina spirituale. Fra i suoi discepoli si ricordano s. Rufino e s. Girolamo.
Per quanto riguarda le opere, tre libri De Spiritu Sancto ci sono conservati nella traduzione latina di s. Girolamo; sarebbero suoi anche tre libri Sulla Trinità (giunti a noi incompleti). C'è, inoltre, un commento al Peri Archon di Origene. D. è noto quale commentatore della Bibbia. Da testimonianze o frammenti sembra che egli abbia composto commenti esegetici a: Genesi, Esodo, Levitico, Isaia, Geremia, Daniele, Osea, Zaccaria, Giobbe, Salmi, Cantico dei Cantici, Proverbi e Qoelet; Matteo, Giovanni, Atti, 1 e 2 Corinzi, Galati, Efesini, e forse ad altri libri. Da buon origenista, ne dà l'interpretazione spirituale, o mistica, interpretando le realtà di questo mondo come allegoria delle realtà del mondo venturo. La scoperta, nel 1941, a Tura (vicino a Il Cairo) ha fatto assegnare il Contra Eunomium non più a Basilio, ma a D., attribuzione discutibile; ma il suo commento a Zaccaria ha gettato nuova luce sull'opera esegetica di D.

II. Insegnamento spirituale. La dottrina di D. fu ripetutamente condannata per origenismo: nel 543, nel 553 e, più tardi, nel 647, al Concilio del Laterano (DS 519). Comunque, l'importanza di D. sta nel fatto che, per opporsi agli ariani, ha sviluppato la psicologia di Cristo quando, nel IV secolo, infieriscono le discussioni sull'integrità della natura umana di Gesù Cristo. D. ne sottolinea la valenza spirituale: egli, infatti, parla, nel Commento ai Salmi, di propátheia, stadio preliminare alla tentazione, quindi alla possibilità di peccare, senza mai vedere in Gesù la minima perdita dell'equilibrio psichico-morale. Questo aiuta la cristologia a salvare la piena umanità di Cristo e la spiritualità a riconoscere il ruolo positivo delle tentazioni. Tale accento posto sulle « pre-passioni » o inclinazioni al peccato ha spinto la discussione cristologica a ri-orientarsi verso quell'« anima mediatrice » di cui aveva parlato Origene.
Anche qui, D. elabora la distinzione, presente già in Origene, tra vita teoretica (o gnostica) (contemplazione e conoscenza spirituale che ne risulta, ovvero comprensione di quanto dicono i misteri della Chiesa), e vita pratica (ascesi in vista della contemplazione), che cerca di seguire le indicazioni dell'altra: essendo la vita teoretica più importante di quella pratica, la prima virtù è la gnosi. Questa distinzione, nella forma così come proposta da Evagrio Pontico, è entrata nel patrimonio classico della spiritualità orientale. L'unione del cristiano con Cristo è concepita sul modello del Cantico dei Cantici, cioè, sul modello del matrimonio tra Cristo e l'anima. Ma per arrivarvi bisogna attingere ad un regime ascetico che spoglia da quanto è superfluo e inutile. Seguendo Clemente di Alessandria, che parla della divinizzazione (theopoiesis, o usando il termine scritturistico, hyiothesia, figliolanza), D. si serve del termine deificazione del cristiano, che spiega attraverso la morte piuttosto che attraverso l' Incarnazione di Cristo. Tale unione deificante unisce al Padre in Cristo attraverso lo Spirito.
Bibl. **Opere:** PG 39; PL 23. **Studi:** G. Bardy, s.v., in DSAM III, 868-871; L. Doutreleau, Didyme l'Aveugle: Sur Zacharie I-III, Paris 1962; A. Grillmeier, Gesù il Cristo, I2, Brescia 1982; J. Gross, La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs, Paris 1938; E.L. Heston, The Spiritual Life as Described in the Works of Didymus of Alexandria, Roma 1938; J. Lanczkwoski, s.v., in WMy, 217-218; Palladius, Historia lausiaca 4; A. van Roey, s.v., in DHGE XIV, 416-427; Rufino, Historia ecclesiastica 2; Socrate, Historia ecclesiastica 4; C. Sorsoli - L. Dattrino, s.v., in DES I, 762-763; M. Viller, Aux sources de la spiritualité de saint Maxime: les oeuvres d'Évagre le Pontique, in RAM 11 (1930), 156-184, 239-268.
E.G. Farrugia

DIFETTI. (inizio)

I. Nozione. Il termine d. è variamente e generalmente usato per indicare, in senso molto largo, privazione, mancanza di qualche cosa, assenza di qualità, disposizione che rende la persona imperfetta e incompiuta nella sua vita, sia fisica che psicologica e spirituale. In senso specifico e stretto, in quanto riferito alla vita spirituale, il d. fa riferimento a una disposizione acquisita, mediante la ripetizione di atti, che impedisce la piena realizzazione dell'esperienza di Dio. Va, quindi, chiaramente sottolineato che si tratta sempre di disposizione non buona, volontaria. E in questo senso, cioè, in quanto disposizione volontaria, da una parte si distingue dall' imperfezione come tale, ma sulla quale il d. può radicarsi ed esprimersi nelle sue varie e molteplici forme, e dall'altra necessita di un attento discernimento e di un coraggioso ed umile atteggiamento di superamento.
II. Discernimento. E pregiudiziale, ai fini di una compiutezza dell'esperienza di Dio, operare con tutti i mezzi a disposizione un'attenta analisi per coglierne ed individuarne l'ordine di importanza e la natura. Tale discernimento è una condizione assolutamente essenziale di quella revisione o conversione di vita senza le quali sarebbe illusorio parlare di perfezione e di autentica esperienza di Dio. Esso, però, risulta non facile per vari motivi, sia di ordine soggettivo che oggettivo.
Dal punto di vista soggettivo il primo e fondamentale ostacolo di un adeguato discernimento sono l'orgoglio e l'amor proprio, il non voler ammettere per paura - più o meno consapevole -

realtà personali che possono risultare non gradite. C'è, inoltre, e non è cosa di poco conto, una insufficiente sensibilità spirituale derivante dalla poca familiarità con Dio e con le realtà spirituali; una mancanza di luce assolutamente necessaria per cogliere ed individuare i propri d.
Va, tuttavia, tenuto presente che esistono difficoltà oggettive di analisi e discernimento, e ciò anche in chi sinceramente e onestamente è ben disposto a far emergere nella nuda verità la sua specifica realtà religiosa. Soprattutto, va segnalato in questo campo l'apparente somiglianza, quindi, la confusione possibile a scambiare per virtù e atteggiamenti positivi ciò che effettivamente è vero d. e atteggiamento negativo. Sono presenti spesso, nella letteratura spirituale, l'accenno e il richiamo a questo tipo di realtà e, conseguentemente, una maggiore attenzione per non cadere nell'inganno. Ci possono essere, ad esempio, un'apparente fortezza e fermezza di spirito che invece nascondono un atteggiamento di spiriti prepotenti e arroganti e facili all'ira; come, d'altra parte, possono esserci persone dai modi dolci e remissivi che, tuttavia, nascondono mancanza di energia e di fortezza di spirito, una certa passiva remissività.
III. Aiuti per un autentico discernimento. Tutto ciò rende più necessaria e sommamente urgente una conoscenza appropriata dei singoli d. personali attraverso un'applicazione metodica e paziente che va fatta con serena e fiduciosa umiltà, ma anche con la lucida consapevolezza che non è tanto importante rilevarne il numero e la materialità quanto cercare di pervenire alla radice e alla ragione e disposizione di fondo. A tal fine, questi possono essere i mezziaiuti più utili per un sano e reale discernimento.
1. Esame di coscienza: scoprire di fronte alla Parola la nostra reale identità come si manifesta nel complesso articolarsi della vita quotidiana. Esso non può limitarsi ad un atto di pietà da sbrigarsi in pochi minuti o al conteggio, magari minuzioso e puntiglioso, delle varie mancanze ma dev'essere un esercizio metodico e impegnativo che cerca di arrivare al fondo e alle radici del cuore « là dove nascono le cose buone e le cose cattive ». Ciò significa far emergere, lentamente e sinceramente, le motivazioni e le intenzioni, esaminare i sentimenti e le emozioni, prendere seriamente in considerazione la nostra mente e la nostra coscienza, limpidamente sviscerare tutto il mondo della propria affettività, tendere costantemente a rilevare il bene non fatto. E un'esperienza, quella dell'esame di coscienza, che va fatta alla luce della misericordia di Dio, dove Dio stesso ci rivela a noi stessi, perciò occorrono tempo, preghiera e attenzione costante. Solo allora l'esame serve a conoscersi e a cambiare.
2. Correzione fraterna: riflessione critica su un particolare aspetto della propria condotta fatta da altri, soprattutto se vivono accanto a noi, quindi, hanno l'opportunità di conoscere bene alcuni aspetti della nostra vita. Prendere in considerazione questi rilievi con serenità e realismo aiuta moltissimo a rientrare in noi stessi e a coglierci nella reale identità.
3. Mortificazione: anche se sa di vecchio e suona piuttosto sgradevole alla sensibilità dell'uomo, essa, tuttavia, è estremamente importante ai fini dell'individuazione e dell'eliminazione dei d. Letteralmente vuol dire « far morire », ma dev'essere capita e può essere capita solo all'interno di una logica integrativa del male e della morte. Significa, infatti, non solo accettare e dare senso redentivo alla propria morte e alle piccole morti quotidiane, ma scegliere di far morire o limitare alcune tendenze negative o d. per far nascere tendenze positive e virtù. Limitarsi a dire « no » significherebbe rimanere allo stadio infantile della presunzione, dell'orgoglio e dell'illusione d'onnipotenza.
Bibl. W. de Bont, De la connaissance de soi à la transformation de soi, in VSpS 18 (1965), 187-207; A. Cabassut, s.v., in DSAM III, 68-88; P. Zubieta, s.v., in DES I, 764-767.
B. Zomparelli

DIGIUNO. (inizio)
I. La pratica del d. è ben nota nella cultura e nella spiritualità cristiane, ma anche le culture e le spiritualità non cristiane come quella buddista, ebraica, islamica, induista lo praticano. Per i cristiani il d. è, fondamentalmente, uno dei mezzi ascetici e penitenziali indicati dalla Bibbia e dalla tradizione. E interessante, a questo proposito, leggere gli scritti dei Padri della Chiesa che

trattano di questo tema. Oltre che per raggiungere un bene spirituale personale e comunitario, il d. può essere praticato per esigenze di culto, come per es. il d. eucaristico o per esigenze di vigilanza spirituale, come per es. il d. che fino a non molto tempo fa si faceva alla vigilia e in preparazione di feste liturgiche. Al di fuori dell'ambito religioso esso è praticato per ragioni di salute fisica, psichica o di moda. In qualche caso, si fa il d. come reazione al consumismo smisurato o per motivi di solidarietà con i poveri. Dal punto di vista pedagogico tale d., alla cui base si trova un giudizio severo sugli sprechi e sul consumismo sfrenato, è uno stimolo ad un gesto di condivisione. In questo caso, il d. educa alla dimenticanza di sé e apre il cuore all'altro. Esso, infine, può diventare anche un'arma di ordine politico e sociale.

II. Nel cristianesimo. A noi interessa la portata religiosa e spirituale del d. che i cristiani sono invitati a praticare. Il cristianesimo, come tante altre religioni, lo attua per motivi ascetici, penitenziali e spirituali. Molto spesso, si ricorre al d. per ottenere la liberazione dalle colpe e dai peccati o per espiare le colpe e i peccati propri e quelli degli altri. Sul piano personale, esso viene praticato per ottenere la liberazione da vari condizionamenti interiori che impediscono la scelta e l'impegno nell'ambito del servizio per Dio e per l'uomo. Il cristiano è cosciente che gli appetiti disordinati che lo abitano, sfuggono al suo controllo e rendono difficile la sua crescita e maturazione spirituale. Il d., quindi, impegno tipico dell'esperienza spirituale cristiana, favorisce la vigilanza cristiana e dispone all'aiuto che viene da Dio. « Non amate né il mondo né le cose del mondo (...); perché tutto quello che è nel mondo, la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita, non viene dal Padre, ma dal mondo » (1 Gv 2,15-16). Indipendentemente dal fatto se il d. sia prescritto o scelto di propria iniziativa, la sua logica sta nella forza interiore dell'uomo la quale dimostra che la dipendenza dal cibo, quindi da ciò che è materiale, non è né totale né assoluta. L'essenziale per il d. è, quindi, la finalità cui esso porta e non il d. come tale che è sempre un mezzo. Fatto per amore di Dio, il d. risveglia nell'uomo disposizioni interiori all'azione della grazia di Dio. Tale d., oltre che ricordare: « Non di solo pane vivrà l'uomo » (Lc 4,4), aiuta a vivere l'esperienza del limite e della precarietà del proprio corpo nonché di una forza nuova che si sprigiona in lui proprio grazie ad esso. Più che il divieto, vale nel d. la libera astensione attraverso la quale il soggetto, manifestando la forza della propria volontà, esprime anche la propria fragilità bisognosa di soccorso. E questa la ragione per cui non si deve considerare il d. solo in ottica di ascesi mortificativa. Uno dei testi dell'AT, che ha per oggetto il d., è quello di Is 58. Denunciando il formalismo nell'osservanza del d., il testo sottolinea che esso non consiste nell'affliggere il corpo, ma nello spezzare ogni forma di egoismo. L'uomo, uscendo da se stesso e ponendosi sotto la guida di Dio, acquista una vitalità nuova: « La tua gente edificherà le antiche rovine, ricostruirai le fondamenta delle epoche lontane. Ti chiameranno riparatore di brecce, restauratore di rovine per abitarvi » (58,12).

III. Sul piano ascetico-spirituale. E importante che il d., in quanto esercizio ascetico-spirituale cristiano, non venga assolutizzato. Esso non può essere fine a se stesso e non può esaurirsi negli esercizi come astinenza dai cibi, veglie notturne, lavoro manuale. In certi casi, potrebbe darsi che il d. sia l'espressione di volontà motivata egoisticamente. Dal punto di vista storico, esso possiede un suo contesto ascetico-spirituale: d., preghiera, elemosina (= carità). « Non ci è stato comandato di lavorare, di vegliare e di digiunare continuamente, mentre la preghiera incessante è una legge per noi ».1 Sempre nella Chiesa, il d. faceva parte della triade: d., preghiera, elemosina (cf Tb 12,8; Mt 6,1-18), in quanto espressione di penitenza interiore del cristiano. La legge nuova portata da Cristo invita a praticare gli atti della religione, quali: d., preghiera, elemosina, ma li ordina al « Padre che vede nel segreto », in opposizione al desiderio di « essere visti dagli uomini » (Mt 6,1-6. 16-18). Il d. cristiano, pertanto, pur esprimendosi con gesti esteriori e visibili, conserva sempre il suo carattere interiore, contribuendo, così, alla conversione del cuore. Per questa ragione, è fondamentale la sua motivazione teologica: lo spirito del d. e non l'astensione formale dai cibi. Il fine spirituale verso cui orienta è il conseguimento delle virtù, quali la temperanza, la moderazione, la generosità, l' umiltà, la carità. In altre parole, il d. è il mezzo per liberarsi dal dominio della carne e accettare su di sé il dominio di Cristo. Dal

punto di vista della crescita spirituale cristiana, il d. acquista valore spirituale all'interno di un progetto di vita che prevede uno spazio all'ascesi per dominare i disordini passionali e per stimolare l'impegno concreto verso Dio e verso il prossimo. L'uomo è coinvolto nella dialettica di fiducia e di sfiducia su tutto l'essere personale: « Ogni uomo è Adamo, ogni uomo è Cristo ».2 Di conseguenza, la spiritualità cristiana, mentre invita ad amare se stessi inclusa la propria corporeità, insiste sulla necessità della profonda purificazione di tutto l'essere personale per potersi aprire al dono totale in Cristo. Perciò, alla luce dell'esperienza e dell'insegnamento di Cristo, il d. riceve, prima di tutto, il significato cristologico. E secondario, invece, il carattere ascetico del d. Contrariamente alle apparenze, la spiritualità cristiana considera il mistero pasquale come coinvolgente tutto l'essere dell'uomo e non solo la sua parte spirituale, perché « la carne è il cardine della salvezza. Quando l'anima viene unita a Dio, è la carne che rende possibile questo legame. E la carne che viene battezzata perché l'anima venga mondata; la carne viene unta affinché l'anima sia consacrata ».3

Note: 1 Evagrio Pontico, Capita practica ad Anatolium, 49; 2 S. Agostino, In Psalmum LXX. Enarratio Sermo secundus; 3 Tertulliano, La risurrezione dei corpi, 8,2.

Bibl. P. Cabrol, s.v., in DACL VII, 2481-2501; CEI, Il senso cristiano del digiuno e dell'astinenza. Nota pastorale del 4 ottobre 1994; P. Deseille, s.v., in DSAM VIII, 1164-1175; Paolo VI, Constitutio apostolica « Paenitemini et credite Evangelio », 17 februarii 1966, in AAS 58 (1966), 177-198; C. Ranwez, Le jêune, in VieSp 118 (1968), 271-291; Ph. Rouillard, s.v., in Cath VI, 829-835; A. Scarnera, Il digiuno cristiano. Dalle origini al IV secolo. Contributo per una rivalutazione teologica, Roma 1990; F. Schmal, Die Flucht aus dem Dschungel der Süchte das Fasten, Rottweil 1977; J.H. Schmith, Digiuno come rinnovamento fisico, mentale e spirituale, Torino 1986.

DIONIGI AREOPAGITA. (inizio)

I. Vita e opere. Confuso spesso con s. Dionigi, primo vescovo di Parigi, o con Dionigi di Alessandria, un santo del III secolo, o con un discepolo sconosciuto di s. Basilio Magno, pare, invece, sia un martire ateniese del I secolo convertito da s. Paolo. Fin dal sec. VI gli sono attribuite le seguenti opere: De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De divinis nominibus, De mystica theologia e dieci Lettere. Questi scritti risalgono certamente alla fine del sec. V e sono raccolti nel Corpus Dionysiacum, il cui autore si indica convenzionalmente come Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Il Corpus rappresenta il tentativo più sistematico di teologia mistica compiuto sulla base degli schemi e della terminologia neoplatonica. La dipendenza della sua dottrina da Proclo (485) è innegabile.

II. La dottrina mistica di D. è strettamente legata alla tradizione platonica e patristica e può essere sintetizzata nei seguenti punti: 1. rapporto tra la conoscenza umana razionale e Dio; 2. carattere « sovrarazionale » dell' unione mistica, dovuto sia all'insufficienza della mente umana, sia al principio generale in base al quale la conoscenza può avere luogo solo tra termini simili; 3. idea della « riduzione all'unità », anch'essa dipendente dal principio generale ricordato nel punto 2; 4. interpretazione allegorica dell'ascesa di Mosè sul Monte Sinai e, in particolare, del suo ingresso nella tenebra (cf Es 20,21).

1. In pieno accordo con la tradizione platonica e patristica, ed in particolare con il neoplatonismo, D. considera « il metodo negativo » - che consiste nello spogliare gradualmente la divinità di qualsiasi attributo o concetto, a cominciare da quelli infimi per finire a quelli più alti - come il più idoneo all'accostamento, in termini razionali, della mente umana al primo principio (cf Ger. cel. II, 3[12,14-13,3 Heil, Patristische Texte und Studien (= PTS) 36], Nomi div. XIII, 3 [280,1-4 Suchla, PTS 33]).1 La coerente applicazione del « metodo negativo » fa conoscere, però, non ciò che Dio è in se stesso, ma solo ciò che non è (cf Ger. cel. II, 3 [12,16-17]).2 Come si evidenzia dalla conclusione della prima ipotesi del Parmenide platonico, base della teologia del neoplatonismo riguardante il primo principio,3 il suo sbocco inevitabile è rappresentato dal più totale silenzio e dall'assoluta ignoranza della mente umana nei confronti

dell'oggetto della sua ricerca che, proprio in quanto superiore alle realtà più alte accessibili concettualmente ed esprimibili con nomi, è assolutamente inconoscibile e ineffabile.4 Sul piano strettamente razionale, la conoscenza di Dio coincide, quindi, pienamente con l'ignoranza, idea questa presente già in Filone, in alcuni Padri e nel neoplatonismo (cf Nomi div. I, 1 [108,8-9], VII, 3 [198,4]; Teol. mist. I. 3 [144,15 Ritter, PTS 36], II [145,1-3, 11-12], Ep. I [157,3-5 Ritter, PTS 36],V [162,6-7]).5

2. L'unione con il sommo principio non può avere una connotazione razionale per due ragioni: da una parte, l'assoluta ignoranza e il totale silenzio prodotti dall'impiego del « metodo negativo » non consentono alla mente l'ulteriore svolgimento delle sue funzioni, almeno per quanto riguarda la conoscenza di Dio; dall'altra, D. resta fedele al principio formulato da Aristotele (322 a.C.) e fatto proprio dal neoplatonismo, secondo cui la conoscenza è possibile solo tra termini simili.6 Che Dio, l'uno-bene, sia superiore all'intelligenza metafisica e non svolga, quindi, l'attività noetica caratteristica di questa ipostasi, è un'idea ricorrente in tutto il neoplatonismo « ortodosso » e in D.7 In base al principio sopra enunciato, la mente umana, per poter raggiungere l'uno-bene e unirsi ad esso, deve superare il livello dell'intelligenza metafisica, inferiore all'oggetto del suo desiderio e della sua ricerca. Plotino,8 Gregorio di Nissa 9 e D. stabiliscono un preciso parallelo tra la necessità di superare le realtà sensibili per poter raggiungere la contemplazione delle realtà intelligibili, le idee contenute nell'intelligenza metafisica, e la necessità di superare quest'ultima per poter raggiungere ciò che si trova al di là di essa (cf Nomi div. I, 1 [109,7-11], IV, 11 [156,15-19]). Avvolta nell'ignoranza e nel silenzio che le impediscono di pensare, la mente umana è ormai simile all'uno-bene che non pensa e può, quindi, unirsi ad esso. L'unione con il sommo principio ha il suo presupposto proprio nella cessazione (o abbandono) di qualsiasi attività noetica; è qualcosa di « sovrarazionale », di « superiore all'intelligenza », espressione questa che D. prende di peso da Proclo (cf Nomi div. I, 1 [108,3-5], I, 4 [115, 9-10], I, 5 [116,14-117,1], II, 7 [131,3-4], IV, 11 [156,17-19], VII, 1 [194,11-12], VII, 3 [198,13-14], XI, 2 [219,10-11]; Teol. mist. I, 3 [144,11-12,14-15], Ep. I [157,3], V [162,7; 163,1,3-4]).10 La facoltà che nell'uomo rende possibile l'unione con l'uno-bene è qualcosa di ben distinto dall'ordinaria facoltà dell'intelligenza, che consente solo la contemplazione delle realtà intelligibili (cf Nomi Div. VII, 2 [194,10-11]).11 Anche se D. non lo dice apertamente, si tratta di quella facoltà che Proclo e Damascio (prima metà del sec. VI) chiamano il « fiore dell'anima ».12

3. Il principio secondo cui la somiglianza è il requisito indispensabile della conoscenza è alla base non solo dell'idea della cessazione dell'attività noetica nell'unione mistica, ma anche dell'idea della « riduzione all'unità » dell'animo umano: poiché Dio è l'uno assoluto per eccellenza (anche questa è una dottrina basilare della teologia del neoplatonismo e di D.), chi vuole realizzare l'unione con lui deve ridurre le molteplici facoltà della propria anima ad una perfetta unità (cf Nomi div. I, 4 [112,12-14]).13 Questa perfetta unità, realizzata dall'anima che è in procinto di unirsi con l'uno, altro non è che il « fiore » dell'anima stessa.14

L'anima che ha raggiunto l'unione mistica con l'uno non solo è essa stessa un'unità simile all'uno - per D. e il neoplatonismo la piena realizzazione dell'ideale platonico della somiglianza con Dio consiste proprio in questo - ma s'identifica anche con l'uno stesso, appartiene totalmente ad esso, perde la propria identità e non vive più una propria vita: non esistono più due « uni » distinti, ma un'unica realtà (cf Teol. mist. I, 3 [144,12-14], Nomi div. IV, 3 [159,3-8]).15

4. La purificazione dal sensibile come condizione preliminare della contemplazione delle realtà intelligibili, il superamento della conoscenza di queste ultime da parte della mente umana, il silenzio e l'ignoranza in cui la mente piomba allorché applica il procedimento negativo fino alle sue estreme conseguenze, l'abbandono di ogni attività noetica e, infine, il raggiungimento dell'unione sovrarazionale con l'uno-bene trovano il loro simbolo scritturale nell'episodio dell'ascesa di Mosè sul Monte Sinai che D. descrive ed interpreta nel terzo paragrafo del primo capitolo della Teologia mistica tenendo presente Filone e la tradizione patristica precedente.15 Non è necessario procedere qui ad un'analisi dettagliata di questa sezione della Teologia mistica

e soffermarsi sulle numerose corrispondenze che essa presenta con Filone, Clemente, Origene e Gregorio di Nissa.16 Ci limitiamo a ricordare che la tenebra di Es 20,21 è il simbolo dell'ignoranza della mente umana (cf Teol. mist. I,3[144,10-12], Ep. I[156,6]); e che la luce oltremodo risplendente che pervade questa tenebra è il simbolo dell'illuminazione che nell'unione mistica subentra all'ignoranza concedendo una forma di « conoscenza » sovrarazionale (cf Teol. mist. II [145,1-3], Ep. V [162,1-8]). Tale illuminazione, naturalmente, non va confusa con l'illuminazione caratteristica della conoscenza puramente intellettuale.

L'influsso di D. fu molto importante. La sua Teologia mistica diventa l'opera fondamentale cui s'ispira tutta la mistica medievale, da Bonaventura a Tommaso d'Aquino. Ma la sua influenza continua lungo i secoli: Giovanni della Croce s'ispirerà a lui quando parlerà della notte oscura, mentre Teresa d'Avila riprenderà da lui il tema della sofferenza di Dio. Ma l'opera che ricalca più da vicino la teologia negativa resta la Nube della non-conoscenza.

Note: 1 Per i paralleli neoplatonici e patristici cf S. Lilla in La Mistica I, 365, nota 26; 2 Cf Plotino, V, 3, 14 [324,6-7 Henry-Scwyzer], Porfirio, In Parm. X, 21-24 Hadot, Proclo, In Parm. VI [vi 53,4-5 Cousin], Clemente, Strom. V, 71,3 [ii. 374,14-15 Stahlin], Gregorio di Nissa, C. Eunom. II [i. 396,10-13 Jaeger], Agostino, De Trin. 8,2 [CCSL 270,15-16]; 3 Cf Parm. 142a, 1-6; 4 Sul « silenzio », che svolge un ruolo preminente in tutta la tradizione platonica e patristica, cf Nomi div. I, 3 [111,6] e Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen, Mainz 1900, 123-134, J. Kroll, Die Leher des Hermes Trismegistos [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelaltes XII, 3-4] 335-338, O. Casel, De philosophorum graecorum silentio mystico [Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XVI, 2], Giessen 1919, W. Wölker, Kontemplation und Ekstase bei Ps.-Dionysius Areopagita, Wiesbaden 1958, 146-147; R. Morthey, in JThS 24 (1973), 197-202 e S. Lilla, Helikon, 31-32 (1991-1992), 31-33; 5 Sul testo di questo passo cf S. Lilla in ASNP Classe di lettere, serie III, 10, 1 (1980), 125-127, Aug 31 (1991), 443-444, cf Filone, De post. C. 15 [ii 4,6-9 Cohn-Wendland], Clemente, Strom. V, 71,5 [ii. 374,23]; Basilio, Ep 234,2 [ii. 43,12-13 Courtonne], Gregorio di Nissa, De vita Mos. II [86,6-7,15-17 Musurillo], Plotino, VI, 9,4 [312,1-3]; Porfirio, Sent. 25 [15,3-4 Lamberz], In Parm. II, 16-17, Damascio, De prim. princ. 29.1 [i.84,3 Westerink]; 6 Aristotele, De an. I, 407 b, 17-18, Met. B 1000 b 5-6, Plotino, I, 8,1 [121,8], Porfirio Sent. 25 [15,4-5], Ad Marc. 19 [287,2 Nauck], In Parm. IV, 25-26, Proclo, Teol. plat. I, 3 [15,17-18 Saffrey-Westerink], Exc. Chald. IV [209,12-16 des Places]; 7 Plotino dedica a questo problema un intero trattato, il sesto della quinta ennéade; cf, anche Proclo, In Parm. III [0v. 33,2], VI [vi. 86,3-4] e Ps.D., Teol. mist. V [149,1-2]; 8 Enn. V, 5,6 [348,17-20]; 9 De Vita Mos. II [87,1-4]; 10 Cf. Plotino, V, 5,6 [348,19-20], VI, 7,35 [277,1-2,279,29-30,43-45]; Porfirio, Sent. 25 [15,2], In Parm. II, 17, Proclo, Teol. plat. I, 3 [14,8-9,16,19-20], I, 25 [111,11-12], Exc. Chald. IV [209,29]; Damascio, De Prim. Princ 27 [i. 73,8], 291 [83,10-11,13]; 11 Passo dipendente da Plotino, VI, 7,35 [258,19-22]; cf Koch, o.c., 158, rist. in Hermes 92 (1964), 219-220 e S. Lilla in La Mistica I, 39; 12 Cf Exc. Chald. IV [210,29], In Alc. pr. 247,7-11, Westerink, In Parm. VI [vi. 42, 6-10], De prim. Princ. 252 [i. 65,5-6]; 13 Cf Plotino, V, 5,7 [350,32], VI, 9,11 [326,8-9]; Proclo, Exc. Chald. IV [209, 11,25-26], Teol. plat. I, 3 [15,20-21,24-26,16,21-24]; Damascio, De Prim. Princ. 27 [73,8], 291 [83,3-6,11-12,13] e anche Gregorio di Nissa, De An. et Res.: PG 46.93 b 8-10, c 6-8; 14 Cf sopra, la fine del punto 2; 15 Cf Plotino, VI, 9,10 [325,15-18,326,21], VI, 9,11 [326,4-6], Gregorio di Nissa, De An. et res.: PG 46.93 c 9-10; 16 Cf a tal proposito H.Ch. Puech, La Ténèbre mystique chez le pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique, in EtCarm 23 (1938)2, 33-53,=En quête de la Gnose, I Paris 1978, 119-141.

Bibl. **Opere:** Dionigi Areopagita, Tutte le opere, a cura di P. Scazzoso, Milano 1981. **Studi:** Y. de Andia, Philosophie et union mystique chez le pseudo-Denys l'Aréopagite, in Aa.Vv. Sophies Maietores, Hommage à J. Pépin, Paris 1992, 511-531; Id., Pathòn tà theia, in Aa.Vv., Platonism in Late Antiquity, Notre Dame 1992, 239-258; Id., Henosis. L'union à Dieu chez Denys L'Aréopagita [PhA 71], Leiden 1996; A. Brontesi, L'incontro misterioso con Dio. Saggio sulla

teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi, Brescia 1970; M. Figura, s.v., in WMy, 424-425; M. de Gandillac, s.v., in G. Rubbach - J. Subbrack (cura di), Grandi mistici I, Bologna 1987, 97-114; E. von Ivanka, Dunkelheit, in Reallexikon für Antike und Christentum, IV, Stuttgart 1959, 350-358; S. Lilla, Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita, in Aug 22 (1982), 568-577; Id., s.v., in La Mistica I, 361-398; A. Louth, The Origins of the Christian Mystical Tradition, Oxford 1981; H.Ch. Puech, La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique, in EtCarm 23 (1938) 2, 33-53, (=En quête de la Gnose, I, Paris 1978, 119-141); R. Roques, Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denis, in DSAM II, 1885-1911; K. Ruh, Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita, in Sitzungsberichte der bayr. Akademie, Phil.-Hist. Kl., (1987)2, 1-63; J. Vanneste, Le mystère de Dieu, Bruxelles 1959; C. Yannaràs, Heidegger e Dionigi Areopagita, Roma 1995. Ulteriori studi vengono citati nella nota bibliografica de La Mistica I, 397-398.
S. Lilla

DIONIGI IL CERTOSINO. (inizio)

I. Vita e opere. Dionysius van Leeuwen nasce a Rijkel, nel Limburgo belga, nel 1402 e muore in fama di santità il 12 marzo 1471, nella Certosa Bethlehem Mariae di Roeremond. Vi era entrato nel 1425, dopo avere avuto una prima formazione a Saint Trond e alla celebre scuola municipale di Zwolle, quindi all'Università di Colonia, dove aveva seguito corsi di filosofia e di teologia. Una scelta convinta della vita solitaria non gli impedisce di raggiungere notorietà e celebrità per gli scritti copiosi e la partecipazione alle vicende politiche e religiose del suo tempo come apprezzato consigliere spirituale, noto ai papi Eugenio IV (1447) e Nicolò V (1455) e collaboratore di ecclesiastici insigni come il card. Nicola da Cusa.
La sterminata opera esegetica, spirituale, pastorale comprende quarantadue volumi e conosce una grande diffusione, finché è oggetto di una prima edizione completa nel 1532, a Colonia, seguita in epoca moderna da un'altra, apparsa tra il 1896 e il 1935; il « Corpus Christianorum » ha dato inizio, nel 1990, alla pubblicazione dell'edizione critica dell'Opera omnia, con traduzione francese e commento.
II. Dalla propria esperienza spirituale di vita mista, separata e insieme partecipata rispetto alle vicende del secolo, D. ricava la convinzione, diffusa in numerosi trattati spirituali ed ascetici dedicati a tutti gli stati di vita degli uomini - comprese la « lodevole » vita dei coniugati, quella delle vergini, dei mercanti, dei militari - che il genere di vita cristiana più elevato è quello che combina la perfezione della vita contemplativa con la coerenza nella carità della vita attiva. Trattati come il De auctoritate generalium conciliorum o quelli in difesa del dogma dell'Immacolata Concezione, allora discusso da molti teologi, o il Contra perfidiam Mahometi, manifesto pubblico in favore della crociata, indicano che D. attribuisce un valore ecclesiale e politico alla scelta contemplativa. Un insegnamento già tradizionale, soprattutto nell'Occidente dell'ora et labora, viene riproposto alle soglie dell'epoca moderna e, attraverso la dottrina di D., ispirerà santi come Ignazio di Loyola, Francesco di Sales e Alfonso de' Liguori.
Come autore propriamente spirituale, D. lega la sua notorietà alla molteplice produzione di opuscoli consacrati alla vita mistica, raccolti e pubblicati insieme per la prima volta nel 1532. Li caratterizza il tentativo di una riflessione critica, che pone un'esperienza interiore a confronto con le concezioni tradizionali sulla mistica stessa. Ne deriva una contaminazione del lessico e delle categorie filosofiche della scolastica tomista con il linguaggio e la teologia apofatica di Dionigi Areopagita, di s. Giovanni Climaco e di s. Bonaventura, ma anche dei mistici tedeschi e fiamminghi come Taulero, Suso, Ruusbroec... Il risultato, da un punto di vista del rigore metodologico, appare spesso eclettico e compilatorio, da « ultimo scolastico », come qualcuno designò D. con fondamento.
Resta alla base delle diffuse considerazioni spirituali di D. un approccio al fenomeno mistico quale conoscenza negativa e passiva di Dio, raggiunta nella contemplazione. Il concetto cosciente di Dio, percepito in un amore intenso, anche affettivo, resta frutto di un dono totale e

gratuito dall'alto: quello della saggezza come istinto cristiano. Quando l'intelligenza è dominata dalla carità soprannaturale, essa assapora nelle cose la verità con un istinto superiore, fruisce di un accesso connaturale all'essere e all'agire della Trinità. Questo è l'« istinto » del cristiano. Il dono di sapienza è la mistica in senso stretto, capace di produrre stati estatici, che D. confessa di avere avuto.
Nel De contemplatione, più che in altri scritti, D. fonde, e talora frammette, la teologia negativa dionisiana con la nozione tomistica del dono della sapienza. La contemplazione « affermativa », che privilegia il momento psicologico ed ascetico come disposizione inerente al percorso contemplativo, è presentata insieme a quella « negativa » di tradizione più antica, e permette a D. di sostenere che la contemplazione è realizzabile in ciascuno degli stadi o gradi « classici » di perfezione. Ciò spiega come egli indichi una via semplice, generale, liturgica e biblica alla contemplazione. « In ultima analisi, il modo più fruttuoso di salmodiare consiste nel prestare attenzione al senso dei salmi ». Ogni cristiano, insegna D. all'alba della nuova cultura umanistica e laica occidentale, è chiamato alla perfezione contemplativa nel suo stato di vita, purché affini il proprio « istinto » soprannaturale. « L'anima può unirsi ed aderire a Dio senza intermediari ed immagini, nuda e pura, per quel tanto che la fragilità umana lo permette ».
Bibl. **Opere:** Dionysii Cartusiani, Doctoris ecstatici Vita simul et Operum eius fidelissimus catalogus, Coloniae Agrippinae 1532; Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani Opera omnia in unum corpus digesta, 44 voll., Montreuil-sur-Mer, Tournais 1902-1913; Parkminster 1935; Dionysii Cartusiensis, Opera selecta, I, Prolegomena. Bibliotheca manuscripta, IA-IB, Studia bibliographica, auctore K. Emery Jr., 2 voll., Turnholti 1991. **Studi:** E. Ancilli - D. De Pablo Maroto, s.v., in DES I, 792-793; A. Combes, s.v., in EC IV, 1671-1674; P.A. Nissen, s.v., in WMy, 116-118; P. Pourrat, Denys de Rickel, in Cath III, 627-628; A. Stoelen, Recherches récentes sur Denys le Chartreux, in RAM 29 (1953), 250-258; Id., s.v., in DSAM III, 430-449; Un Charteux, s.v., in DTC IV, 436-448.
V. Peri

DIREZIONE SPIRITUALE. (inizio)

A. Aspetti psico-pedagogici
Premessa. Nel cammino verso Dio concorrono fattori sia spirituali sia umani. L'accompagnamento spirituale si propone di aprire sempre più l'animo all'azione dello Spirito Santo e di attivare le risorse psicologiche per investirle in un impegno cosciente e motivato verso un cammino di maturazione umana e spirituale di tutta la persona. Le riflessioni che verranno qui esposte si muovono prevalentemente sul piano psicologico, quale premessa indispensabile per introdurre in modo coerente ed efficace i fattori soprannaturali: la fede, la grazia, i valori, la preghiera, i mezzi proposti dall' ascetica, ecc., che costituiscono il dinamismo più valido e necessario nell'impegno di conversione e di perfezione.
I. Direzione spirituale e psicologia. La d. si configura come l'incontro tra chi, desiderando fare un cammino di conversione interiore, si rivolge ad una persona che ha la capacità e la disponibilità di accompagnarlo. Come in ogni rapporto interpersonale, anche nella d. si mettono in movimento varie dinamiche che la psicologia aiuta a diagnosticare e ad orientare verso un processo di conversione o di perfezione. Una conoscenza di base delle scienze umane e dei metodi che esse propongono per rendere efficaci i rapporti interpersonali risulta sempre più necessaria nell'ambito pastorale. Le mutate situazioni familiari e sociali, la crisi del « sacro », la secolarizzazione e il conseguente disorientamento nella scala dei valori, il turbamento nei rapporti tra persone di età diversa, l'accresciuta fragilità psichica dei giovani costituiscono ostacoli rilevanti per una corretta comprensione della sensibilità e degli atteggiamenti che molti assumono nei confronti dei valori e dei doveri religiosi e morali. Altra situazione che rende sempre più urgente un'adeguata preparazione psicologica per gli operatori della pastorale individuale, della quale la d. è l'espressione più qualificata, è il livello di formazione teorico-pratica richiesta a quanti operano nel campo sociale e sanitario (consulenti, assistenti

sociali, psicologi, terapeuti, psichiatri, medici). Il fenomeno della « d. laica », la cui diffusione si può valutare dal numero rilevante di coloro che si rivolgono allo psicologo per risolvere problemi religiosi, morali o vocazionali, sembra determinato dalla delusione che molti hanno vissuto con direttori spirituali impreparati ad accogliere e a comprendere le persone.

II. Incontro di aiuto spirituale. Le scienze dell'educazione accentuano sempre più la necessità del rapporto interpersonale a tu per tu o in piccoli gruppi per promuovere il processo di crescita e di maturazione. Chi desidera fare un cammino verso la conversione o verso la perfezione, sente il bisogno di incontrare qualcuno disposto ad accoglierlo e capace di ascoltarlo, di comprenderlo e di promuovere un processo di miglioramento interiore. Partendo da questo concetto, l'atto di « aiutare » non va inteso come un dare all'altro qualcosa di nostro (consigli, proibizioni, spiegazioni, giudizi, soluzioni già fatte, ecc.), ma consiste nel facilitare in lui una chiara presa di coscienza della situazione presente e nello stimolare i dinamismi interiori necessari per operare il cambiamento. Questa modalità di aiutare, che pone la persona come attore principale del proprio cammino verso la maturità, si traduce più coerentemente con il termine « accompagnamento » che con quello di « direzione ». Si tratta di un metodo che s'ispira alla « terapia centrata-sulla-persona » inaugurata dallo psicologo americano C. Rogers.

III. Attese in chi chiede aiuto. Anzitutto, ognuno desidera essere accettato così come è e non sulla base di valutazioni o di pregiudizi a carico della persona. Ognuno ha diritto di essere accettato per il semplice fatto di essere persona, anche se segnata da fragilità o da incoerenze. La mentalità moralistica porta facilmente a classificare gli uomini in buoni e cattivi, inducendo così un atteggiamento di approvazione o di condanna, di accettazione o di rifiuto. Altro desiderio di chi chiede aiuto è quello di venire compreso a fondo. L'unica via per giungere ad una vera comprensione è quella di tener conto della percezione che l'individuo ha di se stesso. Quanto più si riesce ad entrare nel mondo percettivo dell'altro, a vedere la situazione come la vede lui e a cogliere il significato che egli stesso vi annette, tanto più sicuramente si giunge a comprenderlo a fondo e dall'interno. E questa la « comprensione empatica » di cui Rogers parla presentando il suo metodo. Ognuno desidera sentirsi libero di esprimersi e di prendere decisioni con senso di responsabilità personale. Tale libertà viene promossa stimolando l'individuo a parlare liberamente di sé, a valutare il proprio operato, a individuare le vie da percorrere e a decidere sul da farsi. L'accompagnatore favorisce la presa di coscienza della situazione, attira l'attenzione su eventuali rischi e propone vie alternative per giungere ad una decisione ponderata e libera. La promozione di una sana libertà e del senso di responsabilità costituisce una valida risposta al bisogno di dare all'esistenza un significato coerente coi valori nei quali l'individuo crede. Questa è una delle attese più profonde. Dalla risposta che ad essa viene data, dipende fondamentalmente l'efficacia dell'incontro di aiuto.

IV. Qualità e disposizioni dell'accompagnatore. Chi accetta di accompagnare qualcuno nel cammino verso la maturità e la libertà interiore, deve ispirarsi ad una concezione dell'uomo positiva e aperta al trascendente. E inoltre necessario che egli conosca e accetti se stesso e che abbia raggiunto un normale livello di maturità affettiva, in modo da vivere con atteggiamento eterocentrico la relazione di aiuto e da impegnarsi con libertà e dedizione al bene della persona. Oltre a queste doti, il padre spirituale ha bisogno di coltivare tre disposizioni che, nel metodo rogersiano, vengono considerate fondamentali e indispensabili: l'autenticità, l'accettazione incondizionata e l'empatia.

a. E autentico chi ha la libertà di prendere contatto col proprio mondo interiore, di accettarlo nei tratti sia positivi che negativi e di presentarsi agli altri a volto scoperto, evitando di nascondersi dietro qualche maschera.

b. L'accettazione incondizionata, o considerazione positiva, o rispetto nei confronti della persona, si basa sulla concezione positiva che l'accompagnatore dovrebbe avere dell'uomo in genere. La formazione moralistica, l'atteggiamento egocentrico e il ruolo di maestro e di giudice attribuito al padre spirituale, rendono molto difficile un'accoglienza animata da sincero rispetto per l'individuo e da convinta fiducia nelle risorse presenti in ogni persona. Tale accoglienza

produce significativi vantaggi all'individuo, quali: l'incoraggiamento ad entrare nel proprio mondo interiore per conoscerlo e per accettarlo; l'avvio di un processo di miglioramento nell'immagine di sé; il superamento di eventuali stati di scoraggiamento, di insicurezza o di ansia; la graduale conquista di una sana autonomia personale; la forza per superare i momenti critici nel cammino verso la perfezione.

c. Per giungere a comprendere a livello empatico una persona è necessario immergersi nel suo mondo soggettivo e partecipare alla sua esperienza nella misura in cui la comunicazione verbale e non verbale lo permette. Si può dire che l'empatia richiede di mettersi nei panni dell'altro e di vedere la realtà come la vede lui, con i suoi occhi.

Sono vari gli ostacoli che il padre spirituale incontra nell'impegno per entrare nel mondo percettivo dell'interlocutore, quali: l'egocentrismo, la direttività e la tendenza a giudicare.

Se il padre spirituale vive l'incontro con disposizione egocentrica, qualsiasi comunicazione risveglia in lui ricordi, confronti, risonanze emotive che catalizzano la sua attenzione e sfociano in risposte condizionate da tali reazioni soggettive, anziché essere mirate a chiarire lo stato d'animo dell'interlocutore. Il fenomeno dell'ascolto egocentrico viene indicato con l'immagine del « terzo orecchio » col quale il padre spirituale ascolterebbe le proprie reazioni, mentre presterebbe un'attenzione superficiale e frammentaria alla voce dell'interlocutore. Il modo direttivo di condurre il colloquio di aiuto porta l'accompagnatore a prendere in mano la conduzione del colloquio, trascurando le esigenze, la sensibilità e le disposizioni dell'individuo. L'atteggiamento direttivo si manifesta con tipi di intervento, quali: porre domande che orientano il discorso; esprimere il proprio giudizio su quanto esposto dall'interlocutore; proporre (o imporre) linee di soluzione partendo dalla propria mentalità; deviare un discorso che il padre spirituale sente come poco interessante o che potrebbe creare in lui disagio e difficoltà; tentare di consolare o di incoraggiare ricorrendo a frasi convenzionali e non convinte; riportare fatti simili a quello esposto dall'individuo. La tendenza a giudicare rivela il criterio moralistico che porta a dividere le persone in due categorie: quelle buone e quelle cattive. Si cerca di legittimare il giudizio proclamando di voler « condannare il peccato, non il peccatore », ma è normale che la persona senta che quella condanna colpisce direttamente lei, peggiorando ulteriormente l'immagine negativa di sé. A livello psicologico si possono ricordare i benefici effetti che scaturiscono da un'accettazione benevola e da un ascolto non giudicante.

V. Come condurre l'incontro. La conduzione di un colloquio di aiuto è contemporaneamente scienza e arte in quanto presuppone sia la conoscenza di principi di psicologia e di metodologia delle relazioni interpersonali, sia particolari disposizioni e sensibilità congenite ma perfezionabili con l'esercizio. I principi psicologici qui presentati sono desunti dalla psicologia umanistico-esistenziale, quelli metodologici si ispirano alla prassi della « terapia centrata-sulla-persona ». I momenti che scandiscono ogni incontro ispirato a questo metodo sono: ascoltare, rispondere, responsabilizzare e stimolare all'impegno concreto.

Questo discorso sul piano psicologico apre necessariamente ad una visione diversa, che è quella prettamente spirituale e che si inserisce nella lunga tradizione ecclesiale di guida per la realizzazione piena del progetto salvifico di Dio nelle vie dello Spirito.

Bibl. Aa.Vv., Direzione spirituale e orientamento vocazionale, Milano 1992; Aa.Vv., Direzione spirituale, Milano 1996; W.A. Barry - W.J. Connolly, Pratica della direzione spirituale, Milano 1990; Ch.-A. Bernard, L'aiuto spirituale personale, Roma 1978; A. Brusco - S. Marinelli, Iniziazione al dialogo e alla relazione di aiuto, 2 voll., Verona 1992 e 1994; B. Giordani, Il colloquio psicologico nella direzione spirituale, Roma 1992; A. Gonzáles-Alorda, Acompañando el crecimiento espiritual, Lima 19862; A. Mercatali - B. Giordani, La direzione spirituale come incontro di aiuto, Brescia-Roma 19872; G. Rodríguez Melgarejo, Formación y dirección espiritual, Bogotà 1986; J.P. Schaller, Direction spirituelle et temps modernes, Paris 1978.

B. Giordani

B. Aspetti spirituali

I. La nozione. D. è un'espressione, diventata comune nella Chiesa, per indicare l'aiuto offerto da una guida sperimentata a un fedele in cammino verso la pienezza della vita in Cristo e nello Spirito.
Non si tratta della cura pastorale estesa a tutta la comunità cristiana, ma di quella di uno dei suoi membri chiamato, insieme agli altri, ad essere perfetto « come è perfetto il Padre celeste » (Mt 5,48), e tuttavia con un cammino di grazia e libertà unico, irripetibile, incomunicabile, rispondente a quel rapporto d'amore personale che ogni figlio della famiglia di Dio ha con il Padre.
II. La prassi storica. La storia registra la pratica del ricorso al consiglio di guide sapienti ed esperte anche tra i pagani o nelle religioni non cristiane. La d. si caratterizza, però, come prassi specificamente cristiana, espressione e frutto della dottrina e dell'esperienza della comunità dei credenti in Cristo. Pur essendo rivolta all'individuo, la pratica della d. è e deve essere animata dallo spirito della comunione ecclesiale, sia sul piano immediato, come sostegno di un fratello a un altro fratello, sia sul piano storico, in quanto un vero direttore spirituale attinge la sua dottrina da quel patrimonio inestimabile di esperienza di santità creato dallo Spirito lungo tutto il corso della vita della Chiesa.
Non si può parlare, in senso stretto, di una fondazione biblica della d.: essa, come tante altre pratiche, nasce e si afferma nella Chiesa, dove il seme evangelico cresce, sviluppando e manifestando tutte le sue virtualità.
Il bisogno di aprire il cuore a un fratello (o anche a una sorella) esperto nelle vie di Dio per riceverne luce e conforto si fa sentire in maniera rilevante nell'antico monachesimo e specificamente in quello egiziano. I monaci non si ritenevano persone privilegiate, ma semplici cristiani che si ritiravano dal mondo per trovare, nella solitudine, la via più sicura della salvezza, intesa come guarigione dalle infermità causate dal peccato e pienezza di vita nello Spirito. Ed è nella solitudine che il monaco scopre le profondità dell' anima e ingaggia la dura lotta contro i pensieri (logismoi) passionali suggeriti, si crede, dai demoni.
Ciò di cui si ha più timore è il pericolo di essere ingannati dalle astuzie degli spiriti maligni, dalle illusioni che suscitano nelle anime per farle cadere. Si avverte, allora, il grande valore del discernimento, della capacità cioè di riconoscere da quale spirito vengono i pensieri, i desideri del cuore. Secondo il padre del monachesimo, Antonio, « abbiamo bisogno di molta preghiera e ascesi per poter, mediante il carisma del discernimento degli spiriti, conoscere ciò che li riguarda... Numerose sono, infatti, le loro astuzie e le loro manovre insidiose ».1
Un grado eminente di discernimento (diàkrisis) diventa segno di grande maturità spirituale e il monaco che, dopo un lungo cammino, arriva a possederlo viene ricercato come Padre (abba o apa) spirituale da coloro che desiderano acquistare la stessa capacità di scoprire le insidie del nemico e ascoltare la voce dello Spirito di Dio.
Dal monachesimo la pratica della d. si diffonde nella Chiesa e si estende a tutte le categorie di cristiani aperti alla perfezione, assumendo caratteristiche dettate e collaudate dall'esperienza, diventando un'arte e un mezzo tra i più preziosi e necessari.
Sulla necessità, sia pure relativa, della d. non ci sono dubbi. s. Bernardo scrive: « Chi elegge se stesso come maestro, si fa discepolo di uno stolto ».2 E s. Francesco di Sales: « Mia Filotea, volete coscientemente incamminavi verso la perfezione? Cercate qualche buona persona che vi guidi e vi conduca; è questo il consiglio dei consigli ».3
III. Il direttore spirituale e le persone dirette. A un buon padre spirituale si richiede dottrina solida, santità o, almeno, sincera aspirazione alla santità, esperienza, carità paterna, spirito di discernimento. Per chi cerca una guida sono necessarie sincerità, fiducia, docilità (da non confondere con l'obbedienza religiosa).
Nell'esercizio della d. si deve ricordare che la missione del direttore « non è quella di un pioniere; egli deve piuttosto camminare dietro e guardare Dio che sta dinanzi ».4 La guida principale resta lo Spirito Santo: il direttore accompagna le anime per aiutarle a conoscere se stesse e il disegno di Dio su di loro, senza imporre il suo modo di agire o di vedere le cose, per

spronarle a camminare con libertà ed equilibrato impegno, per sostenerle e incoraggiarle soprattutto nei periodi di prova.
E naturale che il modo di dirigere le anime debba corrispondere al loro grado di maturità spirituale. Per i principianti c'è bisogno di una d. più frequente e particolareggiata: essi si trovano ad avanzare in regioni totalmente sconosciute, dove è facile sentirsi smarriti e isolati o essere vittime di indiscreti fervori oppure di scoraggiamento e di sfiducia. Per chi è progredito abbastanza, gli incontri con il direttore dovrebbero essere meno frequenti e più brevi, poiché si suppone un'acquisita capacità di discernimento e di saggezza spirituale.
IV. Nell'esperienza mistica. Che dire di coloro che sono introdotti dalla grazia nelle vie sublimi dell' esperienza mistica? Sembrerebbe che queste anime, giunte a un livello molto elevato di vita spirituale, non abbiano più bisogno di una guida. Invece non è così. Anzi, proprio il fatto di addentrarsi in un mondo sconosciuto alla comune esperienza, in un mondo fatto di luce abbagliante e di tenebre spaventose, rende i mistici particolarmente bisognosi dell'autorità e del conforto del direttore spirituale.
Il ven. F.M.P. Libermann afferma: « Le persone che sono in uno stato straordinario hanno bisogno più delle altre di essere guidate e non devono mai fidarsi dei propri lumi. Se non diffidano di se stesse, si confondono in ogni circostanza, perché sono pochi i casi nei quali Dio si compiace di guidarle lui stesso senza l'aiuto di un direttore ».5 Abbiamo una conferma autorevole nella lettera di Leone XIII al card. Gibbons: « Coloro che cercano una maggiore perfezione, proprio per il fatto che entrano in un cammino dalla maggior parte non sperimentato, sono più esposti all'errore, perciò hanno più bisogno degli altri di un maestro e di una guida ».6
Proprio a queste altitudini diventa particolarmente importante la scelta di una guida capace. Ce lo assicura l'autorità di s. Giovanni della Croce: « L'anima tenga presente che in questa faccenda (l'unione con Dio e la sostanziale trasformazione di tutte le potenze dell'anima) è Dio il principale agente e la guida del cieco che la deve condurre per mano dove ella non saprebbe andare, cioè nelle cose soprannaturali... L'impedimento le può venire se si lascia guidare e condurre da un altro cieco. E i ciechi che la potrebbero sviare dalla retta strada sono tre, cioè il direttore spirituale, il demonio o essa stessa ».7 L'anima dovrà, quindi, badare bene a chi si affida: « Per questo cammino, almeno per il tratto più elevato di esso ed anche per quello di mezzo, difficilmente si troverà una guida fornita di tutte le qualità che si richiedono; perché, oltre ad essere dotta e discreta, è necessario che sia esperta. Benché, infatti, per dirigere lo spirito il fondamento siano la scienza e la discrezione, se non ha esperienza di ciò che è puro e vero spirito, non indovinerà a incamminarvi l'anima quando Dio a essa lo concede anzi neppure saprà capirlo ».8
In modo particolare nell'esperienza mistica la d. si renderà necessaria per guidare l'anima nei progressivi stati di orazione, per sostenerla durante le notti purificatrici, per giudicare eventuali fenomeni straordinari.
La storia della spiritualità insegna quanta parte abbiano avuto nella vita dei mistici i direttori spirituali. Basti pensare a s. Teresa d'Avila, a s. Margherita Maria Alacoque, a s. Gemma Galgani. Tutto ciò dimostra la verità delle parole di Leone XIII: « E norma generale che Dio, provvidentissimo, come ha voluto che gli uomini, il più delle volte, siano salvati per mezzo di altri uomini così ha stabilito che siano guidati per mezzo di altri uomini coloro che chiama a un più alto grado di santità ».9
Note: 1 S. Atanasio, Vita di Antonio, 2; 2 Ep. 87,7; 3 Introduction à la vie dévote, 1,4; 4 F.W. Faber, Il progresso dell'anima, c.18; 5 Écrits spirituels, Paris 1891, 356; 6 Testem benevolentiae; 7 Fiamma viva d'amore 3,29; 8 Ibid., 30; 9 Testem benevolentiae.
Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM III, 1008-1142; E. Ancilli (cura di), Mistagogia e direzione spirituale, Milano 1985; G. Arledler, La direzione spirituale. Origini, natura, prospettive, Milano 1997; F.W. Faber, Il progresso dell'anima nella vita spirituale, Torino 1926; R. Frattallone, La direzione spirituale, Torino 1996; I. Hausherr, Direction spirituelle en Orient autrefois, Roma 1955; A. Louf, Generati dallo Spirito, Magnano (BI) 1995; R. Plus, La direzione spirituale.

Natura, necessità, metodo, Torino 1944; J. Stru_, s.v., in DES I, 793-806; J. Sudbrack, Direzione spirituale. La questione del maestro, dell'accompagnatore spirituale e dello Spirito di Dio, Roma 1985.
U. Occhialini

DISCERNIMENTO DEGLI SPIRITI. (inizio)

I. La nozione. E la scrutazione e il giudizio circa i moventi delle nostre azioni. Poiché gli enti che possono influire o causare tali moventi sono di natura spirituale, quali l' anima umana, Dio, il demonio, si usa il termine « spirito ».
Nelle nostre azioni, come nei nostri pensieri e sentimenti, influiscono più fattori; le nostre tendenze, l'inconscio, le abitudini e altro, che procedono dalla nostra natura. Possono influire, altresì, le illuminazioni e gli aiuti della grazia divina, ma anche gli influssi deleteri e maligni dello spirito del male. Per questo motivo, occorre adoperare criteri per distinguere da quale spirito provengano le mozioni e le azioni.
A seconda del modo in cui si arriva a giudicare si distingue: d. infuso e d. acquisito. Il d. infuso consiste in una luce particolare che dona lo Spirito Santo. Il d. acquisito consiste in un giudizio retto in base alle regole e ai precetti della fede. Nel d. infuso si ha la certezza assoluta; in quello acquisito la certezza morale e prudenziale.
Oggetto del d. sono i movimenti come le sollecitazioni, le inclinazioni, le attrattive, i molteplici richiami, che si producono nella persona per accaparrarsi e determinare la sua volontà prima che si decida.
L'uomo ha sempre dovuto praticare il d., anche se purtroppo spesso, non si è attenuto al giudizio saggio. L'AT ci offre molti casi di tale d. Nel NT Gesù è oggetto di discernimento: positivo nei semplici e retti; negativo nei corrotti e male intenzionati.
II. Nella direzione spirituale. Il d. per il direttore spirituale non di rado può risultare un compito difficile, specialmente quando si tratta di dirigere anime che hanno particolari esperienze. Si richiede al direttore spirituale, oltre, una ricca vita interiore, un'approfondita cognizione dell'animo umano alla luce della teologia spirituale e della psicologia.
Riguardo agli individui che percorrono un cammino spirituale fuori dell'ordinario, se non vi sono fatti straordinari, basterà che si ci assicuri della rettitudine d'intenzione e della conformità delle opere alle norme e direttive della Chiesa. Le cose si complicano quando una persona afferma di sperimentare fatti che ritiene preternaturali, come visioni sensitive o immaginative, rivelazioni.
Le visioni sensitive (si vede con i sensi) e quelle immaginative (si vede solo con l'immaginazione) possono avere origine soprannaturale; ma, secondo l'esperienza e gli insegnamenti dei grandi mistici, sono molto rare. Quasi sempre si tratta di illusioni o allucinazioni naturali o di inganni diabolici.
S. Giovanni della Croce scrive: « L'uomo deve assolutamente rifuggirle ». S. Teresa, pur essendo sostanzialmente d'accordo con s. Giovanni della Croce, è meno categorica. E s. Paolo della Croce suggerisce: «Queste visioni, elevazioni, ecc., più sono frequenti, più sono sospette».
Tuttavia, si possono riconoscere quelle che vengono dal Signore. E difficile, ma possibile, se si osservano alcune norme: l'attento esame del significato della visione, le doti psichiche e morali del visionario e i fatti che l'accompagnano.
Meno complessa è l'indagine sull'autenticità delle visioni intellettive. Si riconoscono specialmente dalla natura e dal contenuto delle medesime.
Molta attenzione si dovrà usare per distinguere le notti dello spirito di natura mistica da alcune forme di depressione naturale.
III. Nella vita spirituale. Il d. aiuta la persona impegnata nelle vie dello Spirito a scorgere gli inviti di Dio ed aiuta, inoltre, a proteggerla dalle sollecitazioni del demonio come anche dalla sua natura corrotta (A. Chollet). In ultima analisi, aiuta a conoscere la volontà salvifica di Dio per poi compierla nel quotidiano.

Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM III, 1223-1291; Aa.Vv., Il discernimento dello Spirito e degli spiriti, in Con 9 (1978), numero monografico; A. Barruffo, Discernimento, in NDS, 419-430; Ch.-A. Bernard, Teologia spirituale, Cinisello Balsamo (MI) 1989; A. Cappelletti, s.v., in DES I, 806-810; A. Chollet, s.v., in DTC IV, 1401; Giovanna della Croce, Il discernimento dono dello Spirito, Bologna 1986; A. Gentili, Il discernimento spirituale comunitario, in Aa.Vv., Mistagogia e direzione spirituale, Milano 1985, 329-343; V. Marcozzi, Ascesi e psiche, Brescia 1963; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 1010-1021; M. Ruiz Jurado, Il discernimento spirituale, Cinisello Balsamo (MI) 1996; G.B. Scaramelli, Il discernimento degli spiriti, Venezia 1753.
V. Marcozzi

DISCREZIONE. (inizio)

I. Il termine d. indica l'atteggiamento di riguardo nei confronti degli altri, ossia la capacità dell'uomo maturo ed equilibrato di astenersi da ogni forma di morbosa curiosità e di inopportuna invadenza.

Nel linguaggio cristiano d. indica due facoltà morali tra loro interagenti: discernimento e misura. Discernimento come attitudine a discernere il bene dal male, scelta ed attuazione di ciò che davvero è bene, « pressante ricerca della verità » (VS 61) cioè ricerca della volontà di Dio accolta con cordiale adesione perché essa è il vero bene perdell'uomo (cf Eb 5,14). Misura come equilibrio e buon senso nel mantenersi nei giusti limiti, come tatto e riservatezza nel trattare gli altri, come capacità di dosare - anche nel fare il bene - le realtà e le forze, senza sconti e senza eccessi.

Così intesa, la d. rimanda alla virtù della prudenza: discretio quae ad prudentiam pertinet.1

La d. alla luce della Sapienza divina (cf Prv 8,14; 1 Cor 2,6-7) si esplicita nel vivere in autentica libertà di cuore senza attaccamento smodato alle cose, in pazienza e forza d'animo nelle avversità senza pessimismo e durezza, controllando se stessi senza annullare la propria spontaneità.

La d. richiede armonia di tutte le forze (fisiche, psichiche, spirituali) dell'uomo e integrazione di esse nel progetto di santità di ciascuno (cf LG 40): essa è virtù insieme naturale e soprannaturale, acquisita attraverso lo sforzo umano e il dono della grazia di Dio.

Imparare la d. attraverso la pratica costante di atti di rispetto per gli altri e di vigile equilibrio di sé può rappresentare per i discepoli del Signore un vero « culto » (cf Rm 12,1-2) da rendere a Dio che, nel manifestare la sua volontà, si mostra come Colui che si possiede totalmente tanto da farsi dono per gli uomini (cf Mt 1,23), nel rispetto reale per la loro persona (cf Lc 11,28-30).

II. D. come virtù. La d. è, dunque, un atteggiamento fatto di attenta vigilanza, nel continuo discernimento su fatti e su parole, un discernimento possibile alla luce del regno di Dio che urge con il suo stile di verità e di pace, di dono di sé, quindi di pienezza di vita.

Come virtù, la d. si alimenta nell' umiltà di chi sa stare al proprio posto senza pigrizie e senza pretese, senza fughe e senza rigidità, nel riconoscimento sincero dei propri limiti e delle proprie possibilità. Inoltre, attinge a quel « santo timor di Dio » che non pretende di dettare condizioni a Dio chiedendogli cose e risposte lontane dalla sua logica e che, ad un tempo, non invade l'intimità degli altri valicandone il limite imposto da Dio stesso.

La d. porta ad avere un senso di misura in tutto: nel corpo per non essere smodato, nel pensiero per non correre il rischio di « giudizi senza appello », nelle parole per non banalizzare la parola o servirsi di essa per ferire, nelle opere per non mascherare il proprio egoismo con una facciata di perbenismo, nella fede per non indagare presuntuosamente nelle vie di Dio quasi a costringere l'azione ai propri interessi.

Lo stesso « spogliamento » di Gesù assume la forma della d.: la d. nella fede sta nella fiducia obbediente di chi si abbandona con libera volontà nelle mani di Dio provvidente e buono (cf Lc 12,22-32); la d. nei rapporti umani è la capacità di saper favorire la crescita altrui, quindi di saper amare in modo giusto (cf 1 Cor 13,1-7).

La persona discreta conosce il valore di quel « silenzio presente » che sa farsi vicinanza, rispetto, intuizione e sintonia con il cuore altrui, compassione e accettazione, perdono e compagnia: se vuoi capire una persona « non ascoltare ciò che dice, ma ciò che non dice » (K. Gibran).
In fondo la d. è l'arte di saper comprendere per poter amare eo di saper amare per poter comprendere. Chi è discreto sa prevenire, sa comprendere.
La d. si presenta, così, come una forma concreta e molto urgente di quella imitazione di Cristo, « mite ed umile di cuore » (Mt 11,29) cui tende il cristiano per giungere alla perfezione della carità, cioè all'incontro con il Dio vivente sperimentato nel quotidiano.
Note: 1 Tommaso d'Aquino, STh, In III Sent. 33,2.
Bibl. R. Assagioli, Armonia della vita, Roma 1977; A. Cabassut, s.v., in DSAM III, 1311-1330; D. Milella, s.v., in DES I, 814; A. Storr, L'integrazione della personalità, Roma 1969; Tommaso d'Aquino, STh II-II, qq. 47-56.
G. Giuliano

DISTACCO. **(inizio)**
I. Definizione. E l'atteggiamento interiore di uno spirito libero da qualsiasi legame equivoco ed egoistico verso persone e cose. Anche se in senso più ampio esso può coincidere, e di fatto coincide, con altri termini come: mortificazione, rinuncia, spogliamento, abnegazione, ecc., non va confuso, da una parte, né con l'insensibilità e la durezza, e dall'altra, con l'egoistica indifferenza verso tutto e verso tutti oppure con il disprezzo delle cose create, oppure con la falsa tranquillità di chi si gode beatamente la propria pace e il proprio benessere. Il suo significato specifico è precisamente questo: libertà interiore di fronte alle persone e alle cose. Ma cosa significa e comporta questa libertà e quali atteggiamenti e comportamenti il cristiano deve assumere?
II. Alcuni punti fermi. Occorre partire da alcuni punti fermi per capire la portata e il contenuto del d. ai fini di evitare errori di eccesso opposto, sempre possibili. a. Innanzitutto, la bontà sostanziale della creazione che rimane tale anche dopo il peccato. « Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona » (Gn 1,31). Prendere sul serio la creazione. Il mondo creato è buono in tutti i suoi aspetti e si sottrae a qualsiasi arbitraria valutazione umana, anzi è il fondamento e il criterio di ogni valutazione, come pure di qualsiasi realizzazione. Tutto il mondo creato, in quanto appunto creazione, è un insieme che forma un tutto a capo del quale vi è l'uomo e che deve essere ricondotto a Dio dall'uomo. « Tutto ciò che è stato creato da Dio è buono e nulla è da scartarsi, quando lo si prende con rendimento di grazie, perché esso viene santificato dalla parola di Dio e dalla preghiera » (1Tim 4,4). b. La realtà del peccato: « L'uomo tentato dal maligno, fin dall'inizio della storia abusò della sua libertà, erigendosi contro Dio e bramando di conseguire il suo fine al di fuori di Dio. Rifiutando di riconoscere Dio quale suo principio, l'uomo ha infranto il debito ordine in rapporto al suo fine ultimo, e al tempo stesso tutto il suo orientamento sia verso se stesso, sia verso gli altri uomini e verso tutte le cose create » (GS 13). Il quadro delle relazioni intime tra l'uomo e il cosmo è tragicamente turbato dalla realtà del peccato. E turbato l'orientamento dell'uomo verso le cose, appunto perché è scossa la relazione, la finalizzazione dell'uomo a Dio. c. Il fatto dell' Incarnazione: « Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi » (Gv 1,14). Dal momento che Dio, in Gesù Cristo, ha scelto di assumere tutta la vicenda dell'uomo per farne il luogo della salvezza, la realtà mondana è diventata la via attraverso cui egli ci visita, ci parla e ci salva. E la logica dell'Incarnazione. Questa scelta di Dio impone di riconsiderare tutta la realtà mondana, con i suoi valori, le sue contraddizioni, le sue speranze... come una realtà ormai salvata. d. Cieli nuovi e terra nuova: salvati, nella speranza. (cf Rm 8,24). Incorporato al Cristo, morto e risuscitato nel Cristo, fatto tempio dello Spirito Santo, l'uomo è un essere salvato. Nello stesso tempo, cammina per realizzare pienamente la sua salvezza che si manifesterà completamente al compimento dei cieli nuovi e della nuova terra. Il cristiano partecipa dell' eternità, ma la sua vita si svolge nel tempo.

E questa tensione dialettico-esistenziale tra l'eterno e il temporale è il tempo del cristiano: tempo di salvezza già presente ma ancora in via di realizzazione. Tempo di speranza.
III. Comportamenti. E su questi punti fermi che vanno compresi il significato e il contenuto del d. ed è sempre da essi che deve nascere una conseguente cultura dei comportamenti, ancorata profondamente ad una visione cristiana del mondo e sostenuta da una robusta e profonda spiritualità.
a. Visione cristiana del mondo: « Abitano nella propria patria, ma come stranieri, partecipano a tutto come cittadini, e tutto sopportano come forestieri; ogni terra straniera è loro patria e ogni patria è terra straniera » (Lettera a Diogneto). La « riserva escatologica » della Chiesa e del cristiano non sopporta adattamenti e compromessi mondani, esige la domanda e la sollecitazione costante verso nuovi traguardi e nuove mete. Prendere coscienza intellettualmente e soprattutto nei comportamenti concreti che non c'è una cristianità da ricercare, un'altra patria terrena da attendere o da costruire, ma quella in cui si trova a vivere è la sua patria e che in essa il cristiano deve operare con il massimo di impegno, per il suo miglioramento, per la sua crescita e al tempo stesso con il massimo di d. interiore e di libertà.
b. Spiritualità del « conflitto »: non è facile vivere un atteggiamento di impegno e di d. insieme, di pieno coinvolgimento nella realtà, qualunque essa sia, e al tempo stesso di interiore libertà cristiana. Questo «dualismo» cristiano di impegno e di d., di incarnazione e di trascendenza - vissuto come esperienza esistenziale oltre che come dato teologico - va superato in una sintesi che insieme dia una qualche garanzia tra le tentazioni opposte della fuga dal mondo o della caduta nel pragmatismo. E questo è possibile solo a livello di una profonda vita interiore. Assumere il « conflitto » come elemento essenziale del bagaglio culturale e spirituale del cristiano significa allora vivere in una continua ricerca, con lacerazioni e tensioni, che consenta di credere nel valore delle cose e al tempo stesso di relativizzarle. E questo il senso ultimo del d. come esperienza esistenziale spirituale.
Bibl. G.E. Ganss, s.v., in Aa.Vv., The New Dictionary of Catholic Spirituality, Collegeville (Minnesota) 1993, 269-270; G. Jacquement, s.v., in Cath II, 688-691; B. Marchetti Salvatori, s.v., in DES I, 815; R. Oechslin - G. Bardy - H. Martin, Depoullement, in DSAM III, 455-502.
B. Zomparelli

DIVINAZIONE. (inizio)
I. **Il termine.** La d. è la predizione di fatti futuri. Tale termine deriva dal fatto che, non distinguendosi il modo di predirli né la natura dei fatti futuri, tale cognizione non può venire che da Dio. In realtà, si devono, però, distinguere anche altre forme di d., che non vengono da Dio.
II. Divinazione come profezia. Soltanto una forma di predizione viene da Dio: la profezia in senso stretto. Essa è la predizione certa e determinata, ossia nei particolari, di avvenimenti futuri e liberi. Così intesa, la profezia è propria e solo di Dio. Infatti, è impossibile che una mente finita, qual è la nostra, per quanto illuminata, possa conoscere con certezza un fatto che ancora non esiste, né in sé, perché futuro, né nella sua causa, perché libera, la quale quindi può agire e può non agire e agire in un modo, piuttosto che in un altro. Dio, eterno e onnisciente, può conoscere anche il futuro libero. « Dio vede l'infinita moltitudine dei possibili nella sua essenza ».1
L'uomo può fare al più previsioni certe, fondandosi su fatti o fenomeni necessitati. E queste non sono profezie in senso stretto. Ci si deve perciò guardare da coloro che pretendono di conoscere con certezza il futuro libero: gli indovini per mestiere, gli astrologi, i chiromanti, i fattucchieri, i praticanti la magia.
Il noto parapsicologo Amadou 2 osserva che tutte le « predizioni » paranormali sono « previsioni, che si fondano su una maggiore conoscenza di se stessi, delle proprie tendenze o di quelle degli altri, non solo mediante la conoscenza normale, ma anche attraverso quella telepatica ».3

Nella vita cristiana o nell'esperienza mistica bisogna evitare qualsiasi desiderio di conoscere il futuro e, più ancora, quel desiderio morboso che può indurre tale conoscenza. Al contrario, occorre nutrire fiducia nella provvidenza di Dio e a lui sottomettersi in umile e filiale abbandono.

Note: 1 R. Garrigou-Lagrange, Dieu. Son existence et sa nature, Paris 1919, 401; 2 R. Amadou ebbe un'esperienza non comune. Fu segretario dell'Institut Métapsychique International di Parigi e direttore della « Revue de Parapsychologie »; 3 R. Amadou, La parapsychologie, Paris 1954, 260.

Bibl. A. Alvarez de Linera, Adivinación y psicología, in Revista Española de Teologia, 9 (1949), 489-525; R. Amadou, La parapsychologie, Paris 1954; F. Klein, Peut-on connaître l'avenir?, Genève 1969, 214; V. Marcozzi, Fenomeni paranormali e doni mistici, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 87-89; W. Schamoni, Wunder under Tatsachen W. Naumam, Würzburg 1976, 252-285; I. Rodríguez, s.v., in DES I, 817-818.

V. Marcozzi

DOCILITA. (inizio)

I. Il termine. d. esprime il contenuto del termine latino docilitas e sta ad indicare la virtù di chi si sottomette facilmente, cioè di chi possiede l'attitudine ad apprendere, di chi si lascia ammaestrare, istruire, educare, formare. La persona docile si caratterizza per la capacità, conquistata con lungo esercizio, a lasciarsi guidare cercando ed accogliendo insegnamenti altrui con abituale facilità: una tale persona è, dunque, obbediente, comprensiva, mansueta, mite, perciò gradevole. L'uomo docile è il saggio che cerca saggezza (cf Sir 6,32-37), è l'uomo prudente che « con premura, con frequenza e riverenza applica il proprio spirito agli insegnamenti dei maggiori, senza trascurarli per pigrizia e senza disprezzarli per superbia ».1 La d. si presenta, dunque, come autentica virtù morale, « disposizione abituale e ferma a fare il bene » (CCC 1803), perché è disponibilità a farsi guidare nella ricerca delle « cose giovevoli » e conformi al vero bene.2

II. D. e vita cristiana. La fede si vive fondamentalmente come obbedienza a Dio che si rivela (cf DV 5): vi è perciò uno stretto legame tra d. e vita cristiana. La d. è, infatti, condizione necessaria per la fede, e la fede è coronamento e pienezza per la d. dell'uomo. La d. si esplicita innanzitutto verso lo Spirito Santo, che trasforma il « cuore » dell'uomo e lo guida alla maniera di Dio formando Cristo in lui (cf Gal 4,19), suscitando cioè sentimenti e azioni concrete di « amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé » (Gal 5,22). Verso lo Spirito di verità (cf Gv 16,13-14) l'atteggiamento dell'uomo non può che essere di docile ascolto, abbandono, conformità, « connaturalità » (VS 64) per poter discernere e poi attuare ciò che è giusto e buono secondo Dio. Tutta la storia cristiana può essere compresa come storia di d. sull'esempio e con la grazia di Cristo: la storia della fede inizia sempre dall' accoglienza docile della Parola di Dio (cf Gv 1,11-14) e si dipana in un clima di autentica libertà perché solo la Verità di Dio rende liberi (cf Gv 8,22), tanto liberi da provare gioia nella osservanza dei comandamenti. La d. trova espressione concreta nell'adesione al Magistero ecclesiale (cf CCC 87): questo è posto nella Chiesa « per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo » (DV 10), a servizio della fede dei credenti perché la loro vita sia in consonanza con la volontà di Dio. La virtù della d. trova in Maria di Nazaret una perfetta concretizzazione: « Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto » (Lc 1,38). E da Maria a Gesù sulla croce. Il « tutto è compiuto » (Gv 19,20) del Signore crocifisso è ormai divenuto paradigma della perfetta e docile adesione al piano divino di salvezza, reale superamento della profonda contraddizione che vede l'uomo fatto per l'infinito eppure irretito in se stesso finito, segno e « luogo » della totale appartenenza al Padre. In breve, la d. è più « del grasso degli arieti » (Is 1,11): quando ascoltare stanca, obbedire costa, perdonare è difficile, chiedere scusa è lacerante, quando i propri progetti vengono messi in discussione o l'amore alla verità è scomodo, la d. è più « del grasso degli arieti ». Difatti, è in questi momenti che il « cuore » si sintonizza

con lo Spirito di Dio e con lo spirito del fratello: si è compreso che la d. è canale privilegiato per giungere alla libertà del dono di sé verso Dio e gli altri, senza riserve, e per instaurare nuovi rapporti sociali, fondati sulla solidarietà e sulla pace.
Note: 1 Tommaso d'Aquino, STh II-II, q. 49,3; 2 Cf Ibid., II-II, q. 47,1.
Bibl. Aa.Vv., La direzione spirituale, in RivVitSp 4 (1950), 255-283, 313-460; C. Gennaro, s.v., in DES I, 818; G. Lefebvre, Amare Dio, Sorrento (NA) 1962; J. Lécuyer, s.v., in DSAM III, 1468-1497; Tommaso d'Aquino, STh II-II, q. 49,3.
G. Giuliano

DONI DELLO SPIRITO SANTO. (inizio)

I. Precisazione dei termini. «Lo Spirito Santo, che già opera la santificazione del popolo di Dio per mezzo del ministero e dei sacramenti, elargisce ai fedeli anche dei d. particolari (1 Cor 12,11), affinché mettendo «ciascuno a servizio degli altri il suo dono al fine per cui l'ha ricevuto», contribuiscono anch'essi, «come buoni dispensatori delle diverse grazie ricevute da Dio» (1 Pt 4,10), all'edificazione di tutto il corpo della carità (cf Ef 4,16) » (AA 3). La stessa citazione del Concilio Vaticano II parla di d., anche semplicissimi, che vengono concessi dallo Spirito ai fedeli. Infatti, una mansione dei presbiteri è anche quella di « scoprire, con senso di fede, i d., sia umili che eccelsi, che sotto molteplici forme sono concessi ai laici » (PO 9). Essi in « ragione dei d. ricevuti, sono testimoni ed insieme vivi strumenti della missione della Chiesa, «secondo la misura con cui Cristo ha dato loro il suo dono» (Ef 4,7) » (cf LG 33). Si potrebbe continuare a citare passi dei documenti conciliari, e più distintamente si coglierebbe che, da oltre un centinaio di loci dei diversi documenti, si fa uso di una terminologia che solo apparentemente risulta sinonima. Di fatto dono, donazione, grazia, carisma, forza, operazione, ministero, vocazione, servizio, ecc., che pure sono il più delle volte in relazione con l'azione dello Spirito Santo lo sono con contenuti e significati diversificantisi. Senza entrare nei particolari di una disamina che può risultare anche utile, è necessario ricordare che il termine carisma (greco: charisma) significa dono gratuito ed è in intimo rapporto con la radice da cui deriva charis=grazia.
Tuttavia, nel NT carisma può designare l'insieme dei d. di grazia che provengono da Cristo (cf Rm 5,15ss.) e sono dati al fedele dallo Spirito per finalità tipiche, e che in ogni caso sfociano nella vita eterna (cf Rm 6,23). Però, la terminologia da una parte è sinonima (carisma è dono), dall'altra è fluttuante (non ogni dono è carisma). Si veda come in Cristo il fedele è « colmato di grazia » (Ef 1,6: charitoo) e a lui è « accordata ogni sorta di d. » (Rm 8,32: charizo), tra i quali spicca - per primato speciale - la carità (Rm 5,5; 8,15). Dinanzi al fatto che « ogni dono valido discende dal Padre » (cf Gc 1,17) la persona umana deve aprirsi al dono (cf Mc 10,15 e par.) e, a sua volta, essere capace di dono (cf 1 Gv 3,16). Di fatto il dono è ricevuto per trafficarlo (cf Gv 15; cf Mt 13,12) e per donarlo, nella memoria del loghion di Cristo « vi è più gioia nel dare che nel ricevere » (At 20,35).
Per trattare dei d. dello Spirito, distinti dai carismi occorrerebbe una lunga trattazione che esorbita dai limiti di questa voce.1 Si potrebbe però addivenire ad una distinzione tra dono e carisma se per carisma si intendessero quei d. particolari che lo Spirito elargisce ai fedeli in modo che essi facendone esperienza, mettono a disposizione di altri il dono che - in un certo modo - è concretizzato in ministeri, in servizi, in operazioni personali e a raggio ecclesiale. I carismi sono d. « manifestati » - « epifanizzati » - « concretizzati » in modo che pur rimanendo distinti dagli elementi istituzionalizzati presenti nella « comunità ecclesiale - popolo di Dio » (a loro volta questi sono essi pure « impregnati » di Spirito), animano gruppi di cristiani, fermentano generazioni ed epoche della storia della Chiesa. Si può convenire che esistono carismi ecclesiali e personali; gli uni e gli altri si richiamano mutuamente.
Al di là delle discussioni che si sono sviluppate nell'immediato post-Concilio circa l'antitesi « carisma-istituzione », oggi si preferisce parlare di dono dello Spirito come anima dell'istituzione legata ai ministeri istituzionali frutto del dono, della presenza e dell'azione dello Spirito. Per

eccellenza tra i ministeri si deve annoverare il sacramento dell'Ordine con quanto vi è connesso per insegnare - per santificare - per governare. Ad esso si può meritatamente e in un certo senso accostare il sacramento del matrimonio. Il dono dello Spirito è anima anche del carisma dono spirituale gratuito (non si tratta di tautologia) fatto al credente per la sua « missione » di battezzato e confermato. Tale missione si concretizza nella vocazione di ciascun fedele.
Tra i carismi che trainano altri si può annoverare quello della verginità consacrata e delle diverse forme di vita consacrata; tra quelli più appariscenti si computano quelli legati al martirio, alla profezia, alla glossolalia, al dono di far miracoli, ecc.
II. Nella Scrittura. Di fatto già nella Sacra Scrittura si ritrovano classificazioni ed enumerazioni di carismi (cf 1 Cor 12,8ss. e 28ss.; Rm 12,6ss.; Ef 4,11; 1 Pt 4,11). In genere essi sono in relazione alla funzionalità del ministero (cf Ef 4,12): degli apostoli, dei profeti, dei dottori, degli evangelisti, dei pastori (cf 1 Cor 12,28; Ef 4,11). Però sono carismi anche quelli connessi con ogni tipo di diaconia, di servizio, di insegnamento, di esortazione, di opere di bene, di parole di sapienza, di discernimento degli spiriti (cf 1 Cor 12,8ss.). A questo proposito sono importanti le analisi dei testi Rm 12,3-16; 1 Pt 4,1-11; 1 Gv 4,1-6. Da essi si possono evincere alcuni criteri (cf 1 Cor 12-14) per comprovare l'autenticità dei carismi (1 Ts 5,19ss.), quali: la dimensione cristologica in rapporto con la confessione che Gesù è il Signore (1 Cor 12,3; 1 Gv 4,1-6) e viene da Dio (cf 1 Gv 4,1ss.), a tanto si giunge perché si è animati dallo Spirito Santo; al contrario il falso profeta è animato dallo spirito dell'anticristo (cf 1 Gv 4,3; 1 Cor 12,3); la dimensione pneumatologica legata ai frutti dello Spirito (cf Gal 5,14-22; Ef 5,8-10) permette di comprovare sia l'autenticità dei carismi, sia il discernimento degli spiriti (chi agisce con la pratica della carità è in sintonia col dono dello Spirito Santo: cf 1 Cor 12,31-14,1); la dimensione ecclesiale: è la controprova dell'autenticità dei carismi.
Di fatto, secondo un ordine di importanza, alla sommità dei carismi non sta la loro spettacolarità ma la loro funzionalità per edificare la Chiesa (cf 1 Cor 14,2-25) per il buon ordine delle assemblee (cf 1 Cor 14,33), sotto la guida degli apostoli (cf 1 Cor 12,28; Ef 4,11).
III. Nei testi conciliari. In questa scia si possono leggere i testi conciliari che sottolineano che i carismi sono d. dello Spirito alla Chiesa (cf LG 4.7; AG 4.23) adattati e utili alle varie necessità della Chiesa stessa (cf LG 12), e sempre subalterni all'attività degli apostoli e dei loro successori (cf LG 7). Di fatto l'autorità ecclesiastica giudica della genuinità dei carismi (cf LG 12), ma i pastori devono anche riconoscere i carismi presenti nei laici (cf LG 30; PO 9) che per loro mezzo vivificano l'attività dell'apostolato (cf AA 3). In una parola, i carismi sono collegati all'istituzione ma non si limitano ad essa. Di fatto è lo Spirito Santo che rende capace ogni fedele di assumere opere, responsabilità, mansioni nel tessuto ecclesiale nella libertà e nella sua liberalità nel donarsi. Di qui due opinioni circa il carisma dibattute al Concilio Vaticano II e cioè carisma=dono straordinario-miracoloso (card. Ruffini); carisma=dono essenziale conferito a qualsiasi fedele (card. Suenens). Si potrebbe dire che il dono dello Spirito è comune a tutti i credenti-fedeli in forza della vocazione cristiana (battesimale - confirmatoria - eucaristica). Esso costituisce il principio e la sorgente (animazione) della nuova creatura in libera risposta personale, verificabile dai frutti, senza escludere la possibilità di resistere allo Spirito. L'uomo nuovo figlio di adozione, in forza dello Spirito, possiede di fatto l'inabitazione dello Spirito, per comunicare nello Spirito.
I d. « spirituali » (carismi) sono speciali per ciascuno secondo la misura della vocazione particolareministeri. Essi sono all'origine della tensione nella varietà (unificazione) tra i diversi fedeli, in funzione e al servizio comunitario di tutto il corpo di Cristo che è la Chiesa, senza escludere la possibilità di spegnere lo Spirito. I carismi possiedono manifestazioni permanenti o momentanee, ordinarie o straordinarie, ma intese all'edificazione ecclesiale.
Al dono dello Spirito corrisponde nel fedele il camminare nello Spirito. Ai d. « spirituali » (carismi) deve corrispondere il discernimento (cf 1 Cor 12-14 e 1 Gv 3-5).
IV. In relazione alla mistica. Di per sé la stessa mistica è dono dello Spirito alla Chiesa. Essa con tutti i d. che contiene, è sorgente inesausta di quelle forze di cui ha assoluto bisogno il

mondo (cf GS 43). La mistica è locus di convergenza dei d. differenti che vengono dati gratuitamente al cristiano, per cui il mistico fa esperienza vissuta del molteplice dono dello Spirito. L'esperienza ha un punto di partenza: la fede come dono e conquista; un luogo di crescita: la carità come collaudo dei d. e dei carismi; una meta a cui tendere: la speranza continuamente in atto.
Il « mistico » è colui che accoglie e custodisce la varietà dei d. e anche dei carismi, senza optare in modo preferenziale per nessuno di loro quasi uno fosse come esclusivo e assoluto, ma approfondendo esistenzialmente il fatto che tutti i carismi sono in funzione dell'edificazione ecclesiale. Egli integra i carismi nel dinamismo dei d. raggiungendo un « dosaggio » nel primato della carità e un « equilibrio » nel discernimento in prospettiva della fede e della speranza. Il « mistico » diventa il catalizzatore per eccellenza dei d. dello Spirito nel tessuto ecclesiale, a bene degli altri fratelli e sorelle. Vive attraverso una continua paraclesi dello Spirito in vista di una continuità di crescita. Vive non solo di illuminazione dello Spirito, ma sotto l'egida dello Spirito. In questo senso la dimensione mistica è connaturata all'autentica vita di ogni fedele.
Note: 1 « A proposito della mistica si deve distinguere tra i doni dello Spirito Santo e i carismi accordati in modo totalmente libero da Dio. I primi sono qualcosa che ogni cristiano può ravvivare in sé attraverso una vita zelante di fede, di speranza e di carità e così, attraverso una seria ascesi, arrivare a una certa esperienza di Dio e dei contenuti della fede. Quanto ai carismi, s. Paolo dice che essi sono soprattutto in favore della Chiesa, degli altri membri del Corpo Mistico di Cristo (cf 1 Cor 12,7). A questo proposito, va ricordato sia che i carismi non possono essere identificati con dei doni straordinari (« mistici ») (cf Rm 12,3-21), sia che la distinzione fra i 'doni dello Spirito Santo' e i 'carismi' può essere fluida. Certo è che un carisma fecondo per la Chiesa non può, nell'ambito neotestamentario, venir esercitato senza un determinato grado di perfezione personale e che, d'altra parte, ogni cristiano 'vivo' possiede un compito peculiare (e in questo senso un « carisma ») 'per l'edificazione del corpo di Cristo' (cf Ef 4,15-16), in comunione con la gerarchia, alla quale 'spetta soprattutto di non estinguere lo Spirito, ma di esaminare tutto e ritenere ciò che è buono' (LG 12) », Congregazione per la dottrina della fede, Alcuni aspetti della meditazione cristiana. Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica, 1989.
Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM III, 1579-1641; Aa.Vv., La vita secondo lo Spirito, Roma 1967; Aa.Vv., Lo spirito del Signore, Bologna 1981; Aa.Vv., Credo in Spiritum Sanctum, 2 voll., Città del Vaticano 1983; A. Barruffo - T. Beck - F.A. Sullivan, L'azione dello Spirito Santo nel discernimento, Roma 1983; R. Cantalamessa, Rinnovarsi nello Spirito, Roma 1984; Y.M. Congar, La parola e il soffio, Roma 1985; C. Heitmann - H. Muehlen (cura di), La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo, Milano 1974; M.-M. Philipon, I doni dello Spirito Santo, Milano 1965.
A.M. Triacca

DONNA. (inizio)

Premessa. L'attenzione alla d., indicata dalla Pacem in terris (n. 22) come uno dei segni dei tempi, non ha in sé solo un aspetto rivendicativo di conoscenza e di ruoli, ma esprime soprattutto attenzione al « genio » (MD 30) femminile, ossia a quel tipico « donna » che da sempre influenza l'umanità in tutti gli aspetti della sua vita. Esistono, infatti, caratteristiche peculiari nella mascolinità e nella femminilità che si integrano e si influenzano a vicenda, completandosi nel progetto unico della totalità del « maschio e femmina li creò » (Gn 1,27), dove si vedono due persone diverse, ma immagine di un Dio unico. Certamente, la caratterizzazione della d. è soprattutto nell'ordine di una ricettività che genera vita nuova e questo non solo nell'ambito biologico. Semmai quest'ultimo diventa segno di una realtà molto più comprensiva e profonda che, generalmente, viene riconosciuta come espressione di realizzazione femminile: più la d. è profondamente se stessa, più sente l'accoglienza-dono come via di realizzazione totale.1 La storia (e non solo quella religiosa) è ricca di esempi di amore oblativo, di servizio, di esperienze di misericordia. Proprio per questo motivo, l'umanità, agli albori, trovò nella Dea-Madre

l'oggetto primo di adorazione e, anche quando questo culto venne messo da parte, ne rimasero le tracce qua e là nelle varie espressioni religiose.2
E con il Cristo Gesù, però, che viene posta l'attenzione più viva alla d. come prototipo di apertura mistica, come esemplificazione di quella caratterizzazione femminile che coinvolge anche l'uomo in quanto aperto al tu di Dio e alla sua accoglienza dentro di sé.
L' esperienza mistica, infatti, ha la sua radice più profonda in questa accoglienza consapevole dell'immagine di Dio che ciascuno porta in sé e della quale sviluppa la trasparenza: « Questo è stato il sogno del Creatore: potersi contemplare nella sua creatura e vedervi riflettere tutte le sue perfezioni, tutta la sua bellezza come attraverso un cristallo puro e senza macchia ».3
I. La connotazione femminile della mistica biblica. Prima dell'avvento del cristianesimo, in Oriente la religiosità popolare considerava le dee prototipo del sublime, del trascendente. In seguito, il culto si popolò anche di dei.
Di fronte ai culti pagani, tanto pieni di dei e dee, Israele non nomina Dio se non con parafrasi: il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe, colui che è e, tantomeno, gli attribuisce un minimo attributo sessuale. Quando, però, ne parla, Dio diventa un padre che agisce da d.: procrea nelle sue viscere: « Non è lui il padre che ti ha creato, che ti ha fatto e ti ha costituito? » (Dt 32,6); « Succhierete al suo petto..., come una madre consola un figlio, così io vi consolerò » (Is 66,11-13). Siamo nei secc. VII-VI a.C.: Isaia parla di Dio madre.
Nel NT, non è più Dio ad avere una connotazione femminile, ma è la d. che diventa quasi paradigma di intimità con lui. Cristo, infatti, parla con le donne delle cose di Dio e queste le comprendono. Si avverte quasi come un'autentica risonanza della mente e del cuore e la risposta di fede sgorga istantanea (cf la samaritana, per esempio, Gv 4). La d., più dell'uomo, si rivela capace di attenzione verso la Parola, perché « capace di attenzione verso la persona concreta » (MD 18) e si ritiene « che la maternità sviluppi ancora maggiormente tale disposizione » (Ibid.). La maternità, perciò, diventa anche capacità e « disponibilità a «custodire» la Parola di vita eterna » (Ibid. 19). I Vangeli mostrano che tale è soprattutto la maternità della Madre di Dio, ma anche la maternità di ogni d. assume un valore diverso: non è solo naturale, bensì genera creature destinate a diventare « figli di Dio » (Gv 1,12), perciò, nella nuova alleanza nel sangue di Cristo, « creature nuove » (2 Cor 5,17).
Nel NT la d. è chiamata, come l'uomo, a realizzare una vocazione comune che trova il suo fondamento in 1 Cor 11,12 e Gal 3,28: ricostruire in se stessi e partecipare al mondo l'immagine di Dio che Cristo esprime in maniera perfetta. Nelle lettere apostoliche, più ci s'inoltra nel mistico, più scompaiono le distinzioni uomo-donna: « Non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù » (Gal 3,28). L'esperienza mistica, infatti, trascende l'aspetto maschio-femmina per perdersi nello Spirito che, spesso, viene considerato l'archetipo del femminile.4 Dovendosi esprimere con categorie umane, pertanto si usa di solito l'immagine femminile per caratterizzare l'opera propria dello Spirito Santo che genera Cristo nell'uomo.
II. La mistica femminile nella tradizione 5 evidenzia come le mistiche abbiano usato il piano concreto per esprimere la loro esperienza di unione con Dio, a differenza degli uomini che l'hanno espressa più in termini teologici.
Tale esperienza mistica, di solito, ha avuto come punto di riferimento la persona di Gesù, percepito come sposo, richiamando le immagini bibliche del matrimonio fra Dio e Israele o la Chiesa. Nel Medioevo, soprattutto, le mistiche tedesche parlano di Dio in termini sponsali femminili, ma anche Giuliana di Norwich, mistica inglese, assume lo stesso tono, aggiungendovi la visione di Gesù che, come madre, nutre e avvolge di amore.6 Comunque, era stato Bernardo di Clairvaux il primo a parlare in termini di mistica d'amore sponsale, come una caratterizzazione del femminile che è nell'essere umano.
Dalla mistica sponsale nasce la mistica apostolica come generazione del Cristo nelle anime. Questa esperienza è comune a mistiche che vivono in monastero: da Teresa d'Avila 7 fino a Teresa di Lisieux e altre o mistiche che vivono nel mondo, da Maria dell'Incarnazione a S. Weil a M. Delbrêl.

Un altro tema caro alle mistiche è l'accentuazione del Cristo in altre espressioni della sua umanità: Gertrude canta il Cristo, giovane e bello, che sradica i peccati e porta alla Trinità, Caterina da Siena ne percepisce la presenza continua,8 Teresa d'Avila ritroverà la pace del cuore quando sarà rassicurata sull'umanità del Cristo, non vista più come ostacolo ad immergersi nella divinità, ma unica via per giungere ad essa.9
E, legata all'umanità del Cristo, nasce una mistica che si potrebbe definire della misericordia nei confronti del Cristo che soffre: è la mistica della passione cui le donne hanno partecipato lungo tutti i secoli.10
Ma la scolastica aveva teorizzato il discorso su Dio in termini maschili e da quel momento la teologia è stata pensata e organizzata in termini maschili! Anche la teologia mistica!
Forse il discorso può essere recuperato sul piano della sacralità della materia, di cui Teilhard de Chardin è stato il fautore, e dell'incontro con l' Oriente mistico che ha posto l'accento, nel rapporto con il divino, soprattutto sul piano dell'unità della persona umana, non privilegiando la razionalità pura.
In conclusione si può osservare, con la MD, che « sul fondamento del disegno eterno di Dio, la d. è colei in cui l'ordine dell'amore nel mondo creato delle persone trova un terreno per la sua prima radice » (MD 29). Nella maternità della d., infatti, si ritrova un segno dell'attività propria dello Spirito che, dopo aver generato i figli di Dio riversando nel cuore dell'uomo l'amore (cf Rm 5,5), li fa crescere e li educa (« Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera » Gv 16,13), inserendoli nel mistero pasquale di cui Cristo stesso parla usando un'analogia che è propria dell'esperienza della d.: « La d. quando partorisce, è afflitta, perché è giunta la sua ora; ma quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più dell'afflizione, per la gioia che è venuto al mondo un uomo. Così anche voi, ora, siete nella tristezza; ma vi vedrò di nuovo, e il vostro cuore si rallegrerà, e nessuno vi potrà togliere la vostra gioia » (Gv 16,21-23). E questa la gioia propria della consapevolezza amorosa della creatura che accoglie ed esprime il canto perenne della lode « Sia santificato il tuo nome » (Mt 6,9), eco del Sanctus eterno (cf Ap 4,8), cui l'uomo e la d. tendono da sempre, ma che, grazie all' Incarnazione del Figlio nel seno di una d., diventa attuale nel già della consapevolezza mistica di cui la « femminilità » umana può fare l'esperienza e nel non ancora della visione beatifica di tutti i figli di Dio.
Note: 1 Cf E. Stein, La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia, Roma 19873 (a p. 61ss. si fa notare come nel donarsi totalmente a Dio, si ritrovi la vera possibilità di appagare il desiderio più profondo del cuore femminile); 2 Lo sciamanesimo parla di Grandi Dee e di sciamane visionarie e al servizio del popolo; il buddismo conosce l'esistenza di monache; l'induismo possiede canti d'amore mistico composti da Mîrâ Bâi, una principessa vissuta nel sec. XV, ecc. (cf Aa.Vv. Encyclopédie des mystiques, Paris 1977); 3 Elisabetta della Trinità, Opere. Ultimo Ritiro, 8, a cura di L. Borriello, Cinisello Balsamo (MI) 1993; 4 U. Occhialini, Lo Spirito Santo archetipo del femminile, in Convivium Assisiense, 2 (1994), 61-92; 5 Si rimanda per lo sviluppo storico alla voce «mistica». Cenni storici; 6 « La nostra madre amata Gesù ci nutre di se stessa », cf A. Cabassut, Une dévotion médiévale peu connue: la dévotion à Jésus notre mère, in RAM 25 (1949), 234-245; 7 F.R. Wilhélem, Dio nell'azione. La mistica apostolica secondo Teresa d'Avila, Città del Vaticano 1997; 8 Così riferisce il suo confessore e padre spirituale, Raimondo da Capua; 9 Cf Vita 22,4; 10 Brigida di Svezia, Giuliana di Norwich, Gemma Galgani hanno pagine straordinarie in cui esprimono il loro impellente desiderio di unione con l'uomo dei dolori.
Bibl. Aa.Vv., Il genio femminile. Maria e la donna, Milano 1994; Aa. Vv., Le donne dicono Dio, Milano 1995; M.T. Bellenzier, s.v., in NDM, 499-510; L. Boff, Il volto materno di Dio, Brescia 1989; M.L. Cappadoro, Abbagliata da Dio. La preghiera in M. Delbrêl, Milano 1995; A. Carr, Grazia che trasforma. Tradizione cristiana e esperienza delle donne, Brescia 1991; L. Ciccone, s.v., in Aa.Vv., Dizionario di spiritualità dei laici, I, Milano 1981, 239-245; P. Dronke, Donne e cultura nel Medioevo, Milano 1986; E. Ennen, Le donne nel Medioevo, Roma-Bari 1986; P. Evdokimov, La donna e la salvezza del mondo, Milano 1980; J. Galot, s.v., in NDT,

336-348; A. Gentili, Se non diventerete come donne, Milano 1987; T. Goffi - M. Caprioli, s.v., in DES I, 839-846; I. Gómez Acebo, Dio è anche madre, Cinisello Balsamo (MI) 1996; J. Lanczkowski - P. Dinzelbacher, s.v., in WMy, 175-179; G. von Le Fort, La donna eterna, Milano 1960; E. Moltmann-Wendel, Le donne che Gesù incontrò, Brescia 19932; M.T. Porcile Santiso, La donna spazio di salvezza, Bologna 1994; G. Pozzi - C. Leonardi (cura di), Scrittrici mistiche italiane, Genova 1988; C. Ricci, Maria di Magdala e le molte altre. Donne sul cammino di Gesù, Napoli 1991; S.M. Schneiders, Feminist Spirituality, in Aa.Vv. The New Dictionary of Catholic Spirituality, Collegeville (Minnesota) 1993, 394-406.
M.R. Del Genio

DONO DI SE. (inizio)

I. L'espressione d. richiama non tanto la disponibilità di qualcosa, quanto l'apertura e l'oblazione di se stessi, di ciò che si è, in atteggiamento costante di piena donazione a cominciare dalla propria volontà, base di ogni possibile dono.

L'offerta di sé realizza in modo completo tutte le caratteristiche del dono: questo, per essere tale, dev'essere concreto, senza riserve e restrizioni, disinteressato; chi fa un dono lo compie per pura liberalità, in gratuità, senza esigere alcunché in cambio perché il contraccambio è l'esatto contrario del dono.

Il d. attua così la carità, cioè l'effettivo superamento della cupidigia e del calcolo in quanto essa è l'origine prima e l'oggetto ultimo di ogni generosità in una circolarità sempre in crescendo.

II. E Dio che prende l'iniziativa. Tutto ciò che è buono da Dio viene e a lui porta, infatti « ogni buon regalo e ogni dono perfetto viene dall'alto e discende dal Padre della luce » (Gc 1,17). E sempre Dio a prendere l'iniziativa; egli si rivela come il Dio creatore, provvidente, liberatore, il Padre di ogni bontà « perché egli è il Bene » (VS 9): l'uomo si nutre di questa iniziativa e attinge a questa pienezza, per cui l'apertura all' amore divino è la condizione previa per crescere in autentica generosità (cf 1 Gv 3,16),

Il d. acquista consistenza e possibilità di attuazione quando è vissuto in sintonia con l'autodonazione di Gesù alla volontà del Padre suo che vuole tutti gli uomini salvi (cf Gv 17,3): nell'amore che lo unisce al Padre, Gesù realizza pienamente il dono totale di se stesso; egli dà la vita in perfetta obbedienza, dona la sua « carne per la vita del mondo » (Gv 6,51) e comunicandoci lo Spirito Santo, il dono di Dio (cf At 11,17), rende a noi possibile il vero amore oblativo (cf Gv 15,12s.).

Il d. si presenta, dunque, come massima espressione dell'amore cristiano, esso è il vertice di ogni virtù e dell'intera esistenza, quasi un atto riassuntivo e sintetico della realtà personale dell'uomo raggiunto e colmato dalla grazia divina.

III. D. a Dio e al prossimo. Nei riguardi di Dio, il d. si realizza nella volontà amorosa e stabile di offrire, semplicemente, a lui la propria realtà con tutte le sue componenti e il suo divenire: nella radicale obbedienza, quotidianamente attuata, di rimettersi al piano salvifico di Dio si riconosce innanzitutto Dio come Dio, l'unico vero Dio, e s'instaura con lui l'accordo dell'amore per cui ci si occupa di lui e della sua gloria in intima gioia e pace (cf Gv 17,9-11).

Nei riguardi del prossimo, accolto come tale, il d. si concretizza in atteggiamenti ed atti particolari che ne specificano il contenuto e ne evidenziano il significato: d. come il farsi « tutto a tutti » (1 Cor 9,22), come « comprensione », come « prendere con sé » con sollecitudine, premura, solidarietà. D. come « benevolenza », cioè bontà e tenerezza, perché la carità è sempre benigna (cf 1 Cor 13,4). D. come « gratuità », come l'amore di Dio che « dona a tutti generosamente e senza rinfacciare » (Gc 1,5). D. come « gratitudine », perché « vi è più gioia nel dare che nel ricevere » (At 20,35). D. come « perdono », « per-dono » nonostante tutto, « fino a settanta volte sette » (Mt 18,22) perché solo con il dono si spezza il circolo vizioso del male e della vendetta.

BIV. L'esistenza cristiana si struttura così sull'evento pasquale del Signore ed è qui che trova sostanza ed autenticità: il « passaggio » dalla schiavitù dei servi alla libertà degli amici, il « salto

» dalla morte del peccato alla vita diin Dio, l' « esodo » dalla indisponibilità (essere diper sé) alla disponibilità (essere perdell'altro). Nella logica della croce, continuamente rinnovata nel memoriale eucaristico, nella logica cioè del d., l'uomo ritrova l'unità e la pienezza della vita perdute con il peccato; egli, che è dono, solo nel donarsi trova l'altro e Dio, quindi anche se stesso (cf Gv 12,25). Il Signore ama gratuitamente e lega a sé con i vincoli fedeli e perenni del suo amore: dare se stesso in dono è come restituirsi a colui dal quale si proviene perché egli operi, con la libertà dell'uomo, nella storia umana.
Il d. a Dio si traduce necessariamente in servizio al prossimo: il servizio, a qualunque livello e in qualunque intensità è richiesto. Non c'è dono senza servizio (cf Gv 13,1-15): amare donando se stesso equivale ad esprimersi quasi in riflesso della stessa carità di Dio (cf Lc 22,26-27).
Nel concreto esercizio dell'autodonazione è richiesta la virtù della perseveranza unita a stabile equilibrio: il cammino quotidiano conosce stanchezza, scoraggiamento, delusione perché il cuore umano porta le tracce del peccato, della debolezza, della volubilità. Il rialzarsi dopo la caduta, per esempio, è anch'esso esercizio e sviluppo del d., anzi ne è la costante storica: il riprendere il cammino è, infatti, segno di un cuore forte nelle avversità, buono con le persone, prudente nelle situazioni. La perseveranza fedele è la prova che irrobustisce la volontà oblativa e la reale ricostruzione della speranza cristiana. Affermare la possibilità di una cultura del dono equivale a disegnare l'unica strada concretamente praticabile per il superamento del peccato individuale e sociale: l'esempio dei numerosi santi cristiani, primi fra tutti i martiri, rappresenta la « esaltazione della perfetta umanità e della vera vita » (VS 92).
Conclusione. D. dice, dunque, liberazione perché effettiva rottura del circolo asfissiante della propria mediocrità, del proprio limite, dei propri calcoli. E d. dice ancora sempre nuova possibilità di autentica convivenza umana, a tutti i livelli, da quello familiare a quello internazionale: convivenza pacifica e solidale. « Occhio per occhio, dente per dente... » (Es 21,24): l'antica misurazione della giustizia legale, ancora invocata come rimedio a situazioni drammatiche e pericolose, rivela proprio in queste la sua radicale insufficienza. Nel d. sta il completamento e, insieme, il superamento della giustizia: questa insegna a dare ciò che è dovuto, quello apre agli spazi dell'amore divino verso la cui pienezza il nostro passo si rivolge.
Al seguito di Cristo Gesù, che vive in pienezza il dono totale di sé, i discepoli raggiungono la carità perfetta che unisce a Dio Padre e fonte della vera vita.
Bibl. Aa.Vv., Dives in misericordia - Commento all'Enciclica di Giovanni Paolo II, Brescia 1981; O. Becker - H. Vorländer, Dono, in DCB, 517-521; G.G. Pesenti, s.v., in DES I, 846-848; J. Schryuers, Le don de soi, Bruxelles 1919; Tommaso d'Aquino, STh II-II, qq. 23-54; J. Tonneau, s.v., in DSAM III, 1567-1573; A. Vanhoye, Dono, in DTB, 306-310.
G. Giuliano

DROGHE. (inizio)

Premessa. Da sempre si è saputo che lo stato della coscienza può essere alterato artificialmente con sostanze esterne ingerite dal soggetto come quelle contenute in bevande, erbe, profumi e mille altri elementi. Un altro dato altrettanto noto è quello relativo alla modificazione della coscienza sulla base di stimoli psicologici personali interni al soggetto stesso come avviene, per esempio, con la concentrazione prima di una lotta o di una gara oppure durante la meditazione o la preghiera.
L'uomo ha sempre tentato di raggiungere un particolare stato di coscienza con un supporto esogeno (proveniente dall'esterno, quindi di tipo artificiale), anziché con il solo uso delle risorse proprie; ossia, endogene di tipo naturale.
Seguendo questa tendenza, molti hanno cercato la sostanza appropriata che riproducesse lo stato di trance mistica.1
Prima dell'avvento della psicofarmacologia, e ancora attualmente in varie tribù, le sostanze usate per simulare o indurre la trance mistica sono tutte quelle eccitanti che si trovano in natura e che variano con la flora locale.2

E a partire dagli anni Cinquanta, e proprio con il rapido sviluppo della psicofarmacologia, che si hanno i primi rilievi di laboratorio sull'uso della psilocibina e della psilocina, che sono dei principi attivi in funghi allucinogeni.3

I. Induzione di stati pseudo-mistici. Più o meno tutti gli allucinogeni porterebbero a stati pseudo-mistici, in particolare i derivati dell'indòlo (CHCH: - CH'NH composto ottenuto dal catrame minerale e dall'indaco; e può derivare anche dalla decomposizione del triptofano nell'intestino). Il più noto degli allucinogeni è l'acido lisergico, più conosciuto come LSD. Di quest'ultima sostanza vengono rilevati effetti in cinque ambiti: 1. Stato d'animo e affettività; 2. Processi sensoriali e percettivi; 3. Funzionamento intellettuale e percezione della realtà; 4. Processi intuitivi e intellettivi; 5. Comportamento interpersonale.4

Tutte le sostanze allucinogene che potrebbero indurre uno stato pseudo-mistico possono sommariamente essere suddivise in tre categorie: a. Allucinogeni percettivi (di tipo indolico o feniletileminico) che distorcono soprattutto la percezione visiva e sono: la LSD, la psilocibina, la DMT e la mescalina. La DMT (contenuta in piante psicoattive come: la Virola Theiodora detta « epenà » e la Adenanthera Peregrina, detta « yopo ») inalata dal naso altera moltissimo la percezione ed è usata dagli sciamani di alcune popolazioni dell'Amazzonia e dell'Orinoco, in Venezuela. b. Allucinogeni di tipo empatogenico (la MDA e tutti i correlati della MMDA costituiti da molecole di natura anfetaminica) con effetti devastanti nella sfera emotiva. Per questo, i prodotti di queste sostanze vengono chiamati « love drog » oppure « ecstasis » e sono stati impiegati, con dubbi risultati, anche in alcune psicoterapie sperimentali. c. Allucinogeni di tipo oneirogenico (l'armalina e la ibogaina) contenuti in una bevanda allucinogena detta « Ayahuasca » o « Yagé » usata dagli sciamani del Nord-Ovest dell'Amazzonia. Una proprietà di queste ultime sostanze sembra essere quella di dare una sensazione di contatto con la divinità attraverso simboli archetipi.5

A questi allucinogeni bisogna aggiungere altri quattro tipi di sostanze, i cui effetti spesso vengono accostati ai contenuti degli stati mistici: a. Il muscimolo (contenuto nell'Amanita Muscaria e usata dagli sciamani siberiani); b. I THC (tetraidrocannabinoli) sono i principi attivi della Cannabis che attualmente è una delle sostanze più diffuse con effetto leggero, ma unita all'alcool o ad altre sostanze e pratiche eccitatorie può portare a stati dissociativi pseudo-mistici; c. Gli anticolinergici deliranti (atropina, scopolamina e iosciamina contenute in piante come l'Atropa Belladonna, la Mandragora Officinarum, lo Hyoscianum Niger, Datura Inoxia) che possono provocare un vero e proprio stato delirante per due o tre giorni. d. La Ketamina (Cloridrato di ketamina) è un anestetico che può portare a stati dissociativi del tipo EEC (Esperienze Extra-Corporea.6

Tutte queste sostanze possono indurre stati di neurotossi così dissociativi della personalità e come tali induttori di una trance che non può, ipso facto, dirsi né mistica né ipnotica o medianica o di altro tipo. Di fatto, è possibile che questi stati possano facilitare la creatività dell'inconscio.

Oltre che da queste e analoghe sostanze chimiche, spesso conosciute come « sostanze psichedeliche » o « dilatatori di coscienza »,7 una trance mistica potrebbe essere indotta o simulata artificialmente non solo con mezzi chimici, ma anche da particolari condizioni psicofisiche: la deprivazione sensoriale e l'ipnosi. Sono da considerarsi artificialmente indotte anche le trance provocate dall'eccitazione con rituali, danze e musiche particolarmente ritmate e prolungate da provocare uno stato psicofisico simile a quello ipnotico, qualora dovesse comparire un'ideoplasia.

II. Alcune religioni permettono l'uso di sostanze stupefacenti per ottenere un'esperienza pseudo-mistica. Questo è il caso della Chiesa Nativa Americana, dove è permesso il consumo del Peyote (Cactus Lophophora dal quale si estrae la mescalina) che per le sue proprietà particolari permette di « fare un viaggio », ossia una sorta di dissociazione temporanea dal contesto della realtà vigile e cosciente. Dato il contesto religioso, queste sostanze stupefacenti innescano delle allucinazioni di tipo mistico dando l'impressione di un contatto intimo con la divinità.

Nel cristianesimo, le sostanze chimiche sono ammesse solo a scopo terapeutico. L' estasi è considerata un dono di Dio che si potrebbe anche chiedere, ma non certo provocare artificialmente.

Note: 1 W. James, Le varie forme della coscienza religiosa, Torino 1904; J.H. Leuba, The Psychology of Religious Mysticism, New York 1925; A. Huxley, The Doors of Perception, New York 1954; 2 M. Winkelman, Theoretical Model and Trans-cultural Analysis, New York 1968, 174-203; 3 R.G. Wasson, Soma: Divine Mashroom of Immortality, New York 1968; F. Festi, Funghi allucinogeni: Aspetti psicofisiologici e storici, Rovereto (FE) 1985; 4 E. Servadio, Al di là della coscienza? Esperienze con l'LSD, in Gazzetta Sanitaria, 38 (1967), 492; 5 C. Naranjo, Drugs Induced States: Handbook of States of Consciousness, (B.B. Wolman - M. Ullman edd.), New York 1986; 6 A. Pacciolla, Ipnosi, Cinisello Balsamo (MI) 1994, 135-182; 7 R.E.L. Master - J. Houston, The Varieties of Psychedelic Experiences, New York 1966.

Bibl. S. Cohen, Drugs of Allucinations, Frogmore 1973; A. Cuvelier, La droga o la santità. Saggi sulla mistica naturale e la mistica trinitaria, Roma 1980; J.M. Davidson - R.J. Davidson, The Psychobiology of Consciousness, New York 1980; M. Eliade, Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi, Roma 1985; P. de Felère, Poisons sacrés. Ivresse divines. Essai sur quelques formes inférieures de la mystique, Paris 1934; E. Gellhorn - W.E. Kiely, Mystical States of Consciousness: Neurophysiological and Clinical Aspects, in Journal of Nervous and Mental Disease, 154 (1972), 399-405; A. Keys, The Biology of Human Starvation, Minnesota 1950; H. Kluver, Mescal and Mechanism of Hallucinations, Chicago 1966; W. La Barre, The Peyote Cult, New York 1975; C.A. Landini, Fenomenologia dell'estasi, Milano 1980; M. Laski, Ecstasy: A Study of Some Religious and Secular experiences, Bloomington 1961; J.H., Leuba, La psicologia del misticismo religioso, Milano 1960; L. Lewin, Atlante farmacologico di tutte le droghe, Firenze 1987; I.M. Lewis, Le religioni estatiche, Roma 1972; B. Lex, The Neurobiology of Ritual Trance, (E. Aquili et Al. edd.), New York 1979, 117-151; A.M. Ludwig, Altered States of Consciousness, in Arch. Gen. Psychiat., 15 (1966), 225-234; Id., Altered States of Conciousness, in Arch. Gen. Psychiat., 15 (1966), 225-234; A. Mandel, Toward a Psychobiology of Trascendence: God in the Brain, (J.M. Davidson - R.J. Davidson edd.), New York 1980; R.E.L. Master - J. Houston, The Varieties of Psychedelic Experiences, New York 1966; G.B. Murray, Pharmacological Mysticism, in Rev. Univ. Ottawa, 36 (1966), 347-366; C. Naranjo, Drugs Induced States: Handbook of States of Consciousness (B.B. Wolman - M. Ullman edd.), New York 1986; A. Neher, A Physiological Explanation of Unusual Behavior in Ceremonies Involving Drums, in Human Biology, 34 (1962), 151-160; W.N. Pahnke, Psichiatria clinica e religione, Milano 1973; W.N. Pahnke - W.A. Richards, Implication of LSD and Experimental Mysticism, in Journal of Religion and Health, 5 (1966), 175; R. Prince, Shamans and Endorphins, in Ethos, 10 (1982), 409-423; E. Romeo, Droga e misticismo, in Aa.Vv., Mistica e scienze umane, Napoli 1983, 285-289; U. Scapagnini - P.L. Canonico - N. Ferrara, Psiconeuroendocrinologia, Padova 1981; C.T. Tart, Altered States of Consciousness, New York 1968; R.C. Zaehner, Mysticism, Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Praeternatural Experience, New York 1961; R. Zavalloni, Le strutture umane della vita spirituale, Brescia 1971, 354-384.

A. Pacciolla

DIZIONARIO DI MISTICA

E

- ECKHART MEISTER, OP
- ECUMENISMO
- EFREM IL SIRO, DIACONO SANTO
- EGOISMO
- ELIA
- ELISABETTA DELLA TRINITÀ, OCD
- ELISABETTA DI SCHÖNAU, OSB
- EMATIDROSI
- EMMERICK ANNA CATERINA, OSA
- ENTUSIASMO
- EPIFANIA
- EREMITISMO
- ESCATOLOGISMO
- ESICASMO
- ESORCISMO
- ESPERIENZA MISTICA
- ESPIAZIONE
- ESTASI
- ESTETICA
- ETERNITÀ
- EUCARISTIA
- EUDES GIOVANNI, SANTO
- EVAGRIO PONTICO, MONACO
- EVANGELISMO
- EVANGELIZZAZIONE
- EZQUERRA PABLO, OCARM

BECKHART MEISTER. (inizio)

I. Vita e opere. *E.* di Hochheim, detto « Maestro », rappresenta il prototipo del mistico. Nasce nel 1260 ca. a Tambach, presso Gotha, ed entra ben presto a far parte dell'Ordine domenicano di Erfurt. Studia a Colonia e a Parigi; divenuto priore di Erfurt e vicario della Turingia, compone i *Trattenimenti spirituali.* Nel 1302 è per due volte lettore di teologia a Parigi. Nel 1323 va a Colonia. Nel 1326, l'arcivescovo di questa città inizia contro di lui un processo inquisitorio. *E.* si difende con uno scritto di giustificazione, un testo di grande importanza conservato nella *Rechtfertigungsschrigt.* Per appellarsi al Papa, si reca ad Avignone. Il 27 marzo 1329 appare la *Bulla in agro dominico*, contenente ventisei tesi in parte ritenute eretiche, in parte pericolose, di *E.* che nel frattempo è morto.

Pure se di riflesso, egli continua ad esercitare un ruolo importante con le sue prediche in tedesco e i trattati, gran parte dei quali sono pubblicati con uno pseudonimo. All'inizio del sec. XIX, con la riscoperta delle prediche tedesche, egli viene considerato il rappresentante di un cristianesimo germanico estraneo alla tradizione romana.

Le opere in latino, curate da J. Koch - K. Weiss - H. Fischer (Stuttgart 1936-1978), comprendono i seguenti titoli: *Quaestiones parisienses, Opus tripartitum*, che avrebbe dovuto comprendere tre parti distinte, *Collatio in Libros sententiarum*.
Le opere in tedesco, curate da J. Quint in 5 volumi (Stuttgart 1958ss.) sono raccolte in *Die Deutschen Werke*.
II. Dottrina. Ciò che nella « mistica intellettuale » *E.* affermò « dal punto di vista dell' eternità » fu interpretato dai suoi oppositori come « secondo il tempo ». Ciò che Taulero, suo discepolo, vuol dire commentando il Maestro, diventa chiaro alla luce della tradizione scolastica di Alberto Magno, della quale *E.* fu il rappresentante più significativo. Questa tradizione domenicana raccoglie assai più di quella tomistica il pensiero neoplatonico: tutto ciò che esiste nello spazio e nel tempo, tutto quello che l'uomo è ed esperimenta esiste dall'eternità in tutta la sua verità in Dio unito alla sua eterna sapienza e volontà. Ma in Dio uno non c'è alcuna molteplicità e, per questo, il suo volere e la sua sapienza costituiscono un'unità inscindibile. L'uomo ritrova, dunque, tutto il suo essere e il senso del suo agire nella eterna unità di Dio. Visto così, « dall'eternità », egli diviene una cosa sola con Dio. Questo è un insegnamento che pervade tutta la tradizione cristiana. *E.* lo coglie traendone le straordinarie conseguenze e completandolo con quello dei Padri della Chiesa greci, gli conferisce il segno distintivo della fede cristiana: l' uomo è una cosa sola con Dio, ma soltanto grazie a un dono, a una grazia, alla volontà creatrice di Dio, che è Dio nel suo essere più profondo. Vita ed esperienza cristiana significano vivere e sperimentare completamente questo dono divino e vivere perciò nell'essere eterno di Dio. L'uomo, dunque, è « uno » con Dio grazie a un dono, non per un possesso personale. Per merito della grazia egli è anche una cosa sola con la più intima manifestazione di Dio, con la « nascita della Parola dal Padre » attraverso la quale anche l'unità di Dio risulta non eliminata, bensì accresciuta. In ciò consiste per *E.* il cristianesimo vissuto e sperimentato: questo è propriamente il significato della mistica cristiana.
E interessante vedere come da questo accostamento di pensiero ed esperienza risultino nei confronti della vita un atteggiamento oltremodo attivo ed un apprezzamento del mondo creato, il quale sempre per merito della grazia, non del suo essere, è una sola cosa con Dio. La seconda predica sulla visita di Gesù a Betania inverte l'interpretazione del testo: l'operosità di Marta è quella che realizza la parte migliore, mentre Maria è ancora a metà strada.
E. sottolinea la « razionalità » della mistica cristiana; mostra anche come le pretese del panteismo siano da integrare in senso teistico e costruisce, quindi, una base per il dialogo interreligioso con l'Oriente.
Bibl. **Opere:** E. Bonaiuti, *Prediche e trattati,* Bologna 1927; G. Faggin, *Meister Eckhart: la nascita eterna,* Firenze 1953, Vicenza 1996; Id., *Meister Eckhart: Il natale dell'anima,* Vicenza 1976; Id., *Meister Eckhart: Trattati e prediche,* Milano 1982; A. Hermet, *Meister Eckhart: Sermoni,* Lanciano (CH) 1930; M. Vannini (cura di), *Meister Eckhart: Opere tedesche*, Firenze 1982; Id., *I sermoni latini,* Roma 1989; Id., *Antologia,* Firenze 1992; Id., *Meister Eckhart: la nobilità dello Spirito,* Casale Monferrato (AL) 1996; Id., Eckhart, *L'uomo e l'infinito*, a cura di R. Bellinzaghi, Milano 1997. **Studi:** D. Abbrescia - Giovanna della Croce, *s.v.,* in *DES* II, 858-862; J. Ancelet-Hustache, *Maestro Eckhart e la mistica renana*, Milano 1992; G. Della Volpe, *Eckhart o della filosofia mistica,* Roma 1952; H.D. Egan, *Meister Eckhart*, in Id., *I mistici e la mistica,* Città del Vaticano 1995, 327-338; G. Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante,* Milano 1946; M. Frösche, *s.v.,* in *WMy,* 124-129; A.M. Haas, *Meister Eckhart,* in G. Ruhbach - J. Sudbrack, *Grandi mistici,* I, Bologna 1987, 221-238; A. Klein, *Meister Eckhart: La dottrina mistica della giustificazione*, Milano 1978; R.L. Oechslin, *s.v.*, in *DSAM* IV1, 93-116; K. Ruh, *Meister Eckhart,* Brescia 1989; C. Smith, *La via del paradosso. La vita spirituale secondo Maestro Eckhart*, Cinisello Balsamo (MI) 1992.
J. Sudbrack

ECUMENISMO. (inizio)

I. La nozione. Il termine *e.* è oggi usato in maniera molto varia e talvolta in un'accezione molto lontana dal suo vero contenuto. Secondo il Concilio Vaticano II e il Consiglio Ecumenico delle Chiese di Ginevra, l'*e.* è unicamente ed esclusivamente lo sforzo perseguito dalle Chiese e dalle comunità ecclesiali per ritrovare e sviluppare l'unità visibile dei cristiani nella confessione della fede, nella comunione sacramentale e nella condivisione fraterna. E uno sforzo di preghiera, di dialogo e di ricerca. Il rapporto con le religioni non-cristiane non è *e.* ma « dialogo ».

L'unità visibile delle diverse Chiese e comunità ecclesiali distribuite nel mondo, certamente secondo confessioni di fede diverse e apparentemente divergenti, ma anche a causa delle vicissitudini storiche, potrà realizzarsi solo nella chiarezza originata dalla testimonianza alla verità fondata sulla Parola di Dio. Le espressioni comuni, approssimative o superficiali di questa verità, possono condurre solo ad un'unione confusa e fragile, che si sfalderà alla prima occasione o che farà perdurare malintesi inefficaci sulla vita spirituale profonda. Il Concilio Vaticano II ha messo molto giustamente in rilievo la conversione del cuore e dello spirito per una vera riscoperta dell'unità visibile dei cristiani: « Non c'è vero *e.* senza una conversione interiore. Infatti, il desiderio dell'unità nasce e matura dal rinnovamento dello spirito, dall' abnegazione di se stesso e dalla libera effusione della carità. Perciò dobbiamo implorare dallo Spirito Santo la grazia di una sincera abnegazione, dell' umiltà e mansuetudine nel servire e della fraterna generosità di animo verso gli altri (cf *Ef* 4,1-3) (...). Questa esortazione riguarda soprattutto coloro che sono stati innalzati all'ordine sacro per continuare la missione di Cristo, il quale «non è venuto tra noi per essere servito, ma per servire» (*Mt* 20,28) » (*UR* 7a).

II. Il cammino dell'*e.* Dopo un grande slancio del movimento ecumenico, dagli anni Venti agli anni Settanta, si assiste ad un ristagno, dovuto probabilmente alla delusione del popolo cristiano che aspettava l'unità come un frutto rapidamente maturo del Concilio Vaticano II. Certo, si è operato un grande ravvicinamento, si è sviluppata una migliore comprensione reciproca, si è potuta stabilire una reale fraternità, ma l'unità visibile, in una confessione comune della fede, una celebrazione comune dell' Eucaristia, un ministero comune del sacerdozio del Cristo, richiederà, secondo una prospettiva umana, ancora molto tempo.

Questa unità visibile dei cristiani nell'unica Chiesa voluta dal Cristo non consiste in una uniformità che ne livellerebbe le differenze legittime, dovute alla diversità dei carismi dello Spirito Santo. Si tratta dell'unità nella pluriformità delle tradizioni legittime, che traduce il riconoscimento di ciò che è fondamentale, purché esista una comunione reale delle Chiese particolari nella Chiesa universale. Gli incontri ecumenici, che hanno elaborato testi convergenti in questi ultimi anni, hanno ricercato quella stessa unità visibile nel nucleo necessario fondamentale o, in altri termini, in ciò che è richiesto e basta perché sia ristabilita la comunione cattolica della Chiesa universale voluta dal Cristo.1

Sulla base di questi testi convergenti, soprattutto il Documento di Lima (BEM) e le risposte che hanno dato a questo testo circa centocinquanta Chiese,2 si è in grado di indicare i punti di convergenza e di accordo, nonché i punti sui quali sussiste una importante divergenza. Proprio qui si dovrà operare uno sforzo di conversione delle mentalità se si vuole pervenire all'unità fondamentale e visibile, all'unità necessaria e sufficiente per una vera comunione delle Chiese particolari nella Chiesa universale.

E certo che esiste già tra i cristiani, nelle Chiese e comunioni ecclesiali, un'unità fondamentale che tende, in virtù dello Spirito Santo che l'anima, a diventare l'unità necessaria alla ricostruzione della comunione visibile.

Questa unità fondamentale consiste nella ricerca della Parola di Dio in seno all'unica Scrittura dell'antica e della nuova alleanza. Certo, gli approcci sono talvolta diversi, ma è già molto importante che tutti ricerchino la verità alla stessa sorgente.

Questa suscita in ciascuno *una fede comune* in Dio Trinità, Padre e Creatore dell'universo, in Gesù Cristo vero Dio e vero uomo, nello Spirito Santo che dà e anima la vita spirituale nella Chiesa. Questa fede fondamentale è la radice dello sviluppo della nostra comunione visibile.

Sempre più le Chiese riconoscono che un solo battesimo unisce tutti i cristiani nel Corpo del Cristo. Questa unità del battesimo è stata fortemente sottolineata al Concilio Vaticano II; essa è diventata uno degli elementi della nostra comunione visibile attuale. Tutti i cristiani hanno in comune *una preghiera identica* che li raduna in una stessa intenzione: è la preghiera che Cristo ha trasmesso ai suoi discepoli, il *Padre Nostro*. Questa preghiera sarà pienamente esaudita quando la volontà d'unità espressa dal Cristo (cf *Gv* 17) sarà visibilmente realizzata.
Infine, è *una stessa missione* che spinge tutti i cristiani a proclamare il Vangelo mediante la testimonianza della parola e l'amore fraterno generoso. Uniti già da questo compito di evangelizzazione del mondo, i cristiani desiderano ricercare una stessa espressione della loro fede nell'unità visibile della Chiesa.
Sulla base di questa unità nella Parola di Dio, nella fede trinitaria e cristologica, nel battesimo, nella preghiera e nella missione, le diverse comunioni cristiane possono già confessare insieme la fede nella Chiesa una, santa, cattolica e apostolica.
In questa ricerca ecumenica, le note della Chiesa o le sue caratteristiche assumono un senso, nello stesso tempo, nuovo ed antico. La Chiesa è la santa Chiesa che è unica e che è cattolica e apostolica. Ma come l'unità universale può essere conservata e anche garantita nella Chiesa, che consiste nella comunione di Chiese particolari, così diverse per la loro storia e la loro cultura? Ogni Chiesa particolare è cattolica, in particolare nella celebrazione dell'Eucaristia che la mette in comunione con le altre Chiese particolari. Occorre a questa comunione di Chiese nella Chiesa universale un servizio che la protegga.
La Chiesa cattolica afferma che questo ministero è svolto dal vescovo di Roma. Il dialogo ecumenico non può sfuggire a questa sfida lanciata dalla Chiesa cattolica. E chiaro che l'unità delle Chiese particolari, ognuna cattolica, non può farsi e mantenersi che sotto la vigilanza di un ministero universale: ma siamo ancora lontani da un'accettazione reciproca di questa realtà. Ci sono vari aspetti che devono probabilmente essere purificati, aspetti storici, aspetti culturali, perché veramente sorga quel ministero in tutta la sua essenzialità, in tutto il suo carattere fondamentale; si può dire che gli ultimi papi abbiano fatto un grande sforzo per purificare questo ministero da tutto ciò che non gli appartiene. Giovanni Paolo II è oggi un esempio di ciò che può essere il pastore dei pastori, il servo dei servi di Dio, il ministro dell'unità.
La dottrina cattolica afferma, insieme, il carattere universale visibile della Chiesa e il suo carattere locale o particolare. La cattolicità è vissuta dalla Chiesa particolare nella misura in cui questa è in comunione con tutte le altre Chiese particolari nel seno della Chiesa universale, grazie alla collegialità dei vescovi assicurata dal ministero dell'unità del vescovo di Roma, il papa, successore di Pietro. La Chiesa particolare vive, dunque, nella pienezza cattolica e nella continuità apostolica grazie al servizio di unità del suo vescovo che le assicura i diversi ministeri della Parola e dei sacramenti mediante l'ordinazione sacramentale (sacerdoti e diaconi). La Chiesa universale, come quella particolare, ha un carattere visibile e istituzionale grazie al servizio d'unità del papa, vescovo di Roma e successore di Pietro, che presiede alla collegialità dei vescovi, grazie ai Concili e ai Sinodi che egli può convocare, grazie alla cura di tutte le Chiese che è il suo compito specifico.
Si è constatato che esiste tra le Chiese e comunità ecclesiali una certa unità di fede fondamentale che si è espressa nei diversi documenti redatti nei numerosi incontri ecumenici. Questi testi hanno affrontato la dottrina del battesimo, dell'Eucaristia, del ministero e dell'autorità; essi suppongono una ecclesiologia ecumenica fondamentale, ma non ancora realizzata nei fatti. Da questa unità fondamentale, ma parziale, occorre ora passare all'unità visibile necessaria e sufficiente che si inscriva nella realtà concreta, affinché le Chiese realizzino veramente il segno della loro comunione plenaria nell'unica santa Chiesa cattolica e apostolica.
III. Un nuovo slancio per l'*e.* Sin dalla pubblicazione tanto attesa ed auspicata della Lettera Enciclica di Giovanni Paolo II *Ut unum sint*, del 25 maggio 1995, l'*e.* conosce un vero slancio nuovo. Riassumendo tutta la problematica, Giovanni Paolo II passa in modo molto spirituale e

pastorale in rassegna il cammino ecumenico percorso per indicare ora le priorità per il futuro del dialogo ecumenico.
Questo cammino, a partire dall'unità fondamentale, ma parziale, verso l'unità visibile necessaria e sufficiente, nella comunione dell'unica Chiesa voluta dal Cristo, esige ancora un paziente e coraggioso lavoro che deve stimolare il movimento ecumenico futuro. Importanti questioni si pongono ora, che dovranno portare a decisioni che impegnano la fede, la struttura e la vita delle Chiese, toccando ciò che esse considerano spesso come l'espressione della loro identità, che richiedono da parte loro il sacrificio di alcuni elementi delle loro tradizioni, come pure possono essere un arricchimento per raggiungere lo scopo tanto atteso della loro comunione plenaria nell'unità vera e visibile.
Secondo la lettera Enciclica *Ut unum sint* si possono discernere fin d'ora i campi della dottrina cristiana che dovranno essere approfonditi in vista di un avvicinamento che possa sfociare, un giorno, in un vero accordo della fede.
1. Le relazioni tra Sacra Scrittura, suprema autorità in materia di fede e la sacra tradizione, indispensabile interpretazione della Parola di Dio;
2. L'Eucaristia, sacramento del Corpo e del Sangue di Cristo, offerta di lode al Padre, memoriale sacrificale e presenza reale di Cristo, effusione santificatrice dello Spirito Santo;
3. L'ordinazione, come sacramento, al triplice ministero dell'episcopato, del presbiterato e del diaconato;
4. Il magistero della Chiesa, affidato al Papa e ai vescovi in comunione con lui, inteso come responsabilità e autorità a nome di Cristo per l'insegnamento e la salvaguardia della fede;
5. La Vergine Maria, Madre di Dio e icona della Chiesa, Madre spirituale che intercede per i discepoli di Cristo e tutta l'umanità (cf *UUS* 79).
Quando l'idea cristiana dell'unità della Chiesa si approfondisce per un movimento interiore dello spirito, l'unità da problema e dialogo di concetti si fa « mistero vissuto », che si radica con forza nell'intimo e diventa desiderio di andare fino in fondo al significato della preghiera sacerdotale di Gesù. Tale desiderio sfocia per alcune anime sorrette da particolari doni di grazia in un atteggiamento che si può chiamare « mistica dell'unità ». Diventa ragione e offerta di vita, come per esempio in sr. Maria Gabriella Sagheddu, e nella ven. Madre Elisabetta Hesselblad, ambedue apostole dell'*e*.
Note: 1 Cf il lavoro di Fede e Costituzione (Consiglio Ecumenico delle Chiese) nel Documento di Lima (BEM), i testi cattolico-anglicani (ARCIC), quello del dialogo cattolico-ortodosso, quello del Gruppo dei Dombes...; 2 Cf *Churches Responds to BEM*, 6 vol.; 3 Lettera enciclica « Ut unum sint ».
Bibl. P. Beltrame Quattrocchi, *Gabriella dell'Unità*, Vitorchiano (VT) 1981; C. Bove - M.C. Guidi, *Biografia documentata Mariæ Elisabetta Hesselblad. Positio super vita,* Romae 1996; Commissione Fede e Costituzione, *Battesimo, Eucaristia e Ministero,* Torino 1983; Y Congar, *Saggi ecumenici. Il movimento, gli uomini, i problemi,* Roma 1986; E. Foullioux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX au XX siècle,* Paris 1982; Groupe des Dombes, *Pour la communion des Eglises, rapporti dal 1937 al 1987,* Paris 1988; S.C. Neill, *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948,* 2 voll., Bologna 1973; G. Pattaro, *Corso di teologia dell'ecumenismo, commento al Direttorio ecumenico,* Brescia 1984; S. Spinsanti, *Ecumenismo spirituale*, in *NDS*, 460-478; M. Thurian, *Churches Responds to BEM*, 6 voll., Fede e Costituzione, COE, Ginevra 1986-1988; Id., *Commenti sull'« Ut unum sint ». L'ecumenismo dell'apertura e della chiarezza, L'esigenza della verità, L'ecclesiologia necessaria al dialogo ecumenico, La preghiera per l'unità visibile dei cristiani, Mater Unitatis: Maria intercede per l'unità*, Città del Vaticano (in preparazione); *Enchiridion Oecumenicum*, 3 voll., Bologna 1986; M. Tuader, *La donna più straordinaria di Roma*, Città del Vaticano 1977; M. Villain, *Ecumenismo spirituale. Gli scritti di P. Couturier*, Alba (CN) 1965.
M. Thurian

EFREM IL SIRO (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Gran parte di ciò che si racconta di *E.* proviene da racconti leggendari o da materiale autobiografico dubbioso. Nato nel 306 ca. da padre pagano e da madre cristiana, secondo le fonti siriache, ma da genitori cristiani, secondo lo stesso *E.*, nella regione di Nisibi (Mesopotamia), oggi Nusaybin nella Turchia sud-orientale, egli è invitato dal vescovo locale s. Giacobbe (338) ad insegnare l'esegesi nella nuova scuola teologica di Nisibi. Un altro vescovo del luogo, Vologese (361), ha influito decisamente sul suo ideale ascetico. Città di frontiera, Nisibi è esposta agli attacchi dei Persiani, specie sotto l'energico Shapur II (379); nei *Carmi di Nisibi E.* racconta tre invasioni di Nisibi (338, 346 e 350). Da Nisibi *E.* deve fuggire dopo che i Romani, in seguito alla sconfitta di Giuliano l'Apostata (363), abbandonano la città ai Persiani. Stabilitosi ad Edessa, oggi nota come Urfa, in Turchia sud-orientale, *E.* diviene la gloria della scuola, chiamata « dei Persiani, » alla cui fondazione ha contribuito. L'importanza che egli dà alla verginità ha fatto pensare che fosse monaco; ma è più esatto dire che è asceta e celibe, nello stile dei « figli del patto » (*bnäy qyama*). Diacono dai tempi di Nisibi, un anno prima della morte (il 9 giugno 373) organizza i soccorsi durante una carestia.

E. è esegeta, predicatore, teologo, poeta. Ha lasciato discorsi in cui polemizza contro Bardesane (222 ca.), contro Mani (273 ca.), contro Marcione (250 ca) (*Inni contro gli eretici*) e specialmente contro gli Ariani (*Prediche sulla fede*), oltre a lettere (sono certamente autentiche quelle a Publio e a Ipazio). Come autore siriaco più fecondo le cui opere lui vivo sono tradotte in greco e in armeno, presenta alcuni problemi. Le edizioni ottocentesche dei dotti maroniti J.S. e S.E. Assemani (6 voll., Roma 1732-1746) di B. Mubarak (Benedetti) e altre edizioni sono carenti; con E. Beck possediamo un'edizione critica degli scritti autentici siriaci (1955-1975), ma il lavoro non è concluso. Oltre ai commenti esegetici alla Genesi e all'Esodo, agli Atti degli Apostoli, alla concordanza dei quattro Vangeli o *Diatesseron*, e un breve commento alle lettere paoline conservato solo in armeno, abbiamo frammenti di numerosi altri commenti biblici. Le opere poetiche si dividono in *madrase*, poemi in strofe con responsorio, come i *Carmi di Nisibi,* e *memre*, prediche metriche senza né strofe né responsorio. Secondo E. Beck, gli scritti autentici che riguardano la spiritualità sono: 1. *Inni sulla fede*; 2. *Inni contro gli eretici*; 3. *Carmina Nisibena*; 4. *Inni sulla Nascita del Signore*; 5. *Inni sulla Verginità*; 6. *Inni sulla Chiesa*; 7. *Inni sul paradiso*; 8. *Inni sugli azzimi*; 9. *Inni sulla crocifissione*; 10. *Inni sul digiuno*; 11. *Prediche sulla fede*; 12. *Predica su Nostro Signore*; 13. *Commentario sulla Genesi*. Alla lista di Beck si possono aggiungere i cosiddetti *Inni armeni* (o trasmessi in armeno).

II. Dottrina mistica. Ad *E.* non solo ripugna ogni razionalismo, ma egli si discosta dal metodo della teologia filosofica greca che adopera definizioni. Invece, si diletta del paradosso e della immagine. Ma un poeta vive in comunione immediata con la realtà e le poesie di *E.* sono di un innamorato di Dio che si esprime attraverso le creature che lo rispecchiano. Lungi dall'essere arbitrari, i simboli a cui *E.* ricorre per spiegare creazione e storia della salvezza si focalizzano in Cristo in modo triadico: il simbolo dell'agnello proviene dall'Egitto, ma l'esperienza corrispondente vive tuttora nella Chiesa, anche se il suggello di questa realtà spirituale si avrà nel regno dei cieli. Siccome la parola chiave efremiana *razâ* (mistero) significa simbolo religioso, tipo veterotestamentario, sacramento e, al plurale, Eucaristia, gli inni di *E.* si rivelano una miniera mistica. Immagine centrale è la verginità che anticipa il paradiso, il che presuppone un lungo tirocinio ascetico. La preghiera di unione con Dio è come una vergine nella sua stanza, protetta dagli eunuchi del silenzio e della pace interiore. Per pregare bene non basta il digiuno dal cibo, ma occorrono uno spogliamento totale e l'amore del prossimo; in questo senso, la verginità stessa può essere considerata come digiuno e astinenza dalla natura. *E.* è uno dei primi autori cristiani che formula l'idea spirituale del fidanzamento dell'anima con Cristo. Anche l'idea di *penthos* (compunzione) viene messa in rilievo, per esempio nella necessità della penitenza e delle lacrime. Una devozione a Maria in quanto Vergine non poteva mancare. Considerando l'Eucaristia come prolungamento dell' Incarnazione che prende inizio da lei, *E.* mette sulle sue labbra uno dei più delicati inni eucaristici (*Inni sulla nascita del Signore,* 16).

Se la mistica traccia il cammino dell'anima a Dio, è chiara l'importanza di *E.* per la spiritualità in genere, e per quella dell'unione in particolare. Egli è il più grande maestro della cristianità siriaca, il più importante poeta tra i Padri, i cui inni si usano tuttora nelle varie liturgie siriache; inoltre ha influenzato le *kontakie* o inni bizantini e lo stesso Romano il Melode (sec. VI). La sua descrizione delle realtà escatologiche, specie del giudizio universale, ispirò Dante (1321) che forse è l'unico poeta-teologo che può essere paragonato ad *E.* (R. Murray). Con la sua mistica del fianco squarciato di Cristo (cf *Gv* 19,34) *E.* getta un ponte con la devozione occidentale del S. Cuore. Benedetto XV lo ha proclamato Dottore della Chiesa universale. Siccome *E.* è vissuto prima della separazione tra siriaci che si opera con i Concili di Efeso (431) e di Calcedonia (451), egli continua ad essere loro padre comune, venerato da loro come « l'arpa dello Spirito Santo ». In Oriente, (nelle Chiese bizantina e siriache) la sua festa si celebra il 28 gennaio e nella Chiesa latina il 18 giugno; la Chiesa copta la celebra il 9 luglio.

Bibl. **Opere:** CSCO 154, 169, 174, 186, 198, 212, 218, 223, 240, 246, 248 (= Scriptores Syri, 73, 76, 78, 82, 84, 88, 92, 94, 102, 106, 108). **Studi:** E. Beck, *s.v.,* in *DSAM* IV1 788-800; S. Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St Ephrem*, Rome 1985; I. Hausherr, *Penthos*, Rome 1944; R. Lavenant - F. Graffin, *Éphrem de Nisibis. Hymnes sur le paradis*, Paris 1968; L. Leloir, *s.v.*, in *DHGE* XV, 590-597; J. Martikainen, *s.v.,* in Aa.Vv., *Klassiker der Theologie* I, München 1981, 62-75; R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom,* London 1975; G. Nedungatt, *The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church,* in *OCP* 39 (1973), 191-215 e 419-444; C. Sorsoli - L. Dattrino, *s.v.,* in *DES* II, 985-1007; P. Yousif, *L'Eucharistie chez saint Éphrem de Nisibe*, Roma 1984; Id., *Il sangue del costato del Salvatore in Sant'Efrem di Nisibi*, in Aa.Vv., *Sangue e Antropologia. Riti e culto*, Roma 1987, 985-1007.

E.G. Farrugia

EGOISMO. (inizio)

I. Il termine *e.* è abbastanza recente (secc. XVIIXVIII); deriva dal pronome latino « ego » ed indica caratteristiche personali opposte a quelle espresse dal termine « altruismo », a sua volta derivante dal latino « alter ».

Dal punto di vista psicologico, la parola può indicare « l'amore di sé » e « l'istinto di conservazione e di sviluppo del proprio io »: tale accezione mitiga di molto il senso comune e più diffuso che esprime piuttosto un amore eccessivo di sé, un bisogno sproporzionato di conservazione e di valorizzazione di se stesso anche a danno degli altri, quasi un cristallizzarsi dell'individuo nella propria realtà e nella propria storia per cui tutto è riferito a se stesso, quasi che il proprio io sia il centro dell'universo.

In effetti, l'egoista riflette uno squilibrio nella relazione con gli altri; manifesta una distorsione della intersoggettività dovuta spesso a disturbi di maturazione dell'affettività e della giusta percezione della realtà individuale e sociale, blocchi di varia origine nel trovare, e poi nell'occupare con serenità, il proprio posto nel contesto della società di appartenenza.

II. Dal punto di vista etico-spirituale, *e.* sta ad indicare l'atteggiamento morale, acquisito e sviluppato con atti liberamente scelti ed attuati, di chi cerca esclusivamente la soddisfazione dei propri interessi personali e, in questa ottica, regola ogni sua azione: di fronte al proprio io, gli altri, e in definitiva, « l'Altro assoluto » che è Dio, perdono ogni valore autonomo per divenire meri strumenti in funzione eo a servizio di se stessi.

L'*e.* è, dunque, un modo di essere e di porsi in relazione agli altri e a Dio, una modalità in cui l'io è il metro di misura e di giudizio, un metro stabilito e proteso alla « dovizia dell'avere per sé » a danno della « pienezza dell'essere sé ».

In realtà, l'*e.* è il cammino di autodistruzione di se stessi e del tessuto sociale. L'egoista pensa di amarsi, invece fa del male a se stesso perché, chiudendosi nel « per sé », si priva di tutto ciò che lo rende uomo, cioè soggetto e oggetto di amore oblativo.

L'uomo « perfetto », invece, sa « uscire da sé » per andare « verso la terra promessa » della comunione e della pace; tutto ciò che di bello e di buono è e possiede diventa dono per gli altri

in quella feconda creatività dello Spirito che fa l'uomo davvero « nuovo », cioè gloria e trasparenza di Dio, « luogo » di incontro con Dio per i fratelli.
III. Per Tommaso d'Aquino,1 vi è male morale quando l'uomo ama se stesso in modo disordinato. Poiché all'uomo è stato comandato di amare il prossimo come se stesso (cf *Mt* l9,19), volere a se stesso il bene conveniente non solo è naturale, ma addirittura doveroso. Tommaso distingue un amore disordinato da un amore ordinato. Il giusto amore per se stesso spinge verso il bene: « L'uomo tende naturalmente al proprio bene e alla propria perfezione, e questo significa amare se stesso ».2 Un tale amore ordinato per sé è amore che « la volontà non può non volere » 3 perché l'uomo non può non cercare quella perfezione che all'atto della creazione è stata inscritta nel suo cuore come compito da attuare lungo il corso della sua esistenza.
L'uomo è, dunque, aperto a ciò che davvero è bene, alla perfezione (cf *Mt* 5,48). Il vero amore per sé, poi, è insieme dono divino e compito umano di integrazione e di maturazione di sé per un'autentica oblatività nell'amore.
L'*e.* è agli antipodi di un tale amore, perché l'egoista è, in definitiva, quell'individuo che ama meno se stesso perché « chi vorrà salvare la propria vita, la perderà » (*Mt* 16,25).
Nella logica divina, *e.* equivale a chiusura al « vero bene » (cf *GS* 13) così come massimamente si offre nella sequela evangelica (cf *Mt* 19,21-22), rifiuto della « luce vera, quella che illumina ogni uomo » (*Gv* 1,9) e lo spinge a farsi dono per gli altri, come Gesù che « ci dona di vivere come lui ha vissuto, ossia nel più grande amore a Dio e ai fratelli » (*VS* 88).
III. Nell'esperienza mistica. Da quanto detto si evince che l'*e.* è la tomba della vita, il soffocamento della vera preghiera, lo spegnersi della verità dell'uomo nella prigione del proprio io.
Allora l'altro, e a livello estremo l'Altro che è Dio, dà fastidio non solo per quello che dice eo per quello che chiede, ma solo perché c'è: « Da che cosa derivano le guerre e le liti che sono in mezzo a voi? Non vengono forse dalle vostre passioni che combattono nelle vostre membra? Bramate e non riuscite a possedere e uccidete... » (*Gc* 4,1-3).
Una tale situazione chiede salvezza perché il cuore possa dilatarsi, ...« sorridere » allo Spirito di Dio, agli altri, a se stesso ed aprirsi a quella libertà che rende possibile il dono di sé nell'amore. « Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi » (*Gal* 5,1) per vivere nella comunione trinitaria, fondamento di ogni esperienza mistica.
Note: 1 Cf. *STh* I-II, q. 77,4; 2 *Ibid.,* I, q. 60,3; 3 *Ibid.,* I-II, q. 10,2.
Bibl. C. Gennaro, *s.v.,* in *DES* II, 874-875; M. Ossowska, *La notion d'égoïsme dans ses rapports avec divers types de relations sociales*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* 140 (1950), 267-279; J. Tonneau, *s.v.,* in *DSAM* IVl, 480-501; Tommaso d'Aquino, *STh* I-II, q. 77,4.
G. Giuliano

ELIA. (inizio)
Premessa. Originario di Tisbe, esercita il suo ministero profetico sotto il regno di Acab (874-853 a.C.) e Acazia (853-852 a.C.). Vive momenti difficili della storia del popolo eletto, durante i quali il culto del Baal, il dio dei fenici, minaccia l'esistenza del culto di JHWH.
Nell'AT il ciclo di *E.* (in ebr. *Eliyahu*) si trova in *1 Re* 17-19; 21 e *2 Re* 1-2. Il suo nome, che significa « JHWH è il mio Dio », si addice veramente a tutta la sua attività come il profeta del Signore che lotta contro il baalismo. Sembra che il ciclo di *E.* abbia per filo conduttore la polemica costante tra il Dio d'Israele e Baal, o più propriamente la polemica tra *vita* e *morte*. Seguire il Signore significa vita, mentre seguire Baal significa morte. Questa conclusione viene suggerita da questi dati letterari: a. l'uso abbondante della formula di giuramento « Per la vita del Signore... » (*1 Re* 17,1.12; 18,10.15; *2 Re* 2,2.4.6). Negli scritti deuteronomistici, di cui fa parte anche il ciclo di *E.*, questa espressione si adopera quasi esclusivamente quando si tratta della vita o della morte di qualcuno; b. la frequente ricorrenza dei verbi e dei nomi che denotano le attività

e gli elementi che sono necessari per la preservazione della vita umana: *mangiare* e *provvedere il nutrimento* (cf *1 Re* 17, 4.9.12; 18,13; 19,5.6.7.8); *bere* (cf *1 Re* 17, 4.6.10; 19, 6); *pioggia* (cf *1 Re* 17,1.7.14; 18,1.41.44.45), *acqua* (cf 17,10; 18, 4.13), *olio* (cf 17,12.14.16), *panefocaccia* (cf *1*Re 17,6.11.12.13; 18,4.13; 19,6), e *carne* (cf *1 Re* 17,6); c. l'uso frequente dei diversi verbi che significano l'atto di uccisione (cf *1 Re* 17,18.20; 18,4.12.13.14.40).

I. L'uomo dell'assoluto di Dio. I racconti eliani ci rivelano che solo *il Signore, non Baal*, è vivo, quindi ha potere di controllare la vita umana. Da una parte, egli conserva la vita dei suoi devoti o amici: di *E.* (cf *1 Re* 17,2-6; 7-l9, 1-8), della vedova di Zarepta e del suo figlio (cf *1 Re* 17,7-24), di Abdia e dei cento profeti da lui salvati (cf *1 Re* 18,6-16), e del buon comandante con i suoi cinquanta uomini (*2 Re* 1,8-15). Dall'altra parte, il Signore causa la morte di molti devoti di Baal sia in Israele che nella regione di Baal. Prima infligge loro una lunga siccità, il che causa la morte degli animali e degli uomini; poi, sempre attraverso *E.*, uccide i quattrocentocinquanta profeti di Baal sul Monte Carmelo (cf *1 Re* 18,40), annunzia la morte terribile di Gezabele, la devota più ardente di Baal che cerca di uccidere *E.* (cf *1 Re* 21,23; *2 Re* 9), preannuncia la fine tragica di Acab e della sua famiglia (cf *1 Re* 21,24; *1 Re* 22; *2 Re* 10), uccide i due comandanti e i suoi uomini mandati da Acazia per catturare *E.* (cf *2 Re* 1).

Da come viene descritto *E.* nei libri dei Re, si può dedurre che egli si fa campione di *Dio vivente che dona e controlla la vita umana.* Il profeta di Tisbe sperimenta, in modo molto reale e personale, quella verità e combatte il falso culto dei Baal propagandato da Gezabele in Israele.

Sembra che nella luce di questa polemica tra vita (=il Signore) e morte (=Baal) si possa comprendere meglio la fine misteriosa sperimentata da *E.*, ossia il suo rapimento al cielo senza morire. Essendo l'eroe del Dio vivente e datore della vita, *E.* non muore come Baal e i suoi devoti, ma vive ancora presso il Signore della vita. Come Enoch (cf *Gn* 5,24), così anche *E.* viene portato in cielo dal Signore (cf *2 Re* 2,11); in questi due versetti viene adoperato lo stesso verbo ebraico *laqah*.

E molto probabile che il rapimento di *E.* costituisca la base di una credenza, secondo la quale anche dopo la sua vita terrena il profeta sia stato in grado di inviare una lettera di condanna a Ioram (cf *2 Cr* 21,12-15). Tale rapimento diventa anche la base dell'attesa del suo ritorno. Secondo *Ml* 3,23-24, *E.* deve ritornare prima del giorno terribile del Signore per preparare il popolo eletto, convertendo il cuore dei padri verso i figli e il cuore dei figli verso i padri. Oltre a riconciliare gli Israeliti, secondo *Sir* 48,10-11, il ruolo di *E.* al suo ritorno sarà quello di ristabilire le tribù di Giacobbe (egli avrà cioè una funzione messianica).

II. L'uomo della Parola di Dio. Occorre aggiungere che il ciclo di *E.* presenta il profeta come *l'uomo della Parola*. Nel ciclo di *E.*, infatti, quasi tutti i suoi atti sono mossi dalla parola del Signore. Persino la sfida sul Monte Carmelo (cf *1 Re* 18), che a prima vista non sembra mossa dal Signore, è compiuta per ordine del Signore (cf *1 Re* 18,36). Forse l'unico suo atto non ispirato dal Signore è la sua fuga da Gezabele (cf *1 Re* 19,1-3). Inoltre, nei libri dei Re, il profeta appare come *un uomo del silenzio e della solitudine;* egli si abitua a vivere nei luoghi deserti: presso il torrente Cherit (cf *1 Re* 17,2-6), nel deserto (cf *1 Re* 19,1-18) e sulla cima di una montagna (cf *2 Re* 1,9) e nei luoghi di culto (cf *2 Re* 2,15). Non c'è da meravigliarsi, perciò, che sia molto difficile trovarlo (cf *1 Re* 18,10). *E.* appare soprattutto *l'uomo della contemplazione e della mistica*, perché continuamente e dappertutto egli contempla e sperimenta la presenza e la forza vivificante del Dio d'Israele. Egli stesso, infatti, testimonia di essere sempre alla presenza del Signore, di ardere di zelo per la gloria del suo Dio (cf *1 Re* 17,1.15).

Negli *scritti giudaici extra-biblici* risalenti ai primi due secoli prima e dopo Cristo, *E.* appare più popolare di Abramo o di Mosè. Vengono evidenziati quattro aspetti della vita del profeta: il suo rapimento al cielo, i miracoli della sua vita « terrena », l'efficacia della sua preghiera, e la sua funzione di maestro, i cui discepoli sono Eliseo e Abdia.

IV. Nel NT il nome *E.* ricorre trentatré volte. La maggior parte delle volte *E.* viene menzionato a proposito dell'identità di Gesù o di Giovanni Battista. Secondo *Mt* 11,14 e 17,11-13 Gesù stesso guarda il Battista come l'*E.* che deve venire, il che è un'allusione a *Ml* 3,23-24. Luca e Giovanni,

però, descrivono Gesù come il nuovo *E*. Negli scritti di Luca e nel quarto Vangelo si ritrovano diversi paralleli tra le storie di Gesù e quelle di *E.*, in modo particolare nella versione greca dei Settanta. Si tratta sia di paralleli *verbali e grammaticali* che di paralleli *situazionali* (cioè situazioni simili, reazioni simili e così via): *Lc* 7,11-17 (il figlio della vedova di Naim) e *1 Re* 17,17-24 (il figlio della vedova di Zarepta); *Lc* 24,49-53 e *At* 1,1-12 (l'ascensione di Gesù) e *2 Re* 2,1-14 (il rapimento di *E.*); *Gv* 1,43 (la chiamata di Filippo) e *1 Re* 19,19-21 (la chiamata di Eliseo); *Gv* 4,1-26 (la donna [senza marito] samaritana) e *1 Re* 17,7-24 (la vedova di Zarepta); *Gv* 14,13 (« *Quanto chiederete* nel mio nome lo farò ») e *2 Re* 2,9 (« Chiedi *ciò* che vuoi che *faccia* per te »); *Gv* 13,33 e *2 Re* 2,15-18; ecc. Per quanto riguarda la tipologia Elia-Gesù nel quarto Vangelo, sembra che il tema della vita costituisca il legame tra le due figure bibliche: ambedue i profeti sono testimoni del Dio vivente che dà la vita agli uomini.
Secondo *Gc* 5,16-18, *E.* è il modello dell'uomo giusto, la cui preghiera è potente nell'azione. Poi, quando Gesù sulla croce grida a suo Padre, « Eli, Eli lemà sabactàni? », alcuni dei presenti dicono: « Egli chiama *E.* » (*Mt* 27,46-47). Ad ogni modo, questa derisione rispecchia la credenza popolare che, di solito, *E.* presta aiuto a chi ne ha bisogno. Forse *Rm* 11,2-4 è l'unico versetto del NT che presenta un po' negativamente *E.*; ivi il profeta esagera quando considera se stesso l'unico profeta del Signore ancora vivo.
Nella tradizione spirituale della Chiesa, e in modo speciale nella tradizione dei Padri del deserto, *E.* diventa il modello e l'ispiratore degli eremiti e dei monaci. Il ciclo di *E.* fa così di *lui* il modello di un eremita, di un mistico, cioè di un uomo di preghiera che vive dell'assoluto di Dio, da Cristo stesso presentato come l'antesignano della salvezza degli uomini (cf *Mt* 17,10-13; *Mc* 9,11-13).
Infine, è molto interessante notare come *E.* sia una figura molto cara ai giudei, ai cristiani e ai musulmani ancora oggi. Sembra che l'aspetto del profeta *E.* che affascina sia il mistero che avvolge la sua vita terrena e il modo straordinario in cui egli ha concluso la sua missione profetica.
Bibl. Aa.Vv., *s.v.,* in *NDTB*, 458-464; Aa.Vv., *Elie le prophète,* in *ÉtCarm* 41 (1956), tutto il numero; T.L. Brodie, *Luke the Literary Interpreter. Luke-Acts as a Systematic Rewriting and Updating of the Elijah-Elisha Narrative in 1 and 2 Kings,* Roma 1987; L. Bronner, *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship,* Leiden 1986; G. Fohrer, *Elia,* Zürich l953; R.I. Gregory, *Elijah's Story under Scrutiny: A Literary-critical Analysis of 1 Kings 17-19,* Michigan, 1983; K. Healy, *Profeta di fuoco*, Roma 1993; J. Jeremias, *s.v.,* in *GLNT* IV, 930-943; C.M. Martini, *Il Dio vivente. Riflessioni sul profeta Elia,* Casale Monferrato (AL)-Milano 1991; M. Masson, *Elia l'appello al silenzio,* Bologna 1993; E. Menichelli, *L'uomo di fuoco. In ritiro con Elia*, Bologna 1996; R.E. Murphy - C. Peters, *s.v.*, in *DSAM* IV1, 564-572; N. Pavoncello, *Il profeta Elia nella liturgia ebraica,* in *RivBib* 29 (1981), 393-404; H. Pidyarto Gunawan, *Jesus the New Elijah according to the Fourth Gospel. A Logical Consequence of John 1: 21*, Roma 1990; E. Pòirot, *Elie, archétype du moine*, Abbaye de Bellefontaine 1995; F. Spadafora, *s.v.,* in *EC* V, 232-233; A. Wiener, *The Prophet Elijah in the Development of Judaism. A Depth-Psychological Study,* London-Boston 1978.
H. Pidyarto

ELISABETTA DELLA TRINITA. (inizio)

I. Vita e opere. *E.* Catez - che nel monastero carmelitano di Dijon sarà chiamata « della Trinità » - nasce a Camp d'Avor (Bourges) nel 1880. A sette anni perde il padre e scopre la misericordia di Dio nel sacramento della confessione. Di carattere fiero e impetuoso, perfino collerico, la bambina subisce un cambiamento radicale quando riceve per la prima volta la SS.ma Eucaristia. Nella stessa occasione compie una visita rituale al Carmelo dove la Priora interpreta affettuosamente il suo nome, spiegandogliene così il senso: Elisabetta cioè « casa di Dio », spiegazione che si radica indelebilmente nell'anima della piccola. Riceve la sua educazione in famiglia da alcune istitutrici private e frequenta il Conservatorio musicale di Dijon

conseguendovi il diploma con voti lusinghieri. A diciassette anni si sente chiamata al Carmelo, ma la madre le nega il consenso e le proibisce qualsiasi rapporto con il monastero. A diciannove anni la proibizione viene tolta, ma il consenso è rimandato fino al compimento dei ventun anni (la maggiore età, a quel tempo). Entra, così, in monastero nel 1901 e vi muore, dopo dolorosissima malattia, nel novembre del 1906.
In questo breve arco di vita (ventisei anni, di cui solo cinque al Carmelo) *E.* non presenta carismi eccezionali né manifestazioni mistiche particolari. Non possediamo di lei scritti particolarmente impegnativi (solo alcune note di diario, alcune poesie e alcune lettere), se non due *Ritiri* composti al termine della vita (nel luglio e nell'agosto del 1906). Il suo testo più celebre è senza dubbio la *Elevazione alla SS.ma Trinità*, una preghiera scritta di getto, nel novembre 1904, con la quale ella tocca, d'un balzo, i più alti vertici della letteratura mistica.
Molti aspetti della sua esperienza e della sua dottrina risaltano dall'epistolario.
II. Esperienza mistica. Decisivo nella vita di *E.* è l'incontro - avvenuto nel febbraio del 1900 - con il P. Vallée, domenicano, che le parla del « troppo grande amore di Dio », aiutandola a percepire il legame tra questo vortice d'amore - che ella già sperimenta nella sua anima - e il mistero trinitario: « Sì, figlia mia, tutta la Trinità è lì nella sua anima », le spiega il padre, approfondendo a lungo tutta la dottrina cattolica della « inabitazione ». *E.* si trova come sommersa in un oceano, personalmente coinvolta nelle relazioni d'amore che legano il Padre, il Figlio e lo Spirito, ormai interamente dedita al suo compito di « adorazione ». « Ho trovato il mio cielo sulla terra, perché il cielo è Dio e Dio è nella mia anima », questa verità diviene la sua certezza, il suo programma di vita e la dottrina costantemente insegnata a chiunque entri in rapporto con lei. « Io sono Elisabetta della Trinità, cioè Elisabetta che scompare, che si perde, che si lascia invadere dai «Tre» ». Così vive con una crescente intensità che s'irradia perfino dalla compostezza e dalla dignità dei suoi atteggiamenti esteriori. Scrive: « Sento tanto amore attorno alla mia anima! E come un oceano in cui mi getto e mi perdo... Egli è in me e io in lui. Non ho che da amarlo e da lasciarmi amare, ad ogni istante, in ogni cosa: svegliarmi nell'amore, muovermi nell'amore, addormentarmi nell'amore, con l'anima nella sua anima, il cuore nel suo cuore, gli occhi nei suoi occhi... Se sapesse come sono piena di lui! ».1 La sua dedizione alla Trinità è tale che ella cerca di stabilire sulla terra legami sul modello trinitario, soprattutto nel rapporto di assoluta devozione e amorosa obbedienza che intrattiene costantemente con la sua priora. A partire dal 1904, *E.* scopre nella Scrittura il *suo* « *nome nuovo* », meditando la *lettera* di s. Paolo agli *Efesini*, secondo cui « siamo stati predestinati ad essere «lode della sua gloria» ». « Laudem gloriae », così *E.* comincia a firmare le sue lettere, mentre cerca di dare a tutta la sua esistenza questa particolare « musicalità », come se l'artista dovesse identificarsi con la sua arte: l'arte di lodare Dio con ogni fibra del proprio essere.
Nel 1905, viene colpita da un morbo devastante, e allora incurabile, che la pone « su un altare di dolore », una sofferenza così atroce da farle perfino subire la tentazione del suicidio. Si spalanca per lei, già tutta avvolta d'amore di Dio e per Dio, un nuovo abisso di possibile tenerezza. Continua a ripetersi e a meditare queste parole di Angela da Foligno: « Dove abitava Gesù se non nel dolore? ». Comprende, così, e sperimenta che nessuna « unione con Dio » è veramente assicurata su questa terra, se il nodo nuziale non viene stretto indissolubilmente sulla croce.
Nel novembre del 1906, *E.* muore, con questo « programma ultraterreno »: « Mi sembra che in cielo la mia missione sarà quella di attrarre le anime, aiutandole a uscire da se stesse per aderire a Dio, con un movimento del tutto semplice e pieno di amore e di custodirle in quel grande silenzio interiore che permette a Dio di imprimersi in loro e di trasformarle in lui stesso! ».2 Il posto di *E.* nella storia della spiritualità e della mistica è stato molto ben delineato da H.U. von Balthasar: « *E.* appartiene a quella categoria di apostoli che militano sulla frontiera tra il visibile e l'invisibile; nell'invisibile della contemplazione verso cui deve condurre l'azione visibile; nell'invisibile della vita, verso cui deve indirizzare una certa visibilità del pensiero, che ha funzioni di sorgente, di aiuto e di scopo; nell'invisibile di tutto il mondo soprannaturale e divino, verso cui deve avviare gli sguardi, la via che, pur in procinto di scomparire, è ancora visibile, la

via dell'esistenza che va lentamente affondando nell'oscurità. E benché ogni vita contemplativa sia, in senso generale, una testimonianza resa all'invisibile, vi sono persone chiamate a parlarne espressamente e a darne una formulazione precisa. *E.* è una di queste ».3
L'« interiorità » come dimensione sommamente realistica dell'esistenza cristiana; la « comunione » con l'Ineffabile e l'inesorabile « comunicazione » che occorre darne alla Chiesa e al mondo; l'« immersione » nei misteri dell' Incarnazione fino a raggiungere il cuore della Trinità e il cuore del mondo, nel proprio stesso cuore; l'« arditezza teologale » che le fa risolvere di getto i più gravi problemi posti al nostro fragile pensiero teologico (ad esempio, il duro problema della « predestinazione ») sono i doni e il messaggio che *E.* della Trinità ci ha lasciato.
Note: 1 Lettera dell'agosto 1903 al canonico Angles; 2 Lettera del 28 ottobre 1906; 3 *Sorelle nello spirito*, Milano 1991, 288.
Bibl. **Opere:** Elisabetta della Trinità, *Opere*, a cura di L. Borriello, Cinisello Balsamo (MI) 1993. **Studi:** Aa.Vv., *Elisabetta della Trinità. Esperienza e dottrina,* Roma 1980; H.U. von Balthasar, *Sorelle nello spirito*, Milano 1991; A. Batlogg, *s.v.,* in *WMy*, 134; L. Borriello (cura di), *L'esperienza mistica di Elisabetta della Trinità,* Napoli 1987; H.D. Egan, *Elisabetta della Trinità,* in Id*., I mistici e la mistica*, Città del Vaticano 1995, 594-603; M.M. Philipon, *s.v.*, in *DSAM* IV, 590-594; Id., *La doctrine spirituelle de Soeur Elisabeth de la Trinité,* Paris 1938; A.M. Sicari, *Elisabetta della Trinità. Un'esistenza teologica,* Roma 1984.
A.M. Sicari

ELISABETTA DI SCHONAU. (inizio)
I. Vita e opere. Nasce nel 112829 e a dodici anni viene affidata al monastero benedettino di Schönau (Goarshausen), fondato nel 1126 per uomini e nel 1136 per donne. Nel 1147, fa la professione monastica e nel 1157 è nominata maestra. Le sue visioni estatiche iniziano nel 1152. Vengono raccolte, durante i primi tre anni, dalle consorelle e, in seguito, dal fratello Ekbert che, terminati gli studi a Parigi, nel 1155 si fa monaco a Schönau. Egli diventa quasi suo segretario, « destinatus est tibi, ut scribat » le visioni, come *E.* le riceve. Dopo numerose malattie e tormenti interiori (vessazioni demoniache), fino alla tentazione di suicidio, *E.* muore il 18 giugno del 1164 o 1165, a trentasei anni. Per la sua vita monastica esemplare, ma non come visionaria, è inserita nel *Martyriologium Romanum* del 1584, senza alcun processo di canonizzazione.
II. Esperienza mistica. Le sue novantaquattro visioni degli anni 1152-55 (*Liber visionum* I) formano un diario spirituale, mentre nelle trenta visioni del secondo periodo (*Liber visionum* II-III) prevale l'elemento didattico, espresso nelle lunghe spiegazioni che completano il testo della visione. Esse non sono frutto di riflessioni, ma nascono come squarci di intuizioni, come illuminazioni e vengono ricevute come audizioni, come risposte a domande (non sempre esplicitamente formulate). Indubbiamente, si manifesta l'influsso di Ekbert, che riconosce nella sorella una particolare missione profetica « per l'edificazione dei fedeli ». Nelle questioni teologiche del tempo Ekbert intende appoggiarsi sempre alla garanzia della penetrazione visionaria: « Per mezzo di te il cielo fu aperto sulla terra e i segreti di Dio, nascosti da secoli, fluiscono verso di noi dalla tua bocca... La tua testimonianza è più preziosa dell'oro, più dolce del miele » (*Lib.vis*. 310,17).
In questa luce appare con polemiche forti il *Liber viarum Dei* (*LVD*), cioè *Decem exhortationes ad varios hominum status* (3.6.1156ca. - 22.8.1157) che riflette la convinzione di *E.* di essere strumento nelle mani di Dio per condurre religiosi e laici verso la salvezza. L'impegno a combattere l'eresia dei catari (che negavano il culto dei santi) si nota soprattutto nelle sue rivelazioni sulla leggenda di s. Orsola: *Liber revelationum de sacro exercito virginum Coloniensium* (5.9.1156 - post 21.9.1157) e nelle sei rivelazioni sull'assunzione di Maria: *De resurrectione B.V. Mariae* (22.8.1156 - 25.3.1159 ca.), alle quali si diede particolare attenzione nei secc. XIII-XIV. Gli scritti minori sono in parte estratti dai tre libri delle visioni e dal *LVD*.

Inoltre, ventidue *Lettere* autentiche (alcune di esse sono indirizzate a Ildegarda di Bingen) e altre spurie.
Le visioni di *E.* riflettono le grandi trasformazioni antropologiche del sec. XII, vissute dalla veggente in una prospettiva escatologica e mariana. Significativa è la presenza dell' angelo come guida nel mondo dell'aldilà (al cielo, alla Gerusalemme nuova), come compagno che trasmette i messaggi divini alla veggente: « *Ex parte quidem ab angelo ductore meo partim a precursore domini instructa sum de interpretatione omnium, que videram* ». Ampio spazio è dato a dettagliate descrizioni simboliche, per le quali *E.* s'ispira anche alle rappresentazioni sacre (affreschi, vetrate, pittura, ecc.), alla stessa catechesi dell'epoca. Nelle visioni mariane ritornano i temi tipici del tempo: Maria, Regina e Dominatrice del mondo (vista dinanzi al globo di luce, simbolo del macrocosmo), l'assunzione corporea di Maria.
Alcune visioni possono essere rivalutate in favore della teologia femminista: l'umanità di Gesù vista come una vergine che si trova dentro il sole-Cristo, la parità dei due sessi, l'importanza dell'*Ordo virginum*, la superiorità della donna nubile.
E. riceve le sue visioni e rivelazioni passivamente, « *cum essem in exstasi* ». Talvolta, si tratta in lei anche di conoscenze mistiche, in cui contemporaneamente è contemplata la realtà terrena (per esempio, l'altare) e sopra di essa la realtà soprannaturale (angeli e santi avvolti di luce). In *E.* ha inizio la tipica devozione medievale alla passione di Cristo, però senza suscitare in lei desideri ascetici di esplicita imitazione. Alcune visioni furono sottoposte a critica dai contemporanei (lo stesso abate del suo monastero le rifiutò) e le parole profetiche della veggente vennero considerate prodotto di fantasia femminile: *muliebria figmenta*.
Bibl. **Opere:** J. Landsberg - A. Ballardini (cura di), *Libro delle revelationi... b. Mettilde vergini*, Venezia 1589, 1906 bibl. completa: G. Jaron Lewis, *Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters*, Berlin 1989, 146-158. **Studi:** A.L. Clark, *Elisabeth of Schönau. A Twelfth-Century Visionary*, Philadelphia 1992 (studio fondamentale con bibl. aggiornata); N. Del Re, *s.v.*, in *BS* XI, 730-732; P. Dinzelbacher, *s.v.*, in *WMy*, 134-135; E. Ennen, *Le donne nel Medioevo*, Roma-Bari 1986, 164; Giovanna della Croce, *s.v.*, in *DES* II, 878-880; G. Jaron Lewis, *Christus als Frau. Eine Vision Elisabeths von Schönau*, in *Jahrbuch für internat. Germanistik*, 15 (1983), 70-80; K. Köster, *s.v.*, in *DSAM* IV, 585-588; Id., *Elisabeth von Schönau. Werk und Wirkung im Spiegel der m.a. handschriftlichen Überlieferung*, Speyer a.Rh. 1951, 243-315; G. Lunardi, *s.v.*, in *DIP* III, 1110-1111.
Giovanna della Croce

EMATIDROSI. **(inizio)**
I. E il **fenomeno** per cui il sangue esce come sudore attraverso i pori della pelle, come accadde a Cristo durante la sua agonia sul monte degli Ulivi (cf *Lc* 22,44) e come pare sia accaduto a s. Lutgarda (1246) e a diverse altre persone in concetto di santità.
Nella storia si sono verificati casi di *e.* che non hanno alcun nesso con il fenomeno mistico. Alcuni autorevoli medici, infatti, asseriscono che la trasudazione del sangue può essere il risultato di cause naturali. I teologi, dal canto loro, affermano che il fenomeno può essere anche di natura diabolica.
II. Spiegazione del fenomeno. Nella ricerca delle cause di questo fenomeno quasi sempre si parte dal pressuposto che la sua origine vada spiegata con una causa naturale e scientifica, come, ad esempio, la reazione psicosomatica di una persona che sente un intenso fervore religioso, oppure una vivida immaginazione, o una straordinaria predisposizione ad immedesimarsi nella passione di Cristo. In quest'ultimo caso, il fenomeno, di natura soprannaturale, è una *gratia gratis data.*
Bibl. J. Aumann, *Teologia spirituale,* Roma 1991, 510; R. Omez, *Occultismo e scienza,* Roma 1966; I. Rodríguez, *s.v.,* in *DES* II, 882; A. Royo Marin, *Teologia della perfezione cristiana,* Roma 19656, 1101-1103; L. Wiesinger, *I fenomeni occulti*, Roma 1956.
J. Aumann

EMMERICK ANNA CATERINA. (inizio)

I. Vita e opere. Anna Caterina nasce l'8 settembre 1774 a Flamske, nella diocesi di Münster in Westfalia. I genitori sono contadini poveri, ma molto pii. Fin da piccola, gode di frequenti visioni di Nostro Signore, della Vergine e dei santi e parla con loro con grande familiarità. In seguito, manifesta una particolare devozione per la passione di Cristo. Vede tutto attraverso il sangue di Gesù e per assomigliare maggiormente al Salvatore flagellato, simile a « un pannolino intriso di sangue », prende l'abitudine di indossare una camicia rossa.

Nel 1802, *E.* entra nel convento delle agostiniane di Agnetenberg. I doni singolari di cui è favorita e che sono evidenti, suo malgrado, rendono gelose le consorelle che non mancano di manifestarle la loro antipatia. Talvolta, in cappella, è sollevata fino all'altezza di un cornicione e ne discende illesa.

A ventiquattro anni, pregando in una chiesa di Coesfeld, chiede la grazia di partecipare alle sofferenze della coronazione di spine ed è immediatamente esaudita.

Una caduta la rende invalida per tutta la vita. Ciò diventa per lei fonte di sofferenze molto amate, ottenendone persino l'aggravio, per sollevare o liberare altri malati. Nel 1811 il suo convento è soppresso dal governo francese ed ella viene trasferita presso una vedova devota di Dülmen.

Nel 1812, *E.* riceve le stimmate che vengono verificate da delegati del vescovo, semplici curiosi, medici credenti e increduli. Oltre all'agonia delle stimmate e alle sofferenze morali causatele dalla visione della passione di Gesù, soffre di vedersi accusata d'impostura. La sua debolezza fisica è tale che per molto tempo non può ritenere altro cibo che la sacra ostia e l'acqua pura.

Nel 1818 riceve la visita di Clemente Brentano che rimane così impressionato dal suo stato da decidere di diventare suo «segretario». E lui a registrare le sue visioni. Brentano, però, è per la *E.* occasione di grandi sofferenze, poiché, nonostante l'esaurimento totale nel quale ella si trova così spesso, egli continua a chiederle di raccontargli le sue visioni. *E.* muore tra atroci dolori, il 9 febbraio 1824.

La sua esperienza, descritta nei tre libri che a lei risalgono: *L'acerba passione del nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo* (1833); *Vita della Santa Vergine Maria* (1852), *Vita di nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo* (3 voll., 1858-60) influenzano la pietà del popolo cristiano, anche fuori della Germania, specialmente per quanto riguarda la devozione alla passione di Gesù.

II. Esperienza mistica. Gli studiosi sono scettici sull'autenticità dei fenomeni soprannaturali della *E.* anche se concordano sulla sincerità esemplare della sua vita spirituale, fondata sulla mortificazione e sulla sofferenza sostenuta con spirito autenticamente cristiano.

La sua vita fu sempre segnata da un legame originale e doloroso con la sorte degli uomini del suo tempo. Amava ripetere: « Tutti portiamo anche i dolori degli altri ».

Tra i doni mistici di cui fu dotata ricordiamo il discernimento delle reliquie dei santi, il digiuno totale, l'unione con il cuore dei sofferenti.

C. non ebbe mai la pretesa di attribuire alle sue visioni un carattere di verità storica, ma esse hanno aiutato molte anime a vivere le scene della passione del Signore con intensità e amore.

Bibl. **Opere:** C. Brentano, *Historische Kritische Ausg.*, voll. 23-26, Stuttgart 1980ss.; *Anne Catherine Emmerick racontée par elle-même et par ses contemporains*, textes présentés par M.T. Loutrel, Paris 1980; A.C. Emmerick, *Visioni sugli Angeli, la Chiesa, le anime del purgatorio e la comunione dei Santi*, Siena 1995; Id., *Vita della Madonna*, Conegliano (TV) 1997; Id., *Il fiore azzurro della fede*, Udine 1997. **Studi:** A.K. Emmerich - D. Pilla, *Le rivelazioni*, Siena 1990; W. Hümpfner, *s.v.*, in *DSAM* IV1, 622-627; E. Silmann, *s.v.*, in *WMy*, 136-137; Id., *Gnade und Leid*, in *Geist und Leben*, 57 (1984), 322-336; T. Wegener, *A.K. Emmerick*, Dülmen 1918.

V. Noja

ENTUSIASMO. (inizio)

I. Il termine. La parola *enthusiasmós,* termine tecnico delle antiche religioni dionisiache, indica lo stato psichico-somatico di una persona umana inabitata dalla divinità; vale a dire, designa un'esperienza estatica straordinaria di *possessione* da parte della divinità (*en-theos*) che si esprime, spesso a livello inconscio, nei modi più disparati: delirio, smania, ebbrezza, contorsioni, furore, frenesia, salti, danza, balbettìo, parlare insolito (glossolalia), discorsi profetici e poetici, ecc.

II. Nella mistica cristiana l'esperienza dell'*e.* presenta certamente tratti similari e degenerazioni di tipo fanatico o esoterico: messaliani, montanisti, Fratelli del Libero Spirito, ecc. Tuttavia, va riconosciuta la prevalenza di forme più « equilibrate » e ortodosse, ovvero di espressioni inebrianti dell'amore di Dio comunicate in uno stato di contemplazione mistica, di raccoglimento o di estasi: Angela da Foligno, Caterina da Siena, Caterina da Genova; a volte tali espressioni si caratterizzano come risonanze simbolico-personalizzate di un aspetto del Mistero contemplato nella liturgia: Maria Maddalena de' Pazzi, Gemma Galgani, ecc.

II. Spiegazione del fenomeno. Del fenomeno dell'*e.* sono state elaborate alcune interpretazioni teologiche. La prima ama descrivere il fenomeno come *evento di illuminazione divina* che eccita la sfera dei sentimenti. Ecco quanto scrive G. Gersone: « Il nostro intelletto quando viene illuminato dalla contemplazione rasserenante delle realtà celesti, talvolta rimane privo di calore, freddo; tal'altra, invece, nasce in lui un amore così ardente, grazie alla concentrazione dei raggi celesti, che si solleva nel sentimento e non riesce più a stare in se stesso e a contenersi, ma piuttosto esulta di giubilo ».1

La seconda, proposta da K. Rahner, pone il fenomeno - quando è riconosciuto genuinamente tale - tra le *mediazioni umane dell'autocomunicazione di Dio* alla libera coscienza del soggetto; mediazioni che manifestano « l'autentica esperienza della grazia in maniera più pura e radicale di quanto non avvenga nella vita quotidiana prigioniera della categorialità religiosa ».2

La terza, assumendo la posizione di K. Jaspers, interpreta l'*e.* come *dinamismo di azione* finalizzato alla realizzazione di una verità, di un ideale o di un evento, la cui valenza assiologica ha esercitato un fascino irresistibile sul soggetto. Questa prospettiva ermeneutica, rispetto alle altre, può orientare a discernere il fenomeno dell'*e.* anche nella sua « normalità », a decifrarlo cioè nel contesto della testimonianza cristiana vissuta come irradiazione sobriamente gioiosa del messaggio evangelico.3

Note: 1 G. Gersone, *De mystica theologia,* Tractatus Primus, XXIX: M. Vannini (ed.), Cinisello Balsamo (MI) 1992, 154; 2 K. Rahner, *L'esperienza dell'entusiasmo e l'esperienza della grazia,* in Id., *Teologia dell'esperienza dello Spirito,* Roma 1978, 82; 3 Cf B. Forte, *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 315-318.

Bibl. P. Dinzelbacher, *Enthusiasmus und Besessenheit,* in *WMy,* 143-144; K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt im gr. Mönchtum,* Hildesheim 1969; W.J. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum,* Wuppertal-Zürich 1969; R.A. Knox, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion,* Oxford 19625; G.G. Pesenti, *s.v.,* in *DES* I, 677-678; K. Rahner, *L'esperienza dell'entusiasmo e l'esperienza della grazia,* in Id., *Teologia dell'esperienza dello Spirito,* Roma 1978, 65-90.

E. Palumbo

EPIFANIA. (inizio)

Premessa. Per chi cammina nella fede del Dio Trinità il tempo è la categoria entro cui si attua l'incontro salvifico tra la persona credente e il mistero trinitario che si è fatto storia. L'eternità è entrata nel tempo attraverso il mistero dell' Incarnazione; per questo « in Gesù Cristo, Verbo incarnato, il tempo diventa una dimensione di Dio », tanto che « ogni giorno ed ogni momento vengono abbracciati dalla sua Incarnazione e risurrezione, per ritrovarsi in questo modo nella «pienezza del tempo» » (*TMA* 10).

L' anno liturgico, con la diversità dei suoi ritmi, diventa pertanto *locus* di incontro, quindi di esperienza del *Mysterion* che, rivelato nella pienezza del tempo, continua - nel tempo - ad essere annunciato e celebrato perché la vita del credente realizzi la propria conformazione ad esso. In questa ottica, il tempo racchiuso nello scorrere dei 365 giorni costituisce un segmento cronologico entro cui l'esperienza viva e vivificante dell'incontro del fedele con Cristo nei suoi misteri si attua secondo connotazioni sempre nuove, quali sono quelle offerte dalla liturgia. E tali connotazioni sono pagine vissute di vita mistica, in quanto l'azione liturgica è quella che permette il più alto grado di incontro tra la vita del fedele e la pienezza del Mistero.

I. L'*E.* culmine del « tempus nativitatis ». Il tempo natalizio è ciò che di più caro ha la Chiesa dopo la celebrazione del tempo pasquale, in quanto ricorda e celebra l'attesa della rivelazione del *Mysterion* nel tempo, la sua nascita dalla beata Vergine Maria, la sua manifestazione alle genti e l'inizio della sua missione con il battesimo al Giordano. E il « tempo » in cui Dio si è manifestato perché l'uomo tornasse ad essere « come Dio » (*Gn* 3,5).

Essenziale è la comprensione teologico-spirituale di tale celebrazione in ordine ad una progressiva pienezza di vita in Cristo. Una comprensione che può essere acquisita attraverso quegli « strumenti » che hanno la capacità di mediare in qualche modo il mistero nell'ambito della celebrazione: il *Lezionario,* il *Messale* e la *Liturgia delle Ore.*

Il *Lezionario* festivo presenta per questa solennità solo un ciclo di letture. Ogni anno, la celebrazione della manifestazione del Signore a « tutti i popoli della terra » (*Salmo resp.*) trova nel racconto evangelico di *Mt* 2,1-12 la descrizione del fatto incentrata su quanto indicato dallo stesso *titolo* della lettura: « Siamo venuti dall'Oriente per adorare il re ».

Il testo di *Is* 60,1-6 incentrato sull'annuncio che « la gloria del Signore brilla » sopra Gerusalemme (*titolo*), preannuncia sia l'avvenimento evangelico, sia l'avvenimento escatologico della *e.* ultima del *Mysterion* alla fine dei tempi. Gerusalemme, punto di attesa e di incontro di tutti i popoli, resta il luogo simbolico dell'esperienza totalizzante del mistero nella *parousía,* quando tutti « verranno... proclamando le glorie del Signore » (*Is* 60,6).

Il brano di *Ef* 3,2-3a.5-6 diventa, a questo punto, il testo ermeneutico di quanto annunciato. Nel porre in evidenza che « tutti i popoli sono chiamati, in Cristo Gesù, a partecipare alla stessa eredità » (*titolo*), la lettura si concentra sui destinatari della rivelazione del *Mysterion:* tutti « sono chiamati, in Cristo Gesù, a partecipare alla stessa eredità, a formare lo stesso corpo, e ad essere partecipi della promessa per mezzo del Vangelo » (*Ef* 3,6). La precisazione di Paolo non è senza risvolti impegnativi per chiunque si apre alla fede nel Dio Uno e Trino.

L'annuncio della Parola di verità e di vita dà, pertanto, i termini di riferimento essenziali del mistero annunciato e celebrato: il mistero di Dio Trinità è aperto a tutti ed è per tutti; la sua accettazione implica adorazione, cioè trasformazione in scelte di vita; accogliere il *Mysterion* nella sua pienezza è già vivere una *vita mistica* in quanto permeata di mistero e come risposta al mistero.

Il *Messale* evidenzia il modo con cui la comunità celebrante vive il mistero stesso, riesprimendo ciò che celebra secondo le categorie proprie del linguaggio eucologico.

Nel momento in cui la Parola celebra l'annuncio della prima *e.* del Cristo, l'assemblea rende grazie al Padre, nello Spirito, perché « oggi in Cristo luce del mondo [egli ha] rivelato ai popoli il mistero della salvezza, e in lui, apparso nella... carne mortale, [ha] rinnovati [tutti i credenti] con la gloria dell'immortalità divina » (*Prefazio*). E l'inizio di quell' esperienza mistica che il fedele, nell'assemblea, porta a compimento mentre nello scorrere del tempo si celebra il memoriale del mistero del Cristo.

Il raggiungimento di questo traguardo non è facile. Per questo l'assemblea celebra il sacrificio offrendo « non oro, incenso e mirra, ma colui che in questi santi doni è significato, immolato e ricevuto: Gesù Cristo » (*Sulle offerte*). Domanda, inoltre, di essere condotta « con la guida della stella » ad adorare il Cristo nella sua seconda *e.*, mirabilmente anticipata nei santi segni della celebrazione: « ... Conduci benigno anche noi, che già ti abbiamo conosciuto per la fede, a contemplare la grandezza della tua gloria » (*Colletta*). E una richiesta cui fa eco quella

dell'*Orazione dopo la Comunione* attraverso cui i fedeli chiedono di contemplare « con purezza di fede » e gustare « con fervente amore il mistero di cui [sono stati] fatti partecipi ».
Quanto espresso, dunque, dal linguaggio eucologico non è altro che una modalità di lettura del valore salvifico del mistero mediante l'attualizzazione sacramentale. Tutto orienta a quel *mistero* che, nell'« oggi » della vita del fedele, diventa esperienza essenziale di vita perché ogni scelta sia espressione e prolungamento del mistero celebrato.
La *Liturgia delle ore,* infine, completa quella trilogia attraverso cui il fedele di ogni tempo e luogo celebra i santi misteri. L'insieme dei testi, di vario genere e spessore tematico, va osservato e pregato come una pagina strettamente complementare al *Lezionario* e al *Messale,* per una comprensione più piena del *mistero annunciato e celebrato perché sia vissuto.*
Qui non è possibile percorrere il senso mistico dei vari testi che strutturano le singole *Ore.* Tutti, comunque, sono finalizzati a completare l'annuncio del mistero (cf le letture bibliche), a interiorizzarlo (cf i responsori, le antifone e la lettura patristica), a cantarlo (cf gli inni, le antifone, i salmi), a metterlo in rapporto con la vita (cf le intercessioni e le invocazioni), a pregarlo (cf l'orazione conclusiva alle singole *Ore*).
Una qualunque esperienza del *mistero* cristiano - all'interno dell'anno liturgico - che voglia dirsi completa, cioè che costituisca un ulteriore passo per una vita mistica, non può prescindere dal supporto offerto anche dalla *Liturgia delle Ore,* per la singolarità delle ricchezze mistiche che essa racchiude.
II. Per una vita epifanica. La *divinizzazione del fedele,* iniziata con la prima immersione nel mistero trinitario attraverso il battesimo, si prolunga nello svolgersi della vita cronologica e si realizza progressivamente nella misura in cui l'esperienza del mistero diventa *espressione di vita* che dal mistero celebrato trae tutta la sua ragion d'essere e ad esso riconduce ogni scelta.
Nel corso dell'anno liturgico *ogni celebrazione può essere considerata un'autentica e.,* cioè una manifestazione del mistero: una manifestazione che permea le varie opzioni tanto da trasformare il quotidiano in una mistica perenne e progressiva.
La solennità dell'*E.* realizza, a suo modo, una sottolineatura particolare di questo rivelarsi di Dio nella storia. Ma la celebrazione « puntuale » di tale mistero diventa, a sua volta, passaggio verso una manifestazione ancora più globale di tale mistero nell'arco, appunto, dell'intero anno liturgico. Ecco perché dopo la lettura del Vangelo la Chiesa proclama l'*annuncio del giorno della Pasqua* annuale, « centro di tutto l'anno liturgico », prefigurata in ogni domenica, « Pasqua della settimana », e cantata in ogni solennità, festa e memoria. Così, mentre « nei ritmi e nelle vicende del tempo ricordiamo e viviamo i misteri della salvezza », il fedele è progressivamente guidato e sorretto a fare della propria vita un'autentica *e.* del mistero celebrato dalla liturgia nel tempo della Chiesa.
Bibl. M. Augé et Al., *Anàmnesis* 6: *L'anno liturgico: storia, teologia e celebrazione*, Genova 1988; A. Bergamini, *NataleEpifania,* in *NDL,* 919-922; D. Borobio (ed.), *La celebrazione nella Chiesa. 3.: Ritmi e tempi della celebrazione*, Leumann (TO) 1994; E. Flicoteaux, *Fêtes de glorie: Avent, Noël, Épiphanie,* Paris 1951; C. Jean-Nesmy, *La spiritualità di Natale,* Brescia 1964; J. Lemarié, *s.v.,* in *DSAM* IV1, 863-879; Id., *La manifestazione del Signore,* Cinisello Balsamo (MI) 1969; B. Neunheuser, *La venuta del Signore: teologia del tempo di Natale e epifania,* in *RL* 59 (1972), 599-613; A. Nocent, *Celebrare Gesù Cristo. L'anno liturgico 2: Natale, Epifania,* Assisi (PG) 1978; M. Sodi - G. Morante, *Anno liturgico: itinerario di fede e di vita*, Leumann (TO) 1988.
M. Sodi

EREMITISMO. (inizio)
I. Il termine. Idea e movimento ascetici animati da tensione alla solitudine e organizzati in forma di solitudine individuale o comunitaria.
Il vocabolo proviene dalla lingua greca e il concetto dalla cultura classica. Essi abbondano di significati primitivi e secondari. Il sostantivo *eremo* (*erémos* o *éremos* e il femminile *eréme*)

indica un luogo o una situazione: deserto, solitudine, isolamento (specialmente *eremía eremosúne*). Come aggettivo equivale a solitario, abbandonato, sprovvisto, selvaggio, desertico.
I verbi (*eremázo* ed *eremóo*) evocano azioni del rendere desertico e desolare, dello spopolare e devastare, dell'abbandonare e lasciar vuoto, del privare e spogliare; e altresì del liberare e vivere in solitudine.
Il vocabolario registra termini composti, allusivi di situazioni psicologiche non estranee all' ascesi e nemmeno alla mistica: amico della solitudine, abitante del deserto, frequentatore di deserti, itinerante nel deserto.
L'odierna letteratura spirituale specialistica preferisce vocaboli antichi, ma non passati nell'uso comune, come *anacoresi* e *anacoreta;* nonché *esichia*, *esicasta*, *esicastico.* Quelli - insieme al verbo omologo *anacoréo* - focalizzano il ritiro e il rifugio, l'allontanamento e il ritorno. Questi prospettano la calma e la pacificazione, il silenzio e la solitudine, il ritiro e il deserto; identificano l'eremita e il monaco, aggettivano l'ascetico e quanto acquieta lo spirito.
Anacoresi ed esichia sono passi nell'ascesi la quale è esercizio e scelta di vita impegnata. L'*asceta* è atleta impratichito, colui che si va esercitando a piegare il corpo allo spirito (il verbo *aschéo*: lavorare, forgiare, esercitare; anche adornare, abbellire); asceta è sinonimo di monaco, e l'asceterio (*aschetérion*) è il monastero e la cella dell'asceta.
Siffatta pluralità lessicale adombra una versatilità di concetti, un'articolata profondità di ispirazione. Quei vocaboli sono talvolta sinonimi; talvolta aprono via via scenari contigui in una unicità di prospettiva entro la quale la persona umana si muove e si realizza in tutta la propria identità e in tutte le umane sue componenti. *E.* è un sentiero, scandito dall'ascesi, nel fluente itinerario dell'anacoresi verso l'esichia. L'eremita è come il principiante nell'abbandono del mondano alla ricerca di Dio. L'*e.* è funzionale alla mistica esperienza di Dio quale assoluto. E cammino, non approdo; una mediazione, non finalità; provvisorio, non definitivo.
Questa mescolanza di valori e limiti connota l'*e.* come forma, concretata in modalità suggerite da una molteplicità di ragioni culturali (individuali, sociali, filosofiche, religiose) e situata nel mosaico delle varietà storiche. In senso metastorico o psicologico-antropologico e religioso-spirituale, *e.* può significare opzione qualificante, stile di vita, tensione a essenzialità e radicalità.
II. La storia universale esibisce copiosità di forme d'*e.*, accomunate quasi per la genialità di un archetipo nella finalità di liberare la persona umana dai vincoli che la immobilizzano nella tensione verso la realizzazione del sé autentico, che è la dimensione della personalità rispondente alla propria identità genuina presente come dono e progressivamente scoperta come progettualità condivisibile in consapevolezza e operosità. La fede qualifica il senso dell'*e.*; la religiosità riveste di significati e simboli le forme di *e.*
Nella storia e nella dinamica della spiritualità l'*e.* è uno stato, uno spazio, una metafora. L'eremo ne è il segno forte; segno sommamente forte è il deserto. L'eremita è incarnazione dei valori e dei simboli.
Siffatta dimensione d'esperienza di valori si riscontra in varie culture e religiosità. Il Concilio Vaticano II invita all'attenzione verso le tradizioni ascetiche e contemplative delle antiche culture, seminagione di germi divini (cf *AG* 18). Esemplificando, riconosce che l' induismo cerca la liberazione dalle angosce della condizione umana attraverso forme di vita ascetica, la meditazione profonda, il rifugio amoroso e confidente in Dio; riconosce che il buddismo insegna una via di liberazione perfetta o di illuminazione suprema (l'iniziatore Siddharta Gautama sei secoli prima di Cristo sperimentò un esasperato deserto, poi abbandonato a favore d'una ascesi per « via mediana »); riconosce che le religioni si sforzano di superare l'inquietudine del cuore umano proponendo vie, dottrine, precetti di vita, riti sacri (cf *NAE* 2).
Oltre alle filosofie soteriologiche che affidano allo sforzo personale (ascesi) la propria salvezza, soprattutto le religioni monoteiste (ebraismo, cristianesimo, islamismo) propongono l'*e.* come via ascetica verso la mistica, cioè itinerario per l'approdo all'esperienza personale di Dio. Il

filosofo esorta al *secum morari* (Seneca); il teologo invita a *redire ad cor* (s. Agostino); il monaco stimola a *quaerere Deum*.
L'*e.* cristiano s'identifica con il deserto, che è pure uno stato, uno spazio, una metafora. Il deserto è un *locus* veterotestamentario, itinerario nella storia della salvezza (esodo: *e.* collettivo di tutto un popolo in cammino), avanzamento nell'esperienza di Dio (profeti: Elia). Il NT rinverdisce il deserto come luogo dell'ascesi e della mistica (il Battista vede lo Spirito, riconosce l'Agnello di Dio); come metafora della verifica e della vittoria (le tentazioni di Gesù, dallo Spirito condotto nel deserto). Il deserto cristiano si popola di asceti (a cominciare dai secc. III-IV), fuggitivi dal mondo per la lotta contro il maligno e per la contemplazione di Dio. Il monachesimo orientale e occidentale nasce e cresce nel deserto, dunque consolida l'*e.* individuale (anacoretismo) e quello comunitario (cenobitismo: solitudine collettiva). Benedetto da Norcia ammira gli anacoreti, monaci già forgiati e addentrati nell'ascesi, « sicché dalla lotta sostenuta insieme con i fratelli sono bene esercitati per il combattimento singolare della solitudine e valgono ormai con l'aiuto di Dio a lottare sicuri, senza il soccorso di altri e soltanto con il vigore delle mani e delle braccia proprie, contro i vizi della carne e dei pensieri ».1 Il rinnovamento monastico dei secc. XI-XIII non rinuncia all'*e.*, a quello individuale né a quello comunitario (certosini, cistercensi e trappisti, camaldolesi).
Gli Ordini mendicanti (soprattutto del sec. XIII) si avviano con tendenza e forme eremitico-cenobitiche. Francesco d'Assisi - assiduo di romitori - consente « a chi lo desidera » di poter vivere religiosamente negli eremi, esortando a ispirarsi chi a Marta chi a Maria. All'interno di quella tipologia l'*e.* cresce e rifiorisce nell'epoca delle osservanze (secc. XV-XVI: servi di Maria di Monte Senario, cappuccini, agostiniani, carmelitani scalzi...). Dal sec. XVI in poi le istituzioni dei religiosi rafforzano la diaconia, preferendo come propria finalità la presenza o l'inserimento al posto del ritiro, la compagnia al posto della solitudine.
L'*e.* femminile attraversa la storia con un percorso in parte analogo (Maria Egiziaca, Sincletica, « madri » del deserto, donne travestite in eremi maschili), in parte diversificato (monasteri a *e.* cenobitico e claustrale per ragioni di garanzia vocazionale e per difesa). Oltre ogni casistica e problematica, risalta il messaggio della capacità di vivere i valori dell'*e.* anche da parte della donna.
Sebbene nei tempi moderni manchino forme classiche e diffuse di *e.*, istituzioni eremitiche permangono prevalentemente nella tipologia monastica (la Trappa in Occidente; l'Athos in Oriente), e sono fiorite esperienze nuove e forti di *e.* Esemplare è la scelta di Charles de Foucauld, il quale preferiva il deserto per incontrare il Cristo fratello prediletto, che seguiva oltre che nello spirito del nascondimento a Nazaret, come asceta nel deserto.
L'*e.* contiene venature di ambiguità, di eccessi, di irrazionalità. Nemmeno il deserto come tale, e separato da autenticità motivazionali e gestionali, è valore *tout court*: il deserto per il deserto non è positivo; la fuga per paura o come isolamento non è positiva. Padri e monaci erano consapevoli dell'ambivalenza e dei rischi; taluni furono decisamente avversari della vita solitaria. Il monaco e vescovo Basilio segnala che « il primo e più grande (pericolo) è quello dell'autocompiacimento ».2
Niceta, discepolo di Simeone il Nuovo Teologo, scrive: « Ho udito alcuni dire che non si può pervenire all'abito della virtù senza ritirarsi lontano e fuggire nel deserto, e mi sono meravigliato che ad essi sembri circoscrivibile in un luogo ciò che è «incircoscrivibile» ».3
III. Attualità dell'*e.* Per l'uomo e la donna, incamminati lungo l'ascesi verso la mistica o, in altre parole, intenti a progredire nella fedeltà alla vocazione evangelica, conviene rimarcare i valori e l'utilità dell'*e.* Veramente, il vocabolo *e.* non è eloquente, veicola lontananze e inattualità, evoca forme di vita strane e impraticabili. A tutti è necessario scoprire e additare i valori celati nella metafora dell'*e.* e del deserto, distillare i messaggi, enucleare le possibilità a loro adeguate: *Liminarietà*. L'eremita si emargina, sta in disparte: è sul liminare. La liminarietà è il valore della marginalità, del ritirarsi al margine; è l'evitare protagonismi e presenzialismi che tradiscono il complesso del messia: nulla è possibile né buono se non intervengo io! Ma non è

nemmeno complesso di inferiorità. Il valore della liminarietà è il senso delle proporzioni, la consapevolezza della piccolezza evangelica, il realismo della minoranza.

Spogliazione. L'eremita si spoglia di sicurezze e di proprietà: è povero sino alla denudazione**.** La povertà come opzione di libertà da cupidigie, accumuli ed egoismi significata da essenzialità e frugalità è un vertice dell'*e*. Quanto minore è la quantità di possesso, tanto maggiore si staglia l'autenticità della personale identità. Il distacco favorisce la scoperta e l'apprezzamento dell'essenziale e agevola la condivisione.

Silenzio. L'eremita è taciturno: diventa amico della parola coltivando il silenzio. Tra frase e frase c'è bisogno di stacchi silenziosi. Nella colluvie di messaggi c'è bisogno di ritiro nella riflessione. I pensieri hanno bisogno di linfa che salga dalla radice della meditazione. Il silenzio eremitico non è mutismo, incomunicabilità, rifiuto di dialogo. Invece è riappropriazione dell'autonomia nel concepire idee; è spazio ecologico del riposo operoso; è sapienziale selezione di impulsi; è ascolto delle voci che sussurrano nella calma interiorità o nelle abissali altezze della contemplazione. Questo silenzio è veicolo di comunicazione.

Purificazione. L'eremita è l'asceta che si misura con il limite per estirpare le porzioni saprofitiche del negativo in sé, per resistere indenne alle pressioni dei negativi esteriori che lo circuiscono: entra nel deserto per affrontare il maligno. Il combattimento eremitico non è la scompostezza di un impaurito né del fanatico ossessionato dal fatto che tutto, dovunque e sempre, è peccaminoso. Il cimento è la ricerca di purificazione, cioè la purezza di cuore che consente di vedere Dio. La via della purificazione sale tra rinunce e scelte, penitenza e mortificazioni, equilibrio, realismo ed essenzialità. La purificazione eremitica è custodia del cuore.

Pacificazione. L'eremita è un pacificato: ascesi e anacoresi sono guide alla pacificazione e contemporaneamente sono dono della pacificazione. Questa attitudine non è indifferenza, abulica apatia, sistemazione nel quieto vivere, appena assenza di conflittualità. Incomincia con l'autocontrollo, prosegue con la compassione, approda alla disponibilità per le opere di pace. Serenità e gioia, calma e pazienza, verità e tolleranza, robustezza e tenerezza, fraternità ed ecologia sono segni della pacificazione. Sono segni dell'esperienza di Cristo che ha donato la sua pace; l'esperienza del Signore Gesù « che è la nostra pace ».

Consapevolezza. In ogni situazione esistenziale la consapevolezza è condizione della verità e del valore. Tutto quanto configura stile e metafora dell'*e.* porta alla consapevolezza; ma altresì comporta consapevolezza. La consapevolezza è conoscenza, convinzione, coscienza. E visione sapienziale e accettazione diaconale dei valori. Sulla linea della spiritualità, la consapevolezza è convinzione che i valori - compresi quelli germinati nell'*e.* storico e quelli disponibili lungo gli itinerari delle metafore dell'*e.* attuale - sono dono dello Spirito e frutto della disponibilità operosa del discepolo del Signore.

Note: 1 *Regola,* I; 2 *Regola maggiore,* 7; 3 *Centurie,* I.

Bibl. Aa.Vv., *Eremita*, in *DIP* III, 1153-1155; Aa.Vv., *s.v.,* in *Ibid.*, 1224-1258; J. Alvarez Gomez, *Historia de la vida religiosa. I. Desde los origines hasta la reforma cluniacense,* Madrid 1987; E. Bianchi, *Il deserto come tema spirituale*, in *Ser* 5 (1971), 588-602; G. Bruni, *Monachesimo e « fuga del mondo »*, in *Ibid.* 6 (1972), 815821; Id., *La paura del deserto,* in *Ibid.* 14 (1980), 584-590; J. Gribomont, *Eremo*, in *Ibid.,* 1260-1264; Id. *Anacoreta*, in *DIP* I, 539-540; A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénomenologie du monachisme,* Bellefontaine 1979; J. Leclercq, *L'érémitisme en Occident jusque en l'an mil,* in Aa.Vv., *Le millénaire du Mont Athos: 963-1963*. Études et mélanges (2 voll.), Chevetogne 1963-1964; C. Lialine - P. Doyère, *s.v.,* in *DSAM* II, 936-982; V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1986; J. Meuchlin, *Aux origines monastiques de le Gaule du nord. Ermites et reclus,* Lille 1988; I. Peña, *La straordinaria vita dei monaci siri, secoli IV-VI*, Cinisello Balsamo (MI) 1990; G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia,* Milano 1983; D.M. Turoldo, *Alle radici della solitudine*, in *Ser* 16 (1982), 34-45; G.M. Vannucci, *L'uomo del*

deserto, in *Ibid.* 5 (1971), 585-587; Id. *La via del deserto*, in *Ibid.*, 603-605; Id., *L'eremita,* in *Ibid.* 12 (l978), 179-182.
L. De Candido

ESCATOLOGISMO. (inizio)

I. Il termine. Con *e.* non si vuole indicare qui come si fa spesso l'interpretazione della vita ed opera di Gesù proposta da A. Schweitzer, secondo la quale il cristianesimo (e anche la Chiesa) sarebbe nato come conseguenza del ritardo della parusia (Gesù sarebbe stato un mero predicatore apocalittico ed escatologico, convinto della prossimità imminente della parusia), bensì nel senso di uno dei due movimenti teologici, ciascuno dei quali con notevoli ripercussioni anche sulla spiritualità, che si contrapposero soprattutto nella Francia del primo dopoguerra: incarnazionismo ed *e.* A proposito del primo di essi scrive G. Frosini: « Percorrendo a ritroso la storia di questo movimento, è facile accorgersi come ai temi specificamente teologici si intrecciassero discussioni intorno alle forme di vita sia individuale sia ecclesiale, più consone all'epoca moderna e più proficue sul piano dell'apostolato (si pensi, per es., alla spiritualità dell'*engagement* e al superamento del concetto di cristianità) ».1 Ciascuno dei due movimenti si caratterizza per il modo di capire la relazione fra storia profana ed escatologia in ordine alla preparazione della parusia.

II. Nella Chiesa primitiva la parusia si percepiva come oggetto di speranza, perciò si pregava perché arrivasse quanto prima. Nel NT troviamo tracce di questo modo di pregare. S. Paolo scrive ai Corinti: « Se qualcuno non ama il Signor Gesù, sia anatema » (*1 Cor* 16,22). E subito aggiunge una parola aramaica, tanto più inattesa in quanto sta scrivendo in greco a lettori che parlano greco: *Marana tha* (= Signor nostro, vieni). La formula dev'essere stata precedentemente conosciuta dai cristiani di Corinto, probabilmente procedeva dalla liturgia della Chiesa Madre di Gerusalemme; in caso contrario sarebbe stato necessario che Paolo la traducesse. Inoltre, la formula è rimasta in altri documenti della pietà cristiana primitiva come la *Didaché*: « Venga la grazia e passi questo mondo... Marana tha. Amen ».2 Parole simili servono da conclusione all' Apocalisse (*Ap* 22,17 e 20). La stessa preghiera dominicale, il « Pater noster », contiene nella formula « Venga il tuo regno » la petizione dell'arrivo della parusia.

Due motivi differenti contribuirono al passaggio dalla speranza al timore a riguardo della parusia. Da una parte un'esegesi troppo letterale dei passi in cui Gesù parlava della fine del mondo, i quali cominciarono ad essere guardati non come profezia del trionfo di Cristo, ma come preconizzazione di catastrofi cosmiche. D'altra parte, un'evoluzione della spiritualità che lasciò in secondo piano l'idea di Gesù mediatore, per guardarlo prevalentemente come giudice terribile.

In ogni caso, in tempi moderni, si è riproposto l'interesse per la parusia, insieme con la volontà di considerarla in modo positivo. Guardandola di nuovo come desiderabile, nacque la questione di come si potesse contribuire a prepararla. Ogni teologo cattolico deve affermare che esiste relazione fra storia profana e venuta del regno. Inoltre, deve ritenere che il cristiano con il suo operato temporale può e deve sviluppare le virtù specificamente cristiane. Così, almeno attraverso il concetto di « merito », la storia profana viene collegata con la preparazione del regno. Sia il merito che la preghiera sono valori che chiedono il ritorno del Signore. Negare ogni connessione fra storia profana e venuta del regno è una tesi protestante, molto fortemente sottolineata in tempi recenti da K. Barth.

II. *E.* come preparazione del regno. Salvo questo punto essenziale per ogni teologo cattolico, l'*e.* si caratterizza per la sua insistenza sull'indole interiore ed invisibile del processo di preparazione del regno. Il cristiano lavorerà per costruire un mondo migliore una « civiltà dell'amore » (Paolo VI). I meriti di questo sforzo, invisibili agli occhi degli uomini, contribuiscono infatti all'avvento del regno. Ma questo contributo non è esternamente percepibile. Spesso l'unico aspetto visibile - e qui appare l'importanza della « theologia crucis », molto cara ai teologi escatologisti - sarà l'insuccesso esterno del cristiano. La tesi contraria degli

incarnazionisti accentua la corrispondenza fra il visibile e l'invisibile, in modo che la preparazione invisibile del regno avrebbe sempre una necessaria ripercussione nello sviluppo crescente dell'umanità.

III. La discussione recente sulle due tendenze. I testi biblici che generalmente portano gli incarnazionisti a favore della loro teoria, non sono convincenti, se si leggono tenendo conto del loro genere letterario. Così *2 Pt* 3,18, e *Ap* 21,1, parlano di « nuovi cieli e nuova terra » (l'espressione deriva da un passo apocalittico di *Is* 65), non insegnano una continuità fra questa terra e la futura. Essi offrono immagini per significare una situazione paradisiaca. *Rm* 8,19-22 altro non è che una vivace espressione delle ansie dell'umanità che aspira alla venuta del regno, significate con l'immagine ben nota dei dolori del parto.

Da parte sua, il Concilio Vaticano II ebbe la volontà chiara di permanere neutrale di fronte a tutte e due le teorie. Il passo più importante sull'argomento è *GS* 39, ma nella sua ultima redazione si evitò di favorire una delle due teologie. Fu decisivo per questo atteggiamento l'intervento del card. J. Frings (27.10.1964).

In ogni caso, il fatto di aver di nuovo risvegliato il tema della speranza della parusia e aver incoraggiato il desiderio di essa, è una felice conseguenza della controversia.

Note: 1 G. Frosini, *Teologia delle realtà terrestri*, Torino 1971, 19; 2 *Didaché* 10,6: SC 248, 180 e 182.

Bibl. T. Alvarez, *s.v.*, in *DES* II, 908-909; H.U. von Balthasar, *Zuerst Gottes Reich,* Einsiedeln 1966; B. Besret, *Incarnation ou eschatologie. Contribution* à *l'histoire du vocabulaire religieux contemporain: 1935-1955,* Paris 1964; G. Colombo, *Escatologismo ed incarnazionismo,* in *ScuCat* 87 (1959), 344-376, 401-424; G. Frosini, *Teologia delle realtà terrestri,* Torino 1971; L. Malevez, *Deux théologies catholiques de l'histoire,* in *Bijdragen*, 10 (1949), 225-240; C. Pozo, *Teologia dell'aldilà,* Cinisello Balsamo (MI) 19905, 124-165; Id., *In preparazione della parusia,* in A. Marranzini (ed.), *Correnti teologiche postconciliari,* Roma 1974, 389-412; Id., *Maranatha! Señor nuestro, ven,* in *Sem* 33 (l981), 812-828; A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos,* Düsseldorf 1970.

C. Pozo

ESICASMO. (inizio)

I. Il termine ***e.*** trae la sua origine dal vocabolo greco *hesychìa* che significa quiete, pace interiore; il suo equivalente latino, potrebbe essere reso con *tranquillitas animae*, indicando la condizione vissuta dal cristiano perfetto quando si trova immerso nella luce increata da cui riceve l'illuminazione (*photismòs*) divina.

Tra i grandi esicasti del primo millennio sono da ricordare: Diadoco di Foticea, Massimo il Confessore, Esichio il Presbitero (sec. VII) e Isacco di Ninive (sec. VII). Alle soglie del secondo millennio emerge gigantesca la figura di Simeone il Nuovo Teologo, al quale oltre il merito rilevante d'aver fatto da tramite tra la spiritualità sinaitica e quella più propriamente bizantina, viene attribuita, dal XIV secolo in poi, la composizione di un opuscolo in cui l'autore anonimo espone, in modo alquanto dettagliato, la pratica dell'invocazione del Nome unendola ad un minuzioso esercizio di respirazione. Il testo dello Pseudo-Simeone è intitolato *Metodo della preghiera e dell'attenzione*.

Nel corso del XIII secolo, in piena rinascita dell'*e.*, tale scritto venne ripreso dal monaco athonita Niceforo (1300 ca.), di origine italica, il quale nella sua opera intitolata *La custodia del cuore* ripropone, in forma più particolareggiata, la pratica psicofisica della preghiera di Gesù, sottolineando che la formula dev'essere recitata in due momenti distinti. In un primo momento la parte iniziale della formula (Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio) doveva essere recitata con un ritmo di inalazione, mentre nel secondo (abbi pietà di me peccatore!) con un ritmo di espirazione. Proprio nel corso del XIV secolo, mentre la pratica della preghiera di Gesù si diffondeva largamente nei più diversi ambienti laici, scoppiò la cosiddetta controversia « esicasta » o « palamita ». Essa sorse dalle contestazioni e dalle accuse di messalianesimo

lanciate dal monaco calabrese Barlaam (1350) contro i monaci esicasti, i quali, a loro volta, incaricarono Gregorio Palamas, monaco del Monte Athos, di difendere la loro ortodossia. Palamas durante la polemica confermò con fermezza che se la luce taborica contemplata dagli apostoli fosse stata creata, come sosteneva il suo avversario, sarebbero stati posti in discussione i segni tradizionali della luce divina, cioè della santità. Seguendo gli insegnamenti patristici, egli ribadiva che l'uomo deificato partecipa sensibilmente alla vita trinitaria attraverso le energie increate che lo compenetrano, pur rimanendo totalmente trascendente l'essenza (*ousìa*) che le rivela, cioè Dio. Essa, infatti, rimane inconoscibile e impartecipabile. La controversia venne risolta nel Concilio del 1341 con la condanna di Barlaam e fu definitivamente chiusa nel 1351, quando il Concilio celebrato a Costantinopoli definì l'elaborazione teologica palamita dottrina ufficiale della Chiesa ortodossa. Nel corso del XIV secolo, accanto alla figura di Palamas, incontriamo altri grandi esicasti quali gli Xanthopouli, Filoteo Kokkines (1376), Isidoro (1350), Nicola Cabasilas (1371) e Gregorio il Sinaita. Quest'ultimo, trasferitosi in seguito a Paroria in Bulgaria, creò una scuola spirituale che diffuse l'*e.* prima tra gli slavi del sud e poi in Russia dove operò Nilo di Sora (1508), praticando ed insegnando ai suoi discepoli la tradizione ascetica dei Padri del deserto. Dopo un periodo di decadenza spirituale nel corso del XVIII secolo, l'*e.* rifiorì nuovamente nei paesi ortodossi, per merito di Macario di Corinto (1805) e di Nicodemo l'Aghiorita (1809) i quali diffusero i loro insegnamenti con la pubblicazione della *Filocalia*, raccolta di scritti patristici o medievali sulla preghiera di Gesù e sull'*e*. Tale opera venne tradotta in slavo da Paisij Velickovskij (1794) e pubblicata a Mosca nel 1793, avviando così quel movimento spirituale che fiorì per tutto il sec. XIX sino agli inizi della rivoluzione del 1917 e che vide tra le sue fila s. Serafino di Sarov (1833), gli *Startzy* di Optina, il Pellegrino Russo e altri. La pratica esicastica oggi è largamente praticata nei monasteri ortodossi, in particolare in quelli del Monte Athos, ma anche tra i laici; la sua diffusione in Occidente è frutto della diaspora russa che fece seguito alla rivoluzione bolscevica.

II. *E.* e mistica. Il cuore vivificante dell'*e.* è la *Preghiera di Gesù* o *Invocazione del Nome* la cui formula più comune suona così: *Kyrie Jesou Christè, Yiè tou Theou elèison me tón amartolón!* (Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore). Tale pratica mistica affonda le sue radici nella spiritualità del deserto egiziano: Evagrio Pontico, Macario il Grande, Cassiano e altri, e di quello sinaitico in seguito. Di quest'ultimo, la figura più rilevante è quella dell'Abate del monastero di Santa Caterina, Giovanni Climaco il quale, nel suo scritto *La scala del paradiso* rielabora ed armonizza la tradizione precedente alla luce della sua personale esperienza ascetica. In tale opera l'autore consiglia ai suoi discepoli di unire al proprio respiro la memoria di Gesù (27,7) per scrutare in se stessi luminosamente, dopo aver aperto le porte del cuore, il divino sole dell' intelletto. L'asceta per acquisire la contemplazione (*theoria*) e l'illuminazione divina, una volta debellate le passioni carnali, manifestate dalla fuorviante immaginazione prodotta dal pensiero girovago, deve tralasciare nell'orazione ogni elemento discorsivo (*loghismoì*), ossia razionale, e pervenire al completo silenzio della mente attraverso la preghiera monologica (*monologhìa*). Infatti, per l'esicasta dotato di conoscenza, tale orazione diviene parte integrante e sensibile della sua interiorità, anzi lo possiede « perché illuminato sui suoi atti da ciò che vogliono dire le parole » (27,3).

Colui che ha raggiunto ed acquisito *l'hesychia* vive nella condizione deificata (*theosis*), ossia nello splendore della propria immagine divina (cf *Gn* 1,26) restituita alla primitiva bellezza dalla luce della risurrezione di Cristo e circoscrive l'incorporeo in una dimora corporale (27,7). Così, l'anacoreta che trascorre i suoi giorni vivendo immerso nell'*hesychia,* è trasformato in tempio dello Spirito, in quanto egli stesso partecipa della vita divina, e testimonia l'armonia interiore raggiunta nella contemplazione e nella pacificazione psicofisica.

Bibl. Aa.Vv. *I padri esicasti. L'amore della quiete*, Magnano (BI) 1993; P. Adnès, *s.v.,* in *DSAM* VII, 381-399; Id., *Jésus (priere à),* in *Ibid.,* 1126-1150; E. Behr-Sigel, *Il luogo del cuore*, Cinisello Balsamo (MI) 1993. R. D'Antiga, *Gregorio Palamas e l'esicasmo*, Cinisello Balsamo (MI) 1992; Id., *L'esicasmo russo*, Cinisello Balsamo (MI) 1996; I. Hausherr, *Solitudine e vita*

contemplativa secondo l'esicasmo, Brescia 1978; Y. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959; A. Rigo, *Monaci esicasti e monaci bogomili*, Firenze 1989; T. Spidlík, *s.v.,* in *DES* II, 918-920; Id., *La preghiera esicastica,* in Aa.Vv., *La preghiera. Bibbia, teologia, esperienze storiche,* I, Roma 1988, 261-275; Un monaco della Chiesa d'Oriente, *La preghiera di Gesù,* Brescia 1964; C. Wagenaar, *s.v.*, in *WMy*, 228-229.
R. D'Antiga

ESORCISMO. (inizio)

I. Il termine *e.* deriva dal verbo greco *exorchizo* che, nella Sacra Scrittura, viene usato in tre accezioni: far giurare (cf *Gn* 24,3), scongiurare, chiedere con insistenza (cf *1 Re* 22,16; *Mt* 24,3), liberare dallo spirito del male (*At* 19,13). Quest'ultimo è il significato comune del sostantivo derivato *exorchismos* che indica un ordine dato al demonio in nome di Dio perché non eserciti il suo potere malefico su luoghi, cose o persone.

II. Varie forme di *e.* Ci sono diversi *e.* Quello solenne, ufficiale. Lo può fare solo il vescovo o un sacerdote suo delegato. L'*e.* è, allora, una vera ingiunzione fatta a satana, nel nome di Cristo e con l'autorità della Chiesa, perché riconosca l'onnipotenza di Dio, quindi lasci la sua preda. Si tratta di un vero comando, accompagnato da riti e preghiere.

L'*e.* è un sacramentale che si accompagna a segni particolari come l'imposizione delle mani, il soffio, l'unzione, il segno della croce, l'acqua santa. C'è poi l'*e.* privato, praticato sia da un sacerdote, sia da un laico, a titolo personale. Qui non ci sono solenni ingiunzioni fatte a satana, ma semplicemente preghiere e suppliche rivolte a Dio, perché liberi la persona tormentata da satana. La Chiesa si mostra molto prudente nel ricorrere all'*e.* solenne perché facilmente si può cadere in errori ed abusi. Essa raccomanda ai vescovi di scegliere sacerdoti stimati per « la loro pietà, scienza, prudenza e integrità ». Un problema complesso è costituito dal riconoscere la presenza di satana in una persona che presenta le apparenze della possessione. Spesso, infatti, è difficile discernere ciò che viene dal diavolo e ciò che può avere una causa naturale, come per esempio una malattia psichica.

Sulla scorta di una lunga tradizione, la Chiesa indica i seguenti segni: parlare una lingua sconosciuta, o capire chi la parla; vedere cose o fatti molto distanti o nascosti; dimostrare forze superiori all'età o alla condizione della persona ed altri fenomeni simili che, se ancora più numerosi, costituiscono maggiori indizi. Perché un *e.* sia davvero efficace, occorre la fede, la fede dell'esorcista e la fede della persona indemoniata. Si tratta di credere nell'esistenza e nella potenza malefica di satana. Si tratta, ben più ancora, di credere nella presenza e nell'onnipotenza di Dio che può liberare l'uomo dal maligno e da tutte le sue tentazioni. L'*e.* richiede, altresì, sia da parte dell'esorcista, sia da parte dell'indemoniato, la preghiera, la penitenza e il digiuno. « Questa razza di demoni non si scaccia se non con la preghiera e il digiuno » (*Mt* 17,21), insegna il Vangelo. « La venuta del regno di Dio », afferma il *CCC* (n. 550), è la sconfitta del regno di satana: « Se io scaccio i demoni per virtù dello Spirito di Dio, è certo giunto fra voi il regno di Dio » (*Mt* 12,28). Gli esorcismi di Gesù liberarono alcuni uomini dal tormento dei demoni (cf *Lc* 8,26-39) e anticiparono la grande vittoria di Cristo Signore sul « principe di questo mondo » (*Gv* 12,31). Una vita cristiana trasparente non è forse il più efficace « *e.* », alla portata di tutti i credenti in Cristo? Le tenebre, ove regna ed agisce il maligno, fuggono quando irrompono i raggi di luce della potenza del Risorto, come testimonia, molto spesso, la vita dei santi anche al di là di esperienze legate, in maniera evidente, a fenomeni mistici più o meno costanti.

Bibl. G. Arendt, *De sacramentalibus,* Roma 1900; C. Balducci, *La possessione diabolica,* Roma 1988; Id., *Il diavolo*, Casale Monferrato (AL) 19895, 281-308; J. Burch, *Exorcismos de la Iglesia,* in *Reseña eclesiástica,* 22 (1930), 203-208; J. Forget, *s.v.,* in *DTC* V, 1762-1780; J. Nicola, *Diabolical Possession and Exorcism,* Rochford (Illinois) 1974.
G. Huber

ESPERIENZA MISTICA. (inizio)

I. Cenni storici sul termine « mistica ».1 L'aggettivo *mystikós* proviene dal verbo *muo*, che vuol dire tacere, chiudere gli occhi; da qui deriva, in primo luogo, *mysterion*, mistero, nel senso ellenistico del termine, cioè il rito segreto d'iniziazione che mette in contatto l'uomo con la divinità. In secondo luogo, deriva *mysteriasmós*, che vuol dire iniziazione al mistero del *mystés*, dell'iniziato. Il termine *mystikós*, invece, è adoperato, in modo generale, relativamente ai misteri, cioè ai riti iniziatici delle religioni chiamate per questo « misteriche ». Stando, dunque, al significato comune del termine *mysterion*, il campo mistico implica sempre l'esistenza di una realtà segreta, nascosta alla conoscenza ordinaria e che, quindi, si rivela attraverso una iniziazione quasi sempre di tipo religioso. Nell'area greco-ellenistica, il termine *mystikos* era usato molto raramente e sottindendeva già un'idea di mistero, ma in un senso molto limitato e difficile da precisare.2

In seguito, lo stesso termine, ma in ambito cristiano, significò prima un'esegesi spirituale, quindi allegorica, dei testi scritturistici e liturgici, orientata su Cristo e sulla Chiesa. In seguito, venne a significare lo sforzo dell' anima che scopre la presenza di Cristo nella Bibbia e nella liturgia e, quasi nello stesso tempo, l'esperienza interiore del possesso di Dio. Molto presto, da un significato oggettivo ed esegetico del termine, si pervenne ad un significato soggettivo e sperimentale.

Difatti, mistico-mistero, cioè la realtà divina, sempre nascosta, passò a indicare l'oggetto della fede comune a tutti i cristiani. In Paolo, il Mistero della salvezza diventa oggetto di esperienza, in seguito alla visione del Cristo (cf *Gal* 1,15-16) sulla strada di Damasco. L'attenzione viene posta non sull'esperienza dell'uomo, bensì sulla rivelazione di Dio in Gesù Cristo. Sicché, il termine « mistico », nel senso originario, viene a significare la scoperta dell'amore di Dio.

Per i Padri greci, il Mistero o i misteri indicano in particolare i vari sacramenti: dietro i simboli sensibili è presente una realtà divina. Come nel battesimo opera la potenza invisibile del Cristo morto e risorto, così nell' Eucaristia i segni del pane e del vino nascondono la presenza del Cristo glorioso. Inoltre, erano intesi come « mistici » sia il senso nascosto dei sacramenti, cioè la presenza della potenza divina sotto forma visibile, sia l'esperienza di Dio nascosto, presente nell'opacità del vissuto.

Proseguendo in questa direzione, « mistico » viene a indicare, più esplicitamente e innanzitutto, lo stesso Gesù come manifestazione visibile e, allo stesso tempo, mistero dell'opera salvifica di Dio. Egli concentra in sé il senso di entrambi i Testamenti e continua ad operare attraverso i gesti salvifici e la Parola nella sua Chiesa. In questa, il mistero di Gesù, rivive nella Scrittura e nel sacramento: il battesimo è una « rinascita mistica » nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, ma soprattutto l'Eucaristia è un « cibo mistico », un « banchetto mistico ». Solo passando per questo significato originario, il termine « mistico » diventa attributo della contemplazione dei divini misteri; sicché contemplazione viene a significare « visione » dei misteri di Dio. Tale visione può includere tutto perché al suo centro sta la sacramentale « mistica » unione del creato con Dio nel Dio-Uomo Gesù Cristo: « E il Verbo si fece carne » (*Gv* 1,14), il divino si fece cosmico.

Quanto ai Padri latini, essi usano soprattutto il termine *mysterion*, tradotto spesso con « sacramentum », nel senso paolino o in un senso più ampio, però sempre dipendente da quello paolino. In breve, nell'ambito cristiano, si parla di una realtà segreta e nascosta, cioè Dio stesso, che trascende ogni cosa; nascosti e segreti rimangono, altresì, i vari aspetti del Mistero salvifico, conosciuti per fede, ma solo in modo imperfetto.

Con Marcello d'Ancira (374 ca.) compare un'espressione che, raccolta da Dionigi Areopagita, conoscerà una grande fortuna: *teologia mistica*. Con questo termine, Marcello intendeva indicare una conoscenza di Dio « ineffabile e mistica », distinta dalla conoscenza comune. Dionigi Areopagita nella sua *Teologia mistica* aggiunge una precisazione determinante, cioè che questa conoscenza misteriosa di Dio costituisce l'apice dell'esperienza religiosa.3

Anche se il primo uso del termine « mistica » applicato a un certo modo di conoscere Dio direttamente e in modo quasi sperimentale sembra trovarsi in Origene, è, dunque, soprattutto Dionigi Areopagita a parlare di mistica in senso di esperienza. Nel suo trattato sui *Nomi divini*, parlando di Ieroteo, suo presunto maestro, e dell'interpretazione delle Scritture, dichiara che « tutto rapito fuori di sé in Dio, egli partecipava dal di dentro e interamente dell'oggetto stesso che celebrava ». Poi passa a un altro soggetto richiamando un termine di cui ha appena finito di parlare, cioè l'esegesi di Ieroteo e la sua esperienza spirituale, *tà exeì misticà*. E su questo sfondo saturo di esperienza che va inquadrato il libretto intitolato *Teologia mistica*, con il quale l'Areopagita divenne il teologo normativo della mistica. L'accento decisivo che egli dà alla sua vasta opera è questo: l'essere di Dio rimane un mistero che non si può raggiungere né con il sapere né con l'esperienza; si può soltanto, come Mosè sul Monte Sinai, entrare nell'oscura nube del mistero. Il precedente, ricco mondo d'esperienza delle molteplici percezioni si apre verso Dio solo se il permanente mistero divino non viene dissolto (teologia negativa): Dionigi « canta » così, servendosi del simbolo di Mosè, l'ascesa dell'uomo verso la mistica unione con Dio.
Questa dottrina dell'esperienza di Dio nascosto nella tenebra attraverserà tutto il Medioevo. Nel Cinquecento e nel Seicento, epoca in cui prevale la considerazione psicologica, invece, l'attenzione si sposta sulle condizioni soggettive dell'esperienza e, in particolare, sulle modalità della contemplazione mistica e sui fenomeni parapsicologici che in essa si possono verificare.
L'uso del termine al sostantivo, cioè « mistico », nel sec. XVII segna una distinzione tra il fatto di poter sperimentare il mistero e il mistero in sé. L'attenzione al soggetto, lo studio psicologico dell'esperienza (come fenomeno di coscienza), il confronto superficiale dei concetti cristiani occidentali con quelli dell'estremo Oriente, in seguito anche alcune esperienze « parossistiche » (*peak-experience*= esperienza culmine o limite) o alcuni stati inebrianti provocati dalla droga, riducono la mistica a una fusione con il divino, oppure a un sentimento sublime senza contenuto o senza oggetto. La mistica viene, così, intesa come un « concetto-limite ed essenziale » (J. Seyppel) che riassume quanto detto sopra.
Nella teologia posteriore al 1900 si è imposta in maniera forte la questione se la mistica costituisca un prolungamento o un'intensificazione dell'esperienza della fede (R. Garrigou-Lagrange) o un dono di Dio straordinario e qualitativamente nuovo (Foulain). Strettamente legata a tale questione se ne è posta un'altra altrettanto importante, cioè se ridurre l'essenza stessa della mistica alla mistica dei fenomeni straordinari. Tale questione si può ridurre al seguente interrogativo: la mistica dipende da un metodo o è un dono gratuito? Pare che la risposta più elevata sia questa: pur consapevole dell'utilità dei metodi, la mistica cristiana insiste, però, soprattutto sul carattere dei doni gratuiti dello Spirito (J. Maritain). L'esperienza mistica, intesa come *pienezza* di vita cristiana, si riferisce sempre alla gratuità di Dio, con il quale si entra in intima unione d'amore, sul piano esperienziale.
L'altro termine con cui si è designato la mistica nel corso della storia è *misticismo*, termine che in varie lingue europee assume un significato piuttosto negativo, di pseudo-mistica, mentre in inglese e in italiano ha generalmente un senso positivo ed è sinonimo di mistica. E anche vero, però, che con questo termine si indicano la tendenza, l'aspirazione, l'espressione di un bisogno, la ricerca, in breve, un certo dinamismo vitale.4 Alcune volte, gli autori cattolici lo contrappongono a mistica per indicare ogni deviazione che assuma le apparenze di mistica, come ad esempio la teosofia, lo spiritismo, il quietismo, ecc.
Comunque, è evidente che « mistica » sottintende sempre l'idea di un'esperienza interiore del divino.5

II. Esperienza religiosa ed esperienza cristiana. Occorre precisare il concetto di « esperienza », concetto, in verità, ricco di significati diversi. Esso indica, in primo luogo, la concreta esperienza intesa come sperimentazione scientifica, la somma delle acquisizioni realizzate da un individuo o da un gruppo, oppure l'esperienza comune dei sensi, o infine, l'esperienza psicologica, che può essere filosofica, teoretica, estetica, sentimentale, religiosa. Dal verbo latino *ex-perior*, il termine assume il significato di attraversare, passare attraverso. E proprio attraverso

questo passaggio si arriva a *conoscere* una situazione vitale, qualcosa fino allora sconosciuto e nascosto nelle sue molteplici possibilità.6 Secondo J.-P. Jossua, vi sono alcune caratteristiche che contrassegnano l'esperienza propriamente detta: la percezione della propria *relazione* con il mondo, con gli uomini, con se stessi e con Dio; *la partecipazione* in prima persona a tale evento; la *presa di coscienza soggettiva*, come distanza oggettiva che permette la comunione, quindi, la conversione, cioè il cambiamento di atteggiamento vitale nel soggetto che fa l'esperienza; tale presa di coscienza si accompagna sempre a una *interpretazione*, cioè a una decifrazione intelligente di quanto si è percepito e appreso riflessivamente; infine, tale esperienza *include* in un insieme la percezione cosciente e unificata dall'interpretazione di un determinato settore dell'esistenza (intellettuale, estetica, affettiva, ecc.) o della storia.7

L'esperienza religiosa, è, invece, « un'esperienza affettiva, che scaturisce da un desiderio «naturale» di Dio. E un miscuglio di religiosità, emozioni, sentimenti confusi »,8 attraverso cui Dio viene percepito come un bisogno.

Se, poi, la religione viene concepita in un senso lato, come legame con il sacro, allora l'esperienza religiosa è percezione dell'assoluto interpretato come sacro. Questa percezione è attuazione del senso religioso. L'assolutezza nell'esperienza religiosa si esprime come ineffabilità, illimitatezza, incondizionalità, come essere-uno, totalmente, con Dio nell'amore, nella pienezza del proprio essere creaturale.

L'esperienza cristiana, al contrario, è esperienza di conoscenza offerta dallo Spirito attraverso Cristo Gesù. Si tratta di conoscenza sperimentale delle realtà divine, che va al di là della conoscenza speculativa della verità divina.9 E esperienza dello Spirito, perciò esperienza di fede.10

Tutti i cristiani, indistintamente, sono chiamati a fare tale esperienza che tende alla pienezza della vita cristiana come anticipazione della vita futura. Per questo motivo, al termine « esperienza » spesso viene associato l'altro termine « pienezza »: la perfezione del cristiano consiste nell'esperienza di piena comunione con Dio. In tale pienezza di vita, l'uomo si realizza nella sua totalità, compiendo il progetto salvifico di Dio su di lui.

La prima *Lettera* di Giovanni offre un criterio essenziale per discernere una vera da una falsa esperienza cristiana: « Ogni spirito che riconosce che Gesù Cristo è venuto nella carne, è da Dio; ogni spirito che non riconosce Gesù, non è da Dio » (4,2-3). Giovanni concorda con Paolo quando questi scrive ai Corinti: « Nessuno può dire: Gesù è Signore se non sotto l'azione dello Spirito Santo » (*1 Cor* 12,3), ragion per cui tale esperienza cristiana risulta essere, per sua natura, compimento, per la forza dello Spirito, del mistero del Cristo nel credente, al quale si richiede l'esercizio delle virtù teologali, all'interno della mediazione ecclesiale.

Più che parlare di « esperienza mistica », allora, è meglio parlare di esperienza del Mistero cristiano,11 perché l'oggetto dell'esperienza cristiana, che si basa sulla fede, è Dio percepito non già come oggetto qualsiasi e neppure come un altro uomo.12

La rivelazione cristiana rimanda, dunque, a una conoscenza del Mistero fino a quel momento nascosto. Lo Spirito di Dio ha manifestato alla sua Chiesa ciò che prima era nascosto in Dio, cioè le sue recondite profondità (cf *1 Cor* 2,10).

In questo Mistero, Paolo vede prima di tutto la manifestazione chiara della sapienza di Dio (cf *1 Cor* 2,7; *Rm* 16,27; *Col* 2,3) e, in secondo luogo, il *pleroma* (= la pienezza) (cf *Col* 1,19 e 2,9). In *Efesini* 1,10-13; 3,19, 4,13 sia il Mistero che il *pleroma* si trovano associati al concetto di « ricapitolazione » di tutte le cose in Cristo e a quello della Chiesa, Corpo di cui Cristo è Capo e Sposo (cf *Ef* 5,32). Il piano salvifico di Dio, comunque lo si consideri, sia come sapienza sia come *pleroma*, conduce ad un'unica conclusione: il mistero del Padre si compie in Cristo per mezzo dello Spirito nella Chiesa.

Ma, tale Mistero è Cristo stesso. Egli, infatti, nella sua morte e nella sua risurrezione « è » la sapienza di Dio (cf *1 Cor* 1,24). Nello stesso tempo, è lui stesso il *pleroma*, perché in lui « abita corporalmente tutta la pienezza della divinità » (*Col* 2,9) e perché in lui saranno ricapitolate tutte le cose (cf *Ef* 1,10). Di conseguenza, poiché il mistero di Dio è lo stesso Cristo Gesù,

manifestazione e compimento della sua sapienza eterna, nonché pienezza della sua comunicazione agli uomini, l'unico modo per accedere al Padre è il Cristo, via, verità e vita (cf *Gv* 14,6).13

La via della conoscenza mistica che permette la realizzazione piena del progetto salvifico-comunionale di Dio è il Cristo della croce. Di qui nasce la dimensione, ineludibile, pasquale propria dell'esistenza cristiana. Si può, allora, addirittura affermare che la mistica cristiana è essenzialmente celebrazione e consumazione nell'intimo del credente del mistero di Cristo morto e risorto, quindi, partecipazione della pienezza della divinità, in Cristo, per mezzo dello Spirito. L'espressione paolina « in Cristo » riassume questo evento salvifico-comunionale nel suo duplice movimento: di Dio che si rivela all'uomo e dell'uomo che va incontro a Dio, attraverso la mediazione del Cristo. Nella sua complementarietà e diversificazione questo duplice movimento costituisce, relativamente alla vita cristiana, il centro propulsore dell'unico mistero che è il Cristo Gesù.14

III. BL'esperienza religioso-mistica, ovvero l'epifania di Dio nella Scrittura. L'esperienza religiosa, nella Bibbia, non è tanto un'esperienza del popolo *su* Dio ma soprattutto *di* Dio. Difatti, agli inizi, c'è un'esperienza creatrice di Dio che precede ogni ricerca ed esperienza dell'uomo. L'autorivelazione di Dio: « Io sono il Signore, tuo Dio » (*Es* 20,2) e l'altra espressione di Giovanni: « Prima che Abramo fosse, Io sono » (8,58) sono alla base dell'esperienza religiosa biblica. E Dio che, nella sua materna misericordia, si prende cura dell'uomo (cf *Is* 49,14-16). Prima ancora che l'uomo lo cerchi, Dio è già alla porta del suo cuore per potervi entrare: « Ecco, sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me » (*Ap* 3,20). Anche l'esperienza di Paolo, « conquistato » (*Fil* 3,12) dal Cristo, quando era lontano da lui, conferma questa verità. L'intervento di Dio nella storia feriale dell'uomo, nasce, dunque, dalla libera epifania di Dio, o per meglio dire, dal suo amore di Padre che irrompe nella vita del credente.

L'esperienza religiosa, riportata dalla Bibbia, mette sempre in rilievo il predominio dell'autorivelazione di Dio sulla ricerca umana, della grazia sugli eventuali meriti umani, del regno, paragonato al seme, che muore e cresce nella terra, sia che il contadino dorma, sia che vegli (cf *Mc* 4,26-29). In breve, tale esperienza religiosa è l'annuncio del Dio di Gesù Cristo che salva prima ancora che l'uomo chieda di essere salvato, quindi che interviene nella storia degli uomini indipendentemente dalla loro ricerca.

La prima epifania di Dio, che si rivela unico protagonista dell'intera creazione, avviene come un'irruzione all'interno della storia, per segnarla con un suo gesto divino. Di qui, il primo credo d'Israele sarà la confessione dell'onnipotente JHWH, che ha liberato il suo popolo dalla schiavitù d'Egitto (cf *Es* 20,2). Così, la professione di fede da parte d'Israele si articolerà su tre atti salvifici di JHWH: la vocazione dei patriarchi, la liberazione esodica e il dono della terra promessa (cf *Dt* 26, 5-9; *Gs* 24,1-13).15 Tale credo, cantato nel grande *Hallel* (cf *Sal* 136), metterà in rilievo questa struttura fondamentale della religione biblica, che ruota e si organizza attorno a Dio artefice della storia umana.

Per questo motivo, il *kerigma* cristiano non farà che proclamare l'epifania di Dio nella storia attraverso il Cristo. Difatti, l'annuncio marciano si apre con un atto divino che « compie » il tempo portandolo a pienezza (cf *Mc* 1,15), mentre, secondo Luca (11,20), il regno di Dio è vicino, presente, già nel cuore dell'umanità. Anche il contenuto del « Credo antiocheno » (cf *1 Cor* 15,3-5) mette insieme l'evento storico della morte del Cristo e quello escatologico della sua risurrezione. L'apostolo Pietro, a sua volta, nel *kerigma* rivolto ai pagani ribadisce la medesima struttura della fede cristiana: l'intervento del Cristo nella storia. Salvatore dell'umanità, ovunque passava faceva del bene e guariva da ogni sorta di male; messo in croce, dopo il terzo giorno fu da Dio risuscitato (cf *At* 10,38-41).

L'esperienza religioso-biblica ha, dunque, inizio con l'epifania di Dio nella storia umana, perché questa venga strappata alla pura temporalità e diventi storia di salvezza. Tale ingresso di Dio

nella storia umana evidenzia, ancora una volta, l'azione salvifica della gloria di Dio prima ancora che l'uomo si disponga ad essere tempio del Dio vivente.
Ma il Dio della storia si rivela all'uomo nei fatti ordinari della sua vita quotidiana soprattutto nella Parola. Questa si manifesta, innanzitutto, come Parola cosmica che chiama all'essere le cose che non sono (cf *Gn* 1ss.; *Sal* 32,6-9). Si presenta, poi, come Parola profetica che si rivela nella storia indicando il progetto divino su di essa (cf *Ger* 20,7-9). Si propone, altresì, come Parola etica che induce l'uomo a vivere nella verità e nella giustizia (cf *Es* 20 e *Mt* 5-7). Si presenta, infine, come Parola che si rivolge, improvvisamente, all'uomo sconvolgendone l'esistenza (cf *Gn* 12,1; *Am* 7,15; *At* 9,3-4, ecc.). L'esperienza religiosa per la Bibbia si presenta, quindi, come esperienza *di* Dio che si mette per primo sulle strade dell'uomo, entrando nella sua esistenza storica. Si fa chiamare « Emmanuele », cioè Dio-con-noi (cf *Is* 7,14; 8,10), per instaurare con ogni uomo un rapporto d' alleanza, da vivere nei solchi della storia quotidiana.
Proprio perché la rivelazione di Dio avviene nella puntualità storica dell'evento Cristo, la ricerca dell'uomo, che è *fides quaerens Deum*, si traduce in ricerca-incontro, cioè in conoscenza biblica del Dio di Gesù Cristo. In altri termini, Dio, rispondendo alla ricerca dell'uomo, si lascia incontrare nel Figlio fatto carne, ove risiede la pienezza del suo amore. Da questo momento in avanti, la ricerca dell'uomo non può essere che risposta d'amore a quest'amore che è « primo ».16 Nasce, così, quel rapporto di conoscenza di Dio, ove la fede e l'amore dell'uomo giocano un ruolo importante. La meta ultima di tale conoscenza è la comunione intradivina, mistica, orante ed esistenziale, ove va a concludersi la ricerca umana. Si tratta di un'intimità piena e personale per cui l'uomo prende coscienza di essere realmente figlio del grande amore del Padre (cf *1 Gv* 3,1). Per questo motivo, osa chiamarlo, senza soggezione, « Abbà, Padre! » (*Rm* 8,15). L'esperienza religiosa nella Bibbia è, dunque, un itinerario verso il silenzio pieno solo di quella ineffabile comunione divina, in cui non si rivolge più a Dio, ma lo ama; non lo cerca più, ma lo contempla.
Di conseguenza, quando la Scrittura parla di esperienza religiosa indica una conoscenza vissuta, cioè una conoscenza concreta unita alla vita, una conoscenza d'amore che è il substrato della vita mistica.17 Questa, pur essendo innata nell'uomo, è una conoscenza naturale di Dio trascendente, che supera ogni ordine pensabile.18 E per questo motivo che Paolo parlerà di una conoscenza per amore, cioè di quell'« amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio » (*Ef* 3,19).19
L'esperienza religioso-cristiana si colloca, dunque, sin dall'origine, sul piano del conoscere per amore e, in quanto tale, è sperimentazione, pur tra il già e non ancora, del mistero di Dio rivelato in Gesù Cristo (cf *Gv* 1,18). Per questo motivo, non bisogna confondere l'esperienza religiosa, in senso ampio, con l'*e.* nel senso stretto e cristiano del termine. E importante distinguere bene questa da quella per non correre il rischio di cadere nell'intimismo o nell'affettività, rinunciando così al contenuto espresso dal termine « esperienza »; inoltre, è necessario evidenziare i tratti fondamentali che permettono di definire cristiana tale esperienza e di comprendere, altresì, come si collochi l'esperienza « mistica » in rapporto alla spiritualità.
IV. *E.* e spiritualità. Prima di descrivere la natura e i tratti fondamentali della mistica cristiana, è opportuno chiarire la distinzione tra spiritualità ed *e.* Lo studio della spiritualità, o per meglio dire, della teologia spirituale, considera l'evoluzione esistenziale della vita secondo lo Spirito, sperimentata dall'uomo in cammino verso la pienezza della comunione con Dio. Più precisamente, intende riflettere su tale cammino spirituale nel suo continuo divenire, secondo il particolare disegno di Dio, con il quale il cristiano è entrato in un rapporto personale d'amore. Il suo metodo, pertanto, non può prescindere dall'esperienza generale da cui si possono dedurre certe regole dell'azione divina nell'anima, né dall'esperienza di coloro che hanno già raggiunto la pienezza della vita in Dio, né tantomeno dalla storia concreta di coloro che tendono ad essa.20 Pur essendo quasi impossibile, o quanto meno difficile, cogliere il dinamismo di questa vita tutta interiore, la teologia spirituale tenta di fissare alcuni punti fermi: l'origine, la crescita, i mezzi di maturazione di tale vita, il suo fine ultimo, ricorrendo, in primo luogo, alla Scrittura, alla

tradizione e all'esperienza, ratificata dal Magistero, di mistici accreditati.21 In questo compito di ricognizione della vita interiore, la teologia spirituale va al di là delle categorie umane (di tempo e di spazio, di prima e di poi, di maggiore o minore, ecc.) per porsi in una prospettiva metastorica, su quel piano di fede adottato da Dio che si è pur sempre rivelato nella carne, quindi nella storia, per farsi conoscere dagli uomini.
Tutti i cristiani, in virtù del battesimo, sono chiamati a vivere questa vita nello Spirito, secondo il proprio stato e la propria condizione di vita, imboccando la via da Dio stesso tracciata per arrivare allo stato di uomo perfetto (cf *Ef* 4,11-13), in un perenne divenire senza conseguire una perfezione definitiva fino a quando si è nella condizione umana. Criteri fondamentali per rilevare lo stato spirituale raggiunto dal cristiano sono la modalità sempre più pneumatizzata del proprio essere agito dallo Spirito, l' abbandono filiale a Dio Padre nello Spirito di Cristo, la vita di carità vissuta sul modello del Cristo. Certo, sono criteri sempre relativi che danno indicazioni poco verificabili, giacché si prende in considerazione la vita stessa di Dio partecipata nel Cristo dallo Spirito.
Dall'altra parte, la mistica è sostanzialmente la *presa di coscienza*22 di tale esperienza dello Spirito vissuta nell'intimo del credente. Si tratta, più propriamente di un processo d'*interiorizzazione* del Mistero cristiano, cioè della rivelazione del Figlio di Dio incarnato nell'ambito della Chiesa, le cui condizioni normali di crescita sono la vita di fede e quella sacramentale. Ragion per cui, l'*e.* è frutto della fede.23 Si può parlare allora di una mistica *sperimentale*.24 Il padre V. Bainvel nell'introduzione alla riedizione del libro del Poulain riproponeva la sua concezione di vita mistica, definendola: « Vita di grazia fatta cosciente, conosciuta sperimentalmente ». E, spiegando il suo pensiero, continuava: « Con questo intendo che Dio concede all'anima mistica qualcosa come un senso nuovo, la coscienza della sua vita in Dio e della vita di Dio in essa. Tale coscienza si va sviluppando poco a poco, seguendo l'evoluzione della vita mistica, dal sentimento della presenza o di un tocco amoroso di Dio nell'anima sino al concorso divino a tutti i nostri atti soprannaturali e all'unione (accidentale, ma immediata) tra Dio e noi, tra la sua sostanza e la nostra, inglobando la vita di Dio e le sue operazioni in noi, la nostra vita e le nostre operazioni in lui. Ciò costituisce, allo stesso tempo, conoscenza e amore, predominando a volte la conoscenza, altre volte l'amore ».25
Vi sono due modi per tendere a tale esperienza: uno mediato e l'altro immediato, pur essendo tutti e due dono gratuito di Dio. Il primo è il cammino di perfezione, percorso a tappe o per gradi dai cristiani, divisi, secondo una tradizionale classificazione, in incipienti, proficienti e perfetti, attraverso tre stadi fondamentali: purificativo, illuminativo e unitivo. Il secondo modo, immediato, è accordato direttamente da Dio a chi vuole e quando vuole, al di là di ogni schema logico e cronologico. Nell'una e nell'altra modalità di *e.* è sempre necessaria la collaborazione dell'uomo, che a questo punto della sua vita spirituale si fa strumento nelle mani di Dio. Si tratta, in termini concreti, di un lavoro di scavo che l'uomo deve operare tra le stratificazioni del suo essere fino ad arrivare alla sostanza dell'essere stesso, cioè alla forma informante ogni cosa: Dio Trinità d'amore, sorgività prima, da cui procedono uomini e cose. E importante, soprattutto in questo caso, notare come alla somma attività o collaborazione dell'uomo all'azione di Dio, debba corrispondere una somma passività, che consiste nel lasciarsi fare da Dio.26
In breve, si può, dunque, affermare che la spiritualità si pone sul piano del vivere secondo lo Spirito, mentre la mistica su quella dell'essere, o per dirla in termini più appropriati, del « lasciarsi fare » da Dio. Entrambe sono la strada che ogni battezzato deve percorrere nel tendere alla perfezione, per conseguire la mistica comunione con Dio Padre, Dio Figlio e Dio Spirito Santo, già possibile in questa vita, ma pienamente godibile nell'aldilà. La costante azione dello Spirito santificatore, conduce, dunque, all' inabitazione delle tre divine Persone nell'intimo del cristiano, essendo ormai la promessa divenuta realtà: « Noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui » (*Gv* 14,23). Questa divina presenza non è semplicemente un dato oggettivo, ma personale esperienza dell'inabitazione trinitaria.27

Con questo non si nega che lo Spirito, anche se sovranamente libero, armonizzi il suo dono carismatico mistico sul carattere e sulla mentalità del soggetto in questione. Proprio perché questa inabitazione divina è, nel mistico, dono e non già ricompensa, essa lo fa *pienamente uomo*, provocando nel sì della sua nuova personalità di uomo nuovo la risposta alla sua vocazione ontica all'unione con Dio. Questa pura e nuda struttura della risposta umana è il frutto di una profonda fede, di una speranza che è tensione verso la piena maturità e di una carità che radica sempre più in Dio, come nella sua vera origine. Tanto è vero che, per mezzo dello Spirito, nell'*e.* si verifica un volere umano talmente immedesimato a quello divino da dare origine per questo ad una vita nuova, cioè ad una vita di carità. Ciò vuol dire che lo Spirito rispetta nella sua azione trasformante e divinizzante l'uomo. Anzi di più. La divinizzazione dell'uomo comporta la sua piena umanizzazione, in un'armonica unificazione di tutto il suo essere; in altri termini, partecipando alla comunione di vita delle Persone divine, egli diviene pienamente uomo e Dio, per partecipazione, nel senso che raggiunge una perfetta maturità umana e spirituale. Superando i propri limiti umani per prestare un'attenzione d'amore solo al Dio di Gesù Cristo, viene introdotto nelle tenebre luminose del mistero intratrinitario, ove non distingue più tra il conoscere per fede e l'amare per carità.

E ormai giunto alla conoscenza per amore di cui parla Bonaventura, quando definisce la mistica *cognitio Dei sperimentalis*, cioè una conoscenza di Dio fondata sull'esperienza.28 Nell'acme di tale esperienza, il mistico viene unito alle divine Persone in un profondo scambio divino di conoscenza e d'amore. In questo modo egli pregusta, già qui ed ora, la vita eterna, la gloria dei beati in cielo.29

Tale conoscenza nell'amore è contemplazione mistica, che Tommaso d'Aquino definisce « uno sguardo semplice sulla verità... che termina nell'amore ».30 Giovanni della Croce, invece, la definisce in questo modo: « La contemplazione è scienza d'amore, la quale è conoscenza pregna d'amore, da Dio infusa, che simultaneamente illumina e innamora l'anima fino a farla salire di grado in grado a Dio suo Creatore, perché solo l'amore è quello che unisce e congiunge l'anima a Dio ».31 Entrambi i dottori parlano di conoscenza e di amore uniti in un atto semplice. Giovanni della Croce aggiunge che la contemplazione mistica è infusa direttamente da Dio, quindi non è un'attività dell'uomo.

Ciò porta a considerare alcune caratteristiche dell'esperienza mistico-contemplativa. E vero che la vita spirituale richiede uno sforzo ascetico volontario, ma è altrettanto vero che, dall'altra parte, essa assume, in certi casi, un carattere passivo 32 in quanto la conoscenza mistica è sempre un'iniziativa di Dio che rivela il proprio mistero d'amore, pur nell'oscurità di una conoscenza inadeguata al suo essere trascendente, nella ricezione passiva del credente.33

Ma, passività nell'*e.* autentica non significa affatto inattività; al contrario, proprio perché la persona si sente agita dallo Spirito, è più che mai impegnata nell'azione; o, se si tratta di contemplazione, che è conoscenza intima del mistero divino, tale passività si trasforma in azione redentrice.34

Da quanto detto, si può desumere il carattere di *gratuità* dell'*e.*, nel senso che si è perfettamente coscienti dell'incapacità di procurarsela con le sole forze umane. Dio rimane sovranamente libero nel dono di sé: egli si manifesta a chi vuole, quando e come vuole. Non rimane allora, all'uomo disposto all'azione dello Spirito, che affidarsi completamente alla sua libera iniziativa: per mezzo di luci e mozioni interiori, egli permetterà di penetrare nell'amore di Dio e del suo mistero salvifico-comunionale.

Altra caratteristica dell'*e.* autentica è che essa si svolge sempre nell'ortodossia: poiché è frutto della grazia santificante, delle grazie abituali e delle virtù infuse, non può verificarsi in un peccatore. Inoltre, poiché tali grazie avvengono sempre nell'ambito ecclesiale, esse fanno esplicito riferimento alla Chiesa, quindi non possono condurre ad azioni ad essa contrarie. Così pure, chi fa *e.* non trattiene per sé questo dono d'amore, ma lo partecipa agli altri per fare chiesa con loro.

Lo sviluppo individuale dell'*e.* è, altresì, legato alle peculiarità del soggetto e dell'epoca in cui è vissuta. Di qui la stretta interdipendenza tra l'*e.*, oggettiva in sé, e i condizionamenti personali, sociali e culturali. Tale interdipendenza obbedisce al principio normante dell' Incarnazione di Dio che si è fatto uomo in un preciso contesto storico e culturale. Per questo motivo, occorre, prendere in considerazione anche la dimensione psicologica dell'*e.*,35 empiricamente controllabile, come fa la ricerca storica che prende in esame realtà tipiche della mistica come le stimmate, le guarigioni, le estasi, le visioni; oppure l'analisi clinica delle dipendenze ed influenze in un soggetto « mistico »; la critica delle fonti e il problema del linguaggio in una testimonianza di un mistico o della stessa *e.*36

V. L'*e.* come sapienza divina. Stando ai mistici cristiani e alle tradizionali riletture in chiave più o meno dionisiana che dell'*e.* è andata proponendo una lunga serie di interpreti, la teologia della mistica ha ristretto il proprio campo d'indagine attorno a due nuclei principali: l'*e.* cristiana è un « sapere », anche se « non-sapendo »; l'*e.* cristiana è un « sapere » « subendo » l'iniziativa o la divina presenza operante nella passività mistica dell'anima.37

La teologia odierna tende a identificare questo « sapere-non-sapendo » con il « sapere » proprio della vita spirituale, in quanto vita di fede operante nella carità. In altri termini, la fede è il « sapere » tipico del cristiano, cioè una conoscenza relativa rispetto alle verità rivelate, che egli crede ciecamente e liberamente, perché le riconosce come manifestazioni dell'unica Verità rivelatrice. Per questo motivo, anche nell'*e.* si riesce a cogliere solo qualche particella della Verità assoluta, che come un prisma presenta innumerevoli sfaccettature che solo Dio ha presente in sé, nell'immediatezza, nella profondità e nella totalità. Appena si varca la soglia della conoscenza umana e teologica, si scorgono come in lontananza orizzonti sconfinati, ove regna la tenebra più assoluta. A questo punto ci si convince che « Dio è più grande del nostro cuore » (*1 Gv* 3,20), ossia che la Verità è talmente immensa da richiedere una ricerca che mai si esaurirà. A questo proposito il *Qoelet* afferma: « Molta sapienza molto affanno, chi accresce il sapere, aumenta il dolore » (1,18). Scrutare le profondità di Dio (cf *1 Cor* 2,10), dunque, vuol dire, per chi fa l'*e.*, scoprire il proprio limite creaturale, passare attraverso il deserto, il silenzio, le tenebre, ove Dio si « mostra » come il *Deus absconditus* deutero-isaiano (cf *Is* 15,45).

In breve, l'*e.*, che è conoscenza al di qua della visione beatifica, quindi della situazione escatologica definitiva dell'uomo, si deve muovere non sul piano dell'intelligenza, ma su quello dell'amore. Del resto, il Dio rivelato in Gesù Cristo può essere conosciuto, nel senso biblico del termine, solo mediante l'esercizio della carità. In questa ricerca-incontro, si è favoriti dal fatto che lo spirito umano è strutturalmente aperto a Dio 38 fino a « conoscerlo » misticamente. L'esperienza mistico-conoscitiva si pone, dunque, sul piano della « sapienza del Mistero » (*1 Cor* 2,7), essendo oggetto di tale conoscenza « le cose di lassù », ossia quelle pasquali e trascendenti (cf *Col* 3,1). Di qui l'invocazione di Paolo, a nome di tutti coloro che sono alla ricerca della Sapienza eterna: « Il Dio del Signore nostro Gesù Cristo, il Padre della gloria, vi dia uno spirito di sapienza e di rivelazione per una più profonda conoscenza di lui » (*Ef* 1,17).

La perfetta conoscenza mistica, vero e proprio pellegrinare in avanti oltre le frontiere dei limiti umani verso l'infinito di Dio, sbocca sull'eterno, ove si verifica una penetrazione vitale nel mistero salvifico in tutta la sua estensione. Non si tratta qui di una conoscenza mediata, fondata sulle proposizioni della fede, ma di una intuitiva *percezione* 39 del mistero del Dio vivente, che si manifesta tra ombre e luci. La struttura cognitivo-religiosa si rivela, pertanto, completamente inadeguata, perché l'*e.* si pone tra l'umano e il divino, l'esistenziale e il metastorico, cioè in quella intersezione con il limite creaturale, al di là del quale regna il mistero divino. E la terra del silenzio di Dio, che sconvolge più dell'abbandono o dell'assenza. Questo divino silenzio è la Parola più loquace che Dio possa pronunciare, perché è un evento salvifico-comunionale, attraverso il quale la Trinità partecipa all'uomo il suo progetto d'amore, di fronte al quale il mistico riconosce il proprio destino creaturale, aperto a cogliere, seppure in parte, il volto di Dio trascendente e immanente al tempo stesso.

L'esperienza del divino è, dunque, protesa a questa conoscenza sapienziale del Padre, sorgività d'amore, del Figlio soggetto dell'amore del Padre e dello Spirito vincolo d'amore tra il Padre e il Figlio. Tutto ciò conferma, una volta di più, che la comunione mistica con le divine Persone è essenzialmente trinitaria. Riprendendo il pensiero paolino del cristiano tempio dello Spirito (cf *1 Cor* 3,16) e quello giovanneo sulla dimora del Padre e del Figlio presso il credente (cf *Gv* 14,23), la tradizione cristiana ha sottolineato questa misteriosa presenza di Dio nell'uomo, e ha ribadito il valore della conseguente divinizzazione, che è il nucleo centrale dell'*e.*

Dio dalla sua diafana trascendenza si comunica e rivela nello spazio immanente dell'uomo. Nasce così una unità con Dio che tiene insieme la più abissale differenza, mai ignorata, da Dio e la più profonda comunione con lui; l'immediatezza della presenza di Dio diventa, così, inabitazione del suo mistero d'amore, realtà tanto più profonda quanto più l'unione con lui diventa reale. Nella comunione offerta dallo Spirito divino, il mistero irraggiungibile di Dio viene sperimentato come fedeltà e prossimità. In tale vicinanza-comunione con Dio, il mistico raggiunge, nella fede, quella sapienza che alimenta la carità e la gioia di stare in Dio, coltivando al tempo stesso la speranza di vederlo faccia a faccia, in un'estasi d'amore senza fine.

VI. L'*e.* come vita teologale. L'esistenza cristiana del mistico è aperta all'accoglienza del Dio di Gesù Cristo per la forza dello Spirito: nella sua storia feriale, egli viene a narrare la trama della sua alleanza con le divine Persone, cioè la sua comunione di vita con la Trinità beata, come vita teologale.

Il Dio trinitario, comunicando la sua divinità ed unità al mistico, gli imprime anche qualcosa del movimento eterno della sua vita, restaurando nel suo intimo l'immagine e somiglianza delle origini (cf *Gn* 1,26). In breve, il mistico riflette nella sostanza del suo essere il Dio uno e trino, in quanto riflette l'unità comunionale ed essenziale del dinamismo della vita intradivina. Tutto ciò costituisce le « vestigia » della Trinità, che la riflessione postpasquale ha saputo scoprire nello spirito di ogni uomo. Tale riflessione non ha inteso con questo spiegare il mistero trinitario, ma ha voluto piuttosto cercare di comprendere l'uomo partendo dalla rivelazione trinitaria, per meglio inquadrarlo nel mistero di cui ogni creatura umana è immagine.40

La vita nuova ricevuta nel battesimo e dinamicamente ora comunicata al mistico mediante l'identificazione al Cristo pasquale, nella grazia dello Spirito Santo è, dunque, vita che riflette l'unità trinitaria nell'incorporazione al Corpo ecclesiale di Cristo (cf *Ef* 4,4ss.) e nell'anticipazione della visione futura e definitiva del volto di Dio. L'esistenza del mistico viene, così, sempre più radicata nella vita intradivina e si esplica in un dinamismo, quotidianamente vissuto come vita teologale.41 Il mistico, insomma, vive nella Trinità e in rapporto alla storia feriale come uomo di fede, di speranza e di carità.42

Proprio perché, mediante il battesimo, il mistico è entrato a far parte della famiglia di Dio Padre, come figlio adottivo e immagine restaurata di lui (cf *Col* 3,10; *Rm* 8,29; ecc.), egli riflette in sé la sorgività dell'amore eterno, cioè l'essere amore amante proprio del Padre. Tale riflesso in lui e nella sua esistenza storica è la carità: 43 dono che rapporta il mistico all'origine e al principio di ogni cosa e di ogni amore. Esercitando la carità, il mistico può amare con la sorgività, la gratuità, la creatività, la forza stessa di Dio, appunto perché gli vengono comunicate dall'eterno Padre.

Incorporato con il battesimo al Verbo incarnato, nella sua esistenza pasquale, il mistico riflette in sé, altresì, la ricettività dell'amore, propria del Figlio, cioè l'essere amore amato. Tale riflesso che è fede, si esprime nell'*e.* come accoglienza del dono di Dio, come obbedienza nell'amore e, infine, come ascolto fedele della Parola. Nella e per la fede, il mistico partecipa, in un certo senso, al movimento eterno dell'amore, per mezzo del quale il Figlio accetta senza misura l'amore del Padre. Per questo motivo, nell'*e.* il cristiano si lascia amare, incondizionatamente, come il Figlio, da Dio Padre, nel senso che si lascia gestire dallo Spirito, senza chiedere garanzie o fare calcoli umani; accoglie la volontà salvifica del Padre, si fida ciecamente di essa, e ad essa obbedisce senza riserve.

Infine, riempito dal dono dello Spirito Santo, il mistico riflette nella propria vita teologale quel vincolo di unità e quell'apertura nella libertà dell'amore, propri dello Spirito Santo. Questo

riflesso nell'esistenza pasquale del mistico costituisce la speranza. Questa virtù nella sua tensione teleologica unisce la presente realtà del mistico alla pienezza di Dio, aprendogli continuamente il cuore alla sua imprevibile volontà. Lungi dal risolversi, quindi, in passiva attesa, la speranza teologale è anticipo della beatitudine eterna promessa. La speranza, insomma, dona audacia all'amore e pazienza all'obbedienza della fede (cf *Rm* 5,1-5), per camminare senza stancarsi, come su ali d'aquila (cf *Is* 40,31), verso la comunione trinitaria.

La carità, la fede e la speranza, imprimono, dunque, un carattere tutto particolare all'esistenza redenta del mistico, intesa come esistenza trinitaria. Queste tre virtù non sussistono perciò separatamente, ma si rapportano mutuamente, in un dinamismo vitale, che riflette il dinamismo intradivino proprio della vita della Trinità. Lo spazio di quest'accoglienza sempre più profonda della Trinità nell'esperienza vitale del mistico alimenta un rapporto vitale, filiale, che comunemente viene definito preghiera.44

VII. Tipologie dell'*e.* cristiana. Nel vissuto cristiano sono state individuate varie forme di esperienze mistiche. E pressocché impossibile classificarle tutte in una mappa completa ed esaustiva, perché lo Spirito di Dio si comunica all'anima in modi singolari, diversi, e quasi sempre nascosti. Non ci è permesso conoscere le forme più elevate di *e.*, perché troppo ineffabili per poter esser comprese dall'intelligenza umana.45 Ciò nonostante si possono individuare alcune tipologie registrate nella storia della mistica riproposte qui in maniera sintetica.

Innanzitutto, la *mistica dell'essenza* e la *mistica sponsale*. La prima è rappresentata dai mistici renano-fiamminghi nei secc. XIII-XIV, che si esprimeranno secondo il modello di « mistica dell'essenza » (*Wesenmystik*) distinto dal modello « sponsale » (*Brautmystik*).

In questa l'unione con Dio avviene secondo l'analogia del fidanzamento prima e del matrimonio poi, secondo il modello proposto dal *Cantico dei Cantici*, quindi muove da un retroterra più tipicamente biblico. E il retroterra dell'alleanza e della simbologia nuziale che la esprime. La comunione dell'uomo con Dio è vista come la comunione dell'anima (sposa) con lo Sposo (Dio). Il simbolo nuziale, insomma, esprime l'esperienza dell'*essere-unito* a Dio, cioè della comunione della sposa-creatura nella trasformazione dello Sposo-Creatore.

Nella mistica dell'essenza, invece, l'unione con Dio viene concepita come esperienza dell'unità dell'essere creato nell'Essere increato, di cui il primo è certamente partecipazione, sul modello del mistero di Dio, che è mistero di unità nella Trinità. La partecipazione-unità ontologica con il Divino essenziale avviene nel punto radicale dello spirito umano (fondo, scintilla, apice, centro, sostanza dell'anima). Tale esperienza mistica consiste, da parte dell'uomo, nel ritrovarsi o stabilirsi in permanenza in codesto « luogo », dove ritrova il fondo della sua umana esistenza e quello di Dio, nel loro reciproco fluire e rifluire.

La *mistica dell'assenza*: è l'esperienza dell'assenza di Dio, dell' aridità, del deserto o molto più semplicemente della purificazione o notte dei sensi e dello spirito. Per Giovanni della Croce, è la fase di passaggio per arrivare alla comunione-trasformazione in Dio, non ancora definitiva.

La *mistica della luce* consiste nella illuminazione dell'oscurità della non-conoscenza attraverso la luce divina che si mostra e lascia sperimentare a squarci di luce. Nella Scrittura, soprattutto nell'AT, Dio viene rappresentato come luce e le sue epifanie avvengono sotto forma di illuminazioni, visioni, folgorazioni. Ma è soprattutto nella Chiesa ortodossa che si insiste sulla mistica della luce, attraverso cui è possibile ricevere la visione della Luce increata (per es. nell'esicasmo), fine ultimo della vita spirituale.

La *mistica contemplativa*, infine, è un vissuto spirituale che si propone al termine dell'esperienza spirituale di preghiera. Difatti, la preghiera inizia in un modo discorsivo e, nella fase contemplativa, si riduce ad un atto semplice, a conclusione di quel processo di pneumatizzazione da parte dello Spirito. In questo modo, il mistico, che è in tutto « rinnovato e mosso da Dio » 46 e in lui solo totalmente raccolto, è come travolto ed assorbito entro il vortice della vita trinitaria.

VIII. Pellegrino dell'Assoluto sulle strade del mondo. L'*e.*, fin qui descritta, non è una realtà avulsa dalla storia, ma si pone attraverso il soggetto mistico nel cuore stesso della storia come testimonianza concreta del Dio di Gesù Cristo. Il mistico, pertanto, non è uno spirito sazio di sé,

chiuso in se stesso per fuggire dal consesso umano e rimanere in una sterile solitudine. Al contrario, egli è aperto agli altri nella comunicazione dell'amore; anzi, egli vive per le strade in solidarietà con gli altri uomini: condivide le loro aspirazioni, le loro gioie, le loro pene per edificare con loro la città celeste e narrare, qui ed ora, le meraviglie che Dio va compiendo in lui (cf *1 Gv* 1,1-3) e nella storia degli uomini. Sulle strade del mondo, il mistico, come il Risorto a Emmaus, si fa compagno di viaggio degli uomini per fare della sua vita mistica un umile servizio di corredenzione e di mediazione tra il Salvatore e l'umanità.
Il mistico, proprio perché non è uno spirito disincarnato è, dunque, tutto impegnato nella collaborazione e nel completamento dell'opera creatrice dei primi giorni e nel rendere nuove tutte le cose, secondo l'azione salvifica del Cristo (cf *Ef* 1,10; *Rm* 8,22). La sua *e.* è, in conclusione, un frammento dell'eternità di Dio nella storia vissuta di ogni uomo, per cantare con la sua vita la *Canzone « Tu »* del rabbino hassidico di Berditschev nel '700 mitteleuropeo: « Dovunque io vada, Tu, dovunque io sosti Tu. Solo Tu, ancora Tu, sempre Tu. Cielo Tu, Tu terra, Tu. Dovunque mi giro, dovunque guardo, Tu, Tu, Tu! ».47
Note: 1 Cf L. Bouyer, *« Mystique ». Essai sur l'histoire d'un mot*, in *VSpS* 3 (1943), 3-23; 2 Cf a tale riguardo U. Rahner, *Mysterion. Il mistero cristiano e i misteri pagani*, Brescia 1952; 3 Cf Dionigi Areopagita, in Id., *Teologia mistica*, *Tutte le opere*, Milano 1981, 406-407; 4 Cf R. Moretti, *Mistica e misticismo, oggi*, in Aa.Vv., *Mistica e misticismo oggi*, Roma 1979, 28-41; 5 All'inizio della sua opera intitolata *Teologia della mistica*, tradotta in italiano con il titolo *La scala del paradiso. Teologia della mistica*, Brescia 1979**,** A. Stolz, ad esempio, fa notare come tutti, attualmente, siano concordi nel riconoscere che questo termine sottende un'esperienza del divino. Vedasi a tale proposito B. Calati, *Teologia della mistica*, in Id., *Sapienza monastica*, Roma 1994, 141-172; cf anche A. Bertuletti, *Il concetto di « esperienza » nel dibattito fondamentale della teologia contemporanea*, in *Teologia*, 5 (1980), 283-341; G. Moioli, *Dimensione esperienziale della spiritualità*, in Aa.Vv., *Spiritualità: fisionomia e compiti*, Roma 1981, 45-62; 6 Cf L. Duch, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Barcelona 1979, 39; vedasi soprattutto A. Godin, *Psicologia delle esperienze religiose. Il desiderio e la realtà*, Brescia 1983; 7 *Expérience chrétienne et communication de la foi*, in *Con* 9 (1973), 74-75; 8 J.-R. Armogathe, *Esperienza dello spirito e tradizione cristiana*, in *Com* 30 (1977), 18; 9 Così scrive s. Bonaventura a tale riguardo: « La conoscenza sperimentale della dolcezza divina aumenta la conoscenza speculativa della verità divina, perché Dio rivela i suoi segreti ai suoi amici e ai suoi intimi », (in *IV Sent.*, I.III, dist. 34, a. 2, q. 2, 2m); 10 « E opportuno insistere sul fatto che l'esperienza dello Spirito non è un'esperienza della grazia, cioè di ordine mistico: ciò riporterebbe a concepire l'esperienza cristiana come un'esperienza mistica a un livello inferiore. E la tentazione quietista (o pietista) di non ammettere l'esperienza che come sola teologia - quindi di riservare ad alcuni l'esperienza cristiana... L'uomo religioso fa un'esperienza attiva, ma il teologo che si umilia, gusta anche l'esperienza della conoscenza », J.-R. Armogathe, *Esperienza..., a.c.*, 22-23; 11 Cf a questo proposito H. de Lubac, *Mistica e mistero cristiano*, Milano 1979, soprattutto a p. 7 ove il noto teologo afferma: « Se bisogna intendere per «mistica» una certa perfezione raggiunta nella vita spirituale, una certa unione effettiva alla Divinità, allora, per un cristiano, non può trattarsi d'altro che dell'unione col Dio Tri-personale della rivelazione cristiana, unione realizzata in Gesù Cristo e per mezzo della sua grazia; dono «infuso» di contemplazione «passiva» »; 12 « Dio non è un ente tra gli altri, come quelli che s'incontrano nel mondo e sono esperibili con i sensi umani e con i criteri spirituali con una esperienza [Esperimentare significa letteralmente: «accertare viaggiando, recandosi sul posto». E «viaggiare» stesso deriva dalla stessa radice «per» (immergersi in qualcosa, penetrare qualche cosa, viaggiare attraverso), come il latino per = attraverso, *ex-per-ientia* = esperienza guadagnata facendo tentativi; in greco: *peira* = esperienza, *peiro* = penetrare, *periao* = tentare, provare, conoscere] che si arricchisce nel corso di una vita. Perciò, c'è da attendersi a priori che non si può sperimentare Dio come un oggetto mondano, neppure come un altro uomo. Dio è essenzialmente il nostro principio dal quale proveniamo non con una crescita naturale, come un

ramo germoglia dal tronco, ma in sovrana libertà che ci apre la strada alla nostra indipendenza e libertà creaturale. Naturalmente non per abbandonarci in un'isola deserta, ma perché in libera ricerca ci apriamo al nostro principio «se mai arriviamo a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi» (*At* 17,27). Questo «sperimentare» si verifica quando vediamo Dio e l'uomo solamente in questo confronto di Creatore e creatura, paragonabile al procedere a tentoni di un cieco che al di là dello spazio colmo di oggetti finiti tasta nell'infinito per vedere se la sua mano spirituale si imbatta in qualche cosa », (H. U. von Balthasar, *Nuovi punti fermi*, Milano 1980, 20); 13 Cf B. Jiménez Duque, *Cristo y la mística cristiana*, in *Teologia espiritual,* 19 (1975), 155-185; 14 Cf J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, Paris 1952, soprattutto il cap. VIII; 15 Cf L. Borriello, *Indicazioni per una lettura spirituale del Deuteronomio*, in *Asprenas,* 32 (1984), 479-495; 16 « Non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi... egli ci ha amati per primo », *1 Gv* 4,10.19; 17 Cf D. De Pablo, *Amor y conoscimiento en la vida mistica*, Madrid 1979; 18 Cf G. Colombo, *Conoscenza di Dio e antropologia*, Milano 1988; 19 Questo « principio è stato ripreso molte volte nelle varie formulazioni dagli autori spirituali dell'Oriente ed è divenuto uno dei cardini del monachesimo. Citerò un testo recente che è assai suggestivo. L'autore è un teologo russo, B. Vyseslavcev: E profetica per ogni intellettualismo recente, quest'espressione di Leonardo da Vinci: Un grande amore è figlio di una grande conoscenza. Noi cristiani d'Oriente possiamo dire il contrario. Una grande conoscenza è figlia di un grande amore. Il principio, come notiamo, si dichiara universalmente valido per tutti i cristiani. Eppure vi è chiaramente sottolineato l'elemento mistico. La conoscenza di Dio è al di là delle nozioni intellettuali. Suppone l'esperienza vitale con Dio nella carità » (T. Spidlík, *La mistica*, in Aa.Vv., *Mistica e scienze umane*, Napoli 1983, 21); 20 Cf Ch.-A. Bernard, *Teologia spirituale*, Cinisello Balsamo (MI) 19893, soprattutto il cap. III; 21 Cf a tale riguardo L. Bouyer, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, Città del Vaticano 1998; 22 « Nella riflessione teologica la mistica si presenta come il farsi cosciente da parte dell'esperienza della grazia increata, in quanto rivelazione e autocomunicazione del Dio trinitario », H. Fischer, *Mistica*, in K. Rahner (cura di), *Sacramentum mundi*, V, Brescia 1976, 409**;** 23 Cf H. de Lubac, *Mistica...*, *o.c.*, 19ss.; 24 Così afferma Fr. Claudio de J. Crucificado, in un articolo denso e interessante, ove tenta una definizione della mistica: *Hacia una definición clara y precisa de la teología de la mística*, in *Revista española de teología,* 1 (1940), 573-601; 25 *Des grâces d'oraison*, Paris 1922, Introduzione, III, 12; 26 A conferma di tale atteggiamento è opportuno riportare le parole di Gesù a Pietro: « Quando eri più giovane ti cingevi la veste da solo, e andavi dove volevi; ma quando sarai vecchio tenderai le tue mani, e un altro ti cingerà la veste e ti porterà dove tu non vuoi » (*Gv* 21,18); 27 Cf A. Hamman, *La Trinità nella liturgia e nella vita cristiana*, in *Mysterium salutis*, a cura di J. Feiner e M. Löhrer, III, Brescia 1969, 180-184; 28 *III Sent.* d. 35, q. 2, corp. Si pensi anche a un'altra definizione, offerta da Tommaso d'Aquino, quando, rispondendo alla seguente questione: « Duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis, una quidem speculativa... », afferma: « ... alia autem est cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis » (*STh*, II-II, q. 97, a. 2 ad 2; un'altra definizione di mistica viene proposta da J. Maritain in *Vita di preghiera, liturgia e contemplazione* (Roma 1979, 60-77). Secondo tale autore, la vita mistica è caratterizzata dall'influsso abituale dei doni dello Spirito Santo. Si può, dunque, affermare che la vita mistica si svolge sotto l'influsso particolare e abituale dello Spirito Santo. Ora, quando questo influsso si manifesta soprattutto nel predominio della conoscenza e durante l'orazione, si avrà uno stato di contemplazione mistica; quando, invece, tale influsso sarà più forte nelle attività del cristiano posto di fronte alle difficoltà della vita, si avrà un'orazione, più semplice e penetrante, o per dirla con il Maritain, di una contemplazione impropriamente detta o mascherata (*Ibid.,* 66-67) che permea la stessa attività dell'orante**;** 29 Direbbe l'apostolo Giovanni: « Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato Gesù Cristo » (17,3); 30 *STh*, II-II, q. 180, 3, 1m e 3m.; 31 *Notte oscura*, II, 18,5; 32 Cf Ch.-A. Bernard, *Structure et passivité dans l'expérience*

religeuse, in *NRTh* 110 (1978), 643-678; 33 Di qui la tentazione di privilegiare tale conoscenza «passiva» a scapito della vita spirituale più comune. Si preferisce la passività in cui Dio stesso opera, all'attività umana, perché incapace di far conoscere Dio e di unire a lui. Tale è la posizione di coloro che propendono per il quietismo, rinunciando alla cooperazione dell'uomo per disciplinare, quindi, conformare la propria volontà a quella di Dio. Questo è il motivo per cui, a partire dal Seicento, entrò nell'uso comune contrapporre le due espressioni «teologia ascetica» e «teologia mistica». Ed è anche per questo motivo che si è giunti a distinguere sempre più l'ascetica, volontaria, attiva, ordinaria nella vita dello Spirito e di preghiera, dalla mistica, che è essenzialmente contemplativa, passiva e straordinaria; 34 H.U. von Balthasar, *Au-de-là de l'action et de la contemplation*, in *Vie consacrée,* 45 (1973), 65-74; 35 Cf a tale proposito L. Ancona, *Interpretazione clinica del comportamento religioso*, in *Archivio di psicologia, neurologia e psichiatria,* gen-feb. 1961, 7-28; M. Bellet, *Psychologie et spiritualité*, in *Christus,* 16 (1969), 495-509; Fr. Gabriele di S.M. Maddalena, *Indole psicologica della teologia spirituale*, in *Rivista di Filosofia neoscolastica,* 32 (1940), 31-42; 36 In realtà, specialmente oggi, non si possono ignorare gli interrogativi posti dalla psicologia del profondo circa la natura dell'*esperienza mistica*. Questa può essere il risultato di forze naturali o di un processo inconscio, come pure le sue manifestazioni, straordinarie o normali che siano, possono essere il frutto di condizionamenti psicosomatici o di isteria; 37 Tommaso d'Aquino direbbe: « Il grado supremo della conoscenza umana di Dio è sapere di non sapere che cosa è Dio, in quanto appunto ci si rende conto che «ciò che Dio è» supera tutto ciò che comprendiamo di lui », (*De potentia*, q. 7 a. 5 ad 14); 38 Cf C. Tresmontant, *La mistica cristiana e il futuro dell'uomo*, Casale Monferrato (AL) 1988; 39 « L'esperienza mistica è, dunque, il percepire «ad una profondità» e «da una profondità». E come sentire che vi è un «centro», un «fondo», oppure, secondo un'altra immagine, un «vertice». «Fondo» e «vertice» sono le due immagini antitetiche che i mistici usano. Questa percezione «ad una profondità» o «da una profondità, oppure «ad un vertice» o «da un vertice», postula che il soggetto sia totalmente implicato, al di là di ogni esercizio distinto del pensare, del volere, della fantasia e della memoria » (G. Moioli, *L'esperienza spirituale*, Milano 1992, 77); 40 Cf K. Rahner, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium salutis*, a cura di I. Feiner e M. Löhrer, III, Brescia 1969, 401ss.**;** 41 Cf H. de Lubac, *Mistica..., o.c.,* 21-23, *passim*; 42 Cf E. Jüngel*, Dio, mistero del mondo*, Brescia 1982, 505ss.; 43 Cf I. Hausherr, *Carità e vita cristiana*, Roma 1970; 44 Cf Teresa d'Avila, *Vita* 8,5; 45 Si pensi, ad esempio, alle esperienze mistiche di Gesù, della Vergine Maria, di Abramo, del profeta Isaia, di Paolo, dell'apostolo Giovanni, ecc.; 46 Giovanni della Croce, *Fiamma viva d'amore* 4;47 Cf M. Buber, *I racconti dei Chassidim*, Milano 1979, 257.

Bibl. Aa.Vv., *Mystique*, in *DSAM* X, 1889-1984; Aa.Vv., *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma 1982; J. Beaude, *La mistica*, Cinisello Balsamo (MI) 1992; A.M. Enebral Casares, *Fundamentos antropológicos de la mística*, Madrid 1991; H. Fischer, *s.v.,* in K. Rahner (cura di), *Sacramentum mundi*, V, Brescia 1976, 409-424; S. Guerra, *s.v.*, in Aa.Vv., *Diccionario teológico: El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 897-916; B. Jimenez Duque, *Teología de la mística*, Madrid 1963; W. Johnston, *L'occhio interiore. Inedita meditazione sul senso della vita mistica*, Roma 1987; A. Léonard, *Expérience spirituelle*, in *DSAM* IV2, 2004-2026; G. Moioli, *Mistica cristiana*, in *NDS*, 985-1001; J. Sudbrack, *Mystik*, in *WMy*, 367-370; Id., *Mistica*, Casale Monferrato (AL) 1992; C. Tresmontant, *La mistica cristiana e il futuro dell'uomo*, Casale Monferrato (AL) 1988; R. Woods (ed.), *Understanding Mysticism*, New York 1980; R.C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane*, Oxford 1980.

L. Borriello

ESPIAZIONE. (inizio)

I. Il concetto. Nella soteriologia cristiana *e.* indica la componente onerosa e dolente della missione di Gesù Cristo per la redenzione dell'umanità; nella spiritualità cristiana l'esigenza che

il credente porti con amore il peso delle conseguenze del peccato suo e del prossimo con il quale è solidale, affinché l'opera redentrice di Cristo si radichi e cresca in lui e negli altri membri del Corpo mistico. S'impone una verifica biblica e teologica perché questo concetto non veicoli un'immagine di Dio, di Cristo e dell'uomo lontana dalla « Buona Novella ».

II. Prospettiva biblica. 1. Nell'AT l'*e.* era fondamentalmente l'azione con la quale Dio nel sacrificio espiatorio per mezzo del sommo sacerdote purificava (*kaphar,* deriv. *kapporet, kippurim*) il popolo dal peccato e dalle impurità cultuali e lo ricollocava in un rapporto positivo con sé (cf *Lv* 16; anche *Sir* 45,16). Nei Cantici deuteroisaiani del Servo questi riceve da Dio la missione di espiare (=portare per togliere) il peccato del popolo con la sua sofferenza e la sua morte volontarie (cf *Is* 53,4-6.11). Nel messaggio dei profeti Israele, da parte sua, porta il peso del suo peccato con la condanna dell'esilio, pur se nella prospettiva della futura redenzione (cf *Is* 40,1-2ss.).

2. Dai Vangeli si ricava che Gesù, almeno implicitamente, caratterizzò la sua missione, specialmente la sua morte, sullo sfondo di quella del Servo di JHWH (cf *Mc* 10,45 par; i testi dell'istituzione dell'Eucaristia). L'annuncio postpasquale della Chiesa presenta Gesù Cristo crocifissorisorto come l'espiatorio (cf *Rm* 3,25; *Eb* 2,17) o l'*e*. (cf *1 Gv* 2,2; 4,10) posta da Dio in un mondo di peccato per la purificazione degli uomini che a lui (Cristo) si aprono con fede. Anche qui l'*e.* è azione di Dio che purifica i peccati e rimette gli uomini in rapporto di vita con sé, ma in e per Gesù Cristo solidale con il peccato del mondo e obbediente al Padre sino alla morte.

III. Nel corso della storia la prospettiva biblica ha sperimentato un notevole spostamento: l'*e.* è stata intesa principalmente come esperienza penale dolente richiesta dalla giustizia divina nei riguardi di Cristo solidale con il peccato del mondo e del credente incamminato in un iter di conversione. In questi ultimi tempi è stata rivalutata la prospettiva biblica, che focalizza l'iniziativa divina purificatrice.

Il Magistero della Chiesa è intervenuto alcune volte sul tema: la morte di Gesù è stata espiatoria (*piacularis*) e propiziatoria (cf *DS* 1743; 1753; 3891); con il suo sacrificio Cristo ha espiato in misura più che abbondante il peccato dell'umanità (cf *MR* 16); i cristiani possono contribuire al compimento dell'*e.* del peccato nel corpo della Chiesa con proprie lodi e soddisfazioni (cf *Ibid*. 16).

III. Per un'attualizzazione. La teologia e la spiritualità cristiane devono fondare biblicamente il senso e il contenuto dell'*e.*: essa non è lo sconto ineludibile della pena inflitta dal Dio « giusto » e santo al mondo dominato dal peccato nonché al Cristo resosi solidale con esso, ma la purificazione dolorosa del peccato e delle sue conseguenze nella vita dell'uomo ad opera di Dio. Chi, in Cristo e con Cristo redentore, sposa nella propria vita la causa del regno di Dio in un mondo pervaso dalla logica del peccato, è chiamato ad assumersi il peso del contrasto, del rifiuto e della sofferenza quale risvolto inevitabile del riorientamento a Dio della propria vita e della storia degli uomini in cui è profondamente inserito. E quanto attualizzano i mistici sperimentando l'*e*. come atto o vita penitenziale. In questo senso, l'idea di *e*. è legata a quella di riparazione attraverso cui i mistici s'impegnano ad offrire la propria vita a immagine del Servo sofferente per la salvezza del mondo.

Bibl. G. Manzoni, *Riparazione: mistero di espiazione e di riconciliazione,* Bologna 1978; L. Moraldi, *s.v.,* in *DSAM* IV2, 2026-2045; Id., *Per una corretta lettura della soteriologia biblica,* in *ScuCat* 108 (1980), 313-343; Id., *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento,* Roma 1956; A. Tessarolo, *s.v.,* in *DES* II, 945-946.

G. Iammarrone

ESTASI. (inizio)

I. Nell'ambito storico-religioso. Etimologicamente la parola indica l'« uscire fuori da sé » e l'« essere fuori da sé ». Oggi la « e-stasi » mistica viene messa a confronto con la « en-stasi », cioè

con l'« essere in sé ». Ma il campo concettuale ancora aperto dell'*e.* è occupato dai fenomeni più diversi.
Dal punto di vista storico-religioso, bisogna considerare soprattutto lo sciamanesimo come fenomeno delle religioni primitive. Tanto per semplificare al massimo i fenomeni complessi e molteplici: attraverso tecniche ascetiche e meditative, coadiuvato dalla propria predisposizione ma anche da farmaci vegetali e spesso con l'aiuto (ipnotico) del suo maestro, un iniziato giunge a provare sensazioni che oltrepassano la dimensione corporea. Il « viaggio dell'anima » può condurre a questo stato attraverso esperienze terribili come la morte mistica. Ed è qui che si sperimenta l'iniziazione dello sciamano (prete, mago, saggio, guaritore, ecc.) cui viene conferito il dono della visione che schiude il passato mitologico, l'interiorità dell'uomo, il futuro individuale o della società, oltre ai poteri magici e alla facoltà di procurare salute o danno sia alla natura che all'uomo. Altrove, questa « iniziazione » è descritta piuttosto come un venire « posseduti » dallo spirito di Dio e della natura.
L'interpretazione spesso sostenuta in passato di queste estasi come malattie dello spirito oggi è quasi del tutto abbandonata. In questi processi si esprimono, infatti, quelle forze naturali che nel corso della civilizzazione sono andate perdute, ma che riemergono nei fenomeni parapsicologici. Si possono ricondurre allo sciamanesimo alcuni aspetti che si ricollegano ai guru dell' induismo (cf Ramakrishna) ai taumaturghi indiani, ai saggi del sufismo. A dire il vero, molti elementi relativi a queste tradizioni (cf i libri di Castaneda) sono solo favolistici, o addirittura fraudolenti. Nella sua realtà storicamente comprovata, riferita da fonti come le *Upanishad*, lo sciamanesimo inteso come un « uscire fuori » (e-stasi) dalla normale esistenza rappresenta un elemento arcaico della vita religiosa. Si ritrova, ad esempio, anche in ambito germanico-celtico (i Druidi) o nella grecità arcaica (la sacerdotessa Pizia).
Anche certi fatti biblici come i gruppi di profeti danzanti (cf *1 Sam* 19,18-24) o il rapimento estatico di Paolo al terzo cielo, in *2 Cor* 12,1-4, vanno interpretati da questo punto di vista. Altri resoconti di *e.* come le visioni profetiche o l' Apocalisse (1-10ss.), sono almeno in parte forme letterarie che intendono conferire autorità ad un messaggio. A tutt'oggi manca ancora un'accurata indagine critica che chiarisca fino a che punto le esperienze estatiche connesse con i doni dello Spirito della personalità carismatica debbano essere valutate come « soprannaturali » *stricto sensu*, cioè causate da Dio o non piuttosto come una reviviscenza di poteri degli sciamani o di altra origine.
Paolo verifica la legittimità del procedimento estatico con due criteri: la sequela di Gesù e l'edificazione della comunità (cf *1 Cor* 12,3; 14,5).
Sulla Bibbia si basano non soltanto il rifiuto di false dottrine carismatiche ed estatiche, come il montanismo e il messalianismo, ma anche la riflessione sul NT come strumento che lascia campo, pure se in secondo piano, all'*e.* psichica e fisica. Dionigi Areopagita fa propri alcuni incitamenti sia platonici che biblici quando descrive l'*e.* come evento spirituale-personale (perciò in ultima analisi non corporeo): « L'amore divino rapisce in *e.* e fa sì che chi ama non appartenga più a se stesso, ma solo all'amato ».
Nel realismo tipico del Medioevo le esperienze estatiche empiricamente presentabili diventano sempre più frequenti e importanti. Non a caso con Francesco d'Assisi si ha nel 1224 la prima stigmatizzazione fisica; le stimmate sono ferite corrispondenti alle piaghe di Gesù. Precedentemente esse avevano valore, secondo quanto si afferma in *Gal* 6,17, « soltanto » come riferimenti spirituali alle sofferenze della passione. Anche altri fenomeni « estatici » divengono sempre più frequenti: levitazioni, deliquio fisico e spirituale, trance, visioni, ampliamento della conoscenza e trasmigrazione dell'anima, facoltà di operare miracoli, ecc.
Gran parte di quanto detto riceve valore anche da un'interpretazione simbolica, ma la tendenza al realistico si manifesta anche nella concretezza di simili esperienze. Eckhart, ad esempio polemizza espressamente con una spiritualità troppo realistica ed esteriore presente nei conventi femminili dove il deliquio fisico e l'assenza di coscienza vengono intesi come doni mistici. Nel campo che si definisce « *e.* » appare anche la differenza fra una sua interpretazione spirituale

(Dionigi Areopagita) cui è incline anche Tommaso d'Aquino (essa trasporta l'amante al di fuori del proprio sé) e gli stati empirici di assenza mentale o di eventi miracolosi.

II. Nell'ambito della mistica cristiana ha valore, senza alcun dubbio, come criterio di valutazione l'*e.* intesa in senso spirituale nella quale l'uomo trasferisce in Dio, in Gesù Cristo, tutte le sue facoltà intellettive, sensitive e volitive. Tale fenomeno può anche, a seconda del retroscena culturale e personale essere sperimentato e definito come « en-stasi »: attraverso lo spirito di Gesù, Dio può prendere l'uomo al punto da fargli dire « non più io, ma Cristo vive in me » (*Gal* 2,20). La fenomenologia di questa *e.* può avere esiti diversi, come la totale dimenticanza e quasi l'annientamento dell'« io ».

Ma la dinamica dall'io al tu divino, irraggiungibile o completamente trascendente rimane determinante, anche se l'*e.* d'amore fa dimenticare ogni differenziazione.

Quando questa primitiva esperienza mistica dell'amore, che deve intendersi come *e.*, diventa consapevolmente riflessa possono subentrare degli errori. Martin Buber mostra in *Ich und Du* che la dimenticanza di se stessi nel divino può essere interpretata come fusione panteistica e non come esperienza d'amore estatico.

L'ondata che si verifica nella propria psiche provocata dall'esperienza mistica vivacizza l'intima visione del mondo collocata nell'anima o indotta dalla cultura. E così questa esperienza prende corpo o, meglio, si « fa psichica » in rappresentazioni di vario genere come, ad esempio, il viaggio celeste dell'anima attraverso l'inferno narrato da Dante (1321), oppure in ampliamenti della coscienza come riportato dalla moderna ricerca sulla meditazione; in sogni nostalgici dell'infanzia; nell'oblio di sé, ecc.

In uomini di notevole sensibilità fisica tale esperienza può anche concretizzarsi in particolari fenomeni fisici: una specie di deliquio che si verifica per l'*e.* interiore in colui che riposa in Dio e non più nel proprio sé; oppure la levitazione secondo il racconto di Teresa d'Avila, persona particolarmente sensibile da un punto di vista psicosomatico. Scrive Rahner in *Visioni e profezie* (nuova ed. 1989) che è irrilevante per la determinazione dell'elemento soprannaturale di certi fenomeni se essi siano, per così dire, causati direttamente da Dio o se nascano dall'azione congiunta del contatto interiore con Dio e della successiva reazione psicosomatica.

I fenomeni estatici della mistica cristiana, come quelli di Caterina Emmerick, attestano un'esperienza di Dio totale che investe sia il corpo che l'anima, ma la loro straordinarietà non può comunque essere indizio di una loro immediata causalità divina. Per gli studiosi si tratta di « fenomeni straordinari che si accompagnano all'evento mistico », i quali spesso si possono ricondurre a cause psicosomatiche o socio-culturali. La Chiesa mostra nei processi di canonizzazione un atteggiamento cauto e spesso pieno di riserve nei confronti di questi fenomeni.

In molte pratiche delle religioni si trova anche l'itinerario opposto che consiste nel voler raggiungere uno stato di *e.* dell'anima tramite particolari esercizi del corpo. Ne fanno parte anche certe pratiche ascetiche tipiche del cristianesimo. Occorre tener presente la totalità dell'uomo anche nella sua esperienza mistica, perciò rimane legittimo il principio secondo cui la mistica, nella sua essenza, è frutto di un libero dono divino, non di particolari capacità umane. Tale dono deve presentarsi anche nella pratica meditativa dell'*e.* come un'esperienza d'amore che fa dimenticare se stesso nell'altro.

Bibl. Aa.Vv., *s.v.,* in *DSAM* IV2, 2046-2189; T. Alvarez, *s.v.,* in *DES* II, 946-950; I.P. Culianu, *Expérience de l'extase. Exstase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au Moyen Age,* pref. di M. Eliade, Paris 1984; N.G. Holm (ed.), *Religious Ecstasy,* Stockholm 1981; G. Kilcourse, *s.v.,* in Aa.Vv. *The New Dictionary of Catholic Spirituality,* Collegeville, (Minnesota) 1993, 333-334; A. Royo Marin, *Teologia della perfezione cristiana,* Roma 19656, 881-897; V. Satura, *s.v.,* in *WMy,* 132-134.

J. Sudbrack

ESTETICA. (inizio)

I. Nozione. Il termine « estetica », nel suo significato moderno, risale ad Alessandro Baumgarten (1762), che lo pone come titolo alla sua opera (*Aesthetica*, Traiesti cis Viandrum 1750, II, 1758) e lo definisce come « la perfezione della cognizione sensitiva » (in greco *aisthesis*) il cui oggetto è il bello. L'autore è consapevole di ritornare alle antiche considerazioni di Platone. Per lui le realtà sensibili e le idee appartengono a due mondi diversi, difficilmente conciliabili. Eppure il bello è la sola idea che ebbe in sorte il privilegio di rendersi visibile ai mortali, afferrabile coi sensi, perché traluce nella corporeità (*Fedro* 251a). Conoscere il bello è, quindi, un sapere eccezionale, un *raptus* passionale, simile a quello delle sacerdotesse ispirate e degli indovini (*passim* nel *Fedro* e nello *Ione*).

II. *E.* e mistica. Nel termine « mistica », come viene adoperato nell'ambiente cristiano, si possono notare aspetti simili. Si tratta di apprensione delle realtà nascoste per mezzo di una intuizione resa possibile dalla speciale illuminazione divina. Questa visione, poiché si effettua per mezzo del Cristo incarnato, traluce nelle realtà corporee, nei sacramenti, nella liturgia, nelle immagini sacre e, infine, in tutto il mondo che deve divenire « trasparente », « trasfigurato », illuminato dalla « luce taborica » (secondo la terminologia degli esicasti).

Notiamo, però, dall'inizio una essenziale differenza fra la concezione platonica e quella cristiana. La prima riflette la visione greca dicotomica, la distinzione fra il visibile e l'intellettuale. La mistica cristiana, fondata sulla teologia dei Padri greci, suppone la tricotomia: il sensibile, l'intellettuale e il divino. L' estasi cristiana deve, quindi, superare due abissi: fra il sensibile e l'intellettuale e, in più, fra l'intellettuale e il divino. Se il primo ponte potrebbe essere costruito dall'uomo stesso, che è materiale e immateriale, il secondo viene superato solo dal Dio uomo. La vera mistica non può, quindi, essere se non cristologica, come dimostrò per es. Massimo il Confessore.1 Per mezzo del Cristo sono create tutte le cose visibili, quindi il loro vero senso è mistico. « Per coloro che sono dediti alla contemplazione, le cose visibili vengono approfondite attraverso quelle invisibili, poiché contemplare simbolicamente le cose intelligibili attraverso le cose sensibili non è altro che comprendere il pensiero spirituale delle cose visibili attraverso le cose invisibili ».2 Come si vede, il linguaggio platonico è ripreso dai Padri, anche se il senso è più profondo.

Un paragone espresso fra la percezione estetica e la contemplazione cristiana si legge in s. Basilio. Dio stesso, dice, apprezzò la sua opera come bella (cf *Gn* 1,4.8.10). « Il bello è ciò che secondo le regole dell'arte è perfetto e conduce perfettamente alla realizzazione del suo fine ».3 Dio lo stabilì e la contemplazione cristiana, secondo la dottrina comune dei Padri, lo scopre. Gli uomini spirituali « vedono ciò a cui mirano le cose » (*logos theoteles*). Allora, dice Basilio, « la bellezza delle cose visibili ci darà un'idea su Colui che è al di sopra di ogni bellezza ».4 I testi dei Padri in questo senso sono numerosi. Così, per Agostino, il bello è proprietà universale dell'essere: *omnia pulchra sunt conditori et artifici suo*.5

Ma notiamo anche un'altra coincidenza fra la mistica e le teorie estetiche sia antiche che recenti. Esse parlano largamente del « senso estetico » che deve svilupparsi, e i mistici, da parte loro, già dal tempo di Origene, parlavano dei « sensi spirituali » che devono svegliarsi per vedere, sentire, gustare le realtà divine. L'autore spirituale russo, Teofane il Recluso « conoscitore dell'insegnamento dei Padri », non esita ad affermare che la conoscenza spirituale del mondo è frutto dei « sentimenti estetici ». Quando si contempla un quadro artistico, non è sufficiente osservarne i colori e le forme, bisogna scoprire l'« idea » che l'artista esprime. La più bella idea è espressa dall'Artista divino nella creazione. Allora i soli spirituali scoprono la vera bellezza nel mondo.6

V. Soloviev resta su questa linea quando attribuisce al « bello » il ruolo più importante nella odierna cultura europea. Essa ha sviluppato, durante la sua storia, tre distinte conoscenze: a. sensibile, empirica; b. razionale (« aristotelica » per i Padri, « kantiana » per Soloviev); c. spirituale, intuitiva, mistica. Purtroppo esse non comunicano fra di loro, rimangono chiuse ognuna nella propria sfera. Come elaborare una sintesi fra di loro? Nel progetto solovieviano l'*e.*

ha la parte principale. Essa ci insegna a vedere non uno accanto all'altro, ma l'uno nell'altro la divina bellezza che risplende sia nei concetti intellettuali che nelle cose visibili. Allora « la bellezza salverà il mondo » (F. Dostoevskij) e può essere definita come « trasformazione della materia per mezzo dell' Incarnazione, in essa, di un altro principio, sopramateriale ».7

Soloviev chiama questo principio superiore ancora « idea », ma i suoi seguaci sono più espliciti nel senso cristiano. S.L. Frank fa un'analisi della nascita di un'opera d'arte con grande finezza, ma non parla più della « idea », piuttosto dell'incarnazione dello Spirito divino a cui l'artista presta tutte le sue capacità umane.8

Lo stesso pensiero si legge in V. Ivanov, per il quale l'arte autentica riprende e continua l' Incarnazione di Cristo nella realtà del mondo e da questa riceve il suo pieno significato. Di conseguenza, l'artista deve essere contemplativo nel vero senso della parola, deve procedere *a realibus ad realiora*, dalla conoscenza con gli occhi carnali alla visione spirituale del mondo.9

Infine, notiamo ancora una terza essenziale coincidenza fra l'*e.* e la mistica: ambedue hanno una forte ripercussione nella sfera psicologica, costituiscono una esperienza viva. Gli scolastici dicevano che il bello è *id quod visu placet*. Più tardi N. Poussin parlerà di « diletto », H. Delacroix di una « festa per l'occhio ». La gioia nel vedere il mondo trasfigurato è comparata dai mistici esicastici alla visione degli apostoli sul monte Tabor, felici di trovarsi là (cf *Mt* 17,4). Ma P. Florenskij non si accontenta di affermazioni così generali. Egli descrive anche gli stadi tenebrosi e dolorosi che precedono il momento felice. All'inizio è una visione spirituale accompagnata dalla sofferenza che niente in questo mondo possa riprodurre ciò che si è visto nello spirito. L' arte nasce solo dopo questi momenti tenebrosi, per mezzo di una nuova illuminazione. Questa fa scoprire il valore simbolico di certe privilegiate forme terrestri, la loro capacità di evocare la visione spirituale che precedeva. Solo in questo momento le forme materiali appaiono belle.10 Analoghe tenebre e sofferenze, seguite da illuminazioni splendenti, sono ben conosciute dalla letteratura mistica.

III. L' *e.* contrapposta alla mistica? Alcuni vedono una contrapposizione tra *e.* e mistica quando affermano che l'arte introduce a gustare le bellezze del mondo, mentre certi mistici predicano l' ascetismo e la rinuncia radicale ai sensi. Un libro dedicato a questi problemi, *Nos sens et Dieu*, fornisce la sintesi finale con le seguenti parole: « Ciò che ha condotto a certe interpretazioni erronee nell'opera di s. Giovanni della Croce, è il fatto che si è troppo insistito su una specie d'esclusivismo sulla parte ascetica o negativa..., mentre egli non ci chiede di mutilare niente di ciò che Dio ha creato per noi; se ci chiede di rinunciare al gusto di qualche cosa lo fa per arrivare a gustare tutto ».11 E se gli autori delle icone praticavano il « digiuno degli occhi », cioè una moderazione nell'uso delle forme sensibili, lo facevano perché in ogni forma visibile si potesse vedere il mistero invisibile e divino, la luce che viene nel mondo (cf *Gv* 3,19).

Note: 1 Cf L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965; 2 *Mistagogia* 2: PG 91,639; 3 *Hom. in Heaxaemeron* 3,10: PG 29, 76c; 4 *Ibid*., 1,11, col. 28a; 5 *De genesi contra Manichaeum* 16,25-26: PL 34,185; 6 Cf T. Spidlík, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Coeur et l'Esprit*, Roma 1965, 22ss.; 7 V. Soloviev, *La Bellezza della natura*, in Id., *Opere*, vol. IV, Bruxelles 1966, 41; M. Tenace, *La beauté unité spirituelle dans les écrits esthétiques de Vladimir Soloviev*, Troyes 1993; 8 Cf S.L. Frank, *La realtà dell'uomo*, in Aa.Vv., *Il pensiero russo da Tolstoj a V. Losskij*, Milano 1977, 269ss.; 9 Cf T. Spidlík, *Un facteur d'union: la poésie, Viacheslaf Ivanoff*, in *OCP* 33 (1976), 130-138; 10 P. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Milano 1977, 32ss.; 11 *EtCarm* 43 (1954), 207.

Bibl. Aa.Vv., *s.v.*, in Aa.Vv., *Enciclopedia universale dell'arte*, V, Venezia-Roma 1958, 67-110; Aa.Vv., *s.v.*, in Aa.Vv., *Encicl. Ital. della Pedagogia e della Scuola*, II, Bergamo 1968, 285-287; H.U. von Balthasar, *Gloria*. *Un'estetica teologica*, 7 voll., Milano 1976-1980; G. Chimerri, *Estetica e morale,* Bologna 1988; Fr. Daniele dell'Immacolata, *Mística y estetica,* Burgos 1956; G. Galeazzi (cura di), *L'estetica oggi in Italia*, Città del Vaticano 1997; P. Sciadini, *s.v.,* in *DES*

II, 950-951; L. Stefanini, *s.v.,* in *EC* V, 631-642; V. Truhlar, *Lessico di spiritualità*, Brescia 1973, 37-38.
T. Spidlík

ETERNITA. (inizio)

I. Il concetto d'*e.* si è formato lentamente nella storia della rivelazione biblica e della riflessione posteriore della Chiesa. La Scrittura non l'adopera in modo astratto. Ne parla a proposito di Dio e attraverso un lento processo di una sempre maggiore esattezza. In realtà è come conseguenza della rivelazione di Dio a Israele che quest'ultimo si fece un'idea dell'*e*. Così Israele ha certo la consapevolezza che Iddio esisteva prima della creazione del mondo (cf *Sal* 90,9; 102,25-26; *Gb* 38,4; *Gn* 1,1) e che la sua esistenza non avrà mai fine (cf *Sal* 109, 27-28). Dio è, così, il primo e l'ultimo in quanto abbraccia tutta la storia (cf *Is* 41,4; 48,12). Questa superiorità nei confronti del tempo permette di dire che per lui mille anni sono come un giorno (cf *Sal* 90,4). Iddio viene chiamato *'El 'olam* (cf *Gn* 21,33), cioè, Dio eterno o magari Dio antichissimo. Alla fine del periodo profetico si arriva a formulare che Dio è eterno sia riguardo al preterito che riguardo al futuro (cf *Is* 40,28; 41,4; 44,6).
L'*e.* di Dio è il fondamento della sua fedeltà (cf *Sal* 100,5; 146,6). Questa trova la sua espressione suprema nel fatto che anche la sua alleanza è eterna (« alleanza eterna » come termine tecnico: cf *Gn* 9,16; 17,7.13; *Is* 24, 5; *Sal* 105,8). Eterni sono il Nome di Dio (cf *Es* 3,15; *Sal* 102,13), il suo consiglio (cf *Sal* 33,11; *Prv* 19,21), la sua Parola (cf Is 40,8; *Sal* 19,10), il suo amore (cf *Ger* 31,3), la sua grazia (cf *Sal* 103,17; 106,1), la sua giustizia (cf *Is* 51,6.8); la sua regalità (cf *Ger* 10,10, *Sal* 10,16). Specialmente misteriosa è la Sapienza divina: di essa si dice che è stata creata dall'*e.* (cf *Prv* 8,22-31) e che resta eternamente con Dio (cf *Sir* 1,1; 24,9). Nella *e.* di Dio Israele vede la superiorità di YHWH a riguardo degli dei pagani.
II. *E.* partecipata: AT. A queste affermazioni su Dio, l'AT contrappone la non *e.* dell'uomo. L'uomo non vivrà eternamente (cf *Gn* 3,22; 6,3); i suoi giorni sulla terra sono limitati (cf *Sal* 90,10). Non di meno, nei cosiddetti Salmi mistici, Israele incomincia a credere in una immortalità accanto a Dio per i giusti: Iddio prenderà con sé il giusto (lo spirito, *nefesh* del giusto) dopo la morte (cf *Sal*; 16,49; 73). Questa fede si prolunga nel libro della Sapienza con una terminologia che può sembrare ellenistica (*psyché* = anima), ma che è omogenea con le concezioni dei salmi citati (cf *Sap* 3,1-12; 5,15). La rivelazione di una risurrezione escatologica futura, benché con una certa sovrapposizione fra tempi messianici e tempi finali della storia (cf *Dn* 12,1-3 cf *Is* 26,9), porta con sé la promessa di una immortalità anche per il corpo che morì.
Nel **NT** il concetto di *e.* applicato a Dio prende un rilievo maggiore. L'*e.* è una proprietà essenziale di Dio (cf *Rm* 1,20; 16,26; *Fil* 4,20; *1 Tm* 1,17 ecc.). Questa proprietà viene pure attribuita al Figlio (cf *Eb* 1,8-12; 13,8), tema che è da collegarsi con quello dell'*e.* del *Logos* (cf *Gv* 1,1). E caratteristico che l'aggettivo « eterno » incominci ad applicarsi al mondo della salvezza, ai beni escatologici e anche alla possibile condanna escatologica (cf *Mt* 25,46).
Quest'uso non deve oscurare le differenze fondamentali con la *e.* che è propria di Dio. Quando si applica il concetto all'uomo, il contesto è sempre o quello di un dono gratuito di Dio o, nel caso della condanna, quello di un'affermazione della vittoria eterna di Dio sul peccato. Inoltre, non va dimenticato che l'uomo ha avuto un inizio che, in ultimo termine, si rifà all'azione creatrice di Dio, mentre l'*e.* come proprietà essenziale di Dio non ha né inizio né fine. In ogni caso, l'*e.* promessa all'uomo è una vita senza fine.
III. Nel pensiero cristiano. Il pensiero cristiano ha approfondito il concetto di *e.* Come in tanti altri casi, è stato Boezio (524) ad offrire la nozione che è prevalsa nel pensiero teologico occidentale. Secondo lui, l'*e.* è: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* (il possesso simultaneo e perfetto di una vita interminabile).1 « Vita interminabile » è per Boezio vita senza inizio e senza fine. Inoltre, è importante che tale vita sia posseduta in un modo perfetto e totalmente simultaneo. Gli esseri creati hanno una perfezione limitata e non possono perciò possedere la loro natura se non per atti successivi. Soltanto un essere di perfezione infinita può

avere la possessione totale della sua vita senza nessuna successione. La necessità di distinguere l'*e.* partecipata da quella propria della natura divina portò a creare un termine per la vita senza fine (ma non senza inizio) e posseduta dalla persona per atti successivi: il termine *aevum* che si riferisce all'*e.* partecipata.
Questa problematica invita ad essere prudenti riguardo a certe spiegazioni teologiche, nate fra alcuni autori protestanti (K. Barth, E. Brunner), secondo le quali l'uomo nella morte diventerebbe fuori del tempo (*atemporalismo*). Orbene, dove non c'è tempo non possono esistere distanze temporali. Così la risurrezione finale non sarebbe distante dal momento della morte. Anche se da parte della storia umana le morti degli uomini fossero successive, nell'aldilà la risurrezione di tutti gli uomini sarebbe simultanea; anzi essa coinciderebbe con la risurrezione di Gesù e con la parusia del Signore. Bisogna affermare che anche dopo la morte c'è un tempo, anche se non può essere considerato univoco col tempo terrestre. Infatti, il tempo mondano si misura per il movimento corporale (in ultimo termine per il movimento degli astri), mentre il tempo dell'aldilà si regola per la successione di atti psicologici. E per questo motivo che alcuni teologi parlano di « tempo antropologico », « tempo umano » o « tempo-memoria » (J. Ratzinger);2 si potrebbe chiamare semplicemente « tempo psicologico ». Le caratteristiche di questo tempo, così diverso dal tempo terrestre, rendono impossibile attribuirgli una percezione di durata come quella che abbiamo in questa vita, o anche immaginare quale sarà nell'aldilà una tale percezione.
Per l'idea di *e.* partecipata nella gloria è fondamentale il tema della visione di Dio. La visione fissa l'anima (o anche l'uomo gloriosamente risorto) nella contemplazione e nell' amore di Dio. In questo modo diventa impossibile il distacco da lui e la santità del beato si fa inamovibile e partecipatamente eterna.
La speranza dell'*e.* beata è stata sempre per il cristiano motivo solido per la lotta ascetica durante questa vita transitoria (cf *2 Cor* 4,17).
Note: 1 S. Boezio, *De consolatione philosophiae* 5, prosa 6,4: CCSL 94,101; 2 J. Ratzinger, *Eschatologie*, Regensburg 1990, 152.
Bibl. M. Bordoni, *s.v.*, in *DES* II, 953-955; C.J. Peter, *Participated Eternity in the Vision of God. A Study of the Opinion of Thomas Aquinas and His Commentators on the Duration of the Acts of Glory,* Roma 1964; C. Pozo, *La venida del Señor en la gloria,* México-Santo Domingo-Valencia 1993; H. Sasse, *aión, aiónios,* in *GLNT* I, 197-209; F.I. Schierse - J. Ratzinger, *s.v.,* in *LThK* III, 1267-1270; J. Schmidt, *Der Ewigkeitsbegriff im Alten Testament,* Münster i.W. 1940.
C. Pozo

EUCARISTIA. (inizio)

I. ***E.*** **memoria sacramentale.** Gesù, durante l'Ultima Cena, ci ha lasciato la memoria della redenzione perché la Chiesa di tutti i tempi vivesse in modo incessante il dono della sua Pasqua. Rivivendo il racconto liturgico dell'ultima cena veniamo introdotti nel cuore di Cristo quando ci ha consegnato il memoriale della sua Pasqua. « Quando fu l'ora, Gesù prese posto a tavola e gli apostoli con lui... E preso un calice, rese grazie e disse: Prendetelo e distribuitelo tra voi, poiché vi dico: da questo momento non berrò più del frutto della vite, finché non venga il regno di Dio. Poi, preso un pane, rese grazie, lo spezzò e lo diede loro dicendo: Questo è il mio corpo che è dato per voi; fate questo in memoria di me. Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese il calice dicendo: Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue che viene versato per voi » (*Lc* 22,14-20). Questa scarna ed essenziale narrazione è il cuore di ogni messa.
La celebrazione eucaristica costituisce la memoria sacramentale nella quale la Chiesa accoglie e rivive, mediante il segno, la morte del suo Signore in obbedienza al suo volere. In tale atteggiamento essa diviene contemporanea con il gesto di Gesù e assume tutti i suoi significati per essere in lui e con lui e a lui ricongiunta nella luminosità del regno. Questa fecondità celebrativa scaturisce dal fatto che il cristiano nel battesimo ha ricevuto il dono della contemporaneità con il Maestro e nel coinvolgimento celebrativo vive insieme ai fratelli l'essere

nella morte di Gesù per crescere nell'esperienza della risurrezione, in attesa del mirabile evento della parusia. Gesù, lasciando il segno della sua continua presenza nell'atteggiamento di offerta al Padre per l'umanità, ci ha comunicato un dono così grande che nel corso della storia il mistero eucaristico è stato sì oggetto di una molteplicità di letture e di interpretazioni, ma ha costruito la vita mistica di ogni discepolo di Gesù. La Chiesa, lasciandosi coinvolgere nella dinamica sacramentale della celebrazione, viene resa partecipe dell'esperienza pasquale del suo Signore e gode d'attenderlo alla fine della storia per essere definitivamente associata al suo mistero di gloria.

II. L'insegnamento della Scrittura. La comunità cristiana si accosta al libro sacro per comprendere la volontà di Gesù al momento in cui egli ci offre il sacramento eucaristico. E nell'obbedienza a lui e nella sua obbedienza che possiamo continuare l'ineffabile esperienza delle prime assemblee liturgiche. La fede eucaristica, che ha costantemente animato i fedeli, vive della rivelazione biblica, della predicazione e della esperienza delle diverse e molteplici comunità. L'evolversi della tradizione ci permette di accostarci al Maestro in modo sempre più nuovo per dissetarci in letizia a tale sorgente di salvezza.

La celebrazione pasquale di Gesù nell'Ultima Cena è il luogo sacramentale del dono totale che Gesù fa di sé al Padre e agli uomini, è la sua sete del volere del Padre mantenuta ardente fino alla fine per donare agli uomini la vita e donargliela in modo sempre più abbondante.

La potenza dell'*E.* è costituita dalla presenza orante e personale nello Spirito del Cristo glorioso come agente principale dell'azione sacramentale, mentre rende i discepoli partecipi della dinamica sacramentale della sua morte in croce. La grandezza dell'*E.* si coglie in tutta la sua fecondità poiché pone l'assemblea liturgica nel mistero della croce mediante i segni dell'Ultima Cena, godendo del grande mistero della redenzione.

La cena è il testamento sacrificale di Gesù al fine di riconciliare il mondo con il Padre. Gesù stesso è il contenuto, con la sua persona e con la sua opera, e l'autore permanente di tale Mistero. In lui, nella sua oblazione sacrificale, la Chiesa può dire: « Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo; ora, lascio di nuovo il mondo e vado al Padre » (*Gv* 16,28). Questa concentrazione cristologica emerge in modo molto chiaro nella volontà di Gesù: « Fate questo in memoria di me ». La partecipazione dei discepoli alla ritualità compiuta da Gesù è racchiusa nei gesti e negli imperativi di Gesù. La comunità che celebra è consapevole d'essere chiamata a vivere come è vissuto Gesù, a celebrare la sua presenza, a condividere la sua carità. La risurrezione, a sua volta, traspare nella fede della comunità che celebra. Essa non è un evento da porre accanto alla croce, ma dentro la croce, ne è il significato poiché dimostra definitivamente che il dono di sé da parte di Gesù sulla croce è dono di Dio. Il rendimento di grazie che qualifica l'*E.* pone in luce la libera accondiscendenza di Dio nella fede orante della comunità e ci fa intuire che è nella signoria divina che i fedeli vengono a contatto con la morte di Gesù, partecipando alla fedeltà del Padre nella risurrezione.

L'*E.* è questa memoria della Pasqua che pone al centro la persona di Gesù nella sua offerta al Padre che l'accoglie nella risurrezione.

Gesù nel dare l'ordine ai discepoli di celebrare la memoria della sua morte li educa a vivere l'unico evento determinante la storia poiché essi, attraverso il rito, saranno in quella croce come egli, il Signore, nel porre i gesti dell'Ultima Cena è profeticamente su quella croce nel dare il suo corpo e il suo sangue per l'umanità. Mediante l'esperienza sensibile della celebrazione eucaristica che « imita » i gesti di Gesù, la Chiesa di tutti i tempi viene assunta nell'atto sacrificale di Cristo il quale, solidale nel suo sacrificio con tutto il genere umano, raggiunge in concreto ogni credente. La comunità si sperimenta in atto nella morte di Gesù ed è tutta protesa verso la pienezza dell'incontro finale nella risurrezione escatologica.

III. *E.* come banchetto. Questa ricchezza si incarna e passa nella comunità dei credenti nel linguaggio della convivialità. L'*E.* è un banchetto in senso dinamico come attualizzazione globale dei gesti di Gesù che danno senso al mangiarebere. Tale gestualità, infatti, significa condivisione del mistero della persona pasquale di Gesù. La totalità del nutrimento: panevino,

corposangue, dice la persona del Maestro che si è donata interamente all'umanità. Nell'atto della convivialità la comunità condivide le idealità di Gesù, è all'unisono con il significato che egli dà alla sua vita, entra in modo personalizzato nella sua oblazione, sentendosi una nell'offerta di Gesù. In questo senso possiamo parlare di banchetto sacrificale poiché quel gesto del mangiarebere è segno dell'inserimento totale e totalizzante della comunità nell'atteggiamento di Gesù per essere in lui sacrificio gradito al Padre.
Questa vitalità assume, tuttavia, un chiaro orientamento escatologico.
Il banchetto eucaristico si colloca nell'orizzonte dell'avvenimento messianico intravisto dai profeti e di cui Gesù annuncia l'imminente manifestazione (cf *Mt* 26,29). La commensalità sacra, in particolare quella inerente il vino, è partecipazione al rinnovamento universale che qualifica l'era escatologica. Il banchetto eucaristico e l'annuncio-attesa degli ultimi tempi si richiamano continuamente. Cristo diviene commensale con i suoi discepoli introducendoli nella comunione delle divine Persone, mentre presiede la celebrazione stessa. Tale è l'anima della liturgia del banchetto eucaristico che esprime per eccellenza la comunione di vita tra il Cristo e i fedeli, e la speranza escatologica.
Gesù nell'Ultima Cena annuncia la realizzazione effettiva del regno ove si gusterà il vino messianico della nuova alleanza poiché nel suo sangue c'è la pienezza dell'alleanza tra Dio e il popolo. Attraverso la formulazione delle parole escatologiche Gesù dichiara compiuto il tempo dei segni anticipatori del regno, caratteristici del suo ministero pubblico e invita i suoi discepoli ad orientarsi con lui verso il compimento definitivo della promessa.
Questo banchetto escatologico vive dell'effusione dello Spirito Santo che è il dono dei tempi nuovi e che è scaturito dal compimento delle promesse messianiche. Nell'*E.* noi ci accostiamo a un cibo spirituale e ad una bevanda spirituale (cf *1 Cor* 10,3-4). E lo Spirito Santo che è presente nei doni e che ci disseta con i suoi « fiumi divini » all'atto dell'accoglienza dei doni eucaristici.
La presenza dello Spirito nell'oblazione pasquale di Gesù fa sì che nel medesimo Spirito si celebri il memoriale e che la potenza dello Spirito faccia condividere l'evento della morte di Gesù, orientando decisamente verso la pienezza del regno.
In tal modo, l'*E.* è il sacramento della persona di Gesù che nello Spirito vive la sua offerta al Padre per la redenzione dell'umanità e ci rende partecipi di tale mistero in una incessante condivisione della sua assunzione nella volontà salvifica dell'umanità.
IV. Vita eucaristica, vita mistica. Il dato che la rivelazione scritturistica ci offre costituisce il centro della vita della comunità cristiana che, nella fede, sa come l'*E.* sia la fonte e il culmine della sua vita (cf *PO* 5).
La vita eucaristica non è semplicemente un fatto rituale che potrebbe apparire un fatto molto esterno, ereditato dalla tradizione cultuale della Chiesa.
L'assemblea, nel rito e mediante il rito, vive il suo quotidiano come un'incessante sete del Padre, della sua volontà, entrando nella oblazione di Gesù. Il cristiano è la memoria vivente del Maestro poiché è stato inserito nelle sue idealità e questa sua dignità è viva e feconda nella celebrazione eucaristica mentre rende viva, in tale direzione, tutta la sua esistenza quotidiana. Egli si lascia attrarre da Gesù, guidare dallo Spirito e con i fratelli condivide l'unico senso della vita, quello che Gesù ha portato avanti in tutto l'arco della sua storia e ha vissuto in pienezza sull'albero della croce. L'*E.*, nel linguaggio del banchetto, pone chiaramente in luce questa sintonia: il cristiano vede il mondo come lo vede il Cristo; opera nella storia con lo spirito di Cristo; ama gli uomini con lo stesso cuore di Gesù. Tale è la fecondità che anima i commensali riuniti nell'assemblea attorno alla mensa del corpo e del sangue del Signore.
Essere un corpo solo e uno spirito solo ai piedi della croce e nell'offerta di Gesù è la vitalità quotidiana dell'*E.* e la meta alla quale aspira ogni credente. Questa ricchezza è possibile poiché il clima orante di lode, di rendimento di grazie e di supplica che anima l'assemblea dice l'esultanza dei credenti che vivono in atto l'espandersi della libertà di Dio. Tale libertà veleggia sulla comunità che, guidata dallo Spirito e nella coscienza della propria povertà, supplica incessantemente. La dinamica all'interno della preghiera eucaristica è il cuore dei celebranti che

vengono orientati a crescere nella libertà divina verso l'ebbrezza della lode, pregustazione della pienezza del canto nuovo nella Gerusalemme celeste.
Questa comunione mistico-sacramentale dell'assemblea orante nella Pasqua orienta la comunità ad essere per sempre con il Signore. L'assemblea liturgica avverte, infatti, la provvisorietà del linguaggio celebrativo e sente la potenza dello Spirito che la guida ad entrare nella morte del Maestro per ascendere con lui nella glorificazione della risurrezione-assunzione, onde godere alla fine della comunione mistica d'amore con le divine Persone (cf *Ap* 3,20). Una comunità eucaristica è, perciò, in atteggiamento di costante vigilanza nello Spirito per andare incontro al Signore ed essere definitivamente con lui al banchetto nella pienezza dei tempi.
Il mistero eucaristico vive nella e attraverso la celebrazione eucaristica e costituisce la sedimentazione rituale della vocazione propria della comunità cristiana ad essere memoria del suo Signore.
L'*E.* risulta, perciò, come la celebrazione del senso della vita di Gesù, con Gesù, in Gesù e per Gesù nella comunione, mistica ma non meno reale, creata dallo Spirito. Ciò che Gesù ha celebrato in occasione dell'Ultima Cena, sempre attuale nel cammino della comunità cristiana, è il suo corpo dato per noi e il suo sangue versato per noi.
Il Cristo è il centro cercato, amato, contemplato e testimoniato nella celebrazione eucaristica. La Chiesa, perciò, si riconosce nell'*E.* come luogo centrale dell'esperienza mistica e punto di riferimento per la costruzione di un'esistenza che sia in Cristo in conformità al volere del Padre e nella perfetta docilità allo Spirito.
La celebrazione eucaristica è un canto sacramentale nell'obbedienza condivisa di Cristo per la salvezza e per la comunione dell'umanità intera in un clima di radicale oblazione nelle mani del Padre, a lode della sua gloria.
Bibl. Aa.Vv., *L'Eucaristia: aspetti e problemi dopo il Vaticano II,* Assisi (PG) 1968; A. Amato, *s.v.,* in *NDM,* 527-541; J. Auer, *Il mistero eucaristico*, Assisi (PG) 1972; J. Betz, *L'Eucarestia come mistero centrale,* in *Mysterium salutis*, a cura di J. Feiner e M. Löhrer, VIII, Brescia 1975, 229-384; Id., *s.v.,* in K. Rahner (cura di), *Sacramentum mundi*, VIII, Brescia 1975, 669-692; J. Castellano, *s.v.,* in *DES* I, 956-974; A. Donghi, *Dio è con noi*, Milano 1991; X.L. Dufour, *Condividere il pane eucaristico secondo il Nuovo Testamento*, Leumann (TO) 1983; F.X. Durrwell, *L'Eucaristia. Sacramento del mistero pasquale,* Roma 1982; E. Galbiati, *L'Eucaristia nella Bibbia*, Milano 1968; C. Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa*, Roma-Brescia 1989; J.M. Nouwen, *La forza della sua presenza*, Brescia 1997; M. Thurian, *L'Eucaristia, memoriale del Signore, sacrificio di azione di grazie e di intercessione*, Roma 1968; P. Visentin, *s.v.,* in *NDL,* 482-508.
A. Donghi

EUDES GIOVANNI (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Meno geniale di Bérulle, meno lirico di J.J. Olier, *E.* è, senza dubbio, il più accessibile dei berulliani. Predicatore instancabile di missioni (più di cento) e di ritiri, direttore spirituale molto ascoltato, ha lasciato numerosi scritti. Il pensiero della scuola francese riaffiora in ogni sua pagina, anche nei libri più pastorali come *Il buon confessore, Il predicatore apostolico* e *Il memoriale ecclesiastico* apparsi dopo la sua morte.
L' unione con Dio attraverso « la vita di Gesù in noi » ci riporta nella grazia del battesimo di cui egli non cessa di parlare. I suoi libri principali sono: *La vita e il regno di Gesù nelle anime cristiane,* più volte ristampato a partire dal 1637, *Il contratto dell'anima con Dio mediante il santo battesimo* (1654) e *Il cuore ammirabile della santissima Madre di Dio* (1680).
Normanno, nato nel 1601, vive a Parigi alcuni anni; entra all'Oratorio nel 1623 ed è ordinato sacerdote nel 1625; lascia l'Oratorio nel 1643 per fondare il seminario di Caen e la Congregazione di Gesù e di Maria (Eudisti). Precedentemente, aveva fondato la Congregazione Nostra-Signora della Carità (nel 1641) per la riabilitazione delle prostitute.

Dopo aver posto le fondamenta della devozione al Cuore di Maria (1648) e al Cuore di Gesù (1672), muore nel 1680. E considerato il padre di molte Congregazioni religiose e « il padre », il dottore e l'apostolo del culto liturgico ai Sacri-Cuori di Gesù e di Maria (Pio XI).
Oltre al seminario di Caen, egli fonderà dei seminari e dei collegi a Coutances (1650), Lisieux, Rouen (1653), Evreux (1667) e Rennes (1670).
II. La sua dottrina spirituale corrispondente alla sua esperienza personale è molto coerente e tipicamente berulliana. Per lui, « la vita cristiana è la continuazione e il compimento della vita di Gesù Cristo ». « Quando un cristiano prega, continua e compie l'orazione che Gesù Cristo ha fatto sulla terra; quando lavora, continua e compie la vita laboriosa di Gesù Cristo... ». «Noi dobbiamo continuare e compiere in noi gli stati e i misteri di Gesù e pregarlo spesso che egli li consumi e li compia in noi e in tutta la sua Chiesa, perché i misteri di Gesù non sono ancora nella loro piena perfezione e compimento. Benché essi siano perfetti e compiuti nella persona di Gesù, non sono tuttavia ancora compiuti e perfetti in noi che siamo sue membra, né nella sua Chiesa che è il suo Corpo mistico. Infatti, il Figlio di Dio vuole renderci partecipi, estendere e continuare in noi e in tutta la sua Chiesa i suoi misteri, mediante le grazie che vuole comunicarci e gli effetti che vuole operare in noi con i suoi misteri. E con questo mezzo egli vuole compierli in noi...
Così il Figlio di Dio desidera consumare e compiere in noi tutti i suoi stati e misteri. Egli vuole consumare in noi il mistero della sua Incarnazione, della sua nascita, della sua vita nascosta, formandosi in noi e nascendo nelle nostre anime, mediante i santi sacramenti del battesimo e della divina Eucaristia e facendoci vivere una vita spirituale e interiore nascosta con lui in Dio».
Lungo tutta la sua vita, *E.*, secondo la sua espressione, « fa professione di Gesù Cristo ». Il suo cristocentrismo mistico e apostolico si esprime in meravigliose *preghiere* al « Cuore di Gesù e di Maria » (*Ave Cor*) e in « preghiere prima di mezzogiorno », tutte centrate su Gesù, che si adora in questo o quell'atteggiamento, che si ringrazia, a cui si chiede perdono e a cui, infine, ci si dà interamente perché egli viva in noi. Molto attento alla pedagogia, un po' come Francesco di Sales prima di lui, e come Montfort dopo di lui, egli non dimentica che « la pratica delle pratiche... la devozione delle devozioni... è non essere legati ad alcuna pratica... ma *darsi al Santo Spirito di Gesù* ». Per lui, l'opera delle opere è *la formazione di Gesù in noi* (cf *Gal* 4,19).
Bibl. **Scritti:** *Oeuvres complètes du vénérable Jean Eudes,* a cura di Ch. Lebrun - J. Danphin, 12 voll., Vannes 1905-1911; *Lectionnaire propre à la Congrégation de Jésus et Marie,* Paris 1977; C. Guillon, *En tout la volonté de Dieu. Saint Jean Eudes à travers ses lettres,* Paris 1981; *Jean Eudes. Le Baptême* (Textes choisis et presentés par P. Milcent), Paris 1991; P. Milcent, *Saint Jean Eudes. Introduction et choix de textes,* Paris 1964; R. de Pas, *Marie, icône de Jésus. Textes de saint Jean Eudes,* Paris 1980. **Studi:** F. Antolín Rodríguez, *s.v.,* in *DES* II, 974-976; Ch. Berthelot du Chesnay, *s.v.,* in *BS* VI, 994-996; G. Brockhusen, *s.v.*, in *WMy* 152-153; R. Deville, *La scuola francese di spiritualità*, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 90-111; M. Fournier et Al. *Itinéraire spirituel pour aujourd'hui avec saint Jean Eudes*, Paris 1993; J. Hamon, *s.v.,* in *DIP* IV, 1271-1273; P. Milcent, *s.v.,* in *DSAM* VIII, 488-501; Id., *Saint Jean Eudes: une conception de la vie en Jésus-Christ,* numero speciale di *Vie eudiste,* Paris 1973; Id., *Saint Jean Eudes, un artisan du renouveau chrétien au XVIIe siècle,* Paris 1985. Questo lavoro di 589 pagine resterà a lungo come volume di riferimento; R. de Pas, *Ma vie, c'est le Christ. Saint Jean Eudes et son message,* Paris 1993.
R. Deville

EVAGRIO PONTICO. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce nel Ponto verso il 346 ed ha contatti con i Cappadoci: Basilio, infatti, lo nomina lettore e il Nazianzeno lo ordina diacono. Eletto arcidiacono a Costantinopoli dal patriarca Nettario (397), diventa un grande predicatore. Ottiene grandi successi grazie alla sua eloquenza. In seguito ad un viaggio presso i monaci egiziani, si « converte » alla vita eremitica, ritirandosi nel deserto della Nitria. Vive grazie al lavoro di copista. Muore nel 399 nella

solitudine di Celle, in Egitto, dopo aver rinunciato all'episcopato offertogli da Teofilo d'Alessandria (412).
E. scrive quasi sempre in forma di aforismi e sentenze che riunisce in gruppi di cento (*Centurie*). Fra quelle rimasteci abbiamo l'*Antirretikòs* - contro i vizi capitali -; *Il monaco,* che si divide in *Praktikòs* - per il monaco incolto - e *Gnostikòs* - per quello impegnato intellettualmente -; *Sentenze metriche per i monaci e le vergini* e le sei centurie di *Problemi gnostici,* che si collocano al centro della sua dottrina teologica e mistica. Ci sono rimaste, poi, una sessantina di lettere.
II. Dottina mistica. « Noi abbiamo distinto da una parte l'insegnamento pratico... e dall'altra parte l'insegnamento gnostico » (*Praktikòs*, proemio). La vita spirituale è, così, divisa in due fasi: la via « pratica » e quella « gnostica ». Per *E*. la pratica è « il metodo spirituale che purifica la parte dell'anima che si volge verso le passioni » (*Praktikòs,* 50). « La fede sta al punto di partenza. Su di essa si consolida il timor di Dio, dal quale procede l'*enkráteia,* virtù ascetica fondamentale di cui la continenza non è che una forma particolare e che consiste nella resistenza a tutti gli impulsi passionali. Su questa base si innesterà la pazienza, che non soltanto ci fa resistere all'attrattiva del piacere, ma sopportare tutto quello che è faticoso; da questa, infine, nascerà la speranza, l'attesa dei beni reali, proprio quelli verso i quali ci orienta la fede » (L. Bouyer). Al termine della lotta con le passioni ci sarà l'*apátheia,* cioè il dominio delle passioni che in noi si oppongono alla carità. A questo punto inizia la via gnostica: « La carità è la meta più sublime dell'anima razionale che, giunta in questo stato, non può amare alcuna cosa corruttibile più della gnosi di Dio » (*Centuria* I, 86). La gnosi, a sua volta, si divide in due gradi: *physichè,* o contemplazione naturale, e *theologikè,* ovvero scienza di Dio. « Vi sono cinque gnosi fondamentali che comprendono tutte le altre: la prima è, si dice, la gnosi dell'adorabile Trinità; la seconda e la terza sono la gnosi degli esseri incorporei e quella degli esseri corporei; la quarta e la quinta, la gnosi del giudizio e quella della provvidenza » (*Centuria* I, 27). Questa *gnosi dell'adorabile Trinità* è, contemporaneamente, scoperta di se stessi, del proprio io creato a immagine di Dio: come in uno specchio l'immagine si potrà riflettere solo se effettivamente è presente l'archetipo. Nel cammino verso la gnosi di Dio *E*. sottolinea sia l'aiuto offerto dagli angeli, che « per mezzo della conoscenza e dell'osservanza dei divini comandamenti ci liberano dalla nostra cattiveria e ci rendono impassibili; ci liberano dalla nostra ignoranza... e ci rendono sapienti e spirituali » (*Centuria* 6, 35), sia l'influsso del Cristo: « la carne del quale sono le virtù: chi ne mangia è reso impassibile; il sangue di Cristo è la considerazione delle sue opere: chi ne beve è illuminato; il petto del Signore è la scienza di Dio: chi vi appoggia il capo è trasformato in predicatore delle realtà divine » (*Ai monaci,* 118).
Per l'uomo d'oggi la mistica di *E*. ha qualcosa di consolante perché rende capaci di « vedere » nei vari e difficili momenti della nostra età la presenza di Dio nel mondo, quasi una pedagogia soprannaturale che gradatamente restaura il rapporto dell'uomo in Dio. *E*., poi, presenta una spiritualità fortemente aperta alla dinamica della solidarietà perché, come dice egli stesso nel trattato *Sulla preghiera* (c. 39): « È giusto che preghi non solo per la tua purificazione, ma anche per tutti i tuoi simili, al fine di imitare la condotta degli angeli ».
Bibl. **Opere:** *Traité pratique ou le moine*, a cura di A. e C. Guillaumont, SC 170-171, tr. it. a cura di L. Dattrino, *Trattato pratico sulla vita monastica*, Roma 1992; *Le Gnostique,* a cura di A. e C. Guillaumont, SC 356; J. Muyldermans, *Evagriana Syriaca. Textes inédits du British Museum et de la Vaticane édités et traduits,* Louvain 1952; *Les six centuries del « Képhalaia Gnostica » d'Evagre le Pontique,* a cura di A. Guillaumont (Patrologia Orientalis, 281), Paris 1958; *Les leçons d'un contemplatif: Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique,* a cura di I. Hausherr, Paris 1960, con prezioso commento a ogni centuria; tr. it.: *La preghiera,* a cura di V. Messana, Roma 1994. Il trattato, con l'attribuzione a San Nilo del Sinai, si trova anche nel primo volume della *Filocalia,* a cura di M.B. Articoli e M.F. Lovato, Torino 1982, 272-289. Qui sono tradotti anche il *Sommario della vita monastica* e *Il discernimento delle passioni e dei pensieri* (pp. 99-124); nuova versione con testo greco a fronte di F. Moscatelli, *Gli otto spiriti della*

malvagità. Sui diversi pensieri della malvagità, Cinisello Balsamo (MI) 1996; *Scholies aux Proverbes*, a cura di P. Géhin, SC 340, Paris 1987; *Scholies aux Proverbes*, a cura di P. Géhin, SC 397, Paris 1993; **Studi:** L. Bouyer, *La Spiritualità dei Padri (III-VI secolo). Monachesimo antico e Padri*, 38, Bologna 1986; G. Bunge, *Evagrio Pontico maestro spirituale,* Scritti monastici, Praglia (PD) 1992; Id., *La dottrina di Evagrio Pontico sull'accidia*. Scritti monastici, Praglia (PD) 1993; H.D. Egan, *Evagrio Pontico*, in Id., *I mistici e la mistica*, Città del Vaticano 1995, 64-76; J. Gribomont, *s.v.,* in *DPAC* I, 1313-1314; A. e C. Guillaumont, *s.v.,* in *DSAM* IV2, 1731-1744; Id., *s.v.*, in *DIP* III, 1349-1350; F.P. Rizzo, *Il « De Oratione » di Evagrio Pontico,* in *CivCat* 146 (1995), 34-81, 56-59; M. Simonetti, *Letteratura cristiana antica greca e latina,* Firenze-Milano 1969; C. Sorsoli - L. Dattrino, *s.v.,* in *DES* II, 978-979; T. Spidlík - I. Gargano, *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, 3A, Roma 1983; T. Spidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano,* Cinisello Balsamo (MI) 1995.
R.M. Russo

EVANGELISMO. (inizio)

I. Il termine e il fenomeno. E un termine molto ampio che bisogna cercare di delimitare. In inglese il termine *Evangelical* si riferisce a quel settore del mondo protestante che, pur avendo tratti esteriori comuni e motivazioni diverse, si organizza come minoranza con precise caratteristiche all'interno di un più ampio settore cristiano. Si parla degli aderenti come di « sette » non certo in senso negativo, ma in riferimento alla loro tendenza a distinguersi e ad isolarsi. Si tratta di un fenomeno trasversale che si ritrova un po' ovunque e che, al suo inizio, ha tutte le sembianze di un movimento carismatico all'interno di un'area ecclesiastica o di una « ecclesiola » di impegnati e seri cristiani. Ernst Tröltsch parla di tre forme di cristianesimo: le chiese, generalmente inclusive, le « sette », generalmente esclusive, e la mistica interamente dedicata alla vita interiore.1
L'*e.* può, quindi, ritrovare le sue radici nel XVI secolo richiamandosi a quei movimenti che assunsero atteggiamenti radicali sul prolungamento della Riforma o in contrapposizione (gli anabattisti) ad essa. Ricordiamo, tra gli altri, uomini molto diversi tra di loro: Andrea Carlostadio, Tommaso Müntzer, Sebastiano Frank. Fin d'allora si possono individuare due tronconi: quelli che si erano impegnati a cambiare la società, a stabilire con urgenza il regno di Dio su questa terra e quelli che tendevano ad isolarsi con la fuga dal mondo. Passata la violenza della contrapposizione armata e avviato il processo di tolleranza religiosa, ritroviamo in Inghilterra l'*e.* impegnato nell'affermarsi dei metodisti, dei battisti e dei puritani. Sono correnti che troveranno presto il loro sbocco e il loro successo organizzativo ed espansionistico nell'America del Nord. L'*e.*, che viene così formandosi e rafforzandosi, può meglio essere descritto se lo si confronta non con le chiese tradizionali che si richiamano al XVI secolo, ma piuttosto con lo spiritualismo e la mistica.
II. Lo spiritualismo mistico fa riferimento ad uno Spirito di Dio autonomo di cui si fa l'esperienza immediata, l'*e.*, invece, allo Spirito di Dio, mediato e coincidente con la Sacra Scrittura: 2 i primi sono indifferenti o addirittura ignorano i sacramenti, i secondi li considerano segni esterni di ordinamento e di unione; i primi tendono a dissolvere il mondo ecclesiastico e ignorano la Chiesa visibile a favore di una Chiesa invisibile, mentre i secondi puntano sul sacerdozio universale dei credenti; i primi hanno come criterio la parola « interna » (la lettera senza lo Spirito è morta), i secondi la parola esterna (la Bibbia); i primi guardano al « ritorno di Cristo » come ad una questione interiore mentre i secondi lo considerano un evento che si verificherà nella storia; il Gesù storico è per i primi un simbolo dell'esperienza interiore, mentre per i secondi è la fonte e la norma del pensiero e dell'azione. L'individualismo dei primi è, quindi, ben diverso da quello dei secondi. Lo spiritualismo non ha bisogno di dottrine; anche i credenti non cristiani possono conoscere la rivelazione perché ogni religiosità è identica a quella cristiana. Si punta verso una filosofia universale della religione perché si può riconoscere il Cristo in noi anche nelle religioni non cristiane e la redenzione, in quanto opera dello Spirito

mediante la conoscenza, è presente in ogni religione. Ogni relativo è presente nell'assoluto, ma il ripudio della lettera e dell'interpretazione esterna non potrà evitare di stimolare il razionalismo e di offrire il fianco all' ateismo. L'*e.*, invece, insiste sul rapporto tra Dio e l'uomo così come si è espresso in Cristo. Lo spiritualismo mistico resta nella Chiesa di maggioranza in attesa di tempi migliori, mentre l'*e.* tende sempre più a separarsene per affermare la propria identità nei confronti della indifferenza delle masse.3 Evidentemente, le contrapposizioni che abbiamo segnalato non indicano un rigido confine, ma piuttosto una panoramica di tendenze generali.

III. Ascesi laica. L'*e.* non mancò d'incidere fortemente sul campo sociale e politico a motivo dell' ascesi laica che si era sviluppata e affermata richiamandosi alla tradizione calvinista. Il luteranesimo aveva insegnato che il mestiere è una vocazione divina, ma il calvinismo ne aveva fatto un'occasione per trasformare la società. La professione continua così ad essere intesa come una rigorosa riprova della elezione divina. Lo stato dev'essere apolitico e responsabile verso il popolo. Vi è un riferimento costante al regno di Dio, immanente e trascendente, che determina il modo di intendere non solo la Chiesa, ma anche l'operosità, la tolleranza, i diritti umani e la democrazia. Questo tipo di ascesi laica avrà un'incidenza notevole nell'affermarsi non solo del capitalismo, ma anche dell'organizzazione dei sindacati, dell'Evangelo sociale e in generale della costituzione della società moderna.

Nonostante le divergenze rilevate, l'*e.* e lo spiritualismo mistico condividono alcuni punti comuni. Insieme si trovano a reagire contro l'oggettivismo di un cristianesimo ortodosso e ufficiale; insieme fanno leva sull'individuo, sull'esperienza del credente, sulla luce interiore che illumina ogni uomo e lo orienta verso Dio.

Note: 1 E. Tröltsch, *Sociologia delle sette e della mistica protestante*, Roma 1931, 160; 2 P. Tillich, *Storia del pensiero cristiano*, Roma 1969, 263; 3 E. Tröltsch, *Sociologia... o.c.*, 88-103.

Bibl. U. Gastaldi, *Storia dell'anabattismo*, 2 voll., Torino 1972 e 1981; C.H. Hopkins: *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism,* New Heaven l940; E. Mcgrath, *Giovanni Calvino. Il Riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale,* Torino 1991; P. Tillich, *Storia del pensiero cristiano,* Roma 1969; Id., *Umanesimo cristiano*, Roma l969; E. Tröltsch, *Sociologia delle sette e della mistica protestante*, Roma 1931; M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo,* Roma 1945.

R. Bertalot

EVANGELIZZAZIONE. (inizio)

Premessa. *E.* e mistica sembrano termini assai distanti; forse, a prima vista, inconciliabili. Tra i due termini più che una congiunzione (eet) tesa a colmare la distanza, parrebbe più ovvia l'avversativa (oaut) che sancisce la separazione. In verità, il linguaggio comune utilizza i due termini per significare due mondi diversi: quello della parola che rivela (*e.*) e quello del silenzio che nasconde (mistica).

Si impone, dunque, al di là delle accezioni diversificate e parziali, una esplorazione dei termini per coglierne il significato proprio ed evidenziarne le reciproche connessioni. Ciò ha indubbia rilevanza non solo da un punto di vista strettamente teologico, ma anche in ordine alla vita spirituale e all'azione pastorale dei singoli e delle comunità. Su questi fronti, infatti, rifluiscono e si attestano non poche antinomie ed aporie (vere o presunte) della cultura contemporanea e della stessa prassi ecclesiale: primato di Dioprotagonismo dell'uomo; spazio della comunicazione (areopago)viaggio nell'interiorità (deserto); cultura dell'apparirecultura dell'essere; investimento sull'organizzazione (efficientismo)nudità radicale della testimonianza; azionecontemplazione.

Nel binomio *e.* - mistica sembrano riassumersi queste ed altre questioni fortemente attuali che rappresentano interpellanze non eludibili. Del resto, è questa la tensione che hanno sperimentato figure grandi nel cammino della Chiesa: l'anelito alla solitudine per una ricerca assorbente di Dio e il dovere della solidarietà e della missione. Basti citare i nomi di Agostino, Giovanni Crisostomo, Gregorio Magno, il Curato d'Ars (1859). Questa tensione, che spesso diventa dissidio interiore, è ben espressa in alcune domande che sono già una risposta di H.U. Von

Balthasar: « Che cosa devo porgere agli affamati che mi circondano, se non pane? Ma dove lo prendo, se non mi viene porto? Come può la Chiesa uscire all'esterno se non ha più nessuna interiorità da porgere? Oppure si deve dire che essa scaccia da sé l'incertezza della propria identità perché non ha più nessuna esperienza di ciò che è il suo intimo? ».1

I. Evangelizzazione. « Nessuna definizione parziale e frammentaria può dare ragione della realtà complessa e dinamica quale è quella della *e.* » (*EN* 17).

Molteplici sono gli elementi essenziali che la qualificano e che hanno suscitato una corale riflessione teologico-pastorale nel Concilio e nel post-Concilio. « L'*e.* propriamente detta è il primo annuncio della salvezza a chi, per ragioni varie, non ne è a conoscenza o ancora non crede », affermava nel 1971 il *Rinnovamento della Catechesi* (n. 25) della Chiesa italiana (ECEI 1, n. 2442).

« L'*e.* è l'atto con il quale la Chiesa, sotto l'impulso dello Spirito Santo, annuncia e attua la salvezza che il Padre, nel suo infinito amore, offre a tutti gli uomini in Cristo e per mezzo di Cristo, morto e risorto ».2 Ma, è nella *Evangeli Nuntiandi* di Paolo VI che l'*e.* ha la sua « magna charta », assunta da Giovanni Paolo II come compito primario della Chiesa e portata su tutte le strade del mondo. Proprio perché l'*e.* è « rinnovamento dell'umanità, testimonianza, annuncio esplicito, adesione del cuore, ingresso nella comunità, accoglimento dei segni, iniziative di apostolato » (*EN* 24).

Questa concezione « globale » della *e.* ha però, evidentemente, la sua nota fontale, la sua identità originale in riferimento alla Parola: « Evangelizzare, per la Chiesa, è portare la Buona Novella in tutti gli strati dell'umanità e, col suo influsso, trasformare dal di dentro, rendere nuova l'umanità stessa: Ecco io faccio nuove tutte le cose » (*EN* 18).

1. *Evangelizzare è proclamare la Parola di Dio.* La nozione biblica di « parola » è assai ricca e la « parola di Dio » sta ad indicare la nota distintiva di Dio, a confronto con gli idoli (cf *Bar* 6,7; *Sal* 115,3) e il modo del suo intervento nel mondo, dagli inizi della creazione (cf *Gn* 1) fino all'*eschaton* che sarà il « compimento della parola di Dio » (*Col* 1,25). La parola di Dio è un atto di Dio, perché Dio agisce con la sua parola e parla con la sua azione.

Per questo, è parola rivelatrice: si fa vicina all'uomo (cf *Dt* 30,11-14) e crea una relazione tra l'uomo e Dio che si traduce in « sapienza di Dio » (*1 Cor* 1,21-24; 2,6-7) e che lo Spirito Santo seguiterà a suggerire nel cuore dei discepoli e a ricordare in continuazione (cf *Gv* 14,26).

E parola creatrice perché con essa inizia la vicenda del mondo (cf *Sir* 42,15ss.; *Prv* 8,22 ss.) ed è essa che entra nella storia come energia che scuote e come potenza che vivifica, anche se scende col silenzio placido della notte o con la dolcezza della pioggia fecondatrice (cf *Sap* 18,14-16; *Is* 55,10-11).

È anche parola profetica che cammina con l'uomo (cf *Dt* 26,5-10); penetra nelle pieghe degli avvenimenti delle nazioni e dei regni (cf *Ger* 1,9-10) e fa storia, fino a manifestarsi in pienezza di grazia e di verità (cf *Gv* 1,14).

Ed è parola che invia e realizza la comunione tra l'uomo e Dio (cf *1 Gv* 1,1-3; cf *DV* 2).

2. *Evangelizzare è proclamare la Parola di Dio che è una buona notizia per l'uomo* (cf *Lc* 4,18-19).

È una buona notizia di salvezza (cf *At* 13,26), salvezza di Dio (cf *At* 28,28); per gli ebrei compimento delle promesse (cf *At* 2,39); per i pagani è risposta ad una richiesta fatta di tentativi (cf *At* 17,23-27).

È una buona notizia di riconciliazione (cf *2 Cor* 5,19): Dio, in Cristo risorto, dà all'uomo luce e forza per ricomporre quella fondamentale « divisione » che ciascuno soffre in se stesso (cf *GS* 10). Cristo ricapitola in sé tutte le cose (cf *Ef* 1,10).

È una buona notizia che annuncia il regno di Dio: Gesù aveva esordito con il proclamare il regno (cf *Mc* 1,15). La predicazione è detta « Parola del regno » (*Mt* 13,19) e Paolo sintetizza il suo ministero apostolico come « annuncio del regno di Dio » (*At* 20,25; 28,31).

3. *Evangelizzare è proclamare la Parola di Dio che è una buona notizia per l'uomo e che si chiama Gesù*. La proclamazione di Gesù « Signore e Cristo » (*At* 2,36) è il Vangelo! Gesù

annuncia il regno di Dio. Gli apostoli annunciano il fatto Gesù, perché il Vangelo è lui. E questo cammino non è una teoria soteriologica: è una parola che salva.
Per queste ragioni, la parola è il grande tesoro della Chiesa, che essa ha sempre venerato e della quale si nutre (cf *DV* 21), perché ad essa consegnato da Gesù: « Padre...le parole che tu mi hai dato, le ho date a loro » (*Gv* 17,4-8).
Realizzare tutto questo significa evangelizzare. Ma allora, evangelizzare non è un fatto verbale, non è pura trasmissione concettuale: non è prevalentemente l'ufficio di maestri, quanto opera di testimoni (cf *EN* 41).
« Voi mi sarete testimoni » (*At* 1,8): ecco la consegna di Gesù ai suoi apostoli. E lo stile della testimonianza caratterizza in maniera assai forte l'annuncio secondo il NT. Gli apostoli si presentano come « testimoni », garanti di un evento, la morte e risurrezione di Gesù, di cui hanno fatto l'esperienza nella consuetudine di vita con lui (cf *At* 1,21) e mediante il dono dello Spirito (cf *At* 5,32).
« Quel che era fin dal principio, quel che abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quel che abbiamo contemplato e le nostre mani hanno toccato a riguardo della Parola della vita... lo annunciamo anche a noi » (*1 Gv* 1,1-3).
Annunciare è impegnare la propria vita con ciò che viene annunciato. Ed è annuncio autentico quando coinvolge tutta la vita del testimone, nasce da un'esperienza del mistero così che la voce dell'araldo è la traduzione fedele della parola di Dio.
II. Un orizzonte nuovo. Queste rapide considerazioni aprono, pertanto, un orizzonte nuovo che è proprio quello della mistica. K. Rahner amava affermare: « L'uomo religioso dal futuro dovrà essere un mistico, uno che ha fatto esperienza, oppure non sarà religioso ». Ma ciò vale soprattutto per il cristiano (o è mistico o non è cristiano) e per l'*e.*, come modo di essere e compito essenziale della comunità cristiana.
Mistica, infatti, nell'uso linguistico cristiano indica « l'amorosa e misteriosa comunione del cristiano perfetto con Dio » (E. Ancilli); è l'esperienza della presenza di Dio: presenza personale in una unione amorosa. Essa, fondamentalmente, è connotata dal senso di Dio nella sua infinita trascendenza, dalla percezione quasi sperimentale della sua presenza, dalla ineffabile comunione che coinvolge e trasforma l'anima con l'azione misteriosa dello Spirito Santo.
Questa esperienza non è un'affermazione della soggettività-interiorità dell'uomo; è, nel cristiano, penetrazione-appropriazione dell'oggettività del mistero, che si dona e viene colto (accolto) nella trasparenza della mediazione che in Cristo ha la pienezza della sua realtà (come svelamento e velamento!).
Non è proprio questo che afferma Giovanni allorché prima dell'« annunciare » colloca l'udire, il vedere, il contemplare, il toccare (cf *1 Gv* 1,1-3)?
III. È a questa profondità che si scoprono le connessioni tra parole e silenzio, tra contemplazione e azione, tra mistica ed *e*.
« Il prima della parola » - ma il « prima » e il « poi » sono qui categorie inadeguate - è la cifra che ci consente di « udire la Parola »; e lo spazio del « silenzio » è il terreno fecondo della « comunicazione ».
Scrive s. Ignazio (107 ca.) martire che il « Verbo procede dal silenzio » 3 e leggiamo nella Bibbia: « Mentre un profondo silenzio avvolgeva tutte le cose, e la notte era a metà del suo corso, la tua parola onnipotente venne da cielo, dal tuo trono regale » (cf *Sap* 18,14). « Il Padre - commenta s. Giovanni della Croce - pronunciò una Parola, che fu suo Figlio, e sempre la ripete in un eterno silenzio; perciò in silenzio essa deve essere ascoltata dall'anima ».4
Solo una coerente assunzione e un esigente vissuto di questa dialettica (silenzio-parola; parola-silenzio) sarà in grado di disegnare il volto luminoso di un cristiano e di una Chiesa totalmente evangelizzatrice e totalmente mistica, anzi evangelizzatrice perché mistica, serva della Parola perché posseduta dal Silenzio.
Scrive suggestivamente B. Forte: « Accoglie il Verbo incarnato chi non si ferma all'evidenza della carne, ma in essa e per essa si lascia condurre dallo Spirito verso l'abisso della prima

Origine e dell'ultima Patria. Perciò per la tradizione spirituale cristiana è doveroso non ripetere mai la Parola, senza prima aver lungamente camminato nei sentieri del Silenzio... Ogni parola di lui, ogni parola su lui, sta fra l'Origine e la Patria, fra il Silenzio fontale e l'ultimo Silenzio. Pensare Dio in obbedienza alla struttura trinitaria della 'revelatio' esige l'ascolto del Silenzio ».5
La Parola, pertanto, richiede di essere trascesa non nel senso che possa essere eliminata o messa tra parentesi (non avremmo più accesso alle profondità divine) ma nel senso che essa « è verità e vita proprio in quanto è via, soglia che schiude il Mistero eterno ».
Il silenzio non è il mutismo del non-dire; è invece la non-Parola dello stare aperti alla Trascendenza, del celebrare, dell'adorare, del « Tibi silentium laus » (« Davanti a te, la lode migliore è il silenzio »).
La Bibbia, pertanto, si presenta come una grande sinfonia nella quale alla voce « di grandi acque » (*Ap* 1,15) si sposa il silenzio dell'attesa e del compimento (cf *Ap* 8,1). Ed è l'Agnello « afono » (*Ap* 8,32) a svelare il disegno di salvezza, aprendo il libro dai sette sigilli (cf *Ap* 5,1-5; 6,1-17; 8,1).
Dio è la voce: « Il Signore vi parlò del fuoco... Vi era soltanto una voce » (*Dt* 4,11-12). E Dio è la voce del silenzio: « Ci fu un mormorio di vento leggero. Come l'udì, Elia si coprì il volto con il mantello » (*1 Re* 19,12-13).
IV. Entro questo orizzonte si collocano le sfide e le *chances* del modo di essere e della missione della Chiesa nel mondo contemporaneo. Il lungo processo della secolarizzazione tra i suoi esiti, come fenomeno socio-culturale, annovera certo, la privatizzazione, la relativizzazione e, in alcuni settori, la scomparsa del fatto religioso.
È la drammatica questione dell'assenza di Dio. « Dove per mille anni aveva dominato la fede, ora domina il dubbio » (B. Brecht). E su questo fronte si colloca la « nuova *e.* ». Ma l'assenza si colma solo con la presenza: uomini e donne che hanno « incontrato Dio », che lo hanno « sperimentato » saranno in grado di rivelarne i tratti del volto. Sono le « esistenze teologali » (H.U. Von Balthasar); è quel « genere di vita paradossale » (*Lettera a Diogneto*) che prima diventa interrogativo e poi si apre all'annuncio.
Il tramonto delle ideologie, poi, ha svuotato le risposte presuntuose e totali; né le risposte nichiliste e del non-senso valgono ad eliminare la urgenza e serietà delle domande radicali dell'uomo. Per abilitare l'uomo ad essere veramente « uditore della Parola » che è svelamento di senso e dono di salvezza, bisogna far parlare il vissuto e porre i segni di esistenze trasformate e di storia già nuova: « L'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri o se ascolta i maestri lo fa perché sono dei testimoni » (*EN* 41).
La questione, perciò, attinge la natura stessa e la struttura essenziale dall'esperienza di fede e dall'azione ecclesiale. Paolo esprime questa intrinseca connessione con il detto: « Fare la verità nella carità » (*Ef* 4,5). L'episcopato italiano lo ha sintetizzato nell'espressione « Vangelo della carità »: vangelo ricorda la parola che annuncia, racconta, spiega e insegna. E carità ricorda che il centro del Vangelo, la « lieta notizia » è l'amore di Dio per l'uomo e, in risposta, l'amore dell'uomo per i fratelli.6
Solo chi ha fatto esperienza di Dio (ne è diventato « esperto »); solo chi ha provato Dio (il « patire Dio » della spiritualità dei Padri) può parlare di Dio. Solo chi è entrato nella « nube » (oscura e luminosa) del Mistero può farne narrazione sensata. Il Concilio XI di Toledo (7.11.675) afferma che la professione di fede è « sanctae Trinitatis relata narratio » (*DS* 528): è necessario entrare nel grembo trinitario dove palpita l'eterno dirsi e darsi l'Amore dell'Amante e dell'Amato, per ripetere in maniera udibile e credibile il racconto, capace di originare altri racconti d'amore nella vita degli uomini e delle donne e nella storia del mondo. È questo il « gridare il Vangelo con la vita » (C. de Foucauld); è questo il modo di raccontare la storia rivivendola, secondo l'affascinante insegnamento di Rabbì Baal Shem. È questa - in senso pieno - la mistica della *e*.
Note: 1 H.U. von Balthasar, *Punti Fermi*, Milano 1972, 86; 2 CEI, Documento per il IV sinodo dei Vescovi, 24.2.1974, n. 28; ECEI2, n. 1012; 3 *Ad Magn.* VIII, 2; 4 *Opere*, Roma 1967, 1095;

5 *Trinità per gli atei*, Milano 1996, 48; 6 CEI, *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, n. 10; ECEI4, n. 2728.
Bibl. CEI, *Evangelizzazione, sacramenti, promozione umana*, Roma 1979; J. Comblin, *Evangelizzare*, Roma 1982; G. Lazzati, *Esperienza mistica e promozione umana*, in Aa.Vv., *Mistica e misticismo oggi*, Roma 1979, 173-179; P. Poupard, *Il Vangelo nel cuore delle culture,* Roma 1988; E. Tonini - R. Cantalamessa - B. Baroffio - G. Miranda, *Sorpresi dal mistero*, Casale Monferrato (AL) 1995.
L. Chiarinelli

EZQUERRA PABLO. (inizio)

I. Vita e opere. Il P. Ezquerra nasce a Saragozza il 23 gennaio del 1626 e muore nel 1696. I suoi genitori si chiamano Bartolomeo e Lorenza, sono pii e onesti. Veste l'abito carmelitano a diciotto anni, l'8 settembre del 1644, forse per devozione alla Vergine. Fa la professione il 10 settembre del 1645 nel convento della sua città natale.
Il convento saragozzano, dove studia filosofia e teologia è, a quel tempo, ricco di uomini insigni. *E.* vive, pertanto, in un'epoca di splendore per tutto il Carmelo spagnolo.
La maggior parte della sua vita trascorre nel convento del Carmine di Saragozza, dedita alla formazione dei novizi, a partire dall'anno 1658. Chiede varie volte di essere esonerato dal suo incarico, per la sua salute malferma, ma le sue dimissioni non sono accettate.
La sua opera principale è la *Escuela de perfección,* titolo abbreviato di un'opera più vasta pubblicata in edizione saragozzana nel 1675. Un'edizione abbreviata di questo libro fa parte della collezione di *Espirituales españoles,* edita a Barcellona nel 1965.
Anche se orientata all'educazione dei novizi, la sua dottrina sicura, illuminata dalle fonti evangeliche e dei Padri, in linea con la tradizione classica, è utile per tutti i fedeli.
II. Insegnamento spirituale. La *Escuola de perfección* si divide in tre trattati. Il primo è un ampio ventaglio nel quale *E.* illustra, con parole chiare, le virtù, i gradi delle medesime, i mezzi per esercitarle, ecc. La vita spirituale è presentata come un edificio da costruire, le cui fondamenta sono l' umiltà, i muri la presenza di Dio, le virtù teologali e la devozione ai santi. Il secondo trattato è dedicato alla preghiera e, in diciotto capitoli, introduce l'anima nel mistero della stessa. Parla di preparazione, lettura, meditazione, rendimento di grazie, offerta e domanda, di contemplazione come parti integranti della preghiera. Infine, nel terzo trattato descrive i tre stadi della vita spirituale: quello dei principianti, dei proficienti e dei perfetti, seguendo gli scritti di s. Giovanni della Croce. *E.* distingue cinque gradi nella contemplazione mistica: la contemplazione affermativa secondo i lumi della fede, la contemplazione abituale nella conoscenza negativa di Dio, l'entrata dell'anima in Dio, la contemplazione infusa e la trasformazione e unione con Dio. *E.* usa con sicurezza i termini e i concetti e offre sicure indicazioni a quanti desiderano dedicarsi alla vita interiore.
Bibl. **Opere:** P. Ezquerra, *Escuela de perfección,* Barcelona 1965. **Studi:** R. Lopez Melus, *s.v.,* in *DSAM* IV2, 2221-2222; B. Velasco, *Historia del Carmelo español,* II, Roma 1992.
B. Velasco

DIZIONARIO DI MISTICA

F

- FANTASIA
- FAVRE PIERRE, SJ
- FEDELTÀ
- FÉNELON FRANCESCO, VESCOVO
- FENOMENI MISTICI
- FERITA D'AMORE
- FERRINI CONTARDO, LAICO
- FERVORE
- FESTA
- FIDANZAMENTO SPIRITUALE
- FIGURA MISTICA
- FILIPPO DELLA TRINITÀ, OCD
- FILIPPO NERI, FOND ORAT. SANTO
- FILONE D'ALESSANDRIA, FILOSOFO
- FILOSOFIA
- FOLLI IN CRISTO
- FORMAZIONE ALLA MISTICA
- FOUCAULD CHARLES DE, SAC.
- FRANCESCA ROMANA, OSB SANTA
- FRANCESCO D'ASSISI, SANTO
- FRANCESCO DI SALES, VESCOVO SANTO,
- FRANCIA
- FRATELLI DEL LIBERO SPIRITO
- FREMIOT DE CHANTAL G.F., SANTA
- FRUIZIONE
- FUENTE MIGUEL DE LA, OCARM

FANTASIA. (inizio)

I. Il termine f. deriva dal verbo greco phantázo (far apparire). Si tratta della facoltà dell'uomo che conserva le immagini dell'esperienza dei sensi esterni nell'assenza degli oggetti; è in grado di combinarle tra di loro e di metterle al servizio dello spirito nelle operazioni conoscitive e volitive. Nella vita spirituale la f. ha un ruolo molto importante.

II. Il ruolo della f. nella conoscenza. A differenza di tutti gli altri animali, dice Aristotele (322 a.C.), l'uomo che nasce nudo, scalzo e senza difese, riceve le mani e l' intelletto, affinché possa conoscere tutto e costruire un mondo a sua misura.1 Tutti i sensi dell'uomo sono al servizio dell'intelligenza. La f. si trova tra i sensi interni, situati nel cervello, che possono operare nell'assenza degli oggetti esterni. Questo senso occupa un posto centrale, al di sopra dei sensi esterni, in connessione con essi, al di sotto dell'intelligenza.

III. Funzioni. La f. svolge una triplice funzione conoscitiva in consonanza con il suo ruolo di mediazione: a. in rapporto alla sensibilità esterna, dalla quale ricava la materia: riceve i dati della realtà percepita, immagazzina il contenuto e lo custodisce come in un armadio vivente in un certo ordine e disposizione. Mediante questo servizio, l'uomo ritiene il flusso delle sensazioni,

acquista la ricchezza che da esse viene offerta e la fa sua; b. in rapporto ai dati della sensibilità, che crescono in continuità lungo tutto l'arco dell'esistenza, la f. svolge altre attività: può renderli presenti nell'evocazione ad libitum, li puó ricomporre ad placitum, può ricrearli ad usum. L'uomo della prassi, l'homo faber, l'artefice e l'artista si nutrono del potere della f.; c. in rapporto all'intelletto, la f. svolge un servizio di base: dispone il phantasma che diventa la materia dell'operazione illuminante e astraente. Non solo serve per il risveglio della vita dell'intelletto, ma è anche il sostegno della continuità dell'operazione intellettiva mediante la conversio ad phantasmata. La conoscenza intellettiva è in stretta dipendenza dalla funzione dispositiva della f.

IV. La f. e la vita mistica. Per queste funzioni la f. non soltanto entra in contatto con le altre facoltà conoscitive, ma anche con quelle della vita appetitiva e tendenziale, prestando così un triplice servizio allo svolgimento della vita mistica: a. mediante la connessione con la sensibilità, unifica la experientia mundi, la lettura molteplice del grande libro della natura, così importante per la conoscenza di Dio nelle sue opere. Il mondo risulta pieno di voci, di colori, di forme che parlano di Dio a colui che ha la sensibilità per ascoltare. I salmi sono pieni della risonanza di questo cantico delle creature che lodano a modo loro il Signore; b. con l'aiuto dell'immaginazione, si possono capire meglio i misteri del Cristo fatto uomo. S. Bernardo dice che Cristo è disceso fino all'inimmaginazione. Il mistero di Cristo si snoda nei misteri della vita, passione, morte e risurrezione. La f. è in grado di raffigurare questi misteri attraverso la contemplazione. Cosí anche Cristo si fa via dell'uomo contemplativo; c. la f. non oltrepassa la materia anche se arriva all'astrazione del secondo grado, come nelle figure astratte. Per questo motivo, occorre lasciare da parte la f. nella contemplazione dei misteri profondi di Dio perché essa non serve all'intelletto metafisico, anzi puó essere di disturbo nella pace della contemplazione mistica, nella quale l'anima entra nel profondo mistero di Dio, guidata dallo Spirito.

Note: 1 Aristotele, De anima, II, 431,20.

Bibl. C. Cornoldi, Memoria e immaginazione, Padova 1976; P. Fossi, Fantasia e onnipotenza, Torino 1981; G.G. Pesenti, s.v., in DES II, 988-990; V. Rodríguez, Los sentidos internos, Barcelona 1993; J.T. Shaffer, The Potential of Fantasy and Imagination, New York 1979; Tommaso d'Aquino, STh I, q. 78, a. 4; Id., De anima, art. 13.

A. Lobato

FAVRE PIERRE. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce il 13 aprile 1506 a Villaret, un paesino di montagna sulle pendici del Grand Bonnard da una famiglia di poveri contadini. A sette anni sperimenta sentimenti particolari di devozione. A dodici anni fa voto di castità. Si mostra interessato allo studio e riceve con interesse la prima formazione scolastica. Dopo nove anni passati nella scuola di Pierre Velliardi, maestro pio e intelligente, si reca a Parigi per gli studi superiori. Sono gli anni dell'effervescenza di un Rinascimento che s'impone al Medioevo, di un protestantesimo che vuole porre le sue basi e divulgare le sue idee a Parigi. F. ha diciannove anni. Siamo nel 1525 quando F. intraprende lo studio della filosofia nel collegio di S. Barbara, dove ha come compagni di camera Francesco Saverio (1552) e Ignazio di Loyola il quale lo aiuta a superare il suo temperamento scrupoloso. All'inizio del 1534, sotto la guida di s. Ignazio, fa il mese di esercizi spirituali durante i quali decide di seguire il suo maestro spirituale nel suo stile di vita apostolica. Primo sacerdote della futura Compagnia, il 15 agosto 1534 insieme con Ignazio e altri cinque compagni, emette il celebre voto di Montmartre, cioè vivere in povertà e recarsi a Gerusalemme come pellegrino. Svolge il suo apostolato da vero « contemplativo nell'azione », sempre in lotta per superare, secondo uno dei suoi migliori studiosi,1 la sua trepidante sensibilità, la tendenza allo scoraggiamento e la sua eccessiva introversione, soprattutto in Germania e in Spagna, anche se percorre da un capo all'altro tutta l'Europa cattolica. Muore a Roma il 1 agosto 1546 mentre si prepara a partecipare al Concilio di Trento. Nel 1542 inizia a scrivere il suo Memoriale, una sorta di diario spirituale in cui registra le sue esperienze mistiche

e le considerazioni sulla sua vita peregrinante. Di lui si conservano anche molte lettere in latino e in spagnolo.2

II. Dottrina mistica. Il Memoriale è una mescolanza di ascesi, superamento di sé insieme ad un abbandono fiducioso nel Signore. Di lui egli vive, per lui egli lavora nella vittoria su se stesso e si sforza di aiutare gli altri che incontra. Scrive nei suoi appunti: « Si deve porre impegno non solo nel procurare spirito per far bene e anche molto bene le cose spirituali, come l' orazione e la contemplazione mentale e affettiva, ma con tutte le forze si deve lavorare perché si abbia il medesimo spirito anche nelle operazioni miste ed esterne e nelle orazioni vocali, e persino nelle conversazioni particolari o in quelle che si rivolgono pubblicamente al popolo » (n. 128= ottobre 1542).

Cerca lo spirito e la devozione nella sua orazione di rapporto personale con Cristo. E solito pregare ogni giorno al mattino e contemplare la vita del Cristo, ma cerca l'incontro con lui in tutte le sue attività e per le strade. Si apre all'orazione nei modi più vari: rende grazie, loda costantemente, chiede grazie per se stesso e intercede costantemente per gli altri, sempre aperto all'orizzonte universale e profondo del regno di Dio. Per le strade, per le città dove passa, raccomanda le città e le persone ai loro angeli custodi. Il suo cuore va verso i tabernacoli delle chiese che scorge sul suo cammino. La sua sensibilità, sempre aperta al tocco dello Spirito, si commuove ispirata dagli altari, dalle immagini, dalla solennità del culto; tutto lo porta a Dio e gli fa trovare motivi di preghiera, ma soprattutto cerca di incontrare Dio e comunicarlo nelle sue conversazioni con gli uomini.

Si avverte un progresso spirituale anche negli anni dell'attività apostolica di F. All'inizio sentiva che il pensiero era distratto nella superficialità della vita. Più tardi, avverte un raccoglimento che lo attira dall'interno del cuore. La forza attrattiva del Creatore ha preso possesso della sua anima sino al fondo del proprio essere. E notevole la lucidità con cui F. distingue i diversi spiriti che agitano il suo intimo. Vive sempre attento e docile a seguire le mozioni divine.

Reagisce dinanzi al timore di chiudere la sua anima quando osserva i difetti delle persone e le situazioni più varie: « Ricevetti questa risposta che dentro di me mi diceva: 'Temi di più che il Signore, che ti sta dinanzi, non ti chiuda il cuore alla sua gioia e non ti si stringa il cuore nei rapporti con lui e con le cose sue, perché se ti manterrai aperto a Dio e Dio con te, sarà cosa facile che tutto il resto ti si mostri aperto rispetto a te e tu lo sia rispetto a tutto; pertanto, cerca di essere buon devoto di Dio e dei suoi santi e facilmente troverai ciò che fa al caso per il tuo prossimo chiunque egli sia, amico o nemico' » (n. 143= ottobre 1542). Era questo che denominava « Spirito principale » e che desiderava sempre come guida delle sue attività.

Il suo temperamento emotivo, delicato, profondo, riflessivo, aperto alla passività dello Spirito si sente toccato, a volte, da desideri immensi che lo portano a sciogliersi in lacrime, o si sente, sotto gli effetti di vive intuizioni di fede infusa, condotto a zelo intenso, irraggiante, che supera i suoi limiti temperamentali e gli permette di penetrare nelle profondità del prossimo.

Così percorse i cammini e le città dell'Europa del suo tempo durante i pochi anni della sua intensa attività apostolica. Esempio di contemplativo nell'azione, di soave e penetrante dolcezza nella sua cordialità.

Note: 1 Cf C.G. Plaza, Contemplando en todo a Dios, Madrid 1944; 2 Furono incluse nel suo Memoriale pubblicato in MHSI, Monumenta Petri Fabri, Madrid 1914.

Bibl. **Opere:** MHSI, 48= Monumenta Fabri (Madrid 1914); tr. it. del Memorial, di G. Mellinato, « Confessioni » di Pietro Favre (1506-1546), primo compagno di s. Ignazio, Roma 1980; Memorie spirituali, (cura di G. Mellinato), Roma 1994. **Studi:** M. de Certeau, L'experience du salut chez P. Fabre, in Chr 5 (1958), 75-92; Id., Politica e mistica, Milano 1975; P. Galtier, La confession et le renouveau chrétien, in RAM 25 (1949), 18-44; H. de Gensac, Le mystère de la croix dans la vie apostolique d'après le Bx. Favre, in RAM 36 (1960), 273302 e 409-428; G. Guitton, L'âme du Bienheureux Pierre Fabre, Paris 1934; I. Iparraguirre, Carácter teológico y litúrgico de la espiritualidad del B. Fabro, in Manresa, 19 (1947), 31-41; Ch. Morel, s.v., in DSAM XII, 1573-1582; B. O'Leary, The Discernment of Spirits in the Memorial of B. Peter

Favre, Roma 1979; C.G. Plaza, Contemplando en todo a Dios, Madrid 1944; W.J. Read, The Industry in Prayer of B. Peter Favre, Rome 1950; J. Sola, El problema acción-contemplación en el B. Pedro Fabro, in Manresa, 18 (1946), 342-367.
M. Ruiz Jurado

FEDELTA. (inizio)

Premessa. La f. sembrerebbe non essere attinente al registro della mistica perché la sua recezione nel linguaggio corrente è quella negativa di un atteggiamento di salvaguardia dell'amore dal tradimento, piuttosto che quella attiva di una crescita e pienezza d'amore. Invece, è una componente essenziale dell'amore. Ne esprime la perennità, l'impegno, il dinamismo. L'amore vero comporta un'adesione costante e indistruttibile, perseverante nella durata malgrado la prova del tempo e le difficoltà che possono sorgere nel rapporto fra amici ed amanti. L'amore esige, inoltre, l'impegno sincero a mantenere fede alla verità del rapporto e alla promessa, anche se implicita, di totalitarietà ed esclusività. L'amore è, quindi, l'anima della f. e la f. la prova e l'espressione dell'amore.

I. La Scrittura addita la f. come una delle chiavi più espressive per la lettura del rapporto tra Dio e il suo popolo. Nel contesto dell' alleanza veterotestamentaria, essa indica l'atteggiamento di Dio che, liberamente e mosso solo dall'amore, si prende cura del suo popolo e lo chiama alla comunione con sé. L'immagine sponsale - evocata soprattutto dai profeti - approfondisce la comprensione del legame d'amore che Dio stringe con il suo popolo. Una volta che Dio ha dato il suo amore non lo ritira più indietro. Dio non cambia nelle sue scelte. Al suo popolo chiede la stessa qualità d'amore. Ma non è mai un patto alla pari perché anche quando il popolo gli è infedele e lo tradisce con altri amanti, Dio continua a conservare il suo amore, anzi l'infedeltà lo rende geloso e lo porta ad amare ancora di più.

La f. di Dio non dipende dalla f. dell'uomo, continuerà ad affermare il NT (cf Rm 3,3). Anzi, davanti all'incapacità dell'uomo di essere fedele, sarà Dio stesso, in Cristo, a portare la f. nel cuore dell'umanità. In Cristo, che subisce la prova per venire incontro a quanti sono provati (cf Eb 2,18), l'umanità intera è rivestita della f. di Dio e dice il suo « amen » (cf 2 Cor 1,19-21).

Da parte della persona la f. si esprime nell'adesione piena all'amore di Dio che si manifesta nella sua volontà: chi osserva i comandamenti di Gesù dimora nel suo amore, come lui, avendo osservato i comandamenti del Padre, dimora nel suo amore (cf Gv 15,10). La f. consiste nel seguire totalmente e costantemente ogni ispirazione interiore, in risposta agli inviti dello Spirito che parla al cuore dell'uomo. La f. alle « piccole cose » significate dalla volontà di Dio del momento presente dispone all'abbandono fiducioso e a lasciarsi condurre dallo Spirito: « Chi è fedele nel poco, è fedele anche nel molto » (Lc 16,10).

II. Nella vita cristiana. Così la f. appare, nella sua realtà dinamica e creativa, come attaccamento ad un disegno d'amore che si dispiega di giorno in giorno in modalità inedite; un disegno perseguito con ostinazione, malgrado gli ostacoli e gli eventuali sbagli. La decisione di amare non è fatta mai una volta per tutte. Va continuamente rinnovata. E un'avventura nella quale si scopre la novità perenne dell'amore di Dio. Ci si accorge che è lui che guida, lavora, purifica, fa crescere. E lui che, con il suo Spirito, viene in noi per rispondere alle sempre nuove chiamate che segnano il cammino della vita. Di qui la dimensione attiva e insieme passiva della f.: la tensione nostra, sempre rinnovata, per rinnegare tutto ciò che non è Dio e per donargli completamente cuore, mente, forze; l'azione di Dio che viene incontro alla nostra debolezza e che prende l'iniziativa della nostra purificazione, della nostra donazione, dell' itinerario di vita spirituale.

La f. diventa una relazione viva e dinamica, un colloquio nel quale forse ci si dicono le cose di sempre, eppure fatte sempre nuove dall'amore. Come ogni rapporto anche questo ha una sua storia, un cammino, una crescita, con momenti belli, difficoltà, smarrimenti, notti, nuovi slanci, luce, pace, intimità... E un dialogo nel quale s'intesse un legame sempre più profondo, attraverso il quale l'uomo si realizza pienamente, in una crescita continua che lo porta a diventare quel

capolavoro che Dio da sempre ha pensato quando ci ha pensati nel Verbo: non si finisce mai di conoscersi e di amarsi. L'amore è sempre nuovo: è il rinnovamento permanente.
L'eternità dell'amore di Dio, incontrandosi con la storia concreta di ogni uomo, in quell'ora e in quel luogo, suscita un'altra eternità: chiama a stare con lui stabilmente, per sempre. Da sempre, nel suo grande amore Dio ci ha scelti in Cristo per essere, per sempre, santi e immacolati al suo cospetto (cf Ef 1,4). Lui da sempre, noi per sempre. Il suo « da sempre » ci trascina in un per sempre. Raggiunta dall'amore di Dio, la persona è coinvolta in un processo d'amore che non ha fine e procede verso l' eternità, avvolta nell'infinito. Da parte di Dio la nostra storia non ha principio perché è « da tutta l'eternità ». Da parte nostra inizia con la chiamata personale di ognuno di noi, ma ha subito il sapore dell'eternità perché non avrà mai fine.
E chiaro allora che l'amore, per essere vero, non può avere limiti di tempo. L'amore, per andare in profondità, ha bisogno della durata. Ci vuole tempo per imparare a conoscersi pienamente. Solo con il tempo si raggiunge l'intimità vera. Un rapporto autentico e profondo è il frutto di una vita.
Bibl. P. Adnès, s.v., in DSAM V, 307-332; H.U. von Balthasar, Dove ha il suo nido la fedeltà, in Com 5 (1976)26, 5-20. A. De Sutter - M. Caprioli, s.v., in DES II, 998-1000; A. Gelin, Fidélité de Dieu fidélité à Dieu, in Bible et Vie chrétienne, 15 (1956), tutto il numero; C. Spicq, La fidelité dans la Bible, in VieSp 98 (1958), 311-327.
F. Ciardi

FÉNELON FRANCESCO. (inizio)

I. Vita e opere. Francesco de Salignac de la Mothe nasce nel 1651 nel castello di Fénelon da una famiglia nobile e muore nel 1715. Suo padre è cadetto di Salignac e signore di Ponz de Salignac. Educato nella giovinezza in maniera semplice, solida e cristiana, frequenta l'Università a Cahors ove porta a termine la formazione umanistica e gli studi filosofici. Al seminario di St. Sulpice di Parigi conosce l' Olier da cui riceve una benefica influenza; ordinato sacerdote nel 1676-77, inizia il suo ufficio di predicatore. L'arcivescovo di Parigi, conosciuta la sua fama di predicatore, lo nomina superiore delle « Nouvelles Catholiques ». Dopo l'Editto di Nantes, viene inviato in missione a Poitou e in Saintonge, su proposta di Bossuet. Nel 1688 F. conosce M.me Guyon, mistica che predica la preghiera interiore e professa un quietismo moderato. Gli scritti della Guyon vengono sottoposti a Godet de Marais (1709) e a Bossuet, che la costringono a ritirarsi. Per le sue insistenze, si costituisce una commissione con Tronson, Noailles e lo stesso Bossuet, nonché la partecipazione indiretta di F. Con gli Articles d'Issy si cerca di codificare in una summa tutta la dottrina mistica in trentaquattro articoli. Proprio con questi articoli la polemica, ben lungi dal chiudersi, si apriva. Mentre Bossuet scriveva una notevole Instruction sur les états d'oraison (1697), F. lo anticipava di qualche mese con le Maximes de Saints (1697).
In quest'opera si distinguono e sviluppano quattro punti fondamentali ai quali si possono rapportare tutte le « massime » dei santi, cioè il loro magistero circa la vita interiore. Le tesi qualificanti l' amore puro si concentrano in altrettanti punti: 1. tutte le vie interiori che portano alla perfezione tendono all'amore puro e disinteressato. 2. Le prove incontrate nella via alla santità sono finalizzate alla purificazione dell'amore. 3. La contemplazione, anche nella fase più elevata, non è altro che l'esercizio dolce di questo amore puro e disinteressato. 4. Lo stato più elevato della perfezione, quello che viene chiamato « via unitiva » o « stato passivo », non è che la pienezza di questo amore o stato abituale di questo amore.
Con il Breve di condanna di ventiquattro proposizioni feneloniane (1699) delle Maximes des Saints, in cui si esclude la forma estrema di haeretica o haeresi proxima, si condanna lo stato del puro amore, non si entra in merito alla natura del puro amore o della carità disinteressata. Esse, quindi, possono essere considerate affette da semiquietismo. L'essenza del puro amore consiste in questo: che la carità è un amore di Dio per se stesso, indipendentemente dal motivo della beatitudine che si trova in lui. In tale situazione si ricerca il rapporto tra carità e speranza,

poiché proprio con la virtù teologale della speranza si possiede la beatitudine di Dio, che sembra escludere il motivo del disinteresse.
Il vescovo Godet de Marais, teologo mistico di rara finezza, così si esprime nella lettera pastorale sulle Maximes des Saints: « Si tratta di sapere se c'è uno stato giusto sulla terra, indipendente dal motivo della speranza cristiana; se la vita beatificante di Dio non aumenti più in nulla l'amore puro nello stato di perfezione; se la speranza stessa può conservarsi senza essere esercitata a motivo della ricompensa eterna; se la vera purificazione delle anime consiste nel sacrificare il motivo di questo supremo interesse della nostra salvezza ».
Certo F. nelle Maximes si è lasciato prendere dalla fretta, ha adottato qualche posizione guyoniana, pur avversando apertamente il quietismo. Bossuet, polemizzando con lui, vede in quelle affermazioni solo oziose curiosità o sottigliezze spirituali e un affronto alla sua stessa persona. In realtà, la polemica scopre due differenti personalità: Bossuet è un dogmatico « cartesiano » che procede con l'a-priori teologico, propenso all' ascetica, si sente conseguentemente estraneo alla grande esperienza della mistica classica. F., invece, si destreggia con abilità nelle zone della contemplazione, che sa capire e comprendere anche con spirito umanista, qual è l'autore delle Aventures de Télémaque, il libro pedagogico più fortunato del Settecento.
Le conseguenze di tale polemica portano ad un discredito della mistica che l'Illuminismo settecentesco disattende ulteriormente. La condanna di F. storicamente segna una proscrizione preterintenzionale della mistica cristiana, che andrà sempre più eclissandosi lungo tutto il sec. XVIII, anche per l'emergere della nuova categoria: l'autonomia della ragione dei philosophes in antagonismo al dato rivelato, rompendo l'armonia tra fede e cultura.
Bibl. **Opere:** F. Varillon (cura di), Oeuvres spirituelles, Paris 1954; J. Le Brun (ed.), Oeuvres, Paris 1983; J. Orcibal (ed.), Correspondance, 6 voll., Paris 1972-1987. **Studi:** L. Cognet, s.v., in DSAM V, 151-170; Id., Crépuscule des mystiques, Toulouse 1958; A. Delplanque, La pensée de Fénelon d'après ses oeuvres morales et spirituelles, Paris 1930; B. Dupriez, Fénelon et la Bible. Les origines du mysticisme fénelonien, Paris 1961; J.L. Goré, L'itinéraire de Fénelon. Humanisme et spiritualité, Grenoble 1956; G. Joppin, Fénelon ou la mystique du pur amour, Paris 1938; R. Leuenberger, « Gott in der Hölle lieben ». Bedeutungswandel einer Metapher im Streit Fénelons mit Bossuet um den Begriff des « pur amour », in ZThK 82 (1985), 153-172; P. Zovatto, Fénelon e il quietismo, Udine 1968; Id., Intorno ad alcuni recenti studi sul quietismo francese, in ScuCat 1 (1969) Suppl., 37-67; Id., s.v., in DES II, 1000-1002; J. Weismayer, s.v., in WMy, 157-160.
P. Zovatto

FENOMENI MISTICI. (inizio)

I. Definizione e tipologie. I f. possono essere definiti come eventi fuori della normale quotidianità che avvengono in talune anime che prendono coscienza dell'azione diretta di Dio nella loro vita spirituale.
Tali manifestazioni hanno la possibilità di esprimersi attraverso la fisicità del corpo come per esempio stimmate, levitazione o attraverso stati d'animo complessi come l' estasi.
Altre volte i f. si caratterizzano per le comunicazioni particolari che Dio trasmette in vari modi ad anime prescelte. Nel libro II (10,4) della Salita del Monte Carmelo Giovanni della Croce definisce quattro modi di percezioni particolari da lui chiamate « notizie spirituali »: le visioni, le locuzioni, le rivelazioni e i sentimenti spirituali. La tradizione ecclesiale non li ha mai considerati determinanti nei processi di canonizzazione, separando la santità e l' eroicità delle virtù dai fenomeni straordinari che in talune occasioni li accompagnano.
Già nell'AT le rivelazioni di Dio si sono manifestate spesso attraverso visioni, sogni, angeli e profeti. Nel NT, leggendo Giovanni (14,9), comprendiamo che Cristo stesso è la massima rivelazione di Dio Padre: « Chi ha visto me, ha visto il Padre ».

1. Visioni. Nella Salita (II, 23,3), Giovanni della Croce definisce la visione come « tutto ciò che l' intelletto riceve a modo della vista: l' anima può percepire spiritualmente le cose come gli occhi le vedono corporalmente ». S. Tommaso, in accordo con quanto precedentemente espresso da s. Agostino,1 le distingue in visioni corporali, immaginarie ed intellettuali. Giovanni della Croce sconsiglia l'accoglimento delle visioni corporali, giudicando che « ...tali visioni e percezioni sensibili non possono essere mezzo per l' unione, perché non hanno alcuna proporzione con Dio ».2 Concorda in ciò s. Teresa d'Avila.3

D'altra parte, però, si devono sottolineare le apparizioni di Lourdes e di Fatima, riconosciute dalla Chiesa come dono di Dio per richiamare l'umanità alla preghiera ed alla penitenza.

2. Locuzioni. Con il termine « locuzioni » Giovanni della Croce intende « tutto ciò che l'intelletto riceve a guisa dell'udito ».4 Come per le visioni, il Dottore mistico distingue le locuzioni in « esteriori » o « auricolari », dalle intellettuali e dalle « immaginarie o interne ». Di esse parla anche Teresa d'Avila.5

3. Rivelazioni. Con le « rivelazioni » l'anima riceve quasi apprendendo e intendendo cose nuove.6 S. Teresa spiega nel libro della Vita (27,6) che con esse « ...il Signore fa capire all'anima ciò che vuole, scoprendole grandi verità e misteri: questa maniera di conoscere è degna di molta considerazione... ».

4. Sentimenti spirituali. Altra comunicazione soprannaturale che l'anima può ricevere è quella dei « sentimenti spirituali »: « Da tali sentimenti... spesso ridonda nell'intelletto un'apprensione di notizia e di intelligenza, la quale consiste in una profondissima e saporosissima percezione di Dio, alla quale non si può dare un nome ».7

In ultima analisi, Giovanni della Croce non appare, come può sembrare a prima vista, così restio all'accoglienza di tali comunicazioni mistiche, consigliando d'altra parte, come tutta la Chiesa, un'attenta valutazione delle loro origini e dei loro effetti. Spiega che esse non sono indispensabili per la santità, anche se ammette che « ...Dio, servendosi di esse, spesso presenta all'anima molte verità e le comunica molta sapienza ».8

II. F. e spiritualità. Nonostante la dottrina della Chiesa insegni che i f. sono estranei alla vita spirituale la quale può raggiungere la sua completezza anche senza di essi,9 è bene aggiungere che la stessa Teresa di Gesù nel Castello interiore (IV Mansioni, 6) spiega che è raro trovare delle anime legate a Dio che, insieme all'unione mistica con Dio e all'esercizio eroico delle virtù, non abbiano sperimentato alcun fenomeno.10

Lo studio dei f. è argomento estremamente delicato. Proprio per siffatti motivi, vi è un atteggiamento di osservazione e attesa nei confronti degli episodi riportati, seguendo una linea di prudenza e saggezza.

In altri ambiti, non religiosi, d'altro canto vengono formulate asserzioni da parte di psichiatri, psicologi o psicanalisti che rifiutano aprioristicamente l'eventualità di fenomeni soprannaturali, partendo da presupposti privi in realtà di connotati scientifici.

Difatti, la scienza può soltanto cercare ciò che può essere ad arte « manipolato », ma non pervenire in alcun modo al punto centrale, inaccessibile alla scienza.

La psicologia dovrebbe prendere atto del concetto (ciò che raramente avviene) secondo il quale l'attività scientifica non è includente ma inclusa, e compito della scienza è proprio distinguere, nei limiti del possibile, le regolazioni secondarie a questo inglobamento. L'errore più frequente degli scienziati è quello di avere una visione globale limitata al mondo della dimostrazione scientifica, negando l'esistenza di qualunque evento al di fuori di quelli comunemente dimostrabili. Tale ragionamento è viziato dal presupposto che nulla esiste al di là di ciò che è dimostrabile, laddove sarebbe certamente più scientifico affermare che determinati eventi, se realmente accaduti, « non sono scientificamente dimostrabili », lasciando ad altri campi (per esempio alla teologia) il giudizio finale.

L'epistemologia contemporanea ha dimostrato che solamente « qualcosa di vero » può, per la forza della sua verità, modificare in maniera rilevante e duratura un procedimento razionale e

che, quindi, in maniera inversa, al centro di una tale dimostrata modificazione, vi è per necessità « qualcosa di concreto ».
E evidente, d'altra parte, che la più ampia prudenza è indispensabile in questo settore alla luce di uno studio e di un'interpretazione teologica che dopo aver escluso manipolazioni o aspetti psicopatologici, come allucinazioni, isterie, o più semplicemente illusioni, deve considerare sintenticamente l'intero scenario della vita spirituale e psicologica del soggetto.
Ciò anche in considerazione del fatto, sottolineato da s. Teresa che, « ...molte volte ci s'inganna pur non volendolo...».11 La stessa affermazione è confermata dalla scienza, quando ammette che anche in autentici mistici si possono inserire inconsciamente nel fenomeno soprannatuale elementi patologici.12
Inoltre, non bisogna dimenticare, nel giudizio teologico, che « ...lo Spirito di Dio quando è lui che veramente agisce, apporta con sé umiltà » 13 e l'umiltà nelle anime di Dio si esprime come obbedienza e docilità alla Chiesa, unica interprete dello Spirito di Dio e del suo intervento sulle anime che a lui tendono, attraverso l'eroismo delle virtù.14
I f. vengono presi in considerazione solo dopo che si siano accertate le virtù eroiche del soggetto e solo dopo che la loro effettiva presenza sia dimostrata senza ombra di dubbio. Importante resta seguire con prontezza, costanza e gioia la volontà di Dio, lasciandosi guidare dal suo Spirito e donandosi come il Cristo nel quotidiano, tempestoso o felice che sia.
Note: 1 De Gen. ad litt. I, 12,7,16: PL 34,459; 2 Salita del Monte Carmelo II, 11-12; 3 Cf Vita 28,4; Relazione IV, 1; Castello interiore VI, 9,4; 4 Salita..., o.c., 23,3; 5 Castello..., o.c., VI, 3,4, 3,16; Fondazioni 8,5ss.; 6 Salita..., o.c., 23,3; 7 Ibid.; 8 Ibid. 16,3; 9 Cf P. Lambertini, De servorum Dei beatificatione..., III, c. 42; 10 Cf Fondazioni 8,10; Castello..., o.c., II, 1,8, I, 2,7; Filippo della Trinità, Summa theologiae mysticae, III, tr. II, intr., Bruxelles 1874, 131; 11 Fondazioni 4,2; 12 A. Brenninkmeyer, Traitement pastoral des nevrosés, Lyon-Paris 1947, 60; 13 Fondazioni 8,9; 14 Giovanni di Gesù Maria, Schola orationis, Roma 1611, tr. De oratione, dub. 58; 15 Cf P. Lambertini, o.c.
Bibl. Aa.Vv., Rausc, Ekstase, Mystik: Grenzformen religiöser Erfahrung, Düsseldorf 1979; P. Adnès, Revelations privées, in DSAM XIII, 482-492; E. Benz, Die Visionem. Erfahrungsformen und Bilderwelt, Stuttgart 1969; B. Callieri, Esperienza mistica e psichiatria: elementi per una riflessione, in La Mistica II, 449-471; J. Gagey, s.v., in DSAM XII1, 1259-1274 (con ampia bibl.); J. Galot, Le apparizioni private nella vita della Chiesa, in CivCat 136 (1985)2, 19-33; V. Macca - M. Caprioli, Fenomeni straordinari, in DES II, 1002-1022; Id., Comunicazioni mistiche, in DES I, 576-581; G. Ruggeri, Psicologia del profondo e vita mistica, in Aa.Vv., Mistica e scienze umane, Napoli 1983, 189-219; R. Zavalloni, Grazia e fenomeni mistici, in Aa.Vv., Vita cristiana ed esperienza mistica, Roma 1982, 159-182.
J. Malley

FERITA D'AMORE. (inizio)

I. Il termine. La f., secondo i mistici, assume il significato di grazie diverse ma speciali, con caratteristiche ed effetti propri, che portano ad una sofferenza, a grazie ordinarie o eminenti, a favori mistici, riservati solo alle anime giunte all' unione trasformante. Si tratta di un'esperienza intensa d'amore mistico, di tocchi divini d'amore che, per accelerare il cammino di perfezione, suscitano nell'anima un desiderio di Dio, con godimento o con dolore a seconda che si possieda o meno colui che si ama.
II. L'oggetto della f. è l' amore di Dio. Nella vita spirituale si verificano più f. e in diversi periodi. L'anima non è libera di cercarle, rifiutarle o stabilirne la durata, perché provengono dall'amore gratuito di Dio. Alcune provocano dolore essenzialmente spirituale, altre godimento e dolore insieme, come una freccia che penetra nel cuore, oppure solo « diletto ». Il dolore spirituale può essere accompagnato anche da dolore fisico, ma in questo caso non c'è godimento dell'anima.

III. Gli effetti della f. variano a seconda del momento che l'anima sta attraversando e del « tipo di ferita ».
Le ferite che avvengono nella notte passiva dello spirito (ferite in senso stretto), producono la purificazione dell'anima, prima dell'unione spirituale, mentre durante tale unione tendono ad accrescere l'amore.
Ne consegue un desiderio sempre più vivo di soffrire per Dio e di un distacco più radicale e universale.
Bibl. A. Cabassut, s.v., in DSAM I, 1724-1729; I. Rodríguez, Amore (ferite di), in DES I, 120-122; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 1965, 879-880.
S. Giungato

FERRINI CONTARDO. (inizio)
I. Vita. Nato a Milano il 4 aprile 1859 da una famiglia di modeste condizioni, ma profondamente cristiana e con una certa predisposizione e preparazione culturale, studia al collegio Borromeo di Pavia e si laurea in giurisprudenza nel 1880 con una tesi in latino sull'importanza della poesia omerica ed esiodea per la storia del diritto penale. Con una borsa di studio si perfeziona in Germania, a Berlino, seguito da studiosi di fama internazionale come il Zachariae e il Mommsen. Assume dapprima il ruolo di incaricato di storia del diritto penale romano ed in seguito di esegesi delle fonti del diritto romano a Pavia. Dopo aver vinto il concorso per la cattedra di diritto romano, insegna a Messina dal 1887, quindi a Modena nel 1890, poi, nel 1894, ritorna a Pavia.
Già nel 1881 aveva fatto il voto di castità come terziario francescano ed è uno dei primi esempi di consacrato secolare, impegnato pienamente nelle realtà temporali. Fu anche consigliere comunale di Milano e strenuo difensore dell'insegnamento religioso nelle scuole primarie. Convinto assertore del dialogo tra fede e cultura, fu tra i primi ad aderire al progetto di una Università Cattolica in Italia. Anche se non potette vederla realizzata, quando a Milano fu eretta dal padre Gemelli l'Università Cattolica del S. Cuore, venne riconosciuta la sua azione di precursore ed ispiratore, per questo motivo il suo corpo fu deposto in seguito nella cripta della cappella di quell'Università. Accanto alla sua attività di studioso e di politico, svolse sempre un'intensa opera caritativa, interessandosi ai problemi sociali del suo tempo: era infatti membro della Conferenza di San Vincenzo.
Nel pieno della sua attività, improvvisamente nell'estate del 1902, mentre era in vacanza a Suna sul Lago Maggiore, venne colpito da un violento tifo che lo condusse alla morte il 17 ottobre a quarantatrè anni.
Ben presto si diffuse la fama della sua santità ed il 4 luglio del 1924 veniva introdotta la causa per la sua beatificazione. L'iter si concluse il 14 aprile 1947, quando venne proclamato beato da Pio XII che lo definì « il modello dell'uomo cattolico dei nostri giorni ».
II. Attività ed opere scientifiche. Attraverso l'impegno di cattedratico, il F. realizzò un'intensa produzione scientifica. A circa duecento assommano i suoi scritti che vanno dalle opere maggiori di revisioni critiche di antichi testi giuridici, ai numerosi articoli per riviste specializzate, alle varie voci di enciclopedie soprattutto di diritto.
Questa sua attività e produzione di ricercatore fece dichiarare al famoso studioso T. Mommsen che « per merito del F. il primato degli studi romanisti passava dalla Germania all'Italia ».
III. Esperienza e scritti spirituali. Nell'ambiente culturale freddo e impregnato del culto della ragione proclamato dalla filosofia dell'Illuminismo e allo spuntare del Romanticismo in cui nacque un nuovo senso della storia e della sua ricerca in ogni campo, si situa la figura mite, dialogante, di uomo di fine cultura, di politica e di carità del F. Questi aveva compreso che l'uomo è un ens finitum, quod tendit ad infinitum, che ha un'anima immortale la quale varca l'abisso che divide il mondo materiale dallo spirituale e, separandosi dal corpo, vola sulle sponde dell'eternità davanti allo sguardo ed al giudizio di Dio. A quell'alta meta egli tenne sempre rivolto e fisso l'occhio ed il pensiero durante il suo terreno cammino, nutrendosi lungo la via con

l'alimento del sapere e della scienza umana storica e giuridica, ma facendo cibo vitale e sostanziale del suo spirito la pietà e la virtù attinte dalla rivelazione divina, per immedesimarsi con Cristo nel fuoco della sua carità.
Per il F. il diritto, con la sua storia e il suo svolgimento, non era l'oggetto isolato di una ricerca scientifica che trova in se stessa il suo appagamento, ma piuttosto l'applicazione della legge eterna, della legge morale divina alla realtà della vita umana, come una delle potenti colonne che, fondate su Dio stesso, concorrono all'edificazione della società, al bene universale dei popoli.
In F., il lavoro professionale e la vita intima erano congiunti in un'indissolubile unità; perciò la sua figura di studioso divenne visibile in tutta la sua pienezza solamente nella luce della sua esperienza spirituale. La sua coscienza professionale, era fin nelle sue più profonde radici, illuminata e guidata da una pura fede e da un forte volere di servire la verità in tutte le sue manifestazioni, cercando Dio in ogni cosa.
Gli scritti religiosi e le sue lettere, meditazioni, pensieri, possono essere considerati dei piccoli trattati spirituali in cui si manifesta la sua costante unione con Dio. La radice della sua vita cristiana di consacrato secolare è fondata sulla Eucaristia e sull'esercizio del vangelo della carità, nella preoccupazione costante verso i poveri.
Di questi scritti ricordiamo soprattutto il Regolamento di vita (1888), il Programma di vita del giovane cristiano (1880), Un po' d'Infinito. La sua fisionomia spirituale si fonda sulla lettura assidua dei Padri della Chiesa e su una conoscenza particolare delle opere del gesuita L. du Pont.
F. fu il mistico dell'unione con Dio, in cui era immerso ed insieme, per così dire, il mistico del fatto e dell'azione, di quell'operosità che non viene considerata (nel misconoscimento dell'ordine divino) come fine a se stessa ed elevata a una sorta di surrogato della religione, ma che riceve stimolo e forza, dignità ed efficacia dal Creatore e Signore di ogni verità. La sua vita e la sua dottrina sono una sintesi di fede e cultura pienamente inculturate nel suo tempo. Egli è una voce quasi profetica di una presenza discreta del Vangelo operante nell'attività culturale, nella politica, nella prassi solidale come risposta alle povertà del suo mondo.
Bibl. **Opere:** Tutti gli studi giuridici del Ferrini sono stati raccolti in E. Albertario - V. Arancio-Ruiz - P. Ciapessoni (cura di), Opere di Contardo Ferrini, 5 voll., Milano 1929-1930. I suoi scritti spirituali si trovano raggruppati in alcune raccolte: A. Codaghengo, Pensée et Elévations, Paris 1930; Mgr. Minoretti (cura di), Scritti religiosi di Contardo Ferrini, Milano 1931, 1947; G. Pellegrini (cura di), Scritti religiosi di Contardo Ferrini, Torino 1924, 1926. **Studi**: Aa.Vv., Miscellanea Contardo Ferrini, Conferenze e studi nel fausto evento della sua beatificazione, Roma 1947; G. Anichini, Un astro di santità e di scienza, Roma 1947; C. Caminada, Vita di Contardo Ferrini, Roma 1947; C. Castiglioni, s.v., in DSAM V, 199-200; J. Cottino, s.v., in BS V, 656-658; I. Giordani, Contardo Ferrini. Un Santo tra noi, Milano 1949; H.R. Harraro, s.v., in NCE V, 896-897; B. Jarret, Contardo Ferrini, London 1933; C. Pellegrini, La vita del professor Contardo Ferrini, Torino 1928; A. Portaluppi, L'anima religiosa di Contardo Ferrini, Alba (CN) 1942; M. Vaussard, Le bienheureux Contardo Ferrini, in NRTh 70 (1948), 289-302.
V. Mosca

FERVORE. (inizio)
I. Definizione. G. Thils definisce il f. « stato d'animo tipico di chi vuole decisamente e ardentemente credere nella santità ». Tale definizione moderna raccoglie, in verità, concezioni di entusiasmo e zelo spirituale di lunga data. Il f., infatti, è una nozione antica. Risale sia alla mentalità e al linguaggio della Bibbia sia alla cultura greco-latina. Nel latino, cui il nostro temine si collega più da vicino, si trova l'idea di calore e ardore che è solitamente propria di esperienze fisiche (un fuoco che incendia) o di sensazioni psicologico-corporali (passioni che infondono ardore o calore: la gelosia, l'ira, l'amore, l'odio...). Ovunque, in ogni caso, si ha la

nozione di una forza che è tanto appassionata e forte da portare a imprese straordinarie. Tutto ciò è ancor più significativo se si guarda al fervore che scatta nella storia di persone con particolari impegni di vita cristiana. Presso i Padri della Chiesa il f. è l'amore che s'accende nel cuore dei credenti vigilanti per opera dello Spirito Santo, secondo la preghiera che poi si delineerà meglio: « Tui amoris in eis ignem accende », ossia « accendi in essi il fuoco del tuo amore ». Esso è un amore che spinge a gesti straordinari, suggerendo una vita più austera e insieme più serena del solito. E, dopotutto, il f. a promuovere la vita consacrata dei monaci e, via via nel tempo, quella dei migliori testimoni che il popolo ammira e spesso consulta. E il f. a rendere storicamente vero il desiderio di Cristo che i suoi discepoli siano come città sul monte e sale per il mondo.

II. F. vero e f. falso. Il f. può, in verità, non essere autentico e portare ad eccessi. Quello, per esempio, solo sensibile non è affatto attendibile. Sono frequenti in tutta la letteratura spirituale antica, moderna e contemporanea, ma soprattutto antica, i richiami a vegliare bene sulla qualità del f., perché dice un saggio certosino della fine del Medioevo che si può avere una discrezione che senza f. è solo fiacchezza; e si può avere un f. veemente che senza l'equilibrio della giusta misura manda tutto in rovina. Perciò, occorre che il f. solleciti la discrezione e la discrezione diriga il fervore. La Fiamma viva d'amore di Giovanni della Croce, in definitiva, allude a un f. che non fa calcoli umani, visto che lo Spirito Santo stesso rompe gli indugi e sospinge l'anima a mete ardite. Mete che non ci si può prefiggere con il semplice impulso umano o con le devozioncelle da femminucce, direbbe Teresa di Gesù. La maestra d'Avila è tra le più ardite e fervide, ma insieme tra le più concrete ed equilibrate di tutta la storia cristiana, lei che non accetta mezze misure, ma pone in guardia dai fervori fasulli. Altrettanto coraggioso e insieme saggio è Francesco di Sales, uomo che fa volentieri leva sul cuore, ma diffida dei sentimenti viscerali e passeggeri, cioè che non si radicano nella fede. Occorre notare che falso è il f. che si affida a ciò che è puramente esteriore e s'aspetta di essere premiato con consolazioni e continui gusti inebrianti. Falso è pure quello formalistico, affidato a mezzucci di devozionismo mediocre. Inaffidabile è il f. intermittente, con giorni di propositi magnanimi e giorni di fiacca.

III. F. corrisponde ad amore attivo. Per capire il f., è meno utile usare concetti astratti che considerare persone concrete. Per questo motivo, è ancora convincente s. Basilio quando dice che il cristiano fervente è quello che compie la volontà di Dio con una particolare alacrità d'animo, con un desiderio senza limiti e un'applicazione senza sosta, radicandosi nell'amore di Gesù Cristo nostro Signore. E il cristiano che fa una applicazione e amplificazione concreta delle famose parole di Paolo: « Io, non ritengo ancora di esservi giunto, questo soltanto so: dimentico del passato e proteso verso il futuro, corro verso la meta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù » (Fil 3,13).

Il f., pertanto, è una forma vibrante dell'amore; è la pazienza e insieme l'impazienza di chi si fa sempre più cosciente della presenza di Dio nella sua vita e da qui, con grande umiltà e insieme con slancio, non è mai contento di ciò che ha fatto, sapendo che resta da fare sempre più strada di quanta ne ha percorsa e vigila che niente nella vita vada sprecato tenendosi sempre pronto per il grande incontro. Il f., inoltre, è la consapevolezza umile e amorosa che, col tempo che s'è fatto breve, tutto richiede una santa fretta, non ansiosa e malata, ma certo premurosa e creativa. La fretta o vigilanza che aveva, per esempio, Teresa di G. B. Proprio questa santa, che prima si espone a sembrare petulante pur di entrare quanto prima nel Carmelo e poi, negli ultimi diciotto mesi della sua giovane vita, si ritrova in un tunnel oscuro (con la prova della fede, nell'assenza assoluta di gusto sensibile) è il tipo perfetto dell'anima fervorosa. Ella, che da ragazza ha mostrato molto f., ha saputo, poi, affrontare con straordinario equilibrio l' aridità più tremenda nell'ultimo periodo della sua breve vita. In tale stato ha conservato tanto f. da dire: « Se anche Dio mi uccidesse, l'amerei lo stesso... Se egli non vedesse il bene che faccio e mi mandasse pure all'inferno, non m'importerebbe, purché egli fosse amato anche là ».1

Note: 1 Ultime conversazioni 7,7,3.

Bibl. Aa.Vv., L'esistenza cristiana. Introduzione alla vita spirituale, Roma 1990; Alessandro di S. Giovanni, Il fervore, in RivVitSp 4 (1950), 71-86; C. Gennaro, s.v., in DES II, 1011; M.-M. Philipon, I doni dello Spirito Santo, Milano 1966; M.-D. Philippe, s.v., in DSAM V, 204-220; A. Royo Marin, Los grandes maestros de la vida espiritual, Madrid 1973; G. Thils, Existence et sainteté, Paris 1981.
R. Girardello

FESTA. (inizio)

I. La nozione. La f. è un aspetto della realtà umana, insieme personale e sociale, che dai tempi più remoti dell'umanità è stata sempre molto unita alla religione e all'esperienza religiosa. L'avvicinamento tra queste due realtà si spiega in parte perché ogni f. in se stessa dice relazione a gioia, felicità, abbondanza, pienezza, liberazione da pene e fatiche, ecc.: il che, per esperienza, un tempo, si considerava qualcosa di inconsueto tra gli uomini, patrimonio di superuomini o di dei e, in ogni caso, tipica di uno stadio anteriore dell'umanità, attualmente quasi totalmente perduta. Per tutto questo, la f. religiosa è stata considerata come il sacramento naturale della divinizzazione dell'uomo.

Negli ultimi secoli, nella cultura occidentale la f. è andata perdendo progressivamente il suo marcato carattere religioso a favore di un concetto più semplicemente sociale, secolare e intramondano. Questa impostazione, sebbene supponga una certa novità rispetto al passato, soprattutto per ciò che si riferisce alle grandi masse sociali, non si può considerare qualcosa di completamente nuovo.

Da diverse prospettive la f. antropologicamente considerata, e in particolare la f. cristiana, è stata oggetto di continui studi. E soprattutto a partire dalla fine degli anni Sessanta e durante gli anni Settanta che, con maggior forza, si è fatto sentire un interesse per la stessa, non solo da un punto di vista teorico e analitico, ma anche nell'ambito di certi movimenti esistenziali socio-politici, culturali e religioso-mistici.

La f. non esiste per se stessa. Ad una prima osservazione risulta che è l'uomo che fa la f. In questo senso si potrebbe dire che la f. o il desiderio di f. esista prima di tutto nel cuore e nella mente dell'uomo. Questi ha innata in sé una sete di f., ne ha bisogno come di mangiare e di riposare. Occorre però dire anche che la f., a sua volta, fa l'uomo. A seconda di come siano la f. e la forma di viverla, così sarà l'uomo che si va costruendo interiormente ed esteriormente.

D'altra parte, tuttavia, non si può parlare di f. senza una realtà oggettiva, esterna all'uomo, o che gli viene fornita dal di fuori, realtà che in se stessa è il motivo e l'origine della f.: ciò che, celebrato e festeggiato, è capace di produrre nell'uomo sentimenti festosi. A ciò occorre aggiungere anche l'importanza del senso comunitario di condividere con gli altri ciò che ha in sé la f.

II. La rivelazione biblica non solo ha e fissa le proprie feste, come è naturale, ma esprime anche una propria teologia della f.

Nell'AT, sulle celebrazioni degli avvenimenti o delle realtà cosmiche, agricole e sociali, a poco a poco, si va imponendo il primato della celebrazione dell'azione salvifica di Dio nella storia del popolo eletto. Linea che nel NT si conferma e amplia a favore di tutta l'umanità. Da questa prospettiva, la celebrazione o rito festivo acquista un senso tanto di partecipazione e di avvicinamento al mistero salvifico, quanto di lode e di ringraziamento per la salvezza ricevuta nel passato, che si desidera e si chiede che duri nel presente e nel futuro. La f. passa così ad essere non solo una necessità antropologica, ma anche un obbligo nel senso più ampio del termine.

Per il popolo dell'antica alleanza, tra tutte le feste che si celebrano nel corso dell'anno, la Pasqua, o celebrazione della liberazione salvatrice dalla schiavitù d'Egitto da parte di Dio, è la f. per eccellenza. Per il popolo della nuova alleanza la f. per eccellenza, la sua Pasqua, è il ricordo annuale della morte e risurrezione di Gesù. In virtù di questa relazione con tale mistero pasquale di Cristo, i cristiani hanno sempre considerato la domenica (dies domini) come la grande f.

settimanale che, per tale motivo, raggiunge il suo momento culminante nella celebrazione festiva dell' Eucaristia (cf SC 102-104. 106. 111; CCC 1135-1209).
La visione biblica conferisce alla f., già dall'AT, uno stile che tende a porre limiti ad ogni identificazione di questa con l'idea del necessario eccesso o sfrenatezza di qualsiasi tipo, tanto sociale quanto morale o mistico-religioso e a porre limiti anche alla mancanza di coerenza tra f. religiosa e atteggiamento etico. Per questo, tanto per l'AT come per il NT, non tutte le feste, benché religiose, sono gradite a Dio (cf Es 32; Am 6,21; 8,10; Is 1,10-20; Ger 6,20; Tb 2,6; Gal 4, 8-11; Col 2,16-17). In questa stessa linea, Giovanni della Croce parla di coloro che nella f. religiosa cercano più se stessi che Dio.1
Fin dagli inizi, specialmente durante alcuni secoli, la comunità cristiana è stata incline alla sobrietà esterna e a una certa interiorizzazione della stessa idea di f.: identificata fondamentalmente con i sentimenti di gioia, allegria e felicità che nascono dall'esperienza della salvezza di Dio, partecipata e celebrata in diverse forme con i fratelli nella fede. Tutto ciò non ha impedito, nel corso dei secoli, che la f. religiosa cristiana si sia inculturata secondo stili e usi propri dei tempi e dei luoghi. Qualcosa di assolutamente necessario che tuttavia ha comportato, a volte, per la f. cristiana il rischio di una certa paganizzazione.
Il NT, d'altra parte, prende l'idea di f. dai puri limiti del culto per applicarla, da una prospettiva più globale ed esistenziale, al regno di Dio in se stesso, all'esperienza del regno di Dio da parte dell'uomo (cf Mt 22,1-14; Lc 14,15-24; Lc 15; Ap 21-22). In questa linea, il Vangelo di Luca va un po' più in là e afferma che Dio è colui che fa f. all'uomo che si converte a lui e invita tutti a fare la stessa cosa (cf Lc 15).
III. La mistica cristiana ha indagato con grande forza in questa prospettiva della f. Si pensi, ad esempio, ad opere come Le nozze spirituali di Ruusbroec o al Cantico Spirituale o alla Fiamma viva di amore di Giovanni della Croce. Quest'ultima, la Fiamma, è un appassionato e appassionante canto alla f. della pienezza dell' esperienza mistica di Dio Trinità da parte dell'uomo. In questo stato di trasformazione, si dice lì, l'anima vive una continua esperienza di f. che nasce dallo Spirito Santo di Dio.2 « L'anima, internamente ed esternamente, è come se fosse sempre in f. ed emette dalle sue labbra una squillante voce di giubilo divino, come un cantico sempre nuovo, permeato di letizia e di amore ».3
Note: 1 Cf le critiche nella Salita del Monte Carmelo III, 38,2-3; 2 Cf Fiamma viva d'amore 3,10; 3 Ibid. 2,36; cf Notte oscura II, 18,3; Cantico spirituale 30,1.
Bibl. Aa.Vv., La fiesta cristiana, Salamanca 1992; CEI, Il giorno del Signore, Bologna 1984; E. Costa, Celebrazione-festa, in DTI I, 516-527; H. Cox, La festa dei folli, Milano 1971; G. Hild, Fêtes, in DSAM V, 221-247; S. Maggiani, FestaFeste, in NDL, 555-581; L. Maldonado, Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico, Madrid 1975; J. Mateos, Cristiani in festa, Bologna 1981; J. Moltmann, Sul gioco. Saggi sulla gioia della libertà e del piacere del gioco, Brescia 1971; A. Nesti, Festivo e modernizzazione, in RasT 30 (1988), 166-190 e 265-280; V. Schultz (ed.), Das Feste: Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, München 1992; J. Vanier, La comunità luogo del perdono e della festa, Milano 1980.
J.D. Gaitan

FIDANZAMENTO SPIRITUALE. (inizio)

I. **F. e matrimonio nella Scrittura.** Nella vita dello spirito l' unione profonda dell'anima con Dio viene espressa con i termini e i simboli usati, nel linguaggio comune, per designare l'unione tra l'uomo e la donna: f. e matrimonio. Confermati dalla testimonianza ed esperienza dei grandi mistici comprendono due fasi distinte e caratterizzate della vita mistica.
Sono certamente simboli molto audaci, tanto che la stessa s. Teresa, la quale ha beneficiato di queste dolcezze divine, mentre ringrazia Dio per la sua misericordia, si sente imbarazzata a usarli, sebbene li trovi appropriati, anche se inadeguati a esprimere perfettamente i rapporti che Dio stabilisce con la sua creatura: « Si tratta di un paragone grossolano; eppure non trovo nulla che faccia meglio intendere queste cose come il sacramento del matrimonio ».1

Tuttavia, l'uso dei due termini non è arbitrario o frutto di esaltazione dell'essere umano, ma è legittimato dalla divina rivelazione: nell'AT questi simboli vengono applicati all' alleanza tra Dio ed il popolo d'Israele; nel NT all'unione di Cristo con la Chiesa e con l'anima in grazia.
Dio si è rivelato al popolo d'Israele non soltanto con il proprio nome (cf Gn 3, 14), che lo distingue dagli dèi falsi e bugiardi, ma anche con altri nomi tratti dall'esperienza quotidiana della vita umana: pastore, padre, fidanzato (cf Ger 2,2), sposo (cf Is 54,5); tutti esprimono i rapporti costanti e l'amore personale tra Dio e la sua creatura.
Non si tratta di un mito, come nelle religioni pagane, ma di una realtà che può essere compresa solo se si tiene presente ciò che Dio ha fatto per il suo popolo: la liberazione, l'elezione e l'alleanza. Se Isaia, in considerazione della munificenza divina verso il suo popolo, può chiamare la terra d'Israele « sposata con lui » (Is 62,4), in realtà Dio non è lo sposo della terra promessa, ma del popolo che vi abita.
Dio ricorda con amarezza a Israele infedele l'affetto che gli ha dimostrato durante la sua giovinezza, al tempo del f. (cf Ger 2,2); e quando Israele giunse « all'età dell'amore », strinse con lui un patto nuziale, simbolo dell'alleanza del Sinai (cf Ez 16, 6-8). Osea porrà in grande risalto l'amore mai smentito di Dio: « Ti fidanzerò con me nella fedeltà e tu conoscerai il Signore » (Os 2,20). Termine chiave qui è la conoscenza del Signore, che significa concretamente fedeltà all'alleanza, riconoscimento dell'amore divino e l'umile atteggiamento del pio israelita.
Nel NT, Paolo parla con chiarezza dei rapporti sponsali tra Cristo e i cristiani: « Io vi ho promessi a un unico sposo per presentarvi come vergine casta a Cristo » (2 Cor 11,2). E con particolare efficacia fa uso dell'immagine sposo-sposa per caratterizzare il rapporto Cristo-Chiesa (Ef 5,21ss.); rapporto sponsale che comprende mutua compenetrazione e conseguente unità.
II. Negli autori mistici. Le relazioni tra Cristo, la Chiesa e l'anima sono state sempre viste dai Padri e dagli scrittori spirituali sotto i simboli nuziali, sebbene sia stato messo maggiormente in evidenza il simbolo dello Sposo (Cristo) e della sposa (la Chiesa e l'anima cristiana). Enrico Baccetti scrive che dal sec. VI al XII prevale, nella letteratura monastica, la spiegazione ecclesiologica; dal sec. XII, specialmente con s. Bernardo**,** si sviluppa la spiegazione mistica, applicata alla comunità monastica e alle singole anime.2
Dopo quattro secoli s'imporrà la sintesi di s. Teresa e di s. Giovanni della Croce: « Ambedue gli autori, con una visione sostanzialmente omogenea, consacrarono definitivamente il simbolo nuziale, ne rivalorizzarono il contenuto reale di amore spirituale e ne fissarono la corrispondenza periodale con le ultime tappe dell' itinerario mistico ».3
S. Teresa, prima di descrivere queste altezze della vita mistica, tratta dell'unione dell'anima con Dio, unione che può essere detta imperfetta, perché non tutte le potenze dell'anima sono unite a lui.4 A mano a mano, però, che l'anima progredisce nell'amore, si concentra sempre più in Dio; ma ancora in essa l'amore è troppo debole. La santa lo paragona al tempo che suole precedere il f. di due giovani: essi vogliono conoscersi in profondità, per cui « si esamina se uno conviene all'altro e se desiderano unirsi, poi si permette che si vedano, affinché ne siano entrambi soddisfatti ».
In questa circostanza Dio manifesta all'anima le proprie perfezioni e « con semplice sguardo la fa più degna di andare a dargli la mano, mentre l'anima ne rimane talmente rapita da far tutto il possibile per realizzare il f. ».5 Ma questa meta dipende dall'iniziativa divina: « Il Signore viene a concludere questo f. con dei rapimenti che fanno uscire l'anima dai sensi », poiché, « se conservasse l'uso dei sensi, nel vedersi vicina a così grande Maestà non le sarebbe possibile rimanere in vita ».6
Con parole più o meno simili si esprime anche s. Giovanni della Croce. Difatti, osserva che « l'anima viene elevata alla comunicazione con lo Spirito divino, che discende in essa »; ma non essendo ancora sufficientemente preparata, poiché si trova nella via dei proficienti e non dei perfetti, soffre grandemente e « vorrebbe riceverla non nella carne, ma fuori ». Al contrario, « i perfetti ricevono ogni comunicazione nella pace, con amore soave. Per meglio intendere il volo

di cui si tratta è da notare che, in tale visita dello Spirito di Dio, quello umano è trascinato con grande forza fuori dal corpo per comunicare con quello di Dio; il corpo viene meno, cessando di sentire e avere in esso le sue azioni, poiché le ha in Dio ».7

Ambedue i santi dottori hanno premura di mettere in guardia dai falsi deliqui;8 Teresa precisa che si possono conoscere poiché sono spiritualmente sterili; invece, nei veri rapimenti l'anima già « intende qualche segreto » nei riguardi di Dio, il quale « rapisce a sé tutta l'anima e le mostra una qualche piccola porzione del regno che le ha acquistato come sua sposa e proprietà ».9

Nell'unione semplicemente piena delle Quinte Mansioni - del Castello interiore ove ne parla Teresa - è avvenuto un vero contatto con Dio; ma per quanto l'anima desideri unirsi a lui, non c'è ancora un impegno decisivo, come avverrà negli sponsali. Il f. spirituale avviene nell' estasi mistica, alla cui formazione concorrono due elementi: la contemplazione infusa e l'alienazione dai sensi. Se manca la prima, non si ha l'estasi mistica, ma un'imitazione puramente esteriore; l'alienazione dai sensi esterni avviene per la debolezza dell'anima, che non è ancora in grado di sostenere l'enorme peso della contemplazione infusa.10

In questa sospensione, l'anima sperimenta una profonda oscurità; ma al risveglio, dice Teresa, ha la certezza di essere stata in Dio e di avere acquistato ricchezze divine, poiché « mantiene l'uso delle sue facoltà interne, non essendo qui come in uno stato di svenimento e parossismo nel quale non si ha percezione di sorta, né interna né esterna; tuttavia, non sa dire nulla ».11

Ciò nondimento, neppure la santa sa dare una spiegazione di questi fenomeni straordinari: « Per quanto io ne capisca l'anima non è stata mai così sveglia per le cose di Dio, né con tanta luce e conoscenza di sua Maestà come in questo caso. Sembrerà una cosa impossibile... E un segreto che io non capisco, nascosto forse a qualsiasi creatura e noto solo al Creatore ».12

III. Natura del f. Sebbene il f. avvenga nell'ambito delle estasi, tuttavia consiste sostanzialmente nella qualità superiore dell'unione con Dio, unione non solo affettiva, ma quasi reale, che si verifica quando Cristo penetra nell' anima, non nel centro di essa, ma nella parte superiore, non come abito, ma come atto.13 « Nel rapimento degli sponsali non c'è solo un contatto che arricchisce, ma una vera penetrazione di Dio. Di più: l'oscurità dell'unione mistica viene sostituita da una luce abbagliante. L'anima entra in Dio con gli occhi aperti. Ha coscienza della sua unione e scopre profondi segreti divini ».14 La veemenza con la quale Dio trasporta l'anima è irresistibile; e la luce, che illumina questa forza, porta l'anima « per intero in una regione molto diversa dalla nostra dove, in una luce che non ha paragone con la nostra, le vengono mostrate cose così grandi che da sé non potrebbe immaginare, neppure lavorandovi intorno per tutta la vita ».15

In questo stato, l'anima riceve « grandi e numerose comunicazioni, molte visite, doni o gioielli dello Sposo, come una fidanzata, a mano a mano che si perfeziona nell'amore verso di lui ».16 Ma il dono più grande è Dio stesso, cioè « l'alto stato di unione d'amore in cui, dopo un lungo esercizio spirituale, Dio colloca l'anima ».17 Inoltre, Dio le dona « la conoscenza della sua grandezza..., l' umiltà e la conoscenza di noi stessi..., il disprezzo di tutte le cose della terra, eccetto di quelle che sono di aiuto nel servizio di così grande Signore ».18 L'anima, quindi, gode « pace e tranquillità, che va intesa solo secondo la parte superiore poiché la parte sensitiva fino al matrimonio spirituale non finisce mai di liberarsi dai suoi difetti ».19 Nel linguaggio simbolico le grazie sono designate come visite dell'Amato e, con terminologia più tecnica, come « tocchi di unione, unioni » e « comunicazioni », considerate da Giovanni della Croce come soprannaturali o mistiche.20 La durata del f. spirituale non può essere determinata, ma è un passaggio obbligato per il matrimonio; tale passaggio avviene quando l'anima ha tutte le disposizioni all'unione perfetta. Secondo il dottore mistico, « sebbene l'anima sia molto purificata da ogni affetto di natura (poiché lo sposalizio non si effettua se non a questa condizione), tuttavia essa ha bisogno di altre disposizioni positive da parte di Dio, delle sue visite e dei suoi doni, mediante i quali viene resa più pura, più bella e più delicata, quindi convenientemente disposta a un'unione così sublime ».21 Per questo motivo, il santo ritiene che

« si richieda del tempo, per alcuni di più per altri meno, poiché Dio compie il suo lavoro adattandosi alla natura dell'anima ». Fondandosi sull'esempio, che egli adduce, delle dodici ancelle di Assuero, sembra alludere a un anno.22 S. Teresa, esaminando il proprio cammino, parla di più anni,23 che il padre Maria Eugenio riduce a dodici, aggiungendo: « Non si può dire che il prolungamento sia dovuto all'infedeltà della santa, poiché siamo proprio negli anni comprendenti i lavori di fondazione dei suoi monasteri ».24 Per questo motivo, il detto padre conclude: « Il f. spirituale non è un incontro destinato a fissare le condizioni d'unione definitiva molto prossima. Esso inaugura un periodo di preparazione positiva che le esigenze del matrimonio renderanno d'ordinario piuttosto lungo; periodo non di semplice attesa, poiché i favori straordinari e la fecondità soprannaturale lo rendono già radioso per le rifrazioni dei fulgori delle vette ».25

Note: 1 Teresa di Gesù, Castello interiore V, 3,3; 2 E. Baccetti, Il Cantico dei Cantici nella tradizione monastica, in C. Vagaggini - G. Penco, Bibbia e spiritualità, Roma 1967, 391; 3 T. Alvarez, Matrimonio spirituale, in DES II, 1544; 4 Teresa di Gesù, Vita, 14-17; Id., Pensieri sull'amore di Dio, 3-5; cf J. de Guibert, Theologia spiritualis ascetica et mystica, Roma 1946, 415-416; 5 Teresa di Gesù, Castello interiore V, 4,4; Vita, 20-21; 6 Id., Castello interiore VI, 4,2, 5,8; Vita, 20,2-3; 7 Giovanni della Croce, Cantico spirituale B, 13,4-6; 8 Ibid. 8; 9 Teresa di Gesù, Castello interiore VI, 4,9; 10 G. Brenninger, Dottrina spirituale del Carmelo, Città del Vaticano 1952, 797-798; cf A. Tanquerey, Compendio di teologia ascetica e mistica, Roma 1932, 1454-1456; 11 Teresa di Gesù, Castello interiore VI, 4,3; 12 Ibid. 4,4; 13 G. Brenninger, Dottrina..., o.c., 800; 14 P. Maria Eugenio del B.G., Sono figlia della Chiesa, Milano 1959, 463; 15 Teresa di Gesù, Castello interiore VI, 5,7; 16 Giovanni della Croce, Cantico..., o.c., 22,3; 17 Ibid. 14-15, 2; 18 Teresa di Gesù, Castello interiore VI, 5,10; 19 Giovanni della Croce, Cantico..., o.c., 14-15,30; cf Teresa di Gesù, Castello interiore VI, 5,10; 20 E. Pacho, Temi fondamentali in san Giovanni della Croce, Roma 1989, 303; 21 Giovanni della Croce, Fiamma viva d'amore B, 3,25; 22 Ibid.; 23 Teresa di Gesù, Castello interiore VI, 11,1; 24 P. Maria Eugenio del B.G., Sono figlia..., o.c., 485; 25 Ibid.

Bibl. P. Adnès, Mariage spirituel, in DSAM X, 388-408; T. Alvarez, Matrimonio spirituale, in DES II, 1542-1547; E. Baccetti, Il Cantico dei Cantici nella tradizione monastica, in C. Vagaggini - G. Penco (cura di), Bibbia e spiritualità, Roma 1967, 379-415; G. Brenninger, Dottrina spirituale del Carmelo, Città del Vaticano 1952; J. de Guibert, Theologia spiritualis ascetica et mystica, Romae 1946; Maria Eugenio del B.G., Sono figlia della Chiesa, Milano 1959; E. Pacho, Temi fondamentali in san Giovanni della Croce, Roma 1989; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 1965, 891; A. Tanquerey, Compendio di teologia ascetica e mistica, Roma 1932.

S. Possanzini

FIGURA MISTICA. (inizio)

I. Vero e falso mistico. Qui si elencano le caratteristiche che contraddistinguono il vero dal falso mistico. Il mistico, in questo contesto, è colui che entra in immediato contatto con Dio, sia in quanto soggetto di visioni, di rivelazioni o altri favori straordinari sia in quanto persona santa dotata della classica contemplazione infusa, anche detta unione mistica. Nel primo caso, il contatto con Dio avviene attraverso la fede, tramite i fenomeni carismatici che appartengono alla sfera della sensibilità. L'unione mistica, d'altro canto, è una profonda trasformazione spirituale di tutto l'essere umano nella fede e nell'amore. Solo quest'ultima può dirsi mistica nel vero senso della parola.

I doni carismatici vengono percepiti come diretti interventi divini che vanno oltre i processi ordinari e naturali. Tali doni, comunque, non sono necessariamente miracolosi; di solito hanno ovvie relazioni con la storia personale e il contesto culturale del soggetto che li riceve. Sono atti di entusiasmo religioso e vengono reputati autentici se sono azioni moralmente buone, se vengono onestamente percepiti come doni di Dio, se non sono aberrazioni manifeste nell'ordine

psicologico o spirituale, se portano frutti salutari nella persona e nella comunità. Questi carismi sono grazie esterne e sono, quindi, secondari ed accidentali nella vita spirituale. Il loro valore consiste interamente nella fede e nell'amore che essi stessi ispirano.
I falsi carismatici di solito mostrano segni di squilibrio, di delusione e perfino d'inganno; porgono un'attenzione smodata agli aspetti sensazionali o bizzarri delle loro esperienze perdendo così di vista il fine dei doni. Orgoglio e autoglorificazione, propensione al magico e carattere indomito sono segni del falso carismatico. L'unione mistica costituisce il mistico nel vero senso del termine. Un'esperienza isolata è possibile nella vita di chiunque, ma una condizione abituale indica la presenza di uno stato di grazia di alto livello.
L' esperienza mistica può essere accompagnata da doni carismatici come le visioni o poteri miracolosi, ma la sua essenza è precisamente l'esperienza ineffabile dell'amore travolgente di Dio, un'unione con il Dio Vivente oltre le immagini o i concetti e con la certezza personale della presenza divina. L'esperienza rimane entro i limiti della fede, quindi va oltre la verifica oggettiva.
II. Alcuni segni rendono autentico il diritto del mistico ad ottenere il riconoscimento dell'esperienza. Una persona matura ed equilibrata è il soggetto ideale, sebbene la nevrosi in quanto tale non venga eliminata fino a quando l'esercizio della libertà umana rimane integro. Una buona vita morale viene presupposta dal momento in cui lo stato mistico significa una relazione molto vicina a Dio. Il misticismo istantaneo senza preparazione ascetica non è possibile nella tradizione cattolica. Il vero mistico, infatti, sarà sottomesso alla Parola di Dio e ai sacramenti, al credo, alle regole della comunità e al servizio del prossimo e del mondo. Il mistico è perfettamente a conoscenza della qualità passiva o « data » dall'esperienza, un fatto che si traduce in profonda umiltà e gratitudine perenne.
Ai falsi mistici mancano uno o più dei fattori sopra elencati. Gravi problemi psicologici, che tolgano la libertà, sono incompatibili con l'unione mistica. Così sono le vite disordinate che contraddicono l'insegnamento del Vangelo. L'esperienza empirica dell'unione divina e altri fenomeni carismatici sono secondari per l'unione della volontà nell'amore e potrebbero essere assenti senza alcun pregiudizio per l'essenziale stato mistico. Il vero mistico è colui che sperimenta non solo uno stato della coscienza, che è variabile, alterato, ma anche una profonda conversione.
Bibl. R. Bastide, Les problemes de la vie mystique, Paris 1931; J. Lhermitte, Mistici e falsi mistici, Milano 1952; E. Underhill, Practical Mysticism, London 1991.
E.E. Larkin

FILIPPO DELLA TRINITA. (inizio)

I. Vita e opere. F. della SS.ma Trinità (Esprit), carmelitano scalzo, nasce a Malaucène (Vaucluse) nel 1603 ed è battezzato Luciano. Suo padre è il capitano Giovanni Luciano Esprit, un veterano della guerra ugonotta; sua madre, Gabriella Baldoni, appartiene alla nobile famiglia Baldoni di Cesena, in Romagna. F. studia presso i collegi gesuiti di Avignone e Carpentras, prima di entrare nell'Ordine dei carmelitani scalzi a Lione, ove professa nel 1621. Studia filosofia e teologia nel convento dell'Ordine a Parigi. All'inizio del 1626, segue i corsi nel seminario missionario dell'Ordine a Roma, successivamente, nel 1629, parte per il vicino Oriente. Dopo una breve sosta a Isphan e a Bassora, F. si reca a Goa, dove dal 1630 al 1639 ricopre la carica di lettore di filosofia e teologia.
Ritornato in Europa, nel 1639, F. ricopre nell'Ordine diversi incarichi importanti: priore e lettore in molti conventi della sua provincia religiosa, provinciale, definitore generale e, infine, nel 1665, Preposito generale della Congregazione italiana dei carmelitani scalzi. Muore a Napoli, nel 1671, durante una visita canonica nell'Italia meridionale.
E molto stimato per la sua cultura e virtù, la sua instancabile capacità lavorativa, il suo spirito di preghiera e di raccoglimento.

Tra le sue opere ricordiamo: Summa philosophiae, Lyon 1648; Köln 1654, 1665; Disputationes theologicae, 4 voll., Lyon 1650-1653; Lyon 1664, 4 voll.; Köln 1670; Summa theologiae mysticae, Lyon 1656; Freiburg i.B. 1874, 3 voll.; Tractatus de sacramento poenitentiae, Lyon 1663. Anche contenuto nel vol. 4 delle Disputationes theologicae, Lyon 1664; Maria sicut aurora consurgens, seu de Immaculata conceptione, Lyon 1667; Instructiones eremi Fratrum Discalceatorum Congregationis Sancti Eliae Ordinis B.M.V. de Monte Carmelo, Romae 1669.
Le Disputationes theologicae sono un commento alla Summa di Tommaso d'Aquino in osservanza all'adesione alla dottrina tomistica dell'Ordine.
II. Dottrina mistica. Il lavoro più significativo di F. è la Summa theologiae mysticae, la quale occupa un posto tra gli scritti classici della spiritualità del secolo XVII, in particolar modo della scuola della spiritualità carmelitana, che presenta l'insegnamento di Giovanni della Croce e di Teresa d'Avila in modo tomistico. Tale lavoro è, in realtà, un manuale che tratta in modo completo la materia, il primo nel suo genere, almeno all'interno dell'Ordine, e riguarda tutti gli stadi della vita spirituale, visti specialmente sotto l'aspetto della preghiera o contemplazione. Esso presenta, dunque, la triplice struttura della spiritualità o mistica: la via purgativa, quella illuminativa e unitiva, culminanti nel matrimonio mistico. Nel cammino illuminativo, inoltre, F. ammette l'acquisizione della contemplazione infusa, come fa generalmente la scuola carmelitana. Nonostante il suo solido valore e la sua estesa autorità, la Summa è stata stampata una sola volta e non ha suscitato tutta l'attenzione che meritava tra gli studiosi.
Bibl. Anastase de St. Paul, s.v., in DTC XII, 1412-1413; N.G. Geisbauer, Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott in der Tugend der Charitas bei Philippus a SS. Trinitate, Kamp-Lintfort 1972; B. Honings, La contemplazione secondo F. della SS. Trinità, in EphCarm 13 (1962), 691-713; H. Kümmet, Die Gotteserfahrung in der « Summa theologiae mysticae » des Karmeliten Philippus a SS. Trinitate, Würzburg 1938; Martial de Saint Jean Baptiste, Bibliotheca scriptorum utriusque Congregationis et sexus Carmelitarum Excalceatorum, Bordeaux 1730; Melchior a Sancta Maria, Pour une biographie du P. Philippe de la Trinité (1603-1671), in EphCarm 2 (1948), 343-403; Id., Le vénérable Père Philippe de la Très Sainte Trinité, in Chroniques du Carmel, 64 (1952)2, 12-18, ecc.; R. Moretti, s.v., in DSAM XII1, 1325-1328; Simeone della Sacra Famiglia, s.v., in DES II, 1011-1013; A. Thouvenin, s.v., in DTC VIII, 1925-1926.
J. Smet

FILIPPO NERI (santo). (inizio)
I. Cenni biografici. Nasce a Firenze il 21 luglio 1515. Della sua infanzia e adolescenza si hanno scarse notizie. Frequenta i Padri domenicani, dove riceve i primi esempi dell' ascesi cristiana. Nel 153132 lascia Firenze e si reca presso uno zio, mercante, a San Germano, nei pressi dell'abbazia di Montecassino. Da qui ama recarsi spesso alla ’montagna spaccata' di Gaeta, dove trascorre ore di intensa preghiera e contemplazione. Nel 1535 si stabilisce a Roma, ove segue un corso di filosofia e teologia che presto lascia per dedicarsi ad opere di carità.
Il 16 agosto 1548 fonda, con il suo confessore Persiano Rosa, l'Arciconfraternita dei Pellegrini e dei Convalescenti per l'assistenza e l'ospitalità ai romei nei Giubilei e, dopo, ai dimessi dagli ospedali non completamente guariti. Nel 1551 viene ordinato sacerdote e da quel momento si dedica all'apostolato della confessione e della direzione spirituale. Dà inizio agli « Esercizi dell'Oratorio »: preghiera, meditazione, predicazione familiare della Parola di Dio, canti, rappresentazioni sacre. Visita spesso i luoghi sacri, i monasteri e istituisce la « Visita alle Sette Chiese » durante le feste « carnascialesche ». Organizza passeggiate allegre. Nella sua attività sacerdotale istituisce « l'Oratorio Secolare ». Con alcuni discepoli, che si uniscono a lui, fonda la Congregazione dei Padri dell'Oratorio, approvata canonicamente da Gregorio XIII nel 1575.
Dopo la morte del santo, nel 1595 l'Istituto si estende in varie parti del mondo, diffondendo il suo singolare carisma di apostolato.

II. Insegnamento spirituale. F. sperimenta eccezionali fenomeni mistici, ma è convinto che la vita spirituale possa essere seguita da persone di qualsiasi stato e condizione, purché non ci si accontenti di una bontà mediocre. F. sottovaluta le penitenze esteriori, mentre insegna a tutti il distacco dal mondo, ma a non disprezzare nessuna persona, perché tutti sono chiamati alla santità. L'essenziale per F. è l' amore di Dio che scaturisce dall' abnegazione di sé, perciò la carità è la virtù emblematica della Congregazione dell'Oratorio e si traduce nell'accoglienza amorevole di tutti: malati, poveri, sventurati... L'esercizio della carità è potenziato dalla pratica religiosa: santa messa, confessione e comunione frequente, devozione alla Vergine Maria. Pratica ascetica, frequentazione dei sacramenti, culto, preghiera sono intimamente pervasi da una costante nota di gioia. « Il servo di Dio dovrebbe stare sempre allegro ». « State allegri, purché non facciate peccati », suole ripetere il santo dell'allegria. La gioia sana è purificatrice, quindi, costruttiva e va assecondata, perciò bisogna lottare contro la tristezza: « Scrupoli e maliconie fuori di casa mia ».
Come non ama penitenze eccezionali, così non ama fenomeni mistici straordinari, invece incita sempre all' abbandono in Dio.
L' unione sempre più confidente, amorosa, intima con Dio si raggiunge non per vie particolari e devozioni speciali, ma attraverso la via della pura spiritualità, offerta dalla teologia e dalla liturgia.
Come i grandi mistici, anch'egli parla dei gradi dell'amore: il primo è quello del servo nei confronti del padrone; il secondo dell'infermo nei rapporti con il medico; il terzo di un amico con il suo amico; il quarto quello del figlio con il padre; il quinto quello dello sposo per la sposa. I primi due appartegono ai principianti; il terzo e il quarto ai proficienti; il quinto ai perfetti. La sublimità della sua mistica è radicata sull' umiltà, carità, preghiera e gioia.
Bibl. **Scritti:** Lettere e rime di san Filippo Neri, a cura di R. Netti, Napoli 1895. Alcune Lettere si trovano in Lettere di Santi e Beati fiorentini, a cura di A.M. Biscioni, Firenze 1737. **Studi:** L. Bouyer, La musica di Dio. S. Filippo Neri, Milano 19912; A. Cistellini, s.v., in DSAM XI, 853-876; Id., s.v., in DIP IV, 18-24; Id., San Filippo Neri, l'Oratorio e la Congregazione dell'Oratorio, Brescia 1989; Id., Gli scritti e le massime, Brescia 1994; Id., Memorie oratoriane, Brescia 1995; G. Finotti, Il carisma della Congregazione dell'Oratorio di San Filippo Neri tra memoria e profezia, Bologna 1989; C. Gasbarri, s.v., in BS V, 760-789; Id., Filippo Neri nella testimonianza dei contemporanei, Roma 1974; J.H. Newman, La missione di san Filippo Neri, Bologna 1994; G. Papasogli, Filippo Neri, Cinisello Balsamo (MI) 1889; P. Türks, Filippo Neri una gioia contagiosa, Roma 1991; A. Venturoli, San Filippo Neri. Vita, contesto storico e dimensione mariana, Casale Monferrato (AL) 1988.
A. Venturoli

FILONE D'ALESSANDRIA. (inizio)

I. Vita e opere. F. conosciuto anche come Philo Hebraeus, F. l'ebreo, è il più grande rappresentante del giudaismo ellenista e della cultura alessandrina del suo tempo.
Nonostante l'influsso che F. ha esercitato su diversissime correnti, dal cristianesimo alla gnosi, di questo contemporaneo di Gesù quasi nulla si sa di certo. Abbondano invece le congetture: la ricostruzione del suo ambiente familiare, proposta da J. Schwartz, accettata da J. Daniélou, è stata invece respinta da S. Stephen Foster. F. scrisse esclusivamente in greco, e non sembra che conoscesse molto l'ebraico. Probabilmente nasce ad Alessandria nel 20-13 a.C. da una famiglia benestante e illustre. Poco prima di morire, attorno al 39 d.C., F. viene inviato a Roma (dov'è imperatore Caio Caligola) per protestare contro l'introduzione delle statue dell'imperatore nelle sinagoge alessandrine. Questo è l'unico evento certo della sua vita. Muore nel 45 ca.
L'ultima vicenda che abbiamo menzionato è il tema di Legatio ad Caium (= L'ambasceria a Caio), scritta dallo stesso F. Oltre a questioni filosofiche e attuali, gli scritti di F. si distinguono in commentari correnti ed esegetici al Pentateuco (M. Mach), ma C. Mondésert divide diversamente: a. scritti apologetici e storici; b. trattati filosofici; c. commenti al Pentateuco; d.

commentari allegorici. Essendo l'opera di F. risultato di un lavoro esegetico pubblico, la si può considerare come commento unico tripartitico alla Scrittura: esegesi letterale come il De vita Mosis; esegesi allegorica come il De sobrietate; e opere filosofiche, nell'intento di ottenere la saggezza o l'intelligenza più penetrante, frutto dell'esperienza spirituale, come il De vita contemplativa. In effetti, molti dei suoi scritti sono commenti allegorici ad episodi tratti dal Pentateuco, e più esattamente dalla Genesi e dall'Esodo. Prevale l'idea che il Pentateuco sia la vera filosofia, che la legge di Mosè sia in perfetta armonia con la legge della natura. Per F., Dio è il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, nonché il Dio dei filosofi. Filosofo fra i greci e teologo fra gli ebrei, F. cerca di armonizzare, con intento apologetico le apparenti incongruenze per fare emergere invece la bellezza, la profondità e la ragione della stessa Scrittura, che, in caso di conflitto irrisolubile, ha l'ultima parola. Alcuni di questi scritti ci sono pervenuti solo in traduzione aramaica, come il piccolo ma importante scritto esegetico Quaestiones et solutiones in Genesim et Exodum. Il De Providentia mette in rilievo un Dio sovranamente libero che si prende cura di un uomo dotato di libertà, mentre il De vita Mosis è apologetico. Il gruppo di cui informa il De vita contemplativa è stato identificato da Fozio (895 ca.) come la comunità di asceti giudei egiziani, chiamato therapeutae, che F. oppone agli Esseni. Intanto, i suoi numerosi scritti ripropongono la questione dell'unità del corpus filoniano, a causa del suo eclettismo. Perseguendo un metodo che non è né strettamente sistematico né mera compilazione di elementi eterogenei, F. s'interessa più all'episodico sicché l'unità raggiunta resta frammentaria.

II. Dottrina. La contemplazione porta alla mistica? La sua spiritualità prende lo spunto dalla fede ebraica e da ciò che questa insegna sull'immagine di Dio nell'uomo. Questa è identificata con il suo nous, o intelletto, una sorta di dio dentro lo stesso uomo, che contempla le idee. Queste si ritrovano in un mondo intelligibile, esistente prima nella mente di Dio. F. chiama questo mondo intelligibile Logos, il Nous (mente). Significando « ragione » e « parola », il Logos esisterà come la parola immanente di Dio, prima ancora di esistere come ente indipendente. L'archetipo dell'uomo perfetto è lo stesso Logos che, contemplando le idee, le crea. Questa antropologia spirituale seguiva un'ermeneutica formata in parte sul modello di quella in uso nelle scuole greche per Omero ed altre opere letterarie. Anche se, in questa esegesi spirituale, fu preceduto da Aristobulo (II sec. a.C.), F. ne divenne il massimo rappresentante. In questa maniera, concetti platonici e stoici entrarono a far parte del pensiero giudaico. Ad apparire a Mosè nel roveto ardente era stato il Logos, mediatore tra Dio e il mondo visibile, e di cui il sommo sacerdote è immagine. Questa ermeneutica privilegia il senso spirituale, esegesi praticata dai rabbini palestinesi, da cui d'altronde si discosta. Interpreta di fatto il messianesimo escatologico in termini di un' ascetica che, sul modello dell'emigrazione di Abramo da Ur dei Caldei e del primo esodo dall'Egitto, libera lo spirito dalla materia. Questa ascesa culmina in un' estasi, descritta come stato di ebbrezza sobria, sobria ebrietas (methe nephalios); ma, per A. Louth, più che l'estasi, essa descrive lo stato di chi fa il bene come seconda natura, senza dover lottare per arrivarci. Intanto, l'espressione sobria ebrietas, coniata da F., è un'oxymoron, cioè un'esasperazione di termini apparentemente opposti. E, infatti, frequente presso F., per esempio, in Opificium mundi (70-71), dove significa l'entusiasmo di chi contempla le idee eterne dietro invito della sapienza divina, l'intelligenza, o il nous, che, senza bevande intossicanti, ma spinto dall'amore di Dio, esce da se stesso. Per questo, l'estasi viene chiamata conoscenza o amore. Fra gli interpreti recenti, c'è chi (A.J. Festugière, M. Mach) nega che ci sia unione mistica con Dio, altri (J.E. Ménard) invece l'ammettono. Comunque, l'essenza di Dio rimane strettamente inaccessibile, senza nome, ineffabile e incomprensibile; di Dio l'uomo può positivamente sapere solo che egli esiste; F. chiama le qualità di Dio dynameis (potenze). Per questo motivo, F. è stato chiamato il padre della teologia negativa; le idee ricorderanno la distinzione tra l'essenza e le energie di Dio nei Cappadoci (fine IV sec.), distinzione che, anche se non deriva da lui, nell' esicasmo, o mistica palamita (XIV sec.) farà fortuna. Tecnicamente, F. sembra aver avuto una forma di mistica medioplatonica (B. McGinn, E. Goodenough, D. Winston). Forse si può dire che, in F., l'ideale mistico, raggiunto da Mosè sul Sinai, e da alcuni patriarchi, è in pratica

raggiungibile solo fino ad un certo punto. Un'altra riserva viene alla spiritualità filoniana dall'ideale platonico di liberazione dalla carne, una separazione così netta tra spirito e materia da valergli l'accusa di dualismo.
H.A. Wolfson vede in F. la matrice filosofica comune al giudaismo, al cristianesimo e all' Islam. Date le circostanze, F. non ebbe grande fortuna tra gli ebrei. Sono ovvie invece le affinità di F. con i Padri, per esempio, il discorso del Logos, che appare a Mosè, seme di ogni rivelazione presso i preniceni (s. Giustino, s. Teofilo d'Antiochia, s. Ireneo di Lione), come anche la teologia negativa dei Cappadoci. Ma, concludere che ci siano dipendenze dirette è più difficile: c'è la possibilità di fonti comuni. J. Pollard pensa che il Prologo di Giovanni sarebbe stato lo stesso anche senza F.; mentre J. Laporte considera l'influsso di F. su Origene maggiore di quanto si pensi abitualmente. Le differenze tra F. e il Prologo del Vangelo di Giovanni da una parte e F. e i Padri dall'altra sono evidenti. Il primo dei santi Padri a citarlo spesso e con il suo nome è Clemente di Alessandria, il cui il Quis dives salvetur? ricorda il Quis Rerum Divinarum Haeres sit di F. Diretto è l'influsso di F. su Ambrogio, diretto oppure indiretto su s. Agostino. Con s. Gregorio di Nissa, che scrive anche una Vita Moysis sulla mistica, si vede che F. per lo meno già fa parte del repertorio dell'intellettuale cristiano. L'influsso mistico di F. si può seguire meglio fino ai nostri tempi per mezzo della espressione coniata dallo stesso F., sobria ebrietas. In Origene, presso il quale si riscontra l'idea di ebbrezza spirituale, è la persona del Logos, non la saggezza impersonale, che fa uscire da se stesso l'uomo nel contesto dell' Eucaristia. Il primo autore cristiano ad usare l'espressione sobria ebrietas è Eusebio di Cesarea (340). Altri invece, come s. Atanasio, mostrano qualche riserva in più verso la stessa idea. L'idea si trova anche presso i Padri siriaci.
Bibl. **Opere:** L. Cohn - P. Wendland - S. Reiter (edd.) Philonis opera quae supersunt I-VII, Berlin 1896-1930 = 1962-1963; R. Arnaldez - C. Mondésert - J. Poiulloux (edd.), Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, Paris 1961. **Studi:** J. Daniélou, Philon d'Alexandrie, Paris 1958; Id., La teologia del giudeo-cristianesimo, Bologna 1974; J. Laporte, Théologie liturgique et Philon d'Alexandrie et d'Origene, Paris 1995; A. Louth, The Origins of the Christian Mystical Tradition, Oxford 1981, 18-35; B. McGinn, The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century, New York 1991, 35-41; J. Ménard, La gnose de Philon d'Alexandrie, Paris 1987; V. Nikiprowetzky - A. Solignac, s.v., in DSAM XII, 1352-1374; H.G. Schönfeld, Zum Begriff « Therapeutai » bei Philo von Alexandrien, in Revue de Qumran, 3 (1961-2), 219-240; H.-J. Sieben, Ivresse spirituelle. 1. Les Pères de l'Eglise, in DSAM VII2, 2312-2322; F. Siegert, Philon von Alexandrien, Tübingen 1988; H.A. Wolfson, Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam, I-II, Cambridge 1962.
E.G. Farrugia

FILOSOFIA. (inizio)

I. I termini. Per stabilire una correlazione tra f. e mistica è necessario analizzare ex novo il significato dei due termini al fine di individuare gli ambiti problematici ai quali essi si riferiscono. Non è agevole rintracciare in modo univoco il loro significato all'interno di una pluralità di prospettive che si delineano, spesso scontrandosi, sia nella determinazione della « filosofia » che della « mistica ». Poiché è impossibile fornire un panorama completo di tali prospettive, si indicano solo le tendenze prevalenti.
L'esame della riflessione della f. su se stessa, in particolare nella cultura occidentale e in riferimento alle proposte più recenti, consente di indicare l'emergenza di due momenti. Uno è caratterizzato da una maggiore adesione alla tradizione, secondo la quale la f. è indagine razionale, presa di coscienza consapevole dei problemi, soluzione degli stessi e raggiungimento di risultati non effimeri, di punti di riferimento validi, l'altro motivo, presente nella storia della f., anche se in una posizione subalterna, si è manifestato con insistenza nel nostro secolo, in particolare nella seconda metà del Novecento, quando si è attribuita sempre minore validità alla capacità umana di ricercare e si è sottolineata, quindi, l'impossibilità di conseguire punti stabili e

criteri univoci e si è giunti alla teorizzazione del relativismo sia dal punto di vista conoscitivo che pratico.
In relazione a questi due modi di intendere la ricerca filosofica si prospettano anche due modi diversi di stabilire il rapporto con la mistica. A questo punto, però, è necessario affrontare la questione relativa al significato della mistica stessa. Se è vero che ad un primo approccio è possibile indicare genericamente in che cosa essa consiste, si vedrà che per una delucidazione più approfondita è indispensabile che intervenga un'indagine teoretica e in tale direzione s'intravede già quale possa essere il legame fra i due tipi di conoscenza, quella filosofica e quella mistica, usando il termine conoscenza nella sua accezione più ampia.
II. La mistica. Per capire che cosa sia la mistica nella sua generalità bisogna, in primo luogo, muovere dalla constatazione secondo la quale questa « esperienza » è rintracciabile all'interno di aree culturali anche lontane tra loro e in concomitanza con credenze religiose differenti. Ci si può chiedere, allora, in prima istanza, quale sia l'elemento minimo che le accomuna; esso è rintracciabile nella consapevolezza di una « unione » profonda dell'essere umano o con la radice ultima del proprio sé o con un Assoluto che la trascende; la modalità di questa « unione » differenzia l' esperienza mistica da altri tipi di conoscenza, in quanto si tratta di una coincidenza, di un rapimento, quindi di un'adesione a qualche cosa di « ultimo » - identificabile di volta in volta secondo le diverse prospettive religiose -, adesione non realizzabile in altre condizioni, come nel caso dell'atteggiamento speculativo, perché, anche se si giungesse a cogliere una realtà assoluta, ciò avverrebbe attraverso un iter che non può essere assimilato a quello della mistica. E questa osservazione consente di avviare il confronto con la f.; infatti, se si tengono presenti i due modi sopra indicati di intenderla si constata che nel primo caso è più agevole rendersi conto che esperienza mistica e speculazione filosofica sono vie conoscitive « diverse »; il secondo caso è apparentemente più semplice, in realtà più complesso, perché ci si può trovare o di fronte al rifiuto di attribuire validità alla dimensione mistica, la quale è, in qualche caso, addirittura ricondotta ad una patologia dell'essere umano, oppure di fronte ad un tentativo, magari implicito, di sostituire l'indagine razionale con l'esperienza mistica all'interno della ricerca filosofica, come accade nelle osservazioni sul sacro che balenano, secondo alcuni interpreti, nella riflessione di F.W. Nietzsche oppure di M. Heidegger. Nell'ultimo caso è difficile stabilire i confini fra f. e mistica perché la stessa f. sembra assumere i caratteri della mistica; tuttavia i sostenitori di questa posizione dovranno ammettere che, se si vuole procedere ad un'analisi teoretica per cogliere il significato del tipo di conoscenza caratterizzante la mistica, si deve constatare che si parla di « mistica » quando il pensiero abbandona la rigorosità della coerenza logica per affidarsi ad una rivelazione che consente un'unione specialissima. Allora, se colui che compie questa ricerca lo fa consapevolmente e con onestà intellettuale, deve concedere che inevitabilmente distingue il suo modo di procedere nel cogliere il momento assoluto dalla riflessione o teorizzazione del procedimento stesso; è per lo meno in questo secondo senso che la f., come momento di consapevolezza razionale, rimane il luogo in cui avviene la presa di coscienza.
III. Ruolo della f. rispetto alla mistica. Tutto ciò dimostra la funzione che la f. può svolgere, deve svolgere e di fatto svolge nei confronti della mistica. Se con il termine f. indichiamo una consapevolezza « riflessa », dobbiamo giungere alla conclusione che questo è il terreno su cui si vaglia il significato di ogni esperienza e, in particolare dell'esperienza mistica. E necessario guardarsi, però, da un rischio implicito in questa impresa. Infatti, il ruolo che gioca la f. come momento critico può essere sopravvalutato ed assolutizzato, correndo il pericolo di cadere nella posizione opposta, consistente nel ritenere che tutto, e una volta per tutte, sia comprensibile sul piano della f. stessa; in questo caso essa tende ad assorbire in sé tutto il sapere, senza lasciare spazio e autonomia ad altre esperienze. Per vagliare la legittimità di tale posizione siamo risospinti a compiere un'analisi delle potenzialità e possibilità dell'essere umano che riflette, e ci imbattiamo, come ha messo in evidenza efficacemente Edith Stein nel suo libro Essere finito e Essere eterno, nella finitezza dell'essere umano stesso che deve riconoscere i limiti della propria capacità di riflessione, soprattutto in riferimento alla chiarificazione ultima della realtà, e deve

ammettere contemporaneamente che la sua costituzione è tale che il suo desiderio di conoscenza può essere « riempito » in modi diversi, attraverso l'adesione di fede alla rivelazione o attraverso l'« unione » specialissima che alcuni dichiarano di aver sperimentato e che chiamiamo mistica.
La f., allora, come momento di riflessione può domandarsi quale sia il proprio tipo di conoscenza, con quali strumenti esso si attui e di quale tipo sia la conoscenza mistica, se si tratti solo di una conoscenza o se non coinvolga altre dimensioni dell'essere umano, la sfera affettiva ad esempio. Questo è il primo grande compito di indagine largamente gnoseologica sulla esperienza mistica che ha compiuto E. Stein nell'analizzare le opere di s. Giovanni della Croce nel suo libro Scientia Crucis. In tal modo, un'indagine teoretica condotta correttamente può dare i suoi frutti nell'individuare quali capacità, potenzialità dell'essere umano siano attivate e riconoscere come avvenga il riempimento di alcune aspettative umane per opera di un intervento soprannaturale e distinguere, quindi, una mistica che nasce su basi cristiane, mediata da un'adesione di fede, da altri tipi di conoscenza che tendono verso un ritorno a sé e, attraverso sé, al Tutto, come accade per le mistiche orientali.
IV. Metafisica e mistica. L'esame filosofico della mistica consente di porre in discussione oltre che questioni gnoseologiche, anche indirettamente questioni metafisiche. Infatti, nelle due prospettive ora indicate si constata una distinzione fra trascendenza e immanenza: o il sé coincide con il Tutto, oppure il sé, rimanendo nella sua finitezza, « sente » di essere pervaso da una fiamma d'Amore, secondo l'immagine proposta da s. Giovanni della Croce, di cui non conosce l'origine. In questo senso la mistica può fornire materiale alla stessa indagine filosofica che, a sua volta, dev'essere rispettosa della fonte da cui tale materiale viene offerto e che può eventualmente utilizzare per un cosciente completamento della sua ricerca della verità, sia in funzione della chiarificazione della complessità dell'essere umano che in relazione al suo rapportarsi all'Assoluto. Nel primo caso, può essere fornito un aiuto al completamento dell'analisi condotta dall'antropologia filosofica, la quale non deve ignorare la dimensione mistica, anzi indagando sulle fonti di questa esperienza può approfondire la costituzione stessa dell'essere umano. Nel secondo caso, è possibile stabilire la pluralità di approcci alla dimensione del sacro e distinguere, quindi, i diversi modi in cui può essere detto dal punto di vista filosofico, teologico e mistico ed essere soggettivamente confermati nella consapevolezza della inesauribilità di questo compito, ma anche nella opportunità, anzi necessità di svolgerlo.
Il sussidio che le due discipline possono reciprocamente fornire consiste, pertanto, nel fatto che la mistica può suggerire tematiche utili ad indagini filosofiche di tipo gnoseologico, antropologico, metafisico e che la f. può chiarire la peculiarità dell'esperienza mistica sia per quanto riguarda il soggetto che la sperimenta che l'oggetto al quale si tende.
Bibl. Aa.Vv., L'esperienza mistica, Roma 1984; Aa.Vv., La Mistica, II [1]; A. Ales Bello, La mistica: Edith Stein e Gerda Walther, in Aa.Vv., Fenomenologia dell'essere umano, Roma 1992, c.5, § 3; Ead., Esperienza mistica ed esperienza filosofica nel pensiero di Edith Stein, in I. Sanna (cura di), Il sapere teologico e il suo metodo, Bologna 1993, 103-111; H. Bergson, Le due fonti della morale e della religione, Milano 1962; A. Caracciolo, Pensiero contemporaneo e nichilismo, Napoli 1967; L. Gardet - O. Lacombe, L'esperienza del Sé - Studio di mistica comparata, Milano 1988; L. Gardet, Esperienze mistiche in terre non cristiane?, Alba (CN) 1960; R. Garrigou-Lagrange, Le Sauveur et son amour pour nous, Paris 1933; M. Heidegger, Hoelderlin und das Wesen der Dichtung, München 1936; Id., Identität und Differenz, Pfullingen 1957; J. Ladrière, Approccio filosofico alla mistica, in J.-M. van Cangh (cura di), La mistica, Bologna 1991, 83-107; J. Leschi, Expérience mystique et métaphysique, Paris 1987; J.H. Leuba, La psicologia del misticismo religioso, Milano 1960; H. de Lubac, Nietzsche mistico, in Id., Mistica e mistero cristiano, in [2], Milano 1979; J. Marèchal, Études sur la psychologie des mystiques, Louvain 1924; J. Maritain, Distinguere per unire. I gradi del sapere, Brescia 1974; Id., Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione dell'incarnazione, Brescia 1978; A. Molinaro - E. Salmann (cura di), Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca, Roma 1997; A. Neher, L'essence du prophétisme, Paris 1955; R. Ohashi, Ekstase und Gelassenheit. Zu

Schelling und Heidegger, München 1975; E. Stein, Scientia Crucis. Studio su s. Giovanni della Croce, Roma 1982; Id., Essere finito e Essere eterno, Roma 1988; C. Tresmontant, La mistica cristiana e il futuro dell'uomo, Casale Monferrato (AL) 1988; M. Vannini, Mistica e filosofia, Casale Monferrato (AL) 1996; W. Weischedel, Il dio dei filosofi - Fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo, Genova 1988; B. Welte, Dio nel pensiero di Heidegger, in Archivio di Filosofia, 56 (1987), 1-3, 80-95.
A. Ales Bello

FOLLI IN CRISTO. (inizio)

I. Il termine. Le parole dell'apostolo: « Noi siamo stolti a causa di Cristo » (1 Cor 4,10) sono servite da fondamento e giustificazione a questo tipo di santità. La versione siriaca del greco moros in questo testo dice sakla e di qui viene la denominazione salos, riservata in greco a tali asceti. In russo si usa jurodivyj, letteralmente un abortivo. Ma l'origine filologica fu dimenticata.
L'enciclopedia russa di Brochaus 1 definisce questa maniera di vivere come l'atteggiamento di coloro che, spinti dall'amore di Dio e del prossimo, hanno adottato una forma ascetica di pietà cristiana che si chiama « follia » per amore di Cristo. Essi rinunciavano volontariamenete non soltanto alle comodità e ai beni familiari, ma accettavano di essere considerati pazzi, gente che non ammette le leggi della convivenza e del pudore e si permette azioni scandalose. Tali asceti non avevano paura di dire la verità ai potenti di questo mondo e di accusare quanti avevano dimenticato la giustizia di Dio. Al contrario, consolavano quelli la cui pietà era basata sul timore di Dio.
II. Un fenomeno diffuso, ma non tipicamente russo. Tipi di questo genere appaiono già fra i primi monaci di Egitto.2 S. Simeone di Emesa (550 ca.) divenne famoso a causa della biografia scritta da Leonzio di Cipro (543).3 Nel sec. X venne dalla Siria a Costantinopoli s. Andrea Salos (sec. X). Con la sua visione è collegata la festa bizantina della Protezione della Vergine (in slavo Pokrov, 1 ottobre).
Ma in Russia furono numerosi. Si enumerano più di trentasei jurodivye venerati come santi, anche se il numero dev'essere maggiore, dato che quasi ogni città ne venera qualcuno fra i suoi patroni locali. Mosca conserva le reliquie del suo patrono locale Basilio il Beato (1550) e la cattedrale sulla Piazza Rossa, dov'è sepolto, porta oggi il suo nome. Fra i santi canonizzati durante il recente millennio della Chiesa russa (1988) figura anche Xenia che visse a Pietroburgo nel sec. XVIII.
III. Chi erano i f. L'apparenza esteriore di pazzia copre il desiderio ardente della libertà di spirito. Quando le leggi scritte ebbero il predominio nella società ecclesiastico-statale, quando tutto ciò che Dio aveva da dire all'anima fu come monopolio dell'autorità esterna, vi furono quelli che si resero conto che la prima base di un'azione veramente buona è la coscienza illuminata da Dio. Gli jurodivye condannavano senza pietà tutte le ipocrisie della gente considerata onesta. Non ne facevano eccezione i monaci e le persone ecclesiastiche, soprattutto a causa dell' attaccamento ai beni terreni, della sensibilità agli onori e alla venerazione.
Seguendo la voce della coscienza, rifiutavano ogni altra istruzione, specialmente l'erudizione dei libri. E per provare che questa strada fu a loro indicata dalla grazia, Dio spesso ricompensava la loro rinuncia alla saggezza del mondo con una scienza superiore infusa nel cuore. Predicevano eventi futuri o lontani, e quasi normalmente leggevano nei cuori umani.
Su questa conoscenza intima della grazia si fondava il loro apostolato che consisteva soprattutto nel coraggio di rivelare pubblicamente la verità alle persone influenti. E da qui che deriva la loro grande popolarità presso la gente semplice.
Infine, la finta pazzia è un eccellente metodo per salvaguardare la solitudine in mezzo alla folla. Ai numerosi visitatori, uno jurodivyj continuò a rispondere parole sconclusionate così che tutti si stancarono di inquietarlo e di disturbare la sua preghiera. E se questo non bastava, se ne andavano volentieri in un luogo dove non li conosceva nessuno e dove spesso non si capiva

neanche la loro lingua. In Grecia si chiamano « sciti », in Russia, all'inizio, « tedeschi », pellegrini che vanno verso « l'Oriente » in cerca della vera patria.
Santi di questo tipo non mancano in Occidente. I Fioretti di s. Francesco d'Assisi li presentano in modo pittoresco e nei tempi più recenti si conosce s. Benedetto-Giuseppe Labre (1783). Inoltre, l'atteggiamento fondamentale di questa spiritualità è posto in rilievo dai grandi maestri spirituali. La VII Regola di s. Benedetto 4 enumera i gradi di umiltà. Il settimo, più perfetto, consiste nel sentirsi « obbrobrio fra gli uomini e disprezzo della gente » (cf Sal 7). Analogicamente, s. Ignazio di Loyola, negli Esercizi spirituali definisce l'ultimo (questa volta terzo) grado di umiltà così: « Preferisco essere considerato come stolto per Gesù Cristo... piuttosto che saggio e prudente in questo mondo ».5 Notiamo ancora l'espressione poetica di questa umiltà nei Cantici spirituali di Jean-Joseph Surin: « Non voglio altro che imitare la follia di quel Gesù che un giorno sulla croce, per la sua gioia, perdette onore e vita, abbandonando tutto per salvare il suo Amore ».
Note: 1 Enciclopedia russa, XLI, Pietroburgo 1904, 421; 2 Cf Storia lausiaca, 34: De Domin. Sala; 3 Cf PG 93,1169-1748; 4 PL 66,374; 5 Monumenta ignatiana, serie III, t. 3, 167, Roma 1938.
Bibl. R. Albrecht, s.v., in WMy, 371-372; M. Evdokimov, Pellegrini russi e vagabondi mistici, Cinisello Balsamo (MI) 1990; P. Hauptmann, Die « Narren um Christi Willen » in der Ostkirche, in Aa.Vv., Kirche im Osten, Stuttgart 1959, 27-49; I. Kologrivof, I santi russi, Milano 1977, 273-285; T. Spidlík, « Fous pour le Christ » en Orient, in DSAM V, 752-761; F. Vandenbroucke, II. En Occident, in Ibid., 761-770; T. Spidlík, I grandi mistici russi, Roma 1977, 139-156; T. Spidlík - M. Garzaniti, s.v., in DES II, 1017-1020.
T. Spidlík

FORMAZIONE MISTICA. (inizio)

Premessa. In tanti luoghi vengono oggi organizzati dei corsi di mistica. Potrebbe essere un corso sulla storia della letteratura mistica o su un autore famoso. Spesso sono pure dei corsi in cui i partecipanti imparano ad interpretare dei testi, non di rado enigmatici e in un linguaggio ormai antiquato e inintelligibile. Così, si potrebbe parlare di una scuola di mistica oppure di una facoltà o di una Università di mistica, che curino questo tipo d'istruzione di storia e di letteratura. L'insegnamento intellettuale dello sviluppo storico delle idee, della lingua e della dottrina teologico-mistica è richiesto come condizione per una « ermeneutica spirituale » adeguata dei testi. Una tale ermeneutica deve permettere la comprensione chiara delle espressioni e del discorso del mistico.
I. Comprensione intellettuale. Si pone la questione: una comprensione intellettuale corrisponde allo scopo intrinseco del testo? Il lettore ha raggiunto il senso del testo quando, intellettualmente e con dei mezzi accademici, potrà ricostruire il significato di questo testo? A volte qualcuno comprende il testo a livello intellettuale e tecnicamente corretto senza però veramente comprendere il processo mistico articolato nel testo attraverso il linguaggio e le idee, senza personalmente essere implicato nell'incontro con Dio che il testo vuole promuovere nel lettore. Leggendo superficialmente il testo, si tiene a distanza dall'effetto interiore che il testo vuole produrre in lui. A volte accade anche che un lettore, quasi intuitivamente e in base alla propria esperienza dell'incontro intimo con Dio, comprenda profondamente ciò che il testo vuole esprimere con parole necessariamente imperfette, senza però poterlo ricostruire ed interpretare a livello intellettuale per mancanza di una preparazione intellettuale e accademica adeguata.
II. Formazione intellettuale. La f. nel senso intellettuale è semplicemente d'ordine accademico e appartiene al campo delle facoltà di spiritualità, teologia, lettere, storia, filosofia, psicologia, arte, ecc. Tale formazione comprende l'insegnamento di conoscenze necessarie per la costituzione e la lettura del testo nonché l'interpretazione cognitiva del medesimo. Come tale, questa formazione è la preparazione alla lettura vera, prevista dagli autori mistici, cioè la lettura dei testi come modelli d'iniziazione e di trasformazione della vita del lettore. Questa lettura è

impegnativa perché non permette soltanto una presa di conoscenza esteriore e superficiale, ma mira, al contrario, ad una profonda trasformazione delle modalità di vita del lettore. La lettura e la comprensione dei testi mistici sono di per sé rivolti all'incontro personale e trasformante con Dio Amore, che si esprime e si coglie a livello orante e contemplativo della lettura.

III. Superamento della preparazione intellettuale. La f. che supera la preparazione intellettuale si definisce come iniziazione personale nel processo « misticamente » descritto dai testi. Allora, tale formazione parte del presupposto che il lettore autentico inevitabilmente viene implicato nel processo descritto nel testo. Non significa che egli dovrebbe credersi un mistico, riconoscendo nel testo la descrizione « letteraria » della propria esperienza. Al contrario, egli scopre nel testo un modello di vita spirituale e mistica e un linguaggio adatto che lo aiutano a comprendere il significato della propria esperienza d'incontro d'amore che trasforma in Dio. Il testo mistico « rivela » ciò che da tempo sta vivendo, offrendogli delle parole per comprendersi. Senza aggiungere la conoscenza di una nuova realtà « più profonda » o di una grazia straordinaria, il testo gli dà semplicemente accesso alla propria realtà, vissuta intensamente nel rapporto esistenziale con Dio, dunque gli fa sapere ciò che già sapeva. Di fatto, la mancanza di un linguaggio adeguato gli impedisce di comprendere l'esperienza travolgente che sta vivendo, mentre la scoperta di questo linguaggio, attraverso la lettura di testi che esprimono una tradizione esperienziale e autorizzata, lo rende capace di strutturare e rendere intelligibile ciò che di per sé è incomprensibile: l'Amore incondizionato che crea e ama gratuitamente.

IV. Funzione della formazione. Questi testi e la formazione alla lettura proficua possono avere la funzione della direzione spirituale, aiutando sia l'iniziazione all'esperienza estatica del mistero dell'amore incondizionato di Dio, sia la ormai crescente consapevolezza dei processi di discernimento, legati al progresso dell'esperienza susseguente. Avendo parole e strumenti di discernimento per l'esperienza vissuta al buio dell'immediatezza, la persona diventa capace d'interiorizzare, di articolare e sviluppare progressivamente le conseguenze profonde dell'incontro con Dio, dandosi completamente in preda all'amore strapotente di Dio. La f. può aiutare a sopportare l'ansia causata dal processo travolgente di decentramento totale di se stesso e di concentrazione su Dio Amore. I testi possono condurre per mano il lettore nell'esperienza di Dio, mostrandogli la strada a partire dalle esperienze vissute da altri. Spesso, i testi mirano a questa direzione spirituale di colui che è inesperto nella via mistica e che facilmente potrebbe smarrirsi o confondersi in questa strada non battuta, perché fuori corso e al di là delle capacità umane. In questo campo della f., comunque, occorrerebbe porsi la questione fondamentale, se i mistici possano essere formati e se una scuola di mistici possa esistere. Nessuno può scegliere né decidere d'intraprendere l' itinerario mistico. Chi lo pretendesse, certamente non sarebbe un mistico!

V. L'iniziativa resta di Dio. Di fatto, sembra impossibile che un testo letterario o un maestro mistico vivente, dunque mezzi o strumenti creati, possano indurre il lettore o il discepolo all'incontro con Dio. L'iniziativa dell'incontro non potrà venire che da Dio, che come Creatore non può essere ridotto alla realtà creata. Non possiamo incontrare Dio per conto nostro, perché quel dio incontrato non sarebbe nient'altro che noi stessi, un progetto nostro e fatto a nostra immagine. Visto che soltanto Dio sarà il vero direttore spirituale che potrà condurre l'uomo nel cammino spirituale, non esiste altro formatore mistico che Dio stesso. Egli prende la persona umana liberamente e gratuitamente per mano per introdurla nella sua intimità, irraggiungibile con le forze umane, ineffabile col linguaggio umano, irreale secondo la logica razionale. Nessun mezzo umano potrà provocare od insegnare esperienze di tipo mistico, perché l'Altro - in senso assoluto - è per definizione al di là. Dio non appartiene alla realtà creata dell'uomo, perché Egli è il Reale per eccellenza, l'Essere del nostro essere.

VI. Preparazione all'incontro. L'uomo potrà soltanto prepararsi all'incontro con Dio, lasciando indietro proiezioni, trascendendo i propri desideri e bisogni in un'apertura totale, entrando nella solitudine, nel silenzio, nel deserto, o nella povertà totale, in cui Dio potrà essere accolto nella sua alterità totale ed irriducibile. Ma quando avrà fatto tutto ciò che sarà possibile per prepararsi,

l'uomo non incontrerà nessun altro che se stesso e non contemplerà che le tracce del suo proprio volto. L'uomo rimane per forza imprigionato nel mondo chiuso del creato, in cui non incontrerà nient'altro che il riflesso di se stesso. Nell'ambito della natura umana, la formazione - anche la cosiddetta « mistica » - sarà sempre il passaggio da forma in forma, da realtà creata a realtà creata. Anche la formazione migliore non sopprime questa legge fondamentale della natura.

VII. L'intimità con Dio. Pertanto, soltanto l'intimità amorosa con Dio Amore è veramente formativa nell'itinerario mistico. Potremmo parlare di f. nella misura in cui la forma umana diventa invisibile per l'uomo stesso, perdendosi completamente nella « forma » senza forma dell'Amore incondizionato di Dio, che sopprime totalmente la logica della forma condizionata e ristretta dell'esistenza umana. Quando l'uomo è trasformato dalla forma divina, le modalità della vita divina s'incarnano nella realtà umana, gratuitamente, perché la grazia divina e l'autocomunicazione di Dio lo rendono partecipe immediatamente della vita divina. La trasformazione mistica provoca all'improvviso, e superando ogni mescolanza intenzionale, l'oblio totale di se stessi e della « forma » della propria vita umana, perdendosi sempre più profondamente nell'abisso smisurato dell'Amore divino. La f., essendo veramente la trasformazione inevitabile in Dio, non è altro che il pellegrinaggio nel deserto della divinità, senza strada praticabile e certa. La f. toglie la deformazione umana, risultato dell'avversione a Dio, e instaura nell'uomo la contemplazione immediata dell'Amore che Dio sta operando in lui, senza di lui. Nell'annientamento della forma « autonoma » del proprio essere, la f. introduce l'uomo - solo per l'opera di Dio - alla contemplazione della sua forma sostanziale: l'Essere divino, l'Amore incondizionato e l'Atto creativo. I testi mistici promuovono questa f. da parte di Dio, smascherando e disfacendo tutte le resistenze umane, aprendo gli occhi del contemplativo alla realtà divina, dando slancio alla dinamica dell'amore mistico.

Bibl. H. Blommestijn, In der Schule der Mystik, in Mystik I: Ihre Struktur und Dynamik, Düsseldorf 1983, 168-175; Id., Progrès - Progressants, in DSAM XII, 2383-2405; Id., Spiritualiteit als omvormingsproces, in Ruimte om op adem te komen, bezinning over spiritualiteit (red. Auke Jelsma en Harry Juch), Kampen 1987, 92-100; Id., Geestelijke volwassenheid vraagt om vorming - Wilem van Saint-Thierry, in Speling, 39 (1987)3, 108-114; Id., Mystiek lezen, in H. Blommestijn - F. Maas, Kruispunten in de mystieke traditie, L'Aya 1990, 9-20; Id., Initiation into Love: The Mystical Process according to John Ruusbroec (1293-1381), in Studíes in Spirituality, 2 (1992), 99-126; Id., Learning to See the Other with the Eyes of God in St. John of the Cross, in H. Alphonso (cura di), Esperienza e spiritualità. Miscellanea in onore del R. P. Charles André Bernard, S.J., Roma 1995, 195-208; H. Blommestijn - K. Waaijman, L'homme spirituel à l'image de Dieu selon Jean de la Croix, in Aa.Vv., Juan de la Cruz, Espiritu de Llama, Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991), Roma-Kampen 1991, 623-656; H. Blommestijn - K. Waaijman, The Carmelite Rule as a Model of Mystical Transformation, in Aa.Vv., The Land of Carmel, Essays in Honor of Joachim Smet O.Carm., Rome 1991, 61-90; J. Dan, The Language of Mystical Prayer, in Studies in Spirituality, 5 (1995), 40-60; K. Waaijman, A Hermeneutic of Spirituality, in Studies in Spirituality, 5 (1995), 5-39.

H. Blommestijn

FOUCAULD CHARLES DE. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce a Strasburgo il 15 settembre 1858. A cinque anni rimane orfano di padre e madre. Trascorre una giovinezza molto dissoluta, perdendo la fede. Diventato maggiorenne, entra in possesso della sua eredità che presto dilapida. Inizia la carriera militare e partecipa ad una spedizione in Algeria. Nel 1872 si ritira dall'esercito per dedicarsi all'esplorazione del Marocco. Entra così in contatto con l'islamismo ed avverte il fascino della solitudine del deserto. Nel 1886 ritorna in Francia e, grazie all'esempio ed agli insegnamenti della cugina Maria de Bondy, riacquista la fede. Si reca, quindi, come pellegrino a Nazaret, ove scopre il mistero della vita nascosta del Cristo. Nel 1890 entra nella trappa di Notre Dame des Neiges. Poco dopo

viene inviato al priorato di Akbés in Siria. La vita della Trappa non lo soddisfa, ragion per cui sceglie di vivere i voti privati di castità e povertà assoluti. Si trasferisce, poi, a Nazaret presso il monastero delle clarisse ed accarezza il progetto di vivere come eremita sul Monte Tabor. Fallito questo progetto, si trasferisce a Béni-Abbès in Algeria, con l'intento di ritornare in Marocco. Nel 1905 si porta a Tamanrasset dove vive fino alla sua morte, il 1 dicembre del 1916, realizzando il suo ideale evangelico di vita nascosta e povera al servizio degli uomini.
I suoi scritti spirituali sono il frutto delle sue meditazioni sul Vangelo e, talvolta, lo strumento della stessa sua preghiera e della ricerca appassionata di imitazione del Cristo. Alcune meditazioni hanno un andamento quotidiano, o tematico, o seguono i vari momenti della vita di Gesù o i vari tempi liturgici della Chiesa. Scrive vari progetti di fondazione e lascia un abbondante e ricca corrispondenza.
II. Il messaggio spirituale che egli lascia in eredità a quanti vorranno essere come lui imitatori del « Modello unico », si articola: 1. sull'esperienza di una vita tesa alla conformità al Cristo, centrata specialmente sulla povertà (con qualche tratto che lo avvicina a s. Francesco), sulla spogliazione interiore (appresa e suffragata dalle opere di Teresa d'Avila e di Giovanni della Croce) e sull'abiezione della croce, quale forma di totale abbandono alla volontà del Padre; 2. sull'esperienza di una vita nascosta con Cristo in Dio nella casa di Nazaret, dove il nascondimento è costituito da una quotidianità umile e semplice, laboriosa e orante, obbediente e accogliente, e dal sentimento della propria piccolezza di fronte a Dio e alla propria missione. E come la vita di Nazaret è illuminata dalla presenza del Figlio di Dio, così nello stile di Nazaret praticato a Béni Abbès, all'Asekrem, a Tamanrasset, sarà la presenza eucaristica a dar significato, direzione e vigore alla sua preghiera contemplativa; 3. sull'esperienza di una vita posta sotto il segno della fraternità universale, verso tutti, soprattutto verso i più poveri. In questa rispettosa apertura e in questa condivisione fraterna egli vede l'attuarsi dell'incontro con Gesù povero. Questa esperienza gli consente, inoltre, di farsi solidale con la condizione di chi lavora, lavorando e cercando di promuovere condizioni più umane di vita, sempre in una prospettiva che resta evangelica, al di là delle implicazioni sociali che comporta.
F., inoltre, sottolinea il primato di Gesù Cristo su tutto, annunciato con la vita, comunicato nel mistero segreto e forte di una vicinanza fedele, come Maria nella visitazione: il silenzio, la piccolezza, la povertà, l'universalità fraterna.
Dopo diciassette anni di quasi totale oblio, nel 1933 nascono i Piccoli Fratelli di Gesù con il p. R. Voillaume a El Abiod Sidi Scheik; a Montpellier, nello stesso anno, le Piccole Sorelle del S. Cuore di Gesù; nel 1959, le Piccole Sorelle di Gesù con la piccola sorella Magdeleine; nel 1950 le fraternità sacerdotali e secolari.
Bibl. **Opere:** l'intera opera letteraria di de Foucauld è in corso di stampa presso Città Nuova, Roma 1972ss.; Opere spirituali, a cura di D. Barrat, Roma 1984. Opere spirituali, a cura di L. Borriello, Cinisello Balsamo (MI) 1997. **Studi:** D.-R. Barrat, Charles de Foucauld e la fraternità, Milano 1991; L. Borriello, Charles de Foucauld contemplativo nel mondo al seguito di Gesù di Nazaret, in EphCarm 30 (1979), 98-146; Id., Il messaggio spirituale di Carlo de Foucauld, Bologna 1979; Id., Fratel Carlo di Gesù, pellegrino dell'assoluto, Città del Vaticano 1996; J. Castellano, s.v., in DES I, 718-720; M. Castillon du Perron, Charles de Foucauld, Milano 1986; A. Furioli, L'amicizia con Cristo in Carlo de Foucauld, Brescia 1980; B. Jacqueline, s.v., in DIP IV, 162-165; C. Lepetit, Sempre imprevedibile Carlo de Foucauld, Roma 1989; J.-F. Six, s.v., in DSAM V, 729-741; Id., Carlo de Foucauld, in G. Ruhbach - J. Sudbrack (cura di), Grandi mistici II, Bologna 1987, 231-252; Id., Itinerario spirituale di Carlo de Foucauld, Brescia 1961; D. Volpi - A. Micheluzzi, Charles de Foucauld, Padova 1987.
C. Massa

FRANCESCA ROMANA (santa). (inizio)

I. Vita e opere. Francesca nasce a Roma, nel 1384, dalla nobile famiglia di Paolo Bussa e Iacobella de' Roffredeschi. Desidera una vita di castità e solitudine, ma a dodici anni il padre la

dà in sposa, contro la sua volontà, a Lorenzo Ponziani, figlio di ricchi bovattieri del rione Trastevere. Il matrimonio, deciso per ragioni di opportunità politica e sociale, si celebra nel 1395 o nel 1396.
Nonostante la posizione di privilegio, la vita coniugale di F. è segnata da molti dolori e gravi difficoltà familiari. Perde due figli in tenerissima età, a causa di un'epidemia. Nel 1408-09 o nel 1413-14, durante una delle due occupazioni armate di Roma da parte delle truppe napoletane, i Ponziani pagano molto cara la loro fedeltà alla Chiesa e agli Orsini contro il re di Napoli e i Colonna: Lorenzo, il marito di F., è ferito tanto gravemente da rimanerne invalido per tutta la vita, il cognato Pauluzzo esiliato, il figlio Battista, ancora fanciullo, preso in ostaggio.
Nel 1424-25, l'iter perfectionis di F., già esemplare per la dedizione alla carità e alle pratiche devozionali, conosce una svolta. Di comune accordo con il marito, decide di vivere nel matrimonio la castità perfetta e il 15 agosto dello stesso 1425, insieme a nove compagne, si offre oblata della Vergine nella basilica di S. Maria Nova sul Palatino, officiata dai monaci benedettini olivetani. Nel 1433, le oblate, acquistata una casa nel rione Campitelli, fra il Teatro Marcello e il Campidoglio, vi si ritirano per condurvi vita in comune, con l'impegno semplice di osservare in perpetuo « la castità, la povertà e l'obbedienza ». E questo il primo nucleo della grande fondazione romana di Tor de' Specchi, legata spiritualmente al monachesimo olivetano, ma con caratteristiche sue proprie che danno alla comunità larghe garanzie di autonomia e libertà.
F. esclude decisamente, per le sue oblate, il vincolo della clausura, che impedirebbe loro di continuare l'apostolato nella città. Non si unisce subito alle sorelle, ma le raggiunge nel 1436, dopo la morte di Lorenzo, assumendo, per volere delle compagne, la guida della comunità. A Tor de' Specchi rimane quattro anni, fino a che, stremata dal lavoro, dalle penitenze continue, ma confortata da grazie spirituali altissime, muore, nel palazzo Ponziani, la sera del 9 marzo 1440. Tre giorni dopo, accompagnata dalla devozione di tutti i romani, è sepolta presso l'altare maggiore della basilica di S. Maria Nova, e nello stesso anno viene avviato il processo per la canonizzazione. E proclamata ufficialmente santa il 29 maggio 1608.
Il corpus delle opere di F., redatto dal suo confessore in volgare romanesco e in latino fra il 1440 e il 1447, comprende: 1. Vita; 2. Tractatus de visionibus ac revelationibus (109 visioni); 3. Tractatus de conflictibus cum malignis spiritibus (quarantasette battaglie con il demonio); 4. Tractatus de inferno; 5. Tractatus de purgatorio, Epilogus. Il libro copre un periodo di undici anni, dal 1430 al 1440. Sono gli ultimi della vita della santa, anni cruciali, caratterizzati da frequenti esperienze e manifestazioni estatiche e fortemente segnati dai problemi di disciplina e regolamentazione spirituale di Tor de' Specchi, oltre che dalle preoccupazioni per le sorti di Roma e della Chiesa, attraversata dalle drammatiche vicende del Concilio di Basilea. Testimone privilegiato della vita interiore di F., il confessore raccoglie note, appunti, messaggi fedelmente trascritti nel decennio della sua mistica conversatio con la beata, offrendone pertanto un vero e proprio testamento spirituale.
Durante i momenti di preghiera nella sua cella, ma più spesso in chiesa, dopo aver ricevuto la Comunione, F. cade in estasi che durano qualche ora, ma anche diversi giorni. Rimane come impietrita, del tutto indifferente a qualsiasi sollecitazione di ordine fisico (estasi immobili), oppure, sempre in estasi, si muove, danza, canta, parla con un invisibile interlocutore divino (estasi mobili). Ritornata in naturalibus, il confessore la interroga e F. risponde, ma con grande riluttanza e sofferenza, solo per obbedienza all'autorità del padre spirituale. A differenza di molte visionarie dei suoi tempi, F. coltiva, infatti, una mistica dell'occultamento, del nascondimento, non solo per umiltà, ma anche perché avverte con disagio che il linguaggio umano è povero ed impotente ad esprimere la ricchezza di quanto ha visto e udito durante le estasi, e non è in grado di tradurre l'ineffabilità dell' esperienza mistica in categorie umanamente intelligibili.
II. Insegnamento mistico. Una chiave di lettura essenziale per penetrare il misticismo di F. è dato dalla sua fortissima devozione eucaristica, che ispira alcune delle pagine più belle delle visioni: vede l'Ostia come grande quantità di neve candidissima, ma calda come il fuoco (cf

Visio XIII, 4); il tabernacolo eucaristico le appare come il cuore luminoso e ardente di una creatura celeste che scende dal cielo sulla terra (cf Visio VII, 3).
Delle due strade intrinseche all'esperienza mistica, quella liturgica e sacramentale, e quella di ordine psicologico, la contemplazione, F. privilegia infatti la prima. L'unione con Cristo nell' Eucaristia è, infatti, per F. l'accesso privilegiato ai misteri della fede (cf Visiones III, V-VII, IX-XI, XIII, XXXVI, LVIII, LXII, LXXXIII, LXXXVI). Le celebrazioni liturgiche scandiscono, così, le tappe di una esperienza che si concentra sul tema dell' Incarnazione, della realtà di un Dio-uomo, che è nato da una donna, è vissuto ed è morto nel dolore. Questo fatto unico, centrale e risolutivo nella storia dell'umanità opera la redenzione dell'uomo. Il Cristo, il Filius Dei, Verbo fatto carne, è quindi il Salvator, ed il cristianesimo è la religione della salvezza. Ma prima di ogni altra cosa, egli è il Rex coelestis, il Signore del mondo. Dinanzi a questo fatto, ogni altro appellativo a lui attribuito sembra passare in secondo piano. L'idea vivissima della regalità di Cristo, in una mistica, laica e di cultura non elevata come F. - è certo infatti che sapesse leggere, mentre non lo è altrettanto che sapesse anche scrivere -, è un dato abbastanza singolare. Il culto di Cristo-Re non ha, infatti, una matrice popolare e alla fine del Medioevo esso è vivo essenzialmente in ambienti teologici qualificati, che ne approfondiscono il senso e il significato soprattutto in relazione alla crisi del Grande Scisma. Ma questa idea, come quella di Maria regina, ha radici profonde nella peculiare tradizione cultuale e religiosa di Roma antica e medievale, cui F. è intensamente legata. La mariologia di F. è in rapporto speculare con la sua cristologia, ne è anzi una precisa emanazione. Ella insiste, infatti, sulla missione soteriologica della Vergine, che chiama divina Dei Genitrix, Regina coelestis. Maria è la peccatorum advocata, colei che intercede continuamente presso il Padre in favore dell'umanità minacciata. Per questo i due misteri che meglio esprimono per F. il ruolo della Vergine nella economia della salvezza sono l'annunciazione e l'incoronazione in cielo. Manca, nelle visioni, una immagine molto diffusa nella pietà femminile bassomedievale, quella di Maria mater dolorosa. Maria è la mater misericordiae, vista e pensata come luce e vittoria, gloria del mondo.
L'immagine di Cristo si situa in F. al punto di confluenza di vari percorsi. Essa accoglie la pietà cristocentrica del francescanesimo, ma al tempo stesso l'essenza della lezione monastica di Dio come luce, bellezza, gloria della trascendenza. Della mistica femminile trecentesca di eredità francescana, F. ha assimilato profondamente la pratica ascetica della recordatio peccatorum et continua memoria passionis Christi, che conduce alla compunctio cordis e al dono delle lacrime, ed infine ad una completa immedesimazione mentale e corporale con i dolori patiti da Cristo. Accoglie e rielabora molti dei motivi cari al florilegio trecentesco, corollario indispensabile alla mistica della croce: la devozione al sangue, agli emblemi della passione, alla corona di spine, in particolare, ma soprattutto alle piaghe. Ella stessa è una stigmatizzata, perché porta sul costato una piaga dolorosa, segno visibile della piena conformità corporale e spirituale con le sofferenze patite da Gesù (cf Visio XVI, 100-10). Tuttavia, per quanto autentica e rigorosa sul piano della concentrazione spirituale, questa esperienza non è così essenziale e caratteristica della mistica di F. quanto quella della maternità spirituale, che vive con grande intensità. Colpita dolorosamente negli affetti umani, F. sublima misticamente la sua sofferenza di madre nella condizione spirituale di « madre di Gesù ». Il suo amore speciale per il Bambino si esprime in numerose ed importanti visioni relative al Natale (cf Visiones XVI, XVII, XIX, XX), ma non solo. L'immagine che più di ogni altra rivela la sua intimità dolce e gioiosa con Gesù è quella di F. che stringe tra le sue braccia il Bambino, lo culla e lo riscalda avvolgendolo nel suo manto, oppure gioca con lui (cf Visiones XII, XIII, XVI, ecc.). Raramente, il tema della maternità spirituale, che pure ha radici antiche negli esordi stessi della tradizione beghina, ha trovato un'intensità di accenti, un'espressione più compiuta e toccante che nelle visioni di F.
E, inoltre, notevole nella santa la capacità di penetrare in profondità la mistica del mondo angelico, di cui ella sa cogliere molteplici dimensioni e funzioni. Nelle visioni paradisiache vede gli angeli nel contesto della maiestas divina in cielo, come ministri della liturgia celeste. Nei duelli demoniaci, l'angelo è colui che, in quanto nemico del diavolo, combatte per la salvezza

dell'anima, e in purgatorio, in particolare, il compito degli angeli è assimilabile a quello di infermieri spirituali, preposti all'itinerario di purificazione ed espiazione delle anime. F. ha segnato, quindi, una tappa importante nella storia dell'angelologia, non tanto da un punto di vista dottrinale e teologico - la struttura e organizzazione del mondo angelico ricalcano, tra l'altro in termini molto semplificati l'architettura celeste di Dionigi Areopagita, di cui peraltro non viene colta l'eccezionale complessità speculativa -, quanto piuttosto dal punto di vista della capacità di valorizzare un rapporto concreto e singolare di amicizia spirituale con l'angelo custode.
Nel libro del suo confessore emerge, comunque, un'altra dimensione del misticismo di F., quella profetica. Donna di silenzio e di nascondimento, ella non rinuncia ad intervenire anche su alcuni problemi decisivi della Chiesa del proprio tempo, inviando messaggi pressanti ad Eugenio IV (1447) affinché ritrovi in occasione della crisi di Basilea una comunione di intenti con i cardinali e i vescovi. Le suppliche e le preghiere di F. nascono dal timore che l'intransigenza del pontefice possa in qualche modo creare ulteriori fratture nella compagine ecclesiale, provocando un nuovo scisma che potrebbe avere conseguenze drammatiche (cf Visiones I, VIII, XXVII, XXXIX, XLII, LXI, LXIII, LXXII, LXXIII). Fedelissima ed obbediente alla Chiesa e al pontefice, di cui non mette in discussione l'autorità, il suo attaccamento alla Chiesa non esclude che ella, nella grande tradizione della mistica ortodossa, si rivolga al papa con energia e con severità, meditando sugli errori della Chiesa del proprio tempo ed anelando ad un'autentica riforma spirituale e morale della Chiesa. Se Brigida di Svezia e Caterina da Siena furono le profetesse di Avignone, F. fu la profetessa del Concilio di Basilea.
Bibl. **Fonti:** M. Armellini, Vita di S. Francesca Romana scritta nell'idioma volgare di Roma del secolo XV, con appendice di tre laudi nello stesso idioma da un codice inedito degli archivi della Santa Sede, Roma 1882; A. Bartolomei Romagnoli, Santa Francesca Romana. Edizione critica dei trattati latini di Giovanni Mattiotti, Città del Vaticano 1994; P. Lugano, I processi inediti per Francesca Bussa de' Ponziani (santa Francesca Romana 1440-1443-1451), Città del Vaticano 1945; D. Mazzuconi, Pauca quedam de vita et miraculis beate Francisce de Pontianis. Tre biografie quattrocentesche di santa Francesca Romana, in G. Picasso (cura di), Una santa tutta romana. Saggi e ricerche nel VI centenario della nascita di Francesca Bussa dei Ponziani (1384-1984), Monte Oliveto Maggiore (SI) 1984, 95-197; M. Pelaez, Le visioni di santa Francesca Romana, in Archivio della Regia Società Romana di Storia Patria, 14 (1891), 365-409; 15 (1892), 255-273. **Studi:** P. Dinzelbacher, s.v., in WMy, 167-168; G. Picasso (cura di), Una santa tutta romana..., o.c., dove si segnalano: M. Tagliabue, Francesca Romana nella storiografia. Fonti studi biografie, 199-263 (con repertorio agiografico) e G. Brizzi, Contributo all'iconografia di Francesca Romana, 265-357 (con repertorio iconografico).
A. Bartolomei Romagnoli

FRANCESCO D'ASSISI (santo). (inizio)
I. La vita. Giovanni di Pietro Bernardone, che il padre vuole subito chiamare Francesco, nasce ad Assisi nel 1181.
F. ha diciotto o diciannove anni quando Assisi soffre la guerra civile (1199-1200) durante la quale, molto probabilmente, il santo si schiera con i minori contro la nobiltà in gran parte rifugiata a Perugia. Poco più che ventenne, la guerra tra Perugia ed Assisi lo vede combattente, con i suoi sconfitto a Collestrada e prigioniero a Perugia. In carcere per un anno, e poi liberato perché malato di una malattia che si protrae fino al 1204, F. approfondisce il rapporto figlio-madre. Ritornato ad Assisi, inizia un processo di conversione che la lunga malattia ha favorito.
L'anno seguente, nel 1205, F. partecipa, per l'ultima volta, con gli amici a quelle feste così a lui care nella prima giovinezza. Quest'ultima festa vede F. con loro, ma arriva il momento in cui gli amici lo sentono assente mentre guarda il cielo: « A che pensi F., a prendere moglie? » « Sì - risponde - ed è la donna più bella del mondo ». Il Dio della povertà, il Dio del dono infinito, il Dio dello svuotarsi per amore lo sta incantando. Poco dopo avviene l'incontro con un lebbroso

nella piana di S. Maria degli Angeli. E lui, vincendo il ribrezzo di sempre, avvicina il cavallo al malato, gli mette in mano un'elemosina e lo bacia sul viso.
Quel moto impulsivo di Dio nella sua anima si fa più esplicito in San Damiano. Mentre guarda il volto del Crocifisso glorioso e sanguinante, ode queste parole: « Va' F., ripara la mia casa che va in rovina » e lui subito risponde: « Volentieri ». Ha inizio da quel momento il conflitto con il padre.
F. diffidato, quasi posto agli arresti familiari, citato in giudizio davanti alle autorità comunali, si appella al giudizio religioso davanti al vescovo, dichiarandosi ormai uomo dedito a Dio: nel clamore e nel silenzio di quella riunione, rinuncia all'eredità paterna e rende al padre anche i vestiti che indossa; ergendosi regalmente nel suo cammino interiore, esclama: « Ora posso dire davvero 'Padre nostro che sei nei cieli' ».
Appena rivestito dalla pietà del vescovo, vaga nella solitudine che non è senza meta, soffrendo il freddo di quell'inverno: ora è ascoltato mentre canta tra la neve da alcuni briganti che gli chiedono il perché del suo esprimersi e si sentono rispondere: « Io sono l'araldo del gran re ». E, irridendolo, lo gettano nella fossa di neve dicendogli: « Giaci costì, villano, pensa alle tue bestie, futuro pastor gregis ». Soffre in quell'inverno fame e freddo, sguattero in un monastero. A Gubbio, dall'amico Spadalonga riceve abito e alloggio e si allena assistendo i lebbrosi.
Con l'estate, il suo rientro ad Assisi, ormai in abito di eremita è l'inizio di quel restauro che Cristo gli ha chiesto: restaura San Damiano, elemosinando pietre in città, predicendo in quel luogo la vita delle povere donne seguaci di Chiara; restaura San Pietro; restaura la Porziuncola, e proprio qui ormai nel 1208, un anno e mezzo dopo circa, ascoltando nella festa di S. Mattia il Vangelo del giorno, vede, interiormente, con dono d'intelletto, che si tratta di quella vita che Dio gli sta facendo intuire: decide di vestirsi di una tonaca rozza da contadino, di avere come cintura una fune, di camminare a piedi nudi, andando così ad annunciare la penitenza.
Poche settimane dopo, in quel 1208, un amico del cuore, dotto e ricco, Bernardo di Quintavalle, lo invita a casa e gli offre cena e letto. Ascoltandolo durante quella notte dire senza tregua e gemendo: « Iddio mio! Iddio mio! », al mattino dichiara a F. di voler condividere la sua vita. E anche l'altro autorevole amico Pietro Cattani decide come Bernardo di lasciare tutto per trovare tutto, come sta facendo F. C'è quell'immediatezza della forza d'amore che si apre in un destino di fraternità. Si chiama vocazione ed è cammino ascetico e mistico dove Dio, rivelandosi, attira a sé, come faceva con Cristo quando « pernottava nella preghiera al Padre ». In tre si rifugiano alla Porziuncola intorno alla chiesina restaurata, poi, aggiungendo per lui una capanna di frasche, accolgono il semplice Egidio 1 colui che poi, grande contemplativo, illuminerà il mondo con i suoi Detti. Sono appena in quattro e già li aspetta il mondo. E la prima missione. Arriva l'estate. Filippo Longo e altri due si aggiungono. Con il tardo autunno la seconda missione a Poggio Bustone.
Si aggiunge a loro Angelo, il cavaliere. Sono ora in otto e, partendo da quella intimità quaresimale, sempre a due a due, vanno in missione con F. nelle quattro direzioni del mondo.
Ritornando all'inizio dell'anno seguente alla Porziuncola, F. riceve altri quattro fratelli ed, essendo ormai dodici, decide di proporre al papa per l'approvazione la sua nuova forma di vita: orante, penitente e itinerante, cioè povera e piena di Dio, obbediente al mandato di restauro avuto da Cristo. F. scrive una breve Regola e con i suoi va da Innocenzo III (1216). Il papa ascolta, approva e manda a predicare quella penitenza che viene vissuta da loro e che è ritorno e precisa obbedienza al Vangelo. Ritornano a Santa Maria degli Angeli,2 ma l'andare a predicare la penitenza porta F. ad imbarcarsi per la Siria. Costretto dai venti a ritornare in Italia, accoglie sorella Chiara.
Nel 1219-20, F. è in Oriente, predica ai crociati, incontra il sultano presentando Cristo, ottenendo da lui un rescritto che permette a lui e ai suoi di predicare Cristo. Rientrato in Italia, chiede un cardinale protettore dell'Ordine, che ottiene nella persona del card. Ugolino (1241) da papa Onorio (1227), perché vegli sulla crescita veramente evangelica di questa famiglia in impressionante espansione.

Nel 1223, F. prepara a Greccio il presepe per « vedere con gli occhi del corpo come pativa il Cristo posato sul fieno e scaldato dall'asino e dal bue », per poter festeggiare la sua venuta, perché nulla gli è più caro della umiltà dell' Incarnazione e della carità della passione.
Nella quaresima di San Michele del 1224, sale alla Verna, donatagli dal conte Orlando nel 1213, per l'ultima volta.
Nell'estate del 1224, sente particolarmente l'ispirazione e il desiderio di chiedere due grazie: « Che possa patire nell'anima e nel corpo mio, quanto è possibile ad un corpo umano, i dolori che patisti nella tua acerbissima passione » e l'altra: « Che io possa ricevere da te, quanto è possibile ad un essere umano, quell'amore che ti sosteneva a patire tanto per noi peccatori ». Subito percepisce dentro di sé che il Signore lo ha ascoltato.
Difatti, mentre prega, frate Leone vede che F. dal grembo tira fuori un globo d'oro, poi un secondo, poi un terzo: sono i doni da dare al Cristo in cambio dell'amore e del dolore. Sono l'altissima povertà, la splendidisssima castità e la perfettissima obbedienza. Frate Leone sente queste parole: « Chi sei tu dolcissimo Iddio mio... » e dopo tanto tempo: « Chi sono io vilissimo verme, disutile servo tuo... ».
Una notte, intorno alla festa della Esaltazione della croce, frate Leone vede scendere dall'alto con un volo rapidissimo un serafino che va a posarsi su F. con un'espressione dolcissima. La visione scompare e con essa la luce solare. F. si accorge di avere nelle mani i chiodi... conforme al Cristo.
Dall'intimità con Dio F. si sente spinto alla missione concreta di « andare » nel mondo. Da quel momento Dio gli è talmente presente da non avvertire ciò che gli accade intorno, perfino il tagliare l'abito; da quel momento non interroga più Dio « Chi sei? », ma afferma « Tu sei ».
Dopo le stimmate, F. si ammala sempre di più. Siamo nel 1225, e a San Damiano in una capannuccia addossata al monastero, con i topi e il male delle stimmate, il santo dice: « Signore prendimi » e il Signore: « Se il mondo fosse oro invece che pietre... non sarebbe un gran tesoro? Sto per darti una cosa che sorpassa tutti i brillanti e l'oro e questa è la vita eterna ». Allora egli chiama frate Leone e gli detta il Cantico delle Creature. Sentendosi vicino alla fine si fa portare alla Porziuncola. E il 3 ottobre 1226 quando F. muore sulla nuda terra.3
II. L'esperienza mistica può sintetizzarsi in tre punti: ciò che vede, ciò che fa, ciò che patisce.
1. Ciò che F. vede. E il Crocifisso a presentarglisi straziato e povero, a guardarlo, chiedendogli amore, a mandarlo a continuare la sua stessa missione. Proprio da San Damiano, da quella piccola chiesa così amata e mal ridotta. Lì, dal dipinto non ancora antico, Cristo si mostra, parla e comanda. In quel nero del dipinto, non è la croce a inquadrare il Cristo, ma è il suo corpo di risorto a determinare, come allargandola, la cornice che è croce, ma che contiene ora a malapena tutte le figure umane e angeliche che festeggiano estatiche lui risorto e che prende l'avvio per il cielo. La croce che circonda il Cristo, nascente anch'essa dagli inferi, è ornata da una collana di conchiglie che, germogliando intorno intorno, si aprono a ventaglio nell'infinito. F., dunque, sente e vede il crudo della crocifissione; la sente permanere per descrivere gli effetti della risurrezione: il Crocifisso sanguina ora per esprimere la gloria di quel sangue versato per tutti e per sempre.
Certamente, da quando F. vede e ascolta il Crocifisso, continua a guardarlo e ad ascoltarlo, ponendo in cuore quello che viene facendo per obbedire alle sue parole. E, con F., i suoi frati, Chiara e le sue « sorelle povere ».
Al Cristo che egli vede si riconduce per tutta la vita. La gloria di quella povertà insanguinata lo stimola ed egli continua a sentirsi dire: « Francesco, non vedi che la mia casa sta crollando? Va' dunque a restaurarmela ».
Lavorando con le proprie mani attorno alle chiese con le pietre, attorno ai luoghi con materiale povero, F. approfondisce la lettura delle parole di Cristo e comprende che la casa che gli viene indicata è il luogo, sempre da preparare, per quei primi gruppi di fratelli e di sorelle che Cristo gli dona. Egli continua così a guardare quel sangue grondante dal Cristo glorioso come il cammino scelto da Cristo per la sua Chiesa affidata anche a lui.

2. Ciò che fa, ciò che dice. F. si trova dopo quella liberazione dal padre che gli fa incontrare il Padre che sta nei cieli, ad avere per casa il mondo e per veste quella povera tonaca tenuta da una corda. E subito a seguirlo sono ricchi e potenti. La loro nuova forma di vita è lo specchio preciso del programma di vita evangelica nella povertà totale. Sentendosi dire questo una mattina alla messa dalla lettura del Vangelo, egli ha intuito con chiarezza ciò che Cristo chiede a lui e ai suoi, mandandoli: la novità di una vita evangelica vissuta nella povertà totale. F., che è ormai così chiaramente in cammino, coinvolge nella sua novità i più attenti di quelli che lo seguono per ascoltarlo eo che magari si burlano di lui. La sua parola è spesso preceduta dal motivo del canto. Nello sviluppo del pensiero ritorna spesso e con foga naturale il canto, e magari il pianto. Ha così i suoi seguaci fedeli. Tra coloro che, sul suo suggerimento, riprendono in mano la propria vita, ci sono quelli che poi si chiameranno i penitenti di San Francesco detti in seguito Terz'Ordine francescano. Ci sono anche, forse dall'alto in quelle piazze attente, le donne.
La missione di predicazione penitenziale, avuta dal papa, porta dunque dei frutti; ma F. ha in animo, ed attua, il tentativo di raggiungere gli infedeli, perché il sangue del Cristo di San Damiano bagni anche loro.
Ma deve rientrare di urgenza, per gli scontenti e le rimostranze di una parte dell'Ordine, che egli rinuncia a governare, nominando suo vicario Pietro Cattani.
Il rapporto con i frati lo impegna a scrivere e a rifare il testo della Regola che rimane, anche così adattato, un modello di amore e di precisione. E scrive ancora quella Lettera ad un Ministro in cui si dichiara preoccupato per lui, che cresca il suo amore a Dio, tanto che quelle cose che gli sono d'impedimento nell'amarlo e ogni persona che gli sia di ostacolo « siano frati o altro, anche se ti coprissero di battiture », tutto questo debba ritenere come una grazia. E gli dice: « Amalo più di me per questo: che tu possa attrarlo al Signore » (FF 234-235).
E poi le Lettere e i suoi Saluti, così visualizzanti: quel Saluto alle virtù e il Saluto alla beata Vergine Maria. E come quei finali delle Lodi e del Cantico.
Il suo parlare è sempre più soprattutto con Dio e il dettare è più che altro preghiera. Come le sue missioni continue, che si realizzano sempre più spesso in modo verticale: cioè missioni come quaresime. Le varie quaresime in cui ogni anno si inoltra con la penitenza solitaria e che lo innalzano nel suo realismo mistico.
3. Ciò che F. patisce. L'averlo attirato per alcune quaresime sul Monte della Verna serve al Signore per familiarizzare F. con quel luogo, come gli è successo più lungamente a San Damiano, e per fargli gustare la bellezza di rapporto tra lui, che continua ad andare, e quella montagna che andando sul fondo marino è finalmente arrivata a sostare e a innalzarsi fino a quella quota in cui la sostiene la sua base argillosa.
Ora l'individuazione del luogo coincide con la preparazione di sé che F. ha compiuto instancabilmente, macerandosi nel corpo trattato sempre da frate asino e liberandosi nello spirito, sempre più echeggiante il canto delle parole di Dio e sempre più intento al muoversi della brezza dello Spirito. Sono le due quaresime abbinate, quella di Santa Maria e quella di San Michele.
Festeggiata la mamma, l'acqua delle scogliere e il poco pane che frate Leone gli porta alla grotta, il rombo e il silenzio di solitudine della foresta nutrono lui, che sente come un presentimento finale; il suo lungo desiderio è ora prevenuto dal desiderio divino. E ancora Cristo a fargli sentire che lo avrebbe guardato. Quel corpo già si perde in questi desideri e a volte vola: il suo perenne andare diventa ora un traboccare insieme di corpo e anima in quella solitudine tutta sua che frate Leone rispetta.
I giorni si accumulano così senza che egli avverta se non quel sentirsi preso da Dio che gli rende il succedersi dei giorni stessi come un crescente palpito di contemplazione.
Egli avverte che sta per ricevere un dono supremo che lo avrebbe assimilato alla glorificazione del Crocifisso.
E in quella festa dell'Esaltazione della Santa Croce, F. perduto nell'amore « volgendo la faccia inverso oriente, prega » e si ritrova col Serafino splendente che volando verso di lui gli sorride.

Ha la gioia di quella bellezza e di quel sorriso, e insieme il dolore del vederlo in croce. Sente che si è fatta vivente, rendendo solare quella notte, l'icona che da San Damiano egli porta nell'anima.
E tutto in Cristo e tutto al di sopra di sé. La notte abbagliante lo avvolge (cf FF 1920).
In questa notte fatta di luce solare, F. ode Cristo dirgli tante segrete cose tra cui quella di metterlo a parte della sua qualità redentiva, e quando la visione dispare sente nel corpo i segni meravigliosi della passione di Cristo: sente e ancora vede i segnali dei chiodi, « in quel modo ch'egli avea allora veduto nel corpo di Gesù Cristo crocifisso ».
Chiodi che hanno nelle mani e nei piedi da una parte le capocchie rilevate, dall'altra le punte ribadite e ritorte ad anello e sono del colore del ferro.
Questa che fu la notte del primo stigmatizzato della storia, porta, dunque, in F. come già era avvenuto per la fusione d'amore, anche l'integrità del dolore dal riprodursi della condizione di Cristo in croce. I chiodi rimasero neri di dolore come era stato per Cristo, il sangue del costato continuò e continua a stillare sempre vivo e recente.
Questo F., dal corpo insanguinato e straziato dai chiodi e dalle malattie, che dopo la stigmatizzazione trascina infaticabile i suoi giorni verso la gloria, vede, nei successivi due anni di vita, crescere in modo grandioso il flusso di coloro che per mezzo dei mirabili segni si convertono a Cristo.
Negli ultimi due anni unifica tutte quelle espressioni vitali che fino allora, gli erano state donate: vede, ascolta, attua, scrive, patisce, gode, canta, sempre amando la meraviglia dell'essere crocifisso con Cristo, del conoscere davvero Cristo povero e crocifisso. Due anni di vita per poter portare il suo amore nel mondo.
I luoghi di F. si riflettono ora gli uni negli altri; San Damiano, dove Cristo inchioda a sé gli inferi e li redime con il suo sangue, la Verna dove riappare ancora crocifisso, ma luminoso come il sole che irradia monti e valli.
Solo che a La Verna il nero si concentra nei chiodi ferrigni che trapassano sporgendo le mani e i piedi di F. che, così inabilitato, si sente mandato al mondo intero. Con quelle insegne di gonfaloniere di Cristo e traboccando anche lui di sangue dal petto, sosta a lungo ancora a San Damiano: quasi cieco scavato dai mali del corpo, gusta la vera letizia.
Ora lì è Chiara a vedere mentalmente l'icona del Crocifisso in F., e ad emularlo nella penitenza lieta e contemplante. Lì F. si sente consolato da Dio con i ritorni paradisiaci della vita eterna di cui gli è data certezza, rivedendo nella nascente poesia italiana gli elementi fraterni della creazione, vedendo la beatitudine della tribolazione sostenuta in pace, e per le sorelle povere « adfatigate » dal male la beatitudine della vita vissuta « en veritate », preludio alla morte « en obbedientia ». Chiara, già quasi incielata nella penitenza, si è ammalata dal tempo delle stimmate di F. E la sua povertà è la sua verità di amore. F. lascia le povere dame camminare nella loro intensità contemplativa. Una volta parla loro con una manciata di cenere, di cui si è cosparso. Continua così il mandato del papa, di andare predicando la penitenza, anche se ora più con l'anima che con la presenza. E il mandato di Cristo, quello di San Damiano, di riparare la sua casa; e quello di La Verna, di portare il suo amore nel mondo. Anche da fermo, con un cerchio di cenere intorno.
Quando poco dopo muore, viene alla Porziuncola da Roma frate Jacopa, avvertita da Dio, portandogli i dolci con il miele. E vengono le allodole, contro il loro costume, a volare cantando intorno a lui sotto le prime stelle. Gli dicono che il suo lungo cammino è stato un canto d'amore.
Di quanto l'amore di compassione con Cristo lo portò a patire, e di quanto l'amore di compiacenza per lui risorto lo portò a godere, non è dato valutare l'intensità, che s'inoltra nella qualità misteriosa di quell'amore mistico.
Certo, gli effetti presenti nella moltitudine dei suoi seguaci, portano a benedire Dio per il suo pianto e per il suo canto. Quella sua dichiarazione fra la neve del Subasio, appena dopo aver lasciato tutto, « ...Io sono l'araldo del gran Re... », dà ancora la misura del suo spirito di infanzia e di maturità feconda.

Così, da F., è una civiltà, quella francescana, che con il suo sussistere e con il suo espandersi continua ad esprimere la sua universalità di servizio, dovuta all'aver F. veduto e ascoltato il Crocifisso nel buio di San Damiano, e all'aver accolto i suoi chiodi e il suo sangue nel sole di La Verna.
Il modo di fare storia, di F. e dei suoi consiste nel voler abbracciare per tutti, con pazienza, il buio di ogni povertà che Cristo patisce in loro: e anche nel godere con tutti il sole di ogni carezza che Cristo concede.
Note: 1 Cf Aa.Vv., Dizionario Francescano. I Mistici, Secolo XIII, I, Assisi (PG) 1995, 65-169; H.D. Egan, Egidio d'Assisi, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 256-259; 2 E il tempo in cui prende avvio il Terz'Ordine, quello istituito da F. per una vita evangelica di coloro che rimangono nel secolo e nello stato matrimoniale; 3 Esistenza, quella di Francesco, che, come si è visto dai cenni biografici, ha avuto le caratteristiche di agio familiare; agio e ricchezza che stimolarono il suo temperamento ridondante a prevedere un futuro di qualità successive che già formavano i suoi sogni: il divenire cavaliere, preparandosi ad imprese anche guerriere che andassero ben al di là dei primi scontri cittadini... Su questo suo sognare, stimolato da letture e da leggende, intervenne Dio, offrendogli quelle previsioni precise che iniziarono, più che i sogni, alti colloqui con l'Infinito: quando, per esempio, si vide offerte le armi crociate per lui e i suoi soldati (cf FF 326). Francesco prese ancora come prospettiva immediata e limitata alle Puglie il suggerimento divino; nello stesso tempo sentiva quella trasformazione interiore che lo portava a rendersi conto che, per lui, Dio non stava parlandogli di un futuro di gloria e di ricchezza, ma di una crescita di doni straordinari tutti interiori - « un tesoro grande e prezioso », come si era sentito suggerire dentro e manifestò ad un giovane amico (cf FF 399).
Bibl. **Fonti:** Fontes Franciscanae (=FF), Assisi (PG) 1995; Fonti Francescane, ed. major, Assisi (PG) 1978; Fonti Francescane, ed. minor, Assisi (PG) 1980; Liturgia di s. Francesco d'Assisi, La Verna (AR) 1963. **Studi:** H.U. von Balthasar, Gloria - Stili ecclesiastici, Milano 1971, 237-257; C. Bobin, Francesco e l'infinitamente Piccolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994; F. Cardini, Francesco d'Assisi, Milano 1989; D. Fienga, Francesco il povero di Dio, Cinisello Balsamo (MI) 1995; C. Frugoni, Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini, Torino 1993; Id., Vita di un uomo: Francesco d'Assisi, Torino 1995; A. Gemelli, Il francescanesimo, Milano 1979; J. Green, Frère François, Paris 1983; H.D. Egan, Francesco d'Assisi, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 249-255; U. Köpf, s.v., in WMy, 164-165; L. Lavelle, Quattro santi, Brescia 1953; E. Léclerq, Francesco d'Assisi. Il ritorno al Vangelo, Milano 1982; E. Longpré, Frères mineurs, in DSAM V, 1268-1308; Id., Francesco d'Assisi e la sua esperienza spirituale, Milano 1970; R. Manselli, San Francesco, Roma 1980; G. Miccoli, Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana, Torino 1991; A. Pompei, Francesco d'Assisi, in G. Ruhbach - J. Sudbrack (cura di), Grandi mistici I, Bologna 1987, 177-199; P. Stéphane - J. Piat, Con Cristo povero e crocifisso, Milano 1971.
V. Battaglioli

FRANCESCO DI SALES (santo). (inizio)

I. Vita e opere. F. nasce a Thorens (Alta Savoia) nel 1567, primo di ben tredici figli, da genitori dalla tradizione e pratica cristiana. Compiuti gli studi a Parigi nel Collegio Clermont dei gesuiti e poi a Padova per il diritto, si laurea in utroque iure nel 1591. Ordinato sacerdote, spontaneamente si dedica alla missione nel Chiablese per un quadriennio 1594-1598. Divenuto vescovo di Ginevra (1602), s'impegna nella predicazione e nella composizione di opere ascetiche e mistiche (Filotea e Teotimo). Nel 1610, insieme con G. Frémyot de Chantal fonda l'Ordine della Visitazione e per un ventennio di apostolato episcopale dispensa i tesori della sua dottrina in diversi scritti (la raccolta completa è di ventisei volumi). Muore a Lione nel dicembre 1622. Beatificato e canonizzato da Alessandro VII nel 1661-1665, è dichiarato Dottore della Chiesa da Pio IX nel 1877 e Patrono dei giornalisti da Pio XI nel 1923.

II. Esperienza mistica. Emblematica e rivelatrice la parola della piissima madre, Francesca de Sionnaz, nei riguardi del suo primogenito: « Se non fossi la mamma di un figlio come questo, confidava a M.me de Chantal, rivelerei molte delle meraviglie della sua infanzia. Ho spesso osservato che fin da quando era molto piccolo era predisposto alle benedizioni del cielo e non respirava che l'Amor di Dio ».1 Prevenuto dalla grazia, esclamava quasi inconsciamente: « Dio e mamma mi vogliono bene ». Riscoprirà poi in maniera più avvertita, con il tocco della divina grazia, il desiderio di darsi tutto a Dio in modo irrevocabile: « Fin dal mio dodicesimo anno d'età avevo risoluto con tutta la forza di essere uomo di Chiesa e che non avrei cambiato risoluzione per un regno di questo mondo ».2

La stessa crisi intellettuale e spirituale, subita da studente a Parigi, è vittoriosamente risolta con un atto totale di abbandono alla misericordia di Dio, sotto la protezione della Vergine Maria, nella chiesetta di S. Stefano de Grès (1587). E una tipica esperienza di purificazione del cuore attraverso la notte oscura, come lui stesso assicurerà: « Da quando ebbi la grazia di conoscere un po' il frutto della croce, questo sentimento di amare Dio entrò nella mia anima e non ne è mai più uscito ».3

Momenti mistici avvertiti e debitamente contrassegnati si rinnoveranno di frequente: sperimenta, nella notte della solennità del Corpus Domini del 1595, la presenza viva del SS.mo Sacramento, « rapito da una così grande abbondanza di soavità »; fenomeno che si ripeterà il 25 marzo 1599 durante la celebrazione del divin sacrificio da parte di Clemente VIII (1605). « L'anima - scriverà - fu molto consolata, e Dio mi fece la grazia di darmi dei lumi sul mistero dell' Incarnazione e della Transustanziazione » (cf Oeuvres XXII, 110); ed ancora godrà intensamente del mistero della SS.ma Trinità nell'istante della sua consacrazione episcopale (8 dicembre 1602): « In un'estasi dolcissima gli si mostravano distintamente le tre Persone divine operanti nell'anima i mistici effetti significati dai riti esternamente » (Année Sainte XII, 429). Quanto alla passione del Signore, il Venerdì santo del 1606 nella Chiesa di San Domenico a Chambéry, mentre predicava sulla passione, il grande Crocifisso si illuminò, gettando raggi luminosi sopra il volto del predicatore (cf Année Sainte II, 145-6). In questi, come in altri momenti, sembrava che Dio volesse mostrare che il soprannaturale veniva a confermare quanto del santo vescovo fosse nella linea della verità e della testimonianza: mirabili gli effetti che in lui si producevano; grandi conversioni delle anime con la pratica sincera dei sacramenti e della vita cristiana.

Come vescovo, F. vive secondo il programma dettato dal motto episcopale: « Preso da Dio e dato al suo popolo », e come « uomo di Dio » muore consumato dall'amore, dopo aver salito la sommità del Monte Calvario, da lui chiamato « accademia degli amanti »: una morte d'amore, come era stata descritta in elevatissime pagine del suo capolavoro: il Trattato dell'Amor di Dio.

III. La dottrina mistica negli scritti. Se il fenomeno di esperienza mistica aveva interessato di fatto la persona di F. - quindi a livello tipicamente storico-biografico - non poteva mancare una sua sicura e forte incidenza anche sotto l'aspetto teoretico (cf Oeuvres, Mistique, t. XXVII, 69-70). Anche se non sussiste una trattazione specifica da lui appositamente concepita, il tema della mistica viene evidenziato in pratica e in forma quasi esclusiva nel Teotimo (cf Oeuvres IV, V), di indubbia ispirata concezione. Infatti, parziali sono gli accenni negli altri scritti, ad esempio nei Trattenimenti spirituali (cf Oeuvres VI, 25-26; Sermoni IX, 59); nelle Epistole, invece, in modo più rimarcato (cf XIII, 81.99.200; XV, 320; XXI, 160.174).

Innanzitutto, il Dottore dell'Amore intende dare la definizione di « mistica »; chiarisce in che cosa consista: coincide o s'identifica con la perfezione evangelica; praticamente è da lui in via generale intravista nella santità della stessa vita del cristiano praticante (cf Oeuvres V, 25). Di qui le varie denominazioni che rientrano o si avvicinano al concetto di fondo e, per la precisione, egli chiama la mistica « quiete » o « acquietamento dell'anima » (cf Ibid. IV, 68. 330); in quanto essa si situa nel suo stato più passivo che attivo, è quasi un lasciarsi condurre dolcemente da Dio e dal suo Spirito (cf Rm 5,5). In relazione poi alla preghiera, essa ancora si evidenzia, o meglio si snoda inavvertitamente, in graduali passaggi: raccoglimento, contemplazione, riposo

spirituale (cf Ibid. IV, 312.326). Nel dolce prolungarsi di questo stato di quiete e di contemplazione amorosa si ha l' unione con Dio, quasi il possesso di Dio, che è presente nell'anima ed è gustato nella sapida sua donazione di amore, sempre più coscientemente avvertita e compartecipata.

Secondo F. si possono avere in questi stati unitivi (contrassegnati da una stasi purificante prima e illuminante poi) delle forme elevate, come fossero slanci acuti o folgoranti di ebbrezza, ivresse (cf Ibid. IV, 325). Di qui fenomeni estatici di più o meno intensa durata: comunque in forma eccezionale si ha un lieu mental de la mystique, come la chiama F. (cf Ibid. IV, 67). A determinare tale stato, e soprattutto a chiarirlo, intervengono o servono i remarques o segni (cf Ibid. V, 31): per delimitarli nell'area loro sicura si richiede, però, un serio e continuato « discernimento degli spiriti ». Per questo F. non si stancherà di asserire che punto di partenza è, in modo ineludibile, « il compimento della volontà di Dio », oltre che la fedeltà alle mozioni interiori: ad ulteriore purificazione dell'anima potrà intervenire la « notte oscura dei sensi », in modo che sia quasi preludio alla vita gloriosa futura. Punto supremo o vertice di tale mistica è « la ferita dell'anima »: « la divine blessure » o ferita d'amore (cf Ibid. IV, 347. 352): è il martirio supremo, quello del cuore. Un pagina del Teotimo è quasi un testamento della vita del santo: « Il supremo effetto dell'amore effettivo è la morte degli amanti: di quelle anime che muoiono d'amore (VII, 9); « Così, o Teotimo, quando l'ardore del santo amore è intenso, dà tanti assalti al cuore che lo ferisce così spesso, causandogli molti languori; lo trasporta ad estasi e rapimenti così frequenti che tutta l'anima, rapita in Dio, trascura il corpo (...), le energie vitali cominciano a venir meno: si abbassa la vita e viene la morte. Che morte felice è questa, o Teotimo! » (VII, 10).

A conclusione ci si può domandare se tutta la concezione della mistica di F. sia originale o non abbia una derivazione o dipendenza qualsiasi. Certo più originale che di dipendenza: comunque non si possono negare degli influssi parziali, derivati dalla spiritualità ignaziana (vedi direzione spirituale del tempo giovanile), dall'influsso della mistica e devozione di importo italiano (si vedano Francesca Romana, Lorenzo Scupoli, ecc.) e soprattutto di derivazione carmelitana (conoscenza delle opere di s. Teresa). Lo stesso santo non ha esitato ad ammetterlo; ma al di là dell'esemplarità emerge il suo stile, che si concentra nell'Amore, perché di amore puro è vissuto e di amore puro è morto!

Note: 1 Deposizione di Madre de Chantal ai Processi; 2 Dichiarazione fatta dal santo a Madre Angelica Arnauld di Port-Royal; 3 A. Ravier, Francesco di Sales, Torino 1967, 7.

Bibl. **Opere:** Oeuvres de S. François de Sales évéque et Prince de Genève et Docteur de l'Église, éd. complète d'après les autographes et les éditions originales enrichie de nombreuses pièces inédites publiées par les soins des Religieuses de la Visitation du premier Monastère d'Annecy, Impr. J. Nierat, Annecy 1892-1932; Année Sainte des Religieuses de la Visitation-Sainte Marie, voll. I-XII, Lyon 1867-1871; E-M. Lajeunie, S. François de Sales: l'homme, la pensée, l'action, 2 voll., Paris 1966, 529-486 (bibliografia: I, 25-83). **Studi:** P.L. Boracco, Francesco di Sales, in La Mistica I, 599-620; H.D. Egan, Francesco di Sales, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 517-533; A. Liujma, S. François de Sales et les Mystiques, in RAM 24 (1948), 220-239, 376-385; H. Paules, Die Mystik des Heileges Franz von Sales in ihrer Grundhaltung und Zielsetzung, Eichstätt 1963; A. Pedrini s.v., in DES II, 1047-1058; Id., L'azione dello Spirito Santo nell'anima secondo il pensiero di San Francesco di Sales, Roma 1978; Id., Francesco di Sales e la scienza « ottavo sacramento del prete », in Palestra del Clero, 74 (1995), 801-811; Id., Francesco di Sales e la Bibbia. L'apostolo della Parola nella Dottrina e nella prassi pastorale, in Ibid., 75 (1996), 237-245; A. Sandreau, La doctrina mistica de S. Francisco de Sales comparada con la doctrina de obras de vida espiritual, in Vida sobrenatural, 14 (1927), 86-96, 217-223. Id., L'oraison mystique d'après S. François de Sales, in VieSp 40 (1928), 1-31.

A. Pedrini

FRANCIA. (inizio)

Premessa. Di mistica propriamente detta si può cominciare a parlare in Francia a partire dal XII secolo. Essa affonda, però, le sue radici nella spiritualità gallo-romana, che nasce nei territori dell'attuale Francia già a partire dalla fine del I secolo, con Ireneo: « Dio si è fatto uomo perché l'uomo possa divenire Dio » 1 Quella di Ireneo, discepolo di Policarpo (167 ca.) e grande avversario del docetismo gnostico, è una spiritualità cristocentrica, che vive sotto l'influsso dello Spirito Santo, ricevuto con il battesimo, piena del fervore mistico delle prime generazioni cristiane, fondata sull'intelligenza spirituale delle Scritture e tesa alla testimonianza fino al martirio, come, ad esempio, nel caso dei martiri di Lione.

Dopo la pace (313) e il favore accordati da Costantino alla Chiesa, Ilario, con il suo: « Credendus est, intelligendus est, adorandus est » 2 appunta la sua contemplazione sul mistero trinitario, spalancando la strada alla prima comparsa dell' ascetismo in Gallia, con Martino, suo discepolo, e con Vittore, rispettivamente vescovi a Tours nel 371 e a Rouen verso il 380. Entrambi adottarono uno stile di vita ascetica di estrema austerità e fecero della « militia Christi » una scelta di stile pastorale, impegnandosi in una lotta infatigabile contro il paganesimo, l'ingiustizia, il male. L'influsso da loro esercitato sui contemporanei fu notevole ed influenzò la successiva opera di Sulpicio Severo (406 ca.) e di Paolino da Nola (431), originari di Bordeaux, ugualmente intransigenti contro la mondanizzazione della Chiesa, cui opponevano una vita di rinuncia e di preghiera. Ecco allora fiorire, fin dalla seconda metà del IV secolo, l' eremitismo, la reclusione volontaria, le laure. L'esperienza spirituale della Gallia fino al V secolo, se non è molto differente da quella vissuta nel resto dell'Occidente e dell'Oriente cristiano, comincia però a caratterizzarsi di uno specifico proprio, legato alla liturgia e alla meditazione dei misteri del Signore.

I. Agli inizi del V secolo, però, varie popolazioni barbariche si impadroniscono di ciò che resta dell'Impero romano d'Occidente e della Gallia; la prova per la Chiesa è grande e grandi sono pure lo sconcerto e il dubbio sulla provvidenza di Dio, che permette le guerre e le devastazioni proprie di questo periodo. Resistono alcuni focolai di spiritualità monastica, come Lérins e Marsiglia, e nasce una vera e propria « spiritualità provenzale », che privilegia l'aggregazione collettiva dei credenti. I laici, per realizzare l'ideale di santità, debbono così assumere il paradigma della vita monastica. Perché ciò si realizzi non è sempre necessario entrare in monastero: ecco allora svilupparsi la direzione spirituale personale (per lo più epistolare), in una sorta di regola monastica individuale. Si diffondono la preghiera personale continuata e la lectio divina; la liturgia fornisce l'apporto centrale allo sviluppo della vita spirituale dei fedeli; si ricostruiscono le basiliche distrutte e si sviluppa il culto dei martiri, modelli e maestri nel combattimento che porta alla santità.

II. Nei secoli VI-XII, si vive in Europa un periodo di ricostruzione, in cui il vecchio mondo romano si fonde con la novità delle culture barbariche verso la costituzione di nuove unità sociali e politiche. La Chiesa, dopo la conversione del mondo romano, vive nuovamente l'avventura di un'altra grande evangelizzazione, quella cristiana medievale. La Francia assume in questo contesto una funzione di rilievo, in quanto è luogo di incontro e di passaggio di uomini e idee. La vita spirituale del sud della Gallia del VI secolo è influenzata dal pericolo costituito dalla diffusione dell'arianesimo, dalle nuove esigenze della pastorale, che deve riprendere l'evangelizzazione delle masse rurali e urbane, e dallo sviluppo del monachesimo. Tale sviluppo non riguarda solo la nascita dei nuovi monasteri, ma soprattutto l'influenza sempre più diffusa che la regola dei monaci esercita sul clero secolare e sul laicato, come se la via monastica fosse la sola da seguire per la propria santificazione.3 Tale influsso provoca buoni risultati: il clero ridimensiona le abitudini mondane, vive con minore lusso, cresce nell'obbedienza agli obblighi del celibato, dedica maggior tempo alla preghiera pubblica e privata, viene istruito nelle scienze religiose e nella Scrittura; i laici partecipano alla liturgia festiva e celebrano i sacramenti con regolarità, fanno pubblica penitenza, sono invitati a rispettare nella vita di ogni giorno i comandamenti e a evitare una condotta scandalosa e riprovevole. Meno buona la situazione della

Chiesa nel nord merovingio: la vita spirituale è in decadenza, l'organizzazione ecclesiastica è in dissesto, la preparazione del clero e dei laici si presenta assai scarsa. Occorrerà attendere l'opera di Colombano per veder rifiorire la vita spirituale anche nelle regioni del nord. Colombano è uomo di penitenza e di mortificazione, che mette al primo posto la meditazione della Bibbia, per arrivare alla « scienza suprema » che è Dio. Egli, figlio dell'umanesimo monastico celtico, rafforza quel movimento di purificazione della cultura che tende ad epurare dalle scienze cristiane tutto ciò che appartiene all'antico mondo pagano. Per Colombano, la vita terrena non è la vera vita, ma solo la preparazione di quella eterna. Ciò si riflette anche sulla spiritualità e sulla mistica dell'epoca, che si radicano sempre più nella meditazione della Scrittura, nella preghiera, nella mortificazione e nella penitenza, nello studio dei Padri. La diffusione degli insegnamenti di Colombano e quella della Regola benedettina, che nell'VIII secolo soppianta, nel governo dei monasteri, tutte le altre, compresa quella colombana, forniscono a Carlo Magno (814) un ulteriore mezzo di unificazione della Francia, favorendo la nascita di una mistica, cosiddetta carolingia, caratterizzata da tre elementi fondamentali: la Scrittura, la liturgia e la tradizione patristica. Ecco allora alcune figure di spicco, quali, per citarne solo alcune, Crodegango di Metz (766), Alcuino (804), Amalario di Metz (850 ca.), Floro di Lione (860 ca.), Usuardo (877 ca.), che rinnovano interamente la liturgia in uso, Teodolfo d'Orléans (821), Alcuino, Angelomo di Luxeuil (885 ca.), che rivedono il testo latino della Bibbia, Ilduino (840), Giovanni Scoto Eriugena, che traducono e rendono accessibili le opere dei Padri latini e greci. A questi elementi fondamentali se ne aggiungono altri: il progresso della teologia, l'armonizzazione della religione personale con la preghiera comunitaria, l'orientamento dell'ascesi personale verso l'esercizio della carità nei riguardi del prossimo.

Alla caduta dell'Impero carolingio segue però un periodo di anarchia, che porta con sé una notevole decadenza dei costumi e della vita cristiana. La Chiesa tenta di riprendere spazi più consistenti di autonomia dal potere civile. Gli sforzi di riforma e di rinnovamento spirituale sono simboleggiati bene dal movimento che, ispirato da Oddone (942), prende il nome da Cluny: esso tende, nell'attesa ardente della seconda venuta del Signore, a recuperare, in una forma di ascesi personale e comunitaria, le caratteristiche della Chiesa primitiva, che è carità, comunione, preghiera, gioia di vivere alla presenza del Signore, libertà di vita di grazia. Si diffonde così anche nel laicato una nuova forma di spiritualità, che intende la vita come uno specifico cammino di salvezza: si diffondono i pellegrinaggi, l'eremitismo temporaneo o perpetuo come logico prolungamento della vocazione come solitudine con Dio. Tutta questa complessa esperienza religiosa e spirituale, che è dominata dall'influenza del monachesimo, è ben riassunta negli scritti e negli insegnamenti di Anselmo.

Nel 1098 viene fondata l'abbazia di Citeuax. Nel 1107 vi entra Bernardo, poi abate di Clairvaux. E la nascita di un monachesimo nuovo. « Dio-Trinità, che è amore, per amore crea l'uomo, il quale porta indistruttibile nel suo libero arbitrio l'immagine del suo Creatore e in più anche una speciale somiglianza per la grazia, che di fatto l'uomo ha perduto, quando, negandosi all'amore e alla verità, scende i gradini della superbia... Ma come farà l'uomo decaduto a ritornare nella regione dove rifulgeva nel suo volto la somiglianza con Dio? Da sé non è capace; Dio gli viene in soccorso con la sua grazia. Il Verbo incarnato, fattosi concretamente accanto all'uomo, gli fa conoscere la miseria in cui è caduto: è la luce della verità, è la scintilla della carità, che porta l'uomo alla conoscenza di sé e alla compunzione, facendogli salire il primo grado di umiltà; così l'uomo... riacquista la libertà dal peccato, ossia la libertà della grazia, che lo toglie dalla schiavitù del peccato. Interviene allora lo Spirito Santo che suscita nel cuore contrito la compassione verso le miserie del prossimo e porta alle opere di misericordia, facendo salire il secondo grado di umiltà. E una luce più abbondante di verità, è una forza più viva di carità, e in tal modo si restaura nell'uomo la somiglianza con Dio, per cui ogni atto che egli compie è simultaneamente opera della grazia e del suo arbitrio. Il contatto con gli esempi e i sentimenti di Cristo, le consolazioni dello Spirito Santo, nell'esercizio vivo della carità, portano l'uomo al terzo grado di umiltà, dove il Padre celeste stringe a sé l'anima, che ormai purificata può essere

introdotta nella contemplazione più piena della verità e messa a parte di più intime comunicazioni con Dio. In questa felice condizione l'uomo, benché a intervalli e di passaggio, sperimenta la libertà dalla miseria della vita attuale e, fatto più somigliante a Dio, pregusta la libertà della vita gloriosa del cielo ».4 Con Bernardo (ma occorre ricordare almeno anche Guglielmo di Champeaux, Guglielmo di S. Teodorico, Ugo e Riccardo di S. Vittore) si diffonde così una spiritualità (e una mistica) fatta di conoscenza e meditazione del mistero di Gesù Cristo (perché l'ascesi è conoscenza e purificazione di sé, che non sono possibili al di fuori del suo mistero; egli prende possesso di noi e ci riempie dei doni del suo amore fino alla contemplazione) e della Vergine Maria (la Madonna è talmente legata al mistero del Figlio che non si può fare a meno di lei nell'ascesa d'amore che ci riporta a Dio), di adorazione dell' Eucaristia (è Gesù presente), di carità fraterna.

III. Il XIII e il XIV secolo segnano una profonda trasformazione nella vita cristiana della Francia. Si afferma il desiderio di imitazione di Gesù, che vede nella scelta della povertà un elemento decisivo. Tale accentuazione è ulteriormente facilitata dalla necessità di reagire all'eccessiva ricchezza della Chiesa e alla sua lenta mondanizzazione. Nascono e si diffondono gli Ordini mendicanti di Domenico (1221) e di Francesco, che a loro modo anticipano la risposta all'urgenza di riforma della Chiesa, da tante parti auspicata. Ma nascono anche forti movimenti ereticali, che rigettano, assieme ai costumi scandalosi del clero, pure la disciplina ecclesiastica e il dogma cattolico (amauriani, catari, valdesi). Contro le eresie, ad opera dei predicatori, si sviluppa il principio: parlare di Dio è parlare con Dio. La vita spirituale ne assume la lezione: predicare la conversione significa sperimentare, prima, la penitenza, lo studio, la contemplazione. Perché gli altri possano seguire Gesù Cristo è indispensabile che i discepoli lo seguano per primi, e seguire Cristo vuol dire associarsi alla sua povertà. Si stabilisce, perciò, un nesso profondo fra la testimonianza personale e l'annuncio evangelico. Tale annuncio necessita, d'altra parte, di solidità di studio; assumono una funzione nuova le Università (si veda l'importanza per i due Ordini di Alberto e Tommaso e di Bonaventura e Duns Scoto). In questo periodo si assiste ad una grandiosa fioritura di scritti religiosi, ascetici e mistici: scrivono Ugo di Balma, autore di una Teologia mistica che ne descrive la triplice via (purgativa, illuminativa e unitiva), Bernardo Aygler (1282), Martino di Laon (1270 ca.), Guigo du Pont (1297), autore della Contemplazione, della quale descrive fino a dodici gradi che portano all'unione mistica, Gerardo di Liegi (XIII sec.), Adamo di Perseigne (1221), Giovanni di Limoges (XIII sec.), Tommaso Gallo (1246), Bernardo di Besse (13304), Guglielmo di Tournai (XIII sec.), Umberto di Romans (1277), Guglielmo Peyraut (1271 ca.), Vincenzo di Beauvais (1264), Guglielmo d'Auvergne (1249), Enrico di Gand (1293). Accanto alla mistica più intellettuale e conventuale, che non disdegna l'attenzione alla classe nobile e che è interpretata dagli autori sopra citati, si diffonde però in Francia anche una mistica dei laici, umile e femminile, soprattutto ad opera di Lamberto il Bègue (1177) e delle beghine, prese sotto la sua protezione dal re Luigi IX (1270). La mistica del movimento delle beghine, donne di oltre trent'anni, vergini o vedove, desiderose di perfezione cristiana, dedite alla povertà, alla vita interiore, all'insegnamento dei bambini e all'assistenza dei malati, pone un forte accento sulla contemplazione dei misteri della vita di Gesù, contemplazione che sfocia in un riviverne la vita: ecco allora le esperienze mistiche di Maria d'Oignies (1213), Lutgarda di Tongres (1246), Doucelina di Digne (1274), Delfina di Sabran (1360), Giuliana di Mont-Cornillon (1258), la santa dell'Eucaristia. Si diffondono il culto eucaristico, l'attenzione all'umanità di Gesù, con particolare accento ai misteri dell'infanzia e della passione,5 la pietà mariana.

IV. Il XV secolo è dominato dal doloroso problema della riforma della Chiesa. Il grande scisma d'Occidente, la guerra dei Cent'anni, la generalizzata decadenza della vita religiosa fanno crescere la nostalgia di recuperare la bellezza primitiva della fede. Poi, la pace riconquistata e la ricostruzione materiale della società portano anche ad una forte restaurazione religiosa. Ne sono artefici, fra gli altri, Giovanni Standonck (1504) e l'Università di Parigi con Pietro d'Ailly (1420), Roberto Ciboule (1458) e, soprattutto, Giovanni Gersone; egli parte dalla certezza che

con il battesimo è infusa nell'anima una vita spirituale propriamente detta, che ha un suo germe, un suo movimento, un suo riposo: 'in ipso vivimus, movemur et sumus' (At 17,28). La migliore conoscenza di Dio è quella affettiva, che non consiste in una elaborazione di concetti, ma in una unione di tipo estatico. Nell'unione dello spirito a Dio e del corpo allo spirito consiste tutta la mistica, che è dunque percezione sperimentale di Dio stesso.6 Gersone riveste un'importanza capitale per la mistica francese, nella quale fece entrare, anche tramite la critica delle opere di Ruusbroec, di Eckhart e di Taulero, alcuni elementi della mistica tedesca (o renano-fiamminga). In più, l'introduzione della stampa assicurò a Gersone, cui fu erroneamente attribuito il fortunato libro l'Imitazione di Cristo una diffusione mai avuta prima da qualsivoglia autore di opere ascetiche o mistiche.

L'affermazione della Devotio moderna, unita all'opera riformatrice di Gersone, connota il XV secolo come il secolo del rinnovamento filosofico-teologico, che attualizza, modernizzandola e aggiornandola, la grande eredità spirituale medievale, la quale ne risulta così purificata dagli elementi metafisici e intellettualistici e arricchita da metodi più agili, funzionali e ascetici. Ne scaturiscono una vita spirituale e una mistica incentrate sulla pratica della preghiera, sull'orazione mentale, sulle forme devozionali, sulla metodica della meditazione, sul controllo rigoroso di se stessi, sul cristocentrismo (caratteristiche peraltro comuni anche alla pietà medievale). La caratteristica più cospicua e innovativa consiste però nel porre un metodo agli esercizi, all'esame di coscienza, alla meditazione.7

V. Il XVI secolo vede la nascita della seconda fase della mistica francese, quando il cattolicesimo, finite le guerre di religione, riprende vigore, opponendosi efficacemente alla riforma protestante di Lutero (1546) e di Calvino (1564). Certo l'umanesimo ha travolto la scolastica allora imperante, rivendicando una spiritualità pratica e affettiva della teologia, la quale deve: « Sapienter enarrare divinas litteras, de pietate graviter atque efficaciter disserere, lacrymas excutere, ad coelestia inflammare animos ».8 Ma la teologia è rinata alla sua funzione di nutrire di Cristo la vita spirituale, per trascinare a lui gli affetti degli uomini; deve essere una « theologia vivificans ». E lo spirito della riforma cattolica che promana da Trento e si diffonde in Europa. A Parigi opera il circolo di M.me Acarie (Maria dell'Incarnazione) (1618), di cui fanno parte Beaucousin (1610), Benedetto da Canfield, autore del Exercice de la volonté de Dieu, Duval (1638), Gallemant (1630), Pacifico di Souzy (inizio XVII sec.) e Pietro Bérulle, fondatore dell'Oratorio di Gesù. Bérulle ebbe grande parte nell'introduzione delle carmelitane scalze in Francia e nella diffusione della Riforma di Teresa d'Avila. Tutto sommato, però, il circolo di M.me Acarie non perde mai la sua connotazione astratta e resta dominato dalla mistica renano-fiamminga, da quella italiana e da quella di Ignazio di Loyola.

VI. Il secolo XVII è il grande secolo della vita cristiana. Le esperienze spirituali dei secoli precedenti si trasformano, sotto l'influsso di forti personalità (Francesco di Sales, Vincenzo de' Paoli, Giovanni Eudes, Pietro Bérulle), in correnti spirituali. Come fondo comune: la Bibbia, interpretata dalla tradizione della Chiesa; Dionigi l'Areopagita, molto diffuso in questo periodo, considerato alla base di ogni ragionamento teologico e mistico; la mistica renano-fiamminga, che influenza in larga parte la riflessione e l'esperienza spirituale del periodo; l'influenza carmelitana (Teresa e Giovanni della Croce), che si diffonde rapidamente, soppiantando le altre forme di vita contemplativa. Tutto ciò nutre un « umanesimo devoto »,9 che trova nella Summa theologiae mysticae di Filippo della Trinità l'espressione più alta: nel trattato si studia lo sviluppo della vita spirituale secondo le tre vie classiche, si parla della purificazione dell' intelletto e della volontà per mezzo delle notti oscure, dell'illuminazione dell'intelletto per la contemplazione e della volontà per l'esercizio delle virtù, dell' unione dell'anima con Dio, del matrimonio spirituale. Da tanto fervore di pensiero e di esperienza nascono in questo secolo le opere di carità e un rinnovato spirito educativo e missionario, si moltiplicano le forme di preghiera e le devozioni, nasce una vera e propia spiritualità legata agli stati di vita. Ma nasce anche una certa opposizione alla mistica e alla pluralità delle sue indicazioni, dovuta soprattutto ai problemi legati al quietismo e alla disputa tra Fénelon e Bossuet. La condanna di Fénelon da

parte del Papa nel 1699 si trasforma in un duro colpo a tutta la mistica francese, che viene confinata nei secoli successivi a esperienza religiosa secondaria, anche se non mancano apprezzabili scritti di mistica, quali quelli di Andrea Michele Ramsay (1743), Pietro Poiret (1719), Francesco Claudio Milley (1720), Maddalena di Siry (1738) e altri.

VII. I secoli XVIII e XIX sono dominati dalle teorie illuministe e positiviste e dal clamore delle rivoluzioni e delle guerre, che si aggiungono alla marginalità cui è stata costretta l' esperienza mistica; così neppure Teresa di Lisieux riesce a trarre la mistica fuori dei confini delle biblioteche e degli archivi. E neppure riescono a restituire centralità alla fede i molti santi che costellano questi ultimi secoli di storia (Giovanni Maria Vianney, Benedetto Giuseppe Labre, Bernadetta Soubirous). D'altra parte, la mistica pare esperienza di pochi, in quanto pochi pervengono ai vertici della vita cristiana; e questo crea una frattura tra teologia e mistica, nel senso di esperienza vissuta.10 L'umanesimo ateo e antireligioso, l'industrializzazione selvaggia, l'esperienza drammatica del colonialismo e delle guerre ad esso connesse, la delusione delle scienze e del progresso, la guerra mondiale risolta con mezzi atomici favoriscono la rinascita religiosa che precede e accompagna il Concilio Vaticano II, rinascita che è da legarsi in primo luogo alla riscoperta del laicato e dei suoi compiti nel mondo. La mistica attende quelle esperienze fondamentali, sulla scia di Simone Weil e di Madeleine Delbrêl, che il grande fiorire di maestri e di aggregazioni nuove lascia presagire. Tutti infatti sono convinti dell'estremo valore dell'esperienza interiore.

Note: 1 Adversus haereses, III, 19,1; dello stesso parere saranno Agostino e Clemente Alessandrino, per citare i più conosciuti; 2 De Trinitate, 2,7; 3 Si veda in proposito il tentativo di Cesario di Arles di estendere alla sua Chiesa gli usi monastici; 4 E. Baccetti, Bernardo di Chiaravalle, in DES I, 241-242; 5 Si veda la particolare cura di Luigi IX per la « Sainte Chapelle »; 6 Cf A. Combes, La théologie mystique de Gerson: profil de son évolution, Roma 1963-1965; 7 Cf A. Huerga, Devotio moderna, in DES I, 547-548; 8 Erasmo di Rotterdam, Ratio seu methodus..., in Opera omnia, t. 5, Leyde 1704, col. 84; 9 La definizione è in H. Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours, Paris 1929-1933; 10 Cf F. Vandenbroucke, Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines, in NRTh 82 (1950).

Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM V, 785-997; A. Adam, Du mysticisme à la révolte. Le janséniste du XVIIe siècle, Paris 1968; M. de Certeau, Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo, 1987; L. Cognet, Crépuscule des mystiques. Le conflit Fénelon-Bossuet, Paris 1958; Id., Spiritualità moderna. La scuola francese (1500-1650), 62, Bologna 1974; L. Kolakowski, Chrétiens sans Eglise, Paris 1969; J. Leclercq, La spiritualità del Medioevo, 4A, Bologna 1986; M. Olphe-Galliard, La théologie mystique en France au XVIIIe siècle, Paris 1984; J. Orcibal, La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord, Paris 1959; M. Tietz, s.v., in WMy, 172-175; F. Vandenbroucke, La spiritualità del Medioevo, 4B, Bologna 1991.

D. Micheletti

FRATELLI DEL LIBERO SPIRITO. (inizio)

I. Movimento eretico del tardo Medioevo, nel quale si possono distinguere gruppi (iniziali) con tendenze spirituali e mistiche al di là dell'equilibrata dottrina della Chiesa, e gruppi estremi che nel sec. XIV costituiranno una setta pericolosa, condannata dall'Inquisizione.

L'origine del movimento risale in un certo senso ai catari, condannati a Parigi nel 1210, e indirettamente al « gioachimismo ». In Italia s'incontrano aderenti al « libero spirito » nei gruppi degli « umiliati », nei « poveri cattolici » di Lombardia e in altri movimenti pauperistici e penitenziali di orientamento francescano. Già Angela da Foligno e Chiara Montefalco individuano le aberrazioni dottrinali del movimento che in Berengario di Monfalcone (1340ca.) raggiunge estremi di formulazione (condannati nel 1353). Particolarmente diffuso nella Francia del Nord (dove muore M. Porete sul rogo, il 1 giugno 1310, per il suo Specchio delle anime

semplici, lo scritto più caratteristico del « libero spirito » in volgare), in Germania (dove si accusano come simpatizzanti del movimento Eckhart, Taulero, Suso e spesso beghine e begardi, giudicando almeno una parte di loro con una vita conforme alle idee del « libero spirito »), e nei Paesi Bassi. In Germania, Taulero prende una posizione esplicita contro « i liberi spiriti che con le loro false illuminazioni credono di aver conosciuto la verità, se ne esaltano nella propria soddisfazione e compiacenza di sé, concentrano i loro sensi nella loro falsa passività, parlano irreverentemente di nostro Signore, di come non siano state ancora superate tali immagini, e fanno altri discorsi sfrenati ».1 Anche R. Merswin (1382) e l'autore anonimo della Theologia Deutsch combattono il serpeggiare dell'eresia. Nei Paesi Bassi, Jan van Ruusbroec mette in guardia contro gli aspetti pericolosi della dottrina che vuole convincere che l' unione con Dio sia raggiungibile senza la pratica delle virtù e dei sacramenti e che per ascendere a Dio basti l'amore. Essi predicavano uno stato paradisiaco, in cui l'uomo è incapace di commettere peccati! Anzi, può permettersi qualsiasi azione, senza badare a criteri morali.2

II. La dottrina del « libero spirito » che non è priva di affinità con l'insegnamento dei grandi mistici sull'unione con Dio e sulla deificazione dell'uomo, cade in deduzioni errate, allontanando ogni sforzo ascetico, assumendo atteggiamenti di totale passività (quietismo), anelando a illuminazioni divine che annullano la distanza fra Dio e uomo (cf il trattato pseudo-eckhartiano: Sorella Katrei [3]).

Note: 1 Predica 54, ed. Vetter, 250; 2 Cf Nozze spirituali, l. II, p. II, 5; Specchio dell'eterna beatitudine III, B, 5.

Bibl. S. Campagnola, Il movimento del « libero spirito » dalle origini al sec. XVI, in Laur 8 (1967), 251-363; P. Dinzelbacher, s.v., in WMy, 179-180; R. Guarnieri, s.v., in DSAM V, 1241-1268; Id., Il movimento del Libero Spirito, in Archivio italiano per la storia della spiritualità, 4 (1965), 351-708 (è ancora lo studio più completo); R. Lebner, The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages, Berkeley 1972; T. Manteuffel, Naîssance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire du moyen-age, Paris-La Haye 1970; F.-J. Schweitzer, Der Freiheitsbegriff in der deutschen Mystik, Frankfurt - M. Bern 1981.

Giovanna della Croce

FREMYOT DE CHANTAL. (inizio)

GIOVANNA FRANCESCA (santa)

I. Cenni biografici. Giovanna Francesca Frémyot de Chantal nasce a Digione nel 1572: orfana di madre all'età di diciotto mesi, viene educata cristianamente. Sposata a Cristoforo de Chantal-Rabutin, diventa madre di sei figli. Vedova a ventinove anni, si dedica ad opere di carità e insieme a Francesco di Sales, suo direttore spirituale, fonda l'Istituto della Visitazione (1610). Prodigiosa la diffusione dell'Ordine: in un ventennio porta da tredici a ben ottantasette le fondazioni dei monasteri visitandini. Muore il 13 dicembre 1641 a Moulins; viene canonizzata nel 1745.

II. Esperienza mistica. « Mi chiamo Giovanna Francesca Frémyot, detta comunemente de Chantal »: è questa la presentazione ufficiale, sebbene modesta, nel momento in cui ella viene chiamata a deporre al processo per la causa di canonizzazione del venerato fondatore. Rivelando gran parte della spiritualità e della vita mistica del santo vescovo di Ginevra, ella non fa altro che svelare la ricchezza del suo animo in piena consonanza con quello del 'Maestro e Padre'. Ad una delle prime richieste fatte dal santo: « E dunque senza riserva che vi consacrate a lui? Volete soltanto Dio?! », questa la risposta dettata con generosa dedizione da lei, quale donna forte di biblica memoria: « Soltanto lui, nel tempo e per l'eternità! ».

Il terreno è già stato predisposto da tempo in maniera provvidenziale; Dio le ha richiesto il sacrificio degli affetti più cari: prima del marito, morto in un incidente di caccia, poi dei figli, quasi si dovesse realizzare in lei il motto del blasone gentilizio: 'Virtus vulnere virescit': nelle

ferite fiorisce, prende vigore la virtù! Subentra un lungo periodo di purificazione: la preghiera e la pratica della carità verso i poveri le aprono, alla luce della grazia, lo spiraglio d'una nuova esistenza. Dio viene in suo aiuto: in una specie di visione ella intravede la figura della sua futura guida spirituale. E, anzi, un reciproco scambio d'intesa a livello di anime, che confermerà in Francesco di Sales l'eccezionale dono di lei, quanto al progresso di un'anima che Dio gli affidava. Sempre in una specie di rapimento estatico, misticamente ella recepisce una locuzione interiore: « Ecco la guida carissima a Dio e agli uomini, nelle cui mani devi porre la tua coscienza! ». Quell'istantanea immagine di distinto prelato, presto sparita agli occhi del corpo, non si distoglierà più dal suo sguardo nel profondo dell'anima. L'incontro ufficiale, avvenuto a Bourges nella quaresima del 1604 e lo scambio epistolare sempre più in crescendo, determinano un graduale processo d'intenso rapporto sul piano ascetico e religioso. Ella stessa avvertirà il profondo cambiamento operatosi in lei, ormai avviata ad eccelse mete a livello mistico. Da quel giorno comincia ad entrare nel riposo interiore, in una grande libertà di spirito: è attratta da una specie di preghiera assai 'cordiale'. Seguirà un lungo periodo di sedimentazione spirituale, che durerà sei anni, tempo in cui non le mancheranno l'apporto e il benefico influsso di altri ambienti, come quello derivato dalla spiritualità carmelitana. Gli elementi della 'mistica teresiana' - del resto condivisi appieno dalla sua guida - disporranno il suo animo ad una maggiore concentrazione nella preghiera: si denotano e si precisano così i primi sintomi di una contemplazione amorosa. Frutto dello Spirito è, altresì, una grande pace interiore.

Ma assai più sollecita sembra la F. ai richiami interiori dello Sposo dell'anima. « Signore Gesù, non voglio più scegliere: fa' vibrare tu la corda che preferisci per sempre, e senza meno si sentirà solo questa armonia! ». A confermare tale stato di quiete e in forma decisa entra nell'animo il dono della fortezza: e in quel 24 marzo 1610 non esiterà a passare sul corpo del figlioletto Celso Benigno che, disteso per terra, avrebbe voluto impedire alla madre la sua determinazione per la vita religiosa. Con il superamento e il rinnegamento degli affetti più legittimi attua la dedizione più totale a Dio; inizia così una vita nuova a la Galerie di Annecy, per camminare con altre tre compagne alla presenza di Dio: è il 10 giugno 1610. Il piccolo seme della Visitazione S. Maria è stato gettato con avveduta saggezza nel solco per divenire 'albero maestoso'. In una visuale di mistica quiete, mediante l'approfondimento dello spirito visitandino, si darà spazio solo all' amore puro. Per lei e per le anime che le sono affidate il modo più facile per il conseguimento dell'ideale è lasciarsi condurre dall'attrattiva di Dio, con il motto desiderato dal fondatore: « Come piace a Dio », disposte ad ottemperare al suo beneplacito, nella pratica delle piccole virtù. Una mistica nell'ideale salesiano del fortiter ac suaviter, poiché « non si fa nulla di buono intorno alle anime se non con la forza della dolcezza, bontà, carità e sopportazione ». E questa la mistica portata sul piano del vissuto quotidiano.1

III. Il concetto della mistica negli scritti. Alla pari degli insegnamenti di Francesco di Sales, F. detta una dottrina, profonda e valida, alle sue figlie spirituali: la 'salesianità' acquista una colorazione tipicamente mariana nella contemplazione del mistero della Visitazione. Per giungere alle vette della perfezione, la santa addita la via della semplicità: la quotidianità vissuta appunto in modo ordinario, eminente dalla Vergine Maria. Rifacendosi alla regola d'oro: « Tutto per amore, niente per forza » del fondatore, così si esprime: « O Figlie mie, bisogna fare tutto per obbedienza, tutto per Dio, persino le immolazioni ». Ed ancora: « Camminate, dunque, per questa strada generale che è di tutti. Vi assicuro che arriverete a buon porto, e Dio misericordioso vi consolerà e vi ricompenserà ».2 Le raccomandazioni si intensificano: si profila l'invito a porsi sotto lo sguardo dello Sposo per essere a lui accette, in ossequio al suo disegno, poiché « la via che tiene lo Spirito di Dio, quando entra in noi, è generalmente sconosciuta ». Porsi al servizio di Dio nell'intimità della propria anima: « Sí, figlie mie, parliamo tra noi dell'orazione di quiete, giacché all'inizio del nostro Istituto si parlava solo di quella orazione. E uno spettacolo bello allora vedere il fervore che regna tra le nostre sorelle ». La caratteristica della dottrina salesiana si consolida, comunicandosi in forma di condivisione e complementarietà per raggiungere il culmine del programma dettato dal fondatore. Una dottrina

che esprime la quintessenza del pensiero salesiano: una tensione vera al martirio dello spirito, del cuore. Lo lascia scritto la santa come un testamento spirituale per le sue figlie: « Figlie mie, molti dei santi Padri e colonne della Chiesa non subirono il martirio [del sangue], poiché v'è un altro martirio, il martirio d'amore, nel quale Dio, mentre sostiene in vita i suoi servi e le sue serve affinché si spendano per la sua gloria, li rende insieme martiri e confessori. Io so che a questo martirio sono chiamate le Figlie della Visitazione e per disposizione di Dio lo soffriranno le più fortunate che l'avranno chiesto e vissuto. Dite il vostro 'sì' totale a Dio e ne farete la prova. Infatti, l'amore divino, che immerge la spada nelle parti più intime e segrete dell'animo, ci separa da noi stesse. Ho conosciuto un'anima [lei stessa] che l'Amore ha separato da quanto le era di più caro non meno che se i persecutori a colpi di spada le avessero separato lo spirito dal corpo. Questo il programma per le persone generose, poiché il nostro Dio non intende concedere questo martirio ai deboli. L'amore è forte come la morte e il martirio d'amore conserva la vita solo per fare la volontà di Dio, come se dovesse dare mille vite in testimonianza di fede, di carità e di fedeltà ». In questo la sintesi della mistica di F.: un martirio d'amore testimoniato dalla sopravvivenza del cuore e degli occhi della santa, nel monastero di Nevers: con gli occhi ella vide il mistero di Dio e con il cuore lo visse!

Note: 1 Uno dei più accreditati critici della dottrina salesiana e visitandina asserisce, infatti, che « non esistono studi sull'insieme della spiritualità di s. Giovanna di Chantal » (in DSAM VIII, 869). A maggior ragione si dovrebbe dire: non esiste ancora uno studio approfondito sulla mistica della Madre de Chantal: una lacuna di esperienza sublime, destinata auspicabilmente ad essere colmata. 2 Istituzione, III, ed Esortazione VIII.

Bibl. **Fonti e opere:** E. Bougaud, Histoire de s. Chantal et des origines de la Visitation, 2 voll., Paris 1884, 527-612; F. de Chaugy, S. Jeanne Françoise de Chantal: sa vie et ses oeuvres. Mémoires sur la vie et les vertus, 8 voll., Paris 1874-1879; C.A. Saccarelli, Vita della Beata Giovanna Francesca de Chantal, Roma 1751-1767 (ristampato in 3 voll. 1863); Sacra Rituum Congregatio (=SRC) Processus Gebenn. Servae Dei J. Françoise de Chantal, Paris, I Pars-II Pars, fol. 1333-1694; M.-G. Thomas (cura di), Giovanna di Chantal. Volerci come Dio ci vuole. Scritti spirituali, Roma 1984. **Studi:** L. Chierotti, s.v., in BS VI, 581-586; R. Devos, s.v., in DSAM VIII, 859-869; R. Mézard, Doctrine spirituelle de S. J. Fr. de Chantal fondatrice de la Visitation, Paris 1980; A. Pedrini, s.v., in DES II, 1121-1125; Id., L'azione dello Spirito Santo nell'anima di S. G. Francesca de Chantal, in EphCarm 30 (1979), 447-469; Id., Il culto e la devozione a Maria nella vita e negli scritti di S. G. Fr. de Chantal, Roma 1984; M. Petrocchi, s.v., in EC VI, 490-491; A. Sandreau, L'oraison d'après S. J. Fr. de Chantal, in VSpS 13 (1925), 196-234, 302-320; P. Schiavone, Francesco di Sales e Giovanna Fr. de Chantal: amici e santi, in Presbyteri, 97 (1983), 683-698.

A. Pedrini

FRUIZIONE. (inizio)

Premessa. La f. nel significato generico indica il godimento di un bene amato, realmente posseduto. E come il termine (finis) nella ricerca di un bene. Riferendo la f. al bene-beatitudine e al fine, s. Agostino ha elaborato una dottrina sul ruolo della f. nella vita spirituale cristiana.1 La dottrina agostiniana fu ripresa e incorporata nelle loro sintesi teologiche da Pietro Lombardo (1160), da s. Bonaventura, da s. Tommaso e da altri maestri della scolastica, con contenuti sostanzialmente identici per la vita spirituale, con modalità diverse in dipendenza da alcune posizioni filosofiche riguardo all' intelletto e alla volontà.

I. Natura della f. Sintetizzando il loro insegnamento, particolarmente quello di s. Tommaso, la f. può essere descritta nel modo seguente: è il godimento di Dio-Trinità posseduto realmente come fine ultimo e sommo bene nella visione beatifica e nell' amore perfetto. La f. è come il termine delle operazioni con le quali l'uomo, elevato soprannaturalmente dalla grazia portata allo stato perfetto, vive la vita eterna nella conoscenza, nell'amore e nel godimento di Dio-Trinità. L'uomo, così elevato, si unisce a Dio nella conoscenza diretta e immediata

dell'essenza divina nella Trinità delle Persone (visione beatifica); da tale conoscenza deriva l'amore di questo Sommo Bene, emanante dalla volontà informata dalla carità perfetta. A questo amore segue il godimento dello stesso Sommo Bene, Dio-Trinità, cioè la f. La f. è atto della volontà in seguito all'atto dell'intelletto, cioè alla visione beatifica.2

Questa è la f. perfetta, detta anche f. beatifica. Essa illustra pienamente la nozione agostiniana: la f., che ha come « oggetto » solo Dio-Trinità, poiché solo Dio-Trinità è la « cosa » della quale dobbiamo « fruire » (frui), mentre tutte le altre « cose » sono da « usare » (uti) come mezzi per raggiungere il Bene assoluto. Con la stessa f. godiamo delle nostre operazioni come attività beatificante e delle nostre facoltà come strumenti per esercitare tale attività.

V'è anche una f. imperfetta: quella che ci fa godere di Dio con le attività spirituali procedenti dalla grazia elevante la nostra essenza e le facoltà operative. Di essa si sono occupati largamente i grandi maestri della mistica cristiana, come Eckhart, Taulero, Enrico Susone, Ruusbroec e normalmente i teologi spirituali nell'analizzare la cosiddetta « via unitiva », la più alta dell' itinerario spirituale. Grande importanza e rilievo prende la f. nelle descrizioni che mistici come s. Bernardo, Angela da Foligno, s. Teresa di Gesù, s. Giovanni della Croce fanno delle loro esperienze. In s. Teresa il godimento di Dio accompagna i gradi dell' orazione, chiamata da lei « dei gusti divini » fin dalla prima esperienza della presenza di Dio nell' anima; si accentua con la contemplazione delle quinte e seste mansioni, ove l'unione divina si fa sentire in tutte le potenze, e culmina nella contemplazione delle settime mansioni, ove l'esperienza della presenza di Dio-Trinità diventa abituale: « In questo tempio di Dio, in questa mansione che è sua, Dio e l'anima si godono in altissimo silenzio ».3 Giovanni della Croce, quasi in un'unica prospettiva, descrive diffusamente f. beatifica e f. imperfetta in mirabili quadri. Essa appare insieme all'amore con il quale Dio-Trinità crea tutti i beni naturali e soprannaturali, si unisce alla visione beatifica, si fa possedere nell' amore perfetto e si lascia godere dall'anima nel suo essere e in tutte le sue perfezioni.4

La spiegazione della presenza della f. imperfetta va ricercata nella teologia della grazia. Essa insegna che la Trinità inabita l'uomo e che, in seguito all' inabitazione per il dono della grazia creata, l'essenza viene elevata soprannaturalmente per la partecipazione della divina natura, le sue facoltà vengono elevate per le virtù teologali e corroborate dai doni dello Spirito Santo per realizzare l' unione con Dio come fine ultimo. Quando Dio, con la sua operazione speciale, produce nell'anima l'esperienza della sua presenza, in questa l'anima ama e conosce, variamente e sino ad altissimo grado, le sue perfezioni: di qui il godimento parallelo di Dio come sommo Bene, e di qui la f.

Note: 1 Il suo insegnamento si trova soprattutto in De Doctrina christiana, l. I, e nel De Trinitate, l. X, c. 10,l. XIV, c. 17, in relazione all'immagine della Trinità nell'anima; 2 Specialmente Sent. I, d. 1, qq. 1-3; 12, q. 11; 3 Settime Mansioni 3,11; 4 Cf specialmente Cantico spirituale B, 14,14.16; 37,8; 39,1-22; Fiamma viva d'amore B, 2,36; 3,4.6.68.79.81.83.

Bibl. Per la visione storica: P. Agaësse e T. Koehler, s.v., in DSAM V, 1547-1569; Giovanna della Croce, I mistici del Nord, Roma 1981; A. Grion, s.v., in DES II, 1059-1061. Per l'esposizione sistematica dei teologi spirituali cf Ioseph a Spiritu Sancto, Cursus theologiae mystico-scholasticae, IV, d. XXIII, De unione fruitiva, Roma 1931.

R. Moretti

FUENTE MIGUEL DE LA. (inizio)

I. Cenni biografici e opere. Nasce a Valdelaquna (Madrid) il 2 marzo 1573, professa nel convento di Valdemoro il 24 maggio 1594 dopo aver compiuto i primi studi nel collegio imperiale dei gesuiti di Madrid. Durante sei anni frequenta corsi di arte e di teologia nell'Università di Salamanca, passando dopo come teologo e maestro degli studenti nel convento di Valladolid. Come s. Giovanni della Croce rinuncia a proseguire i suoi studi per i quali senza dubbio ha molte capacità e, dopo aver esercitato qualche tempo come parroco nel convento di San Paolo de la Moraleja, passa a quello di Segovia come maestro dei novizi nel 1606 e tre anni

dopo a quello di Toledo con lo stesso incarico che alterna con quello di maestro dei professi. Non sono solo questi gli unici che si avvantaggiano del suo magistero spirituale, ma anche molte altre persone sia secolari che religiose. Muore il 27 novembre 1625. Esercita anche un fecondo apostolato, sull'esempio del santo maestro Giovanni d'Avila, fondando numerose confraternite e congregazioni mariane. Tra le sue opere occorre qui ricordare soprattutto Ejercicios de oración mental, che pubblica come appendice della sua Regla y modo de vida de los hermanos terceros y beatas de nuestra Señora del Carmen (Toledo 1615) per insegnare a fare l'orazione mentale 1 e che è come un abbozzo della sua opera Las tres vidas del hombre che pubblica a Toledo nel 1623.2

II. Dottrina mistica. Quest'opera, cui è legata la sua fama, è un manuale sintetico, ma completo, chiaro e ben ordinato di teologia ascetica e mistica con la prospettiva eminentemente psicologica, tanto caratteristica della scuola ascetica spagnola, che trova in lui uno dei massimi esponenti. In quest'opera, infatti, descrive la vita spirituale come base della struttura dell'anima, analizzando con finezza eccezionale il progressivo sviluppo della stessa che sale a Dio, prima attraverso i sensi poi con la ragione e finalmente con lo spirito puro. Si serve per questo della terminologia di origine neoplatonica, consacrata dai mistici del Nord, relativa ai tre livelli dell'uomo: corporale, razionale e spirituale, ognuno dei quali avrebbe, secondo lui, « i suoi esercizi propri per raggiungere il fine desiderato che è l' unione dell'anima con Dio per mezzo di un amore puro e perfetto ».

Questa sua opera può essere considerata, come uno dei primi tentativi di sistematizzazione, talvolta il più riuscito, della dottrina spirituale di s. Teresa e di s. Giovanni della Croce. Presenta, altresì, grande affinità con il suo confratello Giovanni Sanz per l'apprezzamento che, come lui, manifesta per l'esercizio dell' orazione affettiva o aspirativa. Si è detto, a ragione, che F. ha fatto il miracolo di fondere in un solo sistema la tendenza speculativa-germanica e quella spagnola. L'applicazione sistematica delle scienze naturali allo studio della scienza mistica è, senza dubbio, uno dei valori primari della sua opera, che le conferisce un carattere di innegabile attualità. Secondo il parere di Menéndez Pelayo è « il miglior trattato di psicologia mistica in lingua spagnola ».

Note: 1 Ed. recente di M. Garrido, in Carm 17 (1970), 280-309; 2 Altre edizioni: Madrid 1710, Barcelona 1887, Madrid 1959.

Bibl. E. Allison Peers, Studies of the Spanish Mystics, III, London 1951-1960, 54-58; M. Andrés, Los recogidos. Nueva visión de la mística española, Madrid 1976, 657-661; Crisógono de J.S., La escuela mística carmelitana, Avila 1930, 173-177; Enrique del S.C., Influencias de san Juan de la Cruz en el P. Fr. Miguel de la Fuente, in REsp 8 (1948), 346-360; P.M. Garrido, Miguel de la Fuente escritor místico, in Romeu Pérea (ed.), Três ensaios sobre Frei Miguel de la Fuente, Recife 1976, 47-94; Id., s.v., in DSAM IX, 66-72; J.B. Gomis, Introduzione generale a Místicos franciscanos españoles, 3 voll., Madrid 1948-1949, 47-49, 75-76; J. Sanchis Alventosa, La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestro místicos del Siglo de Oro, Madrid 1946, 204-228; Th.E. Schaefer, Miguel de la Fuente: un intento de evaluación del misticismo español del siglo XVII, in Cuadernos hispano-americanos, 58 (1964), 511-528; B. Velasco Bayón, Miguel de la Fuente...; ensayo crítico sobre su vida y su obra, Roma 1970 (una sintesi di quest'opera è stata fatta da P.M. Garrido, Miguel de la Fuente... un maestro de oración, in Carm 17 (1970), 242-279.

P.M. Garrido

DIZIONARIO DI MISTICA

G

- GABRIELE DI S.M.M., OCD
- GAGLIARDI ACHILLE, SJ
- GALGANI GEMMA, SANTA
- GARRIGOU-LAGRANGE REGINALD, OP
- GELOSIA
- GERMANIA
- GERSONE GIOVANNI, CANCELLIERE
- GERTRUDE DI HELFTA, OSB SANTA
- GIANSENISMO
- GIOIA
- GIOVANNI B. DELLA CONCEZIONE,
- GIOVANNI D'AVILA, SAC. SANTO
- GIOVANNI DEGLI ANGELI, OFM
- GIOVANNI DELLA CROCE, OCD SANTO
- GIOVANNI DI GESÙ MARIA, OCD
- GIOVANNI DI S. SANSONE, OCARM
- GIOVANNI EVANGELISTA, SANTO
- GIOVANNI SCOTO (ERIUGENA), TEOL.
- GIROLAMO, SANTO
- GIULIANA DI NORWICH, RECLUSA
- GIUSEPPE, SANTO
- GIUSEPPE DELLO SPIRITO SANTO, OCD ANDALUSO,
- GIUSEPPE DELLO SPIRITO SANTO, OCD PORTOGHESE
- GIUSTINIANI LORENZO, CERT.
- GIUSTINIANI PAOLO, OSBCAM.
- GNOSI
- GNOSTICISMO
- GOLA

—

GABRIELE DI S. M. MADDALENA. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce il 24 gennaio 1893 a Bevere in Belgio, da Augusto De Vos e Alice Redelé. Al battesimo gli è dato il nome di Adriano che cambia in G. di Santa Maria Maddalena quando, il 2 settembre 1910, veste l'abito dell'Ordine carmelitano teresiano. Nel 1915 viene arruolato nell'esercito belga: inviato al fronte, si dedica con coraggio e totale disinteresse al soccorso dei commilitoni feriti meritandosi anche due medaglie al valore per altrettante ferite riportate nel compimento del suo dovere. Appena ordinato sacerdote, il 20 aprile 1919, è nominato professore di filosofia nella casa di studio di Courtrai; ma già d'allora comincia a interessarsi di temi di « mistica carmelitana ». Nel 1926, viene chiamato a Roma per sostenere teologicamente l'erigendo « collegio » dell'Ordine, ossia il centro internazionale di studi per i giovani teologi carmelitani. E scelto non solo come « professore », cioè incaricato della formazione intellettuale dei giovani, ma anche come « maestro », cioè primo responsabile della

loro formazione umana, religiosa, spirituale. Nel 1931, assume la cattedra di teologia spirituale, che diviene il campo della sua specializzazione. Quando nel 1939 non ha più l'incarico di « maestro », può dedicarsi a tempo pieno all'opera che appare chiaramente essere la sua missione: la promozione della vita spirituale attraverso la diffusione e il contatto con i grandi maestri del Carmelo, Teresa di Gesù, Giovanni della Croce, Teresa di Gesù Bambino, Elisabetta della Trinità. Nel 1943 fonda la rivista « Vita Carmelitana » che nel 1947 diventa l'attuale « Rivista di vita spirituale ». Nel 1953 dà alla stampa il primo volumetto di Intimità divina, opera che, uscita in gran parte postuma, lo rende presto famoso in tutto il mondo. Muore quasi improvvisamente il 15 marzo 1953 a sessant'anni.

Della molteplice produzione del padre G. segnaliamo: Santa Teresa di Gesù maestra di vita spirituale (1935); San Giovanni della Croce dottore dell'amore divino (1937); L'unione con Dio secondo San Giovanni della Croce (1945); Intimità divina: opera uscita in sei volumetti separati (a cominciare dal 1952) e poi in un unico volume. E rimasto anche famoso il Piccolo catechismo della vita di orazione, che l'autore dapprima pubblicò in « Vita Carmelitana » (1943), ma che poi ebbe molteplici edizioni come lavoro a sé stante.

II. Dottrina spirituale. L'approfondimento dottrinale del professore e l'impegno formativo dell'educatore generarono in G. una singolare capacità di rendere comunicabile e accessibile la dottrina e la spiritualità dei grandi maestri carmelitani anche a persone non particolarmente « iniziate »; oggi diremmo che aveva il « carisma » della comunicazione, della semplicità e della chiarezza. L'attenzione continua alle situazioni concrete, ai movimenti e alle evoluzioni delle idee e la straordinaria capacità di assimilazione che possedeva gli permettevano di ritrovarsi in sintonia ed entrare in dialogo con culture e opinioni diverse. Totalmente dedito alla ricerca della verità, nelle discussioni non entrava mai in critiche negative mentre cercava di cogliere il positivo dovunque lo trovasse. Era sempre conciliante non per falso irenismo, ma per la convinzione profonda che noi non siamo i padroni ma i servitori della verità.

Come studioso, G. ha lasciato un'impronta soprattutto nel campo della teologia spirituale attraverso la ricerca e la divulgazione della dottrina carmelitana. E da ricordare il suo insegnamento sulla natura della teologia spirituale, intesa come studio della vita di grazia nel suo evolversi verso la santità e nel suo progressivo radicamento nei dinamismi e nelle caratteristiche proprie di ciascun soggetto; sulla natura della perfezione cristiana cioè della santità intesa come piena conformità e perfetto inserimento nel divino volere attraverso un continuo ed esatto adempimento dei doveri del proprio stato; sulla necessità di una « vita mistica » autentica (da non confondersi con lo stato contemplativo e le grazie straordinarie) in cui lo Spirito diventa sempre più il principale artefice per realizzare la piena e perfetta conformazione della propria volontà a quella di Dio; sulla necessità assoluta della preghiera per poter progredire nella via della perfezione e raggiungere l' unione d'amore; sulla possibilità da parte di tutti di raggiungere un certo grado di orazione in cui lo Spirito, pur richiedendo ancora l'applicazione personale dell'anima, comincia già a renderla partecipe della contemplazione infusa. Tutto ciò ha anche motivato e polarizzato il suo impegno apostolico che ha avuto sempre come scopo quello di aiutare le anime a lasciarsi prendere dall'azione dello Spirito e ad applicarsi nel cammino della preghiera.

Bibl. P. Beniamino della SS. Trinità, Il fondatore della rivista di Vita Spirituale, in RivVitSp 7 (1953), 113-161; C.S.G., Dal distacco all'amore puro. Insegnamenti all'amore puro di P. Gabriele di S. Maria Maddalena alle Carmelitane, in RivVitSp 37 (1983), 482-490; A. De Sutter, s.v., in DSAM VI, 814; Id., s.v., in DES II, 1067-1068; R. Girardello, Un maestro spirituale per oggi, in RivVitSp 47 (1993), 82-104.

A. Pigna

GAGLIARDI ACHILLE. (inizio)

I. Vita e opere. Il gesuita G. nasce a Padova forse nel 1538 e muore a Modena nel 1607. E uno di quegli uomini che lasciano dietro di sé una scia luminosa difficile da estinguere. E il primo figlio

avuto nelle seconde nozze del padre con Girolama Campolongo. Lo spirito cristiano che anima la famiglia dei G. è evidente nel fatto che sia Achille che i suoi due fratelli minori, Leonetto e Luigi, decidono, molto giovani, di abbandonare il mondo e di entrare nella Compagnia di Gesù. Leonetto muore presto (nel 1564), ma Luigi può, nel tempo, collaborare con il fratello maggiore Achille e aiutarlo nella sua attività apostolica.1

G. entra nel noviziato, che la Compagnia di Gesù ha a Roma, il 29 settembre 1559. Terminati i due anni di noviziato (1561), rimane a Roma per studiare teologia nel Collegio romano nel quale ha come condiscepolo e compagno di studi s. Roberto Bellarmino.

Ordinato sacerdote (1563?) rimane nello stesso Collegio romano fino al 1568 come professore di diverse discipline: teologia morale, logica, fisica, metafisica e teologia dogmatica. In questo periodo si apprezzano la sua grande capacità intellettuale e le sue eccelse doti di pedagogo. Ottenuto il dottorato in teologia (1568), è nominato rettore del Collegio che la Compagnia di Gesù ha a Torino (31 marzo 1568), incarico che disimpegna per cinque anni (1568-1573). Dimesso da tale incarico, rimane a Torino come predicatore e confessore (1573-1577). In questo periodo emette la sua professione solenne nella Compagnia di Gesù (8 settembre 1575). Dopo la sua permanenza a Torino, G. è destinato di nuovo al Collegio romano come professore di teologia (1577-1579) e l'anno seguente a Padova (1580). Tuttavia, non raggiunge questa città perché l'arcivescovo di Milano, s. Carlo Borromeo (1584), da tempo chiede di avere nella sua diocesi il padre G. Alla fine, il suo desiderio è soddisfatto e G. rimane quattordici anni a Milano (1580-1594). All'inizio, come predicatore e confessore (1580-1584), accompagna l'arcivescovo in una delle sue visite pastorali e su richiesta dello stesso compone un piccolo catechismo della fede cattolica. In seguito è nominato superiore della casa professa, incarico che mantiene fino all'anno 1594. E in quest'anno che il padre generale della Compagnia ritiene opportuno allontanare G. da Milano (1594). Ciò che motiva tale trasferimento sono le accuse di vari gesuiti contro il G. per la direzione spirituale di Isabella Berinzaga, nota come la « Dama milanese ». Il suo influsso spirituale è evidente, ma la sua spiritualità non appare a detti gesuiti conforme alla spiritualità ignaziana. G. è trasferito a Cremona dove sta poco tempo, poi è trasferito per quattro anni a Brescia e, infine, nominato superiore della casa professa di Venezia (1599-1606). Inviato a Modena, già molto provato nella salute, muore in questa città il 6 luglio 1607.

La sua opera più famosa è intitolata Disciplina interioris hominis. Questo libro fu sottoposto a censura nel 1588 e poi pubblicato postumo nel 1611.

II. Dottrina. G. sostiene che la base della perfezione è un desiderio intenso di essa. Tale desiderio si fonda su due principi: profonda disistima del creato e stima altissima di Dio. Il frutto di tale desiderio è la deificazione, ottenuta attraverso un annientamento profondo espresso in atti di oblazione, dono, dedizione, soddisfazione ed olocausto. L'anima deve annientarsi fino a ridursi al solo e puro atto diretto della virtù. In questo stato essa patisce tutto per amore di Dio ed è contenta di ciò. Resta in una quiete passiva. In questo stato il Signore la solleva in un'estasi continua. L'anima compie tutto come se fosse voluto direttamente da Dio. La volontà è assorbita in Dio, perde le sue proprietà e resta in quella di Dio, deificata per perfetta identità.

G. è un teologo di squisita sensibilità che realizza penetranti analisi spirituali, dà una base teologico-spirituale alla dottrina ignaziana dell' abnegazione e della conformità alla volontà di Dio. Sa scoprire il fondo mistico dell'ascetica ignaziana e l'intima relazione fra abnegazione e deificazione. Ai suoi tempi non tutti percepirono la grandezza della sua sintesi dottrinale, che comunque resta decisamente valida.

Note: Antonio Possevino ci dà una relazione molto valida della vocazione del Gagliardi e dei suoi fratelli (cf AHSI, Hist. Soc. 176, f. 169-174 e 176-181).

Bibl. M. Bendiscioli, s.v., in DHGE XIX, 110-111; G. De Luca, Quelques manoscrits romains..., in RAM 12 (1931), 142-152; I. Iparraguirre - A. Derville, s.v., in DSAM VI, 53-64; I. Iparraguirre, s.v., in DES II, 1069-1070; M. Petrocchi, Interpretazione della « Dama milanese » e del gesuita Gagliardi, in Id., Storia della spiritualità italiana, II, Roma 1984, 273-289; P. Pirri, Il P. A. Gagliardi, la Dama Milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori, in

AHSI 14 (1945), 1-72; Id., Il « Breve compendio » di A. Gagliardi al vaglio di teologi gesuiti, in AHSI 20 (1951), 231-253; Id., Gagliardiana, in AHSI 29 (1960), 98-129; M. Viller, L'Abrégé de la perfection de la dame milanaise, in RAM 12 (1931), 44-89; Id., Autour de L'Abrégé de la perfection..., in Ibid. 13 (1932), 34-39, 257-293; M. Viller - G. Joppin, Les sources italiennes de l'Abrégé de la perfection, in Ibid. 15 (1934), 381-402.
J. Collantes

GALGANI GEMMA (santa). (inizio)

I. Cenni biografici. Quinta degli otto figli del farmacista lucchese Enrico Galgani, G., nata nel 1878, rimane orfana di madre a otto anni. Fino al 1893 è allieva delle Oblate dello Spirito Santo, dirette allora dalla fondatrice, la beata Elena Guerra. Spesso colpita da gravi malattie, è guarita miracolosamente da s. Gabriele dell'Addolorata (1862). Ridotta in miseria per il dissesto economico e la morte del papà, dal 1899 viene ospitata dall'agiata famiglia Giannini. La segue con particolare affetto la sig.ra Cecilia. Colpita dalla tisi nel 1902, muore l'anno successivo, il sabato santo 11 aprile. Pio XII la canonizza nel 1940.

II. Esperienza mistica. Fin dalla sua prima formazione, è attratta dalla meditazione della passione di Gesù ed avverte profondamente la chiamata ad unirsi ad essa divenendo religiosa. Il suo direttore spirituale, mons. Giovanni Volpi, vescovo ausiliare di Lucca, le concede il voto di castità nel 1896, ma, quando si trova di fronte alle sue straordinarie esperienze mistiche, si mostra nei suoi confronti riservatissimo, accettando però, dal 1900, che lo affianchi il ven. Germano Ruoppolo, passionista, al quale Gesù stesso ha indirizzato G.

In effetti, nella settimana santa del 1899 iniziano grandi fenomeni mistici; maggiore di tutti quello delle stimmate (8 giugno 1899), che si ripeterà poi ogni settimana, dalla sera del giovedì a quella del venerdì. Questo fenomeno e gli altri, con cui G. partecipa alla passione, fino all'effusione del sangue, sono constatati e testimoniati da molte persone. Vi si aggiungono moltissime apparizioni della Vergine, dell' angelo custode, di s. Paolo della Croce e di s. Gabriele. Memorabili poi le vessazioni che deve subire dal diavolo. G. stessa, per obbedienza, stende il racconto autobiografico di questo periodo; ci rimangono anche le trascrizioni di quanto la santa dice ad alta voce durante le frequentissime estasi. Altro documento prezioso sono le molte lettere scritte da lei, specialmente al padre Germano.

I severissimi processi canonici di beatificazione pongono in evidenza l' umiltà e la semplicità d'animo di G., il cui perfetto equilibrio mentale e spirituale resta esemplare. Nella Bolla di canonizzazione sono esplicitamente ricordate le stimmate e le estasi: vi si afferma che tutto mostra in lei realizzata la parola dell'apostolo: « Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me » (Gal 2,20).

III. Il messaggio spirituale di G. La « povera » G. (così ella si firmava) viene giustamente considerata modello d'una esperienza mistica che in lei è senza dubbio straordinaria, ma è destinata a mostrare quanto siano decisive le virtù della semplicità e dell'umiltà nel perseguire la conformità al Crocifisso, insostituibile paradigma d'ogni santità. Il desiderio di nascondimento (che G. cerca di accentuare, aspirando, senza riuscirvi, a divenire claustrale passionista) è in funzione di quanto il Signore le chiede: essere vittima espiatrice del peccato del mondo e, più ancora, sostenere, con il suo esempio e la sua intercessione, tante creature, come lei « espropriate » di ogni cosa da un cumulo di disgrazie e disavventure, ed emarginate socialmente. Studiosi e pastori concordano nel considerare attuale il messaggio con cui G. rimanda alla croce di Gesù, ricordando, con la sua esperienza straordinaria, che il Vangelo non può essere vissuto « sul serio » senza inoltrarsi anche, secondo le vie provvidenziali in cui ciascuno è condotto dallo Spirito, in una storia di sofferenza, trasfigurata però dalla vissuta condivisione della passione. Il « Vangelo della sofferenza » è l'unico che consente di mantenere la luce della speranza su un mondo che altrimenti sembra irrecuperabile, tra le false luci delle fortune terrestri e il buio disperato in cui affonda la maggior parte dell'umanità diseredata. Questa umanità è chiamata a

prendere parte alla gloria del Risorto, quindi, a vita nuova solo passando attraverso la sofferenza redentrice. Di qui l'alto insegnamento di G. circa il valore mistico della sofferenza.
Bibl. **Opere:** Lettere di santa Gemma Galgani, a cura della Postulazione Generale dei Passionisti, Roma 1941; Estasi, diario, autobiografia, scritti vari, a cura della Postulazione Generale dei Passionisti, Roma 19792. **Studi:** G. Agresti, Gemma Galgani. Ritratto di un'« espropriata », Roma 19862; G. von Brockhusen, s.v., in WMy, 182-183; H.D. Egan, Gemma Galgani, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 578-593; Federico dell'Addolorata, s.v., in DSAM VI, 183-187; P. Germano di S. Stanislao, S. Gemma Galgani, vergine lucchese, Roma 1983, 2a rist.; G. Pozzi - C. Leonardi (cura di), Gemma Galgani, in Id., Scrittrici mistiche italiane, Genova 1988, 637-648; J.-F. Villepelée, La follia della croce. Gemma Galgani, Roma 19882; E. Zoffoli, s.v., in BS VI, 106-108; Id., La povera Gemma. Saggi critici storico-teologici, Roma 1957.
C. Brovetto

GARRIGOU-LAGRANGE REGINALD. (inizio)

I. Cenni biografici. Marie-Aubin-Gontran Garrigou-Lagrange nasce a Auch (Francia), il 21 febbraio 1877. Ancora studente in medicina nel 1897, subisce l'influenza di una forte esperienza religiosa che lo lascia del tutto convinto della verità perenne della fede cattolica. La sua decisione successiva di farsi domenicano, dove sperimenta la direzione del geniale padre Ambroise Gardeil, lo pone in contatto con le più importanti figure della vita intellettuale cattolica francese dei primi anni del sec. XX. Dopo una breve frequenza alla Sorbona, dove al giovane scienziato non piace l'accento posto sugli studi letterari nel corso di filosofia, fratello Reginald, come viene allora chiamato, continua i suoi studi filosofici e teologici nell'Ordine domenicano. Ordinato sacerdote, il suo lavoro in Francia (Le Saulchoir) è breve, perché viene chiamato a Roma nel 1909 per cominciare una carriera d'insegnamento all'Università Pontificia S. Tommaso d'Aquino (Angelicum). Tranne i periodi estivi, in cui scrive i suoi trattati e tiene conferenze soprattutto nell'Europa francofona, G. dedica la sua lunga carriera al servizio della Chiesa interamente a Roma dove, dopo aver sopportato pazientemente una lunga e debilitante malattia, muore il 15 febbraio 1964.
Oltre ai suoi copiosi scritti, per altro molto apprezzati, e alla sua carriera di docente, G. lavora come consulente di varie e importanti Congregazioni romane. Un necrologio nella stampa secolare francese dice che G. ha brillato per il suo prestigio, perché è stato sia un teologo sia un uomo di grande fede, un uomo che aveva insegnato più con la testimonianza della sua vita che con le sue parole.
II. Opere e dottrina. Sin dalla sua fondazione nel 1215, l'Ordine domenicano ha generato varie ed importanti correnti di mistica. Da vero contemplativo, laureato e apostolo, G. si pone nell'alveo di tale tradizione mistico-domenicana che annovera nelle sue fila mistici tardo-medievali come Eckhart, Susone, Taulero. Tale tradizione continua con il movimento spirituale italiano iniziato da Caterina da Siena e proseguito da Savonarola (1498) e Caterina de' Ricci, per confluire poi nel Rinascimento spagnolo esemplificato da Luigi di Granada e la dimenticata esperienza parigina rappresentata da L. Chardon (1651) e A. Piny. Sull'esempio di Caterina da Siena, G. sviluppa un insegnamento mistico entro il quadro di una fervida e cosciente devozione per la Chiesa. Cita spesso Henri-Dominique Lacordaire (1861), che ispira il rinnovamento nel sec. XIX dell'Ordine domenicano in Europa: Dio istituisce il magistero per salvarci dalla tirannia dell'errore nel quale l'intelligenza del genio facilmente s'incanta. Il tomismo strutturale che G. coltiva nelle sue conferenze e nei suoi numerosi scritti dimostra il costante sforzo per enunciare una difesa razionale della fede cristiana. Le sens commun, La philosophie de l'être et les formules dogmatiques (1909) andrebbero letti come un commento filosofico alla Costituzione dogmatica sulla rivelazione del Concilio Vaticano I. Dieu, son existence et sa nature (1914) rivela l'importanza che G. assegna alla capacità dell'uomo di raggiungere una conoscenza naturale di Dio e della sua natura. I suoi sforzi per dimostrare « la

metafisica naturale dello spirito umano » possono essere apprezzati al meglio in quanto risposta altamente elaborata sia al relativismo epistemologico, che percepisce in molta filosofia moderna, sia alla visione modernista secondo la quale tutta la fede religiosa rappresenta un mero sforzo razionale per esprimere l'esperienza umana di un Altro ineffabile. G. articola un'apologia razionale finemente strutturata per dimostrare meglio la qualità del tutto tipica e completamente gratuita della rivelazione cristiana strutturata, per non fornire un accesso alternativo a Dio. La sua De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita (1918) afferma che Dio sceglie di comunicare quello che solo egli sa di se stesso, così che le creature dotate di intelligenza possano raggiungere un'autentica conoscenza di quello che sorpassa tutte le menti. La fede teologica, quindi, rappresenta un dono essenzialmente soprannaturale per mezzo del quale l'uomo è capace di aderire a tali verità divine. Difende il valore oggettivo e l'immutabilità dell'insegnamento della fede: G. è allo stesso tempo anche cosciente della via negativa. Così in Le sens du mystère et le clair-obscure intellectuel (1934), G. esprime chiaramente che fra il Creatore e la creatura non si trova mai una similitudine che non sia accompagnata da una più grande dissimilitudine. Su richiesta di Benedetto XV, G., nel 1917, comincia a tenere dei corsi sulla mistica. Contrapponendosi alla concezione, ampiamente diffusa, che vede la contemplazione cristiana appartenente all'ambito dello straordinario, scrive Perfection chrètienne et contemplation (1923). Ivi sviluppa con maestria l'insegnamento su questo argomento di Tommaso d'Aquino e di Giovanni della Croce. La fusione delle tradizioni carmelitana e domenicana rimane un tratto distintivo dei suoi scritti mistici, particolarmente evidente in Les trois ages de la vie intèrieure (1938), che per amor di completezza dovrebbe essere letto insieme a La Mere du Sauveur et notre vie intèrieure (1941), dove presenta la devozione mariana di Luigi Maria Grignon de Montfort. Le tre tappe della vita cristiana includono: 1. lo stadio purgativo, che comincia con il dono della grazia abituale e si sviluppa attraverso l'esercizio delle virtù in special modo la fede, la speranza e la carità, e dei doni dello Spirito Santo; 2. lo stadio illuminativo, durante il quale le purificazioni passive preparano per un maturo esercizio dei doni; 3. lo stadio unitivo, nel quale i doni, specialmente la sapienza e la conoscenza, tracciano la via per la contemplazione infusa dei misteri cristiani. Come il teologo spagnolo domenicano Giovanni di S. Tommaso (1644), G. sottolinea l'insegnamento dell'Aquinate sull'importanza dei doni nella vita quotidiana del cristiano. Ponendo l'accento sulla vocazione di tutti i cristiani all' unione contemplativa con Dio, G. anticipa l'insegnamento del Concilio Vaticano II sulla vocazione universale alla santità.

Bibl. Per una completa bibliografia delle opere di Garrigou-Lagrange, vedi B. Zorcolo, Bibliografia del P. Garrigou-Lagrange, in Ang 42 (1965), 200-272. Il numero della rivista contiene anche una serie di articoli di persone che conobbero Garrigou. Per una breve esposizione dei suoi temi principali, vedi: Les trois conversions et les trois voies, Juvisy 1933; cf inoltre I. Colosio, Il P. Maestro Garrigou-Lagrange. Ricordi personali di un discepolo, in RivAM 9 (1964), 139-150, 226-240; 10 (1965), 52-68; M.R. Gagnebet, L'oeuvre du P. Garrigou-Lagrange. Itinéraire intellectuel et spirituel vers Dieu, in DoCom 17 (1964), 159-182; A. Huerga, s.v., in DES II, 1070-1072; Id., El p. Garrigou-Lagrange, maestro de la vida interior, in TEsp 8 (1964), 463-486; Id., Il cammino mistico di P. Garrigou-Lagrange, in Tabor, 18 (1964), 250-263; B. Lavaud, Le P. Garrigou-Lagrange, in RevThom 64 (1964), 181-199.

R. Cessario

GELOSIA. (inizio)

I. Il termine **g.** deriva dal greco zelos e ne ricopre in parte l'area semantica, ma con una accentuazione negativa, che è venuta affermandosi sempre più, soprattutto nel linguaggio comune, fino a separare del tutto il termine g. dal suo etimo « zelo » che conserva ancora il significato originario positivo o almeno neutrale di « dedizione totale ed appassionata ad una causa o a una persona ».

In tale suo originario significato positivo, il termine « zelo-gelosia » è usato nell'AT per designare l'intransigenza dello jahvismo più fervente, come nel caso di Elia che arde « di zelo

per il Signore degli eserciti » (1 Re 19,10) o dei Maccabei che hanno zelo per la legge e vogliono difendere, anche con le armi, l' alleanza (cf 1Mc 2,27; 2,54; 2,58) o del salmista che è divorato dallo zelo per la casa del Signore (cf Sal 68,10).
Ma, con arditi antropomorfismi, la g. è attribuita a Dio stesso, sia per motivarne l' ira e i castighi inflitti al popolo per la sua infedeltà all'alleanza (cf Sal 79,5; Ez 23,25; Zc 1,14), sia per proclamare che la fedeltà del suo amore è superiore a tutte le infedeltà di Israele e preannunciare le meraviglie del suo futuro intervento restauratore e salvifico (cf Is 9,6; 37,32; 59,17; Gl 2,18).
Ma nel NT il termine assume già un significato negativo: s. Giacomo parla ripetutamente di « g. amara » e di « spirito di contesa » (cf Gc 3,14; 3,16).
Nel linguaggio corrente il termine indica oggi l'inquietudine amara ed aggressiva che nasce dal desiderio di un possesso esclusivo (che si teme continuamente minacciato) della persona amata.
E il contrassegno infallibile del carattere possessivo di quella forma di amore cui filosofi e teologi hanno dato spesso il nome di amor concupiscentiae.
Ma s. Tommaso, che conserva, accanto al significato moralmente negativo, quello positivo della tradizione veterotestamentaria, vede nella g. un effetto della « tensione dell'amore » verso il suo oggetto, che porta a respingere con forza tutto ciò che a tale amore ripugna.1 Ma ciò si verifica - così l'Aquinate - in modo diverso nell'amore di concupiscenza e in quello di amicizia: nel primo tale tensione diventa repellenza e aggressività rivolta contro tutto ciò che minaccia la quieta fruizione di ciò che si ama (e questo sarebbe lo zelo dell'invidia), nel secondo, la tensione dell'amore muove l'amante contro tutto ciò che minaccia il bene dell'amico.2
II. Natura della g. Potremmo dire, perciò, che la possibile negatività etica della g. non sta nell'eccesso dell'amore ma, caso mai, in un difetto della sua qualità umana, cioè nel suo carattere narcisistico e possessivo, quindi nella sua fondamentale immaturità e inautenticità.
Naturalmente ci sono beni che di loro natura escludono la possibilità di una g. di cattiva qualità morale: sono i beni (come la conoscenza della verità o il possesso di buone qualità morali) che possono essere condivisi e fruiti in modo pieno, senza diminuzione per nessuno. Di questo genere è naturalmente il bene inesauribile per eccellenza, Dio. L' amore e la fruizione di Dio escludono, purché autentici, qualsiasi possibilità di gelosa difesa, di risentimento o di invidia.
Ma anche in questo caso si può ancora parlare di una certa g. « oggettiva », specifica dell'amore di Dio, legata al carattere estremamente esigente di questo amore, che esclude qualsiasi contaminazione con altre forme di amore che vogliano porsi sullo stesso suo piano, facendogli in qualche modo concorrenza: la volontà umana può avere un solo fine ultimo, ogni altro fine può essere amato e perseguito solo in vista di questo e la rinuncia a tutto ciò che, in qualche modo, dice incompossibilità e inconciliabilità con questo fine è la prova dell'autenticità dell'amore con cui lo si persegue: questo diventa particolarmente visibile quando esso sfocia, per dono divino, nell' esperienza mistica.
Al contrario, come l' invidia, in cui finisce inevitabilmente per sfociare, la g. di cattiva qualità morale, perché nata da un amore di cattiva qualità umana, turba la convivenza umana ed è spesso fonte di dolorosi rancori e di forme più o meno gravi di intolleranza, di sospetto e di aggressività.
Le virtù che si oppongono a questa cattiva g. sono la magnanimità e la longanimità, cioè la larghezza di mente e di cuore che supera la sete del possesso esclusivo e la piccineria dell'intolleranza. Naturalmente, la conquista di queste virtù presuppone una crescita nell'amore vero e maturo che, al suo culmine, abbraccia in Dio e ama ogni fratello, senza paura di perdere, condividendo, ciò che da Dio e in Dio riceve con smisurata larghezza.
Per questo motivo, esse sono uno dei frutti di quello Spirito che infonde nei cuori dei credenti la carità soprannaturale. E questa che rende l'uomo capace di un attaccamento appassionato al Dio geloso, che desidera che i suoi figli godano solo di lui già qui ed ora.
Note: 1 STh I-II, q. 28, a. 4; 2 Ibid.
Bibl. P. Adnès, s.v., in DSAM VIII, 69-78; G. Delpierre, La gelosia, Roma 1950; D. Lagache, La jalousie amoureuse, psychologie et psychanalise, II, Paris 1947; N. Lamare, La jalousie

passionelle, Genève-Paris 1967; S. Naesgaard, Nature et origine de la jalousie, in Psyché, 32 (1949), 513-528; G.G. Pesenti, s.v., in DES II, 1072-1073.
G. Gatti

GERMANIA. (inizio)

Premessa. Di mistica tedesca (MT) si cominciò a parlare nel sec. XIX. Il termine, che risale a Carl Rosenkranz (1831), indicava inizialmente la mistica speculativa di Eckhart e, in seguito, la letteratura spirituale del sec. XIV nordico. Nella Germania nazista il concetto subì gravi deformazioni (A. Rosenberg, 1993), motivo per cui gli studiosi lo sostituirono con quello di mistica renano-fiamminga, in riferimento alla zona geografica (centro-nordeuropea). Questo termine è usato ancora oggi nella letteratura italo-francese, anche se si cerca di distinguere la MT da quella fiamminga. Tale distinzione non deve, però, far dimenticare che nel Medioevo non esistevano confini linguistici tra le zone dell'alto e basso Reno e che la vicendevole integrazione di scritti spirituali era cosa scontata e sostenuta dalla comune iniziativa di creare una letteratura in lingua volgare.
Oggi si ritorna a parlare di MT prevalentemente in rapporto alla grande fioritura della mistica speculativa (Wesenmystik) e affettiva (Brautmystik) del sec. XIV germanico che, specie nell'ambito della scuola domenicana, ha dato alla storia della spiritualità tedesca numerosi e significativi esponenti. Tuttavia, la MT abbraccia un arco di più secoli, comprendendo la letteratura mistica scritta in lingua latina, a partire dal sec. XII, e includendo il risveglio della mistica nell'età del barocco, segnato dall'impegno di giungere a maggiore interiorizzazione alla luce di una cosciente imitazione dei mistici medievali e della loro dottrina. I primi studi della MT risalgono già al romanticismo tedesco, epoca in cui rinasceva l'interesse per la mistica medievale e si manifestavano anche nuove forme visionarie.
La MT medievale s'inserisce nella grande corrente agostiniana e neoplatonica, con una base biblica e una concezione storica della vita che tende ad unire dottrina e santità. Tuttavia non manca un apporto originale nei contenuti dottrinali. Basti pensare ad Eckhart e a Taulero nei quali predomina l'impegno di esprimere, con concetti e termini nuovi, la più alta esperienza unitiva di Dio, e alle vite dei mistici, spesso narrate alla luce degli ideali agiografici medievali della perfezione cristiana. Ma dove si incontrano aspetti originali, essi sono strettamente legati al tempo e all'ambiente e chiamano in causa il pensiero e la mentalità contemporanei. Importante è notare che la letteratura mistica del Medioevo tedesco riflette il nuovo concetto di santità scaturito da quel radicale cambiamento nella storia che fu la scoperta dell'individuo. Questo concetto aprì l'orizzonte di una nuova concezione dell'amore come forza determinante dell'esistenza umana: dall'amore cortese dei trovatori si giunse all'amore mistico o sponsale. La Minne, diventata generatrice di storia, proseguì il suo cammino nella Gnadenvita (racconto biografico della grazia), un genere letterario impiegato in quasi tutte le biografie dei mistici del nord, scritte in latino e in seguito in volgare, per riassumere la vita del protagonista in base a esperienze interiori e fenomeni straordinari. Altri generi letterari, usati per esprimere la mistica sponsale, sono il dialogo, il diario, la lettera (vera o fittizia), la poesia (canto religioso), talvolta anche la leggenda e il racconto miracoloso.
Il nuovo concetto di santità o della mistica sponsale nata da esso ha in un certo senso orientato le esposizioni della mistica speculativa tedesca. Nei trattati di Eckhart e nelle prediche di Taulero (e di altri scrittori contemporanei) si trovano inviti ascetici (intensificazione della penitenza, abnegazione più radicale, pratica della povertà, dell'umiltà) che hanno la precisa finalità di condurre l'uomo sulle vie che portano verso l' unione essenziale ed esistenziale con Dio. L'uomo, creato a « immagine e somiglianza » di Dio (Gn 1,26), percorre nella fede il lungo cammino delle « tre vie », per ritornare a Dio come nuova creatura. Questo cammino, esposto alla luce della teologia giovannea e paolina, ma libero da schemi predisposti, è lontano da ogni forma di idealizzazione o di mistificazione.

Con la decadenza generale dell'ultimo Medioevo si chiude anche la grande stagione della MT. Strumenti per la trasmissione del suo ricco patrimonio sono diventate le grandi biblioteche monastiche e le forti tendenze cinquecentesche di procedere alla pubblicazione degli scritti tramandati. Come principale centro del desiderio di rendere accessibili le antiche tematiche spirituali al mondo moderno, emerge in Germania la Certosa di Colonia. Altri centri, per esempio Basilea, Strasburgo, Magonza, avvertono il medesimo compito di divulgare l'eredità spirituale, confrontandola con la nuova cultura e la sensibilità dell'umanesimo, ma soprattutto per affrontare le nuove dottrine del protestantesimo, combattendole con le risposte valide dei maestri. La storia della MT deve molto all'instancabile lavoro del certosino Lorenzo Surio (1578), teso a rilanciare i mistici medievali. Le sue edizioni di Taulero, Susone, Gertrude la Grande, con ripetute ristampe, hanno alimentato la pietà cattolica della Controriforma. Importante l'impegno dell'abate benedettino Giovanni Tritemio (1516) nel compilare biografie usando un genere letterario nuovo che s'impone, nonostante gli insufficienti criteri metodologici e le incerte conoscenze in materia.

Nel secolo della Riforma protestante la MT non ha rappresentanti di mistica vissuta e scarseggiano anche scritti d'ispirazione mistica. Si constata, però, un certo risveglio nel sec. XVII. Il nuovo genere letterario (composizione poetica, parafrasi, aforisma) sostiene una mistica del vissuto cristiano come rapporto d'amore, senza fenomeni straordinari, ma nella più perseverante imitazione di Cristo.

I. Il primo periodo della MT: sec. XII-XIII. Non tutti sono d'accordo nell'annoverare tra i mistici Rosvita (Hroswith) di Gandersheim (973 ca.), drammaturga e autrice di sette poemetti agiografici incentrati sulla contrapposizione tra bene e male, e Ava di Melk (II metà sec. XI) con cinque poemetti (in volgare) a soggetto biblico narrativo. Visionarie sono Ildegarda di Bingen ed Elisabetta di Schönau, con opere di non indifferente rilievo culturale e letterario. Tuttavia, accanto a visioni apocalittiche, cosmologiche, simboliche, Ildegarda non trascura il problema dell'uomo e del suo cammino verso Dio. La stessa concezione dell'uomo, collocato come essere tra mondo materiale e mondo spirituale, conduce in lei a una sintesi teologico-salvifica che decide il comportamento etico dell'uomo e con esso il rapporto con Dio.

Il fascino irresistibile di s. Bernardo, soprattutto del suo capolavoro, I Sermoni sul Cantico dei Cantici, invase anche la Germania. Un anonimo compose il St. Trudperter Hohe Lied (1160 ca.), una parafrasi in medio-alto tedesco del Cantico biblico. Nell'interpretazione, l'anima-sposa appare identificata alla Chiesa-Maria. Sorprendono la trasparenza di linguaggio, l'armonia e la dolcezza di descrizione poetica della ricerca d'unione amorosa in questo testo che segna appena l'inizio della mistica sponsale. Nella medesima linea si trova, in seguito, il poema mistico Die Tochter Syon (La figlia di Sion) (1250 ca.) del francescano Lamprecht di Ratisbona.

Il sec. XIII è il primo periodo di straordinaria fioritura della mistica femminile. Emergono tre figure insigni di letterate: la beghina Matilde de Magdeburgo e le monache cistercensi di Helfta, Gertrude la Grande e Matilde di Hackeborn. L'opera della beghina di Magdeburgo Das fliessende Licht der Gottheit (La luce fluente della Divinità) conta sette libri di rivelazioni scritti per ordine del suo confessore, Enrico di Halle, probabilmente su fogli volanti, tranne l'ultimo che fu completato al monastero di Helfta dove si era ritirata nella vecchiaia. Nella sua grandiosa visione della luce non mancano remoti echi alle visioni cosmologiche ildegardiane. Ma l'attenzione è rivolta alla minne, all'amore di Dio appassionatamente ricercato su un cammino di discesa nell'oscurità interiore con la crescente constatazione dell'assenza dell'Amato e con la perseveranza nella kenosi. Nel suo linguaggio poetico e nella sua forma preferita del dialogo ricompare l'ideale cavalleresco che in lei si accentua nell'anelito di possedere l'amore, di immergersi nell'unione sponsale con Dio. Anche in Gertrude la Grande l'amore di Dio costituisce l'aspetto fondamentale dei suoi Exercitia spiritualia (dopo il 1289) e accompagna le sue visioni e locuzioni raccolte nel Legatus divinae pietatis (Araldo della divina pietà, 1289-1300). Forse Gertrude scrisse anche il Liber specialis gratiae (Libro della grazia speciale)

che contiene le visioni di Matilde di Hackeborn. Si assiste nelle due monache a una mistica sponsale cristocentrica che sfocia nella mistica trinitaria.
La storia della MT ricorda le recluse Jutta di Sangershausen (seconda metà del sec. XIII) e Wilberg di St. Florian (1289). La Vita (lat.) di Wilberg è caratteristica della mistica sponsale del sec. XIII in quanto le sue esperienze riflettono l'immenso desiderio della « fruitio Dei » con una sempre maggiore sensibilità di godere gli aspetti emozionali, quasi erotici, dell'unione. L'esempio estremo offre l'esperienza mistica della beghina Agnese Blanbekin (1315), morta come terziaria francescana (Anonymus, Vita et revelationes ven. A. B.).
Nella Vita B. Christinae Stumbelensis (von Stommeln) domenicana (1312), e nelle Vite della monaca premonstratense Cristina di Hane Retteres (1292) e della cistercense Lukardis di Oberweimar (1309) tale desiderio si ravviva fino a elencare fenomeni fisici. Con il sec. XIV, invece, si prepara già la svolta verso la compassione, verso il voler compatire con l'amato Cristo, tipico della pietà del tardo Medioevo, espresso nel genere letterario del Planctus.
Tra i monaci, la mistica sponsale si incontra nel premonstratense Ermanno di Steinfeld (12423). Gli Inni mariani riflettono il suo mistico sposalizio con Maria, motivo per cui al suo nome fu aggiunto quello di Giuseppe. Gli scritti dei francescani Davide di Augusta (1271) e di Bertoldo di Ratisbona (1272) e le numerose opere ascetico-spirituali del domenicano Alberto Magno non fanno parte della MT, anche se attraverso le loro digressioni sulla contemplazione come conoscenza soprannaturale, in un certo qual modo, preparano la speculazione mistica di Eckhart.
II. La grande stagione della MT. Il sec. XIV, chiamato anche la « scuola mistica tedesca », ha i maggiori esponenti nella triade domenicana Eckhart, Taulero e Susone. Il genio di Eckhart si manifesta in opere (lat. e ted.) di una mistica prevalentemente intellettuale (Wesensmystik), radicata nel neoplatonismo e segnata dall'impegno di un'acuta penetrazione del mistero di Dio per mezzo della theologia negationis. L'attenzione data dal suo secolo all'uomo lo spinge a indagare metafisicamente il rapporto tra creatura e Creatore e a dimostrare come la creatura (l'uomo), collocata dinanzi all'inesprimibile grandezza di Dio e totalmente da lui dipendente, possa realizzarsi esistenzialmente. L'uomo può « ritornare a Dio, sua origine eterna, perché nell'anima esiste un'innata tensione trascendente (la «scintilla dell'anima») che crea un rapporto di immediatezza con l'Essere divino ». Nel « ritorno » metafisico si ristabilisce l'unione essenziale che da Eckhart viene descritta con un linguaggio nuovo, spesso non compreso, per precisare la fenomenologia dell'esperienza mistica. Il pensiero di Eckhart continua in G. Taulero in direzione di una dottrina di vita (Lebenslehre): la conoscenza metafisica di Dio presuppone un cammino di introversione perché è nel fondo dell' anima che l'uomo entra in rapporto con l'Essere divino e si riconosce « dio » in Dio realmente, sebbene come creatura rimane sempre distinta. L'influsso di Taulero è determinante per la produzione letteraria susseguente (le cosiddette Istituzioni tauleriane, Il libro della povertà spirituale, entrambi a lui attribuiti, la Theologia Deutsch, scritta intorno al 1400 da un anonimo, detto il Frankfurter).
Nel terzo della triade domenicana, E. Susone, l'influsso di Eckhart, da lui difeso, si manifesta nelle relativamente poche pagine di mistica speculativa. Susone, il « cavaliere dell'Eterna Sapienza » è più affettivo di natura e si muove in una dimensione più psicologica della mistica, che in lui è in gran parte mistica di passione vissuta ed insegnata alla luce dell'amore cavalleresco e della Minne cortese. Nei suoi scritti continua il tipo della visione d'oltretomba, ma al tempo stesso l'individuo e il suo mondo sono visti con occhi nuovi: l'esistenza dell'uomo è misurata nei confronti del tempo (l'introduzione dell'Orologio) e propone la riflessione sulla morte. Infatti, soprattutto nel sec. XV, aumenta la letteratura sull'ars moriendi, con relativi riflessi nell'iconografia.
Sotto l'influsso della scuola mistica domenicana cominciano a manifestarsi, nel mondo laico, correnti spirituali aperte alla mistica. Gli Amici di Dio (Gottesfreunde) formano un movimento di interiorizzazione iniziato a Strasburgo e seguito da Taulero e specialmente da Rulman Merswin (1382), commerciante e scrittore del Neun-Felsen-Buch (Libro delle sette rupi) che venne erroneamente attribuito a Susone. Pur essendo orientato verso la pietà, con la sua attesa

dell'Amico che viene dal cielo, Rulman si proietta nel mondo ultraterreno con tutto lo scenario della Traumvision (visioni sognate), per esempio il Bouch von der geistlichen Leiter (Libro della scala spirituale). Amici di Dio erano anche sacerdoti come Enrico di Nördlingen (sec. XIV). Il suo nome si connette con l'intenso suo scambio epistolare con la mistica domenicana Margherita Ebner (1351), da annoverare tra gli Amici di Dio. Seguendo l'invito di Enrico ella scrisse, in forma di diario, le sue esperienze interiori chiamate impropriamente Rivelazioni. Si tratta, in realtà, della partecipazione alla passione di Cristo vissuta da Margherita fino all'estrema consumazione fisica.

Nella grande stagione della MT si sviluppa il genere delle Vitae Sororum, alcune raccolte di brevi biografie di religiose domenicane che riportano quasi esclusivamente le avventure mistiche di numerose donne carismatiche, per esempio ad Adelhausen, Anna von Munzingen (sec. XIV) fece la Cronaca con trentaquattro vite, ad Engelt(h)al, Cristina Ebnerin (1356) compose il Büchlein von der genaden überlast (Libretto della grazia troppo grande) con cinquanta vite e già prima, a Unterlinden, Caterina von Gebersweiler (133045) raccolse nello Schwesternbuch numerose vite. Altri centri furono Töss con Elsbeth Stagel (1360 ca.) (Tösser Schwesternbuch), Kirchberg, dove fu scritta una Irmegard Vita da Elisabetta (?) (sec. XIV); Katharinenthal con il Die□enhofener Schwesternbuch; Oetenbach, Weiler, ecc. Accanto alle Vitae Sororum si riscontrano anche vite di donne mistiche che ebbero delle rivelazioni: Luitgard von Wittichen (1348), Adelheid Langman (1375), Elisabeth von Oye (1340) con relazioni autobiografiche. In generale, nei monasteri femminili era quasi normale il fenomeno dell'esperienza mistica che diminuì soltanto con il declino del Medioevo. Ciò che sopravvisse furono numerose composizioni poetiche, in parte destinate alla danza oppure all'uso paraliturgico, perciò fornite di melodie popolari o ispirate alla sequenza gregoriana. Nella cerchia di Eckhart un anonimo compose il Granum Sinapis (Canto del grano di senape) all'inizio del sec. XIV, che contiene l'invito alla totale abnegazione per entrare nel mistero di Dio.

III. L'età moderna. La MT del sec. XV continua nella letteratura agiografica, ma è meno frequente, poco originale, priva di freschezza. Nei trattati teologici si possono scoprire alcune pagine di mistica nei benedettini: Giovanni di Kastl (1410 ca.), autore del De adhaerendo Deo (L'adesione a Dio), Bernardo di Waging (1472), Bernardo Mayer (1477), l'abate Giovanni Tritemio (1516), o nell'ambito certosino: Enrico Egger di Kalkar (1408), Nicola Kempf di Strasbourg (1497), autore di un commento al Cantico dei cantici e del Büchlein von der Liebe Gottes (Libretto dell'amore di Dio) oppure nel francescano Giovanni Brugmann di Kempen (1473). Non si tratta però di esperienza mistica nel senso della MT precedente. Razionalismo e umanesimo si fanno sentire e impediscono l'emergenza di riecheggiamenti interiori. Un esempio è offerto dal Septililium (Sette trattati sulla vita spirituale) secondo le rivelazioni di Dorothea di Montau (1397), donna sposata, poi reclusa. L'opera fu scritta dal suo confessore Giovanni di Marienwerder (1400 ca.) dopo la sua morte.

Alla soglia dell'epoca moderna il pensiero teologico-filosofico di Nicola da Cusa merita di essere ricordato perché si colloca nella tradizione neo-platonico-eckhartiana e perché ha scritto il De docta ignorantia, suo capolavoro, in seguito a una profonda illuminazione interiore. Era sua opinione potersi avvicinare alla Verità e « toccare » l'Infinito per mezzo di un incomprehensibiliter inquirere intellettuale, che è al di sopra di ogni comprensione mistica. Per questo motivo fu accusato di panteismo.

L'età del barocco vide un discreto risveglio della MT, cattolica e protestante. Angelo Silesio, convertito, poeta mistico, riprende le tematiche della spiritualità medievale esponendole con nuova freschezza per mezzo di distici e rime (Pellegrino cherubico) senza sviluppare una dottrina propria. Influssi di Jacob Böhme si fanno sentire nel suo pensiero teosofico e tramite lui quelli della cosmosofia di Paracelso (Teofrasto di Hohenheim) (1541). Böhme e, prima di lui, Valentino Weigel (1588) sono gli esponenti più importanti della mistica speculativa protestante. In Giovanni Arndt (1601) inizia già la svolta verso la nuova pietà che verrà chiamata pietismus, il cui rappresentante mistico è Gerardo Tersteegen. Nei loro sforzi di rivendicare esperienze

mistiche vitali del passato e di renderle accessibili alla pietà si annuncia un concetto di MT che non rientra più negli schemi tradizionali. La reazione cattolica fa sorgere nell'Ordine cappuccino nuovi impulsi di mistica vissuta, per esempio La scala di perfezione del predicatore tirolese Tommaso da Bergamo e Vita di Cristo di Martino di Cochem (1712) che difendono la trazionale ricerca dell'unione con Dio.
Le opinioni sono divise sul definire il romanticismo l'ultimo periodo della MT, anche se forme di mistica visionaria si manifestano in Anna Caterina Emmerick, raccolte e scritte da Clemente Brentano (1842) L'epoca affascinata dal Medioevo germanico ha il merito di aver riscoperto opere e figure insigni, illuminando il loro significato per la letteratura tedesca (prime ristampe con introduzioni sintetiche; centro di Heidelberg con J. von Görres).
Nel secolo XX è iniziato lo studio critico della MT con numerose pubblicazioni tradotte anche in italiano.
Bibl. Aa.Vv., La mystique rhénane, Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1962, Paris 1963; B. Fraling, s.v., in WMy, 105-109; L. Gnädinger, Deutsche Mystik, Zürich 1989; A.M. Haas, Deutsche Mystik, in R. Newald - H. de Boor, Geschichte der Deutschen Literatur, III2: Die Deutsche Literatur im Späten Mittelalter, München 1987, 234-305; K. Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, München 1993; F. Vernet, s.v., in DSAM I, 314-351; D. Wehr, Deutsche Mystik, Münich 1988. Per il Medioevo: L. Cognet, Introduzione ai mistici renano-fiamminghi, Cinisello Balsamo (MI) 1991; O. Davies, Nell'incontro con Dio. La mistica nella tradizione nord-europea, Roma 1991; J. Lewis, Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelaltus, Berlin 1989; F. Vandenbroucke, La spiritualità del Medioevo, IVb, Bologna 1991. Per una completa esposizione orientativa è ancora utile: F.-W. Wentzlaff-Eggebert, Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit, Berlin 1969.
Giovanna della Croce

GERSONE GIOVANNI. (inizio)
I. Vita e opere. Nato il 14 dicembre 1363 da povera famiglia, Jean Charlier prende il nome del luogo di origine, Gerson-lez-Barby, nella diocesi di Reims. Educato a Parigi, al famoso Collegio di Navarra, diventa discepolo di Pierre d'Ailly (1420), il futuro cardinale che lo avvia alla carriera ecclesiastica ed universitaria. Nel 1395 G. è già cancelliere dell'Università di Parigi ed assume un ruolo di primo piano nella vita della Chiesa, allora dilaniata dal Grande Scisma, e in quella della nazione francese in preda alla guerra dei Cento anni.
Massima autorità spirituale al Concilio di Costanza dal 1414 al 1418, G. ha un ruolo determinante nel far passare la tesi De auferibilitate papae: insieme al d'Ailly sostiene che i primi quattro Concili ecumenici non erano stati convocati dal Papa e che imperatore, principi, vescovi ed anche semplici cristiani possono convocare un Concilio per l'elezione di un papa unico ed universalmente riconosciuto. Il suo parere è molto influente anche nella condanna delle tesi di Wycliff (1384) e di Hus (1415).
Da Costanza G. non può rientrare a Parigi per timore del Duca di Borgogna al cui partito è fieramente avverso. Passa gli ultimi anni della sua vita in Austria, poi a Lione, ospite di un fratello membro dell'Ordine dei celestini ed a Lione muore nel luglio del 1429.
Poco prima della fine, ha scritto su Giovanna d'Arco (1431) difendendone la missione divina. Scrittore fecondissimo in prosa e in versi, in latino e in volgare francese, G. ha lasciato un'opera molto ampia (dieci volumi nell'edizione Glorieux) e varia, che copre diversi campi: quello della filosofia, della teologia, del diritto, della politica, ecc. Non c'è dubbio che una parte essenziale di quest'opera sia costituita dagli scritti di mistica cui il cancelliere parigino si dedica soprattutto a partire dai primi anni del Quattrocento quando vuole intraprendere un itinerario più sicuro per la propria anima affaticata in mezzo alle cure temporali e di governo. Importanti, in tal senso, sono i soggiorni compiuti a più riprese a Bruges (G. è anche decano del Capitolo di Saint Donatien in

quella città), ove viene in contatto più diretto con l'eredità spirituale di Ruusbroec e della mistica fiamminga.
II. Dottrina mistica. Un posto davvero particolare spetta alla Teologia mistica, l'opera a lui più cara e sulla quale ritorna, a più riprese, nel corso della sua attività. Divisa in due parti - un Trattato primo, speculativo, e un Trattato secondo, pratico - essa si presenta come un compendio dell'intera tradizione spirituale cristiana a partire da Dionigi Aeropagita per terminare con la mistica fiamminga del Trecento. Polemico contro la teologia scolastica del suo tempo, ormai estenuatasi in raffinatezze formali meramente verbali, G. sostiene la possibilità di una vera conoscenza sperimentale di Dio ottenibile con l'amore da parte di ogni uomo, anche del semplice fedele. Questa teologia, che egli chiama appunto « mistica », si configura, perciò, essenzialmente come esperienza interiore, in certo modo indipendente dalla dogmatica e perfino dalla conoscenza della Scrittura.
D'altra parte, G. non smette mai la polemica contro una parte della mistica del Trecento (in qualche misura anche Ruusbroec vi rientra), che suppone un'unione ontologica dell'uomo con Dio, o una perfetta conoscenza dell'essenza divina anche in questa vita, conoscenza da realizzarsi con l'unione estatica. Di fronte ad esiti che rischiano di far saltare la mediazione ecclesiastica, l'unicità della rivelazione attraverso la Scrittura, il significato salvifico dell' Incarnazione - o che sul piano etico giungono a sostenere l'impeccabilità dell'uomo divinizzato, magari deducendo dalla paolina libertà dell' uomo spirituale (cf 1 Cor 2,12-15) la superiorità nei confronti della legge, dell'istituzione ecclesiastica, dei sacramenti - G. ribadisce con forza il valore delle distinzioni intellettuali, ovvero della conoscenza definita non nel calore dell'affetto, ma nella precisione della ragione, anche con l'aiuto delle risoluzioni dogmatiche del magistero. Caratteristiche squisitamente pastorali mostra il Trattato secondo, pratico, che fornisce consigli utili alla concreta messa in atto di una vita contemplativa alla quale non tutti sono portati nello stesso modo. Su questo stesso piano si muovono anche diversi altri scritti gersoniani: la Montagna di contemplazione e La mendicità spirituale (in volgare, indirizzate alle sorelle), il De probatione spirituum, il De meditatione cordis e il De illuminatione cordis, ecc., un complesso di opere che, a buon diritto, meritò a G. il titolo di « Doctor christianissimus ». Purtroppo, alla diffusione del suo insegnamento nel mondo cattolico hanno nociuto, nei secoli moderni, la sua appartenenza al partito conciliarista, cosa che invece gli fruttò le simpatie dei giansenisti e, in una certa misura, anche quelle dei protestanti.
Bibl. **Opere:** P. Glorieux (cura di), Jean Gerson, Oeuvres complètes, voll. 10 (tomi 11) Tournai-Roma 1960-1973; Teologia mistica (pubblicata in italiano con testo latino a fronte, a cura di M. Vannini), Cinisello Balsamo (MI) 1992; J. Gerson, La via semplice all'amore di Dio, a cura di B. Iacopini, Casale Monferrato (AL) 1997. **Studi:** C. Burger, s.v., in WMy, 186-187; A. Combes, Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson, 4 voll., Paris 1946-1972; Id., La théologie mystique de Gerson. Profil de son evolution, 2 voll., Tournai-Roma 1963-1964; Id., s.v., in DES II, 1076-1080; J.L. Connolly, John Gerson, Reformer and Mystic, Louvain 1928 (con bibl.); P. Glorieux, s.v., in DSAM VI, 314-331; F. Marxer, La vie chrétienne dans un temps de crise. Étude théologique des premières oeuvres de Jean Gerson, Paris 1984; L.B. Pascoe, Jean Gerson. Mysticism, Conciliarism and Reform, in Annuarium Historiae Conciliorum, 6 (1974), 135-153.
M. Vannini

GERTRUDE DI HELFTA (santa). (inizio)
I. Vita e opere. Nasce il 16 gennaio 1256 ed è educata con molta cura alle arti teologali e liberali nel monastero benedettino di Helfta, al quale viene affidata, all'età di cinque anni, nel 1261. G. vive in pieno lo spirito della Regola di s. Benedetto. Il 27 gennaio 1281 le appare il Signore, sotto le spoglie di un giovinetto di circa sedici anni, che le dice: « Presto verrà la tua salvezza, perché ti consumi di dolore? Non hai nessuno che ti consigli per lasciarti abbattere così dalla tristezza? ». Da quel momento inizia un rapporto ininterrotto di profonda comunione e « vera e

propria amicizia » con Gesù, che durerà fino alla sua morte, il 17 novembre 1301 o 1302. E considerata la più grande mistica del sec. XIII, la tradizione religiosa cattolica germanica le ha attribuito l'appellativo di « Grande », per il suo forte equilibrio spirituale. Il ricordo delle grazie mistiche ricevute e delle visioni è riportato nell'opera Messaggero della divina pietà in cinque libri. Ella si considera l'araldo del Signore sulla terra: « Rivelare, comunicare, far gustare agli uomini il tesoro racchiuso in questa sorgente che è il cuore stesso di Cristo ». Come la santa stessa dice, il Signore le ha ordinato di mettere per iscritto le grazie mistiche ricevute. Durante la celebrazione della santa Messa si rivolge così al Signore: « O amatissimo, insegnami a lodarti ». Le risponde il Signore: « Guarda in me ». Ed ecco vede uscire dal S. Cuore di Dio una bellissima rosa di cinque foglie, che copre tutto il suo corpo. Ed il Signore aggiunge: «Lodami nei miei cinque sentimenti, i quali sono significati in questa rosa».
Un altro gioiello della letteratura mistica di G. è costituito dagli Esercizi spirituali, in cui ella parla del riacquisto dell'innocenza battesimale, del rinnovamento spirituale e dei voti, della devozione a Dio per destare l'amore divino, della partecipazione alle grazie mistiche, della preparazione alla morte, ecc. E famosa, tra l'altro, per il dono dell'intercessione, con il quale solleva molte pene: « Ancora un quarto beneficio mi concedesti con l'assicurazione preziosa che chiunque si raccomanderà alle mie preghiere, con devota ed umile intenzione, senza alcun dubbio, conseguirà tutto il frutto che è lecito sperare da una intercessione ». « Il primo beneficio è l'amore con il quale la tua gratuita misericordia ha degnato di eleggermi da tutta l'eternità, il secondo beneficio è quello di avermi attirata a te per la mia salvezza ».
Sulla scia di Lutgarda von Tongeren (1246), ella sperimenta nelle forme più estreme l'amore per il S. Cuore di Gesù, completandole e affinandole con il suo forte equilibrio spirituale, tanto da essere chiamata la « teologa del S. Cuore di Gesù » e da essere considerata l'iniziatrice del culto al S. Cuore.
II. G. percepisce la mistica come esperienza di amore unitivo, nuziale, trasformante, raggiungendo il culmine della mistica detta affettiva, senza cadere in esagerazioni sentimentali o immaginative.
La sua fonte dottrinale è costituita dalla Bibbia e dalla liturgia, cui attinge abbondantemente per la sua esperienza e i suoi scritti.
Tutta la vita cristiana, per lei, ruota intorno ai misteri del Cristo alla cui intimità si perviene attraverso l'esercizio delle virtù teologali, passaggio obbligato per l'unione con Dio.
Bibl. **Opere:** S. Gertrude, Le rivelazioni, a cura di P. Duizelbacher, Siena 1991. **Studi:** N. Del Re, s.v., in BS VI, 277-287; P. Doyère, s.v., in DSAM VI, 331-339; H.D. Egan, Gertrude la Grande, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 292-298; Giovanna della Croce, s.v., in DES II, 1080-1081; Id., Mística feminina alemana de los siglos XII y XIII, in REsp 83-84 (1962), 218-223; J. Lanczkowski, s.v., in WMy, 187-188; Id., Gertrude la Grande di Helfta: mistica dell'obbedienza, in P. Dinzelbacher - D.R. Bauer (cura di), Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 185-196; G. Lunardi, s.v., in DIP IV, 1111-1112; C. Poggi, Vita e virtù della santa Geltrude la Grande, Roma 1934.
V. Noja

GIANSENISMO. (inizio)

I. Il fenomeno. Una convinzione molto generalizzata presenta il g. come una visione rigoristica della vita cristiana, nella quale c'è appena il posto per la mistica, intesa come esperienza profonda e amorosa di Dio. D'altra parte, si ricordano persone e avvenimenti vincolati al g. con manifestazioni tipiche di una fenomenologia mistica, come le apparizioni e le visioni del cimitero di San Medardo. La realtà del g. è molto complessa per cui non si può giungere ad una visione pacificamente condivisa da tutti.
Il primo problema, discusso e discutibile, è capire se il g. nella sua realtà storica risponda ad una interpretazione unitaria e globale della vita cristiana nei suoi diversi aspetti: dogmatico, morale, pastorale, spirituale, disciplinare compreso il politico, o più precisamente si deve parlare di

giansenismi diversi, non omologabili tra loro né in dipendenza diretta e logica l'uno dall'altro: g. teologico, g. morale, g. spirituale, g. disciplinare e riformista, g. filosofico, g. politico-religioso, ecc. Nella prima ipotesi, i diversi aspetti del g. hanno relazione più diretta con la spiritualità e la mistica; ma più distante e indiretto sembra tale vincolo nella seconda interpretazione.
All'interno del fenomeno generale, che si suole considerare g., occorre distinguere alcune tappe o momenti cronologici, in corrispondenza del predominio di determinati aspetti o tipologie. Il g. dogmatico e morale ha il suo momento peculiare nella seconda metà del sec. XVII, praticamente fino al 1690; il g. pastorale e spirituale si affermò nei primi anni del sec. XVIII, con la sua denuncia nella Unigenitus nel 1717; la tendenza riformista e disciplinare si sviluppò soprattutto nella seconda parte del sec. XVIII, con il punto di riferimento più notevole nel Conciliabolo di Pistoia e la Autorem fidei (1794); il g. politico-religioso e giurisdizionalista si prolungò fino alla metà del sec. XIX. Evidentemente qui interessa unicamente il versante spirituale e più concretamente ciò che attiene alla mistica.
II. Dottrina. Prescindendo dalla vecchia polemica sulla « vera o fittizia e falsa eresia », parlare di vita spirituale e g. implica necessariamente riferirsi ad un sistema teologico che cerca di approfondire e chiarire la relazione tra la grazia divina e la libertà umana o, più genericamente, tra trascendenza di Dio e condizione umana. Da questo problema basilare e radicale deriva una concezione della vita cristiana caratterizzata da un certo pessimismo che porta a proposte marcatamente rigoristiche nel comportamento del cristiano. Inoltre, sembra un tratto fondamentale della visione giansenista il predominio dell' intelletto sull'affettività. Il « cuore ha le sue ragioni », però la verità di Dio e dell'uomo viene colta dall'intelligenza, benché l'accettazione definitiva implichi anche la sottomissione della volontà e il dono del sentimento.
L'agire dell'uomo non può basarsi su motivi soggettivi, come nel caso in cui prevarrebbe il sentimento; nella condizione di peccatore non c'è altro superamento del puramente umano che la grazia divina, assolutamente gratuita, poiché, secondo Giansenio, Dio sceglie ciò che vuole, in modo che la delectatio e la electio siano inseparabili nell'uomo. La realtà del peccato originale e la coscienza della colpevolezza collocano l'uomo in una tensione vitale tra la giustizia e la misericordia di Dio. Sul piano pratico, si traduce in atteggiamenti e comportamenti nei quali prevalgono l'amore o il timore. Accettando, evidentemente, che la santità cristiana si realizza nell' amore puro di Dio, il g. giunse frequentemente ad una visione pessimistica insistendo sul valore emotivo del timore fino a dare la sensazione di stabilire opposizione, più che relazione, tra timore e amore. Si constata che molte volte ciò che si presentava come carità ed espressione d'amore verso Dio e il prossimo, nascondendo atteggiamenti egoistici, portò ad insistere eccessivamente sul timore di Dio e sull'esigenza di purificazione per avvicinarsi a lui, anche attraverso i sacramenti. Benché si sia esagerato sull'enigma del g., sulla frequenza ai sacramenti, sarebbe ugualmente inaccettabile negare le posizioni intransigenti a questo proposito e l'impatto negativo prodotto dal « filogiansenismo » nella tradizione cristiana.
Il medesimo timore, ispirato dalla precaria e debole condizione dell'uomo, portò, nell'ottica giansenista, ad una posizione diffidente e chiusa davanti al mondo. Se da una parte, esaltò con notevole successo la presenza di Dio nella storia e negli avvenimenti, attraverso i quali manifesta la sua volontà, dall'altra esaltò la fuga mundi come esigenza di vita cristiana e non solo delle persone chiamate alla vita religiosa. L'apparizione dei famosi « Solitari di Port-Royal » è un sintomo di questa posizione, come la sua ammirazione ed esaltazione del celebre solitario del Messico, Gregorio López. In fondo, nel g. non c'è da assumere nel mondo una mediazione valida poiché la distanza tra Creatore e creatura è molto grande.
Sul piano spirituale questa distanza scompare, in un certo senso, attraverso la preghiera. E ben nota la preferenza del g. per la preghiera comunitaria e liturgica, dall'inizio fino alle ultime proposte riformiste del Sinodo di Pistoia (1786). In buona parte, l'opposizione e la lotta aperta del g. contro le devozioni cosiddette « popolari » erano ispirate da due motivi: da una parte, a causa degli abusi esistenti, anche nelle pratiche devozionali molto radicate come la Via Crucis, la devozione del S. Cuore; per altro verso, il desiderio di stabilire un equilibrio più adeguato tra

la liturgia e le devozioni personali o comunitarie, collocando in primo piano più l'ufficiale e il liturgico.
Tra preghiera-culto liturgico e preghiere devozionali si incontrava la pratica della preghiera meditativo-contemplativa, tanto sostenuta a partire dal sec. XVI. Il g. non cercò di tentare né una rottura né un'eliminazione di questo punto. Maestri distintisi per il fervore giansenista, come P. Nicole (1695) e J. Hamon (1687) accolsero nella loro pedagogia spirituale perfino la preghiera metodica o meditazione, senza escludere la componente affettiva. In questa linea era inevitabile l'apertura contemplativa; essa pertanto, pur non rimanendo nemmeno esclusa, ha un'espressione ed un'accoglienza molto ridotta. S'incentra sulla pedagogia delle aspirazioni e giaculatorie, orientate soprattutto ai sentimenti di compunzione, di timore, di dolore dei peccati, di tristezza, di lacrime, di speranza, ecc. La preferenza per il rispetto e il timore, sulla fiducia e l'amore filiale, risulta evidente nei manuali giansenisti e giansenisteggianti.
III. L'orizzonte contemplativo e l'accoglienza della mistica erano inevitabili in ambienti spirituali nei quali si realizzarono edizioni e traduzioni dei grandi mistici del secolo precedente, come fu in Port-Royal de Champs. In realtà, l'accoglienza dei mistici fu più intellettuale o culturale che pratica. In margine a ciò che si può pensare di casi particolari come la famosa « illuminazione di B. Pascal », certo è che negli ambienti giansenisti esistette notevole restrizione o prevenzione per il misticismo. Sono ben poca cosa le allusioni in autori come J. Haman alla contemplazione, all'esperienza di Dio, ai doni dello Spirito Santo.1 In un clima autenticamente giansenista esisteva appena un terreno appropriato per la mistica, ma non per la conoscenza storica del quietismo e conseguente reazione; i postulati basilari della visione giansenista della vita cristiana non favorivano posizioni nelle quali facilmente si accorcia la distanza tra Dio e l'uomo decaduto e incline al peccato.
Nessuna prova tanto eloquente di questo atteggiamento diffidente come l'assenza di testi giansenisti nei quali si accolgano narrazioni o descrizioni di fenomeni mistici, all'infuori del campo strettamente dottrinale o storico. Sembra che la storiografia sia arrivata a conclusioni sufficientemente solide e concordi sui famosi successi del cimitero di San Medardo e di Fareins, nell'ultima generazione di giansenisti militanti. Anziché di fenomenologia mistica bisogna parlare di mistificazione e di manipolato convulsionismo; fenomeni di isterismo e non di misticismo.
Note: 1 Cf Practique de la prière continuelle, 1702, 205; Solitude 105, 188, ecc.
Bibl. A. Adam, Du mysticisme à la revolte des jansénistes du XVIII siècle, Paris 1968; J.-R. Armogathe, A propos des miracles de Saint-Médard, in Revue d'histoire des religions, 180 (1971), 135-160; J.-R. Armogathe - M. Dupuy, s.v., in DSAM VIII, 102-148; L. Cognet, Le jansénisme, Paris 1968; L. Hamon (ed.), Du jansénisme à la laïcité. Le jansénisme et les origines de la déchristianisation, Paris 1987; T. Jansen, s.v., in DTE, 465-468; C.L. Maire, Les convulsionnaires de Saint-Médard: miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIIIe siècle, Paris 1985; B. Matteucci, Il giansenismo, Roma 1954; E. Pacho, s.v., in DES II, 1112-1116; A. Vecchi, L'origine del giansenismo, in Aa.Vv. Correnti religiose del Sei-Settecento veneto, Roma 1962, 403-512; D. Vidal, Miracles et convulsions jansénistes au XVIIIe siècle. Le mal et sa connaisance, Paris 1987; P. Zovatto, Introduzione al giansenismo italiano (Appunti dottrinali e critico-bibliografici), Trieste 1970; Id., Indagini sul giansenismo, in Divinitas, 14 (1970), 332-346.
E. Pacho

GIOIA. (inizio)

I. La nozione. La g. è uno dei sentimenti fondamentali dell'animo umano. Si sperimenta dinanzi alla speranza, alla prossimità o al possesso di ciò che si desidera o si ama. Perché questo sentimento si produca, l'uomo deve considerare ciò che desidera come un bene per se stesso, o anche in una prospettiva più comunitaria e solidale, un bene per gli altri.

L'antropologia cristiana afferma che è Dio che ha posto nell'uomo, al momento di crearlo, la capacità di godere: cercare e sentire la g. D'altra parte, prendendo come punto di riferimento la riflessione della filosofia greca (Aristotele), la tradizione filosofico-teologica e spirituale cristiana (cf s. Agostino, Boezio, s. Tommaso d'Aquino, s. Giovanni della Croce) afferma che nell'uomo, insieme all'amore-odio, esistono altre quattro passioni o sentimenti fondamentali: g., speranza, dolore e timore.

La g. di Dio o la fruitio Dei è una delle mete fondamentali che la fede cristiana propone all'uomo non solo per l'aldilà di questa vita (escatologia), ma anche per la vita presente (cammino ascetico-mistico). Dio è il supremo bene e la ricchezza dell'uomo: per questo motivo è in lui che l'uomo deve sentire e porre la sua g. al di sopra di qualunque altro bene. La Sacra Scrittura evidenzia tale insegnamento in ripetute occasioni (cf Salmi e libri sapenziali).

Sia nell'AT che nel NT si constatano la g. e l'allegria che, in tappe e momenti distinti della storia della salvezza, provocano l'esperienza della vicinanza e dell'azione salvifica di Dio nei confronti del suo popolo. In modo particolare nel NT questo sentimento di g. è sottolineato dinanzi all'evento-Cristo, che si manifesta come Dio con noi, Regno di Dio, Messia e Salvatore.1

II. Nella vita cristiana. Per la fede cristiana, Gesù il Cristo non solo è l'oggetto supremo di ogni vera g., ma soprattutto è in se stesso causa e origine di g. piena per gli uomini (cf GS 45). La Chiesa manifesta questa fede sempre nella sua liturgia, ma in modo particolare nei tempi di Avvento, Natale e Pasqua. D'altra parte, da una prospettiva di impegno etico spirituale, anche nel NT i cristiani vengono invitati, in conseguenza della loro stessa fede, a vivere nella tensione ad essere sempre gioiosi e allegri nel Signore, in mezzo alle preoccupazioni e agli affanni della vita (cf Fil 4,4-7). Si tratta di un impegno personale perché, di fatto, l'esperienza reale ci mostra che l'uomo, a causa della sua attuale condizione di peccatore, non solo non considera Dio come la fonte suprema di ogni vera g. e bene per se stesso, ma soprattutto, dimentico di Dio, tende a porre il suo cuore e la sua g. in altri beni creati (cf la parabola del seminatore). Per questo motivo, mistici come Giovanni della Croce insistono sulla necessità di purificare il cuore da qualsiasi altra g. che possa allontare l'uomo dal mantenere pura la propria g. in Dio.2 Al contrario di ciò che potrebbe apparire da una prospettiva puramente umana, g. e rinuncia evangelica, lungi dall'essere realtà inconciliabili alla luce del Vangelo, sono tra loro complementari (cf Mt 5,11-12; 13,20-21; Gv 16,20-22; 1 Pt 1,6-9; 4,12-14). Si deve, inoltre, affermare che non solo c'è una g. umana di Dio, che nasce dalla negazione di tutte le cose e di se stessi per Dio e per il Vangelo, ma anche che la g. suprema per il cristiano nasce come conseguenza dall'aver meritato di poter partecipare pienamente con Cristo alla sua morte (ad es. dal martirio fisico alla morte mistica) per essere con lui glorificato. Nel primo caso, l'esperienza di g. può accompagnarsi a quella della rinuncia, negazione e sofferenza con Cristo per il Vangelo.3 Nel secondo caso, il sentimento di g. suole essere solo posteriore a quello dell'angustia della tribolazione e morte interiore.4 Tutto questo può e deve intendersi non solo in un senso individuale e personale, ma anche comunitario ed ecclesiale.5 Alla luce di quanto detto, si può comprendere perché, per la fede cristiana, la g. sia qualcosa di più di un puro sentimento umano interiore, sensibile. La g. è, come dirà s. Paolo, una delle caratteristiche fondamentali (frutti) dell' uomo spirituale: di quell'uomo che è rinato da Dio per la forza dello Spirito (cf Gal 5,22-26).

Note: 1 Cf i Vangeli dell'infanzia e i racconti delle apparizioni del Risorto; a parte altri riferimenti alla vita della comunità primitiva in altri testi non evangelici del NT; 2 Cf Salita del Monte Carmelo; 3 Cf Fioretti di s. Francesco, VIII: come s. Francesco insegnò a frate Leone la perfetta letizia; 4 Cf Giovanni della Croce, Notte oscura e Cantico spirituale; 5 Cf la testimonianza delle lettere paoline e GS 1.

Bibl. P. Agaësse, Abnégation et joie, in Chr 9 (1956), 81-92; H.U. von Balthasar, La joie et la croix, in Con 39 (1968), 77-87; E. Beyreuther - G. Finkenrath, s.v., in DCT, 772-783, L. Borriello, La joie de vivre en chrétien, in Carmel, 44 (1986), 271-283; F. Bussini, s.v. in DSAM VIII, 1236-1256; J.M. Cabodevilla, E ancora possibile l'allegria?, Modena 1962; J. Galot, Il

cristiano e la gioia, Roma 1986; Paolo VI, Esortazione apostolica « Gaudete in Domino » del 9 maggio 1975; J.M. Perrin, Il messaggio della gioia, Roma 1955; G.G. Pesenti, s.v., in Dizionario di Spiritualità dei laici, I, Milano 1981, 313-316; Tommaso d'Aquino, STh I-II, qq. 25-34; H. Volk, s.v., in DTI, 715-722.
J.D. Gaitan

GIOVANNI BATTISTA DELLA CONCEZIONE (santo). (inizio)

I. Cenni biografici e opere. Giovanni B. della Concezione è passato alla storia come il riformatore dell'Ordine della SS. Trinità, ma, per la sua produzione letteraria, è annoverato tra i grandi mistici del secolo d'oro di Spagna. Nasce in seno ad una numerosa famiglia di Almodóvar del Campo (Ciudad Real) il 10 luglio 1561. Fin dall'adolescenza frequenta i carmelitani scalzi, di cui desidera vestire l'abito. Ad Almodóvar conosce, nel giugno del 1576, s. Teresa di Gesù, ai libri ed agli esempi della quale farà più tardi riferimento con filiale devozione.1 Professa la Regola trinitaria a Toledo (1581) e trascorre sedici anni, senza alcuna intenzione di riformarsi, nell'antica osservanza del suo istituto, svolgendo con molto frutto quello che ritiene il suo carisma personale: la predicazione. Si avvale di un'ottima formazione filosofico-teologica, acquisita nelle Università di Baeza, Toledo e soprattutto Alcalá de Henares, e di ammirabili qualità morali e umane che gli meritano d'essere riconosciuto come « il teologo » ed uno dei migliori predicatori dell'Ordine.
I trinitari, pur accettando le direttive generali di riforma del Concilio di Trento, sono a quel tempo refrattari all'introduzione nell'Ordine della riforma radicale propugnata da Filippo II (1598). Nel febbraio del 1594, con una grazia straordinaria, Dio ispira G. per fargli intraprendere il cammino che lo condurrà a Roma a chiedere l'istituzione degli scalzi trinitari. Il 20 agosto 1599 Clemente VIII (1605) emette il breve Ad militantis Ecclesiae regimen, col quale erige la « Congregazione dei frati riformati e scalzi dell'Ordine della SS.ma Trinità », obbligata alla fedele osservanza della Regola primitiva.
Alla sua morte, avvenuta nel convento di Cordova il 14 febbraio 1613, G. lascia diciotto conventi di trinitari scalzi e un monastero di trinitarie scalze.
Nella sua vasta opera letteraria,2 composta tra il 1604 e il 1612, il santo racconta le proprie esperienze di vita.3 Si tratta d'un corpus originale e stimolante, in cui palpita il cuore dell'asceta e del mistico, del predicatore del popolo e del teologo speculativo, del riformatore e del direttore di anime, in simbiosi perfetta. Tra i suoi testi spirituali più eloquenti vanno ricordati: La ferita d'amore,4 La conoscenza interiore soprannaturale, Dialoghi tra Dio e un'anima afflitta (IV, 94-218), Il raccoglimento interiore, Alcune pene che affliggono il giusto sul cammino della perfezione, La presenza di Dio, Il trattato dell'umiltà.4 Sono pagine che riflettono la sua intima esperienza di Dio (le notti spirituali, il matrimonio mistico) e i suoi « travagli » come riformatore. Dalla sua missione carismatica proviene un'altra ricca serie di scritti. Alcuni sullo sviluppo della riforma trinitaria, vista sempre con occhi soprannaturali come opera di Dio, come un'azione salvifica dello Spirito: Storia della riforma trinitaria; La fiducia in Dio, L'assistenza di Dio in favore della riforma, ecc. Ci sono altri scritti concernenti l'identità spirituale dei trinitari scalzi: Commento alla Regola primitiva, Stile di vita dei trinitari riformati, Esortazioni alla perseveranza, ecc. Come sprazzi di luce della sua intensa esperienza di « prelato » (riformatore, ministro locale e provinciale), ci sono presentate molte delle sue riflessioni, appunto, sui superiori religiosi. Ci è ancora sconosciuto il suo epistolario (conosciamo solo quattro lettere), che aprirebbe una finestra interessante sulla sua poliedrica esistenza.
II. Pensiero mistico. Al di là di certi principi e costanti, G. non pensa a disegnare un itinerario spirituale monolitico. L'esperienza (amorosa, sponsale e trasformante) di ciò che chiama la continua presenza di Dio è uno dei perni della sua vita e del suo insegnamento. « Tutta la nostra felicità - scrive - sta nell'essere amati da Dio » che, « nella sua immensa bontà, cerca di darsi e comunicarsi all'uomo ».5 E il Dio della rivelazione, centro e « fondamento di tutta la nostra fede nella sua pluralità di persone e unità di essenza »; l'essere umano è « un ritratto della SS.ma

Trinità », ritratto vivo e proprio, che il peccato sbiadisce un po', ma non cancella. Qui si basa non solo la capacità radicale del dialogo, incontro e unione con la Trinità, ma anche la necessità reciproca di Dio e dell'uomo. L'uomo ha bisogno della « divina compagnia », poiché solo Dio può colmare la capacità della sua anima. Viceversa, Dio senza l'uomo rimane da solo. Alla ricerca di una relazione di comunione divinizzante con ognuno dei suoi figli adottivi, Dio Trinità concede la sua grazia e pone la sua presenza nel centro più profondo dell'anima, spazio riservato a tale intima unione. E Dio stesso a introdurre e nascondere l'anima nel suo intimo fondo per trattare e comunicare lì con essa da spirito a spirito; tale comunicazione si percepisce e gusta mediante i « sensi interiori ». I tre modi possibili della presenza divina sono concentrati negli « eletti »: « Nell'anima del giusto c'è Dio non solo per presenza, essenza e potenza, ma per grazia particolare. E se questo giusto è degli eletti e sta in grazia s'innalza a tal punto ed è vivificato in tal modo che la sua anima si sente unita e incollata a chi tanto ama e desidera. E lì che Dio desidera l'anima, lì la vuole e lì procura di tenerla nascosta » (I, 667). Sono questi i principi basilari dell' inabitazione trinitaria, che G. concepisce, al pari della grazia, in chiave di unione amorosa interpersonale.6

In base alla sua vita interiore, il nostro mistico non può tralasciare di parlare - quantunque, secondo quanto egli confessa, in maniera balbuziente e poco appropriata, trattandosi di una realtà ineffabile - dell'esperienza dell' unione trasformante o, come preferisce chiamarla, « unione perfetta » con Dio.7 Lo Spirito conduce l'anima verso le nozze mistiche con Cristo, verso la « perfetta comunicazione e intimità con Dio » in fondo a se stessa (I, 714). « Nella perfetta unione un'anima si perde a se stessa, si trasforma e fa una sola cosa con Dio, come dice san Paolo: 'Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me' (Gal 2,20) » (I, 537). Questa esperienza indicibile si verifica per una « grazia e amicizia, unità e conformità, un essere, un volere, un amore, un'alleanza, un vincolo con un abbraccio amoroso, un egli per me ed un io per lui » (I, 159-160). E qui, in tale intimità, « Dio rivela ai suoi eletti i suoi misteri » (I, 772).

G. parla di quattro gradi nella risposta dell'uomo a Dio: ricerca, ritrovamento, possesso momentaneo (per modum actus) e unione abituale (per modum habitus). Sono quattro momenti dell'apertura interiore al dono divino. Come il legno nella brace, la continua presenza di Dio ci immerge in sé, conservando la nostra anima « accesa e ardente ed estatica » col fuoco dell'amore divino. « Non solo l'anima ritiene Dio (come un ospite), ma lo ritiene come suo proprio sposo, signore e padrone della casa » (II, 652). Le potenze « sono occupate e immerse in Dio ed elevate ad un essere e ad un'attività soprannaturale » (I, 540). Esigenze irrinunciabili di tale unione spirituale sono: distacco affettivo dalle creature, purificazione delle potenze, raccoglimento interiore, sottomissione completa al volere di Dio, amandolo « con amore perfetto ». Le due vie che conducono all'unione divina sono: a. quella ordinaria, vale a dire, attraverso le creature e l'uso naturale dei sensi e delle potenze; b. quella straordinaria che accede direttamente a Dio per un dono speciale. La prima è quella comune. La seconda viene facilitata da Dio a chi egli vuole. « Voler conseguire questa unione per la via straordinaria, che solo viene accordata a chi Dio, per sola sua bontà, si degna di concederla, significa stancarsi e macinare a vuoto » (I, 542).

Esponendo questi temi, il riformatore trinitario beve senza saziarsi alla Parola di Dio,8 con una logica predilezione per il simbolismo nuziale del Cantico dei Cantici. Gli insegnamenti paolini sulla grazia, la vita in Cristo e nello Spirito, la concrocifissione con Cristo, la paternità spirituale, ecc., spuntano continuamente nelle sue riflessioni. L'Apostolo è per lui un esempio vivo e vicino, pioniere, guida e maestro indiscutibile negli itinerari dello spirito.

L'esperienza del nostro mistico è essenzialmente cristocentrica e cristopatica, che è quanto c'è di più genuino nella teopatia mistica cristiana.9 La sua missione e la sua vita mistica passano per una profonda identificazione col Cristo sofferente; compiendo l'opera della riforma, al centro della sua anima si consuma il matrimonio spirituale con Cristo crocifisso. Buona parte del suo insegnamento si pone anche su questo piano, con ricorso costante ai testi cristologici di Giovanni e, soprattutto, di Paolo. Il suo Cristo è quello del NT. Il sentiero della perfezione « è Cristo nel cuore » (I, 935). Tutto ciò allude anche alla mediazione insostituibile dell'Umanità di

Cristo, di cui parla il santo trinitario. La perfezione spirituale consiste, pertanto, nella cristificazione, giacché « Cristo è la nostra grazia e la nostra giustizia » (II, 409). « La nostra immagine originale è Cristo e noi dobbiamo tutti renderci conformi a lui ». Non potendo estendere l'unione ipostatica a tutti gli uomini - scrive ancora nelle sue Esortazioni inedite -, Cristo, nel suo amore, ha inventato « un modo altissimo per unirci alla sua carne e al suo sangue » e in tal modo unirci « al Verbo in virtute Christi »: il sacramento eucaristico. Perciò, « s. Giovanni Crisostomo chiamò questo sacramento incarnationis extensionem, un'estensione dell'incarnazione del Figlio di Dio ».

Si tratta di acquistare « una somiglianza di Cristo crocifisso ». « Il segno da cui Dio riconosce le sue pecorelle è quello della croce ». In Cristo - e, perciò stesso, nei suoi seguaci - la croce è « l'ultimo gradino » per accedere alla gloria. Il Crocifisso - dice in tanti modi il nostro mistico - è lo sposo e la vita dell'anima, colui che la rigenera e trasforma, colui che l'introduce nel cuore del Padre e nella beatitudine eterna.

La pneumatologia di G. supera per la intensità quella che si può ricercare in altri autori della sua epoca. Nella sfera operativa dello Spirito Santo, dono di Cristo risorto, colloca la Regola, la riforma, la sua conversione e missione personale, l'unità di vita e la pluralità di funzioni del Corpo mistico di Cristo. « Lo Spirito è amore » (I, 279), in lui si amano e uniscono eternamente e ineffabilmente il Padre e il Figlio. Oltre a presentarlo, con gli opportuni riferimenti biblici, come artefice della nostra figliolanza divina e fonte della carità, sottolinea il fatto che lo Spirito Santo è il maestro interiore per tutti. Come Paolo, il nostro santo vede emanare dalla fonte dello Spirito tutte le grazie e virtù che son poste lungo il sentiero del cristiano.

Pone in rilievo l'opera primordiale dello Spirito nell'esperienza mistica, quando l'anima naviga « col vento in poppa dello Spirito Santo » (I, 139). Dedica una particolare attenzione all'azione dello Spirito con i suoi doni negli stadi superiori della vita spirituale.10 Parla non solo del numero settenario tradizionale (cf Is 11,1-3), ma anche del dono della prudenza e di « molti altri doni » (I, 169), sottolineandone l'orientamento teologale, in quanto aiutano l'uomo « a dedicare la propria anima a Dio stesso » (Ibid.). Ha molto spazio nelle sue riflessioni la conoscenza sapienziale di Dio, che è « dono dello Spirito Santo e grazia singolare di Dio perché lo conosciamo » (I, 313). Si tratta sempre di doni che accompagnano il dono dei doni o dono donante, lo Spirito Santo, come il frutto accompagna l'albero, i regali lo sposo, i gioielli la sposa.

Il nostro autore espone altri aspetti distintivi dell'azione dello Spirito: gratuità, connaturalità, passività, ineffabilità. Precisa che la luce della fede permane ed è essenziale anche nelle tappe superiori dell'esperienza di Dio. La verità della conoscenza spirituale straordinaria « va accertata in rapporto alle cose che la fede insegna » (I, 306). Sono da stimare le grazie straordinarie, ma basta la fede, se è fede viva, la santa e divina fede, concessa dal Padre ai piccoli (cf Mt 11,25), per conoscere, amare e servire il Signore (cf I, 306-308).

Note: 1 Cf J. Pujana, Presencia de santa Teresa en la obra de san Juan B.ta de la Concepción, in El Monte Carmelo, 89 (1981), 255-299; 2 Otto grossi volumi in folio autografi, più un apografo, che si conservano nell'archivio di S. Carlino alle Quattro Fontane, di Roma. E in corso di stampa l'edizione critica di cui finora sono stati pubblicati 2 voll: Obras completas. I. Escritos espirituales, Madrid 1995; II. La Reforma Trinitaria, Madrid 1997. Cito con indicazione di vol. e p.; 3 Cf Nicolas de la Asunción, Apuntes críticos a las obras del B. Juan B. de la Concepción: Acta O.SS.T. IV-VI (dal 1949 al 1962), pp. secondo l'indice; J. Pujana, Estudio introductorio, in S. Juan B. de la Concepción, El recogimiento interior, Madrid 1981, 97-121 (= II, Escritos); 4 Tutti questi testi e altri possono essere consultati nel vol. I dell'edizione critica (La presenza di Dio nel II); 5 Cf uno studio più ampio su questi punti in J. Pujana, Trinidad y experiencia mística en san Juan Bautista de la Concepción, in Estudios Trin., 16 (1982), 291-408; anche in Aa.Vv. Trinidad y vida mística, Salamanca 1982, 121-238; 6 Cf Juan del S. Corazón, La inhabitación de la SS. Trinidad en el alma del justo según el B. Juan B.ta, in Estudios Trin., 1 (1963), 151-175; Juan M. del B. Juan B.ta, La presencia de Dios y la divinización del alma en la doctrina del B. Juan B.ta, in Ibid., 95-123; 7 Cf J. Pujana, Estudio introductorio, in o.c. 137-176

(=La unión perfecta con Dios); 8 Cf P. Medrano Herrero, La Biblia en los escritos del Reformador trinitario, in Trinitarium, 2 (1993), 109-128; 9 Cf Jesús de la V. del Carmen, Dimensión cristológica de la mística del B. Juan B.ta, in Estudios Trin., 1 (1963), 63-79; 10 Cf Id., Los dones del E. Santo en el B. Concepción, in Aa.Vv. Corrientes espirituales de la España del s. XVI, Barcelona 1963, 417-450;
Bibl. **Opere:** Oltre alla vecchia edizione completa, acritica (Roma 183031, 8 voll.), S. Juan Bautista de la Concepción, Obras completas. I. Escritos espirituales, Madrid 1995, II. La Reforma Trinitaria, a cura di I. Pujana, Madrid 1997; **Studi:** G. Antignani, Giovanni Battista Rico, scrittore ascetico, in RivAM 6 (1981), 230-245; 7 (1982), 63-79; Antonio de s. Juan Evangelista, Las criaturas en la doctrina ascético-mistica del B. Juan Bautista, in Estudios Trin., 1 (1963), 9-48; Id., Exposición del pensamiento del B. Juan Bautista sobre la acción y la contemplación, in Ibid., 3 (1965), 51-84; J. Borrego, s.v., in DIP IV, 1236-1237; Jesús de la V. del Carmen, s.v., in DSAM VIII, 795-802; Id., s.v., in BS VIII, 940-943; M. Fuentes, Hacia la unión con Dios. El camino de la santidad vivido por Juan B. de la Concepción, in Estudios Trin., 10 (1976), 286-312; P. Medrano Herrero, Estudios sobre san Juan B. de la Concepción, Ponce 1996; J. Pujana, La unión mística en el primer escrito espiritual de S. Juan B. de la Concepción, in TEsp 20 (1976), 7-32; Id., 'La llaga de amor' según S. Juan B. de la Concepción, in Ibid. 21 (1977), 65-92; Id., Juan B. de la Concepción, in Aa.Vv. Diccionario teológico: El Dios Cristiano, Salamanca 1992, 765-770.
J. Pujana

GIOVANNI D'AVILA (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Nasce ad Almodóvar del Campo nel 1499. Di famiglia di « nuovi cristiani » (ebrei convertiti) e di agiata posizione economica, molto giovane inizia a studiare legge all'università di Salamanca. Una crisi religiosa lo spinge ad abbandonare la carriera di uomo di legge e a rinchiudersi nella sua città natale, quasi come un eremita. Da lì parte per l'Università di Alcalá, con il proposito di studiare filosofia e teologia, e ricevere l'ordinazione sacerdotale. In Alcalá fa amicizia con il maestro Domenico de Soto (1560), e nel 1526 si offre come missionario per il Messico. In Almodóvar celebra la sua prima Messa e, in un gesto ammirabile, distribuisce la sua sostanziosa fortuna ai poveri. Poi si reca a Siviglia per imbarcarsi per il Nuovo Mondo. Per motivi ancora non del tutto chiari non prende parte alla spedizione. Lì a Siviglia può completare i suoi studi di teologia nel nuovo collegio-università fondato con lo scopo di coniugare il tomismo con il pluralismo scolastico di Alcalá.
Il giovane sacerdote si converte, a partire dal fallimento del 1526, come « predicatore itinerante », con residenza in Ecija, e arriverà ad essere considerato, ammirato e chiamato « apostolo dell'Andalusia ». Il modello della sua vita e della sua predicazione è s. Paolo, come ci dice Luigi di Granada, discepolo e primo biografo di G. Ad Ecija organizza gruppi di preghiera, che suscitano il sospetto di alcuni ecclesiastici del luogo, che lo denunciano all'Inquisizione. Il giovane predicatore e maestro di anime soffre i rigori del Santo Uffizio e dopo due anni di carcere e il conseguente processo è assolto e può continuare il suo ministero di predicatore itinerante. S'incardina nella diocesi di Cordova e da quel momento percorre città e villaggi dell'Andalusia, diffondendo la Parola di Dio e dirigendo anime. Per la direzione spirituale ha doti e carisma speciali. Intorno alla sua persona e al suo magistero si forma una « scuola » di discepoli, con i quali organizza numerosi collegi clericali (futuri seminari) e che prepara all'apostolato, iniziando dalla catechesi o «scuole di dottrina cristiana», che offrono simultaneamente l'istruzione primaria o prime lettere e nozioni di catechismo. In questo modo fonda un'Università « pastorale » a Baeza.
Consumato per lo sforzo fisico, si ritira nel 1551 a Montilla, e da qui continua il suo ministero di direzione attraverso la corrispondenza e, per quanto glielo permettono le sue infermità, la predicazione. Uomo di temperamento mistico, la preghiera è il suo alimento. Muore a Montilla il 10 maggio 1569. Paolo VI lo canonizza il 31 maggio del 1970.

II. Dottrina. A G., oltre al titolo di « Apostolo dell'Andalusia », si riconosce il titolo di « Padre e Maestro ». E, in verità, questi titoli lo inquadrano perfettamente. E apostolo come s. Paolo fino a dare la vita per le anime: « figli delle lacrime » chiama coloro che con la sua parola genera a Cristo e guida per condurli per la stretta e ripida strada della santità. Nella storia della spiritualità spagnola del sec. XVI - secolo d'oro -, G. occupa un posto unico e profetico: suoi discepoli sono s. Giovanni di Dio (1595), san Francesco Borgia (1572), santa Teresa di Gesù (che gli « affida » l'esame del Libro della sua vita), fra Luigi di Granada, tra gli altri. E amico di santi, come Ignazio di Loyola, con il quale ha corrispondenza e che ammira. E maestro apprezzato dai suoi discepoli, dispersi per il mondo o perseguitati dall'Inquisizione (Carleval, Pérez de Valdivia, ecc.).

La produzione letteraria di G. è un prolungamento del suo ministero, del suo magistero e dalla sua paternità spirituale. Può ridursi a quattro aree: a. La catechesi, ministero fondamentale: G. ama catechizzare i bambini e cantare « la dottrina » con loro per le strade. Pubblica un piccolo catechismo.1 b. La predicazione: essendo egli un araldo della Parola di Dio, alla quale dedica la maggior parte del suo ministero, è logico che ci rimangano molti sermoni: difatti, la maggior parte dei suoi scritti sono sermoni. c. La direzione delle anime, lavoro silenzioso e fecondo, al quale dedica molto tempo, non solo a voce, ma anche per iscritto: frutto di questo suo ministero sono le sue opere magistrali: Audi filia, uno dei capolavori della letteratura mistica spagnola e l'Epistolario espiritual para todos los estados, che riflette l'ampiezza e la profondità del suo magistero e della sua opera realmente unica nel suo genere. d. La riforma della Chiesa: sensibile ai problemi della cristianità nel sec. XVI, G. lavora per risolverli non solo partendo dalla base - la formazione dei sacerdoti - ma anche scrivendo Memoriali per il Concilio di Trento e suggerimenti per i concili provinciali di Granada e di Toledo e, come dire, programmi di riforma di modo che i vescovi, i padri conciliari, li pongano in pratica.

III. Dottrina mistica. Uno dei temi fondamentali di G. è quello dell'amore di Dio in Cristo. E Cristo crocifisso e risorto che attrae l'uomo in un atteggiamento di fede, speranza e carità. Per vivere il mistero di Cristo, l'uomo deve rendersi cosciente della propria condizione di peccatore. Tale conoscenza di sé conduce all'umiltà. I mezzi per acquisire detta conoscenza sono la meditazione, la lettura spirituale, l'esame di coscienza e la direzione spirituale, che non sono considerati un semplice esercizio, ma una ricerca di Dio alla luce del mistero di Cristo. L' orazione contemplativa è un dono di Dio che va al di là di quello che i nostri sforzi potrebbero conseguire. E un'amorosa attenzione a Dio-amore. Anch'egli accetta la divisione in gradi della vita spirituale in incipienti, proficienti e perfetti. Nel primo grado prevale lo sforzo delle potenze umane, nel secondo è Dio che agisce nelle potenze, nel terzo si raggiunge l' unione profondissima nell'amore con Dio.

I doni mistici presuppongono o generano stati di aridità, come una notte oscura. Riguardo ai fenomeni mistici straordinari afferma che « come non fanno uno più santo, non vengano dati a coloro che sono più santi » (Lettera 158). A questo proposito G. raccomanda molto il discernimento degli spiriti, perché è difficile riconoscere se tali fenomeni vengano da Dio o dallo spirito cattivo.

Note: 1 Doctrina cristiana, Valencia 1554; red. da A. Huerga in Semana avilista, Madrid 1969, 113-147.

Bibl. **Opere:** L. Sala Balust - F. Martin, Santo Maestro Juan de Avila, Obras completas, 6 voll., Madrid 1970. **Studi:** X. De Silio, s.v., in BS II, 649-656; I. Esquerda Bifet, s.v., in DES II, 1125-1128; Id., s.v., in DSAM VIII, 269-283; Id., Escritos sacerdotales del P. Maestro Avila, Madrid 1969; L. de Granada - L. Muñoz, Vida del P. Maestro J. d'Avila, Barcelona 1964; A. Huerga, Affinità tra s. Paolo e s. J. d'Avila, in Ren 6 (1971), 63-79; L. Oddi, Vita del ven. servo di Dio, il Maestro G. di Avila, sacerdote secolare, detto l'apostolo dell'Andalusia, Roma 1754; L. Sala, Los tratados de reforma del P. Maestro Avila, in Ciencia tomista, 73 (1947), 185-233.

A. Huerga

GIOVANNI DEGLI ANGELI. (inizio)

I. Vita e opere. Non si hanno notizie precise sui primi anni del futuro francescano spagnolo G. Lo stesso anno di nascita si fa oscillare tra il 1536 e il 1540. Probabilmente verso il 1555 entra tra i Frati Minori della provincia di San José, fondata da s. Pietro d'Alcántara, ed è ordinato sacerdote nel 1565.

G. ricopre vari uffici nell'Ordine, ma la sua attività preferita è la predicazione, a cui si aggiunge un'intensa opera di scrittore. Muore a Madrid nel 1609.

Di G. possediamo undici opere. Conquista del reino de Dios (Diálogos de la), Madrid 1595; Consideraciones sobre los Cantares, Madrid 1606-1607; [Esclavitud Mariana]: Cofradia y devoción de las esclavas y esclavos de nuestra señora la Santissima Virgen Maria, Alcalá 1608; Lucha espiritual y amorosa, Madrid 1600; Manual de vida perfecta, Madrid 1608; Presencia de Dios, Madrid 1604; Salterio espiritual, Madrid 1604; Sermón que en las honras de la católica cesárea majestad de la emperatriz nuestra reina predicó el P. fray Juan de los Angeles..., Madrid 1604; Tratado espiritual de los soberanos misterios y ceremonias santas del divino sagrificio de la misa, Madrid 1604; Triunfos de amor de Dios, Medina 1589-90; Vergel espiritual del ánima religiosa, Madrid 1609-1610.

II. Dottrina mistica. Quale il valore di questa notevole produzione?

Da un punto di vista letterario il giudizio sembra unanime: G. è un classico della lingua spagnola del secolo d'oro. Divergente è invece quello sul valore della sua dottrina. C'è chi vede in lui solo un « eccellente volgarizzatore, ma un pensatore sprovvisto di forte personalità e di spirito sintetico » (F. De Ros). C'è invece chi scrive: « La pienezza della scienza mistica ispano-francescana si ritrova in G. In lui si concentra non solo la spiritualità spagnola, ma la spiritualità cristiana di tutti i tempi. L'opera del padre Angeles è opera di pienezza, di maturità e perfezione. Confluiscono sul suo nome tutti i fiumi dottrinali: in lui si riunisce tutto, e tutto il buono, autentico e bello trova in lui risonanza... I fogli dei suoi libri sono veri favi di dolcezza spirituale, come nessun altro scrittore li ha fabbricati » (J.B. Gomis).

E probabile che la verità si trovi tra i due estremi. Di fatto G. mostra di possedere una conoscenza molto vasta sia degli autori classici che degli autori che l'hanno preceduto nella grande produzione mistica spagnola, da quelli francescani a s. Giovanni della Croce. Ma non solo di quella spagnola. In particolare gli si attribuisce il merito di essere un testimone dell'influenza della mistica renano-fiamminga in Spagna.

G. ritiene che ci siano due scuole per l'anima: « Una di devozione e affetto, l'altra di conoscenza e intelligenza, perché la perfezione nostra è duplice e consiste nella virtù e nella scienza. Dunque, l' uomo spirituale ed evangelico dev'essere adornato di queste due cose, perché con la prima sia orientato al bene, con la seconda alla verità, per la prima arda, per la seconda risplenda e doni luce » (Triunfos, p. 1, c. 3).

L'autore, in pratica, usa le sue larghe cognizioni delle varie scienze per esaminare attentamente l'uomo, la sua anima, le sue potenze e passioni. E convinto che « nessuno potrà conseguire cosa alcuna nella contemplazione, senza aver raggiunto la conoscenza di se stesso » (Conquista, d. 7,10).

Tuttavia, in linea con la dottrina dei mistici di cui si fa valido diffusore, insegna che l'anima si eleva a Dio mediante gli affetti e le aspirazioni « fondati specialmente sopra i principali misteri della vita, passione e morte del Salvatore » (Manual, d. 6).

C'è un grado di contemplazione che, sia pure con la grazia di Dio, l'anima può raggiungere con l'esercizio delle sue potenze (cf Conquista, d. 8-10). Al di là, però, si entra nella contemplazione dove solo lo Spirito Santo opera, nel silenzio totale, nella tenebra, nell' unione d'amore, dove si realizza pienamente il principio: « Vale più amare senza vedere che vedere senza amare, perché vedendo e non amando non si possiede Dio né si ha amicizia con lui; invece, benché non lo veda, se lo amo lo possiedo e io sono suo amico e lui lo è per me » (Triunfos, Prologo).

Bibl. **Opere:** Obras misticas, a cura di J. Sala, Madrid 1912-1917. **Studi:** M. de Castro, s.v. in DSAM VIII, 259-264; J.B. Gomis, Introducciónes a Misticos franciscanos españoles, 3 voll.,

Madrid 1948-1949; F. de Ros, La vie et l'oeuvre de Jean des Anges, in Aa.Vv., Mélanges F. Cavallera, Toulouse 1948.
U. Occhialini

GIOVANNI DELLA CROCE (santo). (inizio)

I. Vita. Juan de Yepes, figlio di Gonzalo e Catalina Alvarez, nasce a Fontiveros (Avila), nel 1542, ultimo di tre figli. Presto rimane orfano di padre e vive una fanciullezza di grande povertà, seguendo la madre di città in città nella ricerca di lavoro. In questo periodo G. tenta di impegnarsi in alcune occupazioni manuali, ma con scarsi risultati; si fa invece apprezzare nel servizio agli ammalati dell'ospedale di Medina del Campo e per il suo impegno nello studio. Per questo motivo, viene ammesso al Collegio della Dottrina, dei Padri della Compagnia di Gesù, « facendovi molto progresso in poco tempo ».
Nel 1563, a ventun anni, entra inaspettatamente nel Carmelo di Medina, prendendo il nome di fra G. di San Mattia.
Sceglie questo antico Ordine perché attratto dal suo stile contemplativo e dalla sua particolare devozione alla Vergine Maria.
Dopo la professione (1564), inizia gli studi teologici a Salamanca, presto riconosciuto come il miglior studente della scuola, per talento e serietà. Alla fine del terzo anno di studi, viene ordinato sacerdote e, di ritorno a Medina per la celebrazione della prima Messa, incontra Teresa di Gesù.
L'incontro avviene mentre G., desideroso di una più totale contemplazione, sta pensando di passare tra i certosini e Teresa sta pensando a come riformare anche il Carmelo maschile.
Ecco come la santa di Avila racconta quel provvidenziale incontro: « Parlandogli ne rimasi molto soddisfatta e seppi da lui che desiderava andare tra i certosini... gli dissi che se voleva migliorare avrebbe reso ancor più servizio al Signore rimanendo nel suo Ordine. Egli mi diede la sua parola di aspettare, a patto che non si tardasse molto ».1
Il 28 novembre 1568, Giovanni della Croce (questo il suo nuovo nome) inizia a Duruelo la Riforma del Carmelo maschile, secondo lo stile di Teresa di Gesù. I primi anni della nuova vita sono tempo di grande preghiera e di apostolato tra la povera gente dei paesi vicini.
G. deve subito assumersi il compito di maestro dei novizi, carica che ricopre fino al 1572. Da quest'anno al 1577 è nominato confessore del monastero dell'Incarnazione in Avila, su richiesta di madre Teresa. Il 2 dicembre 1577 viene « incarcerato » dai confratelli carmelitani, per incomprensioni sorte tra l'antico Ordine e la nuova famiglia teresiana.
Considerato un ribelle, è letteralmente rinchiuso in uno stanzino angusto e maleodorante. Vi rimane nove mesi: tempo che ha un'importanza centrale e risolutiva nella sua vita.
Scriverà più tardi: « Una sola grazia di quelle che Dio mi fece in quel luogo non si può pagare con una piccola prigione, anche se fosse durata anni ».
In una poesia di commento al salmo 137 (Super flumina), identificandosi con il popolo d'Israele prigioniero, dice di quel tempo: « Allì me hirio el amor » (là mi ferì l'amore).
Ferito dall'amore di Dio, scrive in carcere alcune poesie che restano tra i versi più sublimi della letteratura spagnola, certamente tra le più elevate composizioni mistiche di tutti i tempi: dieci Romanze trinitarie; un commentorifacimento poetico del Cantico dei Cantici; il poemetto La fonte.
Fuggito dalla prigione, G. riprende il suo impegno di educatore e superiore della nuova famiglia carmelitana, prima al Calvario (Jaen), poi a Baeza e a Granada (1582-88), dove scrive i quattro grandi commenti alle sue poesie: Salita del Monte Carmelo (=S); Notte oscura (=N); Cantico spirituale (=C), Fiamma viva d'amore (=F), lasciandone alcuni incompleti.
Nel 1591 viene esonerato da ogni incarico di responsabilità ed « esiliato » in Andalusia, a Ubeda (Jaen), dove muore santamente il 14 dicembre 1591 a quarantanove anni.
II. Gli scritti. « Affinché ciò che mi appresto a dire sia più degno di fede, non penso di affermare qualcosa di mia autorità - fidandomi dell'esperienza fatta o di ciò che altre persone

spirituali abbiano conosciuto o udito, anche se dell'una e dell'altro intendo approfittare - se non è confermato e chiarito con l'autorità della divina Scrittura » (C prol. 4). G. dichiara, dunque, nell'importante prologo al C, di voler prendere come fonte assoluta e primaria del suo insegnamento la Sacra Scrittura e, solo secondariamente, l'esperienza propria o altrui.
Si ispira, però, negli scritti alla sua formazione scolastico-tomista; si riferisce spesso agli scrittori della corrente agostiniana (Dionigi Areopagita) e ai mistici spagnoli del sec. XVI (Osuna, Laredo, s. Teresa).
Circa mille versi in poesia e un migliaio di pagine in prosa lo rendono una delle figure più importanti nel panorama degli autori mistici.
Suddividiamo gli scritti in: **Opere minori:** venti Poesie: di cui dieci romanze, cinque poemetti (le composizioni più famose), cinque glosse; Cautele, Avvisi, Detti di luce e d'amore, trentatré Lettere. In queste opere, particolarmente nelle poesie, è racchiusa la parte più importante del messaggio sanjuanista: « Le poesie sono in G. le asserzioni decisive, invece i commenti sono inadeguati e incapaci a riesprimere tutto il contenuto della parola ispirata ».2
La poesia si ispira allo stile di alcuni poeti spagnoli suoi contemporanei,3 ed è di tale portata che lo stesso santo rimanda ad una certa ispirazione dello Spirito Santo (cf C prol. 1). **Grandi opere:** Salita del Monte Carmelo (tre libri): è l'opera ascetica (purificazione attiva) che tratta della « purificazione del senso » (primo libro) e della purificazione della tre facoltà spirituali: intelletto (secondo libro), memoria e volontà (terzo libro). Notte oscura (due libri): tratta più propriamente della purificazione passiva (o mistica) della parte sensitiva (libro primo) e dello spirito (libro secondo). Cantico spirituale (commento alle quaranta strofe del testo poetico): in quest'opera, attraverso il simbolo del matrimonio spirituale, è descritto tutto il cammino dell'uomo: dalla conversione all' unione piena con Dio, passando attraverso le purificazioni e la comunione sponsale con l'umanità di Cristo: l'Amato appassionatamente ricercato (str. 1-20), l'Amato finalmente incontrato (str. 13-21), lo Sposo (str. 22-35), ed « Hermosura » (Bellezza ineffabile) che prepara alla gloria (str. 36-40). Fiamma viva d'amore (commento alle quattro strofe del testo poetico): ha come tema la trasformazione dell'uomo in Dio « suo centro » e la partecipazione alla vita trinitaria in una sorta di anticipazione della gloria: « Non c'è da meravigliarsi - scrive G. - che Dio faccia tanto sublimi e straordinarie grazie, poiché egli stesso afferma che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sarebbero discesi in chi lo avesse amato » (F prol. 2).
III. La dottrina mistica. Lo studio della mistica di G. risale al movimento mistico che si sviluppò in coincidenza con la proclamazione del dottorato del santo carmelitano (1926).
G. è teologo non in quanto dogmatico, ma in quanto mistico,4 e in questa veste descrive e giudica l'esperienza. Diremmo, in termini attuali, che egli è un « teologo spirituale »: guarda cioè allo sviluppo della rivelazione nella santità dei credenti.
Egli è soprattutto personalmente un mistico e un maestro che canta l'unione tra Dio e l'uomo e, intorno a questo argomento, coinvolge il lettore servendosi alla perfezione di ogni forma espressiva: poesia, simboli, espressioni tratte dalla teologia scolastica e dalla devozione popolare.
Ma egli volle parlare soprattutto della « notte mistica », « per essere stato detto molto poco di essa ed esserne stata fatta molto poca esperienza » (1N 8,2).
Per G. l' esperienza mistica è anzitutto immediatezza con il mistero: « In questo alto stato di unione, Dio non si comunica all'anima mediante qualche copertura di visione immaginaria o somiglianza o figura, né occorre che l'abbia, ma bocca a bocca, cioè essenza pura e nuda di Dio che è la bocca di Dio in amore, con essenza pura e nuda dell'anima che è la bocca dell'anima in amore di Dio » (2S 16,9).
Questa unione si dà « nella sostanza dello spirito come nel cuore dell'anima » (F 2,9). Qui l'uomo è pura accoglienza e passività: « Lo Spirito Santo vi compie tutti gli atti e la muove ad essi » (F 1,4; cf 2S 14). L'anima deve « starsene con avvertenza amorosa in Dio, con quiete d'intelletto sebbene le sembri di non far nulla » (2S 15,5).

G. utilizza raramente la parola perfezione, preferendo invece la parola unione o « divina congiunzione e unione dell'anima con la sostanza divina » (2S 15,5).
Allo stesso modo, per definire il potere disgregante del male, parla di appetito invece che di peccato.
Egli considera in modo vivo e dinamico l'incontro tra l'uomo e Dio. Distingue, dunque, tre tipi di unione: unione per essenza, per grazia e per affetto spirituale o unión de semejanza (2S 8,3; C 11,3).
Il primo livello si pone sul piano naturale, il secondo e il terzo sono dono soprannaturale.
L'unione si dà per un intervento di Dio Padre che predestina da sempre tutto alla conformità con il Figlio (cf C 1,1): crea il mondo, l'umanità (e in essa la Chiesa) come « sposa » per il suo Verbo (cf Romanza 4). E questa sposa dev'essere da lui teneramente riportata nell'amore trinitario attraverso uno scambio di doni nuziali. Lo scambio avviene nell' Incarnazione (cf Romanza 9).
Vi è, poi, un versante umano dell'unione che avviene « per via di perfezione, a poco a poco, al passo dell'anima » (C 23,6).
L'uomo viene attratto dal desiderio di Dio e risponde spogliandosi gradualmente di tutto ciò che non è lui, « perché amare è operare spogliandosi e denudandosi per Dio da tutto ciò che non è Dio ». L'uomo impara così ad agire con un costante desiderio di imitare Cristo in ogni sua azione, rimanendo vuoto di tutto per amore di Gesù Cristo; in tal modo, per giungere a gustare tutto non cerca gusto in niente, per giungere a conoscere tutto non cerca di sapere niente, ecc... (cf 1S 13).
IV. Dimensione trinitaria e cristologica dell'unione mistica. La mistica è comunione con Dio Trinità. Il Padre « qui è il principale amante » (C 31,2); lo Spirito è « agente guida e motore dell'anima » (F 3,46; C 39,3); Cristo è l'amato, lo Sposo e per amore e conformazione a lui l'uomo viene divinizzato.
Egli è fratello, compagno, maestro, prezzo e premio, amico e sposo, sempre presente lungo tutto l'itinerario spirituale: all'inizio del cammino (cf 1S 13), nel momento della grande decisione (cf 2S 7), come « unica Parola » (2S 22), nell'unione sponsale (cf C 22-23) e come hermosura definitiva. « Soltanto là dove l'amante cerca lo sguardo che s'apre dell'unico amato può aprirsi anche a lui tutta la luce di bellezza che l'amato ha suscitato nel mondo con lo sguardo dei suoi occhi ».5
Analogamente nell'uomo, al di là del senso, vi è una struttura tripartita che trova compimento nelle tre virtù teologali: « L'anima si unisce a Dio, in questa vita, per mezzo dell'intendere, del godere e dell'immaginare e non mediante qualsiasi altro senso, ma solo mediante la fede secondo l'intelletto, la speranza secondo la memoria, e l' amore secondo la volontà ».
Le virtù teologali sono il mezzo proporzionato al fine dell'unione con Dio poiché esse ci pongono in contatto con Dio in sé (cf 2S 9) e possiedono il carattere mistico della passività.
La mistica di G. è uno sguardo profondo che sfiora l'uomo, nel suo necessario riferimento a Dio « il centro dell'anima è Dio » (F 1,11), « la sua salute è solo l'amore di Dio » (C 11,11), « la sua anima vive nella persona che ama piuttosto che nel corpo che anima » (C 8,3).
E, inoltre, un discorso su Dio che precede ed abita l'uomo in forma così totale che « è incomprensibile non nella sua lontananza ma soprattutto nella sua immanenza e intimità, nella sua capacità di penetrare l'uomo per vie che nessuna creatura e nemmeno il soggetto stesso potrebbe scoprire (cf 3S 3,6) ».6
Concludendo il Cantico spirituale, il santo esclama: « O anime create per queste grandezze e ad esse chiamate, che cosa fate? In che cosa vi trattenete? Le vostre aspirazioni sono bassezze e i vostri beni miserie. O misera cecità degli occhi dell'anima vostra, poiché siete ciechi dinanzi a tanta luce e sordi dinanzi a così grandi voci, senza accorgervi che mentre andate in cerca di grandezze e di gloria rimanete miseri e vili, ignari e indegni di tanto bene » (C 39,7).
Note: 1 Fondazioni 3,17; 2 H.U. von Balthasar, Giovanni della Croce, in Id., Gloria. Una estetica teologica. Stili laicali, III, Milano 1976, 111; 3 Cf D. Alonso, La poesia di s. Giovanni

della Croce, Roma 1965; 4 H.U. von Balthasar, Teologia e santità, Id., in Verbum Caro, Brescia 1975, 206; 5 Id., Giovanni della Croce..., o.c., 144; 6 F. Ruiz Salvador, Giovanni della Croce, in La Mistica, I, 567.

Bibl. **Opere:** San Juan de la Cruz, Obras completas, a cura di J.V. Rodriguez e F. Ruiz Salvador, Madrid 1988; Giovanni della Croce, Opere, a cura di L. Borriello, Cinisello Balsamo (MI) 1998. **Studi:** H.U. von Balthasar, Giovanni della Croce, in Id., Gloria. Una estetica teologica. Stili laicali, III, Milano 1976, 95-155; Crisogono de J. Sacramentado, La escuela mística carmelitana, Madrid 1930; P. Juan-Tous, s.v., in WMy, 273-275; Lucien-Marie de S.J., s.v., in DSAM VIII, 408-447; E. Pacho, S. Giovanni della Croce, mistico e teologo, in Aa.Vv., Vita cristiana ed esperienza mistica, Roma 1982, 296-330; F. Ruiz Salvador, S. Giovanni della Croce, in La Mistica I, 547-597.

A.M. Sicari

GIOVANNI DI GESU MARIA. (inizio)

I. Vita e opere. G. (Juan de san Pedro y Ustarroz) nasce a Calahorra nel 1564, nella Rioja. E la figura più rappresentativa dell'Ordine, negli inizi della sua Congregazione italiana, dei carmelitani scalzi, della quale diventa terzo Preposito Generale dal 1611 al 1614. Trasmette lo spirito genuino di Teresa di Gesù nelle Costituzioni e nella formazione dei novizi (Instructio novitiorum, Instructio magistri novitiorum). Cogliendo con acutezza l'intuizione della fondatrice, secondo la quale spirito contemplativo e spirito missionario non solo non si oppongono, ma necessariamente si integrano come il precetto di amare Dio e il prossimo, apre il Carmelo alle missioni e definisce l'obiettivo della vocazione contemplativa dell'Ordine come « mistica unione dell'anima con Dio ». Muore santamente a Montecompatri (RM) nel 1615. Il 28 ottobre 1994 è stata introdotta la causa per la sua beatificazione e canonizzazione, presso il Tribunale ecclesiastico diocesano del Vicariato di Roma.

Fecondissimo scrittore, non cessa di spronare a seguire la via e la scuola di Gesù Cristo, ad acquisire la prudenza dei giusti, ad imparare a pregare. Il suo accorato appello si rivolge a tutti: papi, cardinali, vescovi, sacerdoti, religiosi, monache, laici, principi, regine e imperatori.

Eccelle negli scritti di carattere mistico. Affianca, infatti, l'emanazione delle Costituzioni del 1599 e del 1605 rispettivamente con le opere Cantici canticorum interpretatio (1601) e Theologia mystica (1607). Nella prima opera descrive il rapporto della sposa con lo Sposo, come il rapporto dell'anima con Dio, emblematico della contemplazione del Carmelo teresiano. Nella seconda, interpreta la teologia mistica tradizionale della Chiesa alla luce provvidenziale di s. Teresa, « divinamente preparata da Dio per istruirci in questo campo nell'epoca presente ». In essa insegna il cammino della santa d'Avila verso la mistica unione, attraverso la via dell' amore o sapienza unitiva. Affinché il teresiano, per lo stesso cammino possa seguire la Madre, lascia abbondantissime preghiere anagogiche scaturite dalla sua personale esperienza di « mistico viandante ».

I suoi libri si diffondono ovunque. La sua Disciplina claustrale, continuamente ristampata per nutrire lo spirito di preghiera della famiglia teresiana nei secoli, supera le cinquanta edizioni. I suoi Soliloqui dell'anima fedele sono forse lo specchio più perfetto della sua ansia infinita di essere redento dal sangue di Cristo al quale chiede, con straziante implorazione, di essere preservato dalla colpa.

I suoi scritti, in parte da lui stesso pubblicati durante la sua vita, sono stati raccolti postumi in varie edizioni di Opera Omnia, Coloniae Agrippinae, 1622; 1650, Florentiae, 1771-74. Nel 1992 si è iniziata una ristampa con traduzione in lingue moderne, presso l'editore Soumillion di Bruxelles. Il decimo volume uscito nel 1994 è Lettera di Cristo all'uomo.

II. Dottrina mistica. La caratteristica dominante dell'esperienza contemplativa di G. è la continua ricerca dell'unione con Dio, avvertito costantemente come lontano dalla propria sofferenza. Egli, per tutta la vita, soffre nel corpo e nello spirito; implora un conforto che non trova, ma ha fiducia in colui che ama. L'umile coscienza della propria indegnità corre

costantemente unita alla ferma consapevolezza della divina misericordia. Per questo motivo, ha il dono di tranquillizzare le anime che ricorrono a lui, mentre a lui non è concesso di uscire da una notte oscura del corpo e dello spirito. L'estenuante esperienza dell' abbandono di Dio, amato sopra ogni altra cosa, lo infiamma del desiderio di salvare il prossimo.
Sul piano dottrinale il suo magistero ascetico-mistico affonda le radici nei mistici classici. Infatti, nella Theologia mystica egli convoglia tutto l'insegnamento tradizionale come espresso da Dionigi l'Aeropagita, Bonaventura, E. Herp, Gersone e da Dionigi il Certosino. Propone, in questa scia, un' orazione intensamente affettiva, espressione di un rapporto profondamente personale tra l'anima e Dio, che tende direttamente alla più intima unione fra due esseri che si amano, al di là di ogni attività raziocinante.
Nell'Arte di amare Dio infonde spirito di amore per Dio e per il prossimo. Infine, la sua Scuola di orazione può essere considerata l'opera che maggiormente ha influito sulla formazione spirituale delle generazioni carmelitane.
Bibl. Evaristo del N.J., Contemplación y teología mística según el P. Juan de Jesús María el Calagurritano, in El Monte Carmelo, 68 (1960), 199-240; Giovanna della Croce, La teología mística clásica en el pensamiento del Venerable padre Juan de Jesús María, in Ibid., 72 (1964), 423-446; Roberto di S. Teresa, La contemplazione infusa nel Ven. P. Giovanni di Gesù Maria, in EphCarm 13 (1962), 650-690; Simeon a S. Familia, Edizione critica della « Instructio novitiorum » e della « Instructio magistri novitiorum », in Giovanni di Gesù Maria, Enchiridion de institutione novitiorum Ord. Carm. Disc., Romae 1961, 281-542; G.M. Strina, s.v., in DSAM VIII, 576-581; Id., s.v., in DES II, 1166-1168; Id., La teologia mistica del ven. padre Giovanni di Gesù Maria, carmelitano scalzo, calagorritano, Genova 1967.
S. Tomás Fernandez

GIOVANNI DI SAN SANSONE. (inizio)

I. Vita e opere. G., Jean du Moulin nasce nel 1571 a Sens, in Francia. Sappiamo poco di lui. Sembra che avesse due fratelli e forse anche delle sorelle. A tre anni, colpito da una crisi di vaiolo, diventa cieco. Di conseguenza, resta per tutta la vita handicappato ed emarginato nella società d'allora.
Con l'aiuto del parroco, impara i fondamenti della grammatica, ma soprattutto a suonare l'organo e la spinetta. Impara anche un po' di latino e acquista una conoscenza elementare delle belle lettere e del poeta Ronsard. A dieci anni perde i genitori e viene ospitato da uno zio, sempre a Sens.
Da quel momento in poi, G. si dedica alla musica: diventa organista nella chiesa di San Pierre-le-Rond e suona regolarmente con diversi strumenti nei balli e concerti locali organizzati dalla gioventù. A un certo punto, si stanca di questa frivolezza e perdita di tempo. Comincia, allora, a concentrarsi sulle letture spirituali, come per esempio sull'Imitazione di Cristo, sulle Istituzioni dello Pseudo Taulero, sul Mantello dello Sposo del francescano Francesco Vervoort (1555), e più tardi sugli scritti di Caterina da Genova, Ruusbroec, Enrico Herp e numerosi altri autori spirituali.
Dal 1585 al 1600 non si hanno notizie su di lui. In quest'ultimo anno si trova a Parigi dal fratello Gian Battista, che però già nel 1601 muore insieme alla moglie. Da quel momento in poi, nei dintorni della rue Saint-Jacques, senza casa e senza vitto, come la grande massa dei poveri di quell'epoca, trascorre lunghe ore nelle chiese, in preghiera e all'organo. A Parigi, in cerca di direttori spirituali esperti, si avvicina alla chiesa e convento carmelitano di Place Maubert, il collegio internazionale dell'Ordine, vicino alla Sorbona. Dal 1604 suona l'organo nel Carmine e diventa amico del giovane fratello Mathieu Pinault. Intorno a lui si forma un piccolo gruppo spirituale, che legge autori mistici. I giovani amici carmelitani lo pregano di spiegare loro questi testi e di illuminarli sulla vita spirituale e mistica.
Laico, cieco e senza un'adeguata formazione teologica, G. diventa così il maestro spirituale della nascente riforma del Carmelo francese. Due anni dopo, nel 1606, esprime il desiderio di entrare

come fratello laico nel Carmelo di Dol in Bretagna, dove già vive il suo amico Mathieu Pinault. Contro le aspettative e le usanze del tempo, il provinciale di Tours accetta la sua richiesta. Entrando nel noviziato di Dol, prende il nome di Giovanni di San Sansone.
A causa dell'insalubrità del luogo, soffre di diverse malattie e, durante un periodo di peste, si dedica alla cura dei confratelli malati, fino al punto di ammalarsi. In questo periodo, molte persone accorrono a lui, prima della Messa, chiedendogli di pronunciare su di loro una preghiera speciale contro la febbre. Preoccupato, il vescovo, Antonio Revol, interviene, esaminando la sua ortodossia e rimproverandolo fortemente. Vedendo, però, la sua reazione umile e profondamente religiosa, gli permette di continuare tali preghiere e lo sceglie poi come direttore e consigliere spirituale per più di vent'anni. Nel 1629, poco prima di morire, Antonio Revol chiederà a G. di comporre per lui una guida spirituale, che sarà uno dei testi mistici maggiori di G.
Nel 1612 G. si trasferisce al Carmelo di Rennes, centro della nuova Riforma di Touraine, facendo di nuovo il noviziato. Rimane qui, salvo qualche breve interruzione, fino alla morte, avvenuta il 14 settembre 1636, festa dell'Esaltazione della Croce.
All'inizio, i superiori sospettosi della dottrina mistica di questo fratello laico, semplice e senza cultura teologica, la fanno esaminare dal provinciale dei carmelitani scalzi e da alcuni famosi teologi della Sorbona. In seguito, affiancando il maestro dei novizi, G. insegna i principi della vita spirituale e mistica ai giovani carmelitani e diventa così il vero maestro spirituale della Riforma di Touraine, variante francese della Riforma teresiana. Frequenta i grandi testi della letteratura mistica, che si fa leggere ad alta voce, commentandoli al gruppo astante. Legge le edizioni francesi delle opere di Teresa d'Avila e di Giovanni della Croce, insieme ai testi di s. Bernardo, Guglielmo di Saint-Thierry, Ruusbroec, Suso, Taulero e tanti altri. Nell'arco di venticinque anni scrive, dettando, numerosi testi spirituali e mistici: trattati e commenti, meditazioni e soliloqui, poesie e lettere, in tutto più di 4000 pagine di manoscritti.
Come autore mistico, G. non ha avuto la fortuna letteraria di Bérulle o di Maria dell'Incarnazione. I suoi testi mancano di un linguaggio accurato e di un'esposizione chiara, essendo poco più che appunti di segretari, giovani talora incolti e senza esperienza. Questo che per noi è un vantaggio poiché ci permette di osservare un testo mistico in via di formazione e ancora vicino all'esperienza immediata, costituì un grande svantaggio per i contemporanei, che non gustavano più il francese pre-classico del Seicento ed erano già segnati dalla nuova mentalità razionale e antimistica indotta da Cartesio (1650). Vent'anni dopo la morte di G., i suoi testi furono pubblicati con ritocchi, per farli corrispondere maggiormente ai gusti del tempo. Il momento opportuno era, comunque, passato: i testi non furono in grado di attrarre l'attenzione del grande pubblico e G. rimase un autore mistico presto dimenticato. Soltanto adesso i suoi scritti vengono rispolverati per ritrovare lo splendore di un cammino mistico autentico, senza pretese, che rimane altamente attuale nella sua concentrazione sull'essenziale dell'amore puro.
II. Dottrina mistica. Come autore mistico, G. è stato paragonato a Ruusbroec e a Giovanni della Croce. Ha elaborato in tanti modi la logica dell'Amore divino, innamorato dell'uomo creato, e i processi di trasformazione di quest'uomo che sperimenta l'incomprensibile tocco divino e si lascia trascinare nell'estasi dell'amore. L'uomo, per natura concentrato su se stesso e ripiegato sui propri interessi, perde poco a poco il controllo della propria vita, affidandosi totalmente a Dio. Uno dopo l'altro, tutti gli strati della vita umana vengono così assorbiti dalla vita divina attraverso un processo d' annichilimento totale e trasformati nell'irresistibile dinamica dell'amore divino. Qui l'uomo si perde sempre di più nell'oscurità impenetrabile della divinità, che lo abbraccia da tutte le parti. L' esperienza mistica d'amore si realizza come strada nel deserto, spingendo l'uomo all'irrecuperabile autotrascendenza che lo fa sprofondare sempre più in Dio, attraverso l' amore puro. Secondo G., la vita contemplativa e mistica si approfondisce con l'aiuto di una preghiera specifica, che trascina l'uomo in uno spiraglio spirituale infinito. L'aspirazione prende il suo punto di partenza nella lettura e nella meditazione, con l'aiuto di riflessioni e di parole. Pian piano, questa preghiera esteriore e umana si restringe alla dinamica

interiore del desiderio silenzioso, fino a diventare contemplazione pura del movimento dell'amore divino, che trascina passivamente il cuore dell'orante.
Bibl. **Opere:** Jean de Saint-Samson, Oeuvres Mystiques, Sagesse chrétienne, Texte établi et présenté par H. Blommestijn et M. Huot de Longchamp, Paris 1984; Jean de Saint-Samson (1571-1636), L'Éguillon, les Flammes, les Fleches et le Miroir de l'Amour de Dieu en Dieu mesme, Ed. du manuscrit de Rennes, Introduction et commentaire par H. Blommestijn, Romae 1987; Id., La pratique essentielle de l'amour, Sagesses chrétiennes, Textes établis et présentés par M. Huot de Longchamp et H. Blommestijn, Paris 1989; Id., Oeuvres complètes 1, L'éguillon, les flammes, les fleches, et le miroir de l'amour de Dieu, propres pour enamourer l'âme de Dieu en Dieu mesme, Ed. critique par Hein Blommestijn, Rome-Paris 1992; Id., Oeuvres complètes 2, Méditations et Soliloques 1, Ed. critique par Hein Blommestijn, Rome-Paris 1993; Id., Esperienza di amore totale. Lo sprone, le fiamme, le frecce e lo specchio dell'amore di Dio, propri per innamorare di Dio l'anima in Dio medesimo, Napoli 1983 (Prima versione italiana del P. F. Sorrentino). **Studi:** S.M. Bouchereaux, s.v., in DSAM VIII, 703-710; Ead., La Réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson, Paris 1950; C. Janssen, s.v., in DES II, 1168-1169; P.W. Janssen, L'oraison aspirative chez Jean de Saint-Samson, in Carm 3 (1956), 19-48; Id., Les origines de la Réforme des Carmes en France au XVIIe siècle, La Haye 1963.
H. Blommestijn

GIOVANNI EVANGELISTA (santo). (inizio)

Premessa. La tradizione cristiana identifica l'autore del quarto Vangelo con uno dei Dodici, G. il fratello di Giacomo, figlio di Zebedeo, menzionato indirettamente con l'espressione « il discepolo che Gesù amava ».1 A parte i problemi sull'identità dell'autore e sulle fasi della formazione del testo,2 il quarto Vangelo s'impone come un libro di altissimo livello dottrinale e contemplativo. I Padri della Chiesa, infatti, lo hanno considerato il Vangelo spirituale per eccellenza.3

I. Dalla storia al simbolo.4 G. propone un'interpretazione teologica e mistica, basata sui fatti e sulle parole del Gesù terreno. Il suo Vangelo mira non soltanto a trasmettere la fede, ma a provocare quella percezione che il credente può avere della sua unione intima con Cristo. Infatti, Gesù è presentato come il vero Rivelatore del Padre (cf Gv 1,18; 14,9-10) e la sua umanità è descritta come l'espressione dell'essere e dell'agire di Dio (cf 10,30). Per condurre il lettore alla sfera della contemplazione e dell'intimità con lui, il racconto evangelico adopera un linguaggio simbolico altamente significante attraverso i simboli archetipi come luce (cf 8,12; 9,5), acqua (cf 4,10.14), pane (cf 6,35.48.51-58); arricchisce alcune parole con un doppio senso: elevare = crocifissione e esaltazione (cf 3,14; 8,28; 12,32), ora = momento presente ed evento salvifico (cf 2,4; 4,21; 5,25; 12,23), l'uso di forme retoriche tra le quali il dialogo, (cf 14,5-11; 18,28-40), l'ironia (cf 8,56-59; 19,1-3), il malinteso (cf 3,3-5; 4,10; 20,14-16).

Per esprimere, inoltre, la pienezza di grazia e di verità presente in Cristo, G. evoca personaggi ed eventi veterotestamentari (cf 3,14; 4,12; 6,32; 8,58), insiste sulla celebrazione delle festività liturgiche d'Israele (cf 2,23; 5,1; 6,4; 10,22) e parla delle tradizioni giudaiche (cf 2,2.6; 19,31.40) come simboli dell'avvenimento nuovo che oltrapassa l'antica alleanza. I miracoli stessi di Gesù sono « segni » (semeia) che rivelano la sua « gloria divina » (doxa) (cf 2,12) e allo stesso tempo sono i simboli della salvezza che si attua mediante la fede sacramentale all'interno della nuova comunità, la Chiesa.5 Miracoli, gesti e parole di Gesù diventano per G. simboli della vera realtà, quella spirituale, trascendente, eterna, comunicata ormai agli uomini, simboli che debbono condurre il credente alla contemplazione di Cristo, Verbo eterno, all'esperienza di Dio e all'intimità di vita con lui (cf 10,4.9.14.15; 15,1-5). Ogni credente è chiamato all' unione mistica, a quella comunicazione interpersonale con il Signore che l'evangelista manifesta con espressioni di immanenza: « rimanere in » (6,56; 15,4.16), « dimorare presso » (14,23), « vederlo » (14,9), « conoscerlo » (10,4.14-15), « amarlo » (14,21-28), « essere con lui » (17,21).

II. Fede e conoscenza. « Credere »,6 infatti, tema chiave del Vangelo, esprime non soltanto l'adesione del discepolo alla parola di Cristo ma quel contatto esistenziale, quell'atteggiamento personale, dinamico, progressivo, non stabile né definitivo, ma che tende all'unione piena con il Signore. I personaggi del Vangelo (Natanaele, Nicodemo, la samaritana, Giuseppe d'Arimatea, Pietro, Marta, Maria, Maddalena, il discepolo amato...) esprimono, ciascuno a suo modo, varianti di quella fede che va da una prima accettazione di Gesù alla conoscenza per connaturalità e alla più intima unione con lui. Altri personaggi (i giudei, Pilato, Giuda) evocano atteggiamenti umani, anch'essi persistenti, nei confronti del Verbo di Dio fatto carne, il dubbio, la confusione, la superficialità e il tradimento. L'ideale del credere, dono di Dio, consiste quindi in un rapporto personale tra Cristo e il discepolo al punto da coinvolgere tutto il suo essere umano e richiedere una risposta che coinvolge tutte le sue facoltà: ascolto, obbedienza, fedeltà, amore. Il progredire nella fede conduce alla conoscenza (gnosis), a un più alto grado di unione con il Cristo. Conoscere è più che credere. Il modello della conoscenza è la fusione di quella gnosis sublime e di quell'amore che si stabilisce tra il Padre e il Figlio. Si tratta della partecipazione intima del credente alla vita divina. Il conoscere giovanneo si esprime anche con i verbi udire, vedere, intuire, che evocano la dimensione globale, sperimentale, esistenziale di questo tipo di conoscenza per sua natura ineffabile, legata intimamente all'amore (agape) e vincolata a una scelta radicale di vita. Il modello della fede-conoscenza giovannea è insito nella figura del discepolo prediletto: egli ha chinato il capo sul petto di Gesù, ha percepito nel sepolcro vuoto la sua risurrezione e nella pesca miracolosa ha detto: « E il Signore » (21,7). Pervenuto alla conoscenza per connaturalità, la sua testimonianza evangelica è veritiera. Il dono dello Spirito Paraclito mira a condurre tutti i credenti a questa conoscenza sperimentale di Cristo e di Dio che capovolge il senso della vita presente.

III. Escatologia realizzata e mistica. La conseguenza del credere e del conoscere giovannei si può riassumere nell'espressione « esistenza escatologica del credente ». Il discepolo vive nel mondo, ma non è del mondo. Per lui il « giudizio » ha avuto già luogo (3,18) ed è entrato nella vita. Ha conquistato la gioia al di là delle facoltà umane. Il credente possiede lo Spirito, il Paraclito, lo Spirito di verità (cf 14,17.25-26), cioè il dono escatologico che è principio di conoscenza e di intimità perché illumina la persona e l'opera di Gesù di Nazaret e permette di capirne il senso trascendente dell'essere e dell'agire (cf 14,26; 16,12-15). Il discepolo è liberato dalla morte, è passato dalle tenebre alla luce ed è ormai in possesso della vita eterna: « Questa è la vita eterna: che conoscano te... e colui che tu hai mandato » (17,3). Il Vangelo di G. è, in ultima analisi, una provocazione alla rilettura trascendente della persona e dell'opera di Gesù di Nazaret e a una interpretazione spirituale di tutte le realtà create. E un appello al rinnovamento, a una « rinascita » dell'essere umano che rimane sempre aperto a un'esistenza superiore che si realizza già in questo mondo, esistenza immersa nella conoscenza (gnosis) e nell'amore (agape) divini.

Note: 1 Sull'identità dell'autore e sulle fasi della formazione del testo, cf M.E. Boismard - A. Lamouille, L'Evangile de Jean, in Aa.Vv., Synopse des quatre évangiles en français, III, Paris 1977, 67-70; M.E. Boismard - E. Cothenet, La tradition johannique, in Introduction à la Bible. Edition nouvelle, in A. George - P. Grelot (edd.), Le Nouveau Testament, IV, Paris 1977, 269-292; R.E. Brown, La comunità del discepolo prediletto, Assisi (PG) 1982; R. Fabris, Giovanni, Roma 1992, 68-82; M. Hengel, The Johannine Question, London 1990; R. Schnackenburg, Der Jünger, den Jesus liebte, in Aa.Vv., EKK Vobereiten, Heft 2, Neukirchen 1970, 97-117; Id., Il discepolo che Gesù amava, in Aa.Vv., Il Vangelo di Giovanni, III, Excursus 18, Brescia 1980, 623-642; 2 Cf R. Fabris, Giovanni, o.c., 43-70, 71-82; 3 Cf Clemente Alessandrino, Hypotyposeon, n. 38; 4 Cf V. Mannucci, Giovanni, il Vangelo narrante, Bologna 1993, 97-133; 5 Cf O. Cullmann, I sacramenti nel Vangelo giovanneo, in Aa.Vv., La fede e il culto nella Chiesa primitiva, Roma 1974, 181-245; 6 Il quarto Vangelo non usa il sostantivo « fede »; usa invece novantotto volte il verbo « credere ». Per l'evangelista « credere » indica adesione alla parola e all'opera di Gesù, comprensione progressiva della sua dignità divina e

della sua missione salvifica, intimità del credente con Cristo, amore e fedeltà verso di lui. Oltre che del verbo « credere », il quarto Vangelo si serve di molte espressioni che significano la stessa nozione: « venire » verso Gesù (5,40; 6,35.37); « riceverlo » (1,12; 5,43); « bere » l'acqua offerta da lui (4,13-14); « mangiare » il suo pane (6,31-35); « seguirlo » (8,12; 10,5); « ascoltare » la sua voce (10,1-5); « accettare » la sua testimonianza (3,11); « vedere » (6,40; 12,44-45); « conoscere » (6,69; 8,31-32).

Bibl. **Commenti patristici:** Agostino, Commento al Vangelo di Giovanni, Roma 1968; Origene, Commento al Vangelo di Giovanni, a cura di E. Corsini, Torino 1968. **Commentari moderni:** M.E. Boismard, L'évangile de Jean. Commentaire: Synopse des quatre évangiles en français, III, Paris 1977; L. Bouyer, Il quarto Vangelo, Torino 1964; R.E. Brown, Giovanni. Commento al Vangelo spirituale, Assisi (PG) 1979; O. Cullmann, La fede e il culto della Chiesa primitiva, Roma 1974, 181-295; C.H. Dodd, L'interpretazione del quarto Vangelo, Brescia 1974; R. Fabris, Giovanni, Roma 1992; M. Figura, s.v., in WMy, 268-270; J. Huby, La mistica di s. Paolo e di s. Giovanni, Firenze 1950; M.J. Lagrange, Evangile selon Saint Jean, Paris 19484; X. Leon-Dufour, Lettura del Vangelo secondo Giovanni, 3 voll., Roma 1990-1993; B. Maggioni, La mistica di Giovanni evangelista, in La Mistica I, 223-252; D. Mollat, Giovanni maestro spirituale, Roma 1980; A. Omodeo, La mistica giovannea, Bari 1930; S.A. Panimolle, Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni, 3 voll., Bologna 1978-1984; Id., L'evangelista Giovanni, Roma 1985; G. Ravasi, Il Vangelo di Giovanni, 2 voll., Bologna 1989; R. Schnackenburg, Il Vangelo di Giovanni. Commentario teologico del Nuovo Testamento Gv 1-4, 4 voll., Brescia 1973-1987; A. Wickenhauser, L'Evangelo secondo Giovanni, Brescia 1966.

P.-R. Tragan

GIOVANNI SCOTO (ERIUGENA). (inizio)

I. Vita e opere. Nasce nel primo quindicennio del sec. IX e muore nell'870 circa.

In seguito alle invasioni danesi nell'Irlanda (Eriu, da cui l'appellativo di Eriugena) si rifugia in Francia ed intorno all'846-847 è accolto alla corte di Carlo il Calvo (877), diventando maestro nella scuola palatina. Nell'850 partecipa alla controversia sulla predestinazione con uno scritto (De praedestinatione) che suscita vivaci reazioni da parte dei teologi del tempo per la sua impostazione nettamente razionalistica. Successivamente, Carlo il Calvo lo invita a tradurre le opere di Dionigi l'Areopagita e di altri autori greci (in particolare di Massimo il Confessore). Queste opere, insieme a quelle di Agostino e Boezio (524), diventano le principali fonti della sua opera più importante, De divisione naturae, composta in forma di dialogo dall'862 all'866. In questa, con il termine « natura » G. intende tutta la realtà e la distingue in quattro « specie » o « forme », che non sono parti di un tutto, ma solo momenti di un processo dialettico attraverso il quale la natura si svolge, passando dall'unità alla molteplicità e successivamente risalendo dall'individuale all'universale, risolvendo la molteplicità nell'unità del tutto. Infatti, la prima natura « che crea e non è creata » è Dio, il quale è inconoscibile, secondo l'istanza della teologia negativa, che risale a Dionigi Areopagita; la seconda natura « che è creata e crea » è costituita dalle cause primordiali, che sono, secondo la tradizione platonica, gli archetipi delle cose, mentre il mondo materiale (ovvero la terza natura, « che è creata e non crea ») è concepito come una caduta e una corruzione del mondo intelligibile, conseguenza del peccato originale. Questo mondo, tuttavia, tende a tornare a Dio il quale, in quanto concepito come il fine ultimo di tutta la creazione, costituisce la quarta natura « che non crea e non è creata ».

G. scrive, inoltre, un commento alle opere di Dionigi Areopagita e al Vangelo di Giovanni, ma di quest'ultima opera non rimangono che frammenti.

I suoi scritti, nei quali talune espressioni possono essere interpretate panteisticamente (certamente contro ogni intenzione dell'autore), vennero condannati nel 1225.

II. Dottrina. Il contributo più importante di G. alla storia della mistica è quello di aver introdotto la via negationis per la conoscenza di Dio, cui l'uomo è chiamato. Poiché la dignità dell'uomo deriva dall'essere fatto a immagine di Dio (cf De divisione naturae IV), la verità

diventa il bene supremo dello spirito. Per questo motivo, la sapienza è il termine ultimo di ogni processo speculativo. L'uomo, infatti, raggiungerà la vera unione con Dio nella purezza della conoscenza (cf Ibid. V), diventando una lode del sommo Bene (cf Ibid.).
Per G. si conosce Dio attraverso la Scrittura, ma ciò richiede sia un grande sforzo da parte dell'uomo sia un'illuminazione, cioè una rivelazione dell'essenza divina mediante le teofanie. Dio, però, permette allo spirito umano di andare oltre il significato morale e allegorico della Scrittura e alcune teofanie sono di uno splendore tale da innalzare la contemplazione ad uno stadio molto vicino a lui (cf Ibid. V). Ma per giungere ad una contemplatio theologica, cioè una conoscenza superiore sostenuta dalla fede, occorre passare attraverso tre stadi: il primo è quello della conoscenza sensibile; il secondo è quello in cui la ragione distingue le realtà nascoste di cui sono segno le creature visibili; il terzo è una conoscenza totalmente semplice e soprannaturale che s'identifica con il ritorno a Dio. Questo cammino può essere compiuto solo nel Cristo, che assume in sé l'essere divino e la natura umana, e in modo particolare nel Cristo dell' Eucaristia. E il Cristo redentore che ha salvato e santificato tutto, donando agli eletti la deificazione. A esemplificazione di questa asserzione, G. rimanda a s. Giovanni che ha posato il capo sul petto del Signore ed ha ricevuto la rivelazione segreta, perciò l'apostolo prediletto diventa per G. l'ideale del mistico.
G. assume da Dionigi Areopagita la distinzione fra le due teologie, cioè le due maniere di parlare di Dio, quella affermativa e quella negativa. Conoscere Dio significa, innanzitutto, sapere che egli sorpassa ogni scienza, perciò l'ignoranza a cui si è condotti è la vera sapienza. Lo sforzo dello spirito trova il suo vero appagamento in questo progresso negativo (cf Ibid. II) (teologia negativa), ma Dio si mostra a chi lo cerca e si lascia trovare da chi lo desidera (teologia positiva).
Erede della tradizione neoplatonica, G. descrive il processo circolare che da Dio Padre si sviluppa attraverso il Figlio e il mondo materiale per ritornare al Padre, introducendo sulla scia dei Padri, il platonismo nel pensiero cristiano d'Occidente.
La sua concezione della conoscenza di Dio influenzò la spiritualità successiva sia per l'accento posto sulla verità da conoscere in sé, dal momento che essa è semplicemente oggetto di contemplazione, sia per il suo « tentativo, che è unico, tra Agostino e Nicolò da Cusa, di utilizzare un sistema filosofico, o piuttosto una concezione generale del mondo in gran parte desunta da Plotino, per esprimere la totalità della teologia cristiana ».1
Note: 1 D. Knowles, La teologia, in D. Knowles - D. Obolensky, Nuova storia della Chiesa, II, Torino 1971, 157.
Bibl. **Opere:** PL 122; SC 151, 180; E. Jeaumeau (ed.), Homélie sur le Prologue de Jean, Paris 1969; J. Sheldon-Williams (ed.), Periphiseon, Dublin 1968-1981. **Studi:** M. Cappuyns, Jean Scot Erigène, Louvain-Paris 1933; M. Dal Pra, Scoto Eriugena e il neoplatonismo medievale, Milano 1951; P. Dinzelbacher, s.v., in WMy, 272-273; A. Forest, La sintesi di Giovanni Scoto Eriugena, in A. Fliche - V. Martin (cura di), Storia della Chiesa, XIII, Torino 1965, 15-44; A. Haas, Eriugena und die Mystik, in Aa.Vv., Eriugena redivivus, Heidelberg 1977, 254-278; P. Mazzarella, Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena, Padova 1957; R. Roques, s.v., in DSAM VIII, 735-762.
M.R. Del Genio

GIROLAMO (santo). (inizio)
I. Vita e opere. Eusebius Hieronymus nasce tra il 340 e il 347 da famiglia cristiana benestante a Stridone, località ai confini tra la Dalmazia e la Pannonia, nella Croazia settentrionale. Adolescente, verso il 359, è inviato a Roma per studiare grammatica, retorica e filosofia. Acquisisce tutto ciò che le lettere profane possono offrire.
Maggiorenne, verso il 366, comincia per lui un periodo di ansiosa ricerca religiosa. Si fa battezzare a Roma. Viaggia nelle Gallie, e a Treviri sente il richiamo del monachesimo. Ad Aquileia si associa ad un gruppo di entusiasti della vita cenobitica. Non ancora soddisfatto, si

dirige verso il Medio Oriente. Affaticato nella mente e nel corpo, sosta ad Antiochia (374-375). Ascolta con discernimento le spiegazioni bibliche di Apollinare di Laodicea. Prosegue verso il deserto di Calcide (375-378), dove studia l'ebraico. Le lotte per l'episcopato lo richiamano ad Antiochia, dove viene ordinato sacerdote nel 378. Si trasferisce a Costantinopoli (379-382). Ascolta le spiegazioni bibliche di Gregorio Nazianzeno, e si addentra nelle opere di Origene.
Dal 382 in poi, si prodiga in un'attività intensamente produttiva. Trasferitosi a Roma fa da segretario a papa Damaso (384): prepara lettere e trattati, diviene maestro per il clero romano, ne castiga i costumi, corregge il testo latino dei Vangeli e dei salmi, edifica donne pie, spiega la Bibbia, offre consigli religiosi. L'ambiente romano non gradisce la sua opera, sicché alla morte del papa, gli fa un'opposizione sistematica e sleale. Allora G. parte per il Medio Oriente, nel 385, e nel 386 si stabilisce a Betlemme dove fino alla morte, nel 419 o 420, continua la sua opera di maestro e di consigliere spirituale.
La vastità e la profondità della sua cultura, soprattutto in campo biblico, storico, geografico e filologico, fanno di lui un grande maestro tra i Padri del IV e V secolo. In qualità di fecondo esegeta resta un valido referente perché commenta i libri sacri in chiave letteraria e allegorica, in modo da offrire considerazioni scientifiche e spirituali al tempo stesso. Della sua vasta produzione ricordiamo, oltre ai lavori di revisione e di traduzione dei libri sacri, i commenti a diversi libri della Sacra Scrittura. Tra gli scritti storici va ricordata soprattutto la preziosa opera, nonostante le imprecisioni, le parzialità e a volte le confusioni, De viris illustribus. Di non minore importanza è il suo epistolario che comprende 125 Lettere a vari destinatari. Tra queste particolare menzione meritano quelle ascetiche. Vanno, infine ricordati i Discorsi ai monaci, raccolti dal Morin nel 1895, 1897 e 1901 1 che comprendono commenti spirituali ai salmi, al Vangelo di Marco e diverse omelie.
II. Insegnamento spirituale. L'itinerario spirituale personale di G. si sviluppa attraverso tre tappe. Adolescente, gusta i piaceri della mente (lettere profane) e del corpo (cibo lauto, sensualità). Maggiorenne, intraprende un lungo cammino di distacco dai piaceri e di avvicinamento a Cristo. Il distacco comincia con la prima partenza da Roma per decisione propria e si completa ad Antiochia con la rinuncia alle lettere profane per intervento di Cristo che gli appare in sogno e lo accusa di essere ciceroniano, non cristiano. Nel deserto di Calcide vive questo distacco, penoso ma gratificante. « Nudos amat eremus », il deserto, l'eremo predilige gli uomini nudi, scrive in questo periodo G. L'avvicinamento a Cristo va di pari passo con il contatto con la Bibbia. Prima del sogno, nei momenti di ravvedimento, invece di Tullio o Platone legge i profeti, ma il loro discorso incolto lo disgusta. Dopo il sogno s'immerge nella lettura della Bibbia, sforzandosi di cogliere il senso cristiano dell'AT. In questo modo tenta una vera e propria esegesi del testo sacro, cercando di condurre fuori dal testo i suoi contenuti effettivi, il suo messaggio spirituale, la sua verità. Lo sforzo diventa delizia quando assapora i commentari biblici di Origene.
Adulto, diviene veramente cristiano. Vive il mistero di Cristo e cerca di comunicarlo agli altri. A Roma lo addita al clero e alle donne pie. A Betlemme lo spiega con la parola ai monaci vicini, con le lettere alle pie donne lontane, con i commentari biblici a tutti. Lo difende con le opere polemiche, lo illustra con le opere storiche e lo fa passare nell'AT con la nuova versione latina (Volgata). La sua ricetta: non deporre mai i Vangeli.2
Ma è soprattutto nell'epistolario che G. manifesta la profondità del suo pensiero spirituale. A parte il suo richiamo continuo alla rinuncia per il regno, egli indica il cammino verso Dio nello studio e nella meditazione della Parola. E proprio il contatto con la Parola che rivela i segreti di Dio e rende capaci di dedicarsi alla preghiera e al digiuno che, a loro volta, alimentano la carità e reprimono le tentazioni rafforzando lo spirito. E ancora la Parola fatta carne, cioè l' Eucaristia, che offre al credente sicurezza nel suo cammino spirituale. Partecipando alla vita del Cristo, il cristiano otterrà il premio della corona. Quest'ultima è riservata in particolare ai vergini che, come Maria, sono gli sposi fedeli che, con purezza, offrono tutto se stessi a Cristo. Per questo

motivo, egli considera la verginità superiore al matrimonio per il suo carattere di donazione totale e di condivisione piena della vita del Cristo.
Note: 1 Anedocta Maridsolama, III; 2 Ep CVIII: PL 22, 876.
Bibl. J.B. Bauer - L. Schade, Hieronymus, Briefe über die christliche Lebensführung: Schriften der Kirchenväter, München 1983; S. Cola (cura di), S. Girolamo. Le Lettere, 4 voll., Roma 1962-1964; J. Gribomont, s.v., in DSAM VII, 901-912; Id., Lavoro e Parola di Dio in S. Girolamo. Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo, Roma 1986, 205-212; I. Griego, San Girolamo maestro di spiritualità, in Asprenas, 33 (1986), 305-329; J.N.D. Kelly, Jerome: His Life, Writings and Controversies, London-New York 1975; L. Laurita, Insegnamenti ascetici nelle lettere di s. Girolamo, Nocera Superiore (SA) 1967; A. Penna, s.v., in BS VI, 1109-1132; V. Recchia, Verginità e martirio nei « colores » di s. Girolamo, in Vetera christianorum, 3 (1966), 45-68; C. Sorsoli - L. Dattrino, s.v., in DES II, 1173-1176; J. Steinmann, Saint Jérome, Paris 1985.
J. Zerafa

GIULIANA DI NORWICH. (inizio)

I. Vita e opere. Mistica inglese, nasce nel 1342 e muore nel 1420 ca. A trent'anni, gravemente ammalata, ha una serie di visioni sulla passione di Cristo. Le notizie sulla sua vita sono molto scarse. Nel suo libro Rivelazioni dell'amore divino si legge: « Questa rivelazione fu fatta a una creatura semplice e illetterata mentre viveva ancora nella sua carne mortale, nell'anno di nostro Signore 1373, il 13 di maggio ». Più avanti, ricordando la gravissima malattia durante la quale è stata favorita da visioni, dice di avere « trent'anni e mezzo ». Il suo nome è da collegare con Norwich (Inghilterra), dove visse da reclusa.
G. evidenzia una solida educazione intellettuale legata alla prosperità della città di Norwich. Questa, infatti, al tempo di G, è una città ricca di risorse materiali e spirituali, sicuramente un crocevia nel quale si intrecciano diverse correnti culturali e varie scuole di spiritualità. A Norwich sono presenti diversi Ordini mendicanti: i domenicani e i francescani vi si stabiliscono nel 1226; nel 1256 arrivano i carmelitani; nel 1272, gli agostiniani. Il convento di questi ultimi si trova proprio di fronte alla chiesa di San Giuliano dove sorge il romitorio di G. Ciò spiega dove questa reclusa abbia potuto attingere la sapienza e la profondità teologica che la caratterizzano.
E probabile che al tempo delle rivelazioni non fosse ancora reclusa. G. potrebbe, dunque, essere entrata presto in una comunità religiosa, forse in un monastero di benedettine e lì avrebbe avuto rivelazioni da lei messe per iscritto in una prima redazione, quello che oggi si suole chiamare Testo breve, giunto a noi in un solo manoscritto. Dopo l'avvenimento, potrebbe aver scelto la vocazione di reclusa, andando ad abitare in una cella costruita adiacente al muro della chiesa di San Giuliano a Conisford, in Norwich.
Qualche altro dato su G. ci viene da quelle che si chiamano testimonianze esterne: il Codice Add. 37790, o Amherst Manuscript, della British Library; i quattro testamenti, il primo del 1393-94 e l'ultimo del 1415-16, in cui vengono fatte donazioni alla reclusa e alla donna che l'accudiva; e la testimonianza di Margery Kemp, di Lynn, che nel suo libro menziona una visita fatta a G. per chiederle consiglio sul come interpretare e valutare le sue visioni.
II. Esperienza mistica. G. coglie la presenza di Dio nella sua vita come quella di una madre che protegge e dalla quale si sente dolcemente protetta. Tale protezione diventa reale e concreta nell'opera redentrice del Cristo, anch'egli sperimentato come « nostra vera madre ». Su tale esperienza di maternità del Cristo Gesù, G. fonda il suo rapporto di umile confidenza con il Signore della sua vita, confidenza sperimentata ed espressa come infanzia spirituale, unione costante, fiduciosa vita di preghiera. Ne derivano atteggiamenti di semplicità, di umiltà evidenziati nel suo libro e che ricordano Teresa di Lisieux. « Mi affido alla santa Chiesa nostra madre, come deve fare un bambino innocente ».
Da giovane, G. aveva chiesto al Signore tre grazie: una grave malattia fisica come distacco da ogni cosa terrena, una visione corporale della passione di Gesù Cristo per poterne essere

anch'ella partecipe ed, infine, una vera contrizione, la compassione con Cristo nelle sue sofferenze e il « desiderio volenteroso » di Dio. Al centro di queste rivelazioni c'è l'immagine di Dio Trinità, che è, insieme, padre e madre, amico familiare e cortese, pieno di tenerezza e di bontà, nonché la convinzione che nella croce di Cristo il demonio e ogni forma di male sono stati definitivamente sconfitti.
Ne deriva una spiritualità del quotidiano fatta di serenità e di equilibrio, radicata sul costante ricordo dell'amore di Dio più che non ripiegata sull'ossessione ansiosa delle proprie colpe. Il messaggio centrale e finale del suo cammino è: « Il peccato è inevitabile, ma tutto sarà bene, e ogni specie di cosa sarà bene ». L' esperienza mistica di G., pertanto, si sviluppa nella contemplazione dei diversi misteri della fede come la Trinità, l'unione ipostatica del Cristo, il rapporto tra grazia e natura, la predestinazione e il peccato. Tutto viene raccordato, poi, con una precisione teologica e un afflato spirituale che la rendono una vera e propria maestra di contemplazione mistica dell'amore.
Bibl. **Opere:** Libro delle rivelazioni di Giuliana di Norwich (tr. e cur. di D. Pezzini), Milano 1985; **Studi:** E. Colledge - J. Walsh, s.v., in DSAM VIII, 1605-1611; B. Edwards, s.v., in
DES II, 1178-1179; H.D. Egan, Giuliana di Norwich, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 428-441; D. Knowles, La tradizione mistica inglese, Torino 1976, 121-136; R. Llewelyn, With Pity Not with Blame. Reflections on the Writings of Julian of Norwich and on « The Cloud of Unknowing », London 1984; T. Molinari, Julian of Norwich: The Teaching of a 14th Century English Mystics, London 1958 (con abbondante bibl.); D. Pezzini, La luce sulla croce. La spiritualità della passione in Giuliana di Norwich, Milano 1997; E. Rope, s.v., in EC VI, 738; F. Wöhrer, s.v., in WMy, 285-288.
A. Cilia

GIUSEPPE (santo). (inizio)

I. La perfezione della carità. La circostanza che G. abbia esercitato un mestiere manuale ha portato istintivamente a collegarlo alla vita attiva; non bisogna, tuttavia, dimenticare che s. Teresa ne promosse il culto considerandolo, invece, come modello di vita contemplativa.1 Anche nella RC Giovanni Paolo II dedica un capitolo al lavoro (nn. 22-23), ma uno spazio molto più ampio al « primato della vita interiore » (nn. 25-27), affermando che, anche se « i Vangeli parlano esclusivamente di ciò che G. «fece», tuttavia, consentono di scoprire nelle sue «azioni», avvolte dal silenzio, un clima di profonda contemplazione ». Nel documento pontificio non compare la parola « mistica », ma ne è continuamente supposta ed esposta la « res », che è l'intima unione con Dio.
Seguendo la descrizione del CCC (n. 2014), che nella vita mistica distingue tra « grazie speciali » e « segni straordinari », l'assenza di questi ultimi in G. è verosimilmente la causa della sua omissione nelle trattazioni specifiche. Ben diversa è, invece, la situazione, se consideriamo le « grazie speciali » a lui concesse in relazione alla sua intima unione con Cristo, che è quella della paternità, « una relazione che lo colloca il più vicino possibile a Cristo, termine di ogni elezione e predestinazione (cf Rm 8,28ss.) » (RC 7). La sua partecipazione come « singolare depositario » (RC 5) del « mistero nascosto da secoli nella mente di Dio » (Ef 3,9) è tale da essere ritenuto appartenente all'ordine dell'unione ipostatica. « A questo mistero G. di Nazaret «partecipò» come nessun'altra persona umana, ad eccezione di Maria, la Madre del Verbo incarnato. Egli vi partecipò con lei, coinvolto nella realtà dello stesso evento salvifico e fu depositario dello stesso amore, per la cui potenza l'eterno Padre «ci ha predestinati ad essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo» (Ef 1,5) » (RC 1). Poiché la partecipazione al mistero di Cristo è il fondamento dell'unione che si chiama « mistica », nessuno più di G., « insieme con Maria e anche in relazione a Maria » (RC 5), ha partecipato al mistero divino e ciò « sin dal primo inizio », « chiamato da Dio a servire direttamente la persona e la missione di Gesù mediante l'esercizio della sua paternità: proprio in tale modo egli coopera nella pienezza dei tempi al grande mistero della redenzione ed è veramente «ministro della salvezza» » (RC 8). Il ministero « paterno » di

G., scelto da Dio per essere l'« ordinatore della nascita del Signore »,2 era necessario per « provvedere all'inserimento «ordinato» del Figlio di Dio nel mondo, nel rispetto delle disposizioni divine e delle leggi umane » (RC 8). L'attenzione prestata dalla RC e dal CCC (nn. 522-534) ai misteri dell'infanzia e della vita nascosta di Gesù è significativa: la genealogia, il matrimonio di Maria e G., la famiglia, il censimento, la nascita, la circoncisione, l'imposizione del nome, l'epifania, la presentazione al tempio, la fuga in Egitto, la vita nascosta a Nazaret, la sottomissione ai genitori, il sostentamento e l'educazione, la permanenza nel tempio, il lavoro. La riflessione sui misteri di Cristo, mentre evidenzia l'importanza dell'umanità santa e santificante di Gesù in ordine alla salvezza, consente di scoprire sempre più il ruolo indispensabile avuto in essi da G. Proprio in considerazione di questo « compito » così sublime verso Gesù, « bisogna riconoscere che G. ebbe verso Gesù «per speciale dono del cielo, tutto quell'amore naturale, tutta quell'affettuosa sollecitudine che il cuore di un padre possa conoscere». Con la potestà paterna su Gesù, Dio ha anche partecipato a G. l'amore corrispondente, quell'amore che ha la sua sorgente nel Padre, «dal quale prende nome ogni paternità nei cieli e sulla terra» (Ef 3,15) » (RC 8). Impossibile valutare la « partecipazione » dell'amore paterno divino a G. e gli effetti nel suo paterno amore umano. La RC si sofferma sull'amore reciproco di Gesù e G.: « Poiché l'amore «paterno» di G. non poteva non influire sull'amore «filiale» di Gesù e, viceversa, l'amore «filiale» di Gesù non poteva non influire sull'amore «paterno» di G., come inoltrarsi nelle profondità di questa singolarissima relazione?». Di qui la riflessione: « Le anime più sensibili agli impulsi dell'amore divino vedono a ragione in G. un luminoso esempio di vita interiore » (RC 27). L'elenco dei santi devoti di G. è lungo. Padre Girolamo Gracián (1614) trattando dell'amore sommo di G. afferma: « Da questa cura e affanno per amare e servire Dio, G. arrivò ad amare ed essere amato con violenza e forza, e da questa violenza giunse all'aumento e, infine, alla vetta suprema dell'amore, che fu tale da non poterlo esprimere in altro modo, se non dicendo che, dopo Maria, G. amò come Gesù ».3

L'apparente tensione tra la vita attiva e quella contemplativa si dissolve, infatti, nel possesso della perfezione della carità: « Seguendo la nota distinzione tra l'amore della verità (caritas veritatis) e l'esigenza dell'amore (necessitas caritatis), possiamo dire che G. ha sperimentato sia l'amore della verità, cioè il puro amore di contemplazione della verità divina che irradiava dall'umanità di Cristo, sia l'esigenza dell'amore, cioè l'amore altrettanto puro del servizio, richiesto dalla tutela e dallo sviluppo di quella stessa umanità » (RC 27).

II. Il matrimonio spirituale. Accanto a questa personale unione « mistica » con Cristo, somma in G. perché « diretta » è la sua partecipazione al mistero di Cristo, va considerato il matrimonio di Maria con G. La RC ne mette in particolare risalto il significato salvifico: « Il Salvatore ha iniziato l'opera della salvezza con questa unione verginale e santa, nella quale si manifesta la sua onnipotente volontà di purificare e santificare la famiglia, questo santuario dell'amore e questa culla della vita » (RC 7). L'aspetto ecclesiologico era già stato posto in evidenza da s. Tommaso: « Tale matrimonio è simbolo della Chiesa universale, la quale, pur essendo vergine, è tuttavia sposata a Cristo, suo unico sposo ».4 Si tratta di una dottrina che ha il suo punto di partenza in Ef 5,32, dove il matrimonio è considerato come segno o sacramento del Mistero, ossia dell'unione di Cristo con la Chiesa.5 Poiché il matrimonio di Maria con G. è per eccellenza il segno storico del Mistero, perché santificato dalla stessa presenza dell'umanità di Gesù, strumento di ogni santificazione, non poteva non divenire uno speciale punto di riferimento nella mistica; non è mancato, infatti, chi ha assunto G. come modello del « matrimonio spirituale » dell'anima con la Vergine, facendone oggetto di esperienza cristiana. Il premostratense s. Hermann Joseph (1252) ne è un caso emblematico;6 un'esperienza analoga riguarda il gesuita p. Pierre Chaumonot (1693).7 Noto è il contratto di matrimonio spirituale di s. Giovanni Eudes con la Vergine Maria, Madre di Dio (28 aprile 1668); 8 lo stesso Eudes elenca alcuni santi che la Vergine Madre ha voluto onorare, « per un eccesso di bontà inconcepibile », con il nome e con la qualità di suoi sposi.9 Il fondamento dottrinale di questa esperienza è stato illustrato dal belga Dionigi il Certosino,10 ma il ruolo e la funzione di G. è

stato messo in evidenza soprattutto dal carmelitano scalzo Baldassare di s. Caterina di Siena (1673),11 il quale in « Appendice all'ultima Mansione » sviluppa come « Splendore Unico » il « Matrimonio Spirituale con la Gloriosa Vergine Madre di Dio ». L'idea di fondo è quella di presentare, partendo dall'esempio di G., l'unione dell'anima alla Vergine e a Gesù. L'aggancio con il Castello interiore che lo precede ne sottolinea lo scopo spirituale: condurre l'anima all'unione divina attraverso l'umanità di Gesù, che rimane al centro. La « visione corporale favoritissima » di s. Hermann, punto di partenza delle « riflessioni » del Baldassare, si risolve, infatti, nel dono finale che la Vergine fa al suo devoto: « Porta il mio Figlio » (Riflessioni 1 e 2). Il dono più ambito, come si rileva dai santi che ne hanno fatto l'esperienza,12 è proprio questo: ricevere in braccio Gesù, entrare in contatto con la sua umanità, dal momento che « Gesù Cristo quanto all'umanità è porta per arrivare ai misteri e alla contemplazione altissima della divinità » (Rif. 6). La singolare missione di Maria e G. nel mistero dell' Incarnazione comporta per le anime contemplative questo invito: « Chi desidera l'ingresso alla divinità, entri per l'umanità, dice s. Agostino. Ma dell'umanità sacrosanta e di tutti i suoi tesori hanno la chiave G. e la Vergine » (Rif. 6). G., infatti, come sposo di Maria, è la persona più vicina alla Madre, la cui unione con l'umanità di Gesù è somma. La santità di G. è singolare proprio in virtù della grazia e dei privilegi ricevuti non solo in vista del matrimonio con Maria, ma soprattutto attraverso il matrimonio, che consente la massima amicizia e compartecipazione. G. ha certamente donato tutto se stesso a Maria, ma ha anche ricevuto dalla sua santissima sposa tutta la grazia, che da Gesù si riverberava nella Madre. Di qui l'importanza del « matrimonio corporale » di G. con Maria, al quale « non mancò il matrimonio spirituale ed interno », per spiegare « ad imitazione e similitudine analogica » e « a proporzione del quale » quello « spirituale tra l'anima e nostra Signora, il quale consiste nell'unione quanto all'interno, alla contemplazione, alle notizie e all'amore, nel che precisamente passò spirituale sposalizio col primo sposo G. » (Rif. 2). Quanto viene concesso dalla « gloriosissima Signora ai suoi Ermani Gioseffi » avviene, perciò, « con la proporzione e riverenza tanto dovuta al primo amatisimo sposo, che è il primo analogato e misura di tutti gli altri » (Rif. 6). Tenuto conto che « la fonte e prima origine delle illustrazioni divine » è lo Spirito Santo, che è anche « l'amore coniugale » (Rif. 3), ne consegue che il matrimonio spirituale « è la sublime contemplazione », ne è l'« ultimo » grado. Per suo mezzo « le anime contemplative si uniscono con la santissima Vergine nella contemplazione di Gesù. La Vergine volentieri ammette e desidera la compagnia dell'anima nella visione e contemplazione intuitiva del Verbo divino suo Figlio, come praticava con il suo sposo G. in terra » (Rif. 2). Ecco allora che il ruolo di G. nella mistica, come aveva ben compreso s. Teresa, è fondamentale: « Il glorioso G., primo sposo, è il nostro esemplare e ideale in questo genere di sposalizio. E quello che si vede in esso, a proporzione, si conclude degli altri puri sposi di quella purissima Sposa » (Rif. 3).

Note: 1 Cf Es. ap. Redemptoris Custos (=RC), n. 25; 2 Origene, Hom. XIII in Lucam, 7, 214ss; 3 Josefina, 1. 2, c.3; 4 STh III, q. 29, a. 1; 5 Cf M. Lalonde, La signification mystique du mariage de Joseph et de Marie, in Aa.Vv., San Giuseppe nei primi quindici secoli della Chiesa, Roma 1971, 548-583; 6 Cf Vita, in Acta Sanctorum, 7 aprile, t. IX, Anvers 1675, c.IV, 22-23; J.B. Valvekens, Hermann-Joseph (saint), in DSAM VII, 309; 7 P. Chaumonot, Autobiographie, Paris 1885, 164ss; 8 J. Eudes, Oeuvres complètes, Vannes 1911, t. XII, 160-166. 9 Id., Le Coeur admirable de la très sacrée Mère de Dieu, VIII, c.3, sez. I: Les saints époux de la Reine des Anges, in Oeuvres complètes, t. VII, Paris 1908, 373; 10 Dionigi il Certosino, Opera omnia, Tornaci 1906, t. XXXI, 60-62; 11 F. Baldassare di s. Caterina da Siena, Splendori riflessi di Sapienza celeste vibrati da' gloriosi gerarchi Tomaso d'Aquino e Teresa di Giesù sopra Il Castello Interiore, e Mistico Giardino. Metafore della Santa, Bologna 1671, 686-694; 12 Cf T. Stramare, San Giuseppe nel mistero di Dio, Casale Monferrato (AL) 1992, 165.

Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM VIII, 1289-1323; Aa.Vv., San José y Santa Teresa, in Estudios Josefinos, 17 (1964), 235-842; A. Di Geronimo, s.v., in DES II, 1179-1183; Fortunato de Jesús Sacramentado, Una concepción mistica del desposorio josefino, in Estudios Josefinos, 9 (1955),

96-107, 170-179; L.-M. Herran, El matrimonio de san José y la Virgen anticipo de la Iglesia, bodas del Cordero, in Ibid., 19 (1965), 99-107; Joseph de Sainte-Marie, Saint Joseph, modèle du mariage spirituel de l'âme avec la Vierge selon le Père Balthasar de sainte Catherine de Sienne, in Cahiers de Joséphologie, 35 (1987), 163-178; M. Lalonde, La signification mystique du mariage de Joseph et de Marie, in Aa.Vv., San Giuseppe nei primi quindici secoli della Chiesa, Roma 1971, 548-563; B. de Margerie, Saint Joseph modèle et médiateur du mariage spirituel avec la Vierge Marie, in Cahiers de Joséphologie, 47 (1994), 19-52; T. Stramare, I Vangeli dell'infanzia e della vita nascosta di Gesù e il mistero in essi contenuto, in Bibbia e Oriente, 35 (1993), 201-216.
T. Stramare

GIUSEPPE DELLO SPIRITO SANTO (L'ANDALUSO). (inizio)

I. Vita ed opere. Al secolo, Giuseppe Velarde Gómez, G. nasce a Huelva in Andalusia (Spagna) nel 1667 e muore a Madrid il 2 giugno 1736. E conosciuto come l'Andaluso per distinguerlo dall'omonimo portoghese. Entra tra i carmelitani scalzi della Congregazione di Spagna, professando i voti religiosi nel 1683. Dotato di una cultura straordinaria, per nove anni insegna filosofia e teologia nei collegi di Ecija e di Siviglia, di cui diventa anche tre volte rettore; in seno all'Ordine ricopre vari altri uffici, tra cui quello di superiore provinciale (1712-1715), di definitore generale (1715-1718, 1724), ed infine di priore generale (1736) della Congregazione di Spagna. La fatale apoplessia che lo colpisce, quarantadue giorni dopo la sua elezione a priore generale, è dovuta forse ai gravi fastidi politici causati dall'individuazione del celebre « duende crítico de la Corte » nella persona dello scalzo portoghese Emanuele di S. Giuseppe (1770).
Oltre all'insegnamento, si dedica assai presto allo studio delle questioni riguardanti la vita mistica, analizzandole in un contesto scolastico e tomista. Su richiesta dei superiori scrive un Cursus theologiae mystico-scholasticae, che è il trattato più esteso e profondo apparso sull'argomento nel sec. XVIII, e che conosce una vasta diffusione: al tomo I, pubblicato a Siviglia nel 1720 e riedito altre tre volte (Napoli 1724, Venezia s.d., Siviglia 1730), fa seguito tra il 1721 e il 1730 l'edizione di altri quattro tomi curati dall'A. (tomi II e III Siviglia 1721, poi Napoli 1724; tomo IV Siviglia 1730; tomo V, Madrid 1730), mentre un sesto appare postumo (Madrid 1740). Una nuova edizione critica, rimasta però interrotta con il fascicolo ottavo del tomo V, è curata da Anastasio di S. Paolo (Bruges-Roma, 1924-1934). La struttura del Corso, dopo un'introduzione generale, avrebbe dovuto comprendere cinque parti, suddivise in dispute. Il lungo tempo richiesto dalla loro stesura, soprattutto per la consultazione di libri e scritti di altri autori spirituali a volte difficili da trovare, e anche i molteplici impegni che portarono G. in varie città, non gli permisero di concludere la sua opera, rimasta incompiuta nell'ultima parte.
II. Dottrina mistica. Il volume I dell'opera contiene una Mystica Isagoge o Brevis totius mysticae theologiae synopsis, in cui si trattano le questioni introduttive e fondamentali della teologia ascetico-mistica e si offrono al tempo stesso le chiavi per l'intelligenza di tutta l'esposizione. I volumi seguenti riportano le 53 dispute in cui si articola la scienza ascetico-mistica organizzata secondo i cinque predicabili aristotelici. Nel primo predicabile (« il genere ») si considera il soggetto « misticamente perfettibile » per mezzo della contemplazione e, poiché a tale perfettibilità dell'anima dispone la meditazione, ci si occupa di quest'ultima (disp. 1-6, vol. II). Oggetto del secondo predicabile (« la differenza ») è la contemplazione considerata in se stessa e conferente la perfezione all'anima (disp. 7-14, vol. II). Il terzo predicabile (« la specie ») esamina la natura della perfezione mistica prodotta nell'anima dalla meditazione e dalla contemplazione, e si sofferma ad analizzare i gradi superiori della contemplazione e dell' unione mistica (disp. 15-28, vol. III e IV). Nel quarto predicabile (« il proprio ») si parla della purificazione attiva e passiva del senso e dello spirito, inseparabile dalla perfezione mistica e, in parte, effetto della contemplazione (disp. 29-53, vol. V e VI). Infine, nel quinto predicabile (« l'accessorio ») G. intendeva trattare dei fenomeni straordinari che, pur non costituendo la perfezione né da essa necessariamente provenienti, di solito la manifestano e

l'accompagnano, ossia i rapimenti, le estasi, le rivelazioni, le visioni, ecc.; ma, come detto sopra, questa parte non venne mai scritta.
L'ampio discorso così sviluppato nel Corso - che si caratterizza per lo stile conciso, chiaro ed erudito - è basato principalmente sugli insegnamenti di s. Tommaso d'Aquino, s. Giovanni della Croce, s. Teresa di Gesù e di altri scrittori della linea teresiana, tra cui Filippo della SS.ma Trinità, anche se non sempre sono accolte tutte le indicazioni di questi ultimi.
Giustamente l'opera viene considerata un classico di teologia spirituale. Non si possono, tuttavia, negare alcuni limiti presenti in essa, come l'influsso della scolastica decadente, la scarsa utilità di alcune delle questioni trattate, la non coerenza tra affermazioni diverse sulla necessità della contemplazione per la perfezione cristiana e sull'umanità di Cristo come oggetto formale della contemplazione e, si potrebbe anche aggiungere, il concetto di scienza applicato alla teologia mistica.
Bibl. Anastasius a S. Paulo, s.v., in DTC VIII, 1533-1538; Crisógono de J.S., La escuela carmelitana, Madrid-Avila 1930, 216-231; E. Dalbiez, La controverse de la contemplation acquise, in ÉtCarm 28 (1949)2, 81-145; Giovanna della Croce, Der Karmel und seine Mystiche Schule, in JMT 8 (1962), 89-95; Melchior a Sancta Maria, s.v., in DSAM VIII, 1397-1402; Id., « Doctrina P. Josephi a Spiritu Sancto de contemplatione infusa », in EphCarm 13 (1962), 714-757; Id., s.v., in DES, 1185-1186; E. Raitz von Frentz, « Wesen und Wert der Beschauung nach Joseph a Spiritu Sancto C. D. », in ZAM 3 (1928), 1-28; Simeone della S. Famiglia, Panorama storico-bibliografico degli autori teresiani Roma 1972, 26, 46-49, 107, 113, 116.
E. Boaga

GIUSEPPE DELLO SPIRITO SANTO (IL PORTOGHESE). (inizio)
I. Vita e opere. Al secolo Giuseppe Barroso, divenuto poi G. dello Spirito Santo, nasce a Braga (Portogallo) il 26 dicembre 1609 e muore a Madrid il 27 gennaio 1674. E conosciuto come il Portoghese per distinguerlo dall'omonimo andaluso. Entrato tra i carmelitani scalzi di Lisbona, emette la sua professione religiosa il 30 maggio 1632. Dopo l'ordinazione sacerdotale, dedicatosi alla pratica e allo studio della vita spirituale, diventa ricercato ed apprezzato direttore d'anime. Professore di teologia per molti anni, è anche superiore dei conventi di Cascais, Braga e Bahia (Brasile), nelle cui fondazioni ha parte attiva. Predicatore eminente, anche presso la corte reale portoghese, rifiuta l'episcopato offertogli dal re. Pieno di meriti, muore in concetto di santità nel convento di Sant'Ermenegildo a Madrid.
Oltre a molte prediche e panegirici (di cui solo 15 vennero stampati) e a varie poesie ormai perdute, ha lasciato tre trattati sulla vita spirituale e mistica: Cadena mystica carmelitana de los autores carmelitas descalzos; Enucleatio mysticae theologiae s. Dionysii Areopagitae; Cuestiones mysticas. In passato gli è stato anche attribuito un altro inedito - conservato nella Biblioteca Nazionale di Madrid (ms. 6533) e oggi attribuito dalla critica ad un altro carmelitano scalzo, Tommaso di Gesù - dal titolo: Primera parte del Camino espiritual de oración y contemplación. La Cadena viene edita postuma a Madrid nel 1678 e medesima sorte riceve la Enucleatio, apparsa a Colonia nel 1684. La diffusione di queste due opere ha una vasta risonanza negli ambienti spirituali del tempo.
II. Dottrina mistica. La Cadena, che nella forma con cui ci è trasmessa dall'edizione a stampa appare evidentemente incompleta, ha il carattere di una collazione simile a quelle della grande tradizione nella vita monastica; consta di quaranta proposte, ciascuna delle quali ha un titolo, un'introduzione o stato della questione, una serie di risposte e una conclusione. La materia trattata viene così indicata da G.: « Che cosa sia teologia mistica; quale la sua terminologia, il suo nome, la sua natura, le proprietà, le disposizioni e gli atti che la precedono, l'accompagnano e la seguono » (Titolo p. 1). Nello sviluppo organico e armonioso di questi temi, in cui emerge la profondità teologica di G. nell'affrontare le singole questioni, ricorre anche l'uso di testi e di idee di altri scrittori teresiani. Tutto questo costituisce il primo e principale merito dello scritto di G.:

esso infatti è il primo tentativo - ancora oggi utile - di codificazione della spiritualità della scuola teresiana.
L'altra opera, Enucleatio, si presenta divisa in due parti. Nella prima viene commentato il libro De mystica theologia di Dionigi Areopagita, mentre nella seconda sono contenuti i commenti ad altri scritti del medesimo autore: Epistolae, De divinis nominibus, De caelesti et ecclesiastica hierarchia.
Alcuni studiosi, rapportando i due trattati tra loro, hanno insinuato che la Cadena sia una preparazione di materiale da usare nella Enucleatio. In realtà, anche se in quest'ultima vi sono cinquantasei rinvii a testi della Cadena, le due opere si differenziano per i destinatari diversi e per i distinti criteri di redazione letteraria.
Bibl. Vita et opera, in Enucleatio mysticae theologiae s. Dionysii Areopagitae, ed. critica di Anastasio di S. Paolo, Roma 1927; T. Heerinckx « Doctrina mystica Iosephi a Spiritu sancto, lusitani, O.C.D. », in Ant 3 (1928), 485-493; Crisógono de J.S., Escuela mística carmelitana, Madrid-Avila 1930, 191-194; Id., « La vie contemplative selon l'enseignement traditionnel des Carmes dechausses. V. P. Josephus a Spiritu Sancto (Lusitanus) », in ÉtCarm 15 (1930), 47-59; Giovanna della Croce, « Der Karmel und seine Mystische Schule », in JMT 8 (1962), 81-82; A. Rodríguez Cuesta, « José del Espiritu Santo (Barroso) », in Aa.Vv., Diccionario de Historia Eclesiastica de Espana, II, Madrid 1972, 1242; Simeón della S. Famiglia, s.v., in DSAM VIII, 1395-1397; Id., « Mystical Chain of Carmel », in Spiritual Life, 8 (1962), 99-106; Id. « La primera historia y sintesis de la Escuela Carmelitana de Espiritualidad », in El Monte Carmelo, 72 (1964), 185-195; Id., Panorama storico-bibliografico degli autori teresiani, Roma 1972, 4-5, 27, 37, 47, 82; Id., s.v., in DES II, 1186-1188.
E. Boaga

GIUSTINIANI LORENZO (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Nasce a Venezia nel 1381 e muore primo patriarca di Venezia l'8 gennaio del 1456. E canonizzato da Alessandro VIII il 16 ottobre 1690.
Il suo cammino spirituale ascetico inizia nell'isola di San Giorgio in Alga, in seno ad una piccola comunità di giovani, sacerdoti e laici, dediti alla preghiera e alla penitenza.
Nel 1404, Lorenzo fonda la Congregazione dei canonici secolari di San Giorgio, in Alga: egli è già diacono a quest'epoca e nel 1407 è ordinato sacerdote.
Priore di San Giorgio nel 1409, conserva il priorato, per successive elezioni, fino al 1419 e quando la Congregazione, che si è diffusa oltre Venezia, richiede un superiore generale, gli è affidato l'incarico del generalato.
La profonda stima che nutre per lui Eugenio IV (1447) lo conduce alla consacrazione episcopale il 5 settembre 1433.
Istituito il patriarcato di Venezia, G. ne diventa il primo attivissimo patriarca anche se, mentre pone mano alla convocazione del Concilio provinciale per rimediare ai molti abusi della sua diocesi, è colto dalla grave infermità che lo condurrà alla morte.
Instancabile nell'azione apostolica, G. vive l'ascetica del « servo » per ogni bisogno che gli si presenti nell'ambito in cui si trova a vivere, che si tratti della questua per le vie della città, come all'inizio, o della cura degli appestati in più occasioni, o della disciplina dei costumi, fermissimo in questo campo, sia con le claustrali che sono sotto la sua responsabilità, sia con i sacerdoti della sua diocesi. Questa fermezza, tuttavia, si accompagna ad una profonda carità e mitezza, frutto di un cammino interiore di grande umiltà e sapienza.
Tra le sue opere ricordiamo: De casto connubio Verbi et animae (1425), De disciplina et spirituali perfectione (1425), Fasciculus amoris (1426), De triumphali agone Christi (1426), De spirituali interitu animae (1450), De ejusdem resurrectione spirituali (1450), De gradibus perfectionis (1455) e l'ultima sua opera, vero e proprio grido di amore De incendio divini Amoris (1455).

II. La dottrina mistica di G. ha per fulcro la Sapienza eterna da cui, grado a grado, il suo spirito è afferrato in un processo d'amore. La Sapienza incarnata, il Verbo divino, prende gradatamente possesso dell'intelligenza e della volontà che a lui si aprono e si affidano e conduce la sua anima all'unione trasformante.
Nel c. 24 del De disciplina monasticae, conversationis così è descritto il percorso dell'anima verso l'unione: « Resa feconda dal Verbo di Dio e a lui aderendo, percepirà con l'intuito dell'intelligenza gli inscrutabili misteri della sua disciplina. Vedrà poi Dio in se stessa e se stessa in Dio e Dio in sé... ».
Insegna ai sacerdoti la sapienza del « farsi tutto a tutti e così guadagnare tutti a Cristo » 1 ed egli stesso si lascia « divorare » avendo imparato ciò che insegna e cioè a « salire e scendere, conquistare e disperdere, godere e piangere, abbandonare e impoverire, essere superato e vincere ».2
Il suo segreto è ch'egli ormai vede Dio nelle creature e le creature in Dio; ne è testimonianza l'ultimo suo scritto, quasi una parola d'amore gridata verso il cielo ormai vicino.
Note: 1 De oboedientia c. 28; 2 Cf Ibid.
Bibl. **Opere:** S. Tramontin (cura di), Lorenzo Giustiniani (quindici opere e circa quaranta sermoni), Saggio di bibliografia Laurenziana. Appunto per lo studio della vita e delle opere di s. Lorenzo Giustiniani, Venezia 1960; San Lorenzo Giustiniani, Disciplina e perfezione della vita monastica, Roma 1967. **Studi:** N. Barbato, Ascetica dell'orazione in s. L. Giustiniani, a cura di A. Costantini, Venezia 1960; A. Costantini, Introduzione alle opere di s. L. Giustiniani, primo patriarca di Venezia, Venezia 1960; F. De Marco, Ricerca bibliografica su s. Lorenzo Giustiniani, Roma 1962; G. Di Agresti, s.v., in DES II, 1470-1472; Id., s.v., in BS VIII, 150-156; Id., La Sapienza, dottrina di spiritualità e di apostolato in s. Lorenzo Giustiniani, Roma 1962; S. Giuliani, Vita e dottrina di s. Lorenzo, Roma 1962; A. Huerga, Presencia de las Obras de S. Lorenzo Giustiniani en la Escuela española de la oración, Roma 1962; A. Niero, s.v., in DSAM IX, 393-401; V. Piva, s.v., in EC VII, 1553-1555; N. Tiezza, La dottrina spirituale di San Lorenzo Giustiniani, Belluno 1977.
M. Tiraboschi

GIUSTINIANI PAOLO. (inizio)
I. Vita e opere. Nasce a Venezia nel 1476; a diciotto anni frequenta l'Università per lo studio della filosofia, a ventidue, anche in conseguenza di una malattia, prende coscienza di sé e si avvicina di più a Dio; a trentuno si dà allo studio della teologia con il proposito di diventare religioso; a trentatré passa un periodo nel monastero di Pontida, per approfondire la sua vocazione. Prendendo consapevolezza della corruzione di molti ecclesiastici e della stessa Curia, decide di convertirsi e di ritirarsi in solitudine nell'eremo di Camaldoli. Nel Natale del 1510 veste l'abito bianco. Durante l'anno di noviziato (1511) si esercita nei vari aspetti della vita monastica. A Camaldoli, al tempo del G. (1510-1520) la situazione è molto confusa. Il G. organizza l'eremo facendo costruire le mura di cinta, le stalle per le bestie da lavoro e tutto il necessario per la pace e la libertà degli eremiti, in modo che negli eremi sia possibile una vita monastica completa, compresa l'ospitalità. Descrive in questo modo la spiritualità dell'eremita: « Tacendo con la lingua, tutta la tua vita, tutti i tuoi atti e tutta la tua persona annunziano il regno di Dio ». E ancora: « Chi annunzia il Vangelo parla in un luogo, in un tempo e a un gruppo determinato di persone, l'autore di un libro discorre con tutti gli uomini di tutti i luoghi e di tutti i tempi, perciò, l'eremita non solo deve leggere e studiare ma anche comporre e scrivere ». Quell'impegno a riformare l'Ordine e il cumulo delle pratiche nell'ambito finanziario, amministrativo e organizzativo gli creano un disagio enorme tanto da spingerlo a lasciare tutto e a ritirarsi in un eremo solitario, come avvenne nel 1520. Partito, dunque, da Camaldoli per riacquistare la sua pace interiore e per riprendere i suoi studi, abita in piccoli eremi uniti nella Compagnia degli eremiti di S. Romualdo (1027), sempre in piena armonia con i superiori di Camaldoli. Il 28 giugno 1528, muore sul Soratte, dove era andato per fondare un eremo, assistito

dal padre Gregorio dell'eremo di Camaldoli accorso al suo capezzale alla notizia dell'infermità dell'amico Paolo. E così chiude i suoi giorni, a cinquantadue anni.
Il G. ha scritto moltissimo, anche se ancora molti suoi scritti sono inediti. Tra le opere scritte prima dell'entrata in monastero ricordiamo: Cogitationes quotidianae de amore Dei; tre commenti al libro della Genesi; tra quelle scritte dopo l'entrata a Camaldoli e di contenuto prettamente spirituale: De conversione, De evangelicae doctrinae perfectione, De XII gradibus de oboedientia, De oratione, De servanda etiam cum inimiciis charitate, De vita christiana, religiosa et eremitica, De praeceptis et consiliis evangelicis, De otio religioso. Ricordiamo, inoltre, che nel 1513, insieme con l'amico e confratello Pietro Quirini, scrive il famoso opuscolo a Leone X (1521), considerato dagli storici il programma di riforma della Chiesa più grandioso e al tempo stesso più radicale dell'era conciliare. In esso si chiede che la liturgia sia celebrata nella lingua del popolo; che nessuno sia ammesso agli ordini sacri se non ha letto tutta la Bibbia; che venga eliminata la teologia scolastica per un ritorno alla Parola di Dio e alle esposizioni dei Padri... Però, nonostante il suo senso critico e umanistico, G. attribuisce ai « sacri canoni un'autorità che emana dalla virtù dello Spirito Santo » (Libellus, 3,1-2). I canoni del codice ecclesiastico debbono essere rispettati e osservati, ma possono anche essere cambiati da chi ha l'autorità, purché non impediscano la « grazia e la verità » che operano nella coscienza cristiana.
II. Insegnamento spirituale. Prima di partire da Camaldoli G. così prega: « Signore voi che mi avete voluto monaco, voi che mi avete voluto eremita, fate che io lo sia realmente e non solo all'apparenza, ma interiormente per le disposizioni del mio spirito, fate che io non mi allontani mai dalla vera e perfetta istituzione della vita monastica ed eremitica, ma che vi possa progredire di giorno in giorno ». E ancora: « Io vedo e conosco ciò che vedo, non con l'occhio della ragione umana, ma per ispirazione interiore, vedo che gravi mali mi minacciano, persecuzioni più dure di quelle subite mi attendono. Ma eccomi, Signore, come vostro servo non mi spavento, chiedo soltanto due cose: di non nuocere ad alcuno e di non essere mai separato da voi, mio Dio ». Riflettendo sulla comunione dei santi, insegna a confidare nella misericordia di Gesù di cui contempla la divinità e la natura umana. Come esperto umanista riconosce che dalla conoscenza filosofica di se stessi si deve arrivare alla conoscenza di Dio rivelatosi in Gesù Cristo. Pur rifacendosi alla dottrina dei Padri: Basilio, Cipriano, Atanasio, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa, afferma che occorre studiare un unico libro: Gesù Cristo crocifisso, uomo e Dio. Per questo motivo, il vero monaco è un martire, ossia, testimone di Cristo. Inoltre, la sua decisione di abbracciare la vita eremitica è basata sul desiderio di realizzare un otium che favorisca lo studio incessante del testo sacro e la ricerca di una comunione sempre più piena con Dio. La vita eremitica basata sull'otium non significa, comunque, fuga dalla realtà sociale, ma va considerata in una prospettiva mistico-ecclesiale, perché mentre l'azione è per sua natura limitata, la contemplazione, inserendo l'orante nella vita intima di Dio e della Chiesa, raggiunge l'intera umanità. In questa attività contemplativa risiede anche la felicità che è sapienza amorosa di Dio, raggiungibile con l'abbandono di tutto ciò che è umano per l'acquisto dell'unica realtà che è Dio.
Bibl. A. Giabbani, I Camaldolesi, Camaldoli (AR) 1944; J. Leclercq, s.v., in DSAM VI, 414-417; Id., Un humaniste ermite: le b. Paul Giustiniani, Roma 1951; Id., Il beato Paolo Giustiniani: un umanista eremita, Frascati (RM) 1975; E. Massa, s.v., in BS VII, 2-9; P. Sciadini, s.v., in DES II, 1188-1189.
A. Giabbani

GNOSI. (inizio)
I. Il termine e l'origine. Dal greco gnosis, conoscenza. Corrente spirituale e filosofica giunta alla massima fioritura e sistematizzazione nei secc. II-III, che poneva la conoscenza di se stessi, della propria origine e del proprio destino, come strumento supremo di perfezione e di salvezza.

L'origine della g. è individuabile nel sec. I a.C. in un miscuglio sincretistico di fattori propri degli ambienti giudaico, persiano, babilonese ed ellenistico, nei quali per esprimersi assunse terminologia, miti e immagini propri delle culture locali, attingendo anche dalle filosofie platonica e pitagorica. Sembra, però, che la matrice della g. sia per gran parte giudaica, ispirandosi soprattutto al Pentateuco e in modo particolare alla Genesi e a testi apocrifi, soprattutto apocalittici.

II. Alla base della concezione della g. vi è un dualismo cosmico (Dio-materia), morale (bene-male) e antropologico (spirito-corpo). Dio è inconoscibile, trascendente, del tutto estraneo al mondo materiale. Tra lui e la materia è frapposto un mondo intermedio, detto pleroma o ogdoade, abitato dagli eoni: regno luminoso, proprio dello spirito, che deriva da Dio per emanazione e progressivo degradamento.

Il mondo è stato originato da un disordine tra gli eoni e da una contaminazione tra spirito e materia. E opera di un demiurgo, uno degli eoni, di solito identificato con il Dio dell'AT, che ha plasmato la materia. Il mondo, dunque, non è dovuto al Dio supremo ma ad un essere inferiore a lui, perciò è regno di tenebra e di errore, totalmente negativo.

L'uomo è stato plasmato con la terra, ma in lui è presente, anche se nascosto e silente, un elemento spirituale, divino. Accanto e inframmezzo a questi elementi, ve n'è un terzo, quello psichico, che è inferiore allo spirituale. L'uomo si trova nel mondo in una situazione di estraneità e di carcerazione, che nelle fonti viene paragonata allo stato di ubriachezza, di sopore, di oblio, di incoscienza. Vi è quindi, nella g., una concezione pessimistica del mondo e della condizione dell'uomo, ben diversa dalla visione sostanzialmente ottimistica propria della filosofia greca.

L'unico modo che l'uomo ha per redimersi e risollevarsi da questa condizione è quello di liberare dai vincoli della materia la scintilla spirituale che è in lui e che è residuo del mondo superiore, della sua condizione originaria di nobiltà e purezza. Ciò si ottiene con la conoscenza. Questa conoscenza non è da intendersi nel senso di un comune processo cognitivo intellettivo, ma è conoscenza rivelata, o da una persona o da un'entità esterna.

La g. eleva l'uomo liberandolo da questo mondo e dal corpo, entità del tutto esecrabili, annullando le potenze negative e facendo prevalere quelle positive, entrambe presenti in lui, e reintegrandolo così nella sua condizione primigenia, con un processo di rigenerazione, di rinascita in Dio e di ricostituzione della sua essenza originaria, nella luce superiore.

La conoscenza di sé in quanto essere divino, partecipe cioè del mondo spirituale superiore, redime dal male e porta a una unione mistica con Dio, alla pura contemplazione dell'arcana maestà nel regno della luce, oltre che a scandagliare le profondità dell'Essere, il che coincide con la redenzione perfetta.

Al processo cognitivo l'uomo deve unire l' ascesi, un disincarnarsi per raggiungere l'atteggiamento gnostico della propria esistenza che gli permette di conoscere a fondo l'ingannevolezza di questo mondo dei sensi e di sottrarvisi.

Il grado supremo di questa ascesi gnostica è descritto come stato di quiete, di riposo, di estasi e beatitudine, di assenza di passioni, corrisponde alla situazione diametralmente opposta a quella passionalità degli eoni che ha determinato la caduta dello spirito nella materia.

Nel suo procedimento la g. fa uso abbondante del mito, per mezzo del quale spiega l'origine di quel senso di precarietà, angoscia e tentazione che soffre l'uomo; e appaga il suo istintivo desiderio di conoscenza.

La g. e la conseguente redenzione e perfezione sono riservate a pochi, agli uomini spirituali (pneumatikoi), con esclusione di quelli psichici, legati al mondo della psiche (psyche, elemento superiore alla materia ma non divino) e di quelli legati alla terra o ilici (hyle è il nome greco della materia). La g. è superiore alla fede, che è prerogativa della psiche ed è propria degli indotti e comunque non sufficiente a procurare la salvezza, come non lo sono le buone opere.

Sotto il profilo etico, il male non è opera di una volontà libera incline al peccato, ma è un principio metafisico autonomo e sostanziale, insito nella materia e contrapposto allo spirito.

Questo sia a livello cosmico, come pure in ogni uomo. E frutto di ignoranza e di errore e vi si rimedia con la g.
Dall'antitesi e dalla scissione spirito-corpo trassero origine due atteggiamenti opposti nei confronti del proprio corpo: da un lato la pratica rigorosa dell'ascetismo, nello sforzo di liberarsi da ogni contaminazione materiale mediante rinunce e penitenze e perfino con l'astensione dal matrimonio; dall'altra una sfrenatezza carnale, dettata dalla persuasione che chi appartiene al mondo dello spirito è immune da ogni malefico influsso della materia.
Vi furono una g. dotta e una g. volgare. Quest'ultima si basava su una mescolanza di pratiche magiche e di credenze astrologiche e mitologiche e si divideva in un gran numero di sette, comunemente designate con la denominazione complessiva di ofiti o adoratori del serpente: è il serpente, infatti, l'essere che nella Genesi si contrappone a Dio, quel Dio cattivo che ha creato questo mondo. La g. dotta era più propensa alla speculazione e fiorì soprattutto in ambiente ellenistico alessandrino.
Bibl. P.T. Camelot - E. Cornelis, Gnose et gnosticisme, in DSAM VI, 508-541; Id., La gnose éternelle, Paris 1961; A.M. Di Nola, Gnosi e gnosticismo, in Aa.Vv. Enciclopedia delle religioni, III, Firenze 1971, 465-493; G. Filoramo, L'attesa della fine. Storia della gnosi, Bari 1983; R.M. Grant, La gnose et les origines chrétiennes, Paris 1964; J. Lanczkowski, s.v., in WMy, 192-194; L. Moraldi (cura di), Testi gnostici, Torino 1982; E. Peterson, Gnosi, Gnosticismo, in EC VI, 876-882; H. Schlier, s.v., in DTI I, 24-37; E.M. Yamauchi, Pre-Christian Gnosticism, a Survey of the Proposed Evidences, Cambridge 1973.
F. Ruggeri

GNOSTICISMO. (inizio)
I. La gnosi influenzò ampiamente l'ambiente cristiano, ponendosi nei suoi confronti in due modi differenti. Come provano alcune espressioni e concetti presenti in Paolo e Giovanni, diede al patrimonio concettuale cristiano un linguaggio e uno schema di pensiero che potevano permettergli di dialogare con la cultura coeva: questo non equivalse a una contaminazione, ma all'adozione di un linguaggio comune all'ambiente culturale dell'epoca, in cui la gnosi era diffusa.
D'altra parte, avvenne una pericolosa contaminazione di pensiero che si spinse fino a intaccare le basi della dottrina cristiana, determinando un serio pericolo di diluirla nel magma delle credenze gnostiche proprie degli ambienti pagani.
Fu così che in contrapposizione all'atteggiamento gnostico troppo esasperato insorsero alcuni Padri della Chiesa, principalmente Ireneo e Clemente Alessandrino, i quali nelle loro opere confutarono apertamente gli gnostici citando parecchi brani testuali dei loro principali esponenti. Questi frammenti costituiscono, a causa del naufragio quasi totale degli scritti gnostici, pressoché le uniche fonti per la conoscenza di questo fenomeno.
II. Gli gnostici, divisi in molteplici sette a seconda della derivazione e dell'atteggiamento culturale dei singoli pensatori o capiscuola, in sostanza demolivano radicalmente la struttura stessa delle verità cristiane, proclamando, pur con sfumature diverse: l'estraneità di Dio dal mondo, l'artificiosa struttura del Pleroma, la creazione come atto di un essere imperfetto, la natura di Cristo in quanto eone e non uomo-Dio, la mera apparenza della sua corporeità e della sua morte sacrificale, la scissione nell'uomo dello spirito dalla materia, la dissoluzione dell'anima e del corpo dopo la morte, la redenzione di se stessi come pura ascesa spirituale, l'irresponsabilità dell'uomo di fronte al peccato, la manipolazione della Scrittura secondo schemi gnostici.
III. Secondo l'interpretazione gnostica, Gesù Cristo sarebbe uno degli eoni, disceso nel mondo per comunicare all'uomo la conoscenza del proprio essere e del proprio destino, per permettergli di realizzare la propria redenzione e salvezza, liberandosi dal carcere del mondo materiale e dalla lotta tra le inclinazioni buone e cattive che lo agitano (concetti esasperati in seguito nel manicheismo). Cristo però non assunse un vero corpo umano, non si contaminò cioè

con la materia ma rivestì solo una parvenza umana, come apparenti furono anche la sua passione e la sua morte (concetti propri dell'eresia docetistica).
Quanto alla Bibbia, gli gnostici non la considerarono parola di Dio, ma la usarono per trovarvi conferma alle loro tesi, interpretandola in modo forzatamente allegorico, come del resto utilizzarono anche la letteratura pagana. Nella Scrittura essi diedero la preferenza al NT, attribuendo però importanza differente alle parole attribuite a Gesù e agli apostoli, considerati questi ultimi inferiori agli gnostici.
In base alla presenza nell'uomo delle tre componenti: spirituale, psichica e materiale, gli uomini furono divisi in tre categorie tra loro isolate e senza possibilità di contaminazione reciproca (come le caste del popolo nella civiltà orientale): spirituali, psichici, ilici. Solo ai primi, tra i quali rientravano unicamente gli gnostici, la conoscenza rendeva possibile la redenzione dal carcere della condizione terrena; ad essi il caposcuola Valentino (161) riconosceva la funzione di rivelatori della gnosi e perciò di redentori. Ai secondi erano ascrivibili i cristiani, i quali erano destinati a una felicità intermedia in una specie di limbo. Quelli della terza classe erano legati alla materia e perciò condannati a dissolversi con essa. Il destino era insito nell'origine di queste tre caste e non derivava dal comportamento dei loro membri.
I capiscuola della gnosi cristiana eretica furono Valentino, il suo discepolo Tolomeo (150 ca.), Basilide (140 ca.), Marcione (dopo il 144) e Carpocrate (dopo il 135), attivi nell'ambiente alessandrino e inquadrabili nella gnosi cosiddetta dotta.
Proprio ad Alessandria d'Egitto, in contrapposizione alla gnosi eretica, Origene e Clemente Alessandrino elaborarono un sistema di definizioni razionali sulle verità di fede, una sorta di gnosi cristiana, che costituì il primo abbozzo della teologia. Si riconosce, perciò, alla gnosi il merito di aver posto dei quesiti e stimolato le relative risposte da parte cristiana, favorendo la sistematizzazione delle verità di fede in modo da poter essere in grado di rispondere alle obiezioni della cultura pagana.
L'atteggiamento gnostico perdurò in alcune sette ereticali della prima cristianità (encratismo, messilianismo) e in epoca medievale, soprattutto nei catari.
Bibl. G. Bareille, s.v., in DTC VI, 1434-1467; P.T. Camelot - E. Cornelis, s.v., in DSAM VI, 508-541 (con ampia bibl.); A.M. Di Nola, Gnosi e gnosticismo, in Aa.Vv. Enciclopedia delle religioni, III, Firenze 1971, 465-493; G. Faggin, Gnosi e gnosticismo, in Aa.Vv. Enciclopedia filosofica III, Firenze 1967, 292-298 (con ampia bibl.); H. Jonas, Le origini dello gnosticismo, Torino 1973; H. Leclercq, s.v., in DACL IV, 1327-1367; G.R. Mead, Saggi mistici e visioni gnostiche. Come in alto così in basso, La Spezia 1988; Melchiorre di S. Maria - L. Dattrino, s.v., in DES II, 1193-1195; G. Sfameni Gasparro, Gnostica et hermeneutica: saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo, Roma 1982.
F. Ruggeri

GOLA. (inizio)

I. Con questo termine, usato in senso metaforico, s'intende abitualmente il desiderio smodato di cibi o di bevande. La smodatezza può riguardare sia la quantità che l'esigenza di raffinatezza e squisitezza. In quanto « recedit ab ordine rationis in quo bonum virtutis moralis consistit »,1 è un vero e proprio vizio che si iscrive dentro il genere più ampio dell'intemperanza e che viene considerato uno dei vizi capitali.
Naturalmente la particolare viziosità della g. non dipende tanto dalla materialità dell'eccesso nell'assunzione di cibo o di bevande (che riguarderebbe piuttosto la dietetica), quanto dall'abbandono di sé a una voglia non regolata dalla ragione,2 che è evidentemente un fatto di rilevanza morale.
E quando la persona si attaccasse ai piaceri della g. come a un fine così coinvolgente da essere disposta, per appagarlo, ad agire contro Dio e i suoi comandamenti, la g. diventerebbe un vero e proprio peccato grave, capace di separare da Dio e dal suo amore.3 Naturalmente la g. non arriva facilmente a questo eccesso se non all'interno di una storia di vita e di una personalità

morale segnata dalla resa incondizionata all'immediatezza del piacere e dominata dalla tirannia di quelli che A.H. Maslow chiama i « bisogni bassi » della vita psichica.4

A sua volta il vizio della g. tiene avvinti a questi bisogni bassi e produce un più generale ottundimento dello spirito, caratterizzato da quelle che, nella letteratura spirituale, vengono qualificate come specifiche sequelae di questo vizio: tali erano considerate la inepta laetitia, la scurrilitas, la immunditia, il multiloquium e la hebetudo mentis.

In psicologia si distigue spesso tra bisogni bassi (o di omeostasi) e bisogni alti (o di autorealizzazione): gli uni sarebbero legati alla dimensione corporea dell'uomo e apparirebbero per primi all'orizzonte nella storia di vita delle persone e solo una saggia educazione aprirebbe lo spirito ad esperienze più elevate e permetterebbe, insieme con una certa « autonomia funzionale » nei loro confronti, l'emergenza di bisogni gradualmente più « alti ». Se consideriamo l' esperienza di Dio e delle realtà divine come l'esperienza più alta e più degna dell'uomo, appare chiaro quanto il vizio della g., legato a una dipendenza infantile dai bisogni più elementari, possa ostacolare questa esperienza e l'emergenza dei relativi bisogni.

II. Nella vita cristiana. Si capisce quindi come, per gli spirituali la g. non sia un vizio minore: essi la vedono come parte integrante della concupiscenza carnale che ogni uomo porta in sé.

E resta naturalmente vero anche l'inverso: soltanto la dedizione a interessi degni dell'uomo e veramente capaci di appagare il suo bisogno di espansione e di pienezza di vita potrà svuotare dal di dentro la schiavitù nei confronti della g.: come diceva Cassiano: « Noi non potremo mai disprezzare i piaceri dei nutrimenti presenti, se l'anima non troverà una gioia più grande nella contemplazione divina ».

Appare, quindi, evidente come la lotta contro questo vizio, o anche soltanto contro i suoi residui a livello di struttura psichica dei bisogni e delle motivazioni, faccia parte dell'abicì della vita spirituale e dell'esercizio della contemplazione.

Tale combattimento non potrà prescindere dalla mortificazione (dimensione repressiva o negativa), ma dovrà essere comunque sostenuta da mezzi positivi: la dedizione appassionata ed appagante a compiti « elevati » e ai beni dello spirito: sarà soprattutto l'efficacia della delectatio victrix proveniente dalle gioie dell'intimità con Cristo a svuotare della loro capacità di suggestione e di presa i piaceri della g.

Va detto a questo punto che il Dictionnaire de spiritualité, fa seguire alla voce « gourmandise », una voce meno scontata, dedicata a quella che gli autori (W. Yeomans e A. Derville) chiamano « gourmandise spirituelle », definibile come intemperanza nel desiderio, uso e fruizione delle gioie e delle consolazioni dello spirito. Ci può essere quindi anche una intemperanza in questo campo: il desiderio di queste consolazioni, legittimo e utile nel cammino verso la perfezione della carità, se subordinato alla ricerca di ciò che è sostanziale nell'intimità con Dio e nella tensione dell'amore verso di lui, può prendere abusivamente il posto di direttore d'orchestra nell'esperienza spirituale, trasformando la « sobria ebbrezza dello Spirito » in una ricerca egoistica e disordinata dei sentimenti e delle sensazioni piacevoli ed appaganti che sovente accompagnano, soprattutto all'inizio, il percorso dell' itinerario spirituale.

Del resto, il loro inevitabile rarefarsi e anche il venir meno nelle lunghe stagioni di aridità (la « notte dei sensi ») sono lo strumento abituale di cui si serve Dio per educare le anime a cercare lui per se stesso e non le consolazioni che possono accompagnare la sua esperienza.

Note: 1 STh II-II, q. 148, a. 1; 2 Ibid., ad 2; 3 Ibid.; 4 A.H. Maslow, Motivazione e personalità, Roma 1983, 94-106.

Bibl. V. Oblet, s.v., in DTC VI, 1520-1525; P. Sciadini, s.v., in DES II, 1195-1196; W. Yeomans - A. Derville, s.v, in DSAM VI, 612-626.

G. Gatti

DIZIONARIO DI MISTICA

L. BORRIELLO - E. CARUANA M.R. DEL GENIO - N. SUFFI

G

- GRAZIA
- GREGORIO DI NAZIANZO, VESCOVO SANTO
- GREGORIO DI NISSA, VESCOVO SANTO
- GREGORIO MAGNO, SANTO
- GREGORIO PALAMAS, MONACO ATONITA VESC.
- GREGORIO SINAITA, MONACO ESICASTA
- GRIGNION DE MONTFORT L.M., SANTO
- GROOTE GERARDO, SAC. FON. DEVOTIO MODERNA
- GUARDINI ROMANO, SAC.
- GUÉRANGER PROSPER, OSB
- GUERRICO D'IGNY, MONACO
- GUGLIELMO DI ST. THIERRY, CIST.
- GUIBERT JOSEPH DE, SJ
- GUIGO I, CERT.
- GUIGO II, CERT.
- GUILLERAND AUGUSTIN, CERT.
- GUYON J.-MARIE BOUVIER DE LA MOTTE, LAICA

H

- HADEWIJCH D'ANVERSA, MIST. FIAMM. BEGHINA XIII SEC.
- HAMMARSKJOLD DAG, LAICO
- HERP ENRICO, OFM
- HILTON WALTER

GRAZIA. (inizio)

Premessa. Nella mistica la g. manifesta, con maggiore evidenza, l'intima ricchezza che apporta all'esistenza umana. Ciò che è proprio alla mistica è l'esperienza vivente, percepita con acume, della presenza e dell'azione divina: essa è presa di coscienza dell' unione con Dio o, più esattamente, dell'invasione della persona umana da parte dell'amore divino.

I. La g. possiede l'essere umano. Prima di tutto la mistica è la testimonianza che la g. tende a impossessarsi di tutto l'essere umano. La g. non illumina soltanto l' intelligenza procurandole la luce della rivelazione; essa non si limita nemmeno a muovere la volontà verso il bene e più specificamente verso la pratica del duplice comandamento dell'amore. Essa entra anche nel campo dei sentimenti. L' esperienza mistica viene caratterizzata particolarmente da una illuminazione affettiva. Così appare la finalità della g. che vuol fare penetrare la vita divina in tutta la vita personale, nelle regioni più oscure del sentimento e del subcosciente umano e aprire queste alla luce dell'alto.

L'accento è talmente posto sull'affettività che, spesso, nel linguaggio dei mistici, la g. s'identifica con il sentimento della g.: i momenti o le ore di g. designano gli stati in cui la g. è sentita, in cui essa dà l'evidenza della sua azione.

La manifestazione affettiva della g. non si può limitare agli stati e fenomeni mistici straordinari. Questa manifestazione si può riscontrare anche nella vita cristiana ordinaria: vi è una mistica discreta, sotterranea, nell'anima di molti cristiani; coloro che compiono la volontà del Padre, provano un profondo senso di pace, una certezza affettiva dell' amicizia divina.

Si deve osservare che la g. non è semplicemente identica al sentimento che può produrre. Essa designa un favore divino che si manifesta in un'azione specifica all'interno della persona umana per santificarla e comunicarle la vita divina. Anche quando questa vita divina non è sentita, essa è presente. D'altronde, non si può misurarla dalla sensazione che ne deriva; l'esistenza e l'intensità di questa sensazione dipendono da diversi fattori, specialmente dal temperamento e da altre condizioni soggettive della persona. In ogni modo, la realtà della g. è sempre più ampia della sua manifestazione affettiva.

II. Gratuità. D'altra parte, la mistica pone in evidenza la gratuità della g. Ogni g. è un dono gratuito; è un favore che ha come unica fonte la sovranità dell'amore divino: questo amore non è dovuto alla creatura; non è meritato da essa; risulta da una iniziativa completamente gratuita di Dio.

Ciò che è vero di ogni g., appare più vivamente nella mistica: la persona si sente presa dall'alto, invasa dalla presenza divina. Il contatto mistico si manifesta improvvisamente, tanto che non si presenta affatto come il risultato di un'attività o disposizione umana. L'impressione di passività è dominante: invece di agire in modo autonomo, il mistico si lascia « agire » o si vede trasportato da una potenza che lo supera. Egli riceve essenzialmente ciò che gli è donato, e se sente un appagamento della sua personalità, non è in virtù dei suoi sforzi né dei suoi meriti, ma a seguito dell'azione divina che prende possesso di lui.

Egli si rende conto con maggiore evidenza che il valore fondamentale della sua vita gli viene da una g. sovrana, imprevedibile nei suoi movimenti e dall'amore divino da cui si sente amato. Questo amore gli è offerto gratuitamente ed è molto più potente del suo amore personale. Vi è in ciò, per lui, una fonte di stupore che non autorizza alcun orgoglio, poiché tutto è opera di un Altro che agisce in lui.

III. Trasformazione d'amore. La mistica manifesta particolarmente la trasformazione intima operata dalla g. Essa fa conoscere più chiaramente e apprezzare questa trasformazione.

La g. comunica la vita divina; essa fa penetrare nell'esistenza una vita incomparabilmente superiore, molto più potente. Essa fa partecipare la natura umana alla perfezione della natura divina e introduce la persona umana in una relazione di filiazione nei riguardi del Padre, relazione che si instaura per mezzo della dignità di figlio, ricevuta da Cristo, Figlio unico, e sviluppata dallo Spirito Santo. Tuttavia, il cristiano fa fatica a rendersi conto di questa vita divina e di questa filiazione divina che gli sono accordate. Egli deve credere a questa trasformazione che spesso sarebbe tentato di ignorare.

La mistica gli dona una certa esperienza personale della trasformazione che si opera in lui. Essa stessa fa sentire tale trasformazione e non soltanto gli effetti che ne derivano nel comportamento, come un impegno più risoluto nella preghiera e nell'attività apostolica. Essa fa scoprire, almeno fino a un certo grado, la profondità insondabile dell'unione e l'altezza dell'amore che supera i limiti umani. Il contatto mistico favorisce lo slancio filiale verso il Padre, come testimoniavano i cristiani che, secondo la constatazione di s. Paolo, dimostravano la loro filiazione divina quando, sotto l'ispirazione dello Spirito gridavano: « Abbà, Padre! » (Gal 4,6; Rm 8,15).

IV. Bellezza della g. Nella mistica appare, in maniera più singolare, la bellezza della g. Questa osservazione potrebbe sembrare d'ordine secondario, ma essa non è senza importanza perché la vita spirituale ha bisogno della bellezza per trovare il suo sviluppo più armonioso. Essendo l'Essere supremo, Dio è anche la Bellezza suprema; la presenza di questa bellezza divina conferisce alla vita della g. un valore proprio, che risponde a una profonda aspirazione umana.

Il contatto mistico permette di cogliere più intensamente questa bellezza che illumina l'anima ed esercita su di essa un'attrattiva più potente. Si può parlare anche di una certa seduzione divina che si fa sentire specialmente nel mistico.

All'impressione della bellezza è legata la poesia dell'intimità divina. La mistica favorisce lo slancio poetico e dà a questo slancio la sua più ricca consistenza, poiché si nutre dell' unione con

Dio e del sentimento della presenza divina. Basti ricordare i cantici di s. Giovanni della Croce per illustrare la qualità della poesia mistica.
V. Destino escatologico. La mistica illumina il destino escatologico della g.
La felicità del possesso integrale di Dio è riservata all'aldilà. La g. costituisce un cammino verso questo pieno possesso perché instaura l'unione con Dio, che comporta già un certo reciproco possesso. La mistica fa provare la gioia di questa unione nella vita terrena e offre così un anticipo più intenso della felicità celeste. Con ciò essa contribuisce a far desiderare quest'ultima felicità, concentrando sulla presenza divina le aspirazioni e le speranze umane.
Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM VI, 701-750; Aa.Vv., Mistica e scienze umane, Napoli 1983; A. Beni - G. Biffi, La grazia di Cristo, Torino 1974; A. De Sutter - C. Laudazi, s.v., in DES II, 1198-1205; M. Flick - Z. Alszeghy, Il Vangelo della grazia, Firenze 1964; P. Fransen, La grazia, realtà e vita, Assisi (PG) 1972; B. Lonergan, Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas, New York 1970; H. de Lubac, Il mistero del soprannaturale, Bologna 1967; J.H. Nicolas, Les profondeurs de la grâce, Paris 1969; G. Philips, L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créé, Louvain 1989; A. Poulain, Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique, Paris 193111; K. Rahner, Saggi di antropologia soprannaturale, Roma 1965; H. Rondet, La grazia di Cristo. Saggio di storia del dogma e di teologia dogmatica, Roma 1966; E. Salmann, s.v., in WMy, 49; T.F. Walgrave, Teologia della grazia ed esperienza mistica nella tradizione della Chiesa cattolica, in J.-M. van Cangh (cura di), La mistica, Bologna 1992, 199-226.
J. Galot

GREGORIO DI NAZIANZO (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Nasce nel 329 da Gregorio senior, vescovo di Nazianzo dal 325 ca., e da Nonna. G. diventa vescovo di Sasima dal 372, per ingiunzione del suo amico Basilio. Regge la Chiesa di Nazianzo dopo la morte di suo padre, avvenuta nel 374 e, per pochissimo tempo, è chiamato alla sede di Costantinopoli dalla quale si dimette per disaccordo con la politica ecclesiastica dell'imperatore e dei vescovi radunati nel Concilio del 381. Dal 383 in poi, dopo una presenza di un paio di anni a Nazianzo, conduce vita appartata nei possedimenti paterni di Arianzo fino al 390 ca., anno della sua morte.
Caratteristica delle opere di G. è l'occasionalità. Non scrive se non è in qualche modo obbligato, ma quando scrive rivela una padronanza eccezionale della lingua greca e una competenza straordinaria nell'ars retorica di cui è certamente uno dei maestri sommi dell'antichità cristiana.
Si attribuiscono a G. circa quarantaquattro Discorsi che sono stati sufficienti a farlo riconoscere unanimemente come il teologo per antonomasia dall'intera tradizione cristiana di lingua greca. Le sue circa 249 Lettere, soprattutto quelle scambiate con il suo amico Basilio, sono fra le testimonianze più preziose che ci sono rimaste sulla squisitezza dell'amicizia che G. intrattiene con i suoi amici. Una vera e propria novità, nell'ambito cristiano greco dei suoi tempi, sono i Carmina con i quali tenta di proporre la fede cristiana con forme sufficientemente « nobili da poter accattivare l'udito raffinato dei cultori pagani della letteratura classica e poterli così conquistare al cristianesimo » (cf Or. 4,100: SC 309,248).
II. Dottrina. Si potrebbe indicare il punto di partenza dello sguardo mistico di G. nella contemplazione (theoria) della natura che trasporta il credente dal visibile alla visione delle cose invisibili (cf Or. 28,21-31: SC 250,142-174). La lettura delle Scritture Sante permette di scoprire lo spirito attraverso il velo della « littera, grazie alle lacrime della compunzione e ad una costante purificazione (catharsis) morale e concettuale insieme » (Or. 32,10: SC 318,104-106; Or. 26,11: SC 284,250-254; Or. 28,31: SC 250,170-175), mentre la prassi ascetica si rivela a sua volta come vera e propria «scala» che conduce appunto alla contemplazione (cf Or. 40, 37: SC 358,284; Or. 4, 113: SC 309,270).
Nel cammino verso la 'visione di Dio' è necessaria la quiete (hesychia) della solitudine (anachoresis), che permette all'uomo di sperimentare l'intimità con Dio intesa come

realizzazione di una chiamata alla divinizzazione (theosis) inscritta nella stessa natura ontologica dell'uomo creato a immagine (kat'eikona) di Dio: « Ieri fui crocifisso con Cristo, oggi sono glorificato con lui; ieri morivo con lui, oggi nasco alla vita con lui; ieri venivo sepolto con lui, oggi risorgo insieme con lui. Fruttifichiamo, dunque, per colui che è morto e risorto per noi. Forse pensate che io mi riferisca a frutti consistenti in oro, argento, o tessuti e pietre trasparenti e preziose che abbondano di materiale terrestre e restano quaggiù, di cui sono sempre possessori i delinquenti e gli schiavi delle cose di quaggiù e del principe di questo mondo. E invece no. Dobbiamo infatti portare quei frutti che si identificano con la nostra stessa persona, che è il bene più prezioso davanti agli occhi di Dio. Dobbiamo restituire all'immagine ciò che è ad immagine. Riconoscendo la nostra dignità, onoreremo il nostro modello mentre riconosceremo nello stesso tempo la potenza del mistero e chi è colui per il quale Cristo è morto » (Or. 1,4: SC 247, 76-79. Cf Or. 2,6-7: SC 247,94-96). Infatti, « La nostra nobiltà consiste nel conservare l'immagine cercando di imitare l'archetipo » (Or. 8,6: SC 405,257).

Questo sguardo fisso sull'immagine archetipa, che il Nazianzeno sperimenta soprattutto all'interno della celebrazione pasquale, e che rende possibile la progressiva deificazione dell'uomo, comporta uno sguardo particolarmente penetrante sul modello costituito dal Verbo incarnato e crocifisso, grazie all'opera e al ricordo attivati dallo Spirito Santo, senza che con questo venga negato affatto l'apporto proprio della ragione umana e della rivelazione naturale: « La nobiltà di cui sopra, infatti, è opera nello stesso tempo della ragione (logos), della virtù (areté) e del desiderio puro di colui che trasforma in Dio gli iniziati autenticamente alle cose dell'alto facendo conoscere loro da dove vengono, chi sono e dove sono diretti » (Or. 8,6: SC 405,257).

In realtà, per G. il punto di partenza della fede e del progresso nella fede è sempre lo Spirito Santo (cf Or. 41,7: SC 358,328-330; Or. 31,29: SC 250,332-337) il quale, ricordando e realizzando nel credente tutto ciò che il Figlio unigenito del Padre ha fatto ed insegnato, permette di raggiungere la comunione col Padre e dunque la «partecipazione (koinonia) con la natura divina» (cf Or. 34,13: SC 318, 220-225; Or. 28,17: SC 250,134-137; Or. 24,15: SC 284,74).

La mozione dello Spirito ha inizio con il timore di Dio: « Non si può iniziare con la contemplazione e terminare con il timore, perché l'assolutizzazione della contemplazione potrebbe spingere qualcuno nei precipizi, ma occorre iniziare col timore purificandoci, per così dire e affinandoci; solo così raggiungeremo la vetta (ypsos). D'altra parte - prosegue G. - il timore si esplicita nell'osservanza dei comandamenti, l'osservanza dei comandamenti si esplicita nella purificazione di ciò che è carnale (sarkòs katharsis)... Là dove c'è purificazione c'è folgorazione (ellampsis) e dove c'è folgorazione c'è esaudimento del desiderio » (Or. 39,8: SC 358, 164).

L'azione deificante e santificante dello Spirito si esplicita nella Chiesa in cui, attraverso l'esperienza battesimale, il credente constata che il Verbo fatto carne « subì l'impoverimento proprio della mia carne, perché io potessi essere arricchito della sua divinità. Così la pienezza si svuotò affinché io fossi reso partecipe della sua pienezza... Avevo ricevuto l'immagine (eikon) e non l'avevo custodita. Perciò egli condivise la mia carne affinché non soltanto fosse salvata l'immagine, ma fosse anche resa immortale la carne » (Or. 38,13: SC 358,132-134).

La frequentazione delle Scritture Sante, interpretate anch'esse grazie all'illuminazione interiore dello Spirito, contribuisce a fare del credente stesso il tempio o l' abitazione di Dio (cf Or. 29,21: SC 250,222-225). « Si fa esperienza di parentela con la verità (aletheias sungeneia) quando si è appreso a discernere i tipi per allontanarsi da questi e avvicinarsi a quella; quando si fugge la vecchiezza della lettera per servire la novità dello spirito; quando ci si sa trasferire con purezza dalla Legge alla grazia avendola compiuta spiritualmente grazie all'eliminazione di ogni sua (interpretazione) corporea o letterale » (Or. 2: PG 35, 500AB).

A questa duplice mozione dello Spirito Santo, che agisce nella Chiesa attraverso i sacramenti e la corretta interpretazione della Scrittura Santa si allea la collaborazione (synergeia) dell'uomo

che si esplicita nell'impegno (praxis) catartico (katharsis) della mente e delle passioni del cuore (cf Or. 32, 33: SC 318,1521 55).
Per G. il cammino verso l' unione con Dio comporta insomma l'azione penetrante e vivificante dello Spirito Santo, il quale rende l'uomo conforme all'immagine del Verbo fatto carne sia attivando la dynamis interna ai misteri celebrati nella Chiesa (cf Or. 39,20: SC 358, 194-197), sia liberando la luminosità intrinseca alle Scritture Sante (Or. 31,21: SC 250, 314-317), sia rivelando la bellezza nascosta fra le pieghe del creato (kosmos), della storia (oikonomia) e della cultura (paideia) umana (Or. 28,21-31: SC 250,142-174). Ma l'unione con Dio, dunque, l' esperienza mistica (Or. 32,15: SC 318, 116-119; Or. 38,7: SC 358, 114-117), viene attesa anche come conseguenza sia dell'appartenenza alla Chiesa, sia dello studio delle Scritture, che ci permettono di avvicinarci alla verità, sia come premio ad una costante purificazione del cuore: « Dove c'è purificazione, lì c'è anche illuminazione » (Or. 39,8: SC 358,164); « Coloro che non sono purificati non potranno sperimentare i raggi della verità » (Or. 4,44: SC 309,144).
Meta di tutto questo sarà il conseguimento di una luminosità nuova o rinnovata dovuta alla vicinanza o intimità della luce divina che produrrà nel credente la stessa «mente» di Cristo, così che la luce si familiarizzi con la luce, quest'ultima attirandola continuamente verso l'alto col desiderio, e lo spirito (nous) avvicinandosi al puro, purificato, appaia come tale sia al presente che in futuro a ricompensa della virtù e dell'inclinazione verso di esso, o meglio dell' assimilazione a lui (exomoioseos) (cf Or. 32,15: SC 318,116). Il credente sarà in grado così non solo di mostrare in sé gli stessi lineamenti di Cristo: « Diventiamo come il Cristo, dal momento che il Cristo è come noi » (Or. 1,5: SC 247,78), ma anche di accedere finalmente alla theologia, termine che sintetizza in G. la theoria della Trinità Santa quando essa è connessa alla conoscenza sperimentale che l'uomo ha della presenza di Dio che rimane sempre indicibile e inconoscibile, pur eccitando continuamente il desiderio, mentre cresce la nostalgia della sua presenza: « Soltanto di Dio e delle cose divine devi essere insaziabile. In realtà Dio dona ancora di più a coloro che hanno già preso. Egli ha sete di essere oggetto della tua sete, lui che sempre scorre abbondante » (Carmina 1,2,33,115; tr.it., Roma 1994, p.255). « Mi sembra infatti - conclude G. - che, in quanto raggiungibile, Dio attiri a se stesso (dal momento che se fosse completamente irraggiungibile non potrebbe essere oggetto di speranza, dunque non sarebbe neppure cercato), in quanto irraggiungibile invece suscita meraviglia, la meraviglia eccita il desiderio, il desiderio purifica, la purificazione rende simili a Dio, perché con coloro che sono arrivati a questo egli parla come a degli intimi e, mi permetto di dirlo, come un Dio unito a dèi, venendo conosciuto forse tanto quanto egli conosce coloro che sono da lui conosciuti » (Or. 38,7: SC 358,116).
Bibl. R. Albrecht, s.v., in WMy, 202-204; J. Bernardi, Gregorio di Nazianzo, Roma 1997; C. Moreschini, Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno, in Annali della Scuola Normale di Pisa, 4 (1974), 1347-1392; C. Moreschini - G. Menestrina (cura di), Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore, Bologna 1992; J. Rousse, s.v., in DSAM VI, 932-971; C. Sorsoli - L. Dattrino, s.v., in DES II, 1219-1222; T. Spidlík, Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle, Roma 1971; M. Szimusiak, Eléments de théologie de l'homme selon saint Grégoire de Nazianze, Roma 1963.
I. Gargano

GREGORIO DI NISSA (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Nasce tra il 335 e il 340. La sua formazione deve molto a Basilio e a Macrina (379) rispettivamente fratello e sorella maggiori. Di carattere piuttosto indipendente, amplia moltissimo le sue conoscenze nel campo delle lettere, della filosofia e delle scienze umane, utilizzando tutto ciò che mette a sua disposizione la cultura di lingua greca a lui contemporanea. Nonostante le sollecitazioni fraterne ad abbracciare la vita ascetica preferisce sposarsi, ma non sembra che la sua esperienza matrimoniale sia stata eccessivamente felice. Assai rispettoso e grande estimatore di Basilio e di Macrina, comincia a sviluppare indipendentemente il suo pensiero soltanto dopo la morte dei due, ma lo porta molto oltre, grazie alle sue spiccatissime

capacità intuitive e ad una predisposizione particolare per la riflessione filosofica. Non è, invece, quello che si direbbe un esperto pastore di anime, nonostante la fiducia posta in lui da Basilio in questo campo con la chiamata alla sede episcopale di Nissa nel 370. Muore nella prima metà degli anni '90 del sec. IV.

G. è autore fecondo di scritti a carattere apologetico-dogmatico, esegetico-spirituale e catechetico. Di G. si conservano anche diversi Discorsi liturgici e un Epistolario.

II. La mistica di G.1 Il quadro platonico in cui G. sviluppa la sua riflessione sull'esperienza di Dio sembra costituire nello stesso tempo il valore e il limite della sua mistica.

La profonda fede cristiana e un'elaborazione dogmatica di essa ormai matura, condivisa con Basilio Magno e con Gregorio Nazianzeno, hanno permesso però al Nisseno l'utilizzazione di alcune categorie platoniche di pensiero e di linguaggio senza che esse condizionassero in modo inaccettabile gli irriducibili dogmi della fede cristiana.

L' Incarnazione del Logos di Dio nell'individuo Gesù di Nazaret nato da Maria e la sua permanente efficacia salvifica all'interno dei misteri celebrati nella Chiesa, è per G. non solo il fondamento indispensabile di ogni ascesa verso quella conoscenza-esperienza di Dio che costituisce lo skopòs della natura umana, ma ne è anche la via e, in qualche modo, la meta.

Il punto di partenza dell'itinerarium in Deum suppone la constatazione che « nessun ragionamento può cancellare l'economia naturale e calunniare ciò che è prezioso come se fosse una cosa abominevole »: così esordisce il giovane G. nel De virginitate (VIII, 5).2

Lo stesso, però, altrove aggiunge: « I progenitori furono mandati esuli in questa regione malsana ed aspra, nella quale il matrimonio fu concepito come un mezzo di consolazione di fronte alla morte. Se è, dunque, nostra intenzione andare via di qui e unirci a Cristo, occorre far cominciare questo distacco dall'ultimo stadio, così come coloro che sono lontani dai propri familiari quando vogliono ritornare al loro punto di partenza, lasciano per primo l'ultimo posto nel quale sono arrivati » (Ibid., XIII, 1-5, SC 119,422; tr.it. p. 81).

Già in questo brevissimo testo del De virginitate si potrebbe vedere compendiata l'intera problematica entro la quale G. si muove nel suo itinerario ascetico-mistico, itinerario che verrà approfondito e arricchito nei particolari soprattutto nella Vita Moisis e nelle Omelie sul Cantico dei Cantici.

Vi ritroviamo, infatti, i due elementi fondamentali del pensiero di G. che resteranno in tensione lungo l'intero percorso della sua riflessione «mistica» e cioè: il sostanziale giudizio positivo sulla natura in sé, quindi, anche sul corpo e sulla materia, ma insieme anche la caratterizzazione negativa che di fatto la natura, il corpo e la materia hanno assunto a partire dal momento in cui i progenitori « furono mandati esuli in questa regione malsana ed aspra »; da qui l'esigenza di una «purificazione» appropriata perché si possa realizzare il reditus a quello stato iniziale che, unico, può permettere di conoscere sperimentalmente Dio.

Occorre tener costantemente presente questa duplice convinzione per poter porre nel giusto contesto una beatitudine (proposta da G. e perseguita lungo l'intero suo itinerario mistico, le cui pietre miliari potrebbero essere identificate nell'esegesi «spirituale» da lui applicata all'Ecclesiaste, alla Vita di Mosè e al Cantico dei Cantici per l'AT e alle «beatitudini» per il NT: cf III, 1: SC 119,272; tr.it., p. 37), senza correre subito a omologare il pensiero nisseniano semplicemente al platonismo.

Il punto di partenza, che si potrebbe definire anche testo fondante dell'intero pensiero mistico di G. è Gn 1,27: kat'eikona theou epoiesen auton: «ad immagine di Dio lo creò».

La prima constatazione di G. è che questo animale strano che si chiama uomo (anthropos), dotato di capacità razionale (loghikon) e riflessiva (dianoetikon), possiede anche una caratteristica del tutto eccezionale, consistente nell'essere opera e imitazione dell'illibata natura divina (cf XII, 2: SC 119,399ss.).

Da questa semplice constatazione viene dedotta una conseguenza estremamente importante che, in apparenza, sembrerebbe un'aggiunta: l'incorruttibilità e l'impassibilità sono elementi costitutivi originari dell'uomo.

Ulteriore conseguenza è che, se l'uomo concreto che vediamo oggi è soggetto sia alla passibilità che alla marcescibilità, si deve dedurre che una simile situazione va attribuita a qualcosa che si è determinato nell'uomo e intorno all'uomo dopo la situazione iniziale originaria (cf XII, 2: SC 119,400-402) e che quindi va eliminata o per lo meno purificata perché l'uomo possa risplendere nella sua autenticità «naturale» originaria (cf XII, 2: SC 119, 406-408; tr.it. pp. 76-78 passim).
Gli strumenti con i quali l'uomo può ritornare alla sua natura originaria sono offerti concretamente dall'acquisto delle virtù le quali, benché coincidano in parte con quelle stesse virtù identificate dalla cultura greco-romana, non ricevono da quest'ultima né la motivazione iniziale né la realizzazione finale. Infatti, fu il Signore Gesù ad aver rivelato che « il regno di Dio è dentro di voi » (Lc 17,21), osserva G. (cf XII, 2: SC 119,410; tr.it., p. 77).
La «verginità del corpo», « alla quale non può giungere chi ha cominciato ad imprimere le sue orme sul cammino della vita mondana » (XII, 2, SC 119,412-416; tr.it., pp. 78-80) ha a questo punto per G. la funzione precipua di « far dimenticare all'anima i movimenti passionali della natura e di impedire ai bassi istinti della carne di imporsi come stato di necessità » (V, 1: SC 119,336; tr.it., p. 57). Infatti, solo dopo che si sarà liberata da simili legami, l'anima « non correrà più il rischio di abbandonare quel piacere divino e genuino che solo la purezza dell'elemento razionale che ci guida può perseguire » (V, 29: Ibid.). Una funzione che non toglie nulla, anzi si potrebbe dire che in qualche modo confermi, la positività di chi raggiunge lo stesso obiettivo attraverso strade diverse da quelle individuate nella scelta verginale.
E lo stesso G., infatti, a riconoscere addirittura una maggiore saggezza e maturità in chi « nella congiuntura attuale, poiché nella vita gli uomini devono succedersi gli uni agli altri, si comporta in modo tale da garantire il primo posto alle cose spirituali e insieme soddisfare in misura moderata e contenuta i suoi desideri... e perciò sceglie, d'accordo con la consorte, la castità per attendere di più alla preghiera nel timore di diventare, per colpa della passione, tutto carne e sangue » (VIII, 19: SC 119,360; tr.it., p. 64).
In realtà, G., non meno del suo amico di Nazianzo, e forse prendendo una certa distanza dagli estremismi di suo fratello Basilio, è molto più incline di quanto non sia stato ammesso finora dagli studiosi, a connettere l'itinerarium in Deum con quella ricerca dell'equilibrio nella fruizione del piacere che costituiva l'obiettivo della bios theoretikè ampiamente documentata, a partire da Epicuro (270 a.C.), nel mondo greco-romano.
Di fatto G. identifica nella persona matura ed equilibrata, eventualmente unita in matrimonio, l'agricoltore prudente e saggio che sa curare sapientemente il suo campo (cf VIII, 20: SC 119,360), mentre sembra giustificare sorprendentemente la scelta della verginità soltanto quando si sperimenta una maggiore fragilità della carne (cf VIII, 20: SC 119,360-362).
G. sembra, insomma, proporre un ideale di vita cristiana non molto distante dall'ideale filosofico di alcuni suoi contemporanei, come scrive per esempio nel suo De virginitate (cf VIII, 36: SC 119,362; tr.it., p. 65).
L'ideale, dunque, è la symmetria. Di fatto, però, il rischio di restare « imprigionati nel fango » è pressoché universale (cf XI, 1-2: SC 119,380-382; tr.it., p. 71). Di qui la necessità di affinare la grossolanità della percezione umana cambiando direzione a quel movimento che, lasciato a se stesso, produrrebbe un allontanamento indefinito dal bello obbligando in qualche modo l'uomo a correre dietro all'erotica carne.
D'altra parte, la strada del ritorno è paradossalmente indicata da quella stessa strada percorsa nell'allontanamento (cf XI, 3: SC 119,384; tr.it., p. 72; XI, 3: SC 119,386; tr.it., p. 72).
Le conseguenze che ne trae G. sono perentorie: soltanto « chi abbandona ogni amarezza e ogni lezzo della carne e si eleva al di sopra di tutte le cose meschine e basse; chi, per meglio dire, s'innalza al di sopra di tutto ciò che è mondano... è in grado di trovare l'unico oggetto degno di desiderio e diventare anch'egli bello una volta che si è avvicinato al bello; divenuto splendente e luminoso in questa bellezza, continuerà infatti a rimanere partecipe della luce vera » (XI, 4: SC 119,388; tr.it., p. 73).

La persona del Verbo fatto carne, nella sua duplice natura di increato e creato, di spirito e di carne, di invisibile e visibile, diviene la strada maestra del ritorno. Il termine chiave che definisce il modo e il metodo con cui compiere quest'itinerario è senza dubbio theoria, un termine che indica sostanzialmente, in G., il principio base dell'intero suo pensiero teologico, quindi, dell'itinerario mistico: quello del movimento continuo che sfocia nell'epektasis.
Fra i tanti testi che offre G. per spiegare questo particolare itinerario mistico si potrebbe leggere il seguente, tratto dall'Omelia XII sul Cantico dei Cantici: « Chi non conosce le famose ascese di Mosè, di quel personaggio che fu sempre più grande e non si fermò mai nel suo accrescimento nel bene? Fu fatto più grande fin dall'inizio, allorquando considerò più importante del regno d'Egitto l'obbrobrio di Cristo e preferì essere afflitto insieme con il popolo di Dio piuttosto che godere momentaneamente del peccato; una seconda volta, allorquando l'egiziano tormentava l'ebreo e allora egli uccise il pagano, lottando in difesa dell'israelita. Senza dubbio tu scorgi in questi avvenimenti quale sia il modo di diventare più grande: basta che tu passi dal racconto storico all'interpretazione figurale.
Ancora una volta egli fu fatto maggiore, quando conservò in disparte la sua vita senza farla conoscere agli uomini, praticando per lungo tempo nel deserto la filosofia.
Poi egli riceve l'illuminazione dal fuoco del roveto.
Quindi anche il suo udito viene illuminato ad opera del Logos, grazie ai raggi della luce. Per far questo, egli si spoglia i piedi di ogni rivestimento mortale; distrugge con la verga i serpenti d'Egitto, strappa alla tirannia del faraone il popolo a lui consanguineo, lo guida attraverso la nube, divide in due parti il mare, sommerge la tirannide, rende dolce l'acqua di Mara, percuote la pietra, è saziato dal cibo degli angeli, ode le trombe dei cieli, osa salire sul monte avvolto dalle fiamme, tocca la vetta, penetra nella nube, s'inoltra nell'oscurità nella quale si trovava Dio, riceve il testamento, diviene sole, perché fa brillare dal suo volto la luce inaccessibile davanti a coloro che gli si fanno vicino... ».
Ciascuno dei verbi potrebbe essere inteso, e di fatto G. così lo intende, come un gradino particolare di esperienza «mistica» in cui viene a trovarsi colui che «è fatto sempre più grande» dall'elezione e dalla vicinanza di Dio. La dottrina dei sensi spirituali, ereditata da Origene, riceve, in queste intuizioni di G., la sua articolazione più appropriata. Ma quel che più impressiona è constatare che tutto avviene all'interno di un linguaggio che, pur altamente filosofico, non cessa di essere profondamente ancorato al contenuto biblico ebraico-cristiano. Forse sta proprio in questa sintesi paradossale tutto il genio «mistico», almeno nell'elaborazione teorica se non nell'esperienza concreta del grande Padre cappadoce.
G. non si ferma però neppure a questa soglia. Prosegue, infatti, all'interno del testo appena citato: « Ma pur tuttavia un uomo così grande, così sublime, che aveva avuto tali esperienze e attraverso tali gradini, si era elevato fino a Dio, non aveva saziato il suo desiderio di possedere sempre di più e supplicò Dio di poterlo vedere faccia a faccia... Ciò nonostante, né il parlare a Dio come amico ad amico, né il colloquio con Dio faccia a faccia riescono a fermare il suo desiderio delle realtà sempre più elevate, ma dice: «Se ho trovato grazia davanti a te, rivelati a me, in modo che ti possa conoscere». E colui che gli promise che gli avrebbe concesso la grazia richiesta, colui che disse: «Io ti ho conosciuto al di sopra di tutti», passa oltre a lui, a Mosè, il quale stava nel luogo divino, nella pietra, coperto dalla mano di Dio, sì che a stento riuscì a vederne il dietro, dopo che egli fu passato.
In questo modo il testo sacro ci vuole insegnare, io credo, - ed è il colpo d'ala del grande teologo «cristiano» - che colui che desidera vedere Dio vede colui che desidera solo se lo segue sempre, e la contemplazione del suo volto consiste nel procedere incessantemente incontro a Dio, e questo procedere giunge a buon fine solo se si segue il Logos standogli dietro ».3
Nel pensiero di G. vi è, insomma, un circolo ermeneutico fortemente dinamico che si può, grosso modo, esprimere così: l'uomo desideroso di raggiungere la partecipazione piena alla natura stessa di Dio, ricerca in ciò che percepiscono i sensi l'impulso verso un desiderio più alto il quale, una volta raggiunto, diviene spinta a progredire sempre più oltre fino a raggiungere la

caligine oscura in cui abita Dio e in cui « l'anima, come si esprime lo stesso G. nell'Omelia XI sul Cantico dei Cantici, lasciando le cose che sono in basso, si trova nei penetrali della conoscenza di Dio, circondata da ogni parte dalla tenebra divina nella quale, tenuto al di fuori tutto quello che appare ed è comprensibile, resta riservato alla sua contemplazione solamente ciò che è invisibile e incomprensibile, ciò in cui abita Dio, come dice la Scrittura a proposito del legislatore: «Mosè entrò nella caligine ove si trovava Dio» ».4

Note: 1 Sulla mistica di Gregorio di Nissa si è scritto molto e sembra vi sia un consenso molto ampio nel considerare il Nisseno come uno dei Padri mistici per antonomasia della tradizione cristiana. Le opere moderne da leggere per qualsiasi trattazione su questo argomento sono certamente: J. Daniélou, Platonisme et theologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse, Paris 1944 e W. Voelker, Gregor von Nyssa als Mystiker, Wiesbaden 1955. Quest'opera è stata recentemente tradotta in italiano (Milano 1993) da C. Moreschini, il quale sintetizza nella preziosa presentazione tutto ciò che è indispensabile conoscere per fare i primi passi nel territorio mistico nisseniano. A queste due opere si può aggiungere il capitolo dedicato a Gregorio di Nissa da Endre von Ivanka in Plato Christianus. Ubernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vater, Einsiedeln 1964. Anche quest'opera è stata tradotta in italiano (Milano 1992) da E. Peroli, con una presentazione di G. Reale. Si vedano, altresì, le brevi pagine, ma intensissime, di M. Viller e K. Rahner in Ascetica e Mistica nella Patristica. Un compendio della spiritualità cristiana antica. Cf l'edizione italiana a cura di A. Zani, Brescia l991, 135-145. Non si dovrebbe, infine, omettere il volume di M. Canévet, Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu, Paris 1983. A tutti questi giganti della ricerca nissenina mi permetto di aggiungere il mio modesto lavoro: La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico, Roma 1981.

Dato questo ampio spettro bibliografico mi limiterò, in questa sede, a una lettura attenta dell'itinerario mistico al quale il Nisseno resterà sostanzialmente fedele, sia pure sviluppandolo e approfondendolo, in tutta la sua produzione letteraria, nella sua « opera prima », il De virginitate. La documentazione proposta credo che renda ragione a sufficienza della validità della scelta compiuta; 2 M. Aubineau, Grégoire de Nysse. Traité de la virginité, introduction, texte critique, traduction, commentaire et index, VIII, 5, SC 119, Paris 1966, 358; tr. it. Roma 1976, 64; 3 Tr. it. di C. Moreschini, Roma 1988, 275-277; 4 Ibid., 252.

Bibl. M. Canévet, s.v., in DSAM VI, 971-1011; Id., Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu, Paris 1983; J. Daniélou, Platonisme et theologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse, Paris 1944; M. Figura, s.v., in WMy, 204-206; G.-L. Gargano, La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici, Roma 1981; Endre von Ivanka, Plato Christianus. Ubernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vater, Einsiedeln 1964; V. Lossky, La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio, Bologna 1967; B. Salmona, Gregorio di Nissa, in La Mistica I, 281-313; C. Sorsoli - L. Dattrino, s.v., in DES II, 1222-1226; W. Voelker, Gregor von Nyssa als Mystiker, Wiesbaden 1955.

I. Gargano

GREGORIO MAGNO (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Gregorio I Magno nasce a Roma nel 540. In un primo tempo intraprende la carriera civile e nel 573 ricopre l'incarico di praefectus Urbis; in seguito, distribuisce i suoi beni ai monasteri romani e veste l'abito benedettino. Dal 574 al 590 si ritira nel convento di S. Andrea al Celio, con la parentesi del soggiorno a Costantinopoli (579-586) in qualità di legato pontificio (apocrisiarius).

Eletto vescovo di Roma, contro la sua volontà, nel 590, si trova a guidare la Chiesa latina in un periodo di transizione politica e culturale.

Chiamato Consul Dei per la capacità organizzativa e diplomatica, è investito del ruolo di mediatore tra l'Impero Romano d'Oriente e il Regno Longobardo; completa la conversione della corte longobarda, stornando la minaccia di occupare Roma (593) e favorendo la pace longobardo-bizantina. Con la sua personalità, rafforza la preminenza - non più solo spirituale - del vescovo di Roma nei confronti dell'autorità bizantina, finendo per sostituirsi, agli occhi delle popolazioni latine, al legittimo rappresentante del potere imperiale. E il primo papa ad adottare il titolo servus servorum Dei; promuove la formazione del clero, l'attività missionaria, lo sviluppo della liturgia, la diffusione della regola benedettina. Animato da fervido spirito religioso, ciò nondimeno ha chiara ed aperta visione dei problemi del suo tempo e si adopera per dare ai latini la sensazione di essere guidati da un'autorità loro vicina e partecipe. Muore il 12 marzo del 604 e viene canonizzato per acclamazione popolare.

Le opere di G. tramandateci sono le seguenti: Registrum epistolarum, 854 lettere raccolte in quattordici libri, testimonianza di multiformi interessi ed attività; Regula pastoralis in quattro libri, stesa nei primi tempi del pontificato; trattato sotto forma di lettera a Giovanni, patriarca di Ravenna, che lo rimproverava di essersi voluto sottrarre alla carica pontificale; Dialogi de vita et miraculis patrum italicorum, in quattro libri, attestazione della santità dei Padri italici; sono considerati l'espressione della persistente aspirazione di G. ad una vita di ascetismo raccolto e solitario, aspirazione sempre contraddetta dalle circostanze; Moralia in Iob, in trentacinque libri, composti a Costantinopoli, dedicati al vescovo Leandro di Siviglia, che si propongono d'illustrare il testo biblico nel triplice senso letterale, morale, spirituale; Homiliae in evangelia, quaranta omelie rivolte al vasto pubblico a commento di altrettanti brani evangelici; Homilia in Ezechielem prophetam, ventidue omelie pronunciate intorno al 593, sotto la minaccia longobarda; Expositio in Canticum Canticorum e Expositiones in librum primum regum, opere d'ispirazione gregoriana, probabili trascrizioni di omelie; ci sono giunte incomplete a causa di un incendio allo scriptorium del Laterano. Da ultimo, è riconosciuta l'influenza della personalità di G. nella redazione del Sacramentarium Gregorianum (databile dopo il 625) e nella composizione dell'Antiphonarium Missae, opere a lui non direttamente attribuibili.

II. Dottrina mistica. « Senza saperlo, noi viviamo in gran parte delle sue formule e dei suoi pensieri e per questo essi non ci sembrano più nuovi. ...Cerchiamo dunque, al di là della consuetudine che abbiamo con essi, di riscoprirli nella loro fonte. Essi hanno forse ancor più valore oggi che in passato: malgrado il carattere talvolta sconcertante del suo stile e della sua esegesi... ». Così si esprime J. Leclercq.1 Tentiamo d'individuare i temi principali della mistica gregoriana.

In primo luogo va posta la conversione: dei pagani, dei non-cristiani (con particolare riguardo ai giudei), dei cristiani stessi ad una vita spirituale più profonda e consapevole. Per G. tutti i cristiani sono chiamati ad imitare la perfezione del Cristo, qualunque sia il loro stato di vita (cf Regula Post., II, 28); ciascuno ha l'obbligo di orientare la propria esistenza verso il Salvatore ed aderire quanto più possibile al suo esempio, indipendentemente dalla funzione che gli compete nel mondo. Ciò si ottiene particolarmente attraverso l' ascesi fisica e spirituale e la quotidiana meditazione della Sacra Scrittura. Tutti sono tenuti alla conoscenza della Sacra Scrittura, lettera che Dio rivolge ad ogni uomo, non solo al clero, tramite l' ascolto o la contemplazione di immagini. Ciascuno può accedere al livello di comprensione della Sacra Scrittura per il quale ha idonea formazione.2 « Quanto più sono gravose le responsabilità nella vita secolare, tanto più necessita il contatto quotidiano con la Bibbia » (Epist., V, 46).

L'erudizione da sola non serve all'edificazione spirituale ma, unita alla Sacra Scrittura, consente di ottenerne una più approfondita comprensione. Ignoranza ed oscurantismo sono per G. veicoli diabolici perché impediscono all'uomo di attingere alle scienze profane e, a maggior ragione, a quelle spirituali (cf Ibid. V, 84). L'incessante conversione in cui consiste l'esistenza cristiana suppone la purificazione del cuore, il distacco, l' umiltà e la tolleranza, qualità che confluiscono in una disposizione definita «compunzione», vale a dire l'atteggiamento di risposta dell'uomo all'azione di Dio: si compone di un duplice aspetto: timore di Dio e desiderio di Dio. La vita

contemplativa in teoria è da preferirsi a quella attiva, in quanto non cessa con l'estinguersi dell'esistenza fisica, bensì prosegue nell'eternità (cf Hom. in Ez. II, 2,9); dal punto di vista pratico, però, ciascuno su questa terra deve rispettare la tendenza dominante nel proprio carattere e preoccuparsi di non sopprimere totalmente la tendenza complementare. Ciò induce a credere che lo stato più desiderabile su questa terra sia quello della vita mista. La contemplazione, infatti, non si presterebbe ad essere uno stato di vita assoluto, pena gravi squilibri della personalità; d'altro canto, l'uomo dedito alla contemplazione dev'essere in grado di dimostrare che un amore esclusivo e totale per Dio non sottrae né esclude dall'impegno quotidiano.

La contemplazione richiede compunzione e profonda conoscenza di sé, porta come frutto la visione divina e la conoscenza di Dio nell'amore. Per G. vi è identità di amore e conoscenza nella relazione tra l'anima e Dio; la misura della conoscenza è misura dell'amore (cf Moralia, 10,13 e 31,101; Hom in Ez. II,9,10; Hom. in Ev. 14,4; Moralia, 18,54). Grazie all'aiuto che le viene da Dio stesso, l'intelligenza umana, unita all'amore, è in grado di percepire parte della luminosità divina; a causa, però, della propria finitezza, l'anima non può comprendere in modo esaustivo l'essenza, che in Dio coincide con la luce stessa. L'esperienza che l'uomo può raggiungere nel suo slancio verso Dio è espressa da G. in termini di riposo e di luminosa quiete (cf Ibid., 33,63 e 4,58).

Attraverso le opere e l'epistolario ci è dato di conoscere alcuni tratti salienti della personalità di G. In lui è costante l'aspirazione alla pace ed alla quiete in Dio, tensione accentuata dal carico di responsabilità conferitogli in un'epoca instabile, ed in aggiunta all'inquietudine propria della condizione umana.

La sua esperienza personale di monaco, di uomo di cultura e anche di infermo, fornisce sostanza alle riflessioni pastorali, mentre nel trattare temi della vita attiva dimostra di aver conservato un senso pratico ed un senso dello stato schiettamente romani. La propria autoconoscenza e la consapevolezza dei limiti gli consentono una posizione umile e tollerante; « la vita cristiana, - secondo G. - è una progressione che va dall'umiltà all'umiltà ».3

Note: 1 J. Leclercq, Cultura umanistica e desiderio di Dio, Firenze 1988, 32; 2 Hom. in Ez., I, 6,2; sul rapporto tra G. e libro, vedi pp. 978-984 e 1002 in A. Petrucci, Scrittura e libro nell'Italia altomedievale, in Studi Medievali, III s., 14 (1973), 961-1002; 3 J. Leclercq, Cultura..., o.c., 41.

Bibl. **Opere:** L'Opera omnia è stata pubblicata per la prima volta con criteri filologici nel 1705, a cura dei Benedettini di San Mauro (4 voll. in folio + 5 voll. in quarto); a questa prima edizione si rifà quella di J.P. Migne (PL, voll. 75-79, ed. l849), mentre attinge a fonti diverse l'edizione veneziana del 1768-1776 curata da G.B. Galliccioli. E in corso di pubblicazione un'edizione bilingue latino-italiano, curata da un gruppo di specialisti con il coordinamento di P. Siniscalco, 11 voll., Roma 1994ss.

Ai nostri giorni, le opere di Gregorio Magno sono edite nelle collane: Sources Chrétiennes, Paris 1948-1991 e Corpus Christianorum, Series Latina, Turnholt 1963-1985.

In traduzione italiana: Omelie sui Vangeli, Regola Pastorale, Torino 1968; Vita di s. Benedetto (Dialogi, II, 1); Regola Pastorale, Roma 1975; Regola Pastorale, Milano 1975; Omelie su Ezechiele, Roma 1979-80, 1983; Regola Pastorale, a cura di M.T. Lovato, Roma 1981; Lettere, Roma 1992; Moralia in Iob, Roma 1992; Opere, a cura di E. Gandolfo, Roma 1992. **Studi:** C. Butler, Il misticismo occidentale: contemplazione e vita contemplativa nel pensiero di Agostino, Gregorio e Bernardo, Bologna 1970; B. Calati, S. Gregorio maestro di formazione, in Sem 21 (1969), 245-268; B. Calati - L. Dattrino, s.v., in DES II, 1210-1219; G. Carluccio, The Seven Steps to Spiritual Perfection according to St. Gregory, Ottawa 1949; P. Catry, Parole de Dieu et Esprit-Saint chez St. Grégoire le Grand, Bellefontaine 1984; C. Dagens, St. Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne, Paris 1977; R. Gillet, s.v., in DSAM VI, 872-910; A. Ménager, La contemplation d'après saint Grégoire le Grand, in VieSp 9 (1929), 242-282; Id., Les divers sens du mot « contemplatio » chez saint Grégoire le Grand, in VSpS 59 (1939), 145-169; 60 (1939), 39-56.

M.G. Fornaci

GREGORIO PALAMAS. (inizio)

I. Vita e opere. G. nasce a Costantinopoli nel 1296. A vent'anni, assieme ai fratelli Macario e Teodosio, diviene monaco sul Monte Athos ed in seguito abate del cenobio di Esfigmenou. Dal 1336 al 1341 si trova coinvolto nella controversia sorta fra i monaci esicasti, dei quali assume le difese, e il filosofo Barlaam (1350). Dopo la guerra civile scoppiata in quegli anni, nel 1347, è eletto arcivescovo di Tessalonica, città dove muore nel 1359. E canonizzato dal patriarca ecumenico Filoteo nel 1368.

Fra le numerosissime opere di carattere agiografico, teologico e pastorale da lui redatte, le Tre Triadi in difesa dei santi esicasti occupano un posto rilevante in quanto racchiudono, in una sintesi teologicamente compiuta, la spiritualità tradizionale dell'ortodossia. Per quanto riguarda il metodo psico-fisico praticato dagli esicasti, G., pur difendendolo, non lo ritiene sempre necessario specialmente se si è seguiti da una provata guida spirituale. La sua teologia è proclamata dottrina ufficiale della Chiesa ortodossa nel 1351, quando viene definitivamennte risolta la questione esicasta.

II. Dottrina spirituale. Nella polemica condotta contro Barlaam e gli umanisti del tempo, G. sottolinea l'insufficienza della ragione umana, espressa dalla filosofia profana, nello scrutare e contemplare il mistero della salvezza; essa è, infatti, incapace di elevarsi sino a Dio poiché la sua attività speculativa rimane limitata alla contemplazione degli esseri e delle loro ragioni (lògoi).

Secondo l'autore, l'inutilità di tale sapienza, prettamente umana, è dovuta al fatto che essa non è stata rigenerata dalla grazia, non essendo stata sottoposta alla rinascita spirituale attuata dal mistero dell' Incarnazione, punto di partenza per realizzare ogni esperienza autenticamente cristiana grazie alla quale l'uomo, nella sua totalità, anima e corpo, perviene al conseguimento della santità. Ogni cristiano, per raggiungere tale condizione escatologica nel divenire esistenziale dopo il battesimo, deve alimentare incessantemente la propria quotidianità con la pratica sacramentale ed ascetica ed essere così perennemente in comunione con Cristo.

La via mistica dev'essere il percorso di ogni vita cristiana in quanto, grazie ad essa, si perviene alla divina visione, cioè alla contemplazione (theorìa) della luce increata, la medesima contemplata dagli apostoli sul Monte Tabor. La percezione di tale luce, sostiene G., rende partecipabile l'Impartecipabile, accessibile l'Inaccessibile e conoscibile l'Inconoscibile. Essa, infatti, è l'energia (energheia) divina comunicata al contemplante dall'Essenza (ousìa) sovraessenziale.

Secondo il dottore esicasta, in conformità con la tradizione patristica orientale, la luce della visione divina che si manifesta all'anima deificata è l'energia divina increata, non l'essenza della divinità. Egli, infatti, distingue nettamente, rifiutando ogni categoria essenzialista propria della filosofia ellenica, l'una dall'altra: la prima appartiene in egual misura alle tre Persone della Trinità e rende percepibile all'anima Dio in forma sensibile, mentre la seconda, l'ousìa, rimane inaccessibile nella sua assoluta trascendenza. Tale distinzione fra essenza ed energie divine trova fondamento nel carattere puramente cristologico o sacramentale della deificazione (théosis) fine ultimo dell'Incarnazione che, nel suo processo di realizzazione, libera progressivamente l'uomo dal peccato e dalla morte. Per questo, l'uomo deificato rivela la struttura iconica del suo essere (cf Gn 1,26) restaurata con il volto splendente di Cristo risorto circondato dalla sua gloria, manifestandolo al mondo come un' icona (eikon) della divinità.

Bibl. Alcune **opere** di Gregorio Palamas sono state pubblicate in Filocalia IV, Torino 1987, 3-146; G. Palamas, Difesa dei santi esicasti, Padova 1989. **Studi**: R. D'Antiga, Gregorio Palamas e l'esicasmo, Milano 1992; H.D. Egan, Gregorio Palamas, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 347-358; J. Kuhlmann, Gregorio Palamas, in G. Ruhbach - J. Sudbrack (cura di), Grandi mistici II, Bologna 1987, 9-26; J. Meyendorff, s.v., in DSAM XII1, 81-107; Id., Introduction à l'ètude de Grégoire Palamas, Paris 1959; Id., San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa, Torino 1976, Milano 1997 (ristampa); M. Paparozzi, Gregorio Palamas, in La Mistica I, 419-460; Y. Spiteris, Palamas: la grazia e l'esperienza, Roma 1996.

R. D'Antiga

GREGORIO SINAITA. (inizio)

I. Vita e opere. G. nasce nel 1255 a Clazomene in Asia Minore. Dopo aver soggiornato nel monastero sinaitico di Santa Caterina, si trasferisce a Creta dove viene iniziato alla vita esicasta dall'anacoreta Arsenio. Si reca, quindi, sul Monte Athos e qui vive nell'eremitaggio di Magula con alcuni discepoli fino al 1325 ca., anno in cui è costretto ad andarsene a causa delle frequenti incursioni dei turchi. Si rifugia a Paroria in Bulgaria, luogo da cui i suoi discepoli, dopo la sua morte avvenuta il 27 novembre 1346, diffonderanno l' esicasmo nei paesi slavi ortodossi.

Numerosi sono gli scritti che G. dedica alla preghiera nelle sue diverse pratiche, tra queste si menziona anche quella psicofisica (esicasmo) che egli difende, condividendo gli scritti dello Pseudo Simeone e di Niceforo l'Athonita (1350 ca.), senza però assolutizzarla, consigliandola in particolare ai principianti sprovvisti di un maestro spirituale. G., anche se non appare mai nell'infuocata controversia palamita, è assieme a Gregorio Palamas il più grande rappresentante dell'esicasmo del sec. XIV e per questo motivo è chiamato « dottore dell'esichia ».

II. Insegnamento spirituale. G., seguendo la tradizione esicasta precedente, pone come obbiettivo principale dell'asceta il conseguimento della deificazione (théosis) che si ottiene attraverso la preghiera pura (katharà preseuché), detta anche monologica o preghiera di Gesù. Nel suo trattato Capitoli in acrostico egli espone, in modo non sistematico, i fondamenti della vita esicasta e della preghiera pura, trattati, in seguito, più ampiamente in vari opuscoli tra i quali sono da ricordare L'esichia e i due modi di preghiera e la Rigorosa notizia sull'esichia e la preghiera. Secondo G., l'esicasta, per pervenire alla condizione deificata, deve ottemperare al più importante comandamento dato all'uomo dal Signore: il ricordo di Dio (cf Dt 8,18), affinché ristabilisca nell'unità e nella semplicità la sua memoria, dispersa e disgregata a causa della trasgressione di Adamo. Per lui, la preghiera pura è innanzitutto rimozione di ogni pensiero, infatti, l'immaginazione (tò phantastkòn) da essa prodotta, frutto dell' illusione diabolica, costituisce il più grande ostacolo che l'asceta incontra nel suo itinerario proteso al conseguimento dell' unione (hénosis) divina. La raccomandazione che ricorre costantemente nei suoi scritti è, dunque, che la mente, mentre prega, debba essere assolutamente sgombra da qualsiasi immagine, fantasia o ragionamento, che essa rimanga « stabile » divenendo in questo modo immateriale.

G. divide, inoltre, la vita ascetica in due momenti progressivamente legati fra loro, quello cenobitico e quello eremitico, cui si associano due modi di preghiera completamente differenti. Allo stato cenobitico si addice la pratica della « lectio divina » o salmodia la quale si presenta utile per il principiante che deve acquisire la pratica dell'attenzione (presochè), ma che si rivela inadeguata al conseguimento della « memoria di Dio » (mneme tou Theou). Alla condizione eremitica, invece, si confà la preghiera che trae origine dal calore del cuore che distrugge totalmente l'anima passionale per riversare l'amore dell'uomo solamente in Dio. Il primo tipo di preghiera risulta, dunque, propedeutico al secondo, espressione dossologica adeguata alla condizione dell'esicasta. Come si può notare, si tratta di una preghiera contemplativa propria di chi ha raggiunto il cuore di Dio, misticamente, ma non meno realmente.

Bibl. Alcune **opere** di Gregorio Sinaita sono state pubblicate in Filocalia III, Torino 1985, 531-609. **Studi**: J. Darrouzes, s.v., in DSAM VI, 1012; W. Heller, s.v., in WMy, 206-207; V.S. Kiselkov, Gregorio il Sinaita, rappresentante del misticismo bizantino del XIV secolo (in bulgaro), Sofia 1938; W. Pandursky, Gregorios Sinaita und seine Mystik, Marburg 1945.

R. D'Antiga

GRIGNION DE MONTFORT LUIGI MARIA (santo). (inizio)

I. Cenni biografici e opere. Nasce il 31 gennaio 1673 a Montfort-sur-Meu, in una famiglia profondamente cristiana. Frequenta il collegio dei gesuiti e, nel 1692, si reca a Parigi per prepararsi al sacerdozio, che riceve nel 1770. Lasciato il Saint-Sulpice, inizia la sua vita apostolica dedicata alle missioni popolari. Percorre molte regioni dell'Europa come predicatore itinerante. La sua attività apostolica incontra resistenze e opposizioni varie, soprattutto da parte

dei giansenisti. Il popolo, invece, lo accoglie come apostolo del rinnovamento spirituale che egli stimola attraverso un'autentica devozione a Maria. Nella sua azione pastorale egli adotta metodi nuovi per evangelizzare il popolo con un linguaggio semplice e quotidiano. A lui s'ispirano diverse nuove Congregazioni religiose. Muore il 28 aprile 1716.

Di G. restano le seguenti opere: L'amore dell'eterna Sapienza, Lettera agli amici della croce, Preghiera infuocata, Il segreto ammirabile del santo rosario, Il segreto di Maria, Trattato della vera devozione alla S. Vergine.

II. Itinerario mistico. 1. Unificazione della vita spirituale in Dio solo. G. riconosce che i suoi genitori lo hanno educato nel « timore di Dio » (Lettera 20), cioè in un ambiente cristiano, dove egli, come altri suoi contemporanei, ha potuto manifestare, fin dall'infanzia, segni particolari di fervore religioso: ritirarsi dai giochi, appartarsi nella preghiera, parlare di Dio e del suo amore ai propri familiari.1 I periodi di intensa comunione con Dio nella preghiera prolungata si susseguono nell'esistenza di G. Ricordiamo, sulla scorta dei biografi, il fervoroso impegno spirituale che coincide con la sua entrata nella Congregazione mariana negli ultimi due anni di frequenza del collegio dei gesuiti a Rennes (1690-1692): « Si abbandona alla preghiera e alla penitenza e non può gustare altro che Dio. Tutto il resto gli è insipido ».2 E tuttavia il suo desiderio di divenire povero, condividendo con gli ultimi, si scontra con l'ideale paterno di promozione sociale. La partenza verso Parigi significa per lui la liberazione dal condizionamento familiare, che egli esprime con un gesto significativo: si disfa dei pochi soldi che ha, scambia i vestiti con un povero e pronuncia il voto di povertà radicale.3

La vicenda spirituale del seminarista G. assume nuovi risvolti a Parigi nell'ambiente di Saint-Sulpice (1692-1700). Egli pensa di aver trovato un ambiente nel quale servire Dio in libertà.4 Infatti, in un primo momento egli può seguire il suo fervore vivendo la mistica della povertà liberatrice, spingendosi verso le sante follie dell' ascesi in una « mortificazione senza limiti » (Blain) e giungendo nel campo della devozione mariana alla schiavitù d'amore verso la Madre di Dio.

Soprattutto G. perviene ad un primo vertice mistico quando nel 1695 tralascia di frequentare la Sorbona e opta per la « scienza dei santi ». E rimasto conquistato dalle Lettere spirituali del gesuita J.J. Surin che unifica la vita spirituale nell' amore puro e nel gusto di Dio solo, ossia nel trasferimento di ogni affetto dalle creature al Creatore. Alla sua scuola G. « non perde mai di vista Dio, né la presenza attuale di Dio »,5 intensifica le mortificazioni corporali e manifesta il suo zelo per la difesa dell'onore di Dio.

Non si fa attendere il momento della prova, che si rivela rude e diuturna. Il suo direttore spirituale è molto reticente in fatto di mortificazioni, perciò lo sottopone alla prova dell' obbedienza e della sottomissione pubblica. G. supera la prova senza un lamento, ma al prezzo di un'acuta diffidenza del proprio io e di una concentrazione in Dio unita all'incapacità di attendere a compiti esteriori.6 Questo scontro tra il padre spirituale e G. « è determinato da una diversa corrente spirituale alimentata da un'opposizione temperamentale ».7 G. si richiama alla corrente mistica e missionaria dei suoi autori preferiti, cioè Olier, Surin e Boudon (1702), ponendosi così al di fuori dei principi formativi ispirati a Tronson (1700). Il condiscepolo Blain riferisce due momenti di intensa spiritualità vissuti da G. in questo periodo. Il primo è costituito dal suo pellegrinaggio al santuario di Chartres, dove trascorre in preghiera tutta la giornata dinanzi all'immagine della Vergine « in una specie d'estasi ». Il secondo si colloca intorno all'ordinazione sacerdotale, quando « questi è giunto a un sublime grado di unione con Gesù Cristo », al punto che Leschassier lo incarica di scrivere su tale argomento.8 Il seminarista G. passa, così, da una concentrazione sulla persona di Maria e sulle sue grandezze ad approfondire « l'unione con Gesù Cristo » e l'identificazione della schiavitù con i voti del battesimo.

2. L'alleanza d'amore con Cristo Sapienza crocifissa. Liberatosi dal condizionamento sulpiziano, G. opera definitivamente il passaggio da una spiritualità di tipo contemplativo e acosmico ad una spiritualità apostolica, in cui l'apostolato appare come l'opera più divina (cf Cantico 21,12).

In questa prospettiva l'alto grado di unione con Gesù Cristo sperimentato a Parigi si rivela un vertice spirituale provvisorio. Negli anni 1701-1704 egli, infatti, appare totalmente proteso alla ricerca della sapienza. Confessa di cercare la vera sapienza « giorno e notte con più ardore che mai » (Lettera 13), abbinando la sapienza alla croce. Questa ansiosa ricerca della sapienza si esprime nei Cantici 123-126 composti con ogni probabilità durante il soggiorno a Poitiers (1701-1705). Per ottenere la sapienza il missionario è disposto a intraprendere qualsiasi impresa, anche ad « oltrepassare i mari », « correre per la terra », « fendere l'aria » (Cantico 126,3). A Parigi, in un sottoscala di Rue du Pot de fer, dopo l'espulsione dall'ospedale della Salpetriere e l'abbandono degli amici (fine 1703), G. sperimenta una delle fasi più cruciali della sua vita. E « la grande derelizione »,9 quando si sente « impoverito, crocifisso, umiliato più che mai ». Ma proprio in queste croci egli scorge « il corredo e il corteo necessario nella divina sapienza » (Lettera 16).

In questo frattempo G. perviene ad uno stato mistico di alleanza d'amore indissolubile con la sapienza che egli esprime a fine agosto 1704 in termini di matrimonio spirituale (cf Lettera 20).

3. La grazia mistica della presenza di Gesù e di Maria. Il matrimonio di G. con la sapienza comporta una modifica nella spiritualità in rapporto all'apostolato. Questo cessa di apparire un ostacolo per il raggiungimento della perfezione, anzi costituisce l'opera più divina (cf Cantico 21,12; L'amore dell'eterna sapienza, 30). La vita apostolica di G. è tutta proiettata alla salvezza del prossimo mediante la missione popolare di parrocchia in parrocchia. E spesso perseguitato o incompreso da gente di alta condizione e da ecclesiastici, compresi alcuni vescovi che gli proibiscono il ministero delle proprie diocesi. Egli sintonizza, invece, con i poveri in cui vede lo stesso Cristo. Ormai G. dilata il suo orizzonte fino a scorgere il volto di Cristo in ogni uomo: « Bisogna che io ami Dio nel mio prossimo » (Cantico 148,1).

Nel 1714 visita il canonico Blain suo antico condiscepolo, che ci tramanda un memorabile colloquio svoltosi tra i due amici. Il missionario rivendica la legittimità della sua sequela letterale di Cristo Sapienza nell'adozione del suo genere di vita per il regno. Inoltre, confida all'amico di godere di una grazia di ordine esperienziale e mistico: « La presenza continua di Gesù e di Maria ».10 Egli raggiunge, così, una nuova unificazione della vita spirituale attraverso la grazia della presenza di Gesù e di Maria per cui può realizzare la contemplazione o intima unione a Dio nell'azione apostolica.

Anche l'itinerario mariano di G. così intenso e costante nel fare riferimento a Maria e in tutte le azioni della giornata, sfocia nell'esperienza religiosa della paternità di Dio, quindi in una vita filiale libera dal timore: « Questa Madre del puro amore toglie dal tuo cuore ogni scrupolo e ogni disordinato timore servile, l'apre e dilata per farti correre sulla via dei comandamenti di suo Figlio con la santa libertà dei figli di Dio » (Trattato della vera devozione a Maria, 215). Questo passaggio dal timore all'amore si spiega con il fatto che Maria, essendo « tutta relativa a Dio » (Ibid., 225) ed espressione della sua bontà (« è buona e tenera... E, bella come la luna che riceve la luce dal sole, ella la tempera per adattarla alla nostra debole vista », Ibid., 85), trasferisce verso la fonte suprema dell'amore l'atteggiamento di fiducia in lei. In tal modo, Maria introduce sempre più G. nel cuore della rivelazione neotestamentaria.11 Gli ultimi anni del missionario sono segnati dalla crisi della speranza in una sua sopravvivenza attraverso le sue fondazioni religiose finalizzate alle missioni del popolo o alla cura dei malati.

Sul letto di morte, in piena missione a Saint Laurent sur-Sevre, eleva il suo ultimo grido, la sua protesta di fedeltà, una testimonianza della sua comunione mistica con Cristo e con la Vergine: « Invano mi attacchi: sono tra Gesù e Maria... Deo gratias et Mariae. Sono al termine della mia carriera. E finita, non peccherò più ».12

Note: 1 Cf la prima biografia pubblicata anonima da J. Grandet, La vie de Messire Louis-Marie Grignion de Montfort, prêtre missionnaire apostolique, Nantes 1724, 2-4; 2 J.B. Blain, Abrégé de la vie de Louis-Marie Grignion de Montfort, Rome 1973, 7; 3 J. Grandet, La vie..., o.c., 350; 4 J.B. Blain, Abrégé..., o.c., 17; 5 J. Grandet, La vie..., o.c., 297; 6 J.B. Blain, Abrégé..., o.c., 69; 7 S. De Fiores, Itinerario spirituale di s. Luigi Maria di Montfort (1673-1716) nel periodo fino al

sacerdozio (5 giugno 1700), in Marian Library Studies, 6 (1974), 234; 8 J.B. Blain, Abrégé..., o.c., 105; 9 L. Pérouas, Ce que croyait Grignion de Montfort et comment il y a vécu sa foi, Tours 1973, 68; 10 J.B. Blain, Abrégé..., o.c., 191; 11 Cf S. De Fiores, Itinerario mariano di s. Luigi Maria da Montfort (1673-1716), in Mater Ecclesiae, 9 (1973), 165-170; 12 Ch. Besnard, Vie de M. Louis-Marie Grignion de Montfort, Rome 1981, II, 495.

Bibl. **Opere:** S. Louis-Marie Grignion de Montfort, Oeuvres complètes, a cura di Equipe Montfort. Intern., Paris 1966; S. Luigi Maria da Montfort, Opere, I: Scritti spirituali, a cura del Centro Mariano Montfort., Roma 1990. **Studi:** Aa.Vv., Dieu seul. Á la rencontre de Dieu avec Montfort, Rome 1981; M. Audran, Les différentes formes de la spiritualité du bienheureux Louis-Marie Grignion de Montfort, in Cahiers thomistes, 3 (1928), 521-541; G. De Luca, Luigi Maria Grignion de Montfort, Roma 1943; S. Gutierrez Alonso, La esclavitud mariana en sus fundamentos teológicos y forma ascético-mística y historia según el beato Monfort y según el P. Rios, Madrid 1945; R. Laurentin, Dio mia tenerezza. Esperienza spirituale e mariana, attualità teologica di san Luigi Maria da Montfort, Roma 1985; A. Lhoumeau, La vie spirituelle à l'école de s. Louis-Marie Grignion de Montfort, Bruges 1953; L. Peronas, s.v., in DSAM IX, 1074-1081; M. Quemeneur, Essai sur la spiritualité de s. L.-M. de Montfort, in Documentation montfortaine, 6 (1961)29, 63-78; Th. Rey-Mermet, Luigi Maria Grignion de Montfort. Il poeta mistico di Maria, Roma 1988.

S. De Fiores

GROOTE GERARDO. (inizio)

I. Vita e opere. G. è un riformatore olandese padre della Devotio moderna. Nasce a Deventer, il 16 ottobre 1340, da ricca e influente famiglia borghese. Nel 1355 si reca a Parigi per studiare diritto, teologia, filosofia (nel 1558 è magister artium) e medicina (in seguito forse anche a Colonia e a Praga). Nel 1372, dopo una grave malattia e ripetuti colloqui con Enrico Egher, priore della certosa di Calcar, inizia la sua conversione da una vita mondana promettente: ha la percezione che la scienza faccia deviare dalla giustizia, non conduca a Dio e non serva a dare sollievo agli infermi. Al tempo stesso condanna aspramente la vita morale del clero e rinuncia alla sua ricca prebenda. Per manifestare pubblicamente la sua rottura con il passato, getta sul rogo i suoi libri dell'« arte nera » e mette a disposizione di pie donne - le future « Sorelle della vita comune » - gran parte della sua casa a Deventer. Si ritira, quindi, nella certosa di Monnikhuizen (Arnheim), per tre anni, e progetta il suo programma di riforma spirituale in Conclusa et proposita. Lo scritto contiene le motivazioni della conversione interiore ed esteriore, specialmente nella prima parte, e formula, nella seconda parte, la nuova visione della vita spirituale fondata sul Vangelo. Per dedicarsi alla predicazione, nel 1379 G. diventa diacono. Nel 1380, con il discepolo Fiorenzo Radewijns (1400), procede alla fondazione della prima casa dei « Fratelli della vita comune ». Muore il 20 agosto 1384, probabilmente vittima della peste nera.

La maggiore parte degli scritti di G. è dedicata al rinnovamento della vita religiosa. Tuttavia, nell'Epistolario (Gerardi Magni Epistolae, ed. W. Muider, Antwerpen 1933), si trovano anche lettere indirizzate a laici, con raccomandazioni a darsi insieme (in piccoli gruppi) al servizio di Dio. Il suo trattato De Paupertate in die Palmorum riguarda direttamente la vita di una comunità religiosa, nella quale la povertà è la testimonianza più importante dell' imitazione di Cristo. Il possesso di beni conduce al fallimento del comune cammino verso la perfezione. Ma la povertà, da G. equiparata al generoso dare tutto agli altri, elimina gli ostacoli, nutre la carità fraterna e conduce alla pace.

Un posto di rilievo tra gli scritti di G. occupa il trattato De quattuor generibus meditabilium, nel quale si può vedere il primo tentativo, nella storia della spiritualità cristiana, di esporre le regole di un metodo di orazione mentale. Per aiutare i fratelli delle comunità della Devotio moderna, G. compone il libro nel 1382-1383 ca., insegnando che occorre sviluppare, personalmente, un soggetto della meditazione, e non semplicemente ripetere meditazioni già fatte da altri. In questo impegno della « nuova pietà » (la Devotio moderna inizia qui) G. attribuisce valore anche

all'immaginazione (phantasmata), ma al tempo stesso ne sottolinea i limiti: per giungere alla piena conformazione a Cristo, l'uomo deve liberarsi dalle immagini; questo è altresì l'ultimo scopo della meditazione. Proprio per questo motivo, essa non è compresa dai contemporanei.

II. Insegnamento mistico. In G. non manca l'interesse per la mistica, sotto l'influenza di Agostino e di Bernardo di Clairvaux, che si nota soprattutto nei suoi rapporti con Ruusbroec, di cui traduce in latino Le Nozze spirituali. Ma la sua è piuttosto una pietà che unisce vita attiva e contemplativa nel duplice amore: Dio e il prossimo. Essenziale è la pratica di una vita cristocentrica attuata nella perfetta carità, nella stretta imitazione del Signore. Per alimentarla, G. traduce in volgare il Libro delle Ore (Getijdenboeck), rendendolo libro di preghiera ad uso delle comunità laiche. Anche se egli non è il fondatore delle nuove famiglie della Devotio moderna, esse sono sorte sotto l'influsso della sua spiritualità, la quale ha aiutato a vivere la sintesi fra contemplazione e azione nella vita comune (esposta in De quattuor generibus meditabilium) e ad assumerla come fonte per le Regole e gli statuti delle nuove istituzioni.

Bibl. R.Th.M. van Dijk, s.v., in WMy, 207-208; G. Epiney-Burgard, Gérard Groote (1340-1384) et les débuts de la dévotion moderne, Wiesbaden 1970; J. Tiecke, s.v., in DSAM VI, 265-274; I. Tolomio, s.v., in DIP IV, 1437-1443; F. Vandenbroucke, La spiritualità del Medioevo, 3B, Bologna 1991, 341ss.

Giovanna della Croce

GUARDINI ROMANO. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce a Verona il 17 febbraio 1890 e muore a Monaco di Baviera il 1 ottobre 1968. Ancora piccolo, emigra con tutta la sua famiglia a Mainz. Dopo un breve periodo di studi, in chimica e in economia, si dedica agli studi teologici ed è ordinato sacerdote nel 1910. Insegna teologia e scienze religiose all'Università. Contemporaneamente, promuove un movimento giovanile cattolico germanico. La sua attività pastorale lo rende inviso ai nazisti, pertanto nel 1939 è rimosso dal suo incarico universitario: lo riprenderà solo nel 1945. Consegue il dottorato a Freiburg i. Br. con una tesi sulla dottrina di redenzione dei santi (pubblicata a Düsseldorf nel 1921, dal titolo Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösungt) e nel 1922 traccia un'analisi dell'insegnamento di Bonaventura, con un sistema coerente, nella sua tesi di « abilitazione ». Questi interessi, comunque, non precludono la stesura e la pubblicazione del suo migliore lavoro, dal titolo Vom Geist der Liturgie (Lo spirito della liturgia).

Questi primi studi di G. preannunciano i temi e gli interessi della sua opera futura, frutto dell'insegnamento a Berlino, Tubinga e Monaco (l923-1939, 1945-1948, 1948-1962): Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung (Concezione filosofica e cattolica dell'universo).

Tra le sue opere di carattere teologico-spirituale ricordiamo solo le seguenti: Il senso della Chiesa; L'essenza del cristianesimo; La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù; Il Signore; Introduzione alla preghiera.

II. Insegnamento teologico-spirituale. Partendo da un'ampia base culturale, G. pone l'uomo di fronte alla sua costituzione individuale e nel suo contesto sociale, analizzandone le reciproche influenze culturali. Il suo fine non è quello di condannare l'età moderna, bensì quello di ricostruire una dinamica visione della vita cristiana, insistendo sul bisogno di rinnovamento fondato sulla Sacra Scrittura, radicato nell'esperienza e nella consapevolezza della tradizione, sia nel suo aspetto teologico sia in quello mistico. Per G. è essenziale, in un'esistenza cristiana, il ruolo della celebrazione liturgica con la partecipazione all' Eucaristia.

Il motivo conduttore di tutti i suoi scritti è la Gegensatz, opposizione o tensione presente in ogni vita, quindi anche nella vita dell'uomo. La verità sta nell'equilibrio tra i due poli di tale tensione. Il problema dell'uomo moderno sta nel considerare Dio come l'opposto opprimente che si oppone all'esistenza di ogni individuo, anziché come l'origine e il sostenitore di ogni vita.

In una famosa locuzione, G. sintetizza il suo programma di rinnovamento, come Das Erwachen der Kirche in der Seele, ossia una nuova consapevolezza del popolo cristiano come Chiesa, una

consapevole esperienza della sua profonda relazione ontologica con il Signore che redime e il ruolo strumentale che essa ha nella salvezza del genere umano. Difatti, Gesù Cristo è al centro della dottrina teologica del G. L'uomo ha bisogno della rivelazione portata dal Cristo per raggiungere la piena verità su Dio.
L'influenza di G. e la sua notorietà vanno anche al di là della Chiesa cattolica (anche tra coloro che possono essere considerati come suoi oppositori intellettuali). La positività della sua visione, il rigore intellettuale, la spiritualità e il misticismo di G. preparano il terreno alle posizioni assunte dal Concilio Vaticano II. L'interesse per l'opera pedagogica, catechetica e filosofica della religione di G., come pure per le scienze teologiche spirituali e mistiche, è testimoniato dal continuo nascere di studi monografici e di articoli sulla rilevanza del suo lavoro.
Bibl. **Opere:** H. Merker, Bibliographie Romano Guardini (1885-1968): Guardinis Werke, Veröffentlichungen über Guardini, Rezensionen, Paderborn 1978. **Studi:** H.U. von Balthasar, Romano Guardini. Riforma delle origini, Milano 1970; F. Boyce, s.v., in DES II, 1226-1229; G. Riva, Romano Guardini e la Katholische Weltanschauung, Bologna 1975; H.R. Schlette Romano Guardini, Werk und Wirkung, Bonn 1985; S. Zucal (ed.), La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini, Bologna 1988.
A. Ward

GUÉRANGER PROSPER. (inizio)

I. Vita e opere. Prosper Louis Pascal Guéranger nasce il 4 aprile 1805 a Sablé-sur-Sarthe, una cittadina a circa trentacinque miglia da Le Mans. Ordinato sacerdote nel 1827, l'11 luglio 1833 entra nel monastero benedettino di Solesmes (Francia). Professa a San Paolo fuori le Mura a Roma il 26 luglio 1837. Nello stesso anno il priorato di Solesmes viene eretto abbazia ed ha come suo primo abate G. Muore il 30 gennaio 1875, nel pieno delle sue attività.
Seguendo il principio contenuto nella Regola di s. Benedetto, che dà alla celebrazione liturgica la priorità su ogni altra opera del monastero, G. pone la liturgia e la sua celebrazione solenne al centro della vita quotidiana del monastero di Solesmes.1
G. crede che la Regola benedettina, con la sua enfasi sulla preghiera e la ricerca di Dio, offra i mezzi per contribuire al rinnovamento della Chiesa in Francia.2 Egli spera che Solesmes torni ad essere una casa di preghiera e di studio sulla scia dei monaci della Congregazione di San Mauro 3 per la santificazione del monaco e per il servizio alla Chiesa. Tale principio è considerato da G. basilare.4 Come abate di Solesmes, egli pubblica i suoi più importanti scritti liturgici in cui rivela la sua esperienza monastica.5
G. ha un carisma naturale come insegnante: incoraggia i monaci nelle loro opere, rispettandone l'individualità. Uno dei suoi principi è: « Imitate la pazienza di Dio e non domandate i frutti dell'autunno in primavera ».
G. crede in ciò che chiama « lo spirito santo della libertà », uno spirito fondato e radicato sull' amore. E questo amore alla libertà a causare in lui l'avversione per tutti gli inganni del formalismo. Nutre forte avversione per il giansenismo e i fondamenti del razionalismo, nei quali egli vede le radici dei problemi della Chiesa in Francia.
Poiché la celebrazione della liturgia occupa il posto principale nella scala dei valori di un monaco di Solesmes, per G. essa è il centro della vita monastica. Egli, infatti, considera la liturgia sia una lode a Dio sia il mezzo per essere incorporati nei misteri salvifici di Cristo. G. vede intimamente connesso alla comprensione della liturgia l'amore per la tradizione che considera esperienza vissuta della Chiesa. La vita monastica, per lui, non è altro che un vivere personificato nella tradizione della Chiesa, poiché essa è una testimonianza orientata verso i fondamentali valori del Vangelo.
Tra le opere ricordiamo soprattutto quelle di carattere spirituale: Conférences sur la vie chrétienne, 2 voll., Solesmes 1880-1884; Notions sur la vie religeuse et monastique, Solesmes 1885. Nel 1840, G. pubblica il primo volume delle Institutions liturgiques inteso come ampio studio della liturgia sotto l'aspetto storico, teologico, giuridico e pastorale. Sfortunatamente, G.

pone maggiormente in rilievo, rispetto agli altri, l'aspetto storico. L'intero secondo volume è connesso con la storia della liturgia in Francia durante i secc. XVII e XVIII. La polemica ed il tono aggressivo adottati da G. sono i principali punti deboli di quest'opera, dei quali egli stesso era consapevole.

II. Dottrina spirituale-liturgica. La visione liturgica di G. è essenzialmente teologica. Egli vede ogni cosa entro il contesto del mistero della SS.ma Trinità e nell'eterno piano per la salvezza dell'uomo in Cristo. La profonda consapevolezza di G. della relazione del mistero dell' Incarnazione con il mistero della Chiesa gli permette di concepire quest'ultima come una concreta società divinamente costituita, manifestazione sacramentale dell'opera salvifica di Dio.

G. vede, inoltre, l'intera vita di Cristo come un grande atto liturgico, che riceve la sua massima espressione nella morte, risurrezione e glorificazione di Gesù: il mistero pasquale considerato come centro della vita cristiana. L'intera prospettiva di G. si riferisce alla liturgia come ad un prolungamento del mistero dell'Incarnazione. Nella liturgia i misteri salvifici di Cristo si attualizzano per la vita del popolo di Dio. La liturgia è la vita del popolo di Dio che costituisce una società i cui compiti sono la lode, il culto e la professione del nome di Dio dinanzi a tutta l'umanità. Lo Spirito Santo dimora nella Chiesa come sua guida che porta a compimento l'opera di Cristo sulla terra. E ciò si attua soprattutto attraverso la liturgia in cui lo Spirito Santo agisce per la costituzione definitiva del Corpo di Cristo.

La liturgia è il culto che la Chiesa rende al Padre per mezzo di Gesù Cristo, il Sommo Sacerdote, il culto offerto dal Corpo mistico: capo e membra. Il culto è uno solo, c'è una sola liturgia, l'altare terreno è lo stesso di quello celeste. Tutto ciò, per G., implica che l'intera vita della Chiesa sia orientata alla liturgia e proprio da essa la Chiesa attinga il suo vigore. L'intera economia sacramentale è l'incarnazione del comandamento di Cristo, ossia andare per tutto il mondo a proclamare la Buona Novella della salvezza. Cristo è soprattutto presente nell' Eucaristia, ma è anche presente nell'assemblea dei fedeli e nella proclamazione della Parola. G. descrive la liturgia come linguaggio della Chiesa, pertanto il suo ardente desiderio è quello di rendere comprensibile tale linguaggio. Per questo, egli desidera educare i fedeli al senso della preghiera della Chiesa. Non opponendosi alle devozioni private, G. insiste sulla relazione di alcune di esse con la liturgia. Allo stesso tempo G. ritiene utile che il clero riceva una solida formazione liturgica.

Poiché Dio ha scelto di manifestarsi per mezzo di segni e prodigi, e principalmente nel mistero dell'Incarnazione, G. sostiene che la liturgia abbraccia tutte le manifestazioni della bellezza e lamenta che poche persone comprendano realmente la relazione tra la liturgia e l' estetica.

L'amore dell'abate di Solesmes per la liturgia romana non lo porta a pensare che essa sia perfetta nella forma. Riconosce che la liturgia è soggetta al cambiamento e che i cambiamenti sono qualche volta necessari. Poiché la liturgia è preghiera della Chiesa spetta alla Chiesa modificarla o cambiarla. G. non si oppone al cambiamento, ma crede che modificare la liturgia sia un processo di evoluzione in conformità con la tradizione. La profonda conoscenza della tradizione e della liturgia come principale strumento della tradizione, porta G. ad enfatizzare il carattere dommatico della liturgia. Il culto della Chiesa è una confessione della verità rivelata di Dio la quale non è una semplice ascesa nozionistica, ma un atto di culto attraverso cui il cristiano realizza pienamente il suo destino. In questo modo egli inizia quaggiù, qui ed ora, il cammino di « quella deificazione iniziata sulla terra attraverso la grazia santificante che si compirà in cielo con la gloria... » (Explication des prières et des cérémonies de la Messe, d'après des notes recuilles..., p. 79).

I principi che sono alla base del pensiero e dell'insegnamento di G. sono anche i principi del moderno movimento liturgico del quale l'abate di Solesmes è stato il fondatore.

Note: 1 Le Costituzioni redatte da Guéranger per la comunità di Solesmes, approvate dal vescovo di Le Mans nel 1833, si aprono con la seguente dichiarazione: Sociorum principale negotium, primumque omnium exercitiorum erit Divini Officii celebratio. Cf P. Cagin, L'oeuvre de Solesmes dans la restauration du chant grégorien in Rassegna gregoriana, 2 (1904), 205-226;

B. Capelle, Dom Guéranger et l'esprit liturgique in QLP 22 (1937), 131-146; 2 L. Soltner, Solesmes et Dom Guéranger (1805-1875), Solesmes 1974; 3 Id., Les anciens bénédictins français et la restauration de Solesmes par Dom Guéranger, in Revue Mabillon, 70 (1975), 25-37; 4 Cf J. Leclercq, Le renouveau solesmien et le renouveau religieux du XIX siècle, in Studia Monastica, 18 (1976), 157-195; 5 L. Soltner, Rercherches sur la Pensée monastique de Dom Guéranger, in Collectanea cisterciensia, 37 (1975), 209-226; Id., Les débuts d'une renaissance monastique, Solesmes 1831-1833, Sablé 1974.
Bibl. **Opere:** Institutions liturgiques, 4 voll., Paris 1878-1885; L'Anno liturgico, 2 voll., Alba (CN) 1959; L'Eglise ou la société de la louange divine, Augers 1875. **Studi:** F. Brovelli, Per uno studio de « l'Année Liturgique » di P. Guéranger. Contributo alla storia del movimento liturgico, in EL 95 (1981), 145-219; F. Cabrol, s.v., in DACL VI, 1875-1879; B. Capelle, Dom Guéranger et l'ésprit liturgique, in QLP 22 (1937), 131-146; R. Delegue, Dom Prosper Guéranger, in VieSp 18 (1928), 201-236; B. Heurtebize, s.v., in DTC VI2, 1894-1898; J. Hourlier, s.v., in DSAM VI, 1097-1106; C. Johnson, Prosper Guéranger (1805-1875): A Liturgical Theologian. An Introduction to His Liturgical Writings and Work, Roma 1984 (con ampia bibliografia); G. Le Maitre, Théologie de la vie monastique selon Dom Guéranger, in Revue Mabillon, 5 (1961), 165-178; P. Puniet, Dom G. et le culte du ChristRoi, in La Vie Bénédictine, 46 (1938), 79-85; 111-120; P. Visentin, La preghiera nella rinascita monastica dei secoli XIX-XX, in Aa.Vv., La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica, Roma 1964, 885-949.
C. Johnson

GUERRICO D'IGNY. (inizio)

I. Vita e opere. Non si conosce con precisione la data di nascita di G. che possiamo fissare tra il 1070-1080. Il Menologio cistercense ne ricorda la morte avvenuta probabilmente il 19 agosto 1157. Compie i suoi studi a Tournai con il maestro Oddone d'Orleans (1113) che gli trasmette il suo amore per il chiostro. Diviene canonico e professore di teologia a Tournai, ma nel 1125 colpito dalla personalità di Bernardo entra a Clairvaux. Nel 1138 è inviato a Igny, filiale di Chiaravalle per succedere all'abate Umberto dimissionario. Non potrà seguire la vita regolare a causa della malferma salute, supplirà a questa mancanza edificando i suoi monaci con preziosi sermoni. Le vocazioni accorreranno numerose così che nel 1150 verrà fondato Valroy. L'Exordium magnum annuncia la sua morte con l'espressione biblica plenus dierum ad indicare non solo l'età, ma la virtù.
Possediamo gli scritti dell'abate d'Igny grazie alla perspicacia dei suoi monaci. Egli, infatti, in punto di morte, preso da scrupoli, ricordando un decreto del Capitolo generale dell'Ordine che impedisce la pubblicazione di libri previo consenso, ordina che siano bruciati tutti i suoi sermoni. Viene accontentato; il manoscritto va distrutto, ma i monaci possiedono già parecchie trascrizioni dei suoi cinquantaquattro sermoni, che sono giunti sino a noi. Ad eccezione dell'ultimo che commenta un versetto del Cantico dei Cantici, tutti gli altri sermoni hanno per soggetto l' anno liturgico: tempi forti e feste così come indicati dal calendario cistercense.
II. La dottrina. « Qualsiasi testo della Scrittura che prima ti sembrava sterile e arido, subito, sotto la benedizione di Dio, sarà riempito da una meravigliosa fecondità e dall'abbondanza dello Spirito, così bene che il tuo spirito appagato proferirà l'inno di lode: «Che il Signore sia celebrato per la sua misericordia e per le meraviglie che ha operato per i figli degli uomini, poiché ha saziato l'anima digiuna, ha saziato dei suoi beni l'anima affamata» » (Sal 106) (De adventu Domini, Sermo IV). Elevarsi, attraverso la lettura meditata della Scrittura, nella fede vivificata da un' ascesi generosa che muove l'amore, a una vera intuizione spirituale delle realtà di cui parla la Parola divina, è forse questo il principio della mistica di G. Come i suoi confratelli cistercensi egli si accosta alla Parola di Dio così come gli viene offerta dal contesto liturgico, sforzando di adattarsi a tutti i dettagli della « lex credendi » fatta « lex orandi ». I suoi sermoni fanno tesoro degli accostamenti della Scrittura operati dalla liturgia e li arricchiscono del retroterra biblico che essi evocano.

Mens concordet voci nostrae, la norma liturgica di Benedetto è l'unica metodologia seguita fedelmente dall'abate d'Igny che considera i libri della Scrittura altrettanti giardini nei quali abitano e passeggiano coloro che, giorno e notte, meditano la legge del Signore: « Tutti i libri che leggete sono giardini ove passeggiate; tutte le parole che scegliete, frutti che cogliete... Scrutate dunque le Scritture... Bisogna scrutarle, non solo per liberarne il senso mistico, ma per trarne il senso morale. Perciò, voi che passeggiate nei giardini delle Scritture, non attraversateli negligentemente o come oziosi; ma scrutandoli in dettaglio, come api diligenti che raccolgono il miele dai fiori, così fate con lo spirito dalle parole » (In Verba Ct 8,13).
Il quarto evangelista di Citeaux, come fu chiamato da dom Le Bail, appartiene a quella generazione di padri cistercensi che, attraverso la lectio biblica, rende possibile, nel senso più pregnante, la contemporaneità del testo sacro, come del resto avevano fatto anche gli esponenti del pensiero patristico.
Bibl. **Opere:** PL 185, 11-124; la collection des sermones de Guerric d'Igny, in Recherches de théologie ancienne et médiévale, 24 (1957), 15-26. **Studi:** J. Beller, Le b. Guerric disciple de s. Bernard et second abbé du monastère de Notre-Dame d'Igny, Reims 1890; B. Betto, Guerrico d'Igny e i suoi sermoni, Bresseo di Teolo (PD) 1988; M. Costello, The Meaning of Redemption in the Sermons of Guerric of Igny, in Citeaux, 17 (1966), 281-308; M.A. Dimier, s.v., in BS VII, 454-456; P. Miquel, L'expérience de Dieu selon Guerric d'Igny, in Collectanea Ordinis Cistercensium reformatorum, 32 (1970), 325-328; I. Morson - M. Costello, s.v., in DSAM VI, 1113-1121; J. Weismayer, s.v., in WMy, 209-210.
G. Gaffurini

GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce da nobile famiglia intorno all'anno 1080 a Liegi, allora soprannominata « l'Atene del nord ». L'ambiente lo inizia ad una buona formazione che completerà a Reims, quindi a Laon alla scuola di Anselmo, maestro di Abelardo (1142). Terminati gli studi prende l'abito monastico a San Nicasio e dopo solo sei anni viene eletto abate di Saint-Thierry.
Spirito incline alla contemplazione porta con fatica il peso pastorale che allevia compilando le sue prime opere. Conosciuto s. Bernardo nel 1118, ne diviene sostenitore nello sforzo di riforma monastica e di tutela dell'ortodossia: è il committente di alcuni trattati dell'Abate di Clairvaux e lo sollecita a confutare gli errori di Abelardo. Nel 1135, si fa semplice monaco cistercense a Signy, dove, libero dagli oneri del comando, può dedicarsi con maggiore frutto alla contemplazione. L'8 settembre 1148 la morte lo coglie intento a scrivere la Vita di san Bernardo. La profonda amicizia che lo lega al « Doctor mellifluus » gli fa preferire l'ombra del grande santo dalla quale studi recenti lo hanno riportato in piena luce riconoscendogli, tra l'altro, la paternità di diverse opere per lungo tempo attribuite a Bernardo.
Nei primi anni del suo abbaziato a Saint-Thierry (1119-1135) scrive per la formazione dei suoi monaci alcune opere: il De contemplando Deo, il De natura et dignitate amoris, il De sacramento altaris e la Expositio in Epistulam ad Romanos. Passato a Signy (1135-1135) vive una fecondità spirituale attestata dalle Meditativae orationes e sostenuta dall'incontro con il Cantico dei Cantici e relative interpretazioni patristiche: Commentarius in Cantica Canticorum e scriptis Sancti Ambrosii, Excerpta ex libris Sancti Gregorii Papae super Cantica Canticorum, De natura corporis et animae, Expositio super Cantica canticorum. L'ultimo periodo della sua vita (1138-1148) registra dapprima il massimo sforzo sul piano filosofico-teologico in occasione della controversia abelardiana: Disputatio adversus Abelardum, Sententiae de fide (non ci sono giunte), Speculum fidei e Aenigma fidei; e da ultimo il raggiungimento del vertice spirituale con l'Epistula aurea. La morte interromperà la Vita Bernardi che si era accinto a scrivere.
II. La dottrina. Abate benedettino o monaco cistercense, G. è anzitutto un direttore d'anime e un mistico. Si accosta al dogma più con la contemplazione che con la speculazione. La frequentazione dei testi biblici, nella fiducia di incontrare in essi la rivelazione di Dio, gli permette di liberarsi dalla rigidità dell'agostinismo del tempo e di aprirsi alla tradizione dei Padri

greci. Debitore di Origene, dei Padri Cappadoci e di Gregorio di Nissa riesce, in una sintesi assolutamente personale di Oriente e di Occidente, a tracciare l'itinerario spirituale che permetterà all'uomo caduto nel peccato di ritrovare la somiglianza con Dio. L'immagine di Dio, infatti, non può essere persa nell'uomo, perché consiste in quell'ubiquità che, con l'anima, lo fa essere presente ovunque nel corpo, come Dio è presente ovunque nel mondo. Tuttavia, la somiglianza (perfezione dell'immagine) può perdersi, poiché consiste nella regalità dell'anima sul corpo e nella sua libertà in rapporto ad esso. Ora, il peccato annichila sia questa regalità che questa libertà, mentre Dio non può cessare né di essere il Re dell'universo, né di godere rispetto al mondo di una trascendente libertà. L'anima attraverso le virtù, con le quali domina il corpo anziché esserne dominata, si eleva dalla vita « animale » alla vita « razionale » passando dalla semplice ubiquità alla regalità. Tutto ciò si compie nell'assimilazione della fede attraverso uno sforzo totalmente personale penetrato di intelligenza e, beninteso, sollecitato e sostenuto dalla grazia. Ma la libertà non sarà a sua volta ritrovata che nell'adesione a Dio ai vertici della vita contemplativa: l'« unità di spirito ». Allora l'anima, non più centrata al di sotto di se stessa, nel suo corpo, ma al di sopra, in Dio, partecipa della libertà sovrana che la pone al di sopra di tutto, al di là di tutto il creato.
G., prima di essere estensore di questo ed altri itinerari, ne è esecutore: le vette della libertà e della regalità dell'anima sono state più volte toccate dalla sua esperienza spirituale. Da quelle ascensioni ha riportato per noi pagine illuminanti per la comprensione del mistero eucaristico e una concezione della Trinità molto differente da ciò che si trova di solito negli autori medievali e moderni. D'ispirazione interamente biblica, egli è fedele allo stile delle preghiere liturgiche tradizionali che assicura il rispetto del mistero e nello stesso tempo gli permette di mostrare come l' Incarnazione ci riveli la Trinità introducendoci in essa, ma senza pregiudicare in alcun modo la trascendenza divina. La teologia potrà giungere a questi risultati se prenderà come punto di partenza non i concetti filosofici precostituiti, ma i dati della Scrittura. Nello Speculum fidei troviamo questo riassunto di tutta l'ascensione spirituale: « Per comprendere ciò che crediamo, bisogna consegnare allo Spirito Santo tutto il nostro spirito e tutta la nostra intelligenza, non tanto con lo sforzo di una ragione ambiziosa, ma con l'attaccamento (affectu) di un più e semplice amore ». L'uomo pieno di amore di Dio acquista nella contemplazione il senso della presenza di Dio, che è nello stesso tempo conoscenza mistica e conoscenza teologica.
Bibl. **Opere:** J.M. Déchanet, Oeuvres choisies de Guillaume de St. Thierry, Bruxelles 1943. Alcune sue opere sono state pubblicate anche in edizione critica e in traduzione italiana: E. Arborio Mella (cura di), Contemplazione, Magnano (BI) 1984; C. Falchini (cura di), Dalla meditazione alla preghiera. Meditativae orationes, Magnano (BI) 1987; C. Leonardi (cura di) La lettera d'oro, Firenze 1963. **Studi:** O. Brooke, The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul in God in the Theology of William of St. Thierry, in Recherches de Théologie ancienne et médiévale, 26 (1959), 85-127; Id., William of St. Thierry's Doctrine of the Ascent to God by Faith, in Ibid. 30 (1963), 181-204; M.-M. Davy, Théologie et mystique de Guillaume de St. Thierry, 1, La connaissance de Dieu, Paris 1954; Ead., La connaissance de Dieu d'après Giullaume, in RSR 28 (1938), 430-456; J.M. Déchanet, s.v., in DSAM VI, 1241-1263; Id., Aux sources de la spiritualité de Guillaume de St. Thierry, Bruges-Paris 1940; M.A. Dimier, s.v., in BS VII, 484-486; H.D. Egan, Guglielmo di Saint-Thierry, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 182-195; J. Lanczkowski, s.v., in WMy, 521-522; A.M. Piazzoni, Guglielmo di St. Thierry, Roma 1988.
G. Gaffurini

GUIBERT JOSEF DE. (inizio)

I. Vita ed opere. Nato a Montégut, nell'Alta Garonna, in Francia, nel 1877, G. entra a far parte della Compagnia di Gesù nel 1895. Come gesuita, studia lettere a Tolosa, filosofia a Vals-pres-Le Puy in Francia, e teologia a Enghien in Belgio, dove viene ordinato sacerdote nel

1906. Durante il periodo dei suoi studi nella Compagnia, ottiene una licenza in lettere all'Università di Parigi e, in seguito, studia storia per due anni nello stesso luogo.
Insegna teologia al seminario regionale di Lecce (1908-1910) e, dopo aver completato un terz'anno al teologato dei gesuiti ad Enghien, passa il periodo della Prima Guerra Mondiale nell'esercito francese come non combattente. Dopo la guerra, fonda la Rivista di ascetica e di mistica a Tolosa. In seguito si reca a Roma, dove insegna teologia spirituale e teologia fondamentale alla Pontificia Università Gregoriana. Tiene anche un corso sul metodo della ricerca, per quasi vent'anni, fino alla sua morte avvenuta nel marzo 1942. La cattedra di spiritualità, a lui affidata, gli offre l'opportunità di dare conferenze per la formazione continua del clero romano. Nel 1938, con altri gesuiti francesi, fonda il Dictionnaire de Spiritualité. Negli ultimi dieci anni della sua vita viene nominato consultore della Sacra Congregazione dei Riti e negli ultimi due anni è consigliere personale di Pio XII per le questioni francesi.
G. ha esercitato un'influenza profonda nel campo della teologia spirituale attraverso il suo insegnamento e i suoi scritti. Al momento della sua morte aveva quasi terminato l'ultima bozza della Spiritualità della Compagnia di Gesù, una storia e un'interpretazione della spiritualità dei gesuiti.
L'altro suo libro importante, il manuale di Theologia spiritualis, ascetica et mistica, pubblicato per la prima volta in latino e poi tradotto, almeno in parte, in varie lingue, ebbe quattro edizioni. Scrisse altri due manuali di teologia in latino, De Christi Ecclesia, un corso sulla Chiesa e Documenta ecclesiastica christianae perfectionis, una sintesi e un sommario di alcuni documenti della Chiesa riguardanti la spiritualità.
Études de théologie mystique del 1930 raccoglie molti degli articoli del gesuita già pubblicati in Gregorianum o in Revue d'ascétique et de mystique. Il suo Saint Ignace mystique rimane uno dei migliori commenti e una delle più riuscite interpretazioni del Diario spirituale di Ignazio di Loyola. Oltre ad insegnare e a scrivere, G. s'impegnò in un significativo lavoro pastorale: ritiri in Francia e in Italia e direzione spirituale soprattutto a Roma.
II. Insegnamento mistico. I contributi principali di G. alla spiritualità riguardano tre aspetti: la preghiera contemplativa, i doni dello Spirito Santo e la spiritualità ignaziana. Scrive in maniera chiara sulla mistica e considera la preghiera contemplativa parte della mistica.
Distingue fra la contemplazione acquisita e quella infusa. Definisce la contemplazione un atto piuttosto che uno stato, e la descrive non tanto in termini di grazia passiva ricevuta, quanto come un'azione sotto l'ispirazione della grazia, che mira ad una sempre maggiore semplicità.
I doni dello Spirito vengono considerati non tanto come principi di attività quanto abitudini, capacità passiva o attitudini a ricevere e così operare sotto l'ispirazione e l'azione dello Spirito Santo. Questo è anche vero per la contemplazione infusa.
Gli scritti di G. nell'ambito della spiritualità dei gesuiti sono storici e interpretativi. Egli ritiene la mistica di Ignazio di Loyola (e così pure la spiritualità della Compagnia) una mistica eucaristica, trinitaria, tutta tesa al servizio d'amore in unione con Gesù Cristo. Mette da parte l'idea che la preghiera degli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola sia limitata all'uso della memoria, dell' intelletto e della volontà, e cioè ad una preghiera necessariamente meditativa e discorsiva. G. porta alla luce il ruolo della preghiera contemplativa negli Esercizi e l'importanza del discernimento degli spiriti per scoprire la volontà di Dio. Per tutti questi motivi, lo studioso gesuita resta un punto di riferimento ineludibile in fatto di ascetica e mistica, soprattutto per il suo amore alla verità e il desiderio della perfezione.
Bibl. **Opere:** J. de Guibert, Theologia spiritualis ascetica et mistica, Roma 19524; Id., Études de théologie mystique, Toulouse 1943; Id., Saint Ignace mystique, Toulouse 1938; **Studi:** F. Cavallera, Le Réverénd Père Joseph de Guibert, in RAM 22 (1946), 192-193; P. Galtier, Le Père Joseph de Guibert, in RAM 26 (1950), 97-120; A. Liujma, s.v., in DES II, 1231-1233; M. Olphe Galliard, s.v., in DSAM VI, 1147-1154.
R. Faricy

GUIGO I (IL CERTOSINO). (inizio)

I. Vita e opere. Nasce nel 1083 nell'Ardèche, in diocesi di Valenza, nel castello di Saint Romain du-Val-Mordane. Nel 1106 entra nella Certosa, fondata da s. Bruno (1033 ca.) nel 1084. Eletto come quinto priore già nel 1109, vi muore il 27 luglio 1136. Sotto di lui l'Ordine, cui il fondatore non ha lasciato alcuna Regola scritta, ha grande sviluppo e ciò porta G. a fissare per iscritto, tra il 1121 e il 1127, le Consuetudini osservate nella Grande Certosa, su richiesta di tre priori delle nuove fondazioni e del vescovo Ugo di Grenoble, di cui G. compone una Vita, sobria e puntuale, per il papa Innocenzo II (1143), in vista della canonizzazione. Amico di Pietro il Venerabile (1092 ca.) e di s. Bernardo di Clairvaux, G. è considerato dai contemporanei un genio per le eccezionali doti di erudizione, di eloquenza, di organizzazione del lavoro culturale, ma soprattutto per la conoscenza degli uomini e l'equilibrio spirituale di governo. G. sceglie, verso gli inizi del priorato, tra il 1109 e il 1120, un genere letterario inconsueto per gli autori di tradizione patristica, redige un'originale raccolta di riflessioni sotto forma di appunti personali, annotati in una specie di diario, che possono richiamare i Pensieri dello stoico Marco Aurelio (180), le Sentenze di Sesto Empirico (III sec.), un tipo di Apoftegmi dei Padri del deserto, i Detti per i monaci di Evagrio Pontico e, in epoca moderna, i Pensieri di Pascal o del padre H. de Lubac. Scrive così le Meditationes, riflesso di un'esperienza psicologica e spirituale personale, in un linguaggio segnato da un'ampia familiarità con la letteratura patristica e teologica. In quest'opera di G. gli aspetti ascetici appaiono privilegiati e caratterizzati da un'intonazione di stoicismo cristiano, assimilato attraverso autori come s. Girolamo o le antiche regole monastiche. Rimangono nove Lettere di G., la prima delle quali tratta della vita contemplativa e della solitudine.

II. Piuttosto che elaborare una dottrina spirituale, gli scritti di G. la rivelano attraverso osservazioni sovente indirette, ma chiare ed efficaci nell'affrontare e descrivere i problemi pratici e psicologici che una scelta di vita tanto eccezionale ed austera evidentemente solleva. Ispirandosi ad una lettura radicale, al limite del letteralismo, del porro unum necessarium evangelico, G. raccoglie volta a volta i suggerimenti, dettati dalla pratica, atti a tutelare, nella coscienza di ogni monaco, un'intuizione carismatica molto pura e semplice. L'anima tesa verso Dio deve concedersi e costruirsi, con tenace esercizio (ascesi), una distensione serena (otium), in cui può incontrare, seguire, possedere, contemplare Dio senza più provare alcun altro desiderio. Si può probabilmente affermare che, dopo s. Bruno, G. è riuscito a trasmettere l'ideale tipico della Certosa: coniugare l'amore tradizionale ed eremitico della solitudine per l' hesychia, caratteristica nativa della tradizione monastica orientale, con un certo genio latino per un'organizzazione pragmatica e funzionale della vita e dell'attività quotidiana. Il progresso spirituale, meta unificante della vita monastica, è considerato il massimo dell'utilità e della felicità ottenibile in terra: quindi è vissuto come uno scopo pratico, come un'attività psico-fisica e, a tutti gli effetti, lavorativa. I particolari materiali, minori e minimi, e le esigenze più alte dell'impegno spirituale vengono valutati con la stessa concretezza ed obiettività, pur restandone al cuore sempre presente la gerarchia ontologica rispetto alla vita della grazia e della carità. Per il certosino l'isolamento non è uno stadio sulla via della perfezione, ma il mezzo umanamente sentito come insostituibile per arrivare a Dio: la fedeltà, fin da questo mondo, all'impegno assoluto per la contemplazione, che costituisce la meta escatologica definitiva d'ogni cristiano. Con precoce maturità umana, prima ancora che spirituale, G. ha dato voce a tale ideale presentandolo in un contesto volontaristico, corrispondente ad un clima interiore di « fede oscura ». « Solo chi ama Dio vuole ed ama il proprio utile, poiché Dio stesso è la sola e totale utilità della natura umana » (Medit. 370). « Ama ciò che amando non puoi perdere: Dio » (Medit. 186). « Sei stato creato per vedere, conoscere, amare, ammirare e lodare il Signore: solo questo pertanto ti giova e null'altro » (Medit. 288). « Hai visto, un giorno in cui si distruggeva un formicaio, con quanta sollecitudine ogni formica s'impadroniva di ciò che amava, il suo uovo, con sprezzo della propria vita. Ama così la verità e la pace, cioè Dio » (Medit. 221).

Bibl. **Opere:** Lettres des premiers chartreux, I, S. Bruno, Guigues, s. Anthelme, Intr., testo critico, trad. e note di un Certosino, Paris 1962, 95-219; Guigo I, Les méditations (Recueil de pensées), Intr., testo critico, trad. e note di un Certosino, Paris 1983; Guigo I, Coutumes de Chartreuse, Intr., testo critico, trad. e note di un Certosino, Paris 1984. **Studi:** [Un Chartreux], La doctrine monastique des coutumes de Guigues, in Aa.Vv., Théologie de la vie monastique, Paris 1961, 485-501; M.E. Cristofolini, Le « Meditationes » del beato Guigo certosino, in Aevum, 39 (1965), 201-207; L. Giordano Russo, Guigo e la Bibbia nelle « Meditationes », in Orpheus, 24-25 (1977-78), 187-197; G. Hocquard, Les idées maîtresses des « Meditationes » du prieur Guigues I, in Historia et spiritualitas Cartusiensis (=Actes du IVe Colloque international, 1982), Destelbergen 1983, 247-256; M. Laporte, s.v., in DSAM VI, 1169-1175; P.A. Nisse, s.v., in WMy, 210; A. Wilmart, Les écrits spirituels des deux Guigues, in RAM 5 (1924), 59-79, 127-158; H. Wolter, s.v., in LThK IV, 1270.
V. Peri

GUIGO II. (inizio)

I. Vita e opere. Sono scarsi e solo indiretti i dati biografici ricostruibili per il certosino G., secondo con questo nome. Egli risulta monaco e procuratore della Grande Certosa nel 1173 e, l'anno seguente, ne è eletto priore. Conserva l'ufficio fino al 1180, allorché appare sostituito e si dichiara ormai in età avanzata. Gli storici concordano oggi nel datarne la morte al 1188.
Le opere attribuibili a G. sono due: la Lettera sulla vita contemplativa (o Scala dei monaci) e le Meditationes. Sono contenute in un gran numero di manoscritti, a testimonianza di una diffusione notevole e dell'influsso spirituale esercitato, ma sono giunte a noi per lo più anonime, non complete, o con attribuzioni diverse di paternità, che vanno da s. Bernardo a s. Agostino. Ciò indica anche la loro voluta collocazione nella spiritualità comune certosina. Il grande erudito dom A. Wilmart studia per primo criticamente la tradizione manoscritta delle due opere e stabilisce la loro attribuzione all'autore, aprendo la strada alla possibilità di darne un'edizione completa e critica ed una traduzione francese, apparsa nel 1970 nelle « Sources Chrétiennes ».
II. Dottrina spirituale. Il vero oggetto, di cui si tratta nella Lettera o Scala, ma anche nelle Meditationes, appare un'esposizione semplice ed essenziale dell'unione contemplativa, ove l'insegnamento classico in materia intende essere filtrato attraverso l'esperienza spirituale e la riflessione personale su di essa. Al destinatario Gervasio, verosimilmente un monaco che lo ha avviato alla vita monastica come maestro dei novizi, ma che non risiede più nella Certosa, G. propone « i pensieri che gli sono venuti a proposito della vita spirituale dei monaci ».
Il tema è svolto in consonanza con l'insegnamento del priore Guigo I circa la necessità della solitudine e della separazione dalla vita esterna, per costruirsi uno scenario proprio ove sviluppare la vita contemplativa e giungere all' unione con Dio; ma è presentato in uno stile penetrante e familiare, anzi sentimentale. Lettura, meditazione, preghiera, contemplazione sono indicate ed illustrate come i passaggi progressivi, ma tali da dover restare permanenti ed interagenti per nutrire la vita spirituale con il suo alimento divino. Il processo gli sembra analogo al masticare, al gustare, al digerire il cibo, con tre atti che non escludono i sensi, la volontà e la coscienza, per culminare nell'assimilazione del cibo, che si avverte invece solo nel benessere, nello stato di salute goduto dall'intero organismo. L'uso della ragione appare come sospeso e risolto, ma non contrastato né contraddetto, nell'atto vitale. Così un partecipato e totale rapporto d'amore umano fonde l'aspetto fisico e la sua consapevolezza psichica in un'irrepetibile esperienza unitaria di vita. Ma G. si affretta ad aggiungere alla basilare analogia mistica, un correttivo, nel suo moralismo, poco pertinente: « Tutte le dolcezze della carne finiscono in amarezza; sollevano un po' l'anima infelice, ma subito essa piomba gravemente al suolo » (Medit. XIII, 199).
Eppure l'analogia continua per le « inenarrabili tenerezze » e le intese misticamente vissute insieme ad uno Sposo, che poi si sottrae all'esperienza diretta ed intensa della sua presenza, optando per una lontananza ed una vicinanza segrete ed occulte, senza orari e scadenze

prevedibili. Ciò serve a ricordare all'anima che la grazia dell'unione contemplativa è dono gratuito; che non esiste in questo mondo un possesso beato di tale amore, che la sposa deve custodire con fedeltà assoluta in un'attesa vigile, senza consumare o distrarre su altri oggetti il soprannaturale affetto di cui è stata fatta depositaria. Tale è, infatti, la persistente tendenza delle concupiscenze. « Nel cuore sono ancora calde le tracce del passaggio dello Sposo, e già si introducono desideri adulteri » (Lettera XI, 118-119): si è tentati, insomma, di piombare gravemente al suolo e l'esperienza dolce dell'unione tende a tradursi, senza vigilanza, in amarezza spirituale.
Il monaco, dunque, veglia da solo sulla propria fedeltà alla promessa d'amore, che ha avuto e sperimentato, con i quattro esercizi classici della tradizione monastica in genere, e occidentale in specie. La lettura è un esercizio esterno, la meditazione un atto dell'intelligenza interiore, la preghiera un desiderio, la contemplazione un superamento al di là di qualsiasi senso. La perfezione della vita beata è contenuta in questi quattro gradi. Una vibrante invocazione alla Vergine, modello e aiuto per l'impegno difficile in una ricerca sovrumana d'amore e di unione con Dio, è nelle Meditazioni VII e VIII (pp. 158-171).
Dalle prime edizioni della Scala, da quella latina apparsa a Milano nel 1475 a quella francese stampata a Tolosa del 1488, l'opera di G. ha conosciuto fino al nostro secolo una grande e costante fortuna nella letteratura devozionale e mistica.
Bibl. **Opere:** Guigues II le Chartreux, Lettre sur la vie contemplative (L'Echelle des moines) - Douze méditations, Intr. e testo critico di E. Colledge e J. Walsh, trad. di Un Chartreux, Paris 1970. **Studi:** E. Bertaud - A. Rayez, Échelle spirituelle, in DSAM IV, 60-86; H.D. Egan, Guigo II, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 240-248; L. Hausherr, Solitude et vie contemplative d'après l'hésichasme, Étiolles 1962; M. Laporte, s.v., in DSAM VI, 1175-1176; J. Leclercq, Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au moyen age, Roma 1963; P.A. Nissen, s.v., in WMy, 210-211; A. Wilmart, Auteurs spirituels et textes dévots du moyen age latin, Paris 1932.
V. Peri

GUILLERAND AUGUSTIN (MAXIME). (inizio)
I. Vita e opere. Nasce a Reugny-de-Dompierre (Nièrve), il 26 novembre 1877. Frequenta il seminario minore di Pignelin dal 1887 al 1894, quando entra nel seminario maggiore di Nevers, essendovi ordinato il 22 dicembre 1900. Sacerdote secolare, è vicario a Corbigny, prefetto ed insegnante nell'Istituzione Saint-Cyr, collegio ecclesiastico di Nevers, parroco di Ruages e infine di Limon, tra il 1901 e il 1916. In quest'ultimo anno è accolto nel convento della Valsainte in Svizzera, dove i padri certosini francesi vivono in esilio nel cantone di Friburgo; vi fa la professione solenne il 6 ottobre 1921 con il nome religioso di Agostino. Inviato come vicario delle monache certosine di San Francesco presso Torino, vi rimane cinque anni, finché viene nominato priore della Certosa di Vedana presso Belluno e co-visitatore della provincia italiana dell'Ordine fino al 1940. Deve allora rientrare in Francia, prima alla Certosa di Sélignac e poi, come « rifugiato » con pochi confratelli, nella Grande Certosa rioccupata dal padre Vidal. Vi muore il 12 aprile 1945.
I numerosi scritti estemporanei (meditazioni, sermoni, lettere) non sono destinati alla stampa, ma a poco a poco si comincia a pubblicarli anonimi, quindi postumi, finché nel 1958 Contemplations mariales appare con il suo nome. Altri raggruppamenti di meditazioni vengono intanto diffusi con titoli diversi: Face à Dieu. La prière (1956); Hauteurs sereins (1958); Liturgie d'âme (1959); Harmonie cartusienne, scritto per la sorella inferma (1959); Au seuil de l'Abîme de Dieu (1961); Vivantes clartés, meditazioni sul Vangelo di s. Giovanni, che racchiudono il nucleo del pensiero e della vocazione spirituale dell'Autore (1964). Una selezione della corrispondenza con gli italiani Onorato Tescari e Saverio Gliozzi è apparsa con i titoli Silence cartusien (1948) e Voix cartusienne (1953). Una sintesi dell'opera del G., raccolta negli Écrits spirituels, è stata curata dal gesuita A. Ravier nel 1966-67 presso le benedettine di Santa Priscilla

a Roma, mentre Silence cartusien è stato riproposto nel 1976 a Parigi, sempre dal Ravier, nella collana « Méditations ».
II. Dottrina spirituale. Nelle sue « elevazioni » sul Vangelo di Giovanni, ultimate nel settembre 1942, G. rivela il proprio atteggiamento interiore, contemplativo e allo stesso tempo attivo, apostolico; registrando « piccoli tocchi successivi » di illuminazione divina, si sforza di avvertire come il loro misterioso amalgama costituirà lo splendore ineffabile della vita eterna. Nel prologo, ed in tutto il quarto Vangelo, « parla la voce divina che dice: «Illumino ed amo. Illumino il mio amore; rivelo che il mio essere è amare e donarsi. Chiunque lo intende, mi conosce, mi vede. Riceve in sé i miei lineamenti; diviene mia immagine e in me vede il Padre»... Non devo né cessare di scrivere, né cessare di meditare, di guardare, di tendere la mia anima verso la luce vera che ininterrottamente si concede, accogliere quanto essa dona, quando e come essa si concede. Il tempo successivo prepara la durata stabile; i movimenti ripetuti si compiono nel movimento che persiste. Faccio degli esercizi; imparo a vedere e a vivere. Ogni sforzo è un passo verso la verità stessa e la vera vita. Solo coloro che si rassegnano a questa marcia ed hanno il coraggio di ricominciare, arrivano » (Écrits spirituels, I, 125).
La visione della vita contemplativa, propria di G., non parla molto dell'antica quiete e stabilità, anche esteriori e fisiche; essa sembra per grazia già iscritta nell'ordinaria esperienza terrena del cristiano. Una simile visione, forse più rispondente alla psicologia moderna occidentale, tende a presentarla quale partecipazione dell'uomo all'immenso movimento d'amore, che è il dono eterno della Trinità, come accesso plenario a questa vita superiore. Il teatro di tale continua « conversione » o cambio di marcia, sempre verso Dio, è costituito dall'universo della redenzione, dove resta incessante la lotta contro i nostri limiti e i nostri peccati.
Un'autenticità assoluta, umanamente quasi spietata, instilla il gusto di una corrispettiva libertà verso tutto ciò che non è Dio: noi stessi, gli altri, la Chiesa. Tutto poi si recupera nel mistero della carità infinita di Dio, attraverso la semplicità, il silenzio, la solitudine. Una vita contemplativa come tentativo di praticare l'assoluto produce volentieri una specie di santa e spigolosa intransigenza, spazio interiore protettivo di un amore che vuol essere puro movimento di risposta vitale e di confidente abbandono all'amore fontale di Dio.
Bibl. **Opere:** A. Guillerand, Écrits spirituels, I-II, Introduction di A. Ravier, Roma 1966-1967; Id., Silence cartusien, ed. A. Ravier, Paris 1976; Id., La preghiera, a cura di G. Gioia, Cinisello Balsamo (MI) 1991. **Studi:** A. Ravier, s.v., in DSAM VI, 1276-1278; Id., Un maître spirituel de notre temps: dom Augustin Guillerand, Prieur chartreux, Paris 1965.
V. Peri

GUYON JEANNE MARIE BOUVIER DE LA MOTTE. (inizio)

I. Cenni biografici. Jeanne-Marie Bouvier de la Motte ved. Guyon nasce a Montargis (Parigi) nel 1648: ha un'infanzia poco serena, lontana dalla famiglia. Andata sposa al sig. Guyon, sarà madre di cinque figli. Vedova in giovane età, si dedica alla vita ascetica sotto la guida di esperti maestri dello spirito. Molto colta, scrive diverse opere, alcune delle quali le daranno popolarità, ma le procureranno anche notevoli contrasti quanto alla concezione della mistica per un presunto semiquietismo. Difesa da Fénelon, ma avversata da Bossuet, ha vita travagliata: subisce per parecchi anni il carcere. Convinta dell'ortodossia delle sue idee muore nel 1717, vittima di ingiustizie e di calunnie: la sua fama è andata aumentando dopo la morte; oggi è quasi completamente rivalutata.
II. Il concetto di mistica negli scritti. Prodigiosa, forse anche troppo vasta, la produzione letteraria e culturale di G.: si parla di ben quaranta volumi sui più svariati argomenti di ascetica e mistica sia in prosa (Emblèmes sur l'amour de Dieu) sia in poesia (Cantiques spirituels). Con la tenacia della biblica donna innamorata eleva la sua voce dal tono profetico e suadente: ne è fedele documentazione la voluminosa autobiografia (Vie de M.me Guyon). Comunque non sono pochi su di lei gli influssi esterni di autori mistici, da Maria dell'Incarnazione a s. Caterina da Siena, da s. Giovanni della Croce a s. Teresa d'Avila. In particolare sovrasta nei suoi scritti

l'eco della mistica di s. Francesco di Sales, come ebbe modo di poterla recepire nei frequenti soggiorni nel monastero visitandino di Meaux e di registrarne le raffinate modulazioni spirituali, riscontrabili in specifiche e sublimi connotazioni.
La sua dottrina praticamente si enuclea nei due capolavori: Moyen court et très facile de faire oraison (1689) e Torrents spirituels (1691), che furono sottoposti al vaglio di una critica impietosa, talora aspramente incriminante. Diedero, comunque, adito a forti perplessità: infatti non si riusciva a capire fin dove il misticismo di G. non corresse il rischio di esaltazioni, ovvero persino di follia!
Capisaldi della sua spiritualità sono « il puro amore di Dio » e « l' abbandono alla divina volontà »: scopo precipuo, quello di giungere all' unione con Dio mediante l'annientamento di sé (aspetto negativo, di purificazione) e di docile sottomissione all'azione dello Spirito Santo (aspetto positivo, di elevazione). La parte più densa della dottrina mistica guyoniana è affidata alla seconda opera: la concezione si snoda in tre tappe successive, rispettivamente simboleggiate in: ruisseaux (=meditazione), fleuves (=orazione semplificata), torrents (=contemplazione attiva e passiva). In quest'ultima fase si raggiungerebbe il culmine dello stato mistico.
In un clima di imperante razionalismo, il suo è un anti-intellettualismo il più dichiarato: Dio infatti non lo si raggiunge con la sola razionalità! Quanto all' orazione, essa dev'essere più opera del cuore che del cervello. Va bene darsi alle pratiche, ma senza spasimi o ambiziose velleitarie aspirazioni. Questo, infatti, lo stato di riposo vero in Dio: non certo una inazione assoluta! Ciò che intende G. non è il « non agire » con indifferenza, ma piuttosto l'agire con determinazione, cioè divinamente, sollecitati da una mozione dall'alto. Agire dunque nella larghezza infinita di Dio: il pensiero e la coscienza tendono a dilatarsi nell'infinito, anzi ad essere infiniti! Perseverare, quindi, in tale stato nella massima semplicità, con la coscienza di corrispondere all'azione di Dio. In tutto questo c'è ben poco spazio per un preteso quietismo o semiquietismo, ricercato a tutti i costi: il pensiero di G. è certamente più alla dipendenza dell'insegnamento di Francesco di Sales che non delle elucubrazioni aberranti del Molinos, di cui ella non conobbe né la persona né la dottrina!
Si tratta, dunque, piuttosto di una concezione che rispecchia l'iniziativa di Dio e sempre nel riconoscimento pieno della propria limitatezza. G. è un'anima che si perde in Dio con perfetta pace. Se Fénelon deve in un certo qual senso a G. la sua condanna (25 marzo 1699), deve pure a lei la sorte d'aver conosciuto una donna eccezionale: una figura eminente del pensiero francese nella letteratura della mistica!
III. L'esperienza mistica nella vita. Molti e diversi, sebbene contrastanti furono i giudizi sulla spiritualità e pratica religiosa di G. « Mezza pazza, fine del cristianesimo », secondo Bossuet; « niente di più edificante », invece per Fénelon. La sua dottrina da alcuni viene ritenuta tuttavia inficiata di malcelato quietismo (M. Petrocchi), ovvero intrisa di concezioni erronee: « Visionaria ignorante, spinta sino al fanatismo, alla follia ». In questi ultimi tempi, però, la sua fama di ortodossia e quasi di martirio ha guadagnato terreno: un'autentica donna di spirito, « avventuriera mistica » (E. Aegerter), « una mistica della notte, ma della notte dolce » (M.G. Gondal), dai tipici aspetti di infanzia spirituale (A. Sambier). Il Guerrier nella sua opera fondamentale ne fa un'apologia vera e spassionata: capolavoro d'introspezione psicologica.
Da una vita in parte stranamente condotta e da una problematica di pensiero piuttosto complessa scaturisce o si evince il cosiddetto « enigma guyoniano ». Trascurata dalla madre, ella stessa abbandonerà i figli: errabonda inquieta, sarà sempre in cerca della propria identità; svariati, inoltre, furono gli influssi spirituali che si andarono via via sovrapponendo e non sempre in una necessaria e pacata decantazione, quanto al possesso di uno spirito dalle variegate sfaccettature.
Non esitò, infatti, a darsi alla causa di Dio, sospinta quasi da una forza interiore, comunque non senza la guida di diversi ed eccellenti padri spirituali. Avvertì in sé, ovvero, secondo altri, presunse d'essere in possesso d'una missione da svolgere nel contesto della società; pensò anzi di dover assumere un atteggiamento di « maternità spirituale » nell'ambito della Chiesa stessa. Ad una vita di preghiera e di pratica penitente seppe unire e compiere opere di apostolato con

notevoli successi: ben accetta peraltro negli ambienti protestanti, si applicò a favorire il clima ecumenico nel territorio di Gex e di Ginevra. Il fascino femminile e l'esuberante fantasia, di cui era imprevedibilmente dotata, crearono attorno a lei forti simpatie, produssero facili entusiasmi e proselitismo in campo mistico, che sfociarono, ovvero diedero pretesto e adito, comunque, a dubbie interpretazioni sia quanto all'ortodossia sia ancora quanto al linguaggio. L' esperienza mistica, senza eccessivi fenomeni estatici o apparenze esaltanti, raggiungerà via via nel tempo livelli di indubbio valore e di ineludibile benefico effetto. Risoluta nel sostenere le proprie teorie, accettò l'umiliazione di inaudite calunnie, sofferse il carcere con indomito coraggio e con serena disposizione d'animo: virtù e pregi che, a lungo andare e spente le accese polemiche, non poterono non dare un senso di veridicità e convalidare il suo messaggio di testimonianza cristiana.
Dei suoi resti mortali sopravvissero alle vicissitudini del tempo il cervello e il cuore: il cuore come sede dell'amore puro; il cervello come strumento di ricerca della verità nell'unione con Dio!
Bibl. **Opere:** M.L. Gondal (cura di), La passion de croire. Textes choisis et présentés par M.L. Gondal, Paris 1990; P. Poiret (ed.), Madame Guyon, Oeuvres et Opuscules spirituels, Colonia 1720 (ristampa Hildesheim 1978); Jeanne Guyon, Commento mistico al Cantico dei Cantici, a cura di L. Ginzburg, Genova 1977; Ead., Metodo semplice per l'orazione, a cura di A.M. Gagiano de Azevedo, Milano 1998. **Studi:** E. Aegerter, M.me Guyon, une aventurière mystique, Paris 1941; L. Cognet, s.v., in DSAM VI, 1306-1336; Id., La spiritualité de M.me Guyon, in XVII siècle, 1214 (1952), 269-275; A. De la Gorce, Madame Guyon à Blois, in Etudes, 130 (1961), 182-196; Giovanna della Croce, s.v., in DES II, 1233-1235; M.L. Gondal, L'acte mystique. Témoignage spirituel de Madame Guyon, (tesi dott.), Lyon 1985; Id., La prière de repos, prière du coeur selon M.me Guyon, in VieSp 76 (1988), 191-204; Id., Un nouveau visage, Paris 1989; G. Guerrier, M.me Guyon: sa vie, sa doctrine, et son influence d'après les ecrits originaux et des documents inédits, Genève 1971; J.F. Mallet, Jeanne-Marie Guyon, Paris 1978; F.J. Schweitzer, s.v., in WMy, 212.
A. Pedrini

(1) In particolare i seguenti saggi: E. Ancilli, La mistica: Alla ricerca di una definizione; Ch.-A. Bernard, Conoscenza e amore nella vita mistica; C. Becattini, Fenomenologia della mistica; G. Mura, Una mistica atea?; B. Callieri, Esperienza mistica e psichiatria: elementi per una riflessione; E. Ancilli, La mistica e le mistiche
(2) Id., Opera omnia
(3) 1320 ca.

HADEWIJCH D'ANVERSA. (inizio)

I. Vita e opere. H. nasce nella prima metà del sec. XIII. Mancano fonti storiche per conoscerne la vita. Dai suoi scritti se ne desume l'appartenenza al movimento delle beghine. Probabilmente è superiora di un beghinaggio a Nivelles e guida spirituale di altre beghine, chiamate amiche. Indubbiamente dispone di una non comune preparazione culturale e teologica (conosce il latino e il francese), legata alla sua origine nobile brabantina (Anversa?).
Gli scritti di H. riflettono i fermenti nuovi della mistica nuziale e del clima estatico che s'incontra nelle case dei movimenti femminili del sec. XIII. Il cammino percorso da H. per arrivare all'Amore (Minne) è contenuto nelle quattordici Visioni. Nelle Lettere e nelle Poesie varie (Mengeldichten), veri e propri trattati spirituali, H. si serve della sua esperienza, della sua graduale salita verso il possesso dell'Amore, per insegnare alle « amiche » la necessità di uno spogliamento totale per rispondere alle esigenze di Dio. La meta è l'unione con Dio, ma non la si sperimenta in questa vita senza abbracciare la croce del Cristo. « Devi vivere sulla terra nella fatica e nel dolore, con Dio onnipotente ed eterno, però, tu amerai e giubilerai a fondo,

nell'intimo, in dolce abbandono: la verità di entrambi gli aspetti, tuttavia, è nella loro intima unione ».1 L'unione con Dio è gioia e amore e, al tempo stesso, fatica e sofferenza.
II. La dottrina mistica di H., esposta soprattutto nelle Lettere (senza costituire, tuttavia, un sistema dottrinale), poggia su due aspetti comparati ai due modi dell'esistenza terrena del Figlio di Dio, ma l'accento è posto soprattutto sull'amare l'Amore che si è incarnato in Cristo e che viene effuso per mezzo dello Spirito Santo.
H. ritiene che l'anima venga inserita nel movimento trinitario e ritorni al Padre, cioè alla sua origine eterna. In questo ritorno si restaura l'immagine di Dio nell'uomo e « coloro che si sono donati interamente all'amore, vengono colmati di raggiante pienezza. Uniti a lui in unione d'amore, lo contemplano nell'abisso del cuore e seguono le vie misteriosamente segrete per giungere alle dimore, dove l'Amore disseta i suoi fino all'ebbrezza ». Questo passo fa parte delle Poesie strofiche in cui H., con il linguaggio della lirica cortese, mostra come si possa sperimentare l'Amore-Minne (personificato con immagini cavalleresche) contemplandolo nell'abisso del cuore, centro di ogni desiderio e di tutte le capacità affettive. Questa contemplazione impegna anche le forze intellettive, cioè la ragione, quale capacità di distinzione e saggezza. Con la ragione si avanza nella conoscenza di Dio e di se stessi e si riesce a distinguere tra emozione passeggera e unione di fede e di amore, nella quale la Minne trasforma l'uomo radicalmente, lo possiede e crea l'unità, ove tutto confluisce nella semplicità dell'essenza divina. In questa mistica di essenza è superata la distanza tra Dio e uomo. Non si tratta più di un trovarsi dinanzi a un Altro, ma di un essere l'uno nell'Altro.
H. è convinta dell'insufficienza del linguaggio umano per esprimere la mistica trasformazione in Dio. E dono gratuito e risposta all'ardente desiderio di « amare l'Amore con amore » e più ancora desiderio di « conoscere l'Amore come Amore », trovandosi inserita nell'essenza di Dio. Tale unione è certamente transitoria, ma « restare sempre nella fruizione dell'Amore », rende l'uomo Dio.2 Ciò esige, però, un esercizio d'amore per tutta la vita, perché l'amore non si ama mai fino in fondo.
Note: 1 Lettera VI, 117; 2 Lettera XVII, 78.
Bibl. **Opere:** J. van Mierlo (cura di), Hadewijch: Visionen, Leuven 1924-1925; Strophische Gedichten, Antwerpen 1942; Brieven, Antwerpen 1942; Mengeldichten, Antwerpen 1947. In tr.it., Hadewijch, Cinque poesie, Brescia 1947; Cinque visioni, Brescia 1947; Lettere. Dio amore e amante, a cura di R. Berardi, Cinisello Balsamo (MI) 1992. **Studi**: H.D. Egan, Hadewijch d'Anversa, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 260-269; G. Epiney-Burgard - E. Zum Brunn, Le poetesse di Dio. L'esperienza mistica femminile nel Medioevo, Milano 1994, 108-145; Giovanna della Croce, s.v., in DES II, 1237-1238; E. Heszler, Stufen der Minne bei Hadewijch, in P. Dinzelbacher - D.R. Bauer (cura di) Frauenmystik im Mittelalter, Ostfildern 1985, 99-122; P. Mommaers - F. Willaert, Esperienza mistica e mediazione linguistica nelle « Lettere » di Hadewijch, in P. Dinzelbacher - D.R. Bauer (cur.), Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 149-184; J.B. Porion, s.v., in DSAM VII, 13-23; K. Ruh, L'amore di Dio in Hadewijch, in Aa.Vv., Temi e problemi della mistica trecentesca, Todi (PG) 1983, 85-106; F. Vandenbroucke, La spiritualità del Medioevo, 3B, Bologna 1991, 238-243; F. Willaert, s.v., in WMy, 213-214.
Giovanna della Croce

HAMMARSKJOLD DAG. (inizio)

I. Vita. H. nasce a Jönköping in Svezia il 29 luglio 1905, ultimo di quattro figli, da Hjalmar e Agnes Almqvist. Il padre è un vecchio luterano, rigidamente ancorato al senso del dovere e alla responsabilità personale; la madre, pure luterana, è donna di fede e di amore, fervida ed entusiasta, ma con qualche nota di possessività nei confronti del figlio. H. trascorre gli anni dell'infanzia e dell'adolescenza seguendo gli spostamenti del padre, uomo politico svedese. Compiuti gli studi universitari nei rami letterario ed economico, nel 1930 entra alle dipendenze del ministero delle Finanze; nel 1941 diventa presidente della Banca Nazionale di Svezia,

incarico che terrà fino al 1948 per entrare poi al Ministero degli Esteri. Il 7 aprile 1953 viene eletto Segretario generale dell'ONU, carica nella quale è riconfermato nel 1959 allo scadere del mandato. Muore il 17 settembre 1961 in un incidente aereo - con ogni probabilità in seguito a un sabotaggio - nel corso di una missione per risolvere la crisi congolese. Nello stesso anno gli viene attribuito il Premio Nobel per la Pace, alla memoria.

II. Itinerario mistico. Dopo la morte di H. fu trovato nella sua abitazione di New York un manoscritto dal titolo Vägmärken (Tracce di Cammino= TC). E una specie di diario intimo in cui sono annotati i pensieri, i segni misteriosi, le impronte che l'hanno guidato in una via singolarissima ed esemplare, fatta di ascesi severa, fino all'incontro faccia a faccia con Cristo. Abbraccia il periodo che va dal 1925 al 1961 e presenta un carattere diverso con il passare del tempo; nei primi decenni, i pensieri rivestono un aspetto psicologico, moralistico e riguardano la sfera prevalentemente etica; ma nel 1953 c'è una svolta improvvisa, un affermarsi del dato religioso, quasi un'irruzione di Dio nella vita di H. La svolta coincide con la sua elezione a segretario generale dell'Onu, carica di grande responsabilità, ma che lo lascia tranquillo perché Dio è con lui: « Quando Dio interviene in momenti cruciali, come ora, è con severa determinazione... Dio si serve di te anche quando non ti aggrada. Dio schiaccia l'uomo nell'atto stesso di sollevarlo » (TC l16). H. sente in se stesso la presenza e l'azione di Dio per cui si abbandona totalmente a lui. Questo sentimento non deriva dalla ragione né da altri fattori terreni, ma dalla fede, che egli, rifacendosi a s. Giovanni della Croce, definisce « unione dell'anima con Dio » (TC 122). La fede non è una serie di nozioni o di formule, ma una vita soprannaturale, un contatto intimo, « un'esperienza dell'Essere e dell'uomo che partecipa dell'Essere ». Del mistico spagnolo H. accetta anche il lato oscuro della fede, la « noche oscura »: « la notte della fede, tanto oscura che non si può nemmeno cercare la fede » (TC 123). E la sofferenza del credere che sorge dall'incomprensione degli uomini, dal silenzio di Dio, dall'esperienza del Getsemani (TC 123). C'è in questa visione l'influsso della dottrina luterana che mortifica la ragione e accentua la theologia crucis; essa attraversa tutto il diario, ma è mitigata da altri elementi più equilibrati, perché H., oltre Lutero (1546), conosceva bene la Bibbia e molti scrittori spirituali, Meister Eckhart e l'Imitazione di Cristo, s. Giovanni della Croce e Pascal, Martin Buber e gli esponenti del « Renouveau catholique » francese. Immerso nella fede, egli sente Dio come un altro se stesso, è pieno di stupore per « l'inaudito di essere nelle sue mani », e l'istante gli sembra inserito nell'eternità (TC 124,127). Prova una forte tensione, un desiderio acuto di distacco radicale da tutto, di purificazione assoluta, quasi di annientamento, non per autodistruzione, ma perché Dio riempia il suo vuoto e si affermi in lui; esprime « non un inno all'annientamento, ma quel declino che è un inno » (TC 108). E possibile che qui H. abbia presente la figura di s. Giovanni Battista e la comprensione che questi ebbe della propria missione rispetto a Gesù Cristo: diminuire fino a scomparire, fino a non essere altro che voce che grida, inno nel deserto (cf Gv 1,l9; 3,30). Questo getterebbe una luce particolare sul tema dell'annientamento che pervade tutto il diario. L'annientamento non dev'essere cercato, ma ricevuto da Dio; allora sarà « un compimento » (TC 191).

H. vuole liberarsi da tutte le cose che lo bloccano, che sente come vanità, perché la vera realtà è Dio; e anche egli sarà « reale nell'Uno » (TC 184). Si riscontra in questo proposito insistente di purificazione quella fase dell'ascensione mistica chiamata notte dei sensi e dello spirito, fase necessaria prima di arrivare all'esperienza di Dio. Ma in questi sentimenti non c'è una successione cronologica, bensì un alternarsi e un intrecciarsi reciproco secondo i tempi, le circostanze e secondo l'economia della grazia. Così, dopo i momenti dell'ascesi e della sofferenza, H. manifesta i sentimenti della gioia e della conquista: « Dio è in lui, poiché egli è in Dio. Forte, libero perché il suo io non esiste più » (TC 131). E in dialogo ininterrotto con Dio, ma questo diventa più intenso nei momenti difficili della sua vita politica, quando deve intraprendere un'iniziativa importante. Nel giugno 1956 egli presenta al Consiglio di Sicurezza dell'ONU la propria relazione sulla crisi mediorientale e prospetta la via per un'eventuale soluzione. E allora che si rivolge a Dio con maggior fede, virtù che racchiude una forza

superiore alla capacità umana. Intuizione radicata profondamente nel Vangelo in cui sempre i miracoli compiuti da Gesù, segni della onnipotenza divina, sono strettamente legati, quasi subordinati alla fede (cf Mc 6,36; 11,23-24). H. si sente un umile collaboratore che compie solo una minima parte dell'opera, mentre Dio fa tutto il resto. Sentimento che egli prova quando, con grande abilità diplomatica, ottiene il rilascio degli aviatori americani prigionieri in Cina e quando convince gli israeliani a lasciare l'Egitto dopo la guerra dei sei giorni (cf TC 147,174). Istintivamente H. risale dagli avvenimenti umani a Dio perché in lui trova la sicurezza; trova la libertà che da soli si è incapaci di raggiungere; vince la solitudine, la tristezza, fino a gustare a volte una gioia ineffabile; esperienza esaltante che provò in maniera particolare nel Natale del 1955. Con il passare del tempo Dio lo invade sempre più, diventa una specie di ossessione tanto che egli giunge a sognarlo (cf TC 143).

A volte, sente di essere uno strumento nelle mani di Dio, un povero che tutto riceve, che si lascia portare; sperimenta quella sensazione, chiamata « passività », che è il carattere essenziale della mistica (cf TC 146). H. è consapevole della sua situazione, dell'intensità del suo rapporto con Dio e lo definisce con il nome giusto: « Esperienza mistica. Sempre: qui e ora... in quella libertà che è tutt'uno con il distacco, in quel silenzio che nasce dalla quiete » (TC 149). Ha raggiunto ormai quel livello di santità in cui, secondo Eckhart, la volontà dell'uomo si identifica con quella di Dio, perché Dio « non si dà mai e poi mai ad una volontà estranea; lì dove trova la sua volontà, egli si dà » (TC 155).

In questo identificarsi con Dio si raggiunge il grado più alto dell'essere e dalla coscienza del proprio essere, si è sicuri dell'esistenza di Dio (cf TC 156). Ma c'è in H. un altro aspetto, tipico dei mistici, e precisamente il sentire Dio in forma negativa, come il Dio ignoto, « come un non dio, un non spirito, una non persona, una non sostanza » (TC 137) che, secondo s. Tommaso, è il grado « ultimo e più perfetto della nostra conoscenza di Dio in questa vita ».1 H. sente il suo impatto con Dio e riesce a sostenerlo perché spera in lui che è amore: « Ogni momento faccia a faccia con quest'amore che vede tutto, ma indulge con pazienza, che è giustizia, ma non condanna se il nostro sguardo rispecchia il suo con umiltà » (TC 170).

Il Dio che conosce e sente non è il Dio dei filosofi e dei sapienti, ma il Dio di Gesù Cristo, il Dio Trinità; e in un giorno del 1956 viene afferrato da questo mistero e vi si abbandona con una elevazione di straordinario fervore (cf TC 150). H. viene attratto e commosso soprattutto da Gesù che soffre nella sua passione; sentimento presente in tutti i mistici, alcuni dei quali ne ricevettero i segni visibili nel corpo. Esprime questa partecipazione con forza unica: « L'ora terza. E la nona. Accade ora. E ora. Accade ora » (TC 154). Avverte la perennità della passione di Gesù che esprime con le celebri parole di Pascal: « Gesù sarà in agonia fino alla fine del mondo; non bisogna dormire in questo tempo ». Egli annota: « Per chi veglia, quello che è lontano è presente, presente nel contatto con questa umanità in cui Gesù muore ad ogni istante, in chi abbia seguito fino in fondo l'interiore traccia del cammino » (TC 154). H. segue, come Gesù, fino in fondo il suo cammino, morendo martire per la pace; e « per il Sacrificato, nell'atto del sacrificio, conta una cosa sola: la fedeltà » (TC 183).

Note: 1 Summa contra Gentiles, III, 49.

Bibl. **Opere:** W. Foote (cura di), Dag Hammarskjöld Speeches, Stockholm 1962; T.S. Settel (cura di), The Light and the Rock. The Vision of Dag Hammarskjöld, New York 1966; Dag Hammarskjöld, Linea della vita, Milano 1966; Id., Tracce di cammino, Magnano (BI) 1992. **Studi:** G. Aulen, Dag Hammarskjöld's White Book. An Analysis of Markings, Philadelphia 1969; A.M. Besnard, Dag Hammarskjöld ou la santification par l'action, in VieSp 124 (1971), 327-340; K. Beyschlag, Dag Hammarskjöld, in G. Ruhbach - J. Sudbrack (cura di), Grandi Mistici II, Bologna 1987, 253-279; G. Brasca, Dag Hammarskjöld: un discepolo di Cristo al Palazzo di vetro, in Id., Un laico per il Vangelo, Milano 1980, 216-224; H.P. van Dusen, Dag Hammarskjöld. The Stateman and His Faith, New York 1969; F. Giampiccoli, La fede di Mister Hammarskjöld, Torino 1969; M. Gibbard, Dag Hammarskjöld and Alan Paton, in Aa.Vv., Twentieth-Century Men of Prayer, London 1974, 81-92; S. Stolpe, Dag Hammarskjöld, Assisi

(PG) 1971; Y.F. van Vlissingen, Le commentaire psychologique, in Aa.Vv., Approches psychologiques du célibat, Taizé 1969, 133-159.
G. Velocci

HERP ENRICO. (inizio)

I. Cenni biografici e scritti spirituali. H., detto anche latinamente « Herphius », « Harphius », nasce probabilmente a Erp, villaggio olandese, nei primi anni del 1400. Aderisce, in un primo tempo, al movimento dei Fratelli della vita comune, acquistandovi autorità. Nel 1450, mentre è a Roma passa all'Ordine francescano seguendo l'indirizzo della « Regolare Osservanza », iniziata da s. Bernardino da Siena, canonizzato in quell'anno. Come francescano è incardinato nella provincia religiosa di Colonia o della « Bassa Germania », ove diventa più volte « guardiano » e « vicario provinciale ». Religioso zelante, fonda nuovi conventi. Muore a Malines (Belgio) nel 1477 ed è seppellito nel coro del convento.
Pur essendo molto ricercato come valente predicatore, ottimo superiore e profondo teologo sul piano sociale, non risulta né dai suoi scritti né da testimonianze coeve che abbia goduto di carismi particolari o interventi divini, se si eccettua il dono della contemplazione, specialmente nella celebrazione della santa Messa che, a volte, dura parecchie ore. Il martirologio dell'Ordine francescano lo ricorda, però, come « beato » per tradizione, il giorno 22 febbraio con questa motivazione: « Uomo di contemplazione... e celebre per santità ».
H. scrive su vari argomenti relativi all'evangelizzazione.
Tacendo dei suoi molteplici sermoni per le feste del Signore e dei santi si possono ricordare i seguenti trattati ascetico-mistici, alcuni pubblicati durante la sua vita e altri dopo la sua morte, tutti redatti in lingua fiamminga: Lo specchio aureo dei dieci precetti del Signore, stampato nel 1474 ad uso dei confessori e dei predicatori. Lo specchio di perfezione, stampato nel 1475 in tre parti con ampia introduzione: vita attiva, vita contemplativa e vita sovraeminente o visione beatifica. La teologia mistica, tanto speculativa quanto affettiva, stampata nel 1538 in lingua latina, opera riassuntiva e completa divisa in tre libri: il Soliloquio, con centoquaranta capitoli; il Direttorio aureo dei contemplativi (Specchio di perfezione), con sessantaquattro capitoli e un'epitome conclusiva; l'Eden o paradiso dei contemplativi, con trenta Sermoni e con annessa La Scala dell'amore, distinta in nove gradini con nove sermoni; Della mortificazione dei cattivi sentimenti, estratto dalla Teologia mistica, stampato nel 1504.
Tutti gli scritti di H. hanno avuto grande diffusione e sono stati tradotti nelle principali lingue con molte edizioni.
II. Dottrina mistica. Il pensiero di H. risente della corrente francescana di s. Bonaventura e Duns Scoto (1308), di quella domenicana di Eckart, Susone, Taulero, di quella agostiniana di Ruusbroec, di quella cistercense di s. Bernardo, presentando però una certa originalità. H., partendo dai due presupposti, il primato della volontà sull'intelletto e la « preghiera del cuore », dopo aver insistito sul rinnegamento di sé - elenca « dodici mortificazioni » -, si libra nella sfera mistica nella identificazione dell'anima con il Verbo incarnato (presepio, croce, tabernacolo). Raggiunge, poi, attraverso l'umanità di Gesù, l'unione con Dio uno e trino nella piena conformità del volere. Di conseguenza, nel suo pensiero si possono distinguere tre vite: l'attiva, nelle operazioni esteriori, la contemplativa, nell'uso delle facoltà interiori (memoria, intelletto e volontà) e la « sovraessenziale », nella unificazione delle facoltà per l'intervento di Dio. Ma più che sull'azione, egli punta sulla « intenzione » di cui conosce tre gradi: retta, nella vita attiva; pura, nella vita contemplativa; deiforme, nella vita « sovraessenziale ».
Da notare che l'insistenza sull'assorbimento dell'uomo nella vita « sovraessenziale » o « visione beatifica » e l'uso di un linguaggio poco chiaro indussero l'Inquisizione romana a condannare la Teologia mistica, relegandola tra i libri proibiti (1685) e sottoponendola a revisioni per evitare possibili equivoci.
Bibl. **Opere:** Oltre alla completa opera del P. Lucidio Verschuren, scritta in fiammingo, Spiegelder Volcommenheit, Antwerpen 1931 in due volumi: introduzione e testo bilingue, si

vedano pure la ristampa anastatica della Teologia mistica, Farnborough Hants (Inghilterra) 1966; G. Epiney-Burgard (cura di), Henri Herp. De processu humani profectus. Sermones de diversis materiis vitae contemplativae, Wiesbaden 1982; Ead., Henri Herp. Trois conférences spirituelles Genève 1983. **Studi:** L. Cognet, Introduzione ai mistici renano-fiamminghi, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 283-314; C. Janssen, L'oraison aspirative chez Herp et chez se précédesseurs, in Carm 3 (1956), 19-48; F. da Mareto, s.v., in EC VI, 1420-1421; A. Mataníc, s.v., in DES II, 1238-1239; L. Mees et Al., Herp (Henri De), Vie-Oeuvres, in DSAM VII1, 346-351 e E. Gullick e O. de Veghel, Doctrine spirituelle - Influence, in Ibid., 351-366; L. Reypens, Le sommet de la contemplation mystique, in RAM 5 (1924), 49-59; M. Viller, Harphius ou Bourcelli? La prima Collatio de la Theologia mystica (l. II, parte V), in RAM 3 (1922), 155-162.
A. Quaglia

HILTON WALTER. (inizio)

I. Vita e opere. La data e il luogo della sua nascita ci sono sconosciuti. Muore come canonico regolare agostiniano nel monastero di Thurgarton, a Nottinghamshire, Inghilterra, il 24 marzo o il 14 agosto 1396. H. è uno dei maggiori mistici inglesi del sec. XIV. Sebbene grande ammiratore e frequentatore dell'Ordine dei certosini, è ormai certo che non sia appartenuto mai a quest'Ordine. Per comprendere la sua opera, occorre ricordare alcuni aspetti fondamentali della sua vita: pare abbia studiato diritto canonico e trascorso dei periodi di vita solitaria, forse da canonico regolare, probabilmente intorno agli anni 1375-1380. Ciò che sappiamo ancora della sua vita è che alcune autorità lo considerano prete secolare, prima che egli intraprenda la vita di canonico regolare, e che completi i suoi studi a Cambridge. Malgrado le incerte notizie sulla sua vita, H. occupa un posto di rilievo nello sviluppo della scuola mistica inglese del sec. XIV. Conosce e nutre alcuni dubbi riguardo agli scritti di Riccardo Rolle, ma i suoi scritti sono letti da Giuliana di Norwich e, con l'inizio della stampa, hanno un'ampia diffusione in Europa.
L'opera principale di H., intitolata dopo la sua morte La scala della perfezione, è scritta in inglese, ma vede traduzioni latine.
H. è senza dubbio l'autore di due trattati in latino: De imagine peccati e l'Epistola aurea indirizzata ad un amico per incoraggiarlo ad entrare nella Certosa. Vi sono, poi, alcune opere minori, traduzioni di scritti francescani, commenti ai salmi e un certo numero di scritti falsamente attribuiti a lui, compreso il primo dei tre libri dell'Imitatio Christi. Diversi scritti in latino di H. sono rimasti inediti.
II. Insegnamento spirituale. La Scala della perfezione è composta di due trattati distinti, rigorosamente di uguale lunghezza. Il primo si rivolge agli anacoreti, mentre il secondo, non indirizzato a nessuno in particolare, prosegue l'insegnamento iniziato nel primo, ma con alcuni sorprendenti sviluppi. Il primo dei due trattati si avvicina a s. Bernardo e alla dottrina spirituale dei francescani, mentre il secondo ha una stretta affinità con i mistici renani, con Dionigi l'Areopagita e con l'anonimo autore della Nube della non-conoscenza.
Il primo dei due trattati esiste in una seconda edizione in cui H. dà maggiore rilievo alla persona del Cristo, prendendo in questo modo le distanze dalle pericolose interpretazioni panteistiche della dottrina mistica di Dionigi l'Areopagita. Consiste in una metodica introduzione alla classica dottrina della vita mistica, che può essere generalmente descritta come una via purgativa, condizione necessaria per la distruzione nell'anima dell'immagine di peccato.
Il più grande contributo di H., comunque, sta nel secondo trattato. Per H. la vera vita cristiana non è costituita tanto dall'incorporarsi all'istituzione, ma da un continuo apporto alla carità di Cristo attraverso l'amore verso il prossimo. In un famoso passo H. scrive: « Va' all'ospedale, vi troverai Cristo ». Quest'azione caritatevole non è affatto in contrasto con la preghiera contemplativa, anzi l'una e l'altra provengono ugualmente da un ardente amore di Dio. La vita contemplativa è una pre-formazione dell'immagine di Dio nell'anima, per mezzo della ricerca di Gesù nascosto nel fondo della stessa anima. H. distingue tra coloro che non arrivano alla

contemplazione e coloro che, attraverso la fede e il sentimento, arrivano all'esperienza mistica di Dio cioè tra un'attiva vita ascetica e una vita mistica contemplativa, l'una espressione di una « nuova formazione nella fede », e l'altra come un « miglioramento del sentimento ». Per vita mistica egli intende la soprannaturale o mistica percezione o esperienza, in contrasto con il quotidiano combattimento dell'anima per liberarsi dal peccato, attraverso la grazia e una cieca fede in Dio. Inoltre, H. mette in guardia contro alcune confusioni che potrebbero verificarsi nelle esperienze di sensibile calore, o visioni e la completa soprannaturale preghiera di contemplazione. Tali fenomeni straordinari sono secondari, sostiene H. Questi non devono distogliere l'anima dalla ricerca di Dio, nella cui consapevolezza solo c'è quiete e pace. Questi ripetuti avvertimenti sembrano diretti contro le opere di R. Rolle. L'esattezza e la nitidezza con le quali la Scala della perfezione espone la dottrina di H. ne ha fatto, prima e dopo l'invenzione della stampa, un'opera ampiamente consultata.

Bibl. **Opere:** W. Hilton, La scala della perfezione, tr. di A. Pisani, Torino 1989. Opere minori di Hilton sono state pubblicate in inglese modernizzato da D. Jones, Minor Works of Walter Hilton, London 1929. **Studi:** J.P.H. Clark, Action and Contemplation in Walter Hilton, in Downside Review, 97 (1979), 258-274; Id., Walter Hilton and « Stimulus Amoris », in Ibid., 102 (1984), 79-118; B. Edwards, s.v., in DES II, 1239-1240; M. Glasscoe, The English Medieval Mystics, London-New York 1993, 116-164 (con un'ampia bibliografia); D. Knowles, La tradizione mistica inglese, Torino 1976, 103-119; D. Knowles - J. Russel Smith, s.v., in DSAM VII1, 525-530; G. Sitwell, Contemplation in the Scale of Perfection, in Downside Review, 67 (1949), 276-289.

A. Ward

DIZIONARIO DI MISTICA

I

- ICONA
- IDENTIFICAZIONE
- IEROGNOSI
- IGNAZIO DI ANTIOCHIA, VESCOVO SANTO
- IGNAZIO DI LOYOLA, FOND. SJ SANTO
- IGNORANZA
- ILDEGARDA DI BINGEN, OSB SANTA
- ILLUMINISMO MISTICO
- ILLUSIONI
- IMITAZIONE DI CRISTO
- IMMAGINE
- IMMAGINE INTERIORE
- IMMOLAZIONE
- IMPERFEZIONE
- INABITAZIONE
- INANIZIONE
- INCARNAZIONE
- INCARNAZIONISMO
- INCENDIO D'AMORE
- INCOMBUSTIBILITÀ
- INDIFFERENZA
- INEDIA
- INEFFABILITÀ
- INFANZIA SPIRITUALE

ICONA. (inizio)

Premessa. Fra le più nobili attività dell'ingegno umano sono, a pieno diritto, annoverate le arti liberali, soprattutto l'arte religiosa e il suo vertice, l'arte sacra (cf SC). Una forma particolare di arte sacra è l'i. La tecnica e alcuni elementi estetici rivelano il carattere particolare di quest'arte. In effetti, essa è una pittura ad encausto o a tempera, su un pannello di legno, eseguita secondo una tradizione tramandata da secoli. Vi sono raffigurati il Cristo, la Madonna, i santi, scene dell'AT e del NT, nonché numerose feste del calendario liturgico.

I. Il termine. I. (dal greco eikon) significa immagine. Tuttavia l'i., per il suo carattere simbolico, aggiunge all'immagine un'altra dimensione, quella del trascendente: supera le forme del nostro mondo per rendere presente il mondo di Dio. Riflette, perciò, le realtà invisibili nella materia (Giovanni Damasceno). In effetti, l'i. rappresenta un personaggio (o un avvenimento): richiama colui che raffigura e diviene, pertanto, un legame tra colui che è rappresentato e lo spettatore attraverso un'analogia. Neanche la più elevata unione mistica può equivalere alla perfetta unione.

II. Nella vita cristiana. L'intero percorso mistico orienta a questa unione con Dio. Che l'anima cristiana abbia sete di qualche mezzo che la elevi e la unisca al divino, è innegabile. La preghiera e soprattutto la contemplazione sono mezzi efficaci e indispensabili. Infatti l'uomo, per instaurare un incontro con Dio, deve liberarsi da ogni legame con il mondo e il peccato, come pure da ogni influsso esteriore, immergersi nella notte mistica ed attendere l'illuminazione

divina. L'i. opera questo incontro nella preghiera. Invitando l'orante a riconciliarsi con Dio, lo aiuta a ritrovarlo e, infine, a realizzare una visione spirituale, ma non meno reale di Dio.
Un incontro personale esige una presenza personale, perciò la presenza divina è necessaria nell'incontro dell'orante con Dio e l'i., per gli orientali, è come un sacramentale di tale presenza. Questo afferma il Concilio Costantinopolitano IV dell'869-870: « Ciò che il Vangelo ci dice con le parole, l'i. ce lo annuncia con i colori e lo rende presente ». E una presenza dinamica al punto da rendere misteriosamente presente Dio. Essa ricrea nel credente la coscienza di una presenza divina tangibile. Vale la pena sottolineare che è proprio la teologia della presenza, secondo la Chiesa ortodossa, che costituisce l'essenza dell'i.
Il Metodo della Riforma carmelitana di Touraine, dopo aver descritto in poche parole la vita mistica, conclude tutto il trattato sull'orazione con queste parole: « Ecco i confini di quella regione al cui possesso aspirano gli esercizi dell'orazione e della presenza di Dio ». Quella regione è il divino e il suo possesso va inteso come comunione interpersonale tra Dio e l'uomo. Da parte sua, l'i. permette questo possesso o comunione per il fatto che è un simbolo. Secondo la tradizione secolare della Chiesa d'Oriente e d'Occidente, l'esperienza spirituale che si avvale delle i. può trasformarsi in sorgente di santità e di mistica comunione con il Dio di Gesù Cristo.
Essa, infatti, si ritrova nell'esperienza dei mistici. Ai suoi vertici tale esperienza trascende verso l'indescrivibile e l'ineffabile, postula una radicale metamorfosi dell'essere umano, la sua deificazione. « Se l'arte non compie il miracolo di trasformare l'anima dello spettatore, non è che una passione passeggera... » (N. Gogol). Per questo motivo, non si può neppure pensare che la più alta forma dell'arte sacra, l'i., non trasformi l'anima dell'orante. In effetti, attraverso l'i. l'invisibile si lascia intravedere, contemplare, e tale contemplazione trasforma l'orante di luce in luce, di gloria in gloria: è la divinizzazione.
Di conseguenza, l'orante sente in se stesso di comprendere infinitamente chi è Dio e sperimenta in sé un'infinita gioia. Tuttavia, nessun mistico può narrare adeguatamente la sua esperienza, neppure gli stessi mistici possono comprendere ciò che sperimentano. Ciò nonostante, è facile dedurre dalle loro parole che le cose che vengono ad essi comunicate dalla divina generosità sono mirabili e soavissime e che nessuna delizia della terra può essere paragonata ad esse. E siccome nella contemplazione mistica tutto l'uomo, spirito e corpo spiritualizzato, partecipa all'esperienza delle cose divine, anche il corpo è, a volte, ripieno di grandi delizie. Si dice che A. Rublëv (1430) e un suo amico trascorressero i rari momenti di riposo davanti alle antiche icone, « ripieni di gioia divina », come assorti in una incessante contemplazione.
Bibl. J. Castellano, s.v., in DES II, 1241-1251; M. Donadeo, Le icone, Brescia 1980; P. Evdokimov, Teologia della bellezza, Roma 19905; G.I. Gargano, Icona e Parola, in C. Valenziano (cura di) Spiritualità cristiana orientale, Milano 1986, 61-72; M.G. Muzj, Trasfigurazione. Introduzione alla contemplazione delle icone, Cinisello Balsamo (MI) 1987; H. Nouwen, Behold the Beauty of the Lord - Praying with Icons, Notre-Dame 1987; M. Quenot, L'icona, finestra sull'Assoluto, Roma 1991; E. Sendler, L'icona immagine dell'invisibile, Roma 19924; T. Spidlík - P. Miquel, s.v., in DSAM VII, 1224-1239; L. Uspenskij, La teologia dell'icona, Milano 1995.
V. Borg Gusman

IDENTIFICAZIONE. (inizio)

I. Il termine. L'i. psicologica è un concetto di origine freudiana interpretabile in diversi modi, costituito da elementi disuguali, ma non discordanti. E un termine ambiguo in quanto esprime, a volte, un'i. parziale, frutto di una repressione che esclude le potenzialità umane superiori dal campo della consapevolezza e che porta in se stesso un vizio di fondo che proviene dall'immagine ristretta e riduttiva della persona, chiusa al mondo dei valori.
E ambiguo anche perché, al posto di un'imitazione cosciente e libera di un modello o di un santo, suggerisce l'idea di un meccanismo inconscio di difesa di sé, di orientamento psicosessuale, prodotto dalla necessità di affetto, di sicurezza e di stima. Tende, altresì, a copiare

il comportamento esterno e a cercare il superamento dell'ansia o della frustrazione che proviene generalmente da bisogni non soddisfatti.
Inoltre, è ambiguo perché ispira sia il senso attivo di identificare o di riconoscere qualcosa nelle sue caratteristiche, sia il senso riflessivo di immedesimarsi con qualche persona o cosa.
Tale termine, adoperato prevalentemente nelle scuole psicanalitiche, si riferisce alla dinamica psicologica secondo cui « un soggetto assimila un aspetto, una proprietà, un attributo di un'altra persona e si trasforma, totalmente o parzialmente, sul modello di quest'ultima ».1
II. La personalità si costituisce e si differenzia attraverso una serie di identificazioni. In tale processo sono fondamentali due momenti chiave dello sviluppo personale, cioè il superamento del complesso edipico attraverso l'i. inconscia con la figura paterna o materna e la formazione della propria identità adolescenziale attraverso l'immedesimazione con la condotta di un eroe, di una moda o di un gruppo. Questi e altri processi di i. sono frequenti nella società dei consumi o del divismo, per questo alcuni autori studiano i vari pericoli cui si va incontro, quali il narcisismo (Freud) o l'i. con l'aggressore (Spitz).
In questo senso l'i. costituisce un tentativo immaturo per pervenire ad un'identità sicura, in quanto fa tendere ad imitare il comportamento esterno, ma crea delle persone dipendenti, invece di conferire loro l'originalità fondata sull'assunzione dei valori.
III. Nell'ambito della mistica interessa piuttosto quest'ultimo atteggiamento, perciò, sulla scia delle nuove correnti psicologiche, come quella della « Self-Esteem » (N. Branden) o quella « Transpersonale » (K. Wilber), l'i. si riferisce alla scoperta prima e all'impegno poi, rivolti ai valori superiori della vita, della religione, della fede.
E l'i. trascendentale che esprime il desiderio di realizzare se stessi nell'amore e nella giustizia con il compiere la propria missione universale. Le psicologie transpersonali descrivono una indefinita unione o i. con la divinità, con una certa coscienza di unità con tutta la creazione. La psicosintesi, in particolare, la definisce come « identità intuitiva », imperfetta e non pienamente integrata all'inizio con una visibile distinzione tra l'individuo e l'Assoluto. Ma nello stadio finale il soggetto entra pienamente nel regno dello Spirito e trascende ogni differenza in modo tale da smettere di esistere come realtà separata perché si è identificato con la vita eterna ed immutabile.
Si tratta di un viaggio spirituale come presa di coscienza sempre più chiara e di un'i. progressiva con la realtà totale. E un cammino di trasformazione interiore accompagnato da forti purificazioni. Ogni attaccamento ad immagini ed elementi parziali fissa il centro della coscienza solo su un piano bio-psico-sociale e impedisce tale processo di trascendenza. Per questo motivo, la disidentificazione o il distacco da essa è indispensabile per favorire lo sviluppo integrale della coscienza e con esso la possibilità di unificare il complesso dei pensieri, dei sentimenti, delle emozioni e degli istinti.
Nell'i. totale dell'io la persona ha integrato le potenzialità umane inferiori e si è immersa nel mondo universale e infinito, eterno ed immutabile. E la vita propria del santo, che ormai ha superato ogni divisione e conflitto e si situa nella perfetta armonia. Una visione unitaria della creazione lo ha portato al superamento delle i. parziali e alla riunificazione degli elementi dispersi, ragion per cui contempla ogni cosa, anche la morte stessa, come il momento trascendentale di liberazione e di integrazione al tutto da cui è disceso. Ha raggiunto uno stato di sintonia con i ritmi della vita cosmica, ricco di concordanza interiore e di unità esteriore. Come conseguenza, egli gode di un amore universale, che diffonde altruismo e oblatività.
Note: 1 J. Laplanche - J.B. Pontalis, Enciclopedia della psicanalisi, Roma 1987, 214.
Bibl. R. Assaggioli, Psicosintesi, Roma 1971; E.H. Erikson, Gioventù e crisi d'identità, Roma 1987; S. Freud, Totem e tabù (1912-13), VII, Torino 1977; Id., Introduzione al narcisismo (1914), VII, Torino 1977; D. Giovannini (ed.), Identità personale: Teoria e ricerca, Bologna 1979; L. e R. Grinberg, Identità e cambiamento, Roma 1992; J. Laplanche - J.B. Pontalis, Enciclopedia della psicanalisi, Roma 1987; G. Morino, Il concetto di identificazione, Torino 1980; B.M. Olivetti, Identificazione e proiezione, Bologna 1976; G. Scarpellini, s.v., in DES II, 1253-1254; W. Toman, s.v., in Aa.Vv., Dizionario di psicologia, Roma 1982, 507.

B. Goya

IEROGNOSI. (inizio)

I. Il termine etimologicamente significa « conoscenza di ciò che è sacro ». Si usa per indicare la facoltà di alcuni santi, specialmente in estasi, di riconoscere le cose sacre: le sacre particole, i rosari, gli scapolari benedetti e altro, da quelli non consacrati o non benedetti. Riferiamo alcuni esempi. Distinsero la particola consacrata dalla non-consacrata, la beata Sibillina di Pavia (1367), la beata Margherita di Castello (1320), s. Caterina da Siena, s. Liduina (1433), s. Francesca Romana, il beato Umile da Bisignano (1637), S. Francesco Borgia (1572), la beata Anna Maria Taigi (1837), Caterina Emmerick e altri. Quest'ultima aveva il dono di riconoscere le autentiche reliquie dalle false.

In alcuni casi il riconoscimento è fatto perché un angelo avverte il soggetto, oppure perché questi non sente un particolare profumo o non ha una particolare esperienza spirituale quando l'oggetto non è sacro.

Come si spiega tale conoscenza? Alcuni ricorrono alla chiaroveggenza o alla telepatia. Alla chiaroveggenza, quando il sacerdote, nel caso dell'Eucaristia, ritiene che nel vaso sacro non ci siano particole, mentre c'è un frammento che il comunicando avverte. Si ricorre alla telepatia, invece, nei casi in cui il sacerdote sa quello che fa e il comunicando legge il suo pensiero. Questo caso è più frequente. Ma vi sono casi in cui non si possono addurre tali spiegazioni e sono quelli nei quali l'angelo ammonisce, si avverte il profumo, si provano particolari esperienze spirituali.

II. Gratia gratis data. Il padre Arintero spiega questa facoltà con una sorta di simpatia o di connaturalità con la realtà divina acquisita dall'anima ormai trasformata in Dio. In ultima analisi si può parlare di una gratia gratis data non permanentemente concessa alle persone né necessariamente ai mistici.

Bibl. A. Imbert-Gourbeyre, s.v., in Aa.Vv., La stigmatisation, t. II, Paris 1894, 298-315; I. Rodríguez, s.v., in DES II, 1254-1255; A. Royo-Marin, Teologia della perfezione cristiana Roma 1965, 1082-1085; W. Schamoni, Wunder sind Tatsachen, Würzburg 1976.

V. Marcozzi

IGNAZIO D'ANTIOCHIA (santo). (inizio)

I. Vita e opere. « I., tuttora celeberrimo, occupa la sede vescovile di Antiochia, secondo dopo s. Pietro ».1 Succede a Evodio 2 nell'anno 70; 3 ha relazioni con gli apostoli.4 E inviato dalla Siria a Roma per essere gettato in pasto alle fiere a causa della testimonianza da lui resa a Cristo.

Compiendo il suo viaggio attraverso l'Asia nelle singole città, dove sosta, scrive lettere alle chiese. Nella prima tappa, a Smirne, dov'è vescovo Policarpo (155), scrive quattro lettere: rispettivamente alla chiesa di Efeso, a quella di Magnesia, di Tralli e di Roma, che egli scongiura di non privarlo del martirio. Nella seconda tappa, a Troade, scrive tre lettere: alla chiesa di Filadelfia, di Smirne e al vescovo Policarpo, cui affida il proprio gregge di Antiochia. Da Troade, condotto per mare a Neapolis in Macedonia, I. prosegue sulla via Egnazia, giungendo per la Macedonia e l'Illirico ad uno dei due porti di Durazzo e di Apollonia, da cui salpa per Brindisi; da qui per la via Appia raggiunge Roma, dove subisce il martirio verso il 107. Quanto alle lettere, delle tre recensioni trasmesseci dalla tradizione manoscritta, la recensio media è suffragata da sicure testimonianze: lo Zahn (1873), il Funk (1883) e il Lightfoót (1885-89), con l'Harnack, hanno dimostrato che questa recensione è il textus receptus autentico.

II. Dottrina teologica. Le lettere d'I. sono occasionali, non offrono una sistematica dottrina teologica, ma testimoniano la più antica tradizione, quella della chiesa di Antiochia, dove per la prima volta i fedeli sono chiamati cristiani (cf At 11,26). Vi sono attestati i più importanti dogmi: unità e trinità di Dio, divinità di Gesù Cristo (in chiave antidocetica), sua risurrezione, concezione verginale di Maria, effetti della redenzione, battesimo, Eucaristia, matrimonio (Polic. 5,2: unico esempio nei Padri apostolici), Chiesa mistica e chiese locali, gerarchia

ecclesiastica a tre gradi (vescovo, presbiteri e diaconi). L'ecclesiologia di I. è di modello gerarchico-piramidale con a capo il vescovo, centro dottrinale, disciplinare e liturgico secondo la logica della partecipazione. « Il vescovo tiene il luogo di Dio, i presbiteri tengono il luogo del senato degli apostoli, i diaconi sono incaricati del servizio di Gesù Cristo » (Magn. 6,1). « Il Padre di Gesù Cristo è il vescovo universale: chi inganna il vescovo visibile, inganna quello invisibile » (Magn. 3,1-2).

III. La mistica d'I. (e dei Padri) si spiega unicamente in rapporto al mistero di Cristo, in senso paolino, ossia al carattere salvifico della croce di Cristo; solo così si dà una mistica cristiana. I migliori storici contemporanei delle religioni comparate attestano che il mistero paolino non si spiega mediante una contaminazione dei misteri pagani. Da parte sua Paolo afferma: « Io ritenni (...) di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questi crocifisso » (1 Cor 2,2). Ed ancora: « Tra i perfetti parliamo, sì, di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo, (...); parliamo di una sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta, e che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria » (Ibid. 2,6-7). La sapienza, di cui parla Paolo, al di là di tutte le sapienze del mondo, è il disegno di Dio creatore di salvare l'umanità decaduta, riconciliandola con lui, mediante la croce di Cristo, che apre al trionfo finale: « Cristo in voi, speranza della gloria » (Col 1,27). Ma il disegno sapiente di Dio fu reso possibile dall'Incarnazione del Figlio suo, Dio-uomo. Ora, I. è l'unico tra i Padri apostolici ad usare il termine mysterion, anche se in tutti loro è principale la fede in Cristo morto, risorto e vivificatore del cristiano.5 In I. il tema è centrale e sta alla base di ogni sviluppo, specie della teologia del martirio e dell'Eucaristia (cf Lettera ai Romani). Il primo passo contenente il nostro termine è Magn. 9,1-2, dove I. parla dei giudei, che non osservano più il sabato, « ma vivono secondo la domenica, in cui è spuntata la nostra vita per mezzo di lui e della sua morte (...): lui, per mezzo del cui mistero (mysterion) noi abbiamo ricevuto la fede ». Anche per I., come per Paolo, il senso ultimo del mistero salvifico della croce di Cristo è la nostra vita risorta con lui. Il secondo passo è Ef 19,1, primo esempio, in cui mysterion è applicato all'Incarnazione, includente, a sua volta, altri misteri: « Nascosti al principe di questo mondo furono la verginità di Maria e il suo parto, come pure la morte del Signore: tre misteri destinati a venire proclamati (mysteria krauges), maturati nel silenzio di Dio ». Pur tra misteri costituenti l'economia salvifica, l'orizzonte è sempre quello paolino della croce. Il silenzio di Dio, in I. come in Paolo, è riferito al disegno nascosto di salvezza, ma destinato ad essere rivelato a tutti, a differenza del «silenzio sacro» dell'ellenismo, caro a certi gnostici eretici, dal quale sarebbe emanata la Parola (logos). I. non parla di misteri pagani; notiamo che Giustino (165 ca.) è il primo scrittore cristiano a ricordare il mistero cristiano e insieme i misteri pagani; si dovrà arrivare ad Ireneo per trovare un incontro tra la terminologia del mistero cristiano e quella di altri misteri, non di quelli pagani, ma di quelli della gnosi eretica.6

IV. La mistica dell'unità teocentrica, cristocentrica, ecclesiale ed eucaristica. A I. è « affidato il compito dell'unità » (Fil 8,1): unità di Dio, di Cristo, della Chiesa cattolica (qualificativo usato per la prima volta nei Padri), dell'Eucaristia.

1. La contemplazione del mistero di Cristo si configura in I. anzitutto come una contemplazione mistica su Dio e il suo disegno salvifico e su Cristo. Contro i giudaizzanti, la contemplazione s'incentra sull'unità dell'economia divina (cf Ef 18,2 e 20,1), su Cristo rivelatore del Dio unico (cf Magn. 8,2). Dio invisibile si è reso conoscibile in Cristo (cf Polic. 3,2): « La conoscenza (gnosis) di Dio, è Gesù Cristo » (Ef 17,2). Ma il Cristo è uno col Padre. Gesù Cristo si è veramente incarnato (contro i doceti) (cf Trall. 1-2; Sm. 1,1-2). La mistica di I. non è una mistica metafisica, né vago misticismo. « Fondata sulla fede nella passione e nella risurrezione di Gesù Cristo, essa si radica in pieno realismo cristiano. Questo ruolo, assolutamente primo, dato al mistero del Cristo incarnato, morto e risorto separa una mistica autenticamente cristiana da un misticismo gnostico e platonico ».7 L'influsso di Paolo è qui decisivo (P. Meinhold).

Chiamato « dottore e mistico dell'unità »,8 egli stesso si autodefinisce « un uomo fatto per l'unità » (Fil. 8,1). Unità, in primo luogo, in Dio (cf Trall. 11,2; Fil. 8,1).

2. Ma l'unità di Dio rifluisce nell'unità di Cristo, anche se finalizzata a Dio: « (...) Prego perché vi sia in esse (nelle chiese) l'unità di carne e di spirito di Gesù Cristo, nostra vita per sempre, (l'unità) di fede e di amore, di cui nulla è preferibile, e, ciò che è più importante, (l'unità) di Gesù e del Padre, in modo che resistendo e scampando ad ogni assalto del principe di questo mondo, noi raggiungeremo Dio » (Magn. 1,1-2). La prima è l'« unità di carne e di spirito di Gesù Cristo ». Il binomio sintetico-antitetico sarx-pneuma, tipico in I., indica la sfera umana (sarx) e divina (pneuma) dell'Uomo-Dio. La preghiera del mistico I. è diretta a conseguire nelle sue comunità l'unità «cristica», in quanto è la stessa unità costitutiva della Persona umano-divina del Cristo stesso; l'unità teandrica di Cristo si fa archetipo dell'unità del cristiano e della comunità. Cristo, che è il risorto e il vivente, mantiene unite, in quanto sarx-pneuma, in sé queste due sfere. Il Cristo, «nostra vita per sempre», è l'archetipo esemplare, il paradigma dell'Uomo-perfetto, in quanto egli come mediatore (cf Magn. 7,2), realizza in sè l'unione dell'umano e del divino. L'unità di Cristo dev'essere imitata dal cristiano, che partecipa dell'unità teandrica di lui e, costituendosi in una unità quasi «ipostatica», diviene un altro Cristo. La seconda unità è quella di « fede e amore », binomio sintetico, che indica la globalità della vita cristiana, che ha come archetipo assoluto « l'unità di fede e di amore » del Figlio fattosi uomo. La terza unità, quella fondamentale, è « l'unità di Gesù e del Padre ». Ogni unità su questa terra è finalizzata a diventare una cosa sola come il Cristo e il Padre, nel Cristo e nel Padre. L'espressione tykein Theou (congiungersi a Dio),9 con cui è sintetizzata la triplice unità, è usata nel passo citato al plurale, in riferimento ad ogni cristiano come membro della comunità: per il martire I., e per ogni cristiano che vive nella Chiesa, lo scopo è lo stesso: congiungersi a Cristo nella sua Unità col Padre.10

3. L'unione del cristiano a Cristo è realtà che si realizza nella Chiesa: « Il Capo (Cristo) non può essere generato separatamente senza le membra, dal momento che Dio ha promesso l'unità che è egli stesso » (Trall. 11,2). L'ecclesiologia d'I. è di tipo gerarchico-piramidale, al cui vertice è situato il vescovo: « Là dove appare il vescovo, ci dev'essere la comunità, come là dove c'è Cristo, c'è la Chiesa cattolica » (Sm. 8,1-2). Solo nella Chiesa il cristiano si congiunge a Dio (cf Magn. 6,1-2). « ... Una sola preghiera, una sola supplica, una sola mente, una sola speranza nell'amore, nella gioia senza macchia; (tutto) questo è Gesù Cristo ... Tutti accorrete insieme come ad un unico tempio di Dio, come ad un unico altare, ad un unico Gesù Cristo che, uscito dal Padre Uno, era con l'Unico ed è ritornato verso lui » (Magn. 7,1-2). Ma la Chiesa, intesa in I., per lo più, come comunità locale, viene costruita nella celebrazione eucaristica, tempo e luogo, in cui si attua l'unione dei fedeli a Cristo e tra di essi: « Preoccupatevi di partecipare ad una sola Eucaristia. Una, infatti, è la carne del Signore nostro Gesù Cristo e uno il calice in vista dell'unità del suo sangue, uno l'altare, [come uno è il vescovo insieme al presbiterio e ai diaconi, miei con-servi]. Se farete ciò, lo farete secondo Dio » (Fil. 4; cf Ef. 5,2-3). L'unione con Cristo deve, infine, essere concreta e visibile: « Bisogna non solo chiamarsi cristiani, ma esserlo » (Magn. 4). « Facciamo ... tutto pensando che egli abita in noi, affinché siamo templi suoi ed egli il nostro Dio in noi. Così è davvero, e ciò apparirà manifestamente ai nostri occhi se lo ameremo realmente » (Ef. 15,1-2). L'unione a Cristo deve diventare imitazione di lui, nell'amore anche ai nemici: « Nell'accondiscendenza troviamoci loro (dei nemici) fratelli; sforziamoci di essere imitatori del Signore; ... in ogni purezza e temperanza rimanete in Gesù Cristo, nella carne e nello spirito » (Ef. 10,3). I. prega, affinché il cristiano imiti Cristo e diventi un crocifisso per amore, testimone di quell'unità che dal Padre si comunica nello Spirito al Figlio Uomo-Dio e da lui alla comunità dei credenti.

V. Mistica del martirio. Per primo egli ci fornisce una mistica del martirio. Alle radici del martirio egli colloca la speranza cristiana che ha per oggetto non l'immortalità naturale, ma la risurrezione del corpo umano, garantita dalla risurrezione di quello di Cristo; in lui, realtà della passione e realtà della risurrezione procedono insieme (contro i doceti) (cf Sm. 3). Ora « l'importanza del martirio deriva dal fatto che esso ci offre una possibilità, mediante l'assimilazione al Cristo morto e risorto, di raggiungere e, in un certo senso, d'anticipare l'evento

escatologico ».11 L'essenziale per lui è, infatti, « ritrovarsi in Gesù Cristo per la vita eterna » (Ef. 11,1). « Lasciate che io sia pasto delle belve, per mezzo delle quali mi è dato di raggiungere Dio! » (Rom. 4,2). E il desiderio struggente di raggiungere Dio e Cristo, il segreto della sua aspirazione al martirio: « Quanto è per me più glorioso morire per (verso: eis) Cristo Gesù, che regnare su tutta la terra... Io cerco colui che è morto per noi; io voglio colui che per noi è risorto ... L'acqua viva mormora dentro di me e mi dice: «Vieni al Padre!» » (Ibid. 6,1; 7,2).
Il cristiano, inoltre, è chiamato ad imitare Cristo fino al martirio: « Se noi non siamo disposti a morire per imitare la sua passione, la sua vita non è in noi » (Magn. 5,2): nel Martirio di Policarpo è detto che « i martiri (...) li veneriamo degnamente, come discepoli e imitatori del Signore » (17,3). A questo punto, speranza di « raggiungere Cristo » e imitazione di Cristo si fondono insieme. Tutto si orienta verso una presenza di Cristo in noi e di noi in lui, che il martirio deve realizzare: questo è lo scopo del martirio.12
In I. il tema del martirio s'intreccia col tema dell'Eucaristia, che è « farmaco d'immortalità, antidoto che preserva dalla morte e assicura per sempre la vita in Gesù Cristo » (Ef. 20,2). Ciò è reso possibile dal fatto che l'Eucaristia è partecipazione al Cristo risorto, garanzia che anche noi risorgeremo. La mistica del martirio rapportata all'Eucaristia veicola un significato assai ricco che, cioè, l'Eucaristia, nutrendoci del Cristo risorto, ci fa partecipare alla sua passione e, più profondamente, all'agape che la suscita e la nutre. « Nell'Eucaristia, egli ci ha dato il germe di quello che egli è, ha innestato in noi il processo che ve l'ha condotto; nel martirio, questo processo si dispiega e questo germe porta il suo frutto: soffrendo con lui, non solo noi risuscitiamo con lui, ma diventiamo in qualche maniera il Risorto ».13 Il sacrificio del martire (« Lasciate che io sia immolato a Dio, finché l'altare è pronto » [Rom. 2,2]), è finalizzato alla chiesa di Efeso: « Io mi offro in sacrificio per voi, Efesini, chiesa famosa attraverso i secoli » (Ef. 8,1; cf Trall. 13,3). In questi testi lo slancio mistico è diretto dalla volontà di diventare un tutt'uno con Cristo, morto e risorto: il tema dell'unità, il tormento d'I., finisce sempre per focalizzarsi in Cristo.
Note: 1 Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica, 3,36; 2 Ibid., 3,22; 3 Id., Chron. ad annum Abr. 2085; 4 Crisostomo, Omelia su Ignazio: PG 50, 588; 5 L. Bouyer, Mysterion. Du mystère à la mystique, Paris 1986, 167-168; 6 Ibid., 170-171; 7 P-T. Camelot, Ignace d'Antioche [saint], Paris 1958, 1257; 8 Ibid., 20; 9 G. Bosio, La dottrina spirituale di s. Ignazio di Antiochia, in Sal 28 (1966), 524; 10 F. Bergamelli, L'unione a Cristo in Ignazio d'Antiochia, in S. Felici (ed.), Cristologia e catechesi patristica I, Roma 1980, 98; 11 L. Bouyer - L. Dattrino, La spiritualità dei Padri (II-V sec.), 3A Bologna 1984, 45; 12 P.-T. Camelot, Ignace d'Antiochie (saint), in DSAM VII2, 1263; 13 L. Bouyer - L. Dattrino, La spiritualità..., o.c., 52.
Bibl. F. Bergamelli, L'unione a Cristo in Ignazio d'Antiochia, in S. Felici (ed.), Cristologia e catechesi patristica I, Roma 1980, 73-105; Id., s.v., in G. Bosio et Al., Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli I e II, Torino 19932, 88-106; G. Bosio, La dottrina spirituale di sant'Ignazio di Antiochia, in Sal 28 (1966), 519-560; L. Bouyer - L. Dattrino, La spiritualità dei Padri (II-V secolo). Martirio-verginità-gnosi cristiana, 3A, Bologna 1984, 43-54; L. Bouyer, Mysterion. Du mystere à la mystique, Paris 1986, 167-169; P.-T. Camelot, Hellenisme et Spiritualité patristique, in DSAM VII1, 145-164; Id., s.v., in DSAM VII2, 1255-1266; Id., Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres, Paris 1958; H. Paulsen, Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien, Göttingen 1978; Th. Preiss, La mystique de l'initiation du Christ et de l'unité de Église chez Ignace d'Antiochia, in Revue d'histoire et de philosophie religieuse, 18 (1938), 197-241; M. Viller - K. Rahner, Ascetica e mistica nella patristica. Un compendio della spiritualità cristiana antica, Brescia 1991, 37-40.
O. Pasquato

IGNAZIO DI LOYOLA (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Nasce nel castello della Loyola nel 1491 e muore a Roma nel 1556. Viene educato prima nel castello dei genitori, poi nella casa del « Contador Mayor » dei Re cattolici ad

Arevalo (Castiglia). Per alcuni anni serve il viceré di Navarra. Ferito nella difesa del castello di Pamplona, trascorre alcuni mesi lontano dalle armi, durante i quali legge la Vita Christi e il Flos Sanctorum che, suscitandogli il desiderio d'imitare le prodezze dei santi, ne avviano la conversione e l'avventura spirituale.
Comincia, così, una vita da povero pellegrino che lo conduce in Terra Santa. Al ritorno, inizia gli studi che gli permettono di essere ordinato sacerdote, insieme ad altri compagni che condividono la sua scelta di vita, nel 1537 a Venezia. Con questi fonda la Compagnia di Gesù, approvata da Paolo III (1549) nel 1540 con la Bolla Regimini.
Tra le sue opere ricordiamo gli Esercizi, frutto di prove straordinarie ed esperienze mistiche, nonché le Costituzioni. Inoltre, sono degne di nota l'Autobiografia e il Diario spirituale.
II. Esperienza mistica. La vita mistica di I., in senso stretto, è da ritrovarsi soprattutto nella sua Autobiografia e nel suo Diario spirituale. Tutta la sua personalità e la sua opera, particolarmente gli Esercizi spirituali e la Compagnia di Gesù con le sue Costituzioni, sarebbero incomprensibili nel loro senso più vero se non si tenesse conto della natura e delle qualità della mistica di I.
Le sue opere non sono frutto solo di studi o di sforzi umani, ma della sua esperienza spirituale personale intensissima.
1. Nell'Autobiografia infatti, fin dall'inizio della sua conversione, a ventotto anni, mentre legge la Vita Christi scritta da Ludolfo di Sassonia (1370) e il Flos Sancorum di Giacomo di Varazze (1298), comincia ad avere una luce particolare che lo apre al discernimento dei diversi spiriti che muovono l'anima. In questo momento, I. riceve una grazia speciale con una visione immaginativa della Vergine Santissima con il Bambino Gesù. Tale visione dura parecchio tempo e produce nella sua anima una consolazione intensissima, lasciandogli una grande nausea della vita passata e specialmente dei peccati della carne, così che « gli sembrava aver tolto dall'anima tutte le specie che prima aveva dipinto in essa » (Autobiografia n. 10). In virtù di questi effetti, pensa sia frutto di una visione soprannaturale; in seguito, mai più dà il minimo consenso alle cose della carne, come era capitato nella sua gioventù, in cui era stato un « uomo dato alle vanità del mondo » (Ibid. n. 1). E questo lo afferma quasi alla fine della sua vita, più di trent'anni dopo. In questa narrazione autobiografica si delineano quelle che dovevano essere alcune caratteristiche della sua vita mistica: mistica riflessiva, attenta al discernimento spirituale, orientata al servizio fedele di Dio (angelica per distinguerla da quella cherubica - più centrata sulla contemplazione della verità - e di quella serafica prevalentemente affettiva) nel compimento della volontà di Dio.
La sua esperienza spirituale raggiunge gradi straordinari e molto singolari durante i mesi trascorsi a Manresa come umile pellegrino, che alloggia e si alimenta di elemosina, dedito alla vita di penitenza e di orazione (sette ore al giorno), oltre alla partecipazione ad alcune ore canoniche nella chiesa di quella città, della confessione e Comunione il più frequentemente possibile. Arriva ad affermare che in quest'epoca Dio lo tratta « come un maestro di scuola tratta un bambino insegnandogli » (Ibid. n. 27) e in una considerazione imprevedibile afferma che le visioni e le illuminazioni che Dio gli dona sulla SS.ma Trinità, sulla presenza di Cristo nell'Eucaristia e su nostra Signora sono tali che molte volte pensa: « Se non avessi la Scrittura che ci insegna queste cose della fede, sarei pronto a morire per esse solo per ciò che ho visto » (Ibid. n. 29).
A Manresa riceve una grazia specialissima, la cosiddetta « illuminazione del Cardoner ». Accade sulle sponde del fiume Cardoner e consiste in una chiarezza e illuminazione dell'intelletto che lo fa penetrare nell'intimo delle cose spirituali, nel piano di Dio, in un modo talmente gratuito e in tale grado che gli sembra di svegliarsi ad un mondo del tutto nuovo « come se fosse un altro uomo e come se avesse un intelletto diverso da quello di prima » (Ibid. n. 30). Gli studiosi e gli intimi del santo riconoscono che, probabilmente, qui gli si discopre l'essenza del metodo degli Esercizi e, in questi, in particolare quello delle meditazioni del Re e delle bandiere. Inoltre, pare che qui gli siano stati donati il germe della vocazione e il carisma particolare nella Chiesa che lo condurrà, per mezzo del discernimento spirituale applicato alle circostanze storiche e alle grazie

posteriormente ricevute, alla fondazione della Compagnia di Gesù. Molte altre volte ha la visione del Cristo che gli si rende presente in determinati momenti del suo pellegrinaggio in Terra Santa, a sua volta (cf Ibid. nn. 29, 41, 48, 52) accompagnato da sentimenti di grande consolazione e sforzo per continuare nel suo servizio e per prendere diverse determinazioni; ha anche visioni della SS.ma Vergine.

Cresce nel discernimento degli spiriti, durante i suoi studi (cf Ibid. nn. 54-55, 79, 82); però, diminuisce in questo periodo l'abbondanza delle grazie mistiche. Queste tornano con intensità particolare in Veneto, quando si prepara a celebrare la prima Messa e nei viaggi che seguono fino a raggiungere Roma, dove muore nel 1556. E durante il viaggio a Roma, nel 1537, che una nuova e specialissima grazia mistica lo conferma nel suo carisma di fondatore della Compagnia. Sente profondamente nella sua anima la grazia che il Padre vuole concedergli a Roma, e « stando un giorno in una chiesa facendo orazione sente un tale cambiamento nella sua anima e vede tanto chiaramente che Dio Padre lo pone con Cristo suo Figlio, che non può più dubitare del fatto che Dio Padre lo abbia messo con il suo Figlio » (n. 96). Di qui la convinzione ferma del nome della Compagnia di Gesù e di alcune altre sue caratteristiche.

La testimonianza principale della vita mistica di I. negli anni del suo generalato a Roma sono i due quaderni che si sono potuti conservare del suo Diario spirituale.

2. Nel Diario spirituale i suoi appunti manifestano una vita mistica particolarmente intensa nella celebrazione dell'Eucaristia e fanno constatare che da qui derivano le sue attività quotidiane. Secondo l'affermazione del maggiore studioso della mistica di I., P. de Guibert, si tratta di una vita mistica nel senso più stretto del termine.1 Un'anima condotta per i sentieri della contemplazione infusa, non nella stessa maniera, ma ad un grado simile a quello di s. Francesco d'Assisi o di s. Giovanni della Croce.

In essa spicca il carattere trinitario. Visioni e illuminazioni, accompagnate da un dono delle lacrime inarrestabile, lo fanno penetrare nelle profondità più insondabili della divinità, nell'essenza divina, nell'unità della natura e trinità delle Persone divine, nella circuminsessione e nelle processioni trinitarie, nelle Persone divine in particolare, soprattutto nella mediazione di Cristo, nell'azione dello Spirito Santo, ma anche nel ruolo di intercessione e di madre di Maria, insieme alla sua relazione con il corpo di Cristo nella Eucaristia. Ma la proiezione di queste grazie e l'orientamento che predomina nella persona mistica di I. sono quelli dell'attitudine di servizio apostolico, umile, amante e riverente, zelante servizio nel compimento di ogni manifestazione della volontà di Dio per collaborare alla sua opera di salvezza e di santificazione degli uomini, per la maggior gloria di Dio. Occorre notare la ripercussione in tutto il suo essere di queste grazie mistiche. Molte di queste si accompagnano ad una devozione crescente e ad un amore intenso, ad una gioia interna, ad una quiete e pacificazione, a mozioni interiori; in alcune occasioni riceve « locuzioni » interne ed esterne e anche una sorta di armonia musicale o gusti e sentimenti spirituali che a volte si possono descrivere solo con allusioni a colori o a sensazioni spirituali di tocchi o di altri sensi, intensità di fede speranza e carità, fiamme d'amore, visite, o illuminazioni. A volte, ci sono ripercussioni chiaramente corporee, forti e costanti, come le lacrime che minacciano di fargli perdere la vista. In altre occasioni sente oppressione al petto, interruzione della voce, drizzamento dei capelli, ecc.

I. non ci dà una dottrina particolare sulla vita e sui fenomeni mistici, ma insegna l'orazione e il discernimento. Si mostra particolarmente restio a parlare di ciò e predica in genere contro i fenomeni che accompagnano la vita mistica. Mira ad aiutare la persona a disporsi, con le virtù richieste, alla ricezione dei doni santissimi del Signore: con abnegazione e purezza di vita, umiltà e disponibilità. Apprezza ed insegna ad apprezzare questi doni sublimi e le grazie divine, in quanto possono disporre l'uomo a glorificare maggiormente il Signore ed essere uno strumento apostolico migliore e più efficiente a vantaggio del prossimo.

Grazie a questo stile di vita mistica e a questi atteggiamenti, I. dà origine ad una spiritualità dei contemplativi nell'azione: chiamati a cercare e a trovare Dio in tutte le cose, a servire il Signore unendo la propria volontà alla sua, più nel compimento della collaborazione richiesta da

ciascuno in ogni momento, sia questa orazione che attività, che non nei deliqui dell'amore o nei rapimenti contemplativi.
Note: 1 J. de Guibert, La spiritualité de la Compagnie de Jésus, Roma 1953, 27.
Bibl. **Opere:** Monumenta Ignatiana. Series I ad IV, Madrid 1903-1918 (e Roma 1943-1945 = Monign); Autobiografia dettata al P.L. Gonzales da Camara: racconta la sua vita a partire dalla conversione fino al 1538; Esercizi spirituali, scritti in varie riprese e approvati da Paolo III, il 31 luglio 1548; Costituzioni della Compagnia di Gesù, tr. uff. it., Brescia 1969; Diario spirituale dal 2 febbraio 1544 al 27 febbraio 1545; Lettere (circa settemila) che trattano del governo dell'Ordine e della direzione spirituale. Queste e altre opere minori sono raccolte nel volume curato da M. Gioia, Gli scritti di Ignazio di Loyola, Torino 1977. **Studi:** Aa.Vv., s.v., in DSAM VII2, 1266-1318; Ch.-A. Bernard, L'illumination de l'intelligence. Un trait de l'expérience mystique ignatienne, in Greg 72 (1991), 223-246; R. Calassa, Il racconto del pellegrino. Autobiografia di s. Ignazio di Loyola, Milano 1966; C. de Dalmases, Il padre maestro Ignazio. La vita e l'opera di sant'Ignazio, Milano 1984; H.D. Egan, Ignatius Loyola the Mystic, Wilmington Del. 1985; Id., Ignazio di Loyola, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 471-486; J.C. Futrell, The Mystical Vocabulary of Ignatius in the Diario, in Dossier « Constitutiones » A, Roma 1972, doc. VIII; F. Guerello - G. Rambaldi, Autobiografia e Diario spirituale, Firenze 1959; J. de Guibert, La spiritualité de la Compagnie de Jésus, Roma 1953; A. Haas, Los orígines del misticismo ignaciano en Loyola y Manresa, in Quaderni, CIS 13 (1982)2, 144-192; P. Juan-Tous, s.v., in WMy, 246-247; A. de la Mora, La devoción en el espíritu de san Ignacio, Roma 1982; Id., Mystique ignatienne, in RAM 19 (1938), 3-22 e 113-140; J. Nadal, Commentarii de Instituto S.I., Roma 1962= Mon. Nadal, vol. V: MHSI, 90; M. Ruiz Jurado, En torno a la gracia de acatamiento amoroso, in Manresa, 35 (1963), 145-154; P. Schiavone, Esercizi spirituali, Milano 1978; J. Stierli, Gott in allen Dingen finden Freiburg i.Br. 1981; C.A. Suquia, La Santa Misa en la espiritualidad de S. Ignacio, Vitoria 19892; M. Zechmeister, Mystik und Sendung. Ignàtius von Loyola erfährt Gott, Würzburg 1985.
M. Ruiz-Jurado

IGNORANZA. (inizio)

I. La nozione. « Dio è conosciuto tramite l'i. »: quest'affermazione, una tra le tante, di Dionigi l'Areopagita 1 avrebbe sconcertato un cristiano dei tempi apostolici. L'i. (agnoia), la non conoscenza di Dio, è infatti la caratteristica dei « pagani che non conoscono Dio » (1 Ts 4,5), i quali sono « accecati nei loro pensieri, estranei alla vita di Dio a causa dell'i. che è in loro » (Ef 4,18). I cristiani sono ammoniti: « Non conformatevi ai desideri di un tempo, quando eravate nell'i. » (1 Pt 1,14). Per essi, invece, Paolo prega perché « acquistino in tutta la sua ricchezza la piena intelligenza e giungano a penetrare nella perfetta conoscenza del mistero di Dio, cioè Cristo, nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza » (Col 2,2-3).
Pur tenendo conto del significato più esperienziale che il termine conoscenza (gnosis) ha nel linguaggio biblico, è indubitabile che la crescita nella conoscenza, oltre che nel NT, resti l'ideale e il coronamento della vita cristiana in tutta la tradizione patristica.
II. Nella dottrina dei Padri. Ma è proprio nella dottrina dei Padri, soprattutto orientali, che si sviluppa la dottrina della contemplazione di Dio nella tenebra, quindi il tema della contemplazione di Dio mediante l'« i. ».
E in Gregorio di Nissa, considerato da molti il fondatore della teologia mistica, che il tema della contemplazione nella tenebra fa la sua comparsa. Il modello di questa contemplazione è Mosè: « La manifestazione di Dio a Mosè avvenne dapprima per mezzo della luce, poi parlò con lui nella nube, infine, divenuto più perfetto, Mosè contemplò Dio nella tenebra. Il passaggio dall'oscurità alla luce è la prima separazione dalle idee false ed erronee su Dio. La considerazione più attenta delle cose nascoste, che conduce l'anima mediante le cose visibili alla realtà invisibile, è come una nube che rende oscuro tutto il sensibile e abitua l'anima alla contemplazione di ciò che è nascosto. Infine, l'anima che ha camminato per queste vie verso le cose superne, avendo lasciato

le cose terrene per quanto è possibile alla natura umana, penetra nei santuari della conoscenza divina circondata da ogni parte dalla tenebra divina ».2

L'autore, però, che ha lasciato la dottrina più elaborata della totale i. come « conoscenza del principio superiore a tutte le cose conoscibili » (Ep. 1) è Dionigi l'Areopagita. Anch'egli si richiama alla figura di Mosè, il quale, distaccato dalle cose visibili, « entra nella nube della non conoscenza veramente mistica, nella quale egli chiude gli occhi a tutte le comprensioni gnostiche e raggiunge ciò che è totalmente intangibile ed invisibile... unito in modo migliore a colui che è inconoscibile, conoscendo al di là dell'intelligenza per il fatto di non conoscere niente ».3

L'influsso dell'Areopagita e della sua teologia apofatica è stato grandissimo, pure in Occidente (basta vedere quanto sia citato con venerazione da dottori come s. Bonaventura o s. Tommaso). Al di là delle specifiche speculazioni o costruzioni teologiche, l'affermazione che l'unione più alta con Dio avviene nella tenebra si fonda sul principio della sua inconoscibilità. E illuminante l'espressione di s. Agostino: « Se lo hai capito, vuol dire che non è Dio (Si cepisti, non est Deus). Se hai potuto comprendere, hai compreso qualcos'altro al posto di Dio ».4

III. Il significato. Certamente per conoscere Dio occorre iniziare a scoprirne le orme nel creato, dove « le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute » (Rm 1,20), come pure si ha bisogno di formarsene una qualche immagine e un concetto sempre più appropriato nello studio e nella vita di orazione. Dio, però, rimane sempre al di là delle nostre immagini e dei nostri concetti analogici, che, se da una parte ce lo rivelano, dall'altra ce ne nascondono il vero volto. E come per la fotografia di una persona: ce la rappresenta in maniera più o meno soddisfacente, ma non è la persona; e se noi dovessimo rimanere con gli occhi fissi sul ritratto, ci precluderemmo la strada all'incontro con la persona rappresentata. S. Giovanni della Croce insegna: « Coloro che immaginano Dio sotto figura di qualche cosa, o come un gran fuoco o splendore o qualsiasi altra forma e pensano che alcunché di tal genere sia simile a Dio, vanno assai lontano da lui. Certamente, tali considerazioni o maniere di meditare sono necessarie ai principianti per innamorare la loro anima e nutrirla per via dei sensi... Ma, quantunque le anime ordinariamente debbano passare per tali mezzi prima di arrivare al termine e alla stanza del riposo spirituale, tuttavia, ciò non vuol dire che debbano fermarvisi e dimorarvi sempre, perché altrimenti mai giungerebbero al termine, il quale è ben diverso dai mezzi remoti, e con questi non ha nulla a che vedere: allo stesso modo che i gradini di una scalinata non hanno a che vedere col termine o stanza della salita... Per la qual cosa, l'anima che vuole arrivare in questa vita all'unione di quel sommo bene e riposo, ha da passare per tutti i gradi di considerazioni, forme e notizie, ma anche farla finita con essi, perché non hanno alcuna somiglianza e proporzione col termine a cui incamminano, che è Dio ».5 La ragione, come sempre, è che « Dio, a cui l'intelletto s'incammina, eccede questa potenza, essendo incomprensibile e inaccessibile ad essa, perciò quando l'intelletto intende, non si va avvicinando a Dio, ma se ne allontana. Piuttosto, esso deve allontanarsi da se stesso e dalla sua intelligenza per avvicinarsi a Dio, camminando nella fede, ossia credendo e non intendendo. In questa maniera, l'intelletto giunge alla perfezione, poiché per fede, non per altro mezzo, si unisce a Dio; e l'anima si avvicina a Dio più non intendendo che intendendo ».6

Ci troviamo davanti a un dato comune della dottrina e dell'esperienza mistica, a un dato, quindi, che si trova presente in numerosi autori di varie epoche e di varie correnti di spiritualità.

Per la loro specifica connessione con il tema vanno ricordate almeno due opere. La prima, più speculativa, è il De docta ignorantia del card. Nicola Krebs da Cusa. Per il Cusano anche l'intelletto, con cui si raggiunge il più alto grado di conoscenza in questo mondo, rimane sconcertato di fronte all'Infinito in cui si trova la coincidentia oppositorum: riconoscere tale impotenza è la somma saggezza, è appunto una docta ignorantia. L'ultima parola per accostarsi alla verità è l'intuizione mistica.

L'altra opera da ricordare è quella di un anonimo autore inglese che tra il 1350 e il 1370 scrisse La nube della non-conoscenza (The Cloud of Unknowing), dove viene riproposta la dottrina che « solo l'amore può raggiungere Dio in questa vita, e non la conoscenza » (c. VIII).
E sostanzialmente questo il senso dell'i. nell'esperienza più alta di Dio in questo mondo. Come si esprime mirabilmente s. Bonaventura: « E questo un fatto mistico e straordinario che nessuno conosce se non chi lo riceve. Lo riceve solo chi lo desidera, non lo desidera se non colui che viene infiammato dal fuoco dello Spirito Santo che Cristo ha portato in terra... Se vuoi sapere come avvenga tutto ciò, interroga la grazia, non la scienza, il desiderio non l'intelletto, il sospiro della preghiera non la brama del leggere, lo sposo non il maestro, Dio non l'uomo, la caligine non la chiarezza, non la luce ma il fuoco che infiamma tutto l'essere e lo inabissa in Dio con la sua soavissima unzione e con gli affetti più ardenti ».7
Note: 1 De divinis nominibus, 7,3; 2 In Cant. hom., II, 3 Mystica Theologia 1,3; 4 Sermo 52,16; 5 Salita del Monte Carmelo II, 11,4; 6 Fiamma viva d'amore III, 45; 7 Itinerarium mentis in Deum 7,4.6.
Bibl. J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique, Paris 1953; R. Garrigou-Lagrange, Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel, Paris 1934; B. Honings, s.v., in DES II, 1260-1261; V. Lossky, La teologia mistica della Chiesa d'Oriente, Bologna 1967; G. Moioli, Sapere teologico e sapere proprio del cristiano. Note per un capitolo di storia della letteratura spirituale e della teologia, in ScuCat 106 (1978), 569-596; J. Nicolas, Dieu connu comme inconnu, Paris 1966; F. van Steenberghen, Dieu caché. Comment savons-nous que Dieu existe?, Louvain-Paris 1966; C. Yannaràs, Ignoranza e conoscenza di Dio, Milano 1973.
U. Occhialini

ILDEGARDA DI BINGEN (santa). (inizio)

I. Vita e opere. I. nasce nel 1098 a Bermersheim. Entra nel romitorio di Jutta di Spannheim sul Disibodenberg nel 1106 e vi rimane fino al 1116 quando decide di entrare nell'Ordine delle benedettine, dove è eletta maestra delle novizie del convento nel 1136.
Al 1140 risale l'inizio della stesura dello Scivias. Sette anni dopo, le sue visioni hanno il riconoscimento ufficiale da parte del papa Eugenio III (1153). Nello stesso anno fonda il monastero di Rupertsberg. Tra gli anni 1158 e 1163 scrive il Liber vitae meritorum e il Liber divinorum operum. Nel 1165 fonda il monastero filiale di Eibingen. Muore il 17 settembre del 1179. A lei si attribuiscono altre due opere: Fisica e Ordo virtutum.
II. Esperienza mistica. I. giunge all'esperienza immediata di Dio attraverso visioni riguardanti l'opera della creazione e della redenzione e attraverso la partecipazione misteriosa alla vita di Dio e dell'universo in Cristo. La Parola si è fatta uomo, ragion per cui l'uomo può diventare partecipe della divinità attraverso il battesimo. Cristo è il centro della storia. Per questo motivo, i misteri della vita del Cristo e il mistero della Chiesa come Corpo mistico di Cristo costituiscono il fondamento della sua vita spirituale. I. oggettivizza le sue visioni, per cui in esse non si trova nulla di personale. Usa la lingua simbolica del sec. XII che, spesso, rende il contenuto delle sue visioni velato o incomprensibile, ma queste sono sempre in sintonia con gli scritti biblici. In ogni esperienza di Dio c'è unità tra la conoscenza di Dio nella Parola della Scrittura, nell'opera mirabile della creazione e la conoscenza espressa nella Parola stessa.
I. può essere considerata una maestra della mistica dei « sensi spirituali », cioè di un'esperienza di Dio nella quale il mondo delle immagini, dei suoni, del canto e dei sentimenti viene interiorizzato elevandosi all'esperienza di Dio.
Bibl. **Opere:** Sanctae Hildegardis Opera, « Analecta Sacra », Montecassino (FR) 1882; Epistolae s. Hildegardis secundum codicem Stuttgartensem, a cura di F. Haug, in Revue bénedectine, 43 (1931), 59-71; Hildegardis abbatissae opera omnia, in PL 197; Hildegardis Scivias, a cura di A. Führkötter, 2 voll., Turnhout 1978. **Studi:** O. D'Alessandro, Mistica e filosofia di Bingen, Padova 1966; H.D. Egan, Ildegarda di Bingen, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 229-239; E. Ennen, Le donne nel Medioevo, Bari 1986; A. Führkötter -

J. Sudbrack, Ildegarda di Bingen, in G. Ruhbach - J. Sudbrack (cura di), Grandi mistici I, Bologna 1987, 151-175; Giovanna della Croce, s.v., in DES II, 1261-1263; Ead., Ildegarda di Bingen e il mistero della Chiesa, in EphCarm 17 (1966), 158-173; Ead., I mistici del Nord, Roma 1981; E. Gronau, Hildegard. La biografia, Milano 1996; J. Lanczkowski, s.v., in WMy, 230-232; J.P. Müller, s.v., in DIP IV, 1632; R. Pernoud, Storia e visioni di s. Ildegarda, Casale Monferrato (AL) 1996; M. Schrader, s.v., in DSAM VII1, 505-521; R. Termolen, Hildegard von Bingen. Biographie, Augsburg 1990.
R. Termolen

ILLUMINISMO MISTICO. (inizio)

Premessa. La parola i. può considerarsi, e di fatto è così, in tre accezioni: un movimento filosofico, una tappa del cammino spirituale, una deviazione eretica di segno anche religioso. Dei tre occorre dire qualcosa distinguendoli per illuminare il panorama ideologico e informativo.
I. I. filosofico. Si usa questa espressione come categoria storiografica per significare lo stile di pensiero che si situa cronologicamente tra il Barocco e il Romanticismo e si caratterizza per il suo culto della ragione. Il sec. XVII è il suo epicentro o cronocentro: è di lì che si trae emblematicamente e criticamente l'appellativo di secolo dei lumi. L'associazione intelletto-luce è abituale nella filosofia greca e si basa sull'essenza e sulla dinamica propria della conoscenza umana, l'intelletto agisce come l'occhio per vedere gli oggetti o le cose tramite una luce illuminante per arrivare alla verità. Questa somiglianza operativa non esclude un certo pessimismo e già Aristotele (322 a.C.) paragonava l'intelletto umano (l'occhio dell'intelletto umano per parlare con precisione aristotelica) all'occhio della talpa, animale miope e che Kant (1804) portò all'estremo con il suo agnosticismo, celebrato nella Critica della Ragion pura, negazione di capacità metafisica rispetto alla conquista della verità. D'altra parte, la fede nella ragione, il culto alla stessa comportò in tanti casi un certo disprezzo della dogmatica cattolica e una certa euforia gnoseologica che contaminò gli ambienti della cultura europea di questo periodo. Se ne coniò un nuovo vocabolo per esprimere l'illuminismo filosofico: la valenza linguistica più forte è la tedesca Aufklärung, dalla quale, per le sue cause semantiche proprie, derivano illuminazione, illuminismo, ecc. in francese, spagnolo, latino, ecc. Come proprietà o caratteristiche dell'I. filosofico se ne sogliono indicare due: una, il suo razionalismo, cioè la sua mitica fiducia nella ragione come misura e come ambito dell'agire umano, posta tra la ragione cartesiana antecedente e la ragione romantica seguente; un'altra, la sua negazione o il suo rifiuto della religione cattolica. In linea generale E. Ancilli ha detto: « Alla metà del sec. XVIII assistiamo ad un pericoloso declino, quasi una frattura: infatti, nel Sette-Ottocento imperversarono dovunque, nelle nazioni europee, l'illuminismo, il razionalismo e il materialismo come negazioni del soprannaturale e dei valori dello spirito ».1
II. La « via illuminativa ». La parola i. ha, d'altra parte, lunga e ferma tradizione nella storia del pensiero cristiano. Ancora più di bellezza e verità. Infatti, illuminare (il fonema verbale e i suoi derivati) è una parola di uso frequente e di ricco contenuto biblico, soprattutto nel NT. Basterà ricordare qui il Vangelo di Giovanni o le lettere di Paolo. Si tratta soprattutto di un'illuminazione spirituale, rinfrancante o refrigerante, che deriva dalla Parola di Dio, dalla grazia soprannaturale, dalla fonte sacramentale. I battezzati - i neofiti - saranno chiamati con questo termine: illuminati. Nei santi Padri troviamo, con gioia e con sorpresa, numerose e luminose catechesi agli illuminati, per esempio, in s. Giovanni Crisostomo. La risonanza di questo vocabolo e della sua ideologia nella liturgia è melodiosa e sinfonica. Per questo motivo, nella tradizione cristiana, sui termini illuminatio, illuminati, ecc. è nata una feconda teologia della luce. La traiettoria evolutiva di questa teologia ha i suoi punti fermi o pietre miliari nei pensatori e soprattutto una concretezza in ciò che si indica con l'espressione via illuminativa.
Per quanto riguarda il processo evolutivo della teologia della luce, segnaliamo o ricordiamo i nomi più prestigiosi o famosi: Clemente d'Alessandria, Origene, Evagrio, Dionigi Areopagita, s. Agostino, s. Tommaso d'Aquino, s. Giovanni della Croce. Ad essi soprattutto si deve

l'elaborazione della teoria, qualcosa di convenzionale, però molto luminoso, di via illuminativa come fase o tappa del cammino ripido - in salita - della vita cristiana. Ciascuno, con le sue analisi e spiegazioni, ha contribuito allo sviluppo di una teologia della luce, centrata sulle tre tappe del cammino ascetico-mistico: purificazione (katharsis), illuminazione (photismós), perfezione (teleiosis). Il primo a tentare una descrizione del cammino cristiano fu Clemente d'Alessandria, però il suo pensiero è poco diffuso, anche se ricco di intuizioni e di formulazioni molto valide; inoltre, egli non terminò l'esposizione della sua trilogia ideologica. Malgrado ciò, tracciò un cammino spirituale in tre tappe. Grande importanza attribuisce al battesimo in questo processo: « battezzati, dice, siamo illuminati; illuminati, siamo figli di Dio per adozione; adottati, raggiungiamo la perfezione, con questa l'immortalità ».2 L'illuminazione è, pertanto, una tappa centrale del cammino e consiste soprattutto in una gnosi o conoscenza di Dio. Le catechesi sulla liturgia battesimale, riportate dalla prima lettera di s. Pietro, come crede E. Boismard, e la riflessione teologica raggiungono il vertice nella sintesi di Dionigi Areopagita al quale si deve la suddivisione di base del cammino ascetico-mistico nelle tre tappe o vie già accennate. In Occidente si propagò questa esperienza tripartita, grazie ad un umile letterato, Ugo di Balma, che scrisse nella seconda metà del sec. XIII un'operetta Theologia mistica o De triplici via, che ricalcava Dionigi Areopagita e che fu falsamente attribuita a s. Bonaventura. L'attribuzione, però, rinforzò il prestigio di questo opuscolo e contribuì fortemente all'accettazione generalizzata delle tre tappe.

Contemporaneo di Ugo di Balma è s. Tommaso d'Aquino, che commentò Dionigi, quindi conobbe le tre vie che seguì nell'analisi che s. Agostino fa delle tre età spirituali analoghe alle età biologiche dell'uomo; s. Agostino fissa il suo sguardo sulla carità e di lì passa a spiegare una trilogia parallela a quella di Dionigi, anche se più in profondità o in interiorità: incipiens, proficiens, perfecta che, applicata all'uomo spirituale cristiano, permette di parlare delle tre età della sua vita.3 L'apporto, dunque, del Dottore angelico nella suddivisione del cammino o delle età si limita a riportare Dionigi (In ’De divinis nominibus' expositio) e s. Agostino.4 Invece, è originale e geniale spiegare lo svolgersi della vita mistica mediante i doni dello Spirito Santo: la teologia dei doni, così intimamente legata alla teologia della luce, è di genuino stampo tomista. E perché alla illuminazione si attiene e si riferisce che la sua dottrina sui doni intellettuali riassume o espande straordinari raggi luminosi. L'homo spiritualis ha bisogno dell'illuminazione interiore prodotta dai doni dell'intelletto, della scienza e della sapienza. A proposito del dono dell'intelletto serve la citazione del paragrafo: « Indiget ergo homo supernaturali lumine, ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam quae per lumen naturale cognoscere non valet; et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus ».5

Il culmine della «via illuminativa» si ritrova in s. Giovanni della Croce, che si riferisce a Dionigi e guarda alle cime del monte alle quali si arriva tramite un lungo cammino nella notte rallegrato da canti e illuminato da fiamme vive d'amore.

III. Le eresie mistiche. In genere, la parola i. si usa di preferenza per indicare le deviazioni o aberrazioni nel campo della spiritualità. In questo senso negativo ne parlano il DES (II, 1263-1267) e il DSAM (VII, 1367-1391). Perché è una deviazione mi è sembrato opportuno lasciare per questo ultimo scorcio il riferimento alle eresie mistiche. Talvolta, può risultare pretenziosa, talvolta ingiusta l'espressione eresie mistiche. Deve prendersi, dunque, in senso ampio, equivalente ad atteggiamenti o pratiche o idee che non arrivarono quasi mai ad eresie formali. Il grande rischio, però, della spiritualità cristiana è stato precisamente nel modo di interpretare e di incarnare - teoria e prassi - elementi fondamentali del suo messaggio. Il cristianesimo primitivo fu particolarmente sensibile alla sua novità, alla sua fede, alle sue esperienze. Il rischio delle deviazioni non ha tardato a convertirsi in un doloroso disatro, uno scacco eretico. E di esso danno testimonianza gli Acta Apostolorum, nel raccontare l'atteggiamento di Simon Mago (cf At 8-13); le invettive di Paolo contro i profeti di una falsa scienza (cf 1Tim 6,20) e contro la sapienza dei saggi (cf 1 Cor 1,17-19). La crisi della comunità di Corinto fu contemporanea alla crisi delle Chiese dell'Asia Minore, che s. Giovanni evangelista

diagnosticò nei primi capitoli dell'Apocalisse e soprattutto nella prima lettera canonica. « L'analisi della lettera di san Giovanni, scrive D. Mollat, rivela l'esistenza di una crisi che colpiva gravemente le chiese alle quali essa è indirizzata ».6 Alcuni, lamenta l'apostolo, si sono allontanati dalla fede cristiana nei punti essenziali. Sono stati colpiti con dure parole: « falsi profeti », « seduttori », « anticristi », ecc.
Secondo quanto hanno verificato gli studiosi, molti dei primi convertiti al Vangelo provenivano da gruppi contaminati dalle idee religiose illuministe che, a loro volta, contaminarono le comunità cristiane. Non rinunciarono e non si distaccarono del tutto degli elementi magici sincretisti, rigoristi, ecc. L'aspettativa escatologica immediata diede origine ad una simbiosi forte che ha la sua concretezza nello gnosticismo, nel dualismo manicheo e in un affanno generalizzato di esperienza pseudo-mistica che dà origine a innumerevoli sette all'interno del cristianesimo. La proliferazione di sette fanatiche e rigoriste, ogni volta più distinte e più distanti dal cristianesimo, fu un fenomeno tipico che s. Agostino descrisse e condannò commentando l'episodio dei venditori del tempio; ogni eretico, dice, ha il suo banco per vendere la sua mercanzia religiosa; l'uno in Cartagine, l'altro in Mauritania, l'altro in Numidia; tante sette e tanti falsi profeti e venditori che non si possono nominare tutti.7 La deviazione più insidiosa - sfida al cristianesimo autentico la chiama R.A. Knox - fu quella di Montano, antico sacerdote di Apollo e di Cibele e fondatore di una setta di tipo profetico; cioè Montano si presentò come un illuminato da una rivelazione interiore per diffondere una religione, nello spirito, antigerarchica e antiistituzionale, millenarista, apocalittica; è il prototipo e l'anticipo del messaggio di Giacchino da Fiore (1202). Le eresie cristologiche e le eresie mistiche pullulano nei primi secoli cristiani. Impossibile ricordarle tutte qui. Insieme alle velleità di Simon Mago e alle furibonde illusioni di Montano, occorre, comunque, ricordare lo gnosticismo diffuso con le sue molteplici forme; la gnosi significa conoscenza ed è soprattutto quasi illuminista e il messalianismo che fu anche di segno illuminista nel suo entusiasmo religioso e orante.
Dai primi secoli cristiani, si deve passare al Medioevo, tempo in cui nascono un « nuovo vangelo » - quello dello Spirito Santo - le attese della nuova età, insomma le più variopinte sette: bogomili, catari, pauperisti, ecc. Una terza fioritura di eresie mistiche la danno gli Alumbrados: illuminati spagnoli del sec. XVI. Da qui, in un certo senso nasce il quietismo, fenomeno di misticismo che ebbe radici in Italia e in Francia nel sec. XVII e il cui capo principale fu Miguel de Molinos con la sua scuola di contemplazione acquisita e il suo capolavoro Guida spirituale (e la sua finale condanna). Infine, per terminare dobbiamo alludere alla proliferazione di sette pseudomistiche e messianiche particolarmente intensa alla fine del sec. XX.
Note: 1 Cf Spiritualità cristiana, in DES II, 1793; 2 Paidagogos I, 6: PG 8,282; 3 Cf R. Garrigou-Lagrange, Le tre età della vita interiore, Roma 1984; 4 Tommaso d'Aquino, STh II-II, q. 24, a. 9; 5 Ibid., II-II, q. 8, a. 1; 6 Cf DSAM VIII, 240; 7 S. Agostino, In Joan, trac., X, 6: PG 35, 1470.
Bibl. L. Arnaldich, Influencias de Qumrân en la primitiva comunidad judeo-cristiana de Jerusalem, in Salm 7 (1960), 3-66; O. Capitani (ed.), Medioevo ereticale, Bologna 1977; R. Guarnieri, Il Movimento del libero spirito, in Archivio italiano per la storia della pietà, 4 (1965), 351-708; A. Huerga, Auge dei messianismi nel nostro tempo, Leumann (TO) 1985; R.A. Knox, Illuminati e carismatici, Bologna 1970; F. Martin, Desviaciones carismáticas a lo largo de la historia de la Iglesia, in Diálogo ecuménico, 12 (1977), 73-88; E. Pacho, Illuminisme et Illuminés, in DSAM VII2, 1367-1392; Id., s.v., in DES II, 1263-1267; G. Volpe, Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana, Firenze 1961.
A. Huerga

ILLUSIONI. (inizio)
I. La nozione. La psicologia insegna a riconoscere con maggiore consapevolezza i meccanismi di difesa che negano o falsificano la realtà interna o esterna di una persona, inducendola a

costruire sull'illusione e non sulla verità. Tuttavia, a livello di introspezione o di discernimento, anche nel passato sono state ben evidenziate le i. con cui le anime s'ingannano o vengono ingannate.
Il NT denuncia più volte casi di coscienza erronea, illusoria (cf Gv 5,39; 1 Cor 3,18; Gal 6,3; Gc 1,26), però le parole che più hanno messo in guardia i maestri spirituali sono quelle di 2 Cor 11,14: « Anche satana si maschera da angelo di luce ».
Le i. sono considerate dagli antichi monaci come il pericolo più insidioso. Il grande Antonio avverte: « Quando si presentano certe visioni, si fanno vivi l'agitazione e il rumore esterno e le immagini fallaci del mondo e le minacce della morte... sappiate che gli esseri maligni sono arrivati ».1 E Cassiano: « L'astuto nemico non può in nessun modo circuire il giovane inesperto e ignorante né ingannare con alcuna frode colui che vede appoggiarsi non sul suo discernimento, ma su quello degli anziani ».2
Con fine intuito Louis Lallemant dice che il cuore « ama le i. di cui si pasce e per colmo di sventura rifugge assolutamente dal conoscersi, dallo studiarsi; si effonde invece esteriormente su tutte le vie che gli si offrono, per non essere obbligato a rientrare in se stesso, perché non riuscirebbe a sopportare la vista dei suoi disordini né i rimproveri della coscienza ».3
II. I. e mistica. Le i. diventano particolarmente insidiose quando s'insinuano negli stadi più alti della vita spirituale, sia che si tratti di tentazioni dei veri mistici sia che si manifestino come indici di pseudo-misticismo. Lo stesso Lallemant ne dà i segni: « Parlare continuamente di grazie straordinarie, di visioni, di rivelazioni, non aver che questo nell'anima, curarsi poco di conoscere e di dominare i moti del proprio cuore; mancar di semplicità e di candore coi superiori e direttori di spirito; non voler occuparsi nell'orazione che della divinità e non mai dell'umanità di Nostro Signore, avere una condotta e nutrire dei sentimenti contrari alla dottrina ed alle pratiche della santa Chiesa sono tutti contrassegni di un'anima illusa ».4
Negli autori mistici si trovano precise conferme della possibilità delle i. e consigli pratici per smascherarle e vincerle.
Note: 1 S. Atanasio, Vita di Antonio, 36,5; 2 Cassiano, De inst. 4, 9; 3 L. Lallemant, Doctrine spirituelle, 3,2,1; 4 Ibid. 4,6,5.
Bibl. A. Derville, s.v., in DSAM VII2, 1392-1401; F.W. Faber, Conferenze spirituali, Torino 1922; T. Spidlík, La spiritualità dell'Oriente cristiano, Cinisello Balsamo (MI) 1994.
U. Occhialini

IMITAZIONE DI CRISTO. (inizio)

Premessa. In via preliminare si deve tenere presente che l'obiettivo rappresentato dall'i. è già inscritto nel dinamismo della sequela. Infatti, siccome l'andare dietro a Cristo comporta e lo stare con lui e il vivere in lui, grazie a lui e per lui, succede che la sequela genera quell'adesione amorosa e quell'appartenenza definitiva che inducono i discepoli a voler essere fedeli al loro Signore e Maestro in tutto, quindi a voler condividere tutto di lui, a lasciarsi istruire, guidare e formare da lui, a guardare a lui come modello e norma di comportamento.
In verità, la « vita in Cristo », suscitata e sostenuta dallo Spirito Santo, grazie alla quale i cristiani vivono sia da figli e figlie del Padre disposti a farne la volontà, sia da fratelli e sorelle impegnati nel servizio verso gli altri secondo lo spirito dell'amore evangelico, implica la decisione di fare proprie le condizioni che il Signore Gesù pone a quanti accettano di diventare suoi discepoli. Anzi, dal momento che la « vita in Cristo » è caratterizzata dall'esperienza che il Cristo vive nei suoi discepoli (cf Gal 2,20) e ne dilata il cuore rendendolo sempre più capace di accoglierlo e di amarlo, succede che è lo stesso Signore a stimolare e ravvivare il desiderio di mettere in pratica il suo insegnamento, di diventare partecipi di lui, e, da ultimo, di volersi conformare a lui. Pertanto, per impostare in modo rigoroso la riflessione sull'i., bisogna partire dal presupposto che si ha a che fare con un'esigenza derivante dalla comunione amorosa e sponsale che la Chiesa vive con il suo Signore sotto l'azione santificante e la guida dello Spirito Santo.

I. Per arrivare a cogliere la ragione di fondo che giustifica l'i. come **componente essenziale** dell'esperienza spirituale cristiana, ci si deve rifare necessariamente all'antropologia teologica letta in chiave cristologica e cristocentrica e, precisamente, al principio che il mistero dell'uomo va visto ed interpretato alla luce del mistero di Cristo (cf GS 22). Questo principio è giustificato, in ultima analisi, dalla dottrina relativa alla funzione che Gesù Cristo svolge come unico e definitivo Salvatore del mondo. Secondo la fede della Chiesa, infatti, l'essere umano trova il senso pieno della propria esistenza, raggiunge il compimento della propria sublime vocazione racchiusa nella sua dignità inalienabile di « immagine di Dio », solo grazie a Cristo, per mezzo di Cristo e in Cristo. Come ricorda il Concilio Vaticano II: « Tutti gli uomini sono chiamati a questa unione con Cristo, che è la luce del mondo; da lui veniamo, per lui viviamo, a lui siamo diretti » (LG 3).

Ora, all'interno di questo ampio orizzonte di senso rappresentato dal rapporto tra cristologia ed antropologia si ritrova la dottrina, elaborata in epoca patristica, con la quale si afferma che l'essere umano è stato creato ad immagine della vera immagine di Dio che è il Signore Gesù Cristo (cf 2 Cor 4,4; Col 1,15) ed è stato predestinato a diventare conforme a lui. Di conseguenza, Gesù Cristo ne è il prototipo e il modello. Questo insegnamento, che rappresenta lo sviluppo in chiave cristocentrica della tesi che l'uomo è stato creato da Dio a sua immagine e somiglianza, si radica, in fin dei conti, nella verità della mediazione esercitata da Cristo. Questa mediazione è eterna, assoluta, insuperabile: egli, infatti, è sia il mediatore escatologico, come il mediatore protologico della salvezza. Tutto è stato creato « per mezzo di lui », « in vista di lui » e « in lui » (cf Gv 1,3.10; 1 Cor 8,6; Col 1,16-17; Ef 2,10). In lui il Padre « ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci ad essere suoi figli adottivi... » (Ef 1,4-5). « Quelli che Dio da sempre ha conosciuto, li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo » (Rm 8,29).

II. Certamente, il **rapporto** tra il Cristo e il credente ripensato secondo lo schema « immagine e somiglianza » inizia a compiersi con la rinascita battesimale vista, ovviamente, nel contesto dell'iniziazione cristiana. Divenuto nuova creatura in Cristo, figlio adottivo di Dio, tempio dello Spirito Santo, e incorporato nella Chiesa, il battezzato è chiamato a camminare « in una vita nuova » (Rm 6,4). Di questa vita nuova il Cristo non solo è l'autore in qualità di Figlio unigenito di Dio e Salvatore del mondo, non solo è la fonte perenne in qualità di Crocifisso risorto e Signore al quale spetta il primato su tutta la realtà creata, ma ne rappresenta anche il modello insuperabile: egli, infatti, è « il primogenito di una moltitudine di fratelli » (Rm 8,29), « il capo del corpo, cioè della Chiesa, il principio, il primogenito di coloro che risuscitano dai morti » (Col 1,18). Rivestitosi di Cristo (Gal 3,27) ed avendo ricevuto il dono dello Spirito Santo, il battezzato è così chiamato a « camminare secondo lo Spirito » (Gal 5,25), ad assecondare lo Spirito in tutto e per tutto, lasciandosi santificare da lui, cioè lasciandosi trasformare gradualmente ad immagine di Cristo (cf 2 Cor 3,18) per diventare, giorno dopo giorno, sempre più simile a Cristo. Per diventare, quindi, sempre di più, nel mondo e per il mondo, segno visibile, testimone credibile e collaboratore fedele del Cristo.

Da quanto è stato detto sin qui si possono trarre tre conclusioni. La riflessione sull'i. chiama in causa, innanzitutto, tutto il dinamismo e lo sviluppo inerenti all'azione salvifica, santificante e trasformante che il Padre realizza per mezzo del Figlio suo Gesù Cristo nello Spirito Santo. In secondo luogo, e di conseguenza, l'i. va intesa sempre e solo come una « grazia » concessa da Dio, come un dono procurato dallo Spirito, il quale fa nascere ed abitare il Cristo nell'interiorità dei credenti e li sostiene nella comunione amorosa con il loro Signore e Maestro. Infine, l'imitazione va pensata sempre entro il contesto e secondo l'ottica della partecipazione al Cristo, alla sua morte e risurrezione, al suo rapporto d'amore con il Padre e con gli uomini, alla sua missione salvifica.

III. In prospettiva escatologica. Richiamate le tre conclusioni suddette, è bene precisare che il dinamismo e lo sviluppo in oggetto vanno visti sempre in prospettiva escatologica, secondo la regola del « già e non ancora ». Siccome la salvezza sarà pienamente compiuta solo nel giorno

della parusia del Cristo, che comporterà la risurrezione dei morti, il giudizio universale e il rinnovamento definitivo dell'intera creazione, va preso atto che solo allora la partecipazione al mistero pasquale di Cristo avrà sviluppato tutta la sua efficacia vivificante. Infatti, nel giorno della sua parusia il Signore Gesù « trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso, in virtù del potere che ha di sottomettere a sé tutte le cose » (Fil 3,21). Nel frattempo, ogni discepolo è impegnato a « conoscere lui, la potenza della sua risurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze, diventandogli conforme nella morte, con la speranza di giungere alla risurrezione dei morti » (Ef 3,10-11). È impegnato a « seguire le orme » del Maestro (cf 1 Pt 2,21), a cercare di comportarsi come lui si è comportato (cf 1 Gv 2,6) assimilandone gli atteggiamenti, le disposizioni interiori di fondo, secondo la regola dettata da Paolo: « Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù » (Fil 2,5).
Di conseguenza, l'i. è tutt'altro che un'impresa finalizzata a ricopiare un modello che si ha di fronte o a ripetere materialmente i gesti, le parole e i comportamenti che formano il tessuto della storia vissuta da Gesù. Come è stato già segnalato più sopra, va compresa tenendo conto che è lo Spirito Santo a modellare e a plasmare i cristiani per renderli sempre più simili al Cristo. Perciò, ogni discepolo è chiamato a lasciarsi guidare dallo Spirito Santo: prima ad accogliere, ad interiorizzare e poi a condividere quel singolare modo di intendere e di vivere il rapporto verso il Padre e verso gli uomini che Gesù ha messo in atto durante il corso della sua vicenda terrena, e che va identificato con l'amore oblativo, del tutto libero e gratuito, che ha raggiunto il culmine nel dono della vita fatto sulla croce. Certamente, abbiamo a che fare con quel « sentimento » fondamentale nel quale si ritrovano tutti gli altri « sentimenti » reperibili nella tradizione evangelica e neotestamentaria. Volendoli indicare, si può fare riferimento alle componenti della sua straordinaria sensibilità e della sua affettività, all'obbedienza verso il Padre, al servizio disinteressato attuato a favore degli uomini, alla povertà, alla mitezza e all'umiltà.
IV. Da ultimo, è quanto mai opportuno tenere presente che la lectio divina applicata ai racconti evangelici svolge un ruolo di primo piano nel dinamismo spirituale inerente all'i. Infatti, dalla lettura attenta ed amorosa della storia di Gesù, che alimenta la meditazione e conduce alla preghiera, si arriva infine alla contemplazione che, rendendo attivi i sensi spirituali, permette di crescere nella conoscenza e nell'amore, di conoscere sempre meglio l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza (cf Ef 3,19; 4,13), di scoprire che, in fin dei conti, è l'amore ad essere fonte di conoscenza ed a giustificare il desiderio di diventare conformi al Signore Gesù.
Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM VII2, 1536-1601; V. Battaglia, Cristologia e contemplazione. Orientamenti generali, Bologna 1997; L. Borriello, La sequela e l'imitazione nella vita spirituale, in Asprenas, 25 (1978), 137-154; G. Bouwman, L'imitazione di Cristo nella Bibbia, Bari 1968; A. Heitman, Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte, Roma 19403; J. Tinsley, The Imitation of God in Christ. An Essay on the Biblical Basis of Christian Spirituality, London 1960; G. Turbessi, Il significato neotestamentario di « sequela » e di « imitazione », in Ben 19 (1972), 163-225 (bibl. 177-178).
V. Battaglia

IMMAGINE. (inizio)

Premessa. L'i. non è la realtà, quindi esprime un concetto ambivalente. Essa può disorientare, ma può anche aiutare a concentrarsi e dare effetti benefici. S. Antonio abate sottolinea come il via vai disordinato delle immagini offuschi la purezza del cuore umano. D'altronde, l'i. sacra ha la sua importanza nel cristianesimo, specialmente in quello orientale, che la considera alla pari della Bibbia e della tradizione. Si può definire l'i. come un semplice mezzo d'informazione, anche se essa riveste, per il suo carattere simbolico, una dimensione trascendente. In effetti, ci presenta un personaggio o un avvenimento: richiama colui che raffigura e diviene, pertanto, un legame tra colui che è rappresentato e lo spettatore.
I. L'uso dell'i. nella storia. Nel periodo pre-cristiano, Israele era l'unico popolo che praticava una religione senza immagini, a motivo della proibizione del Pentateuco (cf Es 20,3-4). Al

contrario, per i greci l'i. aveva un carattere misterioso e persino magico, ed essi giungevano ad adorare anche il ritratto del sovrano. I romani, loro imitatori, svilupparono una tradizione interessante nel senso che identificavano il ritratto dell'imperatore con la sua persona come una presenza dello stesso imperatore. Fin dalle origini, la Chiesa primitiva entrò in contatto con la cultura romana, subendone l'influsso circa l'i. Tuttavia, attribuiva all'i. un significato più profondo cercando di evocare la vita interiore dell'uomo. Poi, dopo una lenta preparazione di quattro secoli, con la vittoria del cristianesimo, la Chiesa autorizzò le immagini cultuali e permise di venerare coloro che rappresentavano. In certe epoche non mancarono opposizioni, ma, fino all'VIII secolo, queste furono limitate e non ebbero conseguenze per la Chiesa. L'aspra lotta iconoclasta, iniziata nel 726 e condotta con estremo entusiasmo per oltre un secolo, si concluse nell'843 con un decreto solenne conforme a quello del VII Concilio Ecumenico Niceno II, ove furono definiti come dottrina di fede la legittimità e il culto delle immagini.

II. Nella vita spirituale. L'iconologia considera l'oggetto d'arte come espressione di cultura globale che, per svilupparsi, ha bisogno di diversi apporti, inclusi quelli della mistica. Questa, secondo una definizione del card. de Bérulle, è « una scienza non di memoria, ma dello spirito, non di studio ma di preghiera ». La preghiera, quindi, è un elemento indispensabile della mistica. Dal canto suo, l'i. sacra conferisce un orientamento spirituale alla vita cristiana e alla preghiera. Certo la meditazione e la contemplazione trovano nell'i. un supporto importante perché fissano lo spirito su di essa, lo rinviano e lo concentrano sulla realtà simboleggiata. L'i. sacra può permettere anche una comunione orante, non sostanziale ma mistica, con il divino. Come simbolo, l'i. (in greco eikon) implica la riunione di due metà: simbolo e simbolizzato. Nel nostro caso le due metà sono l'uomo e Dio, e la loro comunione o riunione viene operata dall'i. nella preghiera. Perciò, Gregorio di Nissa chiama l'i.-icona: « La testimonianza visibile e tangibile del principio umano creato raggiunto dall'essere divino imperituro ». Poi, l'orante può sperimentare alquanto, fin da questa vita, ossia vedere misticamente nel cuore la virtù della divina presenza e gustare la dolcezza della gloria celeste. L'uomo può meglio disporsi ad ottenere o ad avanzare nell'unione mistica solo attraverso l'umiltà. La preghiera degli umili penetra i cieli e va fino al trono di Dio (cf Sir 35,21). Giustamente, dunque, il suddetto Bérulle continua a dire che la mistica è una « scienza non di contesa, ma di umiltà ». L'i. dei modelli di questa «virtù», specialmente del Cristo e della Madonna, aiutano il cristiano ad esercitarsi nell'umiltà quando contempla l'annichilimento del Cristo, Uomo-Dio, e l'abbassamento di Maria, Madre-serva del Signore. La riflessione, poi, sull'autore dell'i. aiuta l'orante perché rispecchia l'umiltà dell'artista. In effetti, nel caso particolare dell'icona, la personalità dell'autore deve scomparire davanti al personaggio rappresentato. Questi non può firmare la sua opera e deve sottomettere la sua libertà creatrice, come la sua ispirazione, ai canoni stabiliti dai Concili. I mistici sottolineano spesso che le loro parole devono toccare il cuore ed imprimersi nell'anima del lettore per sottometterla all'operazione e all'amore divino. L'i. sacra svolge questa funzione, soprattutto quella pittorica. Mediante l'associazione dei colori, essa fa appello ai nostri sensi, parla al cuore e cerca di far vibrare in noi un sentimento mistico al di là della realtà del soggetto. La preoccupazione principale dell'arte sacra bizantina e russa, prima del suo declino (sec. XVII) era quella di trasferire la meditazione dei fedeli in un mondo spirituale. Per gli orientali la funzione dell'i. sacra consiste nel mostrare il mondo della gloria di Dio, nel trasformare questo mondo in visione. E così dev'essere per tutta la Chiesa di Cristo, perché, secondo il Vaticano II, il compito dell'i. è quello di « indirizzare religiosamente le menti degli uomini a Dio » (SC 122).

Bibl. J. Beaude, La mistica, Roma 1992; W. Düring, s.v., in DTB, 661-663; P. Evdokimov, Teologia della bellezza, Roma 1990; M.T. Machejek, s.v., in DES II, 1270-1271; P. Mariotti, s.v., in NDS, 751-761; P. Miquel, s.v., in DSAM VII, 1503-1519; H. Nouwen, Behold the Beauty of the Lord-Praying with Icons, Notre Dame 1987; M. Quenot, L'icona, finestra sull'Assoluto, Roma 1991; H. e M. Schmidt, Il linguaggio delle immagini, Roma 1988; E. Sendler, L'icona immagine dell'invisibile, Roma 1992.

V. Borg Gusman

IMMAGINE INTERIORE. (inizio)

I. Nozione. L'i. di cui trattiamo rientra nella serie, numerosa e varia, dei fenomeni carismatici. Si tratta di forme e colori che appaiono interiormente, per dono di Dio, il cui significato è profetico, cioè costituisce un messaggio, l'annuncio per una persona o per un'assemblea disposta all'ascolto di Dio.

II. Secondo alcuni teologi. S. Tommaso inserisce questo fenomeno nel carisma della profezia: « Dio presenta le immagini sensibili alla mente del profeta talora esteriormente mediante i sensi: fu così che Daniele vide le parole scritte sulla parete (5,17). Talora, invece, lo fa mediante immagini fantastiche, o impresse direttamente da lui, senza passare attraverso i sensi, come se nell'immaginazione di un cieco nato venissero impresse le immagini dei colori; oppure lo fa servendosi di immagini ricevute dai sensi, come nel caso di Geremia, il quale «vide una caldaia bollente che si affacciava da settentrione (1, 13)» ».1

Per s. Tommaso la profezia attraverso l'i. è espressa da chi l'interpreta, sia che si tratti della persona stessa che ha avuto l'i., sia di un'altra persona a cui ne è data soltanto l'interpretazione. Questo perché, secondo l'Aquinate, la profezia è carisma dato alla facoltà umana della conoscenza.

S. Agostino, che lo stesso Tommaso cita, dice a questo proposito: « Profeta è soprattutto colui che eccelle nell'una e nell'altra funzione: nel vedere in spirito immagini di cose corporali piene di significato e nell'interpretarle con la vivacità della mente ».2

III. Nella tradizione cristiana l'i. si distingue dalla « visione » termine usato nella tradizione cristiana per indicare qualcosa che si percepisce con il senso della vista. Bernardette Soubirous (1879), per esempio, ha avuto una « visione » perché ha visto la Vergine Santa fuori di sé. Questo tipo di visione « esterna » è chiamata anche « apparizione ».

Nell'ambito della profezia, « a differenza della semplice parola, l'i. si conosce su un piano globale. Essa lascia vasto campo a chi la percepisce... L'i. oltrepassa la parola e fa pensare più di quanto non dice e la persona che la dona non sarà in grado di mostrare con parole umane tutta la ricchezza che percepisce interiormente ».3 D. de Laforrest descrive la propria esperienza in merito e quella, in generale, delle attuali assemblee di preghiera del Rinnovamento carismatico nelle quali il fenomeno è frequente.

Nella tradizione cristiana, e oggi nell'esperienza dei gruppi del Rinnovamento, a proposito delle i., si rileva la costante preoccupazione del richiamo al prudente ed autorevole discernimento per distinguere ciò che è autentico da ciò che può essere semplice manifestazione di fantasia. Lo stesso A. così conclude l'articolo citato: « Nel mondo di oggi la Chiesa occidentale parla di questo carisma non perché sia una novità... ma perché, proprio per i tempi in cui viviamo, il Padre, ricco di misericordia, suscita dei nuovi profeti che sceglie come e dove vuole al fine di consolare il suo popolo. Il carisma delle i. non è una nuova scoperta, ma l'accoglienza fiduciosa di un dono che viene dal Padre. Per fare questo Dio usa la sensibilità umana di ciascuno di noi ».

Note: 1 Tommaso d'Aquino, STh II-II, q. 173, a. 2; 2 Id., 12, Super Gen. ad litt [c. 9], STh II-II, q. 173, a. 2; 3 Les images intérieures, in Il est vivant, gen.-feb. 1992.

Bibl. Vedi Carisma di fede.

M. Tiraboschi

IMMOLAZIONE. (inizio)

I. Il concetto correntemente ha diversi significati: con esso s'intende il momento culminante, cruento, del rito sacrificale; l'offerta totale che Gesù fece di sé al Padre nel momento della morte cruenta inflittagli da altri e da lui intesa e accolta come disposizione misteriosa, divina, per la salvezza dell'umanità; l'atto e l'atteggiamento con i quali il credente, specialmente in situazioni difficili, in Cristo e con Cristo si offre senza riserve al Padre per l'avvento del suo regno, che è salvezza per lui e i suoi fratelli.

Ma quali sono le ragioni teologiche che rendono significativa e proponibile una sana spiritualità oblativa?

II. Dato biblico. Sullo sfondo dell'offerta dei sacrifici cruenti immolati nell'AT, specialmente di quelli dell'Agnello pasquale e dell'alleanza, il NT, in numerosi casi, presenta l'intero cammino storico di Gesù coronato con la morte cruenta di croce come offerta sacrificale (prosphorà e thysìa) sfociata nella sua i. per la gloria del Padre e la salvezza dei fratelli (cf ad es. Ef 5,2; Mt 26,26-28 par.; Eb 9-10; Ap 5,6). Inserendosi in lui, i credenti sono chiamati ad offrire la loro esistenza concreta quale vittima (thysìa) viva (cf Rm 12,1), profumata e gradita a Dio (cf Fil 2,17; 4,18); a farne un sacrificio di lode (thysìa) a lui (cf Eb 13,15) che incontra la sua compiacenza (cf ibid., 13,16); a offrire sacrifici (thysìai) a Dio nello Spirito (cf 2 Pt 2,5). Questi passi mostrano come tutta l'esistenza cristiana, nella sua stessa materialità e quotidianità, debba essere concepita come un'offerta radicale e totale e, in questo senso, un'i. a Dio per la sua gloria e l'avvento del suo regno tra gli uomini, realizzazione della salvezza.
III. La tradizione cristiana e il Magistero. La tradizione cristiana, pur se tra varie tentazioni e parziali ricadute ritualistiche, ha mantenuto vivo il senso biblico profondo dell'i. esistentiva di Gesù e dei cristiani, specialmente nella scuola francese di spiritualità (Bérulle, Olier, Eudes). Il Magistero insegna che Cristo offrì a Dio un sacrificio, donandosi a lui come vittima sacrificale (cf DS 261; 1083; 1740; 1743; 1753; 3678; 3847). Pio XI afferma che nell'Eucaristia all'i. incruenta di Cristo « si deve aggiungere l'i. dei ministri e anche dei semplici fedeli » (MR 21). Il Vaticano II ripropone in modo luminoso la visione biblica (cf LG 34).
IV. Per un'attualizzazione. Dalle fonti della fede ci viene indicata la direttrice lungo la quale oggi in particolare deve muoversi una spiritualità cristiana oblativa. A somiglianza dell'i. di Gesù Cristo, e in essa, quella dei credenti è essenzialmente: dono sincero e totale di sé al Padre nello Spirito in tutte le circostanze della vita; consacrazione radicale ed integrale di tutto il proprio essere alla gloria di Dio e servizio incondizionato per la venuta del regno nella storia; consegna d'amore senza riserve all'amore preveniente di Dio in Cristo sino al sacrificio, sacramentalmente vissuta nella celebrazione dell'Eucaristia e nel servizio quotidiano ai fratelli, specialmente ai più piccoli. L'i. costituisce la sostanza della spiritualità cristiana, come dimostra anche la vita dei mistici di ogni tempo. Molti di loro hanno vissuto l'esperienza di mistica-oblativa; ne hanno trovato la radice, il modello e il compimento nell'oblatività dell'amore divino trinitario rivelato e partecipato all'umanità da Gesù Cristo, sommo Sacerdote, con la sua nascita, vita, morte e donazione eterna al Padre nello Spirito.
Bibl. Aa.Vv., Gesù Cristo, mistero e presenza, Roma 1971; Aa.Vv., Spiritualità oblativa riparatrice, Bologna 1989; J. de Guibert - R. Daeschler, Abnegation, in DSAM I, 67-110; G. Manzoni, Spiritualità oblativa, in Aa.Vv., La spiritualità del Cuore di Cristo, Bologna 1990, 165-183; R. Moretti, s.v., in DES II, 1271-1274.
G. Iammarrone

IMPERFEZIONE. (inizio)
I. Il concetto di **i.** può essere considerato in modi diversi. Il concetto generale potrebbe essere questo: concetto negativo, relativo e contrapposto al concetto di perfezione che può assumere valenze diverse a seconda degli aspetti di realtà cui si applica.
a. In senso metafisico: l'i. riguarda tutto quanto è in qualche modo finito e in divenire e si contrappone all'essere infinito assolutamente immobile, quindi, perfezione assoluta in quanto possiede tutto se stesso in un unico atto. Un essere si dice imperfetto perché non è l'essere, ma ha l'essere e in maniera limitata; un essere in divenire si dice imperfetto perché non avendo realizzato tutte le possibilità, in cui consisterebbe la sua perfezione, manca di qualcosa cui tende di continuo; e non si possiede totalmente e simultaneamente, ma in una successione di atti che si dispiegano nel tempo.
b. In senso estetico riguarda tutto quanto non è compiutamente realizzato secondo gli intenti dell'artista oppure secondo l'ideale di bellezza che l'opera dovrebbe incarnare in sé.

c. In senso morale-spirituale: è un difetto di ulteriore perfezione essenziale ad ogni atto umano; è la manifestazione della i. ontologica che la creatura porta in sé e dalla quale mai potrà completamente liberarsi: è la sua stessa essenza.

II. Senso-portata-implicazioni. Qualunque sia l'accezione o il significato che si voglia dare all'i., è ovvio che essa segna ed indica limiti, confini, difetti... costituzionali dell'essere e della creatura e, in questo senso, va pienamente e consapevolmente accettata, compresa e condivisa pena indebite colpevolizzazioni o arbitrari perfezionismi. E questo il punto nodale del concetto e del contenuto dell'i. Ed è su questo punto che va anche compreso e attuato l'imperativo evangelico della perfezione: come spinta critica a riformulare continuamente l'origine delle proprie scelte.

Bisogna, quindi, saper attentamente distinguere tra « l'io attuale »: quali caratteristiche, doti, sentimenti.... possiede attualmente una persona; e « l'io ideale »: ciò che essa ancora non è, ma intende diventare o è chiamata progettualmente a diventare, il mondo dei valori, degli ideali e a volte delle illusioni. « Io attuale » e « io ideale » insieme costituiscono l'identità, l'io totale della persona; l'insieme di ciò che è e di ciò che desidera diventare. Se quest'uomo fa riferimento a Cristo, è ovvio che nella formulazione del suo progetto deve trovare spazio il fatto che Cristo è morto e risorto per lui perché peccatore, non solo come acquisizione teorica, ma come elemento e valore che danno forma a tutto il mondo degli ideali.

E l'io totale, la persona - nella sua autentica identità e realtà imperfetta - che intuisce e progetta un valore e cerca di realizzarlo: è, quindi, un io che si trascende: si riferisce a qualcosa non ancora raggiunto, che egli non ha creato, ma che trova al di là e al di sopra. Si tratta di uno stato di divenire, di una perfezione a cui tendere di continuo e gradualmente. L'io ideale - la perfezione - rappresenta un'identità da conquistare.

Credere a Dio equivale ad accondiscendere a una dipendenza esistenziale la più radicale, una «i. costituzionale» che riguarda l'esistenza umana nelle sue radici e che coinvolge il suo futuro ultimo. « Mi vanterò ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo » (2 Cor 12,9). I.: limite, ma anche punto di forza per una vita morale-spirituale armonica e serena, nonché come tensione verso la pienezza della perfezione divina.

Bibl. P. Barsi, Note storico-dottrinali sull'imperfezione morale, Roma 1961; L. Cortesi, L'obbligo del bene vitalmente proporzionato al soggetto, in RivAM 6 (1961), 87-114; C.V. Truhlar, Imperfezione positiva e carità, in Ibid., 204-213; B. Zomparelli, s.v., in DSAM VII, 1620-1630; Id., s.v., in DES II, 1276-1280; Id., Il problema dell'imperfezione morale e l'incontro personale con Dio, Roma 1970.

B. Zomparelli

INABITAZIONE. (inizio)

I. Importanza dell'argomento. 1. Con il sacramento del battesimo la Trinità prende dimora nell'intimo del cristiano, ragion per cui da questo momento in avanti si può parlare di un « noi mistico » che accomuna l'uomo alla vita intratrinitaria. Anche il servizio del prossimo da questo momento non avviene mai senza la spinta di un più intenso rapporto con Dio, non un Dio assente, lontano e fuori di noi, ma presente, dentro di noi e inabitante.

Man mano che l'anima si purifica,1 automaticamente si fa sempre più sensibile e si unisce, via via, sempre di più a quel delicato, ma potente influsso dello Spirito inabitante che, per dirla con Giovanni della Croce, « è fiamma di amor viva, che consuma, ma non fa male ».2 In altre parole, la presenza dello Spirito Santo si fa, progressivamente, sempre più intensa e profonda: i tre classici passaggi dalla vita purgativa a quella illuminativa e unitiva, si consumano « dentro », nello Spirito e con lo Spirito. « ...Le tre divine Persone - afferma esplicitamente Giovanni della Croce - sono quelle che operano nell'anima quell'unione divina ».3

2. Non deve stupire, quindi, che i più grandi maestri dell'amore ritengano l'i. dello Spirito Santo la verità basilare della loro dottrina mistica. Così, ad esempio, Teresa d'Avila, spiegando le parole del Padre nostro « ...che sei nei cieli... », almeno per cinque volte insiste sull'importanza

di sapere che Dio non è lontano, ma dentro di noi. « Credete che importi poco, dice alle sue monache, sapere... dove si debba cercare il nostro adorabilissimo Padre? Per anime soggette a distrazioni, importa assai, secondo me, non solo credere che Dio è presente in noi, ma bisogna anche far in modo di conoscerlo per via di esperienza, essendo questo un mezzo eccellente per raccogliere lo spirito ».4 « E, dunque, molto importante comprendere che Dio abita in noi e che noi dobbiamo tenergli compagnia in noi stessi »: 5 « Tutto il danno deriva dal non comprendere che Dio ci è presente. Lo crediamo molto lontano... »; 6 « ... Credetemi, amiche mie, persuaderci di tale verità è di capitale importanza... ».7 Identico è il pensiero di Giovanni della Croce: nella prima strofa del Cantico insegna all'anima a cercare Dio e dice: « E da notarsi che il Verbo Figlio di Dio, insieme con lo Spirito Santo, è essenzialmente presente, ma nascosto nell'intimo essere dell'anima... Che vuoi di più... e che cerchi di più fuori di te, quando dentro di te hai le tue ricchezze... la tua abbondanza e il tuo regno?... Giacché lo hai tanto vicino, qui amalo, qui desideralo, qui adoralo... ».8 L'i. risulta essere, così, il nucleo ideale attorno a cui gira tutto il sistema dottrinale sangiovannista: « Chi potrà esprimere - esclama il Dottore mistico - ciò che lo Spirito Santo fa capire alle anime in cui dimora?... »; 9 « ...Non c'è da meravigliarsi che Dio faccia grazie tanto eccellenti... Egli infatti disse che in colui che lo avrebbe amato, sarebbero venuti il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo e avrebbero fatto dimora in lui... ».10

Anche per Francesco di Sales i gradi dell'amore corrispondono ai gradi di unione con Dio presente nell'anima.11 Il Vaticano II sancisce questo classico tema di teologia biblica suggerendo, nella formazione al sacerdozio, una formula squisitamente trinitaria: « ...Gli alunni imparino a vivere in intima comunione e familiarità col Padre, per mezzo del suo Figlio Gesù Cristo, nello Spirito Santo » (OT 8a).

Si direbbe che oggi più che mai la dottrina sull'i. sia particolarmente importante, se è vero che il mondo moderno è più che mai tentato di fare l'esperienza di Agostino: « Ho mandato i miei sensi fuori di me, o Dio, a cercarti, ma non ti hanno trovato, perché ti cercavano malamente. Vedo infatti, o Luce dell'anima mia e mio Dio, che malamente io ti cercavo, perché fuori io ti cercavo, mentre tu sei dentro... ».12

II. L'i. in s. Paolo e in s. Giovanni. La teologia paolina mette in particolare risalto l'attività dello Spirito Santo chiamato dall'Apostolo « Spirito di Cristo » (cf Rm 8,8-9) e « Spirito del Figlio » (cf Gal 4,6).

Lo Spirito Santo abita in noi come dispensatore della carità infusa per aiutarci a conservare il buon deposito della fede (cf 2 Tm 1,14); come in un tempio di assoluto dominio, che non può essere violato senza eccitare la collera di Dio (cf 1 Cor 6,19; 3,16), al quale perciò si deve dare gloria nel nostro corpo (cf 1 Cor 6,20; 1 Ts 4,1-8); come conprincipio di vita, unità, moto (cf Rm 8,14; Gal 5, 25); come autore della nostra rigenerazione battesimale (cf 1 Cor 6,11; 12,13; Tt 3,5); come causa della futura risurrezione (cf Rm 8,11); infine, come pegno, anzi, primizia (caparra) della gloria che ci è stata promessa (cf Ef 1,14, 2 Cor 5,5). E lo Spirito Santo che si imprime nel battezzato-cresimato come sigillo-incisione-unzione (cf 2 Cor 1,21-22; 3,1-3; Ef 1,13); che testifica che siamo diventati figli di Dio e che permette di sperimentarlo (cf Rm 8, 16; Gal 4,6); che fa desiderare lo scioglimento dell'anima dal corpo e la glorificazione finale dei figli di Dio (cf Rm 8,23). E lo Spirito, infine, che ispira e dirige la preghiera del cristiano perché sia secondo Dio (cf Rm 8,26).

La contemplazione di Giovanni è più circolare, meno veemente e meno varia, più intima e più mistica. Sono classiche le espressioni dell'ultima Cena, dove Cristo promette lo Spirito, il quale sarebbe venuto per inabitare (cf Gv 14,16-17), fortificare (cf Lc 24,49; 21,14-19; At 1,8), illuminare (cf Gv 14,26; 16,13), ispirare (cf Mt 10,19-20; Mc 13,11; Lc 12,11).

Di Giovanni sono i passi più esplicitamente trinitari: « Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui » (Gv 14,23). Un altro magnifico passo, tanto caro ad Elisabetta della Trinità, è quello del prologo della prima Lettera di Giovanni: « ...Ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto... noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è

col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo, perché la nostra gioia sia perfetta » (1,1-4). Nella medesima Lettera ritorna frequentemete il motivo della reciproca i.: « Se rimane in voi quel che avete udito da principio, anche voi rimarrete nel Figlio e nel Padre » (2,24); « Chi osserva i suoi comandamenti dimora in Dio ed egli in lui. E da questo conosciamo che dimora in noi: dallo Spirito che ci ha dato » (3, 24); « Chiunque riconosce che Gesù è il Figlio di Dio, Dio dimora in lui ed egli è in Dio... Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui » (4, 15-16); « In quel giorno (quando riceverete lo Spirito), voi saprete che io sono nel Padre e voi in me e io in voi » (Gv 14, 20). Anche il passo relativo al discorso del pane della vita ha un tono squisitamente trinitario: chi si comunica deve assumere, progressivamente, i « costumi, cosiddetti, trinitari »: « Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me, vivrà per me » (6,57). Questo movimento « circolare-trinitario » fatto nel battezzato-cresimato dalle virtù teologali è molto evidente nella preghiera sacerdotale: « Perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola... Io in loro e tu in me perché siano perfetti nell'unità... » (17,21-23).

III. Motivi per cui la Trinità inabita nell'anima. 1. Per essere principio di vita trinitaria. La vita cristiana è per sua natura trinitaria: la fede-speranza-carità, o come è anche chiamata, la grazia delle virtù e dei doni, è comunicazione della natura divina all'uomo, come insegnano la Bibbia (cf 2 Pt 1,4) e la teologia.

« La fede-speranza-carità - afferma Tommaso - modifica ed eleva l'anima ad una certa maniera divina di essere, affinché sia idonea ad emettere operazioni divine ».13

La teologia insegna che la fede e la carità sono una partecipazione intima e divina della conoscenza e dell'amore che Dio ha di se stesso: in virtù della fede e della carità, il battezzato « ...diventa partecipe del Figlio e dell'Amore che procede dal Padre e dal Figlio... »; 14 « ...Il Verbo di sapienza - continua l'Aquinate - con il quale conosciamo Dio, rappresenta veramente il Figlio: similmente l'amore con il quale amiamo Dio, rappresenta propriamente lo Spirito Santo... ».15 « La carità infusa dallo Spirito è un'amicizia dell'uomo con Dio che si fonda sulla comunicazione dell'eterna beatitudine ».16

Sicché grazie alla fede e alla carità l'anima partecipa alla conoscenza che Dio ha di se stesso nel Verbo e alla fruizione che ne procede nello Spirito Santo: ciò costituisce l'imitazione e la riproduzione, nel tempo, delle operazioni trinitarie.

Avviene che nell'uomo, vero figlio di Dio generato dal Padre per opera dello Spirito a somiglianza del Figlio naturale (cf Rm 8,29; Tt 3,5), si attui una corrente d' amore propriamente simile a quella ineffabile che intercorre tra il Padre e il Figlio, che è lo Spirito Santo. Nel nucleo della vita trinitaria, il Figlio si dà al Padre e il Padre al Figlio: da questa reciproca corrente d'amore procede lo Spirito Santo. Nel figlio adottivo avviene qualcosa di simile. Lo Spirito, che inabita l'anima, gli fa salire dal cuore un misterioso gemito d'amore, che gli fa gridare: Abbà, Padre! Il che è ripetere, per imitazione e per grazia, quello stesso mutuo scambio d'amore, che il Figlio fa per natura, nel Padre e il Padre nel Figlio.

Questa povera parola umana, al dire di Agostino, « inizia e finisce »,17 perciò è assolutamente impotente ed inadatta ad esprimere realtà così alte e intime: né l'intelligenza le crederebbe possibili se non avessero, come fondamento, la rivelazione, la teologia e l'esperienza dei santi. L'Apostolo Pietro ricorda: « (Cristo) vi ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo partecipi della natura divina » (2 Pt 1,4). Ancora più chiaro è il passo di Paolo ai Galati: « Che voi siate figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre! » (4,6; cf Rm 8,16).

Oltre ai passi citati, Tommaso continua affermando: « Si parla della missione d'una persona divina in quanto la relazione propria della divina persona viene riprodotta nell'anima, la quale ne riceve una certa somiglianza... Come lo Spirito Santo procede invisibilmente nell'anima mediante il dono dell'amore, così il Verbo per mezzo del dono della sapienza... E ricevendo questi doni si realizza in noi la somiglianza a ciò che è proprio delle divine Persone perciò

secondo quel modo di essere... si dice che le divine Persone sono in noi per il fatto che veniamo ad assomigliare ad esse in un modo nuovo ».18
Per quanto riguarda l'esperienza dei santi: « Non v'è ragione di ritenere per incredibile - afferma Giovanni della Croce, in una delle sue pagine più altamente mistiche - che l'anima possa una cosa tanto sublime, che cioè, per via di partecipazione, spiri in Dio come Dio spira in essa. In verità, posto che Dio le faccia grazia di unirla alla Trinità rendendola deiforme e dio per partecipazione, che incredibile cosa è che ella operi il suo atto d'intelligenza, di conoscenza e d'amore o, per meglio dire, l'abbia operato nella Trinità, unitamente con essa e come la Trinità stessa! ».19
2. Per essere oggetto di fruizione d'amore.
« ... Chi potrà mai descrivere - esclama Giovanni della Croce - ciò che lo Spirito Santo fa intendere alle anime in cui dimora? Chi potrà esprimere quello che fa loro sentire e desiderare? ».20 Dopo quanto abbiamo detto sulla « fè ilustradisima », che illumina l'intelligenza,21 sull'unzione soavissima dello Spirito Santo, che bagna la volontà, non è da stupire se si aggiunge che le tre divine Persone vi si rispecchiano, vi si compiacciono e, diremmo quasi, vi si danno come « preda » reciproca, per dirla con una parola cara ad Elisabetta della Trinità, e come oggetto di fruizione e d'amore sperimentale.
Tommaso lo dice espressamente e a più riprese: « Per il dono della fede-speranza-carità, la creatura ragionevole viene elevata non solo fino ad usare liberamente del dono creato, ma anche a fruire della stessa Persona divina... ».22 Una Persona divina si può possedere perfettamente o imperfettamente: perfettamente si possiede per mezzo della fede-speranza-carità, o, piuttosto « ...per una certa esperienza intima secondo cui ci uniamo ad un essere di cui si gode: in quanto che le divine Persone, per mezzo d'una certa impronta di se stesse, lasciano nelle nostre anime certi doni di cui formalmente godiamo: cioè l'amore e la sapienza.. ».23
« Questa impronta, commenta il grande teologo mistico Giovanni di S. Tommaso (1644), è una segreta operazione delle divine Persone in virtù della quale ci si manifestano con una certa conoscenza sperimentale e con un certo tocco di se stesse, che ci danno modo di conoscere e di sentire che la nostra anima vive di una vita superiore ed agisce in un modo superiore: cioè quasi secundum mores Trinitatis, secondo i gusti e i modi di provvedere della Trinità... ».24 E importante ripetere che simili esperienze rientrano nel traguardo normale della vita cristiana, perché, come risulta chiaro dai passi citati, non è che il pieno e normale dispiegamento della vita teologale: non è che la fede diventata « viva » per il dono di intelletto, la speranza diventata « forte » per il dono di scienza e la carità diventata « ardente » per il dono di sapienza. Tommaso, in sintesi suprema, direbbe: non è che la « gratia virtutum et donorum » o, in altri termini la fede-intelletto, la speranza-scienza, la carità-sapienza.
IV. Riflessioni e applicazioni conclusive. Per la fede, la speranza e la carità, il battezzato è strutturato trinitariamente, pertanto deve agire trinitariamente calando nella vita quotidiana l'immagine trinitaria.
La Trinità non è, dunque, un mistero lontano che si perde nella evanescenza, ma vicino e palpitante che va vissuto nella quotidianità.
Il mistero della Trinità inabitante esige alcune condizioni imprescindibili, che si riducono a queste tre parole sinonime: ordine, purificazione e raccoglimento.
« Quanto maggiore è la purezza - sentenzia Giovanni della Croce - tanto più Dio si comunica in abbondanza... e con maggior frequenza ».25 E Tommaso aveva già sottolineato: « Il controllo del desiderio disordinato è necessario perché l'uomo possa applicarsi e unirsi a Dio: quanto più la mente dell'uomo si unisce con il desiderio disordinato a ciò che le è inferiore tanto più si debilita e si distrugge. Quindi è necessario si astragga dalle cose della terra e controlli i desideri disordinati, affinché possa più liberamente unirsi a Dio ».26
Nella celebre Elevazione alla Trinità Elisabetta Catez esprime quasi istintivamente un grande desiderio di distacco e di silenzio: « O mio Dio, Trinità che adoro, aiutami a dimenticarmi

interamente, per fissarmi in Te immobile e quieta, come se l'anima mia fosse già nella Trinità. Nulla possa turbare la mia pace né farmi uscire da Te, o mio Immutabile ».
L'i. è il mistero del raccoglimento, del distacco e della purificazione. Il motivo è più che chiaro: la voce dello Spirito « non è un vento impetuoso e gagliardo da spezzare i monti e spaccare le rocce... », non è un fuoco divoratore né un terremoto, ma « un mormorio di un vento leggero » (cf 1 Re 19,11-13); ora, due cose contrarie, direbbe Giovanni della Croce, non possono coesistere, contemporaneamente, nel medesimo soggetto: 27 l'influsso dello Spirito, che è intimo-spirituale-delicato, esige quindi dall'anima pari intimità-spiritualizzazione-delicatezza, affinché « si uniscano notizia con notizia e amore con amore »; 28 « ...è necessario che l'anima esca da tutte le cose secondo l'affetto della volontà, raccogliendosi al massimo grado dentro se stessa, come se tutto il mondo non esistesse »,29 perché si possa realizzare quanto espresso dall'Aquinate: « Come la processione delle Persone è la ragione dell'origine delle creature dal primo principio, così essa dev'essere la ragione del nostro ritorno al fine, poiché come per il Figlio e per lo Spirito Santo siamo stati creati, così saremo riuniti al fine ultimo ».30
Note: 1 Cf l'immagine sangiovannea della vetrata che si fa, via via, sempre più tersa: Salita del Monte Carmelo II, 5,6-8; 2 Cf Cantico spirituale 39; Fiamma viva d'amore I; 3 Ibid. I, 1; 4 Cammino di perfezione 28,3; 5 Ibid.; 6 Ibid. 29,5; 7 Ibid. 29,3; 8 Cantico..., I, 6-8; 9 Ibid., Proemio, 1; 10 Fiamma..., Proemio, 1; 11 Cf Teotimo, X, 4-5; 12 Cf Confessioni, X, 1-30; 13 Sent. II, d. 24; 14 I, 38,1; 15 Contra Gent. IV, 1; 16 STh II-II, q. 24, a. 2; q. 5 ad 3; q. 26, a. 2; 17 Confessioni, IX, 10; 18 Sent. I, d. 15, 4,1; 19 Cantico..., 39,4-8; 20 Ibid., Proemio, 1; 21 Cf Fiamma..., III, 80; 22 Sent. I, 43, 3 ad 1; 23 Sent. I, d. 14, 2 ad 1; 24 In I, 43, disp. 17,3, nn. 13-17; 25 Fiamma..., I, 9; 26 Cf STh II-II, q. 81, a. 4; 27 Cf Salita..., I, 4,1; 28 Fiamma..., III, 34; 29 Cf Cantico..., I, 6-9; 30 Sent. I, d. 14, q. 2, a. 2.
Bibl. Aa.Vv., Trinidad y vida mística, Salamanca 1982; Ch.-A. Bernard, L'esperienza spirituale della Trinità, in La Mistica II, 295-322; V. Carbone, La inabitazione dello Spirito Santo nelle anime dei giusti secondo la dottrina di s. Agostino, Roma 1961; A. Dagnino, La vita cristiana, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 124-157; A. D'Onofrio, Dio in noi. Presenza di Dio e inabitazione della SS.ma Trinità nell'anima, Roma 1982; B. Forte, Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano, Roma 1985; R. Moretti, s.v., in DES II, 1280-1296; Id., L'inabitazione trinitaria, in La Mistica II, 113-138; Id., La Trinità vertice della teologia e dell'esperienza mistica, in Divinitas, 30 (1986)3, 219-239; R. Moretti - G.-M. Bertrand, s.v., in DSAM VII2, 1735-1767; A. Pedrini, Spirito Santo e inabitazione di Dio in noi, in Rivista del Clero Italiano, 56 (1975), 706-714; J. Sudbrack, s.v., in WMy, 501-502; G. Tavard, La vision de la Trinité, Paris-Montréal 1989.
A. Dagnino

INANIZIONE. (inizio)

I. La nozione. Termine lessicalmente derivato dal latino inanire ossia vuotare, è usato piuttosto dal linguaggio medico, significando lo stato di denutrizione per mancanza di cibo. Negli scritti di alcuni mistici designa un'operazione divina nell'animo di chi si è rimesso del tutto al volere di Dio, perché egli amorosamente la svuoti di ogni residuo di peccato e di ogni imperfezione che possa compromettere la sua presenza d'amore e di gloria.
La i. può trovare identità e stretta analogia con altri termini degli scrittori mistici: annichilimento, distacco, disimpegno, nudità, fame, negazione, rinuncia, aridità, solitudine, tenebre interiori. Ciò che prevale nel concetto di i. è l'operazione di Dio nella persona. Poiché ogni persona ha un suo mondo interiore, singolarmente caratterizzato, lo Spirito Santo ha, di certo, particolari attenzioni per l'anima che si abbandona liberamente alla sua azione. C'è però una modalità d'intervento che viene tratteggiata con tempi e modi costanti.
II. Nell'esperienza mistica. La persona, che tende alla perfezione della carità, deve anzitutto promuovere un' ascesi di mortificazione su tutto ciò che risulta dilettevole alla propria sensualità e affettività, tanto in riferimento alle realtà naturali quanto a quelle soprannaturali che non sono direttamente Dio-Trinità e i suoi attributi. Motivo unico di questa ascesi è l'amore a

Dio in Gesù Cristo. Con il progressivo esercizio delle virtù teologali, che invadono sempre più la vita della persona, l'i. si va operando con la sostituzione dei valori umani propri delle facoltà superiori con quelli divini. Difatti, quanto più sul piano intellettivo vengono meno le certezze razionali, su quello affettivo e volitivo le tendenze ai beni terreni, su quello mnemonico i ricordi piacevoli naturali, tanto più si allarga lo spazio ad accogliere l'invasione dello Spirito Santo. La sua presenza può rendersi operante in progressione, a mano a mano, che aumenta l'i., radicando l'anima nell'umiltà, pazienza e sacrificio, oppure, dopo una sofferta i. più o meno lunga, colmando di luce e d'amore, sicché l'anima è certa dell'amore di Dio e della sua infinita amabile provvidenza.

Bibl. Cf rimandi nel testo.

G.G. Pesenti

INCARNAZIONE. (inizio)

I. Tratti essenziali dell'**I.** All'inizio della seconda settimana degli esercizi spirituali, impostando la meditazione del mistero dell'I., s. Ignazio di Loyola invita l'esercitante a contemplare « le tre divine Persone [che] osservano tutta la superficie sferica del globo affollata di uomini e vedono che tutti sono incamminati all'inferno, e allora decidono da tutta l'eternità che la seconda Persona si faccia uomo per salvare il genere umano. Venuta la pienezza dei tempi inviano l'angelo Gabriele a Nostra Signora ». Guidando poi l'esercitante a entrare nel vivo della contemplazione del mistero, il mistico Ignazio sollecita l'esercitante ad usare tutte le sue facoltà interiori per ascoltare ciò che le tre divine Persone dicono: « Facciamo la redenzione dell'uomo », e ciò che esse operano, ossia « l'I. santissima ». Il colloquio finale della stessa meditazione viene poi incentrato nel chiedere la grazia di « seguire e imitare nostro Signore », il Verbo eterno incarnato.1

Già in questa formulazione della mistica ignaziana vengono colti ed evidenziati almeno cinque tratti essenziali dell'I., verità cristiana originaria e fondamentale: 1. l'I. è un atto libero ed eterno di tutta la Trinità, perciò essa è un'azione eminentemente trinitaria in quanto vi sono coinvolti pienamente il Padre (Colui che manda il Figlio nel mondo), il Figlio (l'Inviato) e lo Spirito Santo (l'Amore o forza di Dio che opera il concepimento verginale del Verbo eterno nel seno di Maria di Nazaret) (cf Lc 1,26-38). 2. Il soggetto che s'incarna, cioè diventa uomo, è la seconda Persona della Trinità di Dio, la quale è il Verbo, la Parola, il Figlio eterno dell'eterno Padre; egli diventa uomo restando Dio, fa propria la condizione umana, segnata dal peccato e dalla morte, senza perdere minimamente il suo stato divino e la sua comunione eterna con il Padre e con lo Spirito Santo (cf Fil 2,6-8). 3. Il farsi uomo del Verbo eterno si attua concretamente nella storia, entro il tempo cosmico, costituisce anzi l'eschaton del tempo o il rivelarsi della pienezza del tempo della salvezza: « Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli » (Gal 4,4-5, cf Rm 8,15-l7). 4. Per divenire realmente uomo e uomo concreto, storico, mortale, il Creatore sovrano e onnipotente ha voluto la collaborazione diretta e personale di una creatura, la Vergine Maria, che è diventata così la « Madre di Dio » (Theotokos). 5. Lo scopo, infine, del divenire uomo da parte del Figlio eterno di Dio è uno solo: la redenzione di tutti gli uomini. Perciò l'I. va vista già nella prospettiva della croce redentrice.

Questi stessi elementi distintivi della verità cristiana sull'I. del Verbo sono compendiati ed espressi nella grande « somma teologica » o « distillazione di misteri » (P. Claudel), costituita dal simbolo della fede fissato già dagli antichi Concili di Nicea (325) e Costantinopoli (381); in esso la fede della Chiesa confessa che il Figlio unigenito di Dio, « consustanziale al Padre », « per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo, e per opera dello Spirito Santo si è incarnato (incarnatus est) nel seno della Vergine Maria e si è fatto uomo (et homo factus est) ». L'I. è anzitutto la discesa di Dio (descensus Dei) in mezzo agli uomini, e non primariamente l'ascesa dell'uomo verso il divino (come è proprio del mondo della gnosi o del mito); tale « discesa » ha costituito per Dio un'umiliazione più grande di quella della morte in croce: è stata la

grande kenosi, il nascondimento o svuotamento che il Figlio preesistente ha fatto di sé, privandosi della sua condizione di gloria eterna (doxa), per assumere la condizione umile e povera del « servo » obbediente alla volontà del Padre « fino alla morte e alla morte di croce » (Fil 2,6-8). Ma proprio questa discesa o umiliazione di Dio è il fondamento dell'elevazione dell'uomo al rango di figlio adottivo di Dio, della sua liberazione e redenzione. Questa verità originariamente trinitaria e cristologica dell'I. è stata scolpita nelle sue implicanze antropologiche dalla nota affermazione del Concilio Vaticano II: « In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo » (GS 22). Il movimento dell'I. o « umanizzazione di Dio » culmina nella piena umanizzazione dell'uomo, anzi nella sua « divinizzazione », secondo la nota formula degli antichi Padri greci.

II. Il termine e il concetto cristiani d'I. non provengono affatto dal mondo pagano, greco e romano; essi non hanno nulla in comune neppure con gli awatâra dell'induismo o con i miti del mondo delle religioni dove si parla di dei che discendono tra gli uomini. Il termine I. deriva in primo luogo dal Vangelo di s. Giovanni, il quale, al centro del suo prologo, ha l'insuperabile affermazione: « E il Verbo divenne carne (kai ho Logos sarx egheneto) e venne ad abitare in mezzo a noi » (Gv 1,14). « Lo specifico elemento giovanneo consiste nella nettezza dell'antitesi e nella profondità della sintesi di Logos e sarx ».2 Il Logos di Dio, che « fin dal principio », ossia da sempre « era presso Dio » ed era Dio egli stesso (cf Gv 1,1-2), ora è diventato qualcosa di diverso da sé: sarx, uomo vero e concreto, essere finito e mortale. « Tutto l'uomo viene significato con carne » (caro), aveva già rilevato s. Tommaso d'Aquino.3

Il Verbo eterno, facendosi uomo, ha fatto proprio il nostro tempo fuggente; anche la nostra morte è diventata la morte dello stesso Dio immortale: « Colui che è in se stesso immutabile [Dio], lui stesso può essere mutabile in un altro », ossia nella natura umana che ha creato ed ha assunto come propria.4

Al termine delle grandi dispute trinitarie e cristologiche, che hanno infiammato i primi secoli del cristianesimo, il Concilio di Calcedonia (451) ha fissato - con terminologia più precisa - il contenuto (quid) o « risultato » dell'I. del Verbo, confessando solennemente che l'uno e medesimo Gesù Cristo, Figlio Unigenito, è una sola « ipostasis » o persona in « due nature », unite (unione ipostatica) « senza confusione, senza mescolanza, senza divisione, senza separazione »; perciò Gesù Cristo è « vero Dio e vero uomo » pur in « un'unica Persona e sostanza ».5 Ma il Concilio di Calcedonia non si è interrogato sul « come » sia possibile tale unione. A questa domanda ha cercato di rispondere la successiva riflessione teologica, anche se la vera risposta resta avvolta nel mistero di Dio. Indicazioni più feconde sono venute, invece, circa la possibilità della stessa I. del Verbo: la possibilità estrema del « divenire » (egheneto) di Dio, la sua genesis nel tempo e nella storia, risiede « nella genesis intratrinitaria, nella generativa autodedizione del Padre al Figlio e di entrambi nello Spirito, dedizione che lo muove a continuare il suo proprio assoluto movimento in libertà nella sua creazione ».6 Analoga la riflessione di K. Rahner che afferma: « L'autoespressione immanente di Dio nella sua pienezza eterna è la condizione della sua autoespressione al di fuori di sé, ad extra, e questa rivela identicamente proprio quella. (...) Quando dunque il Logos diventa uomo, questa sua umanità non è qualcosa che già preesiste, bensì qualcosa che diviene e sorge nella sua essenza ed esistenza se e nella misura in cui il Logos si estrinseca. Questo uomo è esattamente, in quanto uomo, l'autoespressione di Dio nell'autoextrinsecazione di questa, perché Dio esprime proprio sé allorché si extrinseca, manifesta se stesso come amore ».7

III. L'I. via alla conoscenza di Dio Trinità. La caro (uomo) assunta dal Verbo è perciò « esegesi », traduzione diretta o espressione (ex-pressio, ausdruck) adeguata e personale del Dio eterno, invisibile ed inesprimibile. Ciò è quanto afferma ancora s. Giovanni al termine del Prologo: « Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato (exeghesato) » (Gv 1,18). « Con il diventare carne, commentava acutamente s. Girolamo, la Parola non cessa di essere la Parola, ma esercita in pieno la sua funzione di Parola ».8 A seguito dell'I. la Persona divina e trinitaria del Logos eterno si è manifestata visibilmente

nel velo della « carne », ossia negli atti, nelle parole e nella vita di Gesù di Nazaret e tutta l'umanità assunta dal Verbo è al servizio della sua rivelazione. Perciò Gesù Cristo, « icona » visibile di Dio (2 Cor 4,4) e « del Dio invisibile » (Col 1,15) ha potuto dire di sé: « Chi vede me vede colui che [il Padre] mi ha mandato » (Gv 12,45), « Chi ha visto me ha visto il Padre » (Gv 14,9). La « gloria divina », propria del Dio Uno e Trino, il Padre l'ha fatta rifulgere « sul volto di Cristo », sul volto dell'uomo Gesù (cf 2 Cor 4,6). Il Logos o Figlio eterno del Padre è « irradiazione della gloria di Dio e impronta della sua sostanza », e in quanto Verbum caro factum egli è la Parola definitiva ed esaustiva di Dio agli uomini (cf Eb 1,1-4).

Per tutto questo, l'evento (factum) dell'I. del Verbo è per se stesso, oltre che atto di tutta la Trinità, anche manifestazione immediata del mistero del Dio Uno e Tripersonale (Padre, Figlio e Spirito Santo). Ne consegue che lo stesso evento del Verbo fatto carne, pur rappresentando « per il pensiero il paradosso più incomprensibile » (S. Kierkegaard) e costituendo « un paradosso, uno scandalo » (R. Bultmann), resta il centro della testimonianza cristiana: è l'assoluto punto di partenza della stessa teologia ed è quindi la « sede » insopprimibile della fede della Chiesa. Infatti, mentre la filosofia e tutte le teologie extra-bibliche al centro di tutto pongono lo « spirito », in forza del quale l'uomo si distingue dagli altri esseri, il cristianesimo pone al centro del suo evento e della sua confessione di fede l'affermazione giovannea: « E il Verbo si è fatto carne » (Gv 1,14).

Tale fatto è « inammissibile per i pagani, quanto per gli ebrei e i musulmani. Per essi, né la Parola (profetica) è Dio stesso, né Dio può divenire ciò che non era. Per il cristiano, invece, viene affermato con energia: la Parola era «presso Dio» ed essa stessa era «Dio» ed è «divenuta» qualcosa, e per l'esattezza non semplicemente «uomo» (il che è certo sottinteso, perché «carne» nell'AT sta a indicare l'uomo concreto, temporaneo e caduco), bensì caro, sarx, carne, il che mette al centro la fragilità, la caducità e soprattutto la mortalità dell'uomo. Il fatto che nell'affermazione sta al centro il corpo - caro cardo salutis (la carne è la via maestra della salvezza) - è il nucleo centrale di verità della «cristologia del Logos-sarx» del cristianesimo primitivo fin dalla dottrina erronea di Apollinare (390), è però anche l'affermazione centrale dell'intera teologia antignostica, che resta sempre attuale contro tutte le manie di spiritualizzazione dell'evento di Cristo, continuamente insorgenti ».9

Per questo motivo, l'intera teologia cristiana e la fede della Chiesa stanno o cadono con l'accettazione nell'intelligenza della fede di questo factum storico e metastorico: la venuta nella carne del Figlio di Dio (cf 1 Gv 4,2-3). L'I. è la porta o via della rivelazione del mistero supremo di Dio, unico e comunione delle Tre Persone uguali e distinte, ed essa è, nello stesso tempo, il cardine insopprimibile della redenzione dell'uomo operata nella passione e morte di croce. Infatti, come unanimemente affermano sia le fonti neotestamentarie, sia la riflessione teologica dei Padri dell'Oriente e dell'Occidente (contro un diffuso « mito » contrario), tutto il dinamismo dell'I. è proiettato alla redenzione attraverso la morte in croce del Figlio di Dio. « Chi dice I. dice per ciò stesso croce ».10 L'I., quindi, non ha altra finalità che la croce, la redenzione dell'uomo, la sua elevazione (« divinizzazione ») a figlio adottivo di Dio nel Figlio amato e incarnato del Padre, Gesù Cristo, « perché l'uomo diventi figlio di Dio ».11

Note: 1 S. Ignazio di Loyola, Esercizi spirituali, nn. 102-109; 2 A. Grillmeyer, Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, I, t. I: Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451), Brescia 1982, 177; 3 STh III, q. 5, a. 1; 4 K. Rahner, Corso fondamentale sulla fede, Alba (CN) 1977, 287ss.; 5 DS 301-302; 6 H.U. von Balthasar, Teologica, II: Verità di Dio, Milano 1990, 248; 7 K. Rahner, Corso..., o.c., 291ss.; 8 Adv. Iovin. 2,29: PL 23, 326; 9 H.U. von Balthasar, Epilog, Einsiedeln-Trier 1987, 77ss.; 10 Id., Gloria, VII: Nuovo Patto, Milano 1990, 194; 11 Ireneo di Lione, Adversus haereses IV, 207: PG 7, 1037.

Bibl. E. Amann, Le grandi controversie cristologiche, in Aa.Vv. Enciclopedia cristologica, Alba (CN) 1960, 406-430; P. Bourgy, Teologia e spiritualità dell'Incarnazione, Vicenza 1964; K. Rahner, Incarnazione, in Id., Sacramentum mundi IV, Brescia 1975, 482-500; F. Ruiz, s.v., in

DES II, 1297-1300; A. Solignac, s.v., in DSAM VII2, 1639-1640; P. Vigue, Il problema teologico dell'Incarnazione, in Aa.Vv., Enciclopedia cristologica, Alba (CN) 1960, 431-449.
G. Marchesi

INCARNAZIONISMO. (inizio)

Premessa. L'i. è la tendenza all'approfondimento delle conseguenze del mistero dell'Incarnazione nella vita concreta del cristiano e a un atteggiamento più comprensivo e accogliente dei valori della creazione e delle realtà terrene.

I. Incarnazione e suo significato trinitario e antropologico. Il termine i. deriva da incarnazione, mistero fondamentale del cristianesimo, la cui formulazione esplicita risale al Prologo del quarto Vangelo: « E il Verbo si fece carne » (Gv 1,14). Il termine « carne » (sárx) - molto vicino a quello ebraico bâsâr - indica l'essere umano nella sua debolezza, fragilità e transitorietà di creatura, che Dio non solo non ha disdegnato, ma ha elevato divenendo lui stesso « carne ». Il Verbo, quindi, che « era presso Dio » e che « era Dio » (cf Gv 1,1), si fa vero uomo, diventa creatura spazio-temporale, visibile e palpabile (cf 1 Gv 1,1; Gv 17,3-5.24). In Giovanni la fede nell'Incarnazione è criterio sia di ortodossia, contro i doceti (negatori della realtà dell'umanità di Cristo), sia di autentica comunione con Dio: « Ogni spirito che riconosce che Gesù Cristo è venuto nella carne, è da Dio » (1 Gv 4,2; cf 2 Gv 7). Anche le lettere paoline fanno uso di questa terminologia. Il Figlio di Dio, infatti, è « nato dalla stirpe di Davide secondo la carne » (Rm 1,3); dagli Israeliti « proviene Cristo secondo la carne » (Rm 9,5); anzi il grande mistero della pietà è il fatto che Cristo « si manifestò nella carne » (1 Tm 3,16). Pertanto, « è in Cristo che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità » (Col 2,9). Questo farsi uomo del Figlio di Dio, questa sua venuta nel mondo (cf Gv 3,13.31; 6,62) implica un vero e proprio processo di abbassamento e di umiliazione fino all'annientamento della morte: Gesù Cristo, « pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso (...); apparso in forma umana umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce » (Fil 2,6-8; cf 1 Pt 3,18). Il Figlio di Dio si fece veramente « in tutto simile ai fratelli » (Eb 2,17), « provato in ogni cosa, come noi, escluso il peccato » (Eb 4,15). Il mistero dell'Incarnazione corrisponde al mistero della « venuta del regno », di cui parlano i Vangeli sinottici (cf ad es. Mc 4,11), e che si realizza nella persona di Gesù Cristo (cf Mt 16,28; Mc 9,1; Mt l9,29; Lc 22,29; Mt 21,9; Mc 11,9-10). S. Paolo considera l'Incarnazione il mistero per eccellenza, il « mistero nascosto da secoli e da generazioni, ma ora manifestato ai suoi santi » (Col 1,26; cf anche Ef 1,9; 3,3-5; 6,19), i quali, radicati e fondati nella carità, possono finalmente comprendere « quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità » (Ef 3,18) del disegno di salvezza e di amore di Dio in Cristo: « Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli » (Gal 4,4). In tal modo, il Padre « ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto, nella sua benevolenza, aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra » (Ef 1,9-10). Si tratta del mistero delle « imperscrutabili ricchezze di Cristo » (Ef 3,8), maturato nel seno stesso della comunione trinitaria. Nel Verbo incarnato continua a risplendere la « gloria » divina (dóxa), quel kebôd JHWH, che è lo splendore della grandezza, della potenza e della « trascendenza » di Dio (cf ad es. Es 14,18; 16,7; Is 60,1; Sal 3,4; 19,2; 24,7; 26,8), l'« irradiazione » della gloria del Padre (Eb 1,3). La manifestazione completa di questa gloria divina sul volto del Figlio (cf 2 Cor 4,6) si ha alla risurrezione (cf At 3,13.15; 1 Pt 1,21), quando Gesù Cristo appare come « il Signore della gloria » (1 Cor 2,8). L'Incarnazione redentrice non solo è la manifestazione, ma anche l'offerta ai credenti di questa « gloria », cioè di questa vita divina. Nella sua preghiera al Padre, Gesù afferma: « E la gloria che tu hai dato a me io l'ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola » (Gv 17,22; cf 2 Cor 3,18; Ef 1,18; 3,16; Col 1,11). Da questa pienezza di gloria i credenti ricevono « grazia su grazia » (Gv 1,16). Il ricco e articolato dato biblico fu approfondito e

precisato nella teologia patristica dell'Incarnazione (sárkôsis, « incarnazione »; enanthrôpêsis, « umanizzazione »; ensômátôsis « incorporazione »; oikonomía, « economia » e i corrispondenti termini latini, tra i quali i più usati furono incarnatio, incorporatio, inhumanatio, assumptio) che ne sottolineò con forza il motivo soteriologico e antropologico, espresso con chiarezza già nel Simbolo di Nicea: « Egli per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso e si è incarnato, si è fatto uomo ». L'i. rivela non solo il mistero della vita intratrinitaria di Dio, ma anche il mistero della partecipazione dell'uomo e del cosmo alla gloria divina e il mistero della Chiesa, come prolungamento nella storia della venuta del regno (cf Mt 13,38; 16,18-19; 21,43; 22,1-14; Eb 12,28).

Gesù Cristo è, quindi, il luogo personale d'incontro e di dialogo tra la divinità e l'umanità, tra la trascendenza e l'immanenza, tra l'eterno e la storia, tra l'assoluto e il relativo. Il Figlio di Dio diventa uomo perché l'uomo possa riprendere la sua dignità di figlio di Dio. La fecondità ad extra di Dio ha la sua manifestazione libera e gratuita non solo nella creazione, ma anche nella redenzione e nella missione del Figlio, che estende all'umanità intera e al cosmo la partecipazione alla vita divina. L'Incarnazione è « come il fiore d'una radice che ha la sua origine nel processo trinitario, come lo sviluppo di un germe insito in esso, come lo straripare di una corrente copiosissima, fluttuante nella produzione trinitaria ».1 Con l'Incarnazione la natura umana fu assunta dalla Persona divina del Verbo (la cosiddetta unione ipostatica), partecipando così alla comunione con Dio prima su questa terra e poi, con la risurrezione di Gesù, nella vita eterna.

II. Incarnazione e suo significato per la vita cristiana. Mediante la dottrina dell'Incarnazione il cristianesimo ha sottolineato la dignità eminente della natura umana, la sua collaborazione attiva alla salvezza, la sua partecipazione alla vita divina trinitaria, l'efficacia del suo impegno nella trasformazione del mondo e nel miglioramento della storia. Nel cristianesimo è stata costante l'attenzione ai valori umani e terreni del mondo creato, visti non in contrapposizione ma in armonia con i valori spirituali. Anche l'impegno ascetico e spirituale ha avuto un continuo riscontro nel sociale, mediante la valorizzazione del lavoro, dell'apostolato, dell'assistenza, della solidarietà. Esempi luminosi di ciò sono la spiritualità benedettina dell'ora et labora, l'amore universale al creato di s. Francesco d'Assisi, il fervore apostolico di s. Ignazio di Loyola, l'umanesimo devoto di s. Francesco di Sales, la carità laboriosa di s. Giovanni Bosco. Tuttavia, è nel sec. XX che si è maggiormente chiarito il valore dell'Incarnazione per la vita e l'esperienza della Chiesa: « La Chiesa (...) per essere in grado di offrire a tutti i misteri della salvezza e la vita che Dio ha portato all'uomo, deve cercare di inserirsi in tutti questi raggruppamenti con lo stesso metodo, con cui Cristo stesso, attraverso la sua Incarnazione, si legò a quel certo ambiente socio-culturale degli uomini, in mezzo ai quali visse » (AG 10). L'esigenza dell'inculturazione, la presenza cristiana nel politico, la riscoperta teologica del corpo, l'« amore per la materia » (Teilhard de Chardin), lo sviluppo della dottrina sociale della Chiesa, il sorgere e l'affermarsi della vita consacrata negli Istituti secolari sono tutti elementi che hanno contribuito alla concreta rifrazione del Vangelo nella vita sociale e culturale di oggi e al sorgere di nuove forme di spiritualità e di santità nella Chiesa. Per il cristiano le realtà mondane continuano ad essere non impedimenti ma tramiti efficaci e insostituibili all'unione con Dio. Si afferma così una spiritualità d'incarnazione per cui anche la famiglia, il lavoro, l'apostolato diventano luoghi di santificazione e di esperienza mistica (si veda l'esperienza di santità del medico napoletano Giuseppe Moscati) e sorgente di impegno per la liberazione, la giustizia, la solidarietà, l'accoglienza del diverso, il servizio all'emarginato. E quanto s. Francesco di Sales chiamava l'« estasi della vita e dell'azione »,2 che, coronando l'estasi dell'intelletto e dell'affetto, si esprime nella carità ardente e dinamica che spinge al servizio e all'azione. Per il santo vescovo di Ginevra, mentre ci sono santi che non hanno mai avuto estasi di contemplazione, « non c'è mai stato santo che non abbia avuto l'estasi o il rapimento della vita e dell'azione ».3

Note: 1 J.M. Scheeben, I misteri del cristianesimo, Brescia 1953, 267; 2 Teotimo, VII, 6; 3 Ibid., VII, 7.

Bibl. P. Bourgy, Teologia e spiritualità dell'incarnazione, Vicenza l964; M. Midali, Spiritualità apostolica. Personali e vitali riferimenti fondanti, Roma 1994.
A. Amato

INCENDIO D'AMORE. (inizio)

I. Descrizione del fenomeno. Si tratta di un fuoco spirituale che arde con violenza per Dio, che consuma e trasforma. Tale violenza d'amore si può manifestare esternamente anche come fuoco che riscalda e brucia materialmente la carne e le vesti vicine al cuore, non spiegabile da un punto di vista naturale, perché l'organismo umano non può sopportare una temperatura superiore ai 43o C. Come il fuoco trasforma tutto ciò che si trova nel suo raggio d'azione, così l'amore divino trasforma in Dio la creatura che si sottomette a lui. In questo modo l'anima si purifica per essere ricettacolo di colui che è purezza infinita ed essere così partecipe dei suoi abbracci.
II. Nell'esperienza mistica. Queste manifestazioni d'amore possono essere soprattutto di tre gradi: calore interiore: un fuoco divino invade il cuore, al punto da dilatarlo straordinariamente per poi diffondersi per tutto l'organismo; ardori intensissimi: sono ardori emozionali, per cui l'anima, avvicinandosi sempre più all'ardore amoroso di Dio, manifesta un'accelerazione del sangue con conseguente incremento di calore. Anche in tal caso la temperatura corporea supera di molti gradi quella normale senza che si abbia alcun danno; ustione materiale: è l'i. in senso stretto, per cui il fuoco dell'amore arriva a provocare incandescenza e bruciatura materiale. Quando il fenomeno è autentico, come nel caso di s. Brigida, di s. Paolo della Croce o di s. Gemma Galgani c'è l'intervento soprannaturale di Dio, il cui intenso amore trasforma in sé la persona che si sottomette a lui.
Bibl. Francesco di Sales, La Filocalia, IV, Torino 1987, 230; I. Rodríguez, s.v., in DES I, 122; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 1089-1092.
S. Giungato

INCOMBUSTIBILITA. (inizio)

I. Nozione. Si tratta di uno straordinario fenomeno per cui il corpo di una persona o di qualche oggetto materiale connesso a persone non brucia né subisce danno alcuno quando lo si pone in contatto con fiamme o con oggetti incandescenti.
Ci sono esempi di i. nella vita di numerosi santi come, ad esempio, in quella di s. Policarpo (155), di s. Francesco di Paola (1507), di s. Domenico (1221) e di s. Caterina da Siena.
II. Spiegazione del fenomeno. Come per altri straordinari fenomeni fisici le cause dell'i. sono di tre tipi, ossia: naturale, preternaturale e soprannaturale. La possibilità di stabilire, nei casi di i., se si tratti di una piuttosto che di un'altra delle cause elencate, è estremamente difficile.
Quando questo fenomeno si verifica nella vita di un santo, l'i. viene generalmente riconosciuta come un miracoloso intervento del potere divino, ma ci sono anche casi in cui essa si verifica durante sedute spiritiche, oppure durante riti religiosi pagani celebrati in varie parti del mondo. Alcuni scienziati hanno perfino suggerito l'ipotesi che, per qualche sconosciuta ragione, alcuni individui non siano soggetti ad ustioni quando entrano in contatto con fiamme o con oggetti incandescenti.
Si sono verificati numerosi casi in cui degli individui, durante una seduta spiritica, sono stati in grado di sostenere dei carboni ardenti nelle loro mani o di collocarli sulla testa di altri senza alcun danno. Ciò è anche, e allo stesso modo, ampiamente conosciuto in alcune religioni pagane orientali, dove alcuni individui hanno potuto camminare sopra un sentiero di carboni ardenti rimanendone illesi.
Bibl. O. Leroy, Les hommes salamandres, Paris 1931; I. Rodríguez, s.v., in DES II, 1300; H. Thurston, Fenomeni fisici del misticismo, Roma 1956.
J. Aumann

INDIFFERENZA. (inizio)

I. Il termine i. è polivalente, ma non ambiguo. Lungo il corso dei secoli, infatti, è stato usato per indicare atteggiamenti spirituali molto differenti tra loro, legati tuttavia da un denominatore comune, identificabile nell'« assenza di passioni ». Ciò che discrimina sono il senso, l'origine e il fine di questa « assenza ». In modo sintetico e globale, potremmo dire che l'i. si presenta ora come peccatomalattia, ora come virtù o impegno ascetico, ora come dono mistico per eccellenza. Nella società contemporanea, fortemente contrassegnata dal relativismo-scetticismo culturale e pratico, l'i. si presenta innanzitutto e soprattutto come peccatomalattia spirituale. Molto significativo, in proposito, è il fatto che nell'attuale Catechismo della Chiesa Cattolica l'i. sia sempre presentata sotto questo aspetto (cf nn. 29; 1634; 2093-2094; 2128). E definita come « torpore della coscienza morale » (n. 2128); è l'atteggiamento di chi è « incurante della carità divina o rifiuta di prenderla in considerazione; ne misconosce l'iniziativa e ne nega la forza » (n. 2094). Indifferente, in ultima analisi, è o rischia di diventarlo chi non rispetta il primo comandamento, cioè chi non ama Dio al di sopra di tutto e tutte le creature in lui e per lui. Si è indifferenti perché mancano o sono in difetto la volontà, il desiderio, l'amore che spingono ad aderire con tutto il proprio essere ad una realtà per la quale si sente che vale la pena di offrire la vita. Si è indifferenti perché nulla veramente avvince, essendosi confusa l'originaria chiarezza tra bene e male, o ancor più tra il Bene e i beni. Anche quando non è, o non è ancora peccato, l'i. costituisce pur sempre una malattia spirituale, propria dell'uomo che misconosce di essere dotato di intelligenza e volontà, quindi di capacità decisionale. In tal senso, Heidegger in Essere e tempo ha dato una lucida descrizione fenomenologica dell'uomo indifferente: non vive per qualcunoqualcosa, ma rimane nell'inautenticità, nell'anonimato, nell'impersonale, a livello del « si dice, si fa, come tutti fanno e dicono ». L'i. diventa così demotivazione, disimpegno e infine schiavitù.

L'uomo prigioniero delle consuetudini, della moda, e ultimamente degli istinti, ha bisogno di riscoprire un'altra i., faticosa e ardua, quella che fu introdotta nella spiritualità occidentale con s. Ignazio di Loyola1 e s. Francesco di Sales, ma che sotto altri nomi era già ben nota e praticata fin dall'antichità. Si tratta della « lotta contro le passioni », e più precisamente di un' ascesi costante, per educare la volontà ad aderire non a ciò che piace, verso cui è istintivamente attratta, ma a ciò che è bene e conforme alla volontà di Dio. Si rinnega continualmente la « volontà propria », ci si astiene dallo scegliere qualsiasi cosa finché non si è certi di scegliere secondo lo Spirito e non secondo la carne. In questo senso, l'i. non è un fine, ma solo un mezzo, un passaggio, un cammino verso il cambiamento fondamentale di orientamento dall'io chiuso su di sé a Dio.

L'i. viene, perciò, ad essere una dinamica della conversione. Se condotta in modo autentico, e non volontaristico, la lotta contro le passioni non sfocia nell'impassibilità, ma nella purificazione del cuore; rende il cuore capace di amare in modo ordinato. L'uomo, che si è sforzato di entrare nella volontà di Dio, scopre che essa è volontà buona, sempre operante per il bene; perciò se ne innamora.

II. Sul piano mistico. Ecco, allora, nascere una nuova forma di i., che non riguarda più la volontà ma le cose, non il soggetto, ma l'oggetto. Lo spirito diventa sensibile alla differenza esistente tra il Creatore e le creature. Con s. Agostino comincia a gridare: « Per te, o Signore, ci hai fatto e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te ».2 Si verifica quanto, nella parabola evangelica, è detto del mercante che trova la perla preziosa (cf Mt 13,44-46): di fronte ad essa, tutte le altre ricchezze gli diventano indifferenti. Siamo ormai al livello mistico. Tutta la Sacra Scrittura e la spiritualità cristiana sono percorse da questo struggente « desiderio di Dio », che diventa i. verso ogni altra realtà. Basti per tutte una citazione di s. Paolo: « Quello che poteva essere per me un guadagno, l'ho considerato una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Gesù Cristo, per il quale ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero come spazzatura, al fine di guadagnare Cristo » (Fil 3,7-8).

Note: 1 S. Ignazio di Loyola, Esercizi spirituali, part. nn. 16; 157; 169; 319; 351; 2 S. Agostino, Confessioni, I, 1.
Bibl. Aa.Vv. L'indifferenza religiosa, a cura del Segretariato per i non credenti, Roma 1978; G. Botterau - A. Rayez, s.v., in DSAM VII2, 1688-1708; M. de Certeau, Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza, Magnano (BI) 1993; I. Hausherr, Solitudine e vita contemplativa secondo l'esicasmo, Brescia 1978; B. Honings, s.v., in DES II, 1300-1301; G. Morra, La cultura cattolica e il nichilismo contemporaneo, Milano 1979; E. Niermann, Indifferenza, in Sacramentum mundi (cura di K. Rahner), IV, Brescia 1975, 511-513.
Benedettine dell'isola San Giulio (NO)

INEDIA. (inizio)

I. Nozione. L'i. equivale ad una « totale e prolungata mancanza di alimentazione ».
Il fenomeno viene preso in considerazione solo se la persona conserva integre le forze fisiche, psichiche, morali, spirituali insieme all'attività ordinaria della propria condizione di vita.
Qui, pertanto, non si tiene conto dell'anoressia né di quelle sobrietà che, pur riducendo di molto la richiesta di cibo, non lo escludono del tutto.
Dalla scienza e dall'esperienza sappiamo che nessuno sopravvive a un digiuno assoluto che si protragga oltre tre mesi. L'i., perciò, non trova alcuna spiegazione naturale soddisfacente. Infatti, ogni attività assorbe energia che, se non viene reintegrata mediante adeguata nutrizione, produce deperimento organico, esaurimento psichico e morte.
II. Nella vita spirituale. Il fenomeno dell'i. si verifica soltanto in persone di elevata vita spirituale e si accompagna, quasi sempre, all'assenza di sonno. Ne segue che l'i. sembrerebbe effetto di quella singolare intensa partecipazione alla vita divina che costituisce la pienezza della vita cristiana e umana che corrisponde al matrimonio spirituale. Nei « perfetti », « la parte sensitiva e inferiore è ormai così riformata, purificata e resa conforme allo spirito che non solo non pone più ostacoli a ricevere i beni spirituali, ma (...) già ne partecipa nella misura in cui è capace ».1 Notiamo che in questo mondo, l'amore di Dio produce anche nei « perfetti » una certa consunzione 2 che prelude la fine della vita.
Tale ipotesi è più attendibile di quelle scientifiche, se non altro perché abbiamo esempi verificati dall'esperienza,3 esempi che la scienza, da parte sua, non è ancora in grado di offrire.
Note: 1 Giovanni della Croce, Cantico spirituale, 40, 1; Teresa d'Avila, Vita, 29,13; 2 Giovanni della Croce, Cantico..., 39,14; 3 A. Royo Marín, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 1105: la b. Angela da Foligno visse dieci anni senza prendere alimento, s. Caterina da Siena otto anni, la b. Elisabetta de Reute oltre quindici anni, s. Lidvina di Schiedman vent'otto anni, s. Nicola de Flüe vent'anni, la b. Caterina da Racconigi dieci anni, Rosa Maria Andreani vent'otto anni, Domenica Lazzari e Luisa Lateau quattordici anni.
Bibl. J. Aumann, Teologia spirituale, Roma 1991, 511; I. Rodríguez, s.v., in DES II, 1308-1309; A. Royo Marín, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 1105-1107.
C. Zorzin

INEFFABILITÀ. (inizio)

I. Significato. I mistici frequentemente affermano che il totalmente Altro è ineffabile, che ciò che hanno esperito durante l'estasi è indicibile, che le loro visioni sono inesprimibili. Alcuni dei più grandi studiosi del misticismo, da William James a Walter T. Stace, hanno indicato proprio nell'i. uno dei segni caratteristici dell'esperienza mistica. « Il più ovvio dei segni - ha scritto W. James - per cui io classifico come mistico uno stato mentale è un segno negativo. Colui che lo prova afferma immediatamente che questo stato non potrebbe trovare alcuna espressione, che non se ne può manifestare a parole il contenuto. Ne consegue che la sua qualità dev'essere direttamente sperimentata; non può essere comunicata né trasferita ad altri ».
In questi ultimi decenni, la tesi dell'i. è stata analizzata sia da un punto di vista logico, sia da un punto di vista epistemologico, sia, infine, da un punto di vista linguistico. Le conclusioni alle

quali alcuni studiosi sono giunti consistono nel rifiutare la tesi dell'i. in quanto essa, per dirla con Keith E. Yandell, è « solo confusione e non senso ». Altri, come Peter C. Appleby, hanno cercato di mostrare che tale tesi è « falsa, anche se c'è più di un granello di verità nelle considerazioni addotte in favore della sua accettazione ». Altri ancora, come Michael Durrant, si sono chiesti se l'elemento centrale dell'esperienza religiosa sia inesprimibile di fatto o di principio, dichiarando poi di propendere per la prima delle due ipotesi.
Per Renford Bambrough, infine, il tema dell'i., che è una forma di scetticismo a livello linguistico, cela non poche trappole. Il rischio, egli afferma, è quello di descrivere « come una impossibilità ciò che è solo una difficoltà, come una barriera ciò che è solo una frontiera ».
Tra coloro che hanno espresso una valutazione più positiva dell'i. possiamo ricordare N. Smart, L. Hatab, P. Moore e J. Kellenberger. Alcuni di questi autori, soprattutto Moore, ma anche Kellenberger, si sono impegnati in analisi attente al fine di tracciare una fenomenologia dell'ineffabile, altri (Moore e Hatab) hanno finito con il ridimensionare il ruolo che l'i. giocherebbe effettivamente nelle produzioni verbali dei mistici.
Ninian Smart ha sostenuto che espressioni come ineffabile, indescrivibile, inesprimibile, indicibile, indefinibile e così via, che compaiono frequentemente nelle opere dei mistici non devono essere prese come se « escludessero completamente la descrivibilità ». Esse posseggono una buona dose di ambiguità, infatti « dire che Dio è incomprensibile può voler significare non che è totalmente incomprensibile, bensì che non è totalmente comprensibile ».
Per Lawrence J. Hatab nessuna forma di misticismo è, a rigor di termini, ineffabile. Se i mistici parlano di i. (ma « ineffabile » - egli afferma - non significa « non linguistico ») o di indescrivibilità vogliono solo ricordarci che la loro è un'esperienza straordinaria e che, quindi, il linguaggio ordinario è inappropriato e inadeguato per parlare di ciò che essi hanno esperito. La sola esperienza ineffabile è, a suo avviso, quella che costringe il mistico a scegliere il silenzio.
II. Nell'esperienza mistica. A conclusioni simili a quelle di Lawrence J. Hatab è giunto anche Peter Moore. A suo avviso, sui sentieri della mistica non ci si trova mai di fronte ad una i. radicale, assoluta, poiché vi sono sempre elementi dell'esperienza mistica che possono essere comunicati, quindi, si tratta in ultima analisi di una i., per così dire, debole. Un altro interessante contributo è stato fornito da J. Kellenberger, che ha cercato di delineare una tipologia degli oggetti che possono, di volta in volta, essere o non essere etichettati come ineffabili. « In primo luogo, ciò che viene presentato come ineffabile può essere Dio, la Divinità e Brahma, ecc. In secondo luogo, come per s. Giovanni della Croce, l'oggetto mistico può essere una «saggezza intima» o, come nell'Upanishad, una conoscenza suprema. In tal caso, l'oggetto mistico è una verità. In terzo luogo, l'oggetto mistico può essere l'io come nella tradizione indù o l'anima come per Meister Eckhart. E, infine, l'oggetto mistico può essere la stessa esperienza mistica ».
Bibl. M. Baldini, Il linguaggio dei mistici, Brescia 19902, 137-148; G. Marchesi, Parola e silenzio dinanzi al mistero di Dio, in CivCat 132 (1981)3, 372-387; R. Moretti, s.v., in DES II, 1309-1311.
M. Baldini

INFANZIA SPIRITUALE. (inizio)

I. Il termine. L'i. attinge tutta la sua legittimità e la sua ragion d'essere nella nostra filiazione adottiva in cui poggia le sue radici profonde e feconde. Noi siamo « filii in Filio », figli e figlie nel Figlio Gesù. Dio è nostro « Abbà, Padre » (Rm 8,15; Gal 4,6), che « rivela ai piccoli ciò che ha nascosto ai sapienti e agli intelligenti » (Mt 11,25).
L'espressione i. che si ritrova già in Adamo de Perseigne (1221), o in Giuliana di Norwich, è soprattutto resa celebre, fino a penetrare nei discorsi pontifici, dall'insegnamento di Teresa di Lisieux, benché la santa stessa non abbia mai usato questa formula: è stata la sua priora, madre Agnese di Gesù, che, riassumendo la sua dottrina, gliela attribuisce, avendola scoperta, per esempio, negli scritti di Mons. Gay.1 Noi ci limitiamo qui all'insegnamento di s. Teresa che riguarda la sua « piccola via », sinonimo di « infanzia spirituale ».

La « piccola via » è per Teresa il risultato di una lunga ricerca. Desiderosa di diventare « una grande santa » e di « amare Gesù più che non sia stato mai amato », Teresa pone a lungo l'accento sulla generosità dei propri sforzi. Inizialmente, l'esperienza della sua debolezza, non fa che incitarla ad amare di più, in maniera più pura, con maggiore umiltà. Constatando la sua impotenza, per così dire, irrimediabile dinanzi all'ideale della santità (« un granello di sabbia » ai piedi di una « montagna ») e presentendo che Dio diventa sempre più amabile a misura che lo si ama, a vent'anni ella comincia ad attendere il compimento della sua santità da « Gesù solo »: « E Gesù solo che fa tutto ed io non faccio nulla ». S'incontra, allora, per la prima volta nei suoi scritti la parola « abbandono » (Lettera 142). In realtà, solo un anno più tardi ella scopre la sua « piccola via molto diritta, molto breve, tutta nuova » (autunno 1894, cf Ms C 3vo-3ro). Ella è dapprima colpita dall'espressione biblica « Chi è piccolo venga a me » (cf Prv 9,4). « Piccolo » (è il suo problema!), Teresa è toccata dall'invito di « venire », termine che considera collegato con tutti gli inviti di Gesù a « venire » a lui (per esempio, Mt 11,28; Gv 6,35; 7,37 e soprattutto Mt 19,14: « Lasciate che i bambini vengano a me »).

Proseguendo le sue ricerche, ella leggerà (per la prima volta!) Is 66,12-13: « I suoi bimbi saranno portati in braccio, sulle ginocchia saranno accarezzati. Come una madre consola un figlio, così io vi consolerò ». Molto sensibile all'amore di una madre (ella ha presto perduto la sua), Teresa coglie come l'amore di Dio sia maternamente comunicativo nei riguardi di colui che si affida a lui con una confidenza filiale, confidenza di figlio adulto, ma che conserva la semplicità e la spontaneità del fanciullo. Se Teresa del B.G. favorisce l'immagine del fanciullo e il paragonarsi a lui, lo fa essenzialmente alla luce della misericordia di Dio: dopo la sua scoperta, la parola « misericordia », fino allora assente, per così dire, nel suo vocabolario, vi abbonderà; diventerà il tema centrale della sua autobiografia, immergerà Teresa sempre più in una luce abbagliante, la spingerà a pronunciare la sua « offerta all'Amore misericordioso », in cui ella esprime tutta la sua speranza che la « santità » del Signore sarà deposta nelle sue « mani vuote », fino a « consumarla incessantemente », facendola « vivere in un atto di Amore perfetto ».

E intorno all'asse misericordiafiducia che ruotano ormai la sua attesa e la sua spiritualità dell'amore perfetto: « Gesù si compiace di mostrarmi l'unica via che conduce a questa fornace divina, questa via è l'abbandono del fanciullo che si addormenta senza timore tra le braccia del Padre », ella scrive allegando i testi biblici fondanti della sua « piccola via » (Ms B 1ro). Ella aggiunge l'indomani: « Ciò che piace (al buon Dio nella mia piccola anima) è vedermi amare la mia piccolezza e la mia povertà, è la speranza cieca che ho nella sua misericordia... Comprendete che per amare Gesù, essere sua vittima d'amore, più si è deboli, senza desideri, né virtù, più si è adatti alle operazioni di questo Amore consumante e trasformante... E la fiducia, e nient'altro che questa, che deve condurci all'Amore » (Lettera 197 del 17 settembre 1896).

A partire da questi principi di teologia spirituale, Teresa elaborerà immagini e parabole, esempi e consigli, atteggiamenti pratici dinanzi alla sua debolezza e al suo peccato. Uno spirito di i. colora il suo abbandono filiale nella prova e la sua generosità nelle « piccole cose » della vita quotidiana ove ella si difende da ogni ricerca di ciò che è « eclatante ». Affidandosi all'azione di Dio, che ella sperimenta in sé, applica la sua « piccola via » così bene sia sul terreno della carità fraterna (Ms C 12vo) che su quello della preghiera (Ms C 36ro), sul terreno dell'apostolato (Ms C 22vo) come su quello della sua debolezza e del peccato (Ms C 36ro e Ultimi Colloqui 11.7.6.).

Non solo la « piccola via » di Teresa è « tutta nuova » paragonata alla sua epoca, ove un approccio giansenista di un Dio severo paralizza lo slancio della vita spirituale e mistica, ma il realismo della fede, con la quale Teresa opta per le piccole cose della vita quotidiana come campo d'azione preferito a molti, contribuisce a fare di lei un dottore molto ascoltato della « piccola via dell'i. »: ella ne ha vissuto tutta la profondità mistica raggiungendo il cuore della teologia paolina sulla fede-fiducia nella grazia dello Spirito, simpatizzando così, a sua insaputa, con i migliori accenti di Lutero (1546). La « piccola via » di Teresa è al centro del cristianesimo poiché poggia tutta la sua sostanza nel Cuore del Salvatore.

Note: 1 Mons. Gay, De la vie et des vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux, III, Paris-Poitiers 1888, 180.

Bibl. M.F. Berrouard - François de S. Marie - Ch.-A. Bernard, s.v., in DSAM IV, 682-714; C. De Meester, Dinamica della fiducia, Cinisello Balsamo (MI) 1997; C. Gennaro, s.v., in DES II, 1312-1313; S. Piat, S. Thérèse de Lisieux à la decouverte de la voie d'enfance, Paris 1964.

C. De Meester

DIZIONARIO DI MISTICA

L

- LACRIME
- LACRIME DI SANGUE
- LAICO
- LALLEMANT LOUIS, SJ
- LANSPERGIO, CERT
- LAREDO BERNARDINO DI, OFM
- LAVORO
- LECTIO DIVINA
- LEGGE NUOVA EVANGELICA
- LEONARDO DA PORTO MAURIZIO, OFM SANTO
- LE SAUX HENRI, OSB
- LESEUR PAULINE-ELISABETH, LAICA
- LETTERATURA
- LETTURA DEI CUORI
- LEVITAZIONE
- LIBERAZIONE (TEOLOGIA-SPIRITUALITÀ E MISTICA)
- LIBERTÀ
- LIBERTÀ SPIRITUALE
- LINGUAGGIO METAFORICO
- LINGUAGGIO MISTICO
- LITURGIA
- LOCUZIONI
- LORENZO DA BRINDISI, OFM CAP. SANTO
- LORENZO DELLA RISURREZIONE, OCD
- LUIGI DI GRANADA, OP
- LULLO RAIMONDO, TERZ. FRANC.
- LUMINOSITÀ
- LUOGHI MISTICI
- LUSSURIA

—

LACRIME. (inizio)

I. Nozione. E il donum lacrymarum connesso alla beatitudine di cui parla Matteo (5,5), che si verifica quando si raggiunge un alto grado di amore tale da immedesimarsi nell'amore di Dio. A questo punto si prova quasi un dolore fisico, una profonda compunzione per le offese arrecate dagli uomini alla misericordia divina.

II. Spiegazione. E un dono concesso dallo Spirito 1 a coloro che raggiungono un'elevata partecipazione al mistero della redenzione, tanto da piangere dinanzi all'ingratitudine e alle offese degli uomini. Diversi episodi della Scrittura confermano l'esistenza di questo dono: Gesù che piange su Gerusalemme (cf Lc 19,41-44) o per la morte di Lazzaro (cf Gv 11,35), o ancora le lacrime della peccatrice (cf Lc 7,38).

Molti santi hanno avuto questo dono: Pier Damiani, Francesco d'Assisi, Caterina da Siena, Ignazio di Loyola, ecc. Quest'ultimo offre un criterio di discernimento: il principale è un

progresso nella vita teologale di fede, speranza e carità. In questo progresso, l'amore effettivo del prossimo viene accresciuto. Infatti, se il dono è autentico non si ferma alla consolazione e purificazione personale, ma è dato a vantaggio di tutti.
Note: 1 Se ne parla nel De virginibus attribuito a s. Atanasio, PG 28,272.
Bibl. P. Adnès, s.v., in DSAM IX, 287-303; S. Garofalo, Il dono delle lacrime, in RivVitSp 37 (1983), 379-383; C. Gennaro, s.v., in DES II, 1379; M. Lot-Borodine, Le mystère du don des larmes dans l'orient chrétien, in O. Clément et Al., La douloureuse joie, Abbaye de Bellefontaine 1974, 133-195.
L. Borriello

LACRIME DI SANGUE. (inizio)

I. Il fenomeno si verifica quando il sangue scorre dagli occhi allo stesso modo delle lacrime. Tale fenomeno, chiamato anche oftalmorragia, è alquanto raro. Viene attribuito a Rosa Maria Adriani (1845) e a Teresa Neumann. Potrebbe essere il risultato di certe condizioni patologiche o di fattori ambientali, il che lascia presumere l'esistenza di un fattore naturale, ma la causa è ancora sconosciuta.
Ai nostri giorni si sono verificati anche casi in cui le l. o di acqua scendono dagli occhi delle statue o delle icone. L'autorità ecclesiastica si muove con molta prudenza e cautela nel trattare questi fenomeni singolari e nell'attribuire loro una causa soprannaturale o diabolica.
II. Spiegazione. Se non esistono messaggi o spiegazioni connessi con il fenomeno, l'avvenimento viene considerato inspiegabile sul piano umano, pertanto si può supporre una causa preternaturale, divina, o sul piano mistico può essere considerato effetto della gratia gratis data.
Bibl. I. Rodríguez, s.v., in DES II, 1379-1380; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 1101-1103; H. Thurston, Fenomeni fisici del misticismo, Roma 1956.
J. Aumann

LAICO. (inizio)

Premessa. I dizionari danno un'interpretazione sostanzialmente univoca del termine l. come di persona che non appartiene al clero. Ciò trova riscontro nel linguaggio comune in cui il termine designa il non appartenente a istituzioni che abbiano una loro « sacralità » civile o militare o il non credente e anche l'ateo. In definitiva, si identifica il l. per negazione anziché per affermazione. Tale interpretazione del termine, così consolidata e diffusa, ha le sue radici in convinzioni antiche mantenute fino ad oggi.
I. Cenni storici. 1. Il Medioevo. Per restare nell'ambito del religioso che gli è proprio, troviamo sancita già nel Decretum di Graziano (1140 ca.) una divisione tra coloro che sono considerati cristiani. Di essi, infatti, si parla come di duo genera: chi è chierico e chi non lo è; chi ha tutto il potere e chi è oggetto del potere clericale.
E pur vero che, a poca distanza di tempo dal Decretum e per alcuni secoli, si ha un emergere del l. nella Chiesa con il manifestarsi di movimenti spirituali di grande vivacità contemporaneamente a un profondo evolversi della vita politica, economica e sociale. Si ha così una crescita del ruolo dei laici nella Chiesa - anche se sembra eccessivo parlare di una loro « presa del potere » 1 - soprattutto « in relazione a una riabilitazione della vita attiva nel contesto della spiritualità cristiana », ossia nella stagione in cui « quanto si riferiva all'azione concreta nel mondo al fine di renderlo più conforme all'ideale evangelico fu valorizzato tra i secc. XII e XIII nella prospettiva di un cristianesimo centrato sul tema dell'Incarnazione, teso a esaltare l'umanità di Dio ».2
Si ha nei secoli d'inizio millennio un vero e profondo risveglio evangelico che vede protagonisti i monaci e, in particolare, i laici. Questi ultimi divengono protagonisti di una vita apostolica che si richiama alle prime generazioni cristiane e che dà luogo alla creazione di una nuova

cristianità.3 Un risveglio non privo d'ambiguità, di anarchismo e portatore anche di eresie che ha nelle confraternite un punto di riferimento rilevante.

2. Il Concilio tridentino porrà fine a questo stato di cose in particolare riconducendo a un ordine gerarchico la confraternita laicale.4 Così che uno dei massimi teologi della Controriforma, Roberto Bellarmino, sulla base del Tridentino, può affermare: « Chi ignora che laos, in greco, vale popolo? Che essi chiamano kleros ciò che noi diciamo porzione o eredità? Da qui sono denominati i laici: come dire i plebei e gli appartenenti al popolo, ai quali non è stata affidata alcuna parte della funzione ecclesiastica. Clero, per contro, si usa per indicarlo come appannaggio ed eredità del Signore; chierici poi, dalla parola clero (...), si dicono quelli che, consacrati al culto divino, si sono addossati, per ordine di Dio stesso, la responsabilità e la preoccupazione di amministrare la religione e le realtà sacre ».5

Per secoli questo insegnamento è stato costante e, salvo eccezioni, largamente generalizzato dando luogo e fondandosi su una teologia della Chiesa che, come ha denunciato Y. Congar, lungi dall'essere un'ecclesiologia, si è configurata come gerarcologia. In tal modo, si è consolidata la convinzione che la definizione di l. potesse aver luogo unicamente per negazione.

3. In questo secolo tale convinzione è stata confermata in modo autorevole. E sufficiente ricordare quanto afferma Pio X nell'Enciclica Vehementer (1906) e cioè che « solo nel corpo pastorale risiedono il diritto e l'autorità necessari per promuovere e dirigere tutti i membri verso il fine della società. Quanto alla moltitudine, ossia i laici, essa non ha altro diritto che quello di lasciarsi guidare e, come docile gregge, seguire i suoi pastori ». Il l., quindi, in tale concezione, non è altro che elemento passivo di una dinamica che gli è estranea. Egli è soggetto esclusivamente di doveri, non di diritti. Il solo diritto del l. è quello sancito dal Codice di Diritto Canonico del 1917 là dove, al can. 682, afferma: « I laici hanno diritto di ricevere dal clero i beni spirituali e specialmente gli aiuti necessari alla salvezza ».

Quella del l. definito per negazione è una condizione in cui è messa in dubbio la possibilità di raggiungere la perfezione cristiana, poiché esso non appartiene a nessuno degli stati di vita detti di perfezione. Se al l. è data qualche possibilità di raggiungere la perfezione cristiana ciò avviene per la sua sottomissione al clero. Solo così al l. è resa possibile l'unione con Dio. E del tutto evidente che nel contesto di una teologia della Chiesa che è gerarcologia più che ecclesiologia, per cui la maggior parte dei membri della Chiesa è definita, di fatto e in teoria, solo per negazione, non è possibile parlare né di una teologia né, di conseguenza, di una spiritualità del l. Il l. è e resta un battezzato che può solo sperare di salvarsi l'anima nonostante si occupi nella sua vita di cose terrene.

Nel secolo scorso, però, si manifestarono diversi esempi di un nascente movimento laicale che poi trovò un'espressione qualificata in forme di Azione Cattolica. E ciò in connessione con il mutato quadro politico e sociale seguito alla Rivoluzione francese e, in Italia, con la realizzazione di uno Stato nazionale che eliminava lo Stato pontificio. Si aprì così ai laici una certa nozione di apostolato sia pure condizionata e limitata. Una nozione che, via via soprattutto nel nostro secolo, si è affermata anche di fronte ai problemi posti dalla rivoluzione industriale e dalla nascita di un mondo, quello operaio, fuori dalla Chiesa. Tale nozione di apostolato è duplice: vi è quello di tutti i membri della Chiesa che sono costituiti come autorità gerarchica e quello di coloro che, da laici, sono chiamati dalla gerarchia a una collaborazione con essa che si verrà configurando come speciale e diretta. Il l. di Azione Cattolica, in questo contesto, appare come colui che, per mandato gerarchico, è inviato nel mondo dal suo esterno. Egli entra là dove al sacerdote non è possibile essere presente. Si ha così una presenza del l. nel mondo per mandato gerarchico e per supplenza. La presenza del l. nel mondo è congiunturale e tattica.

Negli anni '30, durante il pontificato di Pio XI, si ha uno sviluppo significativo dell'esperienza di Azione Cattolica soprattutto in Italia e in Francia, anche se si tratta di due esperienze con caratteristiche distinte. A tale sviluppo corrisponde un approfondimento della riflessione teologica e si intravedono i presupposti di una spiritualità del laicato. Tale riflessione si viene precisando e assume maturità con gli anni '50; una decade ricca di ricerche circa una teologia del

laicato fondata su una rinnovata ecclesiologia che tende a dare del l. una definizione in positivo. Va sottolineato che tale interesse per il l. - che assume un carattere di grande vivacità soprattutto in Francia - così come per la laicità o secolarità corrisponde al manifestarsi di una nuova coscienza religiosa e a una rinnovata riflessione sull'Incarnazione di fronte alle sfide poste dalla società moderna e dalla secolarizzazione.

Tra i pionieri di una teologia del laicato in Italia va ricordato anzitutto e principalmente R. Spiazzi, la cui opera principale e fondamentale è pubblicata agli inizi degli anni '50.6 In particolare, R. Spiazzi è attento a sottolineare e a valorizzare l'apostolato del l. che ha la sua origine nel battesimo e nell'appartenenza del l. stesso alla Chiesa. Pertanto, sostiene l'Autore, l'apostolato del l. di Azione Cattolica è un modo di attuare l'apostolato laicale, ma certamente non lo esaurisce.

E indubbio, peraltro, che l'opera a cui ordinariamente si fa riferimento per la teologia del laicato è quella pubblicata in Francia l'anno successivo da Y. Congar.7 Ed è in particolare a questo autore che si deve lo sforzo di una definizione teologica positiva del termine l. Egli, infatti, in prima approssimazione afferma: « I laici in quanto membri del popolo di Dio sono ordinati, come i chierici e i monaci per stato e in maniera diretta, alle realtà celesti. (...) Tuttavia non vi sono ordinati nello stesso modo (...); i laici sono ordinati, per stato e in maniera diretta, sebbene non in esclusiva, alle realtà terrene ». E, in seconda approssimazione, « il l. sarà dunque colui per il quale, nell'opera stessa che Dio gli ha affidato, la sostanza delle cose in se stesse esiste ed è interessante », mentre « il chierico, e più ancora il monaco, è un uomo per il quale le cose non sono veramente interessanti in se stesse, ma in relazione ad altro, cioè nel rapporto che le lega a Dio ».8 E, infine, Y. Congar afferma: « Al di là della definizione, canonica tutta negativa, del l. come colui che non è religioso, colui che non ha né potere d'ordine né di giurisdizione, l'accordo è praticamente raggiunto su una definizione positiva: il l. è il cristiano il cui contributo all'opera della salvezza ed al progresso del regno di Dio, quindi al duplice compito della Chiesa, si attua nel e col suo impegno nelle strutture del mondo e nell'opera temporale ».9

Gli anni '50, dunque, si caratterizzano per un forte risveglio d'interesse per la figura, il carattere e il compito del l. che va di pari passo con una nuova coscienza ecclesiale da parte dei fedeli in cui essi da oggetto di apostolato ne divengono soggetto. La ricerca - che è segnata da due Congressi mondiali dell'apostolato dei laici (Roma, 7-14 ottobre 1951 e 8-13 ottobre 1957) - conduce a definizioni di l. di carattere ecclesiologico che lo configurano non più per negazione, ma per affermazione.

In particolare, alla fine degli anni '50 e all'inizio della decade successiva, si sviluppa una riflessione particolare a partire da un'espressione di Pio XII contenuta nel suo discorso al II Congresso mondiale dell'apostolato dei laici: la consecratio mundi è essenzialmente opera dei laici. Il testo più significativo in tal senso è di G. Lazzati, il quale non solo approfondisce il significato dell'espressione pontificia, ma chiarisce il senso per cui la consecratio mundi è essenzialmente opera dei laici e individua le condizioni per una piena realizzazione di tale compito non senza mettere in luce l'esigenza di delineare una coerente e corrispondente spiritualità laicale.10

Tra la fine degli anni '50 e l'inizio degli anni '60, ossia alla vigilia del Vaticano II, si ha, dunque, una stagione molto ricca di studi e di dibattiti di carattere teologico ed ecclesiologico che contribuiscono a formulare una teologia e una spiritualità del l. capaci di farlo uscire dall'indistinta condizione di una definizione per negazione, collocandolo come soggetto attivo e responsabile nella Chiesa e nel mondo.11 La spinta e l'interesse suscitati dal dibattito emerso dal movimento laicale inducono molti a ritenere che il Vaticano II debba configurarsi in modo peculiare come il Concilio dei laici.

II. Il Vaticano II, in realtà, è il primo Concilio nella storia della Chiesa in cui si tratta della vocazione, del carattere, della missione del l. Il tema è presente in ogni documento conciliare ad esclusione di PC e di NAE. In qualche modo, il Concilio si configura come la conclusione e il vertice di una lunga e ricca fase di ricerca di cui fa propri i frutti più significativi. Quanto ai

contenuti, presenti in modo particolarmente sviluppato in AA e in LG, essi possono essere colti in due punti di fondo: il l. è soggetto di apostolato; la dignità e il ruolo del l. hanno origine non da un mandato gerarchico, ma dal battesimo che lo fa partecipe dei tria munera di Cristo e che gli imprime un carattere peculiare: quello secolare. Ed è in forza dell'indole secolare che l'apostolato proprio e peculiare del l. si attua nelle e con le realtà « terrene ». In qualche modo, si recupera il senso che il termine l. ha avuto per le prime generazioni cristiane.12

Ma, nel testo fondamentale sul l., contenuto in LG 4, il Vaticano II non ne dà una definizione teologica ma si limita a darne una descrizione « tipologica ».13 Il testo, che resta come fondamentale punto di riferimento, afferma, anzitutto, che il « carattere » o l'« indole » « secolare è propria e peculiare ai laici » e che « per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio » (LG 31).

L'insegnamento del Vaticano II si configura, da un lato, come la sintesi del meglio della ricerca preconciliare e, dall'altro lato in qualche modo, come il suo esaurimento. Ciò nel senso che le numerose pubblicazioni uscite nell'immediato postconcilio sono limitate a commentari dei documenti conciliari, quindi, a ribadirne linee e contenuti. Nel processo di ricezione del Concilio spicca il magistero di Paolo VI, sensibilissimo al tema della laicità, della vocazione e missione del l. In particolare, papa Montini ribadisce più volte che la consecratio mundi è il compito e la missione fondamentale del l. mostrando anche come tale formula abbia assunto nel Concilio denominazioni differenti. Infatti, Paolo VI, il 15 ottobre 1967, rivolgendosi ai partecipanti al III Congresso mondiale per l'apostolato dei laici afferma: « Un altro compito vi aspetta, espresso da una parola che ha fatto fortuna in questi ultimi anni, cioè la consecratio mundi. Il mondo è il vostro campo di azione. Voi vi siete immersi per vocazione (...). Il Concilio ve l'ha detto e ridetto: i laici «consacrano a Dio il mondo» lavorano alla «santificazione del mondo» all'«animazione cristiana del mondo», al «risanamento delle istituzioni e delle condizioni di vita del mondo», sono le espressioni stesse dei documenti conciliari ». In altra occasione, il 23 aprile 1969, papa Montini offre un articolato excursus sulla storia, sul significato di consecratio mundi e sulla responsabilità autonoma che essa implica per i laici e dice: « Come si può oggi pensare a una consecratio mundi? La Chiesa accetta di riconoscere il mondo come tale, libero cioè, autonomo, sovrano, in un certo senso autosufficiente (...), la Chiesa ammette anche per i suoi fedeli del laicato cattolico, quando agiscono nel terreno della loro realtà temporale, una certa emancipazione, attribuisce loro una libertà d'azione e una loro propria responsabilità, accorda loro fiducia ».

III. Il dibattito in corso. Resta il fatto che nell'immediato postconcilio si arresta l'approfondimento sulla figura del l. in vaste aree europee (Italia, Spagna, Francia), mentre in America Latina, là dove i presupposti della teologia del laicato erano stati assunti dalla teologia dello sviluppo, a questa subentra la teologia della liberazione che prescinde dal laicato.

Con gli inizi degli anni '70, si ha una nuova fase di ricerca che parte da presupposti diversi da quella conciliare. Anche tale fase di ricerca ha come punto di riferimento Y. Congar. E lui infatti, che ritenendo ormai troppo angusti i limiti della teologia del laicato - anche di quella fatta propria dal Vaticano II - tenta un superamento con una teologia dei carismi e dei ministeri con un'opera che attira l'attenzione.14 L'esigenza di andare oltre il dualismo clero-laici viene superata dal teologo francese svolgendo la tesi di una Chiesa tutta ministeriale in cui anche i laici trovano una loro collocazione. La tesi viene largamente ripresa nel dibattito sui ministeri anche se in essa, per la verità, non trova risposta l'interrogativo di quale sia lo specifico del l. nella teologia conciliare. Si obietta, infatti, che la via di una « ecclesiologia globale », tutta ministeriale e tutta secolare, in cui tutti i battezzati sono « cristiani e basta », faccia correre il rischio di ricadere in un clericalismo superato dal Vaticano II.15

Comunque, si deve registrare un fatto: dopo il volume di Y. Congar - che è strutturato al modo delle Retractationes agostiniane - si formano due correnti di pensiero circa il l.: una che segue e sviluppa l'« ecclesiologia globale » che ritiene superato il Vaticano II in materia di natura, vocazione e missione del l. e che, dunque, non si debba proseguire oltre nel considerare il

compito del l. distinto da quello degli altri battezzati assumendo, invece, la nozione di « cristiano comune »; l'altra che insiste nel ribadire il dettato conciliare. E da sottolineare che il magistero, nelle sue diverse espressioni, adotta la seconda linea rimanendovi costantemente fedele nel tempo.
Ciò si verifica puntualmente, per esempio, nel 1974 nel corso della III Assemblea generale del sinodo dei vescovi sull'evangelizzazione nel mondo contemporaneo che coglie il risveglio del senso missionario nella Chiesa. Il fatto è sottolineato un anno dopo da Paolo VI con la pubblicazione dell'Esortazione apostolica Evangeli Nuntiandi (8 dicembre 1975), ove Papa Montini non solo ribadisce l'insegnamento del Vaticano II circa il l., ma va oltre nella sua puntualizzazione. Egli, anzitutto, non evita di trattare dei ministeri laicali dicendo che « i laici possono anche sentirsi chiamati a collaborare con i loro pastori nel servizio della comunità ecclesiale, per la crescita e la vitalità della medesima, esercitando ministeri diversissimi, secondo la grazia e i carismi che il Signore vorrà loro dispensare » (n. 73). Ma, insiste Paolo VI, non è ciò che caratterizza in modo peculiare i laici. Essi per la loro natura e per loro vocazione peculiare sono tali per cui il loro « compito primario e immediato non è l'istituzione e lo sviluppo della comunità ecclesiale che è il ruolo specifico dei pastori, ma è la messa in atto di tutte le possibilità cristiane ed evangeliche nascoste, ma già presenti e operanti nelle realtà del mondo » (n.70).
Su una linea conciliare si muove il rettore dell'Università Cattolica italiana G. Lazzati che, preoccupato del diffondersi di nuove tesi mentre è ancora pressocché assente una recezione del magistero conciliare, sollecita il Dipartimento di scienze religiose dell'Ateneo a riprendere e a sviluppare la riflessione in materia di l. e di laicità16 e a dedicarvi l'intero corso di aggiornamento culturale del 1977 che l'Ateneo stesso organizza annualmente.17 Si tratta, però, di un risveglio intenso ma di breve durata che, peraltro, non sposta e non muta le posizioni assunte in precedenza.
Un'altra vivace riapertura del dibattito si ha con l'annuncio della VII Assemblea generale del Sinodo dei vescovi dedicata al tema: Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo a vent'anni dal Concilio Vaticano II. Un tema fissato da Giovanni Paolo II su richiesta della maggioranza degli organismi ecclesiali consultati. Il Sinodo, rinviato dal 1986 al 1987 a causa dello svolgersi della II Assemblea generale straordinaria del Sinodo stesso, è destinato, in qualche modo, a fare un bilancio del magistero conciliare e postconciliare e ad approfondire, in particolare, il binomio vocazione-missione del l. in linea con la sensibilità del tempo. Così, è attorno alla metà degli anni '80 che si ha la pubblicazione di un numero considerevole di articoli e di volumi di interesse, ma è soprattutto in Italia che il dibattito si fa vivo per un confronto franco e diretto, nel modo della quaestio disputata, tra G. Lazzati e i teologi B. Forte e S. Dianich.
Lazzati ha appena pubblicato due volumi a larga diffusione che rappresentano una sintesi matura della sua quarantennale riflessione e ne ha in corso di pubblicazione un terzo.18 Egli si pone criticamente di fronte alle riflessioni di « alcuni teologi » che ritiene non conformi al magistero conciliare sulle pagine di una diffusa rivista d'informazione religiosa.19 E vero - dice Lazzati - che la Chiesa è nel mondo per il mondo, cioè per salvarlo. È, infatti, in questo senso che Paolo VI ha detto che la Chiesa « ha un'autentica dimensione secolare » (2 febbraio 1972). Ma, il termine « secolare », dice Lazzati, o quello di « secolarità » applicato a tutta la Chiesa non ha precisamente lo stesso significato dell'aggettivo « secolare » applicato al l. nella definizione che ne fa LG 31. Nella Costituzione sulla Chiesa indica un « particolare rapporto con il mondo » che caratterizza l'azione del l. « sul mondo al fine di ricondurlo al disegno del Creatore ». I laici di cui parla LG 31 « vivono nel mondo », non nel senso generico qual è quello per cui tutti i cristiani sarebbero « secolari », ma in senso specifico, cioè in quanto « implicati in tutti e singoli i doveri e affari del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta ». Distinguere diversi modi di assumere la « secolarità » secondo vari carismi e ministeri, non significa separare ministeri e laici e neanche negare il « vitale

rapporto » tra momenti e dimensioni - ministeriali o secolari - della missione di salvezza della Chiesa.
E per questo che Lazzati non può accettare l'affermazione che tutta la Chiesa è « laica », come fa il teologo S. Dianich,20 né il modo di presentare il tema della laicità di B. Forte.21 Lazzati contesta anche l'uso dell'espressione « ecclesiologia totale » ripresa da Y. Congar e critica soprattutto l'affermazione di B. Forte secondo cui « la riscoperta dell'ecclesiologia totale » porta con sé « l'esigenza di superare non solo la divisione della Chiesa in due classi, ma anche la connessione specifica laici-secolarità ».22
L'essenziale della posizione di G. Lazzati può essere colta in questo passaggio: « Nel momento in cui, perdendo la specificità del significato per la quale il fedele è chiamato l., attribuisco alla Chiesa, nella sua globalità, la qualifica di «laica» non aggiungo nulla alla conoscenza della sua natura e invece perdo il valore della nota che caratterizza nella Chiesa un momento tipico della sua azione redentiva, quello cui per loro vocazione, attendono (dovrebbero attendere) i fedeli per questo chiamati laici ».
Nella sua replica, S. Dianich riconosce e accetta la preoccupazione di Lazzati « di esorcizzare il sempre risorgente mostro dell'integrismo clericale ». Ma egli insiste su un aspetto che non è negato da Lazzati: la necessità di « prendere sul serio i criteri della laicità e applicarli coerentemente a qualsiasi soggetto ecclesiale », chierico o l., ove i « criteri riguardano il riconoscimento del valore proprio e autonomo delle realtà terrestri ».23
B. Forte, a sua volta, difende l'uso della terminologia e dei concetti ripresi da Y. Congar: « ecclesiologia totale » e « binomio comunità-carismi e ministeri » che segnano il superamento del binomio « gerarchia-laicato » e rileva che « l'affermazione della laicità come dimensione di tutta la Chiesa si offre allora come l'altro nome della corresponsabilità ». L'impressione che suscita il dibattito è che sembra necessario arrivare a una sintesi più chiara e avanzata tra il Congar dei Jalons e quello dello schema « comunità-carismi e ministeri ».24
Il VII Sinodo dei vescovi, per parte sua, accogliendo l'Instrumentum laboris,25 fa un bilancio complessivo del magistero a partire dal Vaticano II e ne ribadisce le tesi di fondo non accogliendo le tesi sviluppate da numerosi teologi circa la laicità di tutta la Chiesa e di tutti nella Chiesa. L'Esortazione apostolica post-sinodale di Giovanni Paolo II (30 dicembre 1988) segna e accoglie il pensiero dei padri sinodali fin dalle prime parole del testo che danno il titolo al documento. Infatti, il Papa non si limita a parlare di christifideles, ma specifica subito che si tratta di christifideles laici, ove il laici specifica, qualifica e distingue i fedeli di cui si tratta. Ossia, distingue tra i fedeli coloro che formano una porzione specifica del popolo di Dio avendo un'indole peculiare definita dalla secolarità e dall'essere e dal vivere nel mondo come luogo teologico peculiare. Si ha così una continuità diretta con le prime generazioni cristiane. L'indagine sui testi, infatti, fa rilevare come in nessuno di essi si considerino i « laici » come la comunità composta dai membri del popolo di Dio in opposizione ai popoli profani. Nei testi si trova un'opposizione costante: si tratta di categorie all'interno del popolo di Dio. (...) D'altronde, se il termine l. designasse veramente i membri del popolo di Dio presi nel loro complesso, non si capirebbe perché mai i sacerdoti non sarebbero anch'essi « laici, dal momento che sono cristiani. Invece, i testi oppongono costantemente questi a quelli ».26 Ma il fatto che va registrato è che, dopo il Sinodo e dopo la pubblicazione della Christifideles laici, la ricerca sul l. di nuovo segna un arresto mentre, particolarmente in area tedesca, si sviluppano ministeri laicali nuovi caratterizzati dalla supplenza del clero per servizi alle comunità cristiane. Servizi che, poiché richiedono praticamente il tempo pieno e prevedono un sostentamento economico di coloro che lo esercitano finiscono per mettere in dubbio il permanere in una piena laicità di coloro che vi sono chiamati.
IV. Il l. e l'unione con Dio. Si deve concludere che, se si segue la linea indicata insistentemente dal magistero, si verifica che per il l. l'unione con Dio avviene per vie distinte da quelle dei chierici, dei religiosi e dei monaci. Via peculiare, infatti, appare l'essere e l'agire nel mondo come luogo d'origine e di residenza, anche se resta pur sempre, secondo la Lettera a Diogneto,

un essere residenti come stranieri col permesso di soggiorno.27 Mentre, infatti, per chierici, religiosi e monaci il mondo resta una realtà che ostacola il raggiungimento della propria perfezione e, dunque, l'unione con Dio, per il l. avviene il contrario. Egli, per la sua indole, per la vocazione e la missione che ha ricevuto col battesimo può raggiungere la santità e, con essa, l'intimità con Dio solo nel mondo e per mezzo del mondo, ossia operando in modo da « cercare il regno di Dio trattando le realtà temporali e ordinandole secondo Dio » (LG 31). Per il l., dunque, il mondo non è una realtà ostile per cui si giunge a santità nonostante essa, ma proprio grazie ad essa. Il mondo, in definitiva, si configura come il luogo teologico, l'ambiente divino 28 in cui avviene l'incontro con Dio e si raggiunge con lui la pienezza di unione. Ciò che caratterizza il rapporto del l. col mondo è quello di divenire un liturgo di una celebrazione cosmica per cui, come arditamente si è espresso un teologo laico, il prof. J. Lagovsky, « la carne del mondo comincia sostanzialmente e veramente a transustanziarsi, a mutarsi nella carne del nuovo cielo e della nuova terra, nella carne del regno di Cristo che viene ».29 Tra l. e mondo, dunque, avviene un rapporto dinamico, un processo attraverso il quale il l. e il mondo si santificano e si collocano al centro dell'economia della creazione e della redenzione e i laici danno così attuazione alla speranza escatologica della creazione tutta « che attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio... e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio » (Rm 8,19-21).

Note: 1 Cf E. Amman - A. Dumas, La Chiesa in balia dei laici (888-1057), in A. Fliche - V. Martin (cura di), Storia della Chiesa, VII, Torino 1973; 2 A. Vauchez, I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze, Milano 1989, 13; 3 Cf M.-D. Chenu, La teologia nel XII secolo, Milano 1986; 4 Cf G.G. Meersseman - G.P. Papalini, Le confraternite laicali in Italia dal Quattrocento al Seicento, in Aa.Vv., Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII, Napoli 1979, 109-136; 5 R. Bellarmino, De membris Ecclesiae militantis, I: De clericis, cap I, in Id., Opera Omnia, II, Napoli 1857, 149; 6 Cf R. Spiazzi, La missione dei laici, Roma 1952. È anche da ricordare Id., Il laicato nella Chiesa, in Aa.Vv., Problemi e orientamenti di teologia dogmatica, I, Milano 1957, 303-358; 7 Cf Y. Congar, Per una teologia del laicato, Brescia 1966; 8 Ibid., 37-39; 9 Id., Esquisse d'une théologie de l'Action catholique, in Les Cahiers du Clergé Rural, agosto-settembre 1958, poi ripreso in Sacerdozio e laicato di fronte ai loro compiti di evangelizzazione e civiltà, Brescia 1966, 285; 10 G. Lazzati, La « consecratio mundi » essenzialmente opera dei laici, in Studium, 55 (1959), 791-805. Cf anche G. De Rosa, Il significato teologico della « consecratio mundi », in CivCat 114 (1963)3, 521-532; Id., La « consecratio mundi » missione specifica dei laici nella Chiesa, in CivCat 114 (1963)4, 121-131; 11 Tra le pubblicazioni in lingua italiana, oltre a quelle citate, cf almeno: L. Sartori, La teologia del laicato, Padova 1955; Id., I laici nella Chiesa, in Sacra Doctrina, 7 (1962), 207-342: numero monografico in cui sono da segnalare i contributi di J. Hamer, Il fondamento biblico e teologico dell'apostolato dei fedeli, 218-242 e di P.A. Liégé, I laici nella Chiesa, 207-217; D. Tettamanzi, Verso una teologia del laicato nella Chiesa, in Rivista del Clero Italiano, 43 (1962), 435-449; G. Belotti, Il Concilio e i laici, Milano 1963; P.C. Landucci, Fondamenti dogmatici dell'apostolato dei laici nella Chiesa, in Aa.Vv., I laici nella Chiesa, Roma 1963, 15-29; D. Pieraccioni, I laici e il Concilio, in Città di Vita, 18 (1963), 582-585. Ma, nello stesso periodo, sono importanti i contributi pubblicati in francese e in tedesco; 12 Almeno così come viene messo in luce da due importanti ricerche: I. De la Potterie, L'origine et le sens primitif du mot « laïc », in NRTh 79 (1958), 840-853 poi, con alcune variazioni, in I. De la Potterie - S. Lyonnet, La vita secondo lo Spirito condizione del cristiano, Roma 1967, 15-34; E. Lanne, Le laïcat de l'Église ancienne, in Verbum Caro, 18 (1964), 105-126; 13 Cf E. Schillebeeckx, La definizione tipologica del laico cristiano secondo il Vaticano II, Roma 1971; 14 Cf Y. Congar, Ministeri e comunione ecclesiale, Bologna 1973; 15 Cf T. Citrini, La questione teologica dei ministeri, in Aa.Vv., I laici nella Chiesa, Leumann (TO) 1986, 57-72; 16 Frutto di tale sollecitazione è la pubblicazione del volume Laicità nella Chiesa, Milano 1977, con contributi di B. Maggioni, L. Sartori, A. Acerbi, A. Lattuada, G. Grampa, G. Ghiberti, U. Benedetti; 17 Cf Laicità. Problemi e prospettive. Atti

del XLVII Corso di aggiornamento culturale dell'Università cattolica, Milano 1977. Le relazioni sono state tenute da G. Lazzati, B. Maggioni, L. Pizzolato, G. Picasso, V. Vinay, F. Traniello, P. Scoppola, N. Raponi, L. Sartori, S. Vanni Rovighi, L. Lombardi Vallauri, U. Pototschnic, G. Pastori, F. Stella, A. Ardigò, R. Ruffilli, N. Galli, L. Pazzaglia, G. Bettetini; 18 Cf G. Lazzati, La città dell'uomo. Costruire, da cristiani, la città dell'uomo a misura d'uomo, Roma 1984; Id., Laicità e impegno cristiano nelle realtà temporali, Roma 1985 (è importante la recensione di B. Sorge, Per un autentico « movimento laicale » nella Chiesa, in CivCat 136 [1985]3, 388-389); Id., Per una nuova maturità del laicato. Il fedele laico attivo e responsabile nella Chiesa e nel mondo, Roma 1986; 19 Cf Id., Secolarità e laicità. Le caratteristiche del laico nella Chiesa e per il mondo, in Il Regno Attualità, 30 (1985), 333-339; 20 Cf S. Dianich, Chiesa in missione: per una ecclesiologia dinamica, Roma 1985; 21 Lazzati si riferisce specificamente a B. Forte, La Chiesa icona della Trinità, Brescia 1984; 22 Cf B. Forte, Laicità, in NDT, 2004-2013; Id. Laicato e laicità, Casale Monferrato (AL) 1986; 23 Cf S. Dianich - B. Forte, Laicità: tesi a confronto, in Il Regno Attualità, 30 (1985), 459-461; 24 Cf D. Bonifazi, Sacerdozio-laicato nell'ecclesiologia di Y. Congar, evoluzione e prospettive, Padova 1983, 307-320; 25 Cf Sinodo dei vescovi, Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo a vent'anni dal Concilio Vaticano II. Instrumentum laboris, Città del Vaticano 1987; 26 I. De la Potterie, Il significato primitivo del termine « laico », o.c., 33; 27 Lettera a Diogneto, V; 28 Cf P. Teilhard de Chardin, L'ambiente divino, Milano 1968; 29 Citato da O. Rousseau, Il messaggio dell'ortodossia, in P. Evdokinov, Le età della vita spirituale, Bologna 1968, XV.

Bibl. La bibliografia sul laicato è amplissima. Si rimanda, pertanto oltre ai testi indicati in nota a: Il laicato. Rassegna bibliografica a cura di A. Scola, C. Giuliodori, G. Marengo, P.A. de Proost, G. Wagner, Città del Vaticano 1987.

A. Oberti

LALLEMANT LOUIS. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce a Vertus, una piccola città nei pressi di Châlons-sur-Marne, nel 1588 (?) e vi muore il 5 aprile 1635. Inizia i suoi studi nel collegio gesuita di Bourges, ma non può avvalersi dell'insegnamento dei gesuiti perché essi vengono espulsi dalla città nel 1594. In seguito, passa nel collegio degli stessi a Verdún e, terminatovi il corso di retorica, entra nel noviziato della Compagnia di Gesù a Nancy, nel 1605. Ordinato sacerdote nel 1614, emette i voti solenni il 28 ottobre 1621. Successivamente insegna filosofia, matematica, teologia morale e scolastica. Dal 1622 al 1625 è maestro dei novizi e, in seguito, rettore del noviziato di Rouen. Scoppiata la peste nella città, mette in salvo i suoi novizi, ma sceglie di restare a servire gli appestati. In alcune note del 1631 si ricorda che L. suole dire: « Vi sono tre classi di morti belle: la prima è morire al servizio degli ammalati di peste, la seconda è morire nelle missioni e la terza è dando la vita per il gregge ». Dio gli concede la prima.

L. non lascia scritti di proprio pugno. Abbiamo appunti delle sue conferenze dai quali nasce l'opera Dottrina spirituale.

II. Dottrina mistica. Più che cogliere la caratteristica e la profondità della vita mistica di L., occorre addentrarsi nella sua particolare concezione della vita spirituale. L'orazione e l'unione intima con Dio, secondo L., sono primarie ed essenziali. L'unione con Dio conduce ad un servizio totale e disinteressato agli altri, fino al punto da dare, se fosse necessario, la vita per gli altri.

Per L., l'inquietudine e il vuoto dell'anima non possono essere colmati che da Dio. La beatitudine consiste nella soggezione a Dio; l'uomo deve cercare di realizzare il dono di Dio e raggiungere la nudità di spirito, esercitarsi nella fede, nella fiducia, nell'umiltà e nell'amore delle croci.

I due elementi essenziali della vita spirituale sono la purificazione del cuore e la direzione dello Spirito Santo. La purezza del cuore consiste nel non avere nulla di contrario a Dio e all'azione della grazia nel proprio cuore. Per questo motivo, si devono evitare anche i peccati veniali, i

sottofondi di orgoglio e le imperfezioni attraverso un'attenta vigilanza sui movimenti dell'anima. Nell'azione apostolica è necessario il raccoglimento. L'unione con nostro Signore si attua per mezzo della conoscenza, dell'amore e dell'imitazione. L. pone come base della vita interiore la regalità di Cristo, l'imitazione del Signore nella sua povertà, castità, obbedienza. Questo solido cristocentrismo è la risposta del dotto gesuita alle discussioni sul posto che l'umanità di Cristo deve occupare nella vita spirituale. Egli dice che nostro Signore dev'essere amato nel SS.mo Sacramento. La contemplazione, a suo avviso, è un concetto di Dio e delle cose divine, semplice, libero, penetrante, sicuro. Tale contemplazione procede dall'amore e tende all'amore. La contemplazione infusa, invece, è un frutto dei doni dello Spirito Santo, il quale per attuare nelle anime pure e docili una perfetta unione con Cristo le guida verso le sublimi esperienze mistiche.

La Dottrina spirituale affronta, tra l'altro, il rapporto tra i doni dello Spirito e la mistica. Per L. i doni coltivati con fedeltà e fervore conducono l'anima alla contemplazione infusa e questa è un effetto dei doni pervenuti al loro pieno sviluppo. Se non tutti arrivano all'orazione passiva è perché i doni restano impigliati tra peccati veniali e debolezze.

Per quanto attiene alla mistica, L. ne sottolinea l'essenza che consiste in « una visione di Dio e dei misteri divini semplice... che ce li fa sentire, gustare ». Afferma che essa non deve mai essere scambiata con i fenomeni paramistici che la possono accompagnare. Inoltre, sottolinea che il mistico, giunto alle sublimi esperienze dell'unione trasformante, non è più soggetto ad alcuna perturbazione esteriore. A questo punto, il mistico sperimenta un modo nuovo di fare orazione che non si fonda sui modi ascetici lenti, discorsivi, affaticanti dell'orazione.

Per L., infine, la contemplazione deve avere sempre il primato sull'azione e deve animare, nonché dirigere, ogni attività esterna. Egli addita come modello Gesù Cristo, che « ha impiegato ben trent'anni nella vita contemplativa, consacrandone solo tre o quattro a quella che è un insieme di azione e contemplazione ». Questa sottolineatura costituisce la perenne attualità del L. e del suo insegnamento: dare all'apostolo un'anima di contemplativo perché l'azione non diventi agitazione spossante e vana, disperdendosi in troppe cose secondarie a scapito dell'unum necessarium.

Bibl. **Opere:** L. Lallemant, La dottrina spirituale, Casale Monferrato (AL)-Milano 1984; Id., La dottrina spirituale, Cinisello Balsamo (MI) 1985. **Studi:** G. Bottereau, s.v., in DSAM IX, 125-135; P. Bouvier, s.v., in DTC VIII, 2459-2464; P. Dudon, Les leçons d'oraison du P. Lallemant, ont-elles blamées par ses supériores?, in RAM 11 (1930), 396-406; G. Dumeige, s.v., in DES II, 1399-1401; J. Jiménez, En torno a la formación de la « Doctrine spirituelle » del P. Lallemant, in AHSI 32 (1963), 225-292; Id., Precisions biographiques sur le P. Louis Lallemant, in Ibid., 33 (1964), 269-305; Id., Louis Lallemant, estudios sobre su vida y su « Doctrine spirituelle », Santiago de Chile 1988.

J. Collantes

LANSPERGIO. (inizio)

I. Vita e opere. Nato nel 148890 a Landsberg (da cui il soprannome latino Lanspergius) nell'Alta Baviera, Giovanni Gerecht nel 1509 entrò nella Certosa di Santa Barbara, a Colonia, divenendone nel 1523 vicario ed anche maestro dei novizi. Nel 1530 fu nominato priore della Certosa di Vogelsang ma, a causa del clima malsano, nel 1534 fu costretto a ritornare nella Certosa di Colonia, dove ancora giovane morì santamente l'11 agosto 1539. L'edizione più accessibile degli scritti di L. è quella curata dalla Certosa di Montreuil-sur-Mer nel 1888-1900, in cinque volumi. I primi tre contengono i sermoni, gli ultimi due volumi gli opuscoli spirituali e le lettere di direzione, cioè la parte teologicamente più rilevante della produzione lanspergiana. Tanto nello Speculum christianae perfectionis, quanto nell'Enchiridion christianae militiae, L. esorta ogni fedele (sia religioso che laico) a progredire verso la perfezione della vita cristiana. I due libri degli Alloquia Jesu Christi ad quamvis animam fidelem sono redatti come un discorso rivolto da Gesù stesso all'anima; la terza e la quarta parte del primo libro hanno avuto nei secoli

una straordinaria fortuna e sono state spesso pubblicate a parte con il suggestivo titolo: Una lettera di Gesù Cristo. Va ricordata, infine, la Pharetra divini amoris, una ricca raccolta di preghiere e di aspirazioni da usare nelle diverse occasioni per facilitare la vita spirituale: « Ogni anima innamorata di Dio deve sforzarsi di trasformare tutta la sua vita e ogni sua azione in una preghiera continua e costante » (Praefatio).

II. Dottrina. Con una sensibilità teologica eccezionale per il suo tempo, nei suoi scritti L. si mostra un fermo sostenitore della chiamata di ogni uomo alla santità, intesa come intima unione d'amore con Dio. Proprio per illustrare questo principio fondamentale, il figlio di s. Bruno (1101), in tutti i suoi opuscoli spirituali (e non meno nelle sue numerose lettere di direzione), si sofferma in modo analitico ad indicare la maniera attraverso cui « ogni cristiano possa pervenire più facilmente alla vera pace, all'autentica purezza di cuore, alla riconciliazione e all'unione con Dio nella carità, poiché per questa unione siamo stati creati e ad essa siamo chiamati » (Speculum, t. 4, p. 249). Nella linea tipicamente certosina, già illustrata da s. Bruno, Guigo di Saint-Romain (1136), Guigo du Pont (1297), Ugo di Balma, Margherita d'Oingt, Ludolfo di Sassonia (1377), Domenico di Prussia (1460), Dionigi di Ryckel (1471), come pure secondo le indicazioni dei grandi mistici renani e fiamminghi, L. finalizza l'impegno ascetico ad una reale esperienza mistica: è necessario intraprendere un radicale cammino di purificazione interiore; si tratta di diventare sempre più puro spazio per Dio, nella più totale disponibilità alla infinita effusione d'amore divino, lucidamente pronti a lasciarsi avvolgere dall'abbraccio della somma Bontà. Nella prefazione della Pharetra, L. dichiara che occorre acquistare « la purezza del cuore, morire a se stessi e ad ogni amore disordinato sia verso di sé, sia verso le creature; si deve uscire da se stessi, dimenticarsi e sottomettersi con cuore indiviso a Dio e agli uomini per amore di Dio ». Più esplicitamente: « Dobbiamo cercare con ogni sforzo di acquistare la purezza del cuore con la quale siamo messi in grado di accogliere in noi l'irradiazione della grazia divina, diveniamo capaci di fissare stabilmente in Dio il nostro amore e di vivere il dono totale di sé nella perfetta abnegazione. Questa abnegazione totale (...) è la chiave con la quale sempre viene aperta all'uomo la porta per entrare in Dio e a Dio per entrare nell'uomo ». La stessa solitudine e il silenzio, così tipici della vita certosina, acquistano infatti il loro vero senso solo nella dimensione dell'intima unione d'amore con Dio. Le quaranta regole di vita spirituale presentate nella Lettera non costituiscono, dunque, che una riproposizione analitica di quella logica dell'amore ordinato (caratteristica dello spirito della Certosa) che, nel riconoscere a Dio il supremo valore, finisce al tempo stesso con l'individuare nell'umanità e nella sua drammatica storia ciò che Dio teneramente ama e ciò per cui, perfino, soffre. Ben a ragione, la logica insegnata e, prima ancora, praticata dal Cristo, nella prospettiva religiosa di L. può essere riassunta dalle tre seguenti puntualizzazioni: a. Dio solo; b. Dio, al di sopra di tutti e di tutto; c. tutti e tutto in Dio e per Dio. In realtà, si tratta di praticare quotidianamente (dentro e fuori la Certosa) una sorta di circolarità dei doni divini lasciando così a Dio stesso la libertà, ma anche la gioia di amare ogni uomo attraverso tutti gli uomini: se è vero che dopo l'Incarnazione, la passione e la morte del Cristo non si può amare Dio senza amare ogni uomo, è altrettanto vero che, nell'orizzonte di un'autentica purezza di cuore, non si può amare ogni altro uomo senza amare Dio « pienamente, fedelmente e instancabilmente ». Ogni uomo, secondo L., dovrebbe accogliere e generosamente comunicare a chiunque gli è prossimo l'ardente invito avanzato da Gesù Cristo nella Lettera: « Con un cuore perfettamente semplice e nudo, aderisci a me e offriti a me perché io ti possegga; resta con me in quell'unico istante che forma la mia eternità, dove non vi è né passato né futuro ».

Bibl. **Opere:** D. Joannis Justi Lanspergii Cartusiani, Opera omnia in quinque tomos distributa juxta exemplar coloniense anni 1693, editio nova et emendata, Typis Cartusiae Sanctae Mariae de Pratis, Monsterolii 1888-1890; Giovanni di Landsberg, Una lettera di Gesù Cristo, Roma 1990. **Studi:** Aa.Vv., Un itinerario di contemplazione. Antologia di autori certosini, Cinisello Balsamo (MI) 1986; G. Gioia, La divina filosofia. La Certosa e l'amore di Dio, Cinisello Balsamo (MI) 1994, 434-476; H. Rossmann, s.v., in DSAM IX, 230-238.

G. Gioia

LAREDO BERNARDINO DI. (inizio)

I. Cenni biografici. B. nasce a Siviglia nel 1482 da famiglia nobile. Passa la giovinezza, come paggio, al servizio del conte di Gelves, poi, spinto dal desiderio di perfezione, a ventotto anni entra tra i Frati Minori e vuole rimanere fratello laico. E già dottore in medicina ed esercita quest'ufficio con grande carità nella sua provincia francescana di Los Angeles. Diventa medico del re D. Juan III di Portogallo (1557) e scrive due trattati di medicina: Metaphora medicinae e Modus faciendi cum ordine medicandi. Muore a Siviglia nel 1540.

II. Opere e dottrina mistica. Il nome di B. è legato a un'opera di teologia mistica, la Subida del Monte Sión (Salita del Monte Sion), pubblicata a Siviglia nel 1535, poi, in edizione riveduta e rinnovata, nel 1538. Secondo l'autore, per Monte Sion « s'intendono diverse cose, tutte però in riferimento alla contemplazione o speculazione », contemplazione che, secondo la dottrina di Riccardo di s. Vittore, in senso stretto si ha quando « le anime s'innalzano nell'amore del nostro Dio e Signore, puramente e assolutamente, senza alcuna confusione o annebbiamento o oscurità o specchio di qualsiasi creatura, specialmente di quelle inferiori all'anima razionale, mentre piuttosto l'anima assolutamente, puramente e momentaneamente si acquieta in Dio per puro e nudo amore » (P.3, c.1).

La Salita del Monte Sion si divide in tre parti, corrispondenti, come si dice nella seconda edizione (P.3, c.1), alle tre vie, purgativa, illuminativa, unitiva, precisando: « E così che la prima (parte) è come via purgativa e la seconda corrisponde alla via illuminativa, in modo che attraverso queste due vie diciamo che l'anima sale alla via unitiva. E poiché l'unione o comunione dell'anima con Dio deve avvenire per legame d'amore, sembrò cosa molto opportuna cambiare questo terzo libro in insegnamenti più amorosi; per questo, come le due parti precedenti sono in sintonia col titolo Salita del Monte Sion, per il fatto che si va salendo, come è stato detto, purificando l'anima e illuminando lo spirito, così questa terza parte non significa salire, ma essere saliti e stare già in alto nella quieta contemplazione, mediante la comunione d'amore che si chiama via unitiva. Perciò questa terza parte, per sé, potrebbe intitolarsi La vetta (cumbre) del Monte Sion ».

Più specificamente, la prima parte tratta del rinnegamento (aniquilación) di se stessi e di varie virtù ed esercizi ascetici. La seconda parte, invece, « tratta degli altissimi misteri dell'umanità di Cristo, nel nome di Gesù », dall'Incarnazione alla passione, morte e risurrezione, dando largo spazio anche alla meditazione del mistero di Maria.

È naturalmente la terza parte, quella che affronta i problemi della contemplazione, della vita mistica, della perfezione. Ne riportiamo qualche brano più significativo. Sulla natura della contemplazione dice: « In questa terza parte, essa va intesa come il trovarsi già improvvisamente sulla vetta o altura del monte e lo stare tranquilli e l'acquietarsi dell'anima nel silenzio nascosto e, tacendo, vigilare e godere di quello che Cristo per sua misericordia suole dare all'anima nella sua stretta solitudine, nel segreto silenzio... E certo ben chiaro che qui si debba intendere non il silenzio di parole, ma piutosto il tacere dell'intelligenza, la serenità della memoria e la quiete della volontà, senza ammettere in quel momento né il minimo pensiero di qualsiasi cosa, né altra cosa che s'intenda possedersi, né alcuna operazione, se non la sola operazione affettiva occupata nell'amore, perché non sarebbe perfetta solitudine, se qualcosa si agitasse nell'anima » (c.8).

È molto bella la motivazione del non pensare a nulla: « Quando possiedo solo Dio, possiedo in lui tutto ciò che c'è da possedere, e quando possiedo in lui tutte le cose che ha creato, non possiedo di più di quando lo possedessi solo. Che significa questo? Certo, veramente in presenza del nostro Dio e Signore, tutto il creato è nulla. Siccome l'anima, con l'amore unitivo, nella contemplazione quieta è occupata col suo Dio, si dirà con verità che non deve pensare a nulla, perché in questo pensare a nulla, possiede quanto c'è da pensare » (c.5).

In poche parole, « la quieta contemplazione comprende col contatto (tocando) e non penetra con l'intelligenza (entendiendo) perché l'oggetto della sua santissima operazione è incomprensibile » (c.5).
La Subida del L. « è una delle chiavi indispensabili per comprendere la mistica spagnola » (S. Rodríguez) ed era uno dei libri di cui si serviva Teresa d'Avila. La sua lettura anzi la tirò fuori da una grave perplessità, come narra lei stessa: « Consultando dei libri, per vedere se con essi mi fosse dato di spiegare l'orazione che avevo, in uno intitolato La Salita del Monte Sion trovai, nel luogo dove parla dell'unione dell'anima con Dio, tutti i segni che provavo in me quando in quell'orazione non potevo pensare a nulla ».1
A B. si deve pure la Josephina, un opuscolo pubblicato in appendice alla Subida, che tratta della devozione a s. Giuseppe di cui esalta la grandezza.
Note: 1 Vita XXIII, 12.
Bibl. **Opere:** Subida del Monte Sion, in Misticos Franciscanos españoles, ed. a cura di G.B. Gomis, t. 2, Madrid 1948, 25-442. **Studi:** J. Aramendia, Las oraciones afectivas y los grandes maestros espirituales de nuestro siglo de oro. La escuela franciscana. V.ble Bernardino de Laredo, in El Monte Carmelo, 36 (1935), 387-395, 435-442; B. Foronda, Fray Bernardino de Laredo, OFM, su vida, sus escritos y su doctrina teológica ascético-mistica, in Archivio Ibero-Americano, 33 (1930), 213-350, 497-516; E. Pacho, s.v., in DES II, 1402-1403; R. Ricard, s.v., in DSAM IX, 277-281; Id., Estudios de literatura religiosa española, Madrid 1964; F. de Ros, Un inspirateur de Sainte Thérèse, le Frère Bernardin de Laredo, Paris 1948.
U. Occhialini

LAVORO. (inizio)
Premessa. Il mondo del l., segnato da una particolare complessità (sviluppo tecnico e scientifico, specializzazione e concorrenza a volte spietata, disoccupazione e insorgenza di un nuovo proletariato intellettuale...), si presenta spesso non soltanto come fonte di promozione e di sviluppo, ma come alienazione, sfruttamento, occasione di lotta e di emarginazione. In questa tessitura il tema di una mistica del l., cioè il l. come luogo e spazio per l'incontro personale dell'uomo con Dio, sembra non soltanto problematico, ma una vera utopia.
I. Nella Scrittura. La Bibbia non considera il l. in sé, ma nell'ambito più vasto della vita dell'uomo. Fin dai primi capitoli della Genesi, il l. costituisce una dimensione essenziale dell'esistenza e una benedizione di Dio (1,28); la destinazione al l. fa parte dei doni paradisiaci ed è un aspetto dell'iniziativa creatrice di Dio (2,15). Il l. si presenta come partecipazione alla stessa attività divina: il Dio creatore è un Dio che lavora e si riposa (1-2,4). Il peccato offusca il senso originario del l.; la fatica e la sterilità sono espressioni del castigo divino (3,17-19; 3,23-24). Il l. diventa occasione di affermazione dell'uomo in contrasto con Dio (11,1-9) e di lotta fra gli uomini (4,11). Questa visione negativa del l. si riscontra in ogni periodo della storia di Israele (cf Es 1,8-14; 2 Sam 12,31; Qo 2,22-23). Tuttavia, il l. è visto anche nella sua dimensione positiva originaria come prolungamento della creazione divina (cf Sal 104,14-15; Sap 9,2-3). Il l. realizzato al servizio di Dio è ammirato ed esaltato (cf Gn 6,13-16; Es 35,4-39,42; 1 Re 5,16-7,51). Dio stesso ha lavorato nella creazione (cf Prv 8,22-31). Il NT non presenta una trattazione specifica sul l. ma offre degli spunti significativi. Gesù di Nazaret non è soltanto « carpentiere » e « figlio del carpentiere » (Mc 6,3; Mt 13,55). Egli ha lavorato mediante la sua predicazione, i suoi miracoli, la sua passione e morte, tramite tutte le opere per il nostro riscatto. L'operare di Gesù è l'operare di Dio Padre (cf Gv 5,17). Inoltre, egli insegna il modo di lavorare: come figli nella casa del Padre, guidati dalla sua cura provvidente (cf Mt 6,31-32), consapevoli del giusto valore delle cose di questo mondo (cf Gv 6,27), al servizio dei fratelli (cf Mc 10,45). Per Paolo il l. è un valore da realizzare al servizio del proprio e altrui sostegno e mezzo per esercitare la carità (cf 2 Ts 3,10-12; At 20,33-35). Il cristiano non deve rendersi schiavo dei beni creati né delle opere delle sue mani; tramite il l. è chiamato ad elevare se stesso e tutte le creature, rendendole partecipi della libertà dei figli di Dio (cf Rm 8,19).

II. Nella storia. Il monachesimo ha visto nel l. uno strumento fondamentale di crescita spirituale; tuttavia, il l. non deve esaurire le forze né fisiche né spirituali e deve favorire la preghiera. Tanto in Oriente come in Occidente l'idea che il l. conduca all'ascesi e la sorregga, è chiara e diffusa.
Il Magistero della Chiesa ha rivolto, negli ultimi decenni, una particolare attenzione alla teologia e alla spiritualità del l., oltre che alla sua dimensione morale e ha difeso la dignità del l. quale espressione della persona umana. Il Concilio Vaticano II scorge nel l. umano, dal più rilevante ed impegnativo (politica, economia, professioni liberali...) fino al più semplice e umile, una partecipazione all'opera creatrice e redentrice di Cristo, inserendolo pienamente nell'orizzonte della salvezza individuale e storica (cf GS 35; 36; 67; 76).
Sulla stessa linea, Giovanni Paolo II considera il l. nella sua capacità di sviluppare tutto l'uomo e tutti gli uomini; di renderli solidali e capaci di rispondere alla chiamata trascendente di Dio. Nella misura in cui il l. instaura una società più umana, contribuisce non solo al progresso temporale, ma all'unione degli uomini con Dio e fra di loro (LE 27). Il CCC sintetizza gli stessi principi, sottolineando la sua capacità di « animazione delle realtà terrene nello Spirito di Cristo » (n. 2427).
La teologia contemporanea ha dato particolare rilievo alla dimensione umana e cristiana del l. (M.D. Chénu, Y. Congar, H. de Lubac, G. Thils) e all'esigenza d'impegno concreto per modificare le strutture che mortificano la dignità dell'uomo. Non mancano, tuttavia, correnti di pensiero che dopo il Vaticano II esprimono le loro riserve nei confronti dell'uomo come dominatore della natura, che mettono in luce l'esigenza di un rapporto gratuito con essa e che vogliono ricuperare un'immagine di Dio che invita l'uomo non soltanto a lavorare, ma a condividere il suo riposo.
Conclusione. Il l. umano si presenta al cristiano come una delle sue grandi sfide e una delle vie fondamentali per entrare in intima e misteriosa comunione con Dio. Liberato dalla schiavitù del peccato e animato dallo Spirito, l'uomo deve vivere fino in fondo la sua condizione di figlio di Dio e trasformare profondamente il mondo del l., le sue condizioni, strutture, leggi. Malgrado la fatica e l'apparente sterilità del suo l., frutto del peccato, egli deve riscoprire il creato come la casa del Padre, quindi dei figli, per coltivarlo e usufruirne in dialogo con Dio e al servizio dei fratelli. Sulla scia della spiritualità benedettina, deve « costruire la terra guardando il cielo e giungere al cielo, costruendo la terra » (L.M. Etcheverry Boneo). Assoggettando le creature per amore al Padre e ai fratelli, l'uomo è chiamato ad inserirsi, già nel tempo, nel dinamismo trinitario nel quale il Verbo dona eternamente al Padre tutta la vita da lui ricevuta. Tramite il suo l., l'uomo animato dallo Spirito deve imprimere il suo soffio, il suo ordine e la sua vita nel mondo, restituendo con Cristo al Padre la terra, se stesso, i rapporti umani, tutte le realtà terrene, trasfigurate. Così, l'uomo diventa partecipe non soltanto del mistero della creazione e della redenzione, ma della stessa vita intima delle Persone divine.
Bibl. Aa.Vv., Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo. Convegno di studio e aggiornamento, Roma 15-17 marzo 1985, Roma 1986; Aa.Vv., Lavoro e riposo nella Bibbia, Napoli 1987; L.B. Archideo, Visión cristiana del mundo y educación, Buenos Aires 1972; A. Bonora, s.v., in NDTB, 776-788; M.D. Chénu, Per una teologia del lavoro, Torino 1967; J. Escrivá, Il lavoro rende santi, Cinisello Balsamo (MI) 1997; P. Lamarche - A. Quacquarelli - P. Vallin, s.v., in DSAM XV, 1186-1250; G. Thils, Teologia delle realtà terrene, Alba (CN) 1968**;** V. Truhlar, Il lavoro cristiano. Per una teologia del lavoro, Roma 1966.
E.C. Rava

LECTIO DIVINA. (inizio)

Premessa. La l. ripropone quel metodo di vita spirituale, che nella DV (n.1) del Concilio Vaticano II trova un forte richiamo al primato dell'ascolto della Parola di Dio. In religioso ascolto della Parola di Dio proclamandola con ferma fiducia, il sacro Concilio aderisce alle parole di s. Giovanni, il quale dice: « Vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è

resa visibile a noi, quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo » (1 Gv 1,2-3).
Una seconda affermazione del Concilio (cf DV 8) esprime come la Chiesa, nel suo mistero e nella sua stessa istituzione, sia profondamente connessa alla l.: sa di trovare nell'ascolto la legge della sua crescita nella storia. « Questa tradizione, che trae origine dagli apostoli, progredisce nella Chiesa sotto l'assistenza dello Spirito Santo: infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cf Lc 2,19 e 51), sia con la profonda intelligenza che essi provano delle cose spirituali, sia con la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità. La Chiesa, cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa giungano a compimento le parole di Dio ».
Infine, la DV afferma la presenza dello Spirito nelle Scritture che ieri come oggi dovrà guidare il credente. Ma la Sacra Scrittura dev'essere letta e interpretata con lo stesso spirito con cui fu scritta (cf DV 12) per concludere con l'affermazione della condiscendenza della eterna Provvidenza (cf DV 13).
Questo insegnamento del Concilio, che ripropone urgentemente l'uscita dal secolare « esilio delle Scritture », segna il ritorno della Scrittura nelle mani del popolo di Dio, come libro della fede, che nutre la speranza ed è generata dalla carità!
I. La tradizione dei Padri sino al sec. XIII si trova compendiata in queste affermazioni: la l. si propone come il metodo per eccellenza della spiritualità ecclesiale nell'ascolto della tradizione profetica del popolo di Dio che, soprattutto dall'esilio in poi, vi troverà la sua offerta profetica del proprio cammino di fede nella storia. Gesù innesta il suo manifesto messianico in questo contesto (cf Lc 4,16-19) di l. Ma questa non conduce l'esperienza cristiana a una religione del Libro sacro; il cristianesimo nella eredità migliore profetica del primo Testamento, si propone come fede nell'alleanza che Dio stipula con gli uomini e le donne di tutti i tempi, di ogni razza e cultura, attraverso la pedagogia profetica di Israele, in cui s'innesta Gesù con la sua offerta messianica come compimento della Parola con la sua kenosi e la sua pasqua. La Chiesa peregrinante per il regno, dove ogni uomo e donna giungessero alla visione del Padre, nel perfezionamento dell'amore a Gesù conclude, quindi, la sua missione messianica aprendo la mente dei suoi discepoli alla « intelligenza delle Scritture ». Ed è nella perseveranza di questi ammaestramenti che « il cuore dei discepoli » ardeva nel petto mentre Gesù conversava con loro in quel misterioso cammino pasquale verso Emmaus (cf Lc 24,13-35).
I Padri poterono così parlare di una l. quadripartita espressa nella l. delle Scritture e che continuava nella l. dei Padri; quindi nella l. della natura e del creato. Infine, la l. si proponeva come l. della Parola accolta nella coscienza che giunge come risposta concreta all'accoglienza della Parola. Il primo gradino, dunque, della l. si propone con la l. dell'AT e del NT. La liturgia della Chiesa è il luogo teologico per eccellenza di questo primo gradino, in cui la l. diventa celebrazione dell'evento pasquale della morte, risurrezione e del dono dello Spirito Santo ai credenti (cf At 1).
S. Gregorio Magno, vissuto al termine della grande tradizione patristica, alla fine dell'impero di Roma, nell'incontro con i nuovi popoli si presentava come testimone qualificato della tradizione precedente aperto al nuovo della storia. La sua catechesi su Giobbe, su Ezechiele, sui Vangeli era carica di espressioni spirituali che garantivano la l. « Quanto abbiamo meditato su Giobbe, crediamo che si attui in ogni membro della Chiesa. La verità di un fatto già adempiuto non dovrà farci perdere di vista ciò che rimane ancora da compiersi ».1
Gregorio poteva così parlare della Scrittura che cresce con il lettore.2 Tutta la letteratura cristiana antica giunge perciò come un commentario alle Scritture, con la legge del senso plurimo: senso letterale e spirituale, studiato in modo esauriente da H. de Lubac.3
La DV al n. 16 accoglie come sintesi teologica quanto la tradizione della Chiesa propone sulla l. dei due Testamenti. « Dio dunque è ispiratore e autore dei libri dell'uno e dell'altro Testamento.

Egli ha sapientemente disposto che il NT fosse nascosto nell'Antico e l'Antico diventasse chiaro nel Nuovo. Infatti, anche se Cristo ha fondato la nuova alleanza nel sangue suo, tuttavia i libri dell'AT, integralmente assunti nella predicazione evangelica, acquistano e manifestano il loro pieno significato nel NT e a loro volta la illuminano e la spiegano ».
Alla Scrittura la tradizione aggiungeva i Padri della Chiesa. Ma sullo sviluppo dinamico della Parola, come espresso da Gregorio Magno, possiamo includere quella letteratura, eco della proposta biblica, che rende attuale la Parola delle Scritture. Agostino poteva così dire che la carità è il criterio ermeneutico permanente della l.
II. La l. oltre la Scrittura. La tradizione della l. conduceva perciò alla natura. Il mondo visibile diveniva libro aperto per salire a Dio e da Dio discendere alla storia dell'uomo! La dottrina trinitaria, l'esemplificazione divina delle cose, illumina la mente del credente a vedere dovunque l'immagine del Signore. Un papa, Giovanni XXIII, allargava il quadro della Parola di Dio alla lettura dei segni dei tempi.
Infine, il libro della coscienza o del cuore. E nella coscienza che si compie e si percepisce l'adempimento della Parola. A questo punto presentiamo la riflessione di Tommaso d'Aquino come pagina conclusiva della riflessione sulla l. La « missione », operazione trinitaria nella storia, conviene a quel « modo nuovo » con cui la Persona divina si dice inviata alla creatura. C'è un modo comune con cui Dio è presente in tutte le cose per la sua essenza, presenza e potenza, come la causa è presente nei suoi effetti e partecipa la sua bontà in essi. Ma sopra questo modo comune, esiste un modo speciale che conviene alla creatura razionale, per cui Dio è presente come l'idea è impressa nella nostra mente, ma soprattutto come l'amato è presente nell'amante. Il latino di Tommaso è di una rara efficacia: « Super istum modum autem communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse, sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante ». La creatura razionale con il suo operare, conoscendo e amando, raggiunge lo stesso Dio. Questo modo speciale non solo si esprime col dire che Dio è nella creatura ragionevole, ma che Dio abita in essa come nel suo tempio.
« ...Quo libere possumus uti vel frui Divina Persona ».4 Tommaso suppone l'insegnamento di Gesù: Gv 14,23: « Se uno mi ama, osserverà la mia Parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui ». A questo punto la l. si apre alla costante lectio profetica delle Scritture, che i Padri ci hanno tramandato con la legge del « senso spirituale delle Scritture » che segue l'attualità profetica della Parola « oggi »!
L'esperienza mistica, come sviluppo della fede nel mistero pasquale, apre orizzonti sconfinati alla l. sempre nuovi! Agostino poteva perciò affermare la provvisorietà delle stesse Scritture nella maturità della fede, della speranza e della carità.
Note: 1 Mor. XXXV, 20: PL 76,779D; 2 Hom. in Ez., Lib. II, 4: PL 76, 980, I; 3 Storia e Spirito, Roma 1971 e in Esegesi medievale, Roma 1962; 4 STh I, q. 43, a. 3.
Bibl. Aa.Vv., Ascolto della parola e preghiera. La « lectio divina », Città del Vaticano 1987; B. Baroffio, La mistica della Parola, in La Mistica II, 31-46; E. Bianchi, Pregare la Parola. Introduzione alla « lectio divina », Torino 1974; Id., Dall'ascolto della Parola alla predicazione. Traccia per la « lectio divina », Magnano (BI) 1983; G. Giurisato, Lectio divina oggi, Bresseo di Teolo (PD) 1987; J. Leclercq, s.v., in DIP V, 562-566; M. Magrassi, s.v., in DES II, 1411-1414; M. Masini, La « Lectio divina ». Teologia, spiritualità, metodo, Cinisello Balsamo (MI) 1996; J. Rousse, s.v., in DSAM IX, 470-487.
B. Calati

LEGGE NUOVA EVANGELICA. (inizio)

I. Gesù Cristo, **l.** L'uomo, giacché creato a immagine e somiglianza di Dio tutto amore comunicante (cf Gv 1,26), è costitutivamente fatto di relazione-comunione con Dio e con i fratelli. Nel convivere con Dio e con gli altri sta la sua nobile grandezza. E poiché l'immagine di Dio invisibile « in noi non è altro che il volto del Cristo » (Col 1,15), è nel Signore Gesù che si trova l'autentica indicazione di come stare in relazione e comunione con Dio e con i fratelli, cioè

come figli nel Figlio di Dio. « Solo nel mistero di Cristo trova risposta il mistero dell'uomo! » (Giovanni Paolo II). Cristo « è la nostra l. » (Rm 10,4). Quale il modo di vivere in comunione d'intimità con Dio e con gli altri che Gesù Cristo viene indicando? Il Signore Gesù offre il suo vissuto, che è eminentemente caritativo pasquale. « Il comandamento di Dio è questo »: guardare con fede a Dio in Gesù Cristo e amarsi « come Cristo ci ha amati » e si è sacrificato per noi (cf 1 Gv 3,23). Uniformandosi al vissuto caritativo pasquale di Gesù, il cristiano verrà generato figlio nel Figlio di Dio Padre. Gesù, principio di carità pasquale, è l. non solo per tutti gli uomini ma per l'universo intero, anche se ogni creatura si adegua a lui, l., secondo le proprie innate possibilità. Il Verbo, assumendo la carne umana e introducendola nell'esperienza caritativa pasquale, ha scolpito in essa il disegno divino che regge tutto l'universo. La carne umana, che sta in uno stato infimo fra gli esseri creati, è stata elevata nel Verbo incarnato come norma a cui tutte le creature soggiacciono (cf Fil 2,7-8), perfino gli angeli (cf Eb 1,6). « Il mistero di Dio in Cristo si compie in un mistero profondo. La natura umana è stata innalzata così al di sopra di tutte le creature che l'uomo - che era tanto in basso da non poter discendere di più - è stato elevato a sede così elevata che non potrebbe ascendere più in alto » (Giovanni Crisostomo).

II. Cristo è l. comunicata dallo Spirito Santo. In che modo ci viene comunicata la l. costituita dal vissuto caritativo pasquale di Cristo? Essa viene comunicata in dono dallo Spirito Santo (cf 1 Gv 1,57). La l. data da Dio in Cristo si distingue da tutte le altre leggi per il suo contenuto più elevato e perché « scritta non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra ma sulle tavole di carne dei vostri cuori » (2 Cor 3,3). Essa si svela, dunque, come comunicazione dello Spirito Santo. Perché lo Spirito Santo ci comunica Cristo come l.? Lo Spirito non conosce che Cristo in Dio. La grazia che egli dona è partecipazione alla carità pasquale di Cristo, ossia il contenuto essenziale della l. Tale grazia conduce l'uomo a essere trasformato in Cristo, a rendersi uno con il Signore Gesù come questi è uno con il Padre, ad amare come Gesù ha amato fino a sacrificarsi per il Padre e per noi sulla croce. « Mediante lo Spirito siamo chiamati a diventare uomini nuovi in Cristo »; 1 a testimoniare l'esistenza nostra come dono agli altri.2 S. Giustino (165) nel Dialogo con Trifone 3 spiega come il Cristo sia il nostro pedagogo: « Per l. ultima e definitiva e patto fedele fu dato a noi Cristo... dalle sue opere e dalla sua potenza è concesso a tutti di scorgere che egli è la l. e il nuovo patto nonché l'attesa di quelli che fra le genti tutte aspettano i beni di Dio ». La l., donata dallo Spirito, non deve scoraggiare come se fosse irrealizzabile. Essa, per sua natura, oltre a istruire nell'intimo dei cuori, orienta ad attuare con spontaneità quanto prescrive.4 Gesù ha un solo desiderio verso l'umanità: vivere nell'intimo di ogni uomo il suo amore.

III. Cristo, legge spirituale mistica. Al dire di s. Gregorio di Nissa, l'amore generante di Dio Padre, presente in Cristo, viene comunicato dallo Spirito all'anima in forma sempre crescente fino a risvegliare un'intimità caritativa mistica.5 Giungendo a questa perfezione, la carità non si raccoglie esclusivamente nell'intimo dell'uomo (cf 1 Gv 1,1), ma permea e trasforma tutto l'essere personale, reso per questo altamente pneumatoforo; si propone come luce che schiarisce ogni verità da credere; vivifica secondo carità le molteplici azioni personali; rinnova l'intimità con Cristo nella recezione dei sacramenti. In che modo la l. introduce all'-esperienza mistica? Se la l. antica si formulava come un dettato etico imposto dall'esterno, la l. è unicamente protesa come moto interiore a far vivere entro l'amore di Cristo. Il Cristo, essendo come l. tutto amore nello Spirito, vuole ricondurre dai molti precetti all'unico comandamento dell'amore verso Dio e il prossimo (cf Mc 3,4; 10,44). Da questo comandamento « dipende tutta la legge e i profeti » (Mt 22,40; Gv 13,34; Gal 5,14); è l'unica via percorribile per unirsi in modo ineffabile al Signore; è la sorgente dell'autentica esperienza mistica.

Note: 1 S. Agostino, Com. in Jo. 65,1; 2 S. Tommaso, In 2 Cor, c. 3, lect. 1 e 2; 3 S. Giustino, Dialogo con Trifone, XI, 2 e 4; 4 STh I-II, 107, q. 1, ad 3; 5 S. Gregorio Nisseno, Cant. Hom. XIII, 1024 CD.

Bibl. Aa.Vv., Legge e Vangelo. Discussioni su una legge fondamentale della Chiesa, Brescia 1972; K. Barth, Evangelium und Gesetz, Münich 1935; Y. Congar, Variations sur le théme Loi-Grâce, in RevThom 71 (1971), 420-443; I. De la Potterie - S. Lyonnet, La vita secondo lo spirito, Roma 1967; C.H. Dodd, Evangelo e legge, Brescia 1968; W. Gutbrod, Nómos, in GLNT VII, 1274-1401; R. Schnackenburg, Il messaggio morale del Nuovo Testamento, Brescia 1992; J. Tonneau, La loi nouvelle, Paris 1981; A. Valsecchi, La « legge nuova » del cristiano secondo S. Tommaso d'Aquino, Varese 1963.
T. Goffi

LEONARDO DA PORTO MAURIZIO (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Nasce ad Imperia (Porto Maurizio), il 20 dicembre 1676. Veste l'abito dei frati minori il 2 ottobre 1697 in S. Maria delle Grazie di Ponticelli (RI). Ordinato sacerdote il 23 settembre 1702, ben presto è colpito dalla tubercolosi. Dal 1708 alla morte predica quasi ininterrottamente in gran parte d'Italia. Muore il 25 novembre 1751. E canonizzato il 29 giugno 1867; nel 1923 Pio XI lo nomina patrono dei missionari.

La mistica di L. si propone all'osservatore tramite il filtro del suo magistero, secondo anche i criteri dell'exemplum del predicatore, ossia del racconto morale che, eredità del Medioevo, conosce un revival proprio nel Seicento e nel Settecento.

Cos'è per lui la fede? E l'ubi consistam. Il suo sistema privilegiato si svolge per interrogazione. Esempi: se al mondo non vi fosse il sole che sarebbe mai del mondo? E dove troveremo noi un'offerta degna del nostro Creatore? Questo perché, soprattutto in Francia, polo eletto dell'attenzione clericale, si teme a quel tempo una ripresa del protestantesimo. Di conseguenza, mille e mille parole egli diffonde a proposito dell'artificio, tridentino, della Missa Sponsa Christi. L'avarizia, la questua, la crisi delle coscienze sono compendiate nell'immagine, vera e propria figura retorica, del purgatorio e del suo culto. E spesso L. fa riferimento, a proposito del culto del purgatorio, ai primi predicatori di questo tra cui s. Girolamo. Contro le suggestioni luterane, L. scrive il Metodo breve e divoto per ascoltare con frutto la santa Messa. Sul piano didascalico egli riprende la tradizione di s. Gregorio Magno del sacerdos quale consul Dei.

Tra le sue opere ricordiamo le principali, quelle pubblicate da lui stesso: Manuale sacro (Roma 1734); Discorso mistico morale (Roma 1737); tra le opere scritte per uso personale e pubblicate dopo la sua morte ricordiamo: Esercizi spirituali; Proponimenti; Lettere (circa 450).

II. Esperienza mistica. Le donne sono le custodi in senso assoluto, per antonomasia, della vita spirituale. Rivive così nei discorsi il culto delle grandi mistiche del passato: Chiara da Montefalco come Caterina da Siena. Ma ciò che conta non è la cateriniana « cella della mente » quanto l'ammissione del proprio « meschinissimo niente » dinanzi all'appello del Signore. L. raccomanda « sprofondatevi col pensiero nel vostro nulla »: affiora così una sfumatura esistenzialista che potrebbe indurre ad una lettura jaspersiana.

Il santo d'Imperia, da buon parroco, icasticizza l'isteria femminile. Lo fa a proposito della nobile fiamminga Ivetta (1228), che durante la Messa, immaginava impudichi affetti recitati da una gran dama.

E il predicatore? Scrive lettere e non solo prediche. Assiste più volte i moribondi e predica la gradualità delle penitenze. E, secondo l'ortodossia cattolica, sensibile così al latente revival del protestantesimo nella Francia prerivoluzionaria. Concentrato unicamente nell'idea della propria coscienza in virtù della fede di Dio, L. cammina sovente fuori di sé e, balordo, urta spesso gravemente nei sassi o si trova immerso in fanghi e in pantani. Per umiltà porta su una gamba una grossa ferita che può contenere una pagnotta di grano.

Esempio di mistica apostolica, sa coniugare la sua vita interiore con la più grande attività apostolica. Difatti in una lettera ad un suo confratello scrive: « La mia vocazione sono la missione e la solitudine; la missione stando sempre occupato per Iddio e la solitudine stando sempre occupato in Dio ». Del resto i suoi Proponimenti, il cui scopo è tenersi « sempre

occupato in amare la somma bontà di Dio » (n.11), sono un vero e proprio Vademecum di sublime perfezione cristiana.
Bibl. **Opere:** Collezione completa delle opere del b. Leonardo da Porto Maurizio, 13 voll., Roma 1853-1854; Prediche e lettere inedite, a cura di B. Innocenti, Roma 1915; Prediche delle missioni con l'aggiunta di necrologie e documenti inediti, a cura di B. Innocenti, Arezzo 1929. **Studi:** Aa.Vv., Studi francescani, 1-4 (1952) numero speciale per il centenario della morte; R. Colombo, Il linguaggio missionario nel Settecento italiano. Intorno al « Diario delle missioni » di san Leonardo da Porto Maurizio, in Rivista di storia e letteratura religiosa, 20 (1984), 369-428; S. Gori, s.v., in DES II, 1423-1424; Id., s.v., in BS VII, 1208-1221; F.M. Pacheco, S. Leonardi a Portu Mauritio doctrina de caritate, Roma 1963; C. Pohlmann, s.v., in DSAM IX, 646-649; R. Sbardella, s.v., in DIP V, 589-593; L. Vagaggini, Altre lettere inedite di san Leonardo da Porto Maurizio, in Divus Thomas, 82 (1979), 157-166.
M. Baldassarre

LE SAUX HENRI - ABHISHIKTANANDA. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce a Brieux (Francia) il 30 agosto 1910. Nel 1929 entra nell'Abbazia benedettina di Kergonan, in Bretagna. Tormentato già da parecchi anni dal desiderio di una vita profondamente contemplativa, entusiasta di ciò che ha letto delle mistiche indiane e in corrispondenza con l'abate Monchanin, nel 1948 parte per l'India e raggiunge l'ashram di Saccidânanda, regione dei Tamuls. Alla morte dell'abate Monchanin, nel 1957, sceglie la vita di eremita itinerante. All'epoca della sua iniziazione monastica indù aveva preso il nome di Schwami Abhishiktânanda. Dopo aver subito un infarto, muore di cancro il 7 dicembre 1973. Malgrado i suoi numerosi scritti, undici libri e vari articoli, in uno stile talvolta difficile, egli non gode di larga fama. Tuttavia, vari articoli e libri hanno parlato di lui.1
II. Esperienza spirituale. Non si può quasi mai separare lo studio di un uomo dal suo pensiero: qui si parlerà del suo pensiero interiore e della sua esperienza mistica.
L. non solo vuole consacrarsi ad una ricerca intensa dell'incontro con Dio come di colui che è il Presente, ma è anche il profeta dell'incontro tra il cristianesimo e l'induismo. Anche se alcuni indianisti pensano che L. non abbia scrutato con abbastanza profondità i meandri del pensiero indiano,2 è nella lealtà e nella preoccupazione inquieta di incontrare l'induismo che il Padre andrà incontro a momenti oscuri in cui, talvolta, sentirà vacillare la sua fede. La pratica, forse imprudente, ma che egli considera indispensabile al dialogo, di porre tra parentesi le sue convinzioni religiose (Epoché), provoca in lui gravi crisi di cui si potrebbe contestare l'utilità: « E nella misura in cui si ha un'esperienza cristiana che non si mette tra parentesi, che si può raggiungere l'esperienza del non cristiano ».3 Soprattutto dopo il Vaticano II, egli diventa l'apostolo dell'inculturazione. Tuttavia scrive nel suo libro fondamentale Gli occhi della luce: « In India, particolarmente fino a quando il desiderio intenso e profondo nell'indù dell'esperienza della presenza e la sua realizzazione stessa non saranno stati ritrovati dalla Chiesa nelle sue profondità, tutti i tentativi di una teologia e di una liturgia nuove sono, in anticipo, votati al fallimento ».4
Questa riflessione ci porta a toccare con mano l'essenza della ricerca spirituale e della vita mistica di L. Nel suo libro Saggezza indù, mistica cristiana egli scrive: « Chi pensa? Chi vuole? Chi agisce? Chi sono? Io, l'agente al di là dell'atto, il pensante al di là del pensare, il volente al di là del volere? ».5 Si riconoscono qui il sostrato benedettino della sua formazione e il suo riferimento implicito alla regola di s. Benedetto al c. VII sull'umiltà. Secondo L. sono questioni che non bisogna mai cessare di porsi e ritornano, in realtà, in tutti i suoi libri. Il problema costante è quello di arrivare a una « non-dualità », che è quella della relazione Io-Tu del Padre e del Figlio; il mistero finale dello Spirito è la consumazione in non-dualità di quell'Io-Tu. Ora, noi partecipiamo a questo mistero e siamo una sola cosa con Dio.6 Ciò è precisamente l'advaîta indù che solo il cristianesimo può veramente assumere e realizzare; se non potesse farlo perderebbe, proprio per questo, ogni diritto di proclamare che è la sola e unica via di salvezza.7

Questo è veramente per L. il centro della vita e dovrebbe essere, a suo parere, il centro di formazione di ogni sacerdote e di ogni religioso. Studi, discipline, ecc., perfino la lectio divina e la meditazione, non sono che l'inizio perché non sono che mezzi. Occorre portare il sacerdote, il religioso all'esperienza della presenza di Dio; iniziare al mistero dello Spirito al di dentro, stimolare all'attenzione alla sua voce e alla disponibilità al suo movimento.8 Tutto è racchiuso in ciò, ma non è materialmente trasmettibile.
I vedanisti pensano che L. abbia conosciuto l'estasi senza essere giunto allo stadio del « liberato vivente ». Egli sa che il fine ultimo della vita è l'esperienza, un contatto immediato, diretto che supera ogni simbolo e concetto.9
Note: 1 Il libro di dom André Gozier, Le Père Henri Le Saux, Paris 1989, offre una buona bibliografia. La si può completare con qualche articolo della NRTh, J. Scheuer, Henri Le Saux, moine chrétien et renonçant hindou, marzo-aprile 1994, che rinvia ad altri articoli precedenti della stessa rivista e rimanda ad altre opere; 2 A. Gozier, Le Père..., o.c., 38; 3 R. Panikkar, Le dialogue intra-religieux, Paris 1985, 99-105; 4 H. Le Saux, Les yeux de la lumière, Paris 1989, 59; 5 Id., Sagesse hindoue, mystique chrétienne, Paris 1965, 75; 6 Id., Les yeux de la lumière..., o.c, 52; 7 A. Gozier, Le Père..., o.c., 86; 8 H. Le Saux, Les yeux de la lumière..., o.c., 113; 9 A. Gozier, Le Père..., o.c., 133.
Bibl. **Opere:** In francese: Ermites du Saccidananda (con J. Monchanin), Paris 1956; Eveil à soi - Eveil à Dieu. Essai sur la prière, Paris 1971; Gananananda. Un maître spiritual du pays tamoul, Sisteron 1970; Initiation à la spiritualité des Upanishads, « Vers l'Autre Rive », Sisteron 1979; Intériorité et révelation. Essais théologiques, Sisteron 1982; Une Messe aux sources du Gange, Paris 1967; Le monachisme chrétien aux Indes, in VSpS 9 (1956), 283-316; La rencontre de l'hindouisme et du christianisme, Paris 1966; Saggesse hindoue, mystique chrétienne. Du Vedanta à la Trinité, Paris 1965; Les yeux de Lumière. Écrits spirituels, a cura di A. Gozier - J. Lemarié, Paris 1979. In tr. it.: La contemplazione cristiana in India, Bologna 1984; Lettere e scritti. Esperienza indù ed esperienza cristiana, (pro manuscripto), Bologna 1976; Una messa alle sorgenti del Gange, a cura di M. Ricatti Di Ceva, Brescia 1968; Preghiera e presenza, a cura di L. Bacchiarello, Assisi (PG) 1973; Alle sorgenti del Gange. Pellegrinaggio spirituale, Milano 1994; Il Padre nostro, Sotto il Monte (BG) 1996; Risveglio di sé, risveglio di Dio, Sotto il Monte (BG) 1996. **Studi:** B. Bäumer, Henri Le Saux, in G. Ruhbach - J. Sudbrack (cura di), Grandi mistici II, Bologna 1987, 281-302; M.M. Davy, Henri le Saux, Swami Abhishiktananda. Le passeur entre deux rives, Paris 1981; H.D. Egan, Henri Le Saux, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 649-663; J. Lemarié, s.v., in DSAM IX, 697-698.
A. Nocent

LESEUR PAULINE-ELISABETH. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce a Parigi il 16 ottobre 1866 (dove muore il 3 maggio 1914), prima di cinque figli dell'avv. Antoine Arrighi, cattolico non molto praticante, ma di vita esemplare, e di Gatienne Picard, donna religiosa ma un po' formalista - cui più tardi la figlia dedicherà Appello alla vita interiore -, L. riceve in famiglia un'educazione cristiana accurata e una discreta cultura (che perfezionerà lungo il resto della vita, fino a risultare una buona scrittrice). Il 31 luglio 1889 sposa Felix Leseur, di famiglia altrettanto cattolica, educato in un collegio religioso, ma che ha perso la fede durante gli studi di medicina. Di ciò egli avverte lealmente tutti, prima del matrimonio, assicurando tuttavia di rispettare le convinzioni religiose della futura moglie. Un anno dopo è salvata in extremis da una peritonite, ma ne porterà le conseguenze per il resto della vita (infezione intestinale sempre latente, con disturbi vari). Ciò nonostante, non diserta la vita mondana di Felix che, positivista e redattore di giornali anticlericali, fa di tutto per « aprirle gli occhi » su quello ch'egli considera « l'abbaglio religioso ». E così, mentre cresce la sua ammirazione per il marito, diminuisce la sua fede in Dio: nel 1898 risulta praticamete agnostica. In quell'estate legge Le origini del cristianesimo e La vita di Gesù del Renan (1892), ma proprio qui è in agguato la grazia. Anziché lasciarsi prendere dalla magia dello stile, L. avverte la

fragilità delle ipotesi del Renan e, senza dire niente a Felix, riprende a leggere il Vangelo e s. Tommaso d'Aquino. Riesplode così l'antica fede, che tuttavia non scatena conflitti religiosi tra i due - mai viene meno l'antico rispetto di Felix - né cambia la partecipazione di Elisabetta alla vita mondana del marito: nonostante sia di gusti semplici, lei ha il culto della posizione sociale di lui. Questi scriverà più tardi: « Io ero bibliofilo e lei lo fu con me e per me, favorendo la mia passione di collezionista. Io amavo i viaggi e lei era sempre pronta ad accompagnarmi. Io amavo il teatro musicale e lei ci veniva con piacere. Io amavo il mondo e lei mi seguiva facendomi grande onore. In breve, sempre e in tutto ella sintonizzava la sua esistenza al ritmo della mia: si dimostrava affettuosa nei giorni di prova e di tristezza, sorridente e piena di entusiamo nei momenti felici ».

Abbiamo qui il primo tratto caratteristico della spiritualità leseuriana: benché quella vita mondana non sia conforme ai propri gusti e desideri, non lascia trasparire insofferenza alcuna, ma tutto riscatta nell'ottica di fede. Infatti, ben sapendo che tutto è grazia per chi ama il Signore (cf Rm 8,28) e, addirittura, che la gioia data al prossimo è l'espressione più alta dell'amore verso Dio (cf Mt 25,31-46), ella fa suo il trinomio classico di ogni apostolato - « preghiera, azione, sacrificio » - e, paolinamente, si fa « tutto a tutti per salvarne almeno qualcuno » (1 Cor 9,22). Leggiamo nel Diario: « Mi occupo di moda e di pellicce, e ne parlo per dissimulare ogni sospetto di austerità. Il mondo è insofferente di ogni forma di mortificazione e di penitenza; devo quindi nascondere l'una e l'altra. Con l'aiuto della grazia, la mia amabilità potrà riavvicinare i cuori al Signore, la sofferenza mi aiuterà a conquistarli, la preghiera a offrirli a Dio ». Né questo modo di fare è tatticismo gesuitico bensì « la sola finzione da lodare: quella che ignora il male che ci viene fatto, la nostra sofferenza e le profondità dell'anima che appartengono solo a Dio. Tale finzione, senza nascondere ciò che realmente siamo, non ci manifesta per quel che non siamo »! In ogni caso è sempre una grazia a caro prezzo, e nelle Lettere sulla sofferenza parla del suo « isolamento spirituale », benché attinga il necessario « supplemento d'anima » - per non diventare « forzatamente silenziosa », come scrive nel Diario - tanto nella ritrovata pratica religiosa (e la frequenza liturgica nella vicina chiesa di sant'Agostino), quanto nello studio approfondito della religione. Così, vicino alla biblioteca del marito, piena di libri irreligiosi e anticlericali, lei se ne forma una personale, ricca di testi biblici (il Vangelo lo medita, studia e prega ogni giorno), patristici e dei grandi teologi. E, valorizzando al meglio i lunghi riposi che la malattia le impone, ne « approfitta » sia offrendo quelle pene in comunione eucaristica, sia riprendendo il programma di vita che aveva da fanciulla e che prevedeva ore di solitudine, lettura e preghiera. Da questa fonte spirituale, peraltro tipica dell'antica borghesia cattolica, non tardano a sgorgare frutti pastorali notevoli.

Infatti, l'altro tratto caratteristico di L. riguarda i due ambiti nei quali meglio esprime il suo apostolato, caratterizzato dalle « piccole virtù » tipiche del suo orizzonte borghese: l'apostolato intellettuale, con particolare riguardo ai molti « lontani » che incontra nel suo ambiente (notevoli pure i risvolti sociali, grazie all'eco della Rerum novarum), e l'apostolato sia caritivo (specialmente assistendo i vari parenti malati), sia di preparazione catechistica di amici e nipoti. Sul primo aspetto leggiamo nel Diario osservazioni finissime: « Nelle discussioni bisogna esprimersi con franchezza, mantenendo però una semplicità e un'affabilità che non irritino l'interlocutotore. Sui princìpi non bisogna scendere a compromessi, ma con le persone sono necessarie estrema mansuetudine e chiarezza di giudizio. Dopo aver individuato il punto debole, insistere nel presentare quell'aspetto dell'immutabile Verità divina che ciascuno è in grado di capire e apprezzare ». Una strategia che dà buoni frutti, ma che non la insuperbisce: « Non cerchiamo di vedere il risutato dei nostri sforzi in favore delle anime. E bene ignorarlo perché l'orgoglio del bene, che è il più sottile, potrebbe approfittare di questa consapevolezza ». Per il secondo aspetto, ricordiamo innanzitutto quanta cura prodiga nella lunga malattia della sorella Juliette alla quale trasmette il suo programma di vita (soffrire-offrire), condensato in questa massima: « Ogni anima che si eleva, eleva il mondo » e della cui vita e morte traccia un profilo esemplare in Un'anima. Ma non dimentichiamo quanto fa per Marie, una bimba di otto anni,

incontrata nell'ospedale di Beaune. La bambina, sola e triste, desidera ricevere qualche lettera: da allora, ella le scrive regolarmente fino alla morte. Per la catechesi, infine, oltre a quanto emerge dalle testimonianze orali di quanti ha preparato alla santa Comunione, restano esemplari i quadernetti da lei regalati in quell'occasione sia a una nipotina (La donna cristiana), sia a un nipotino (Il cristiano). Proprio l'odierno rinnovamento della catechesi potrebbe trovare in queste pagine varie suggestioni.

II. Insegnamento spirituale. Il punto cruciale della spiritualità della L. può essere intitolato quando l'ascetica sconfina nella mistica. Ricordiamo tre momenti. 1. Durante un viaggio a Roma, nella Pasqua 1903, ella avverte una forza interna che la porta a s. Pietro, dove si confessa e, ricevuta l'Eucaristia, « in una unione intima e gioiosa con Colui che ha voluto interamente la mia anima, ho fatto consacrazione solenne della mia vita a Dio e a quell'opera di amore e di luce che d'ora in poi dev'essere la mia vita » (Diario). 2. Un giorno del giugno 1912, mentre passeggia col marito e suor Goby (che ha conosciuto nell'ospedale di Beaune, visitando la piccola Marie), dice a Felix: « Se io ti lascio, tu ti farai monaco. Siccome ti conosco, sono assolutamente sicura che il giorno in cui ritornerai a Dio non ti fermerai per strada, perché tu non fai mai le cose a metà ». 3. Dopo altre operazioni chirurgiche e radioterapie, ai primi di novembre 1913 le cose precipitano. Felix, che da sempre ammira la serenità della moglie nelle varie sofferenze, ora è costretto a un serio esame di coscienza. Anche nelle crisi peggiori, la sua dolcezza non viene meno: semplicemente prega a voce alta (e lui ascolta in silenzio), si comunica ogni settimana e rinnova ogni momento l'offerta della propria vita a Dio. Il 27 aprile 1914 tende le braccia al marito con un gesto d'estrema tenerezza: è l'ultima volta. Dopo la sua morte, Felix apre il mobile che gli ha donato in un anniversario del matrimonio, per cercare il testamento e le disposizioni per le esequie. E di nuovo la grazia è in agguato. Alla fine del testamento, la moglie gli ha rivolto un invito e una profezia. Nel 1919 Felix entra nell'Ordine domenicano: è l'incontro definitivo col Dio al quale da sempre appartiene la moglie e, insieme, l'ultima e più grande verifica del loro amore non vano. Nel 1955 si apre il processo di beatificazione, che è sospeso perché, nonostante varie grazie spirituali, vocazioni e conversioni, mancano i due miracoli di guarigione fisica, autenticati dai medici.

Bibl. **Opere:** presso Marietti, Torino 1920: Lettere sulla sofferenza e la vita spirituale (di quest'opera è stata curata una nuova ed. fr. nel 1922, da cui sono stati ricavati anche volumetti staccati: La donna cristiana; Il cristiano; Ritiri spirituali di ogni mese; Consigli a un'anima incredula); Diario e pensieri, 1921 (nuova edizione, con prefaz. di A. Gemelli, Roma 1946; nonché pagine scelte a cura di D.T. Donadoni, La mia sorgente è il Signore, Torino 1972); Lettere agli increduli, 1922 (nuova ed. fr. con prefaz. di R. Garrigou-Lagrange, Paris 1923). **Studi:** M.A. Leseur, Vita di Elisabetta Leseur, Torino 1933; C. Zonin, Anche la borghesia ha un'ascetica? Rilettura di editi e inediti di Elisabetta Leseur, Napoli 1981. Importante anche M.L. Herking, Le père Leseur, Paris 1952.

P. Vanzan

LETTERATURA. (inizio)

I. Precisazioni terminologiche. Per una corretta impostazione del tema sono necessarie alcune precisazioni terminologiche. Il termine « mistica » ha varie accezioni. Innanzitutto, c'è la mistica cristiana che è un'esperienza passiva di Dio, prodotta da una mozione dello Spirito Santo, dunque soprannaturale e gratuita, che immette l'anima nel « mistero » di Cristo. C'è, poi, la mistica non cristiana, presente in tutte le religioni, che è l'esperienza di Dio, o di un Assoluto, talvolta raggiunto mediante tecniche e sforzi ascetici. Una terza accezione intende per mistica la percezione del mistero, cioè l'intuizione che al di là del mondo visibile esiste un altro mondo, invisibile ma non meno reale. Tale percezione genera in noi la brama di trascendere la realtà che ci circonda per approdare a questo altro mondo. Ciò comporta il superamento della condizione umana, la rottura di ogni attaccamento dell'« io » contingente, il coraggio di sperimentare nuove vie di conoscenza.

Con il termine l. generalmente s'intende l'insieme delle opere, artisticamente valide, di una determinata lingua. Ma c'è un'altra accezione del termine, più pregnante e convincente. Charles du Bos la formula così: « La l. è prima di tutto [...] la vita che prende consapevolezza di se stessa quando nell'anima di un uomo di genio raggiunge la sua plenitudine di espressione ».1 Meglio ancora André Blanchet: « La l.? E un'esplorazione dell'abisso: quello dell'autore, e anche il nostro ».2 In altri termini, è la capacità degli artisti della parola di servirsi del sentimento e dell'immaginazione per penetrare nel mistero dell'anima umana e ghermirne i fremiti e i segreti. Più propriamente, allora, la l. si chiama poesia. David M. Turoldo 3 la descrive come « intuizione cosmica », « folgorazione sul noumeno delle cose », « amore e adorazione del «fascinoso» del mondo », « grido, urlo delle cose » e sforzo di comprenderne il messaggio. E anche profezia. « Poeta è colui che vede con gli occhi del fulmine, nell'attimo sconvolgente della folgore ». Vede le arcane nervature del mondo, soprattutto intuisce « qual è il sacramento della creazione e come tutte le cose non sono che involucri di divine sillabe ».4

II. Rapporto tra l. e mistica. Se la l. è così concepita (come crediamo possa essere) e se la mistica è presa in senso largo, analogico, si comprende il rapporto tra le due realtà. Come la mistica, anche la poesia vuol essere esperienza del sacro, intuizione del divino insito nella natura. Ricordiamo i versi di Baudelaire (nella poesia Corrispondenze): « La Natura è un tempio dove colonne vive lasciano a volte uscire confuse parole: l'uomo vi passa attraverso foreste di simboli: che l'osservano con sguardi familiari ».

Attraversando questa foresta, il poeta non esita a « tuffarsi in fondo all'abisso, Inferno o Cielo, che importa? per trovare il «nuovo» nel grembo dell'Ignoto », afferma ancora Baudelaire, nella poesia Il viaggio. Il « nuovo » riguarda il mondo nascosto dietro le cose visibili, la possibilità di un diverso modo di essere, la presenza di un Dio nel quale siamo e ci muoviamo. Dunque, il mistero di Dio e dell'uomo.

Per ghermire questo mistero, la poesia deve « purificarsi » fino a raggiungere la sfera dello Spirito e rivestirsi del linguaggio simbolico, perché soltanto mediante i simboli e le analogie è possibile tradurre in parole quanto si percepisce. E, questa, la prospettiva del romanticismo e soprattutto del simbolismo (che ha avuto in Baudelaire il suo massimo rappresentante). La parola d'ordine del poeta romantico e simbolista è perentoria: entra in te stesso per trovare la vera ricchezza e liberarti dall'oppressione della civiltà tecnica e materiale; impara ad esplorare la tua anima, ricca di voci e di segreti; dà significato agli echi che ti giungono da lontano; fa della tua anima il tuo mondo; scopri e ascolta il divino.

III. Poesia e mistica. La poesia così concepita introduce nella sfera della mistica, ma comporta rischi e abbagli.

Alcuni poeti si smarriscono nel sogno e nell'occultismo; altri inseguono paradisi artificiali o stati paranormali; qualcuno tenta anche la deificazione su percorsi che portano alla distruzione della persona. Ci si trova, allora, nel regno della « mistica selvaggia ». Arthur Rimbaud ne ha formulato il programma nella Lettre du Voyant: « Il poeta si fa veggente attraverso una lunga, immensa, ragionata sregolatezza di tutti i sensi. Tutte le forme d'amore, di sofferenza, di follia; cerca se stesso, esaurisce in se stesso tutti i veleni per serbarne soltanto la quintessenza. Ineffabile tortura nella quale ha bisogno di tutta la fede, di tutta la sovrumana forza, e dove diventa il gran malato, fra tutti il gran criminale, il gran maledetto e il supremo paziente Sapiente! - Infatti giunge all'ignoto ».5

Nel regno della « mistica selvaggia » si celebra la morte di Dio; si celebra anche la morte dell'« uomo naturale » affinché nasca l'« uomo nuovo », demiurgo e sacerdote di un universo creato dalla potenza del Verbo. Nel saggio sulla Crise du concept de littérature Jacques Rivière scrive: « Col romanticismo l'atto letterario è stato concepito come una specie di tentativo sull'assoluto e il suo risultato come una rivoluzione; la l. ha raccolto, in quel momento, l'eredità della religione e si è organizzata sul modello di ciò che essa sostituiva: lo scrittore è diventato sacerdote. Tutti i suoi gesti hanno mirato soltanto a portare in quell'ostia che era l'opera, la presenza reale. Tutta la l. del sec. XIX è un grande incantesimo verso il miracolo ».6

La l. è, dunque, concepita come realtà magico-mistica, antagonista della religione. Col suo verbo demiurgico, il poeta suscita e rivela il paradiso perduto e ritrovato, apre le porte di cieli sconosciuti, attinge l'eternità nell'attimo, si colloca oltre ogni legge. L'atto poetico diventa l'atto supremo, quello in cui l'uomo s'innalza fino a Dio, anzi si sostituisce a lui. « In fondo - ha scritto Jean Daniélou - Rimbaud è l'unico poeta che abbia preso sul serio la morte di Dio di Nietzsche ed abbia tentato di costruire sperimentalmente una mistica dell'uomo assoluto (...). Egli erige una mistica o meglio distoglie l'unica vera mistica dal suo oggetto per trasferire la sua carica di assoluto sull'atto poetico ».7

D'Annunzio e Gide hanno tentato un'operazione analoga: trasferire la carica mistica nell'ebbrezza dei sensi. Secondo il Vate, « non c'è dio, se tu non sei quello »,8 e per essere dio bisogna immergersi nel mondo degli istinti e della pura natura. Gide pensa di raggiungere Dio immergendosi nei « nutrimenti terrestri » con totale disponibilità. La loro conquista « mistica » è smarrimento, nausea e fatale alienazione.

IV. L. poetica ed esperienza del divino. Ma c'è anche una l. poetica che fiorisce sotto i cieli luminosi e fecondi e immette nel regno della mistica intesa come esperienza del mistero e del divino. In merito c'è un brano illuminante di un letterato-teologo, Benvenuto Matteucci: « La poesia, rivelazione della vita dell'anima, è, a somiglianza della grazia, un dono di Dio. Come Platone, ogni poeta avverte un interiore suggeritore, un invisibile verbo; ne ascolta i richiami, ne soffre le seduzioni. Gli sembra quasi di essere avvolto in una rete amorosa e insostenibile di allettamenti, di ripulse, di rapimenti, di estasi, di scoramenti, di abbandoni. E prigioniero di sé, dei suoi pensieri, dei suoi affetti, dei suoi sentimenti. Un irresistibile Amore lo ha messo in catene, ed egli geme, sospira, canta. Un impulso nativo lo spinge a fermare nelle parole il suo sorriso e il suo pianto ... In sé, fuor di sé, nell'universo egli va in cerca di una risposta, povero mendicante d'immagini e di parole, come un innamorato stanco e mai deluso di raggiungere il suo amore [...]. Cammina per gli itinerari dell'universo, bussa alle sue porte, attratto invincibilmente da un luminoso miraggio. Ma resta sempre come un bambino sconsolato di non aver raggiunto il suo paradiso. Il divino suggeritore lo spinge avanti, il Verbo increato gli adombra ogni transitoria bellezza con la luce del suo volto ».9

La citazione chiarisce il rapporto tra mistica e poesia. Il mistico sperimenta la realtà di un altro mondo; il poeta traduce in parole, immagini e simboli quanto di un altro mondo ha sperimentato. « La poesia è un moto di ritorno dalla contemplazione mistica », afferma Jean Baruzi 10 a proposito di s. Giovanni della Croce. La mistica, senza la poesia, è muta; la poesia, senza la mistica, perde di valore e di fascino.

V. Elementi di l. mistica. Tra gli elementi che immettono la l. nell'area della mistica ne indichiamo tre, i più caratteristici. Innanzitutto il sentimento di disagio e di estraneità dinanzi allo spettacolo della vita. Nulla soddisfa pienamente, la realtà si sbriciola e si dissolve nel tempo, le attese risultano vane, le strade sboccano sul nulla. Un'intuizione colpisce la mente: siamo homines viatores, viandanti diretti altrove, siamo in esilio. La vrai vie est absente, suggerisce Rimbaud,11 e Paul Verlaine proclama che, in questo mondo, il poeta è un esiliato, en allée vers d'autres cieux, à d'autres amours.12

Sono questi autres cieux e autres amours che ispirano le opere più significative di ogni l.

Un secondo elemento, analogo al precedente e suo completamento, è l'inquietudine metafisica o ontologica. Essa ci fa intuire che dobbiamo cercare la nostra completezza in un altrove ontologico, cioè nell'Assoluto. Quasi tutta la grande l. è ispirata da questa inquietudine. Ricordiamo solo, tra i moderni, T.S. Eliot. La sua visione poetica è un invito a spostare lo sguardo dalla Waste Land, dalla terra desolata, ai cieli dell'Assoluto dei Four Quartets. Solo in essi l'inquietudine si placa e l'universo dei sogni romantici diventa realtà. Eliot ci ricorda che se c'è il regno del peccato, c'è anche il regno della redenzione. La fede lo rivela, la mistica lo sperimenta, la grande l. lo intuisce e lo tratteggia.

Infine, il sentimento del mistero. Mistero nel senso di cosa arcana, avvolta di sacralità, che sovrasta e avviluppa la realtà sensibile, ma sfugge ai sensi e all'intelligenza. E la terra dei mistici

e dei profeti, è la dimora di Dio. « I poeti ... sentono Dio, sentono l'eternità nel tempo. Veggenti vengono chiamati dai popoli, come i profeti. Vedono da lontano. Sentinelle sempre all'erta sulle trincee tra il visibile e l'invisibile ».13

Mistica e l. camminano sulle stesse strade, ma non sono la stessa cosa. Il mistico, però, può essere anche poeta. E quando riveste di poesia le sue esperienze, la sua parola acquista bellezza e risonanza incomparabili. Si pensi ai profeti d'Israele, a taluni autori dell'induismo, del buddismo, dell'ebraismo, dell'islamismo. Con l'avvento del cristianesimo, nella l. mistica si ha un balzo di qualità. Il Verbo si è rivelato, la letteratura lo ha recepito e annunziato e la sua voce ha assunto un timbro assolutamente nuovo: penetra i cieli e dà ai sogni e alle nostalgie dell'umanità significati che stupiscono per la loro bellezza. Parole che avevano un senso vago e ambiguo - Dio, eternità, amore, vita, divinizzazione - ora acquistano evidenza e splendore. La mistica vivifica la l., la l. ammanta di luce la mistica.

Note: 1 C. du Bos, Che cos'è la letteratura?, Firenze 1949, 15; 2 A. Blanchet, La littérature et le spirituel, I, Paris 1959, 11; 3 D.M. Turoldo, nell'articolo di G. Milano, Ribelle di Dio. Il testamento spirituale di Padre Turoldo, in Panorama, 12 febbraio 1992; 4 Id., O sensi miei, Milano 1990, 354; 5 A. Rimbaud, Una stagione all'inferno e lettere, Milano 1951, 110; 6 J. Rivière, La crise du concept de littérature, in Nouvelle Revue Française, 1er février 1924; 7 J. Daniélou, Lo scandalo della verità, (c. Poesia e verità), Torino 1964, 55; 8 Cento e cento e cento e cento pagine del libro segreto di Gabriele D'Annunzio tentato di morire, in Il Vittoriale degli Italiani, 1995, 321; 9 B. Matteucci, Per una teologia delle lettere. Il divino nell'umano, I, Pisa 1980, 271ss.; 10 J. Baruzi, Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique, Paris 1924, 126; 11 A. Rimbaud, Una stagione all'inferno, in I poeti maledetti, a cura di C. Fusero, Milano 1959, 709; 12 P. Verlaine, Art poétique, in Poesie e prose, a cura di D. Grange Fiori, Milano 1992, 358; 13 B. Matteucci, Per una teologia delle lettere..., o.c., 276.

Bibl. L. Borriello, Mistica e umanesimo, in C. Tresmontant, La mistica cristiana e il futuro dell'uomo, Casale Monferrato (AL) 1988; C. du Bos, Che cos'è la letteratura?, Firenze 1949; M. Carrouges, L'avventura mistica della letteratura, Roma 1969; J. Daniélou, Poesia e verità, in Id., Lo scandalo della verità, Casale Monferrato (AL) 1964; J. e R. Maritain, Situazione della poesia, Brescia 1979; B. Matteucci, Per una teologia delle lettere, Pisa 1980; K. Rahner, La parola della poesia e il cristiano, in Id., Saggi di spiritualità, Roma 1966; G. Sommavilla, Incognite religiose della letteratura contemporanea, Milano 1963.

F. Castelli

LETTURA DEI CUORI. (inizio)

I. Il termine. Questo fenomeno, chiamato da s. Paolo anche discernimento degli spiriti (1 Cor 12,10), è il dono di leggere nel segreto dei cuori e discernere il buono dal cattivo spirito. E un dono infuso grazie ad una « relazione d'amore » con Dio, radicata nella pura fede, per cui l'anima attraversa due momenti: quello della passività e quello dell'attività**.**

II. Nell'esperienza mistica. Nel primo momento l'anima, purificata da Dio, si perde in lui; fa l'esperienza di qualcosa di assoluto, inesauribile nel significato; diventa specchio dell'immagine di Dio che opera le sue meraviglie, comunicando certezze assolute. Dio ispira all'anima il desiderio della conoscenza di cose serie ed importanti, offrendo chiarezza anche nei momenti difficili (passività).

Nel secondo momento, queste certezze non escludono l'impegno delle facoltà intellettuali o l'esame dei segni, per stabilire con una certa sicurezza se certi carismi hanno origine divina o meno (attività).

La fede, infatti, dà all'intelletto del credente una visione e una forza che permettono di superare le apparenze esteriori delle cose e degli eventi per entrare, con umiltà, nel piano di Dio senza che alcuna perspicacia critica prevalga sul cuore puro: « Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate

ai piccoli » (Mt 11,25). E un fenomeno abbastanza frequente nell'esperienza dei mistici, come ad esempio Caterina da Siena e la beata A.M. Taigi (1837).
Bibl. A. Barruffo, Carismatici, in NDS, 133; Id., Discernimento, in NDS, 419-423; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 1010-1018.
S. Giungato

LEVITAZIONE. (inizio)

I. Nozione. E la sospensione di un corpo materiale nell'aria senza alcun supporto, in contrasto con la forza gravitazionale. Numerose testimonianze hanno confermato, senza alcun dubbio, che alcuni santi, come s. Teresa d'Avila, s. Francesco Saverio (1552), s. Giovanni della Croce, s. Pietro Alcántara, s. Caterina da Siena, s. Paolo della Croce e, in special modo, s. Giuseppe da Copertino (1663), hanno fatto l'esperienza di questo fenomeno.
II. Spiegazione del fenomeno. La l. si manifesta usualmente in uno stato di estasi che può essere di tre tipi: il primo detto estasi ascensionale, il secondo chiamato estasi in sospensione e, infine, l'ultimo detto estasi progressiva. Normalmente, l'elevazione del corpo avviene rigidamente e senza flessioni come se si trattasse di una statua di pietra; in altri casi, però, il corpo sembra perdere tutto il suo peso e muoversi come una piuma attraverso l'aria.
Esempi di l. apparente si sono osservati durante sedute spiritiche e anche nelle pratiche dei fachiri orientali. Abbiamo anche casi di l. apparente avvenuta per autoinduzione o durante un colpo catalettico. Comunque, è noto che alcune circostanze, come ambienti in cui le luci sono fioche, oppure durante stati emozionali, o in acute suggestioni e forti attese, possono facilmente indurre in errore gli occhi dei testimoni.
Ciò nonostante, i numerosi casi di l. autentica nella vita dei santi giustificano la classificazione della l. tra i fenomeni mistici straordinari. Una l. veramente soprannaturale può venire interpretata come un effetto dell'intensità dell'amore mistico o come un antecedente dell'agilità di un corpo glorificato. Questo, però, non fornisce una prova sufficiente della santità dell'individuo, poiché, con il permesso di Dio, il diavolo può sospendere un corpo materiale nell'aria, oppure alcuni tipi di l. potrebbero attribuirsi a cause naturali.
Bibl. O. Leroy, La lévitation. Contribution historique et critique à l'étude du merveillieux, Paris 1928; I. Rodríguez, s.v., in DES II, 1437-1439; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 1120-1123; H. Thurston, Fenomeni fisici del misticismo, Alba (CN) 1956.
J. Aumann

LIBERAZIONE (TEOLOGIA, SPIRITUALITÀ E MISTICA). (inizio)

Premessa. La teologia della l. costituisce un'espressione tra le più significative e controverse nell'ambito dell'elaborazione teologica degli ultimi decenni. Essa è sorta nel contesto ecclesiale latino-americano, come risultato della riflessione di fede dei cristiani impegnati nei « movimenti di l. », attivi in varie parti del continente fin dagli anni Cinquanta. Rappresenta una risposta all'esigenza di riscoprire e recuperare, per la prassi di l. in particolare, ma per la vocazione del cristiano in genere, l'esigenza di impegno per la giustizia e la solidarietà implicita nel messaggio della Parola di Dio e nella tradizione della Chiesa. Contro il tradizionale « riduzionismo » spiritualista di certa elaborazione teologica più recente, la teologia della l. si propone di definire l'integrale dimensione dell'essere cristiano, riaffermando i significati salvifici e le esigenze etiche anche per sfere tradizionalmente private di rilevanza teologica, come quella dei rapporti sociali, dell'attività economica e della progettazione politica. Tale esigenza di recupero dell'integralità di senso e di impegno del cristiano si è fatta particolarmente acuta per la situazione di sottosviluppo e di oppressione interna ed esterna in cui versano i popoli di tradizione cattolica del continente latino-americano. Una realtà che interpella la coscienza dei credenti di quel continente e del mondo intero. Per altro verso, la radicalizzazione dei due

modelli ideologici, liberal-capitalista e marxista, determinava per la coscienza cristiana l'esigenza di un processo di discernimento e l'urgenza di una presa di posizione.

I. La riflessione teologica della l. si sviluppa, quindi, come impegno di « rilettura » critica dell'interpretazione tradizionale del messaggio della salvezza e come sforzo per recuperare al patrimonio dottrinale acquisito nella tradizione della Chiesa l'integralità di significati e di esigenze propria del progetto salvifico. L'obiettivo centrale della teologia della l., nelle sue diverse correnti, è quello di mostrare il legame di continuità esistente tra processo di l. socio-economico-politica e cammino della salvezza o costruzione del regno.

È significativo rilevare che, fin dalle prime manifestazioni di questo nuovo cammino di elaborazione teologica, si manifesta esplicita la preoccupazione di evitare che la teologia della l. fosse interpretata semplicemente come una « morale sociale », o fosse vista come semplice estensione applicativa, per il contesto latino-americano, dei temi e dei principi più generali proposti nella dottrina sociale della Chiesa. Fin dai primi passi della teologia della l. (Gutierrez, Assmann, Boff, ecc.) si riscontra anche un esplicito distanziamento dalle varie teologie del « politico » e del « sociale », apparse negli ultimi decenni in ambiente europeo ed americano, quali la teologia della speranza di Moltmann, la teologia del lavoro di Chenu, la teologia politica di Metz, la teologia della rivoluzione di Rendtorff, ecc.

Il fattore di distanziamento consiste nel fatto che la teologia della l. si propone come una riflessione che nasce dalla prassi (impegno nel movimento di l.) ed è orientata essenzialmente alla prassi di trasformazione della società. Suo punto di partenza non è la tematica teorica della società, ma la situazione concreta, di miseria e di oppressione del continente latino-americano e di tante altre aree del « villaggio globale ». Ed è la « prassi » concreta di impegno dei cristiani per « rompere » con questa situazione e collaborare alla costruzione di una società più giusta e fraterna. Teologia della l. si dà, quindi, a partire dalla scelta di un « luogo sociale » e di un punto di vista particolare: quello del povero e del suo impegno di auto-liberazione.

Tale scelta si pretende motivata dalle esigenze stesse del Vangelo come cammino di fedeltà a Cristo ed al suo messaggio di salvezza. Essa comporta, quindi, un'autentica « ascesi » di cammino di croce e una spiritualità di sequela del Maestro. Come tale, il fenomeno l. è qualcosa di più che una semplice corrente teologica. Si tratta di un « movimento » di recupero di una integralità di vita cristiana, a livello di significato e a livello di prassi storica. La teologia della l., come riflessione dalla prassi e per la prassi, non può essere semplicemente un'operazione di tipo razionale-intellettuale. Essa è il momento di elaborazione razionale e di discernimento critico di un processo « storico » e di un modo di essere più complesso e globale che interessa tutta l'esistenza del teologo, come anche del cristiano e della comunità ecclesiale. Interpella tutto il loro essere ed il loro agire, nella linea della fedeltà a Cristo. L'elaborazione teologica implica, quindi, una « vita », una scelta radicale ed un « cammino ». In altre parole, implica una « spiritualità » che porta necessariamente ad un'esperienza di comunione restaurata, di incontro trasformante. Una spiritualità che possiamo definire a pieno titolo come mistica della l. E il cammino « antico », ma sempre nuovo, dell'incontro di Cristo nel povero, dell'incontro di Dio nella storia.

II. Presupposti teologici per una spiritualità della l. Possiamo sintetizzare nei punti seguenti, avendo come punto di riferimento, in particolare, il pensiero di G. Gutierrez.

Teologia della l. è riflessione a partire e in funzione della prassi di liberazione orientata alla trasformazione sociale. Tale riflessione su una problematica tradizionalmente estranea alla sfera del « religioso » è a pieno titolo « teologia », perché è un processo di discernimento critico condotto alla luce della Parola di Dio. Questo suppone la coscienza del legame di continuità « storica » esistente tra umano e divino, tra mondo e Chiesa, tra progetto di salvezza e istanza di liberazione.

Alla luce della rivelazione, infatti, non si danno due storie distinte ed estranee: quella sacra o « verticale » della salvezza soprannaturale e quella profana o « orizzontale » della l. socio-economica. Ciò che esiste di fatto è l'uomo chiamato all'incontro con Dio. Ed esiste la sua

azione nella storia. Quest'azione, alla luce della fede, acquista una rilevanza religiosa, un significato positivo o negativo in vista dell'unico progetto di salvezza, che si fa nella storia. Esiste, quindi, un'unica storia, quella degli uomini, nella quale Dio si fa presente ed agisce. La teologia della l. recupera in questo senso un concetto più integrale della storia umana, senza tuttavia cadere nell'equivoco integralista che annulla il valore e lo spazio proprio delle realtà terrene. La salvezza che Cristo ci porta è realtà, ad un tempo, escatologica ed intra-storica. Non esistono due « storie » parallele o giustapposte. Per questo, la costruzione di una maggiore giustizia e solidarietà non è solo tappa di pre-evangelizzazione, ma è parte integrante dell'economia della salvezza, come realizzazione dell'unica vocazione del cristiano; come costruzione, nel « già » storico, di quel « regno », la cui pienezza si darà solo in prospettiva escatologica. Redenzione, quindi, non s'identifica con l., ma implica necessariamente anche l. Senza movimenti storici di l. non c'è crescita del regno. Ma il processo di l. non avrà vinto le radici stesse dell'oppressione, dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, se non con l'avvento del regno, che è prima di tutto un dono.

La Chiesa, il teologo, il cristiano sono chiamati a collocarsi in quella dinamica di « incarnazione » di cui Cristo è modello: abbandonare i comodi astrattismi spiritualizzanti e intimistici e « sporcarsi le mani » nella realtà storica concreta, la cui struttura ed i cui meccanismi sono segnati e dominati dal peccato, dal « non regno ». È l'ascesi del cambiamento di « luogo sociale », è la spiritualità e la mistica dell'incontro e della sequela di Cristo nel « povero ».

Tale visione di continuità tra salvezza e l., per la quale il processo di l. è parte integrante e necessaria del progetto della salvezza rivelato all'umanità in Cristo determina anche un recupero di globalità per la dimensione della rilevanza teologica. Una globalità per la quale nulla del reale, del « qui », è estraneo o « neutrale » a Dio ed al suo piano di salvezza. In tale globalità tutto, della natura e della storia umana, è rivestito di significato alla luce di un progetto salvifico onnicomprensivo; quindi, tutto è teologicamente rilevante. Da tale concezione deriva per la teologia della l., a livello di « statuto epistemologico », l'assunzione della mediazione delle scienze in genere ed in particolare delle scienze del sociale, come momento « primo », necessario, del suo processo conoscitivo (mediazione socio-analitica). Se la natura e la storia sono il luogo dove Dio si rivela all'uomo e dove l'uomo incontra Dio e risponde (o non risponde) al progetto salvifico di Dio e dove si prepara e si anticipa l'avvento definitivo del regno, la conoscenza adeguata di tale « luogo » diventa indispensabile per il processo teologico di discernimento dei « segni » del regno, o « segni dei tempi ».

III. Spiritualità e mistica della l. La teologia della l. si realizza come atto secondo dentro un processo che comporta, come atto primo, la « prassi » di impegno nel movimento di l. ispirata e motivata dall'esperienza di incontro e di sequela di Cristo nel « povero ». Fondamento di tale identificazione Cristopovero, incontro del poveroincontro di Cristo è tutta l'azione e l'insegnamento dello stesso Cristo. È lui, infatti, che ha proclamato la sua identificazione con ogni uomo, con ogni povero, con ogni tipo di povertà umana. È lui che ha stabilito la comunione fraterna, nella giustizia e nella solidarietà, come condizione per poterlo incontrare e seguire ed ha proclamato la pratica effettiva dell'amore fraterno come criterio di valore nel giudizio definitivo sulla vita umana e sulla storia dell'umanità.

L'amore che Cristo vive e chiede è farsi « prossimo » del fratello, è ascesi di cambiamento di « luogo sociale » e di rottura con le idolatrie che dividono e separano da Dio, nel fratello. È mistica dell'incontro con Cristo nella donazione di tutto se stesso per amore del fratello, fino al martirio. E di fatto la spiritualità e la mistica della l. contano già un ricco martirologio: tanti testimoni che hanno dato la vita per la causa del Vangelo, della giustizia e della solidarietà. Forse è nell'esperienza di questa numerosa schiera di seguaci di Cristo che è possibile scoprire come si dà in concreto questa spiritualità e mistica della l.

Asse portante di questi itinerari di eroismo nell'amore, fino allo spargimento volontario del sangue, è l'esperienza della mediazione umana per l'incontro unitivo con Cristo. È il cammino nel quale il fratello, il povero si fa, per la fede, sacramento dell'incontro e della comunione piena

con Cristo. L'unione con Dio, obiettivo primario di ogni spiritualità, che ha nell'esperienza mistica il suo punto di realizzazione più piena, non può, infatti, e non deve essere una separazione dall'uomo. Al contrario, essa è vera e possibile solo se passa attraverso l'uomo. Il farsi « prossimo » a Dio (esperienza mistica) si dà nella misura in cui ci si fa « prossimo » al fratello. In tutta la rivelazione, infatti, il povero appare come destinatario privilegiato dell'amore di Dio e di Cristo e dell'annuncio del regno, ed è visto come segno concreto del regno che Cristo inaugura in lui e a partire da lui, con una « prassi » che è ad un tempo di salvezza e di l. In questo senso, si può concludere che il luogo proprio dell'esperienza mistica è l'incontro-comunione con il fratello, con il povero. E dove questo si dà, lì è che si rende concreta la « Chiesa dei poveri », la comunità degli « anawim di JHWH », di cui Cristo è capo e modello e la Vergine del Magnificat primizia.
Il cammino proprio di tale « esperienza di Dio nel povero » non si fa nell'intimità individuale, o nella pace e nel silenzio della fuga mundi, ma in un cammino di « incarnazione », nel farsi « prossimo », nel vivere in « comunione ». E un'esperienza che porta all'incontro unitivo con l'assoluto di quel Dio che ha scelto il povero come un luogo privilegiato della sua presenza e della rivelazione del suo amore, per la costruzione del regno.
Bibl. L. Boff, Mestre Eckhart: A mística da disponibilidade e da libertaçâo, in Aa.Vv., Mestre Eckhart. A mística de Ser e de nâo Ser, Petropolis 1983, 11-48; Id., Jesus Cristo libertador, Petropolis 198611; E. Cambón, Liberazione (teologia e spiritualità della), in DES II, 1439-1448; J. Espeja, Espiritualidad y liberación, Salamanca 1986; S. Galilea, Il regno di Dio e la liberazione dell'uomo, Cinisello Balsamo (MI) 1987; G. Gutierrez, Teologia della liberazione. Prospettive, Brescia 19814; Id., Bere al proprio pozzo. L'itinerario spirituale di un popolo, Brescia 19832; J.B. Libanio, Teologia de la liberación - Guia didáctica para su estudio, Santander 1989; R. Marlé, Introduzione alla teologia della liberazione, Brescia 1991; A. Marranzini, La teologia della liberazione, in Id. (cura di), Correnti teologiche postconciliari, Roma 1974, 293-310; J. Pixley - L. Boff, Opç_o pelos pobresç, Serie I: Experiencia de Deus e justiga, Petropolis 19872.
M. Foralosso

LIBERTÀ. (inizio)

A. Aspetto filosofico. **Premessa**. La l. è una delle proprietà degli enti spirituali, mediante la quale non sono sottoposti alla necessità imposta dalla materia e sono padroni dei propri atti e di se stessi. La l. è un presupposto essenziale per la vita spirituale.
Il termine l. deriva dalla condizione sociale dell'uomo chiamato libero, il quale dispone di sé, mentre lo schiavo dipende dal padrone, come un suo strumento. Il significato di l. si sviluppa nel doppio senso del dominio del soggetto su di sé: in senso negativo, esclude la necessità e la determinazione da parte di un altro, sia esterno che interno; in senso positivo, la l. implica nel soggetto una capacità di dominio e di autodeterminazione, un principio radicale di agire e di essere. La l. è un modo privilegiato di essere, riservato ad alcuni tra gli enti piú nobili e non comune a tutti.
La l. si manifesta nel mondo nell'attività degli enti in modo graduale. Non è possibile la l. negli enti non viventi. La l. implica la vita e richiede la conoscenza intellettiva. Negli animali vi è conoscenza e una certa spontaneità istintiva, ma non è possibile una vera l. Essa ha inizio nell'uomo, in quanto essere personale, conoscente e volente, ed è un presupposto della vita umana sia personale che sociale. L'uomo è libero in quanto la sua conoscenza intellettuale si apre alla totalitá del vero, mentre la volontà muove se stessa verso il bene assoluto, senza essere costretta da nessun bene particolare. Che l'uomo sia libero, è un dato pacifico per la maggior parte dell'umanità. Una questione aperta è, invece, la misura della sua l. e la radice dalla quale viene. Per Tommaso d'Aquino, la radice della l. è nella natura intelligente: 1 la l. umana è l. di un ente finito, la cui anima spirituale è forma di un corpo condizionato dalla materia. Ben altra è la l. degli angeli, che sono spiriti senza materia. Soltanto in Dio la l. è assoluta e coincide con il

suo essere infinito. La l. accompagna sempre lo spirito e si verifica in modo analogo nei diversi gradi a partire dall'uomo.

I. Sviluppo storico. L'idea di l. avanza nella storia allo stesso passo dello spirito e della soggettività, lentamente e per gradi, ma non ammette ritorno, anche se talvolta comporta deviazioni. Questo processo di crescita è analogo nell'individuo e nella storia culturale dell'umanità. Si possono distinguere tre tappe in linea ascendente: la prima è ancora preistoria, la seconda è cristiana, la terza è moderna. a. Le antiche culture hanno ignorato l'idea di l. del singolo, anche quando hanno parlato di essa. I pensatori greci e romani hanno preparato le vie per la comprensione dell'uomo e del suo posto nel mondo, sia partendo dall'anima come atto o dalla realtà sociale. La loro antropologia ha posto le premesse per la comprensione della l. b. L'idea di l. dell'uomo singolo e della persona procede dalla tradizione e dalla rivelazione giudeo-cristiana. Solo in essa si trovano tutti i presupposti per la l. dell'uomo: un Dio personale e creatore; un mondo prodotto liberamente da Dio; l'uomo immagine di Dio nel mondo, perciò persona, essere intelligente e volente, capax Dei, aperto alla totalità, al di sopra del tempo e dello spazio e allo stesso tempo essere-nel-mondo. Gesú Cristo è la rivelazione dell'uomo libero. Il suo Vangelo è la Buona Novella della l. Di fronte alla cultura che presentava l'uomo schiavo degli elementi, della necessità, o del destino, il NT proclama la vocazione di ogni uomo alla l. e non tollera che ci siano più schiavi. Ecco tre testi del Vangelo sulla l.: « La verità vi farà liberi » (Gv 8,32); « Dove c'è lo Spirito del Signore, c'è la l. » (2 Cor 3,17); « Voi... siete stati chiamati a l. » (Gal 5,13). c. L'idea cristiana di l., come seme nel solco, ha germinato lentamente ed ha avuto notevoli sviluppi nella storia. La comunità cristiana l'ha vissuta, la scolastica l'ha integrata nella teologia, l'epoca moderna l'ha esaltata in modi diversi. Pico della Mirandola (1533) cerca il grande miracolo della dignità dell'uomo nella l. I filosofi moderni danno alla l. il posto della ragione. Hegel (1831) ha capito bene l'origine cristiana e la vocazione di ogni uomo alla suprema l.2 I politici fanno le rivoluzioni, sullo stile di quella francese, in nome della l. Essere uomo significa per molti essere libero, talvolta con l. assoluta. Così, nella conquista della l. infinita, il moderno Prometeo diventerà ateo, perché non tollera nessuno sopra di lui e si azzarda a dire no a Dio. La storia della l. è anche la storia delle avventure e delle sconfitte umane!

II. L'uomo libero davanti a Dio. Gesú Cristo è il vero modello di l. dell'uomo davanti a Dio. La l. dell'uomo si sviluppa in tre momenti: negli atti, come l. di esercizio; nella scelta degli oggetti, come l. di specificazione; nelle scelte dei fini, in quanto l. per il bene o per il male.3 Ogni l. umana si realizza mentre si consuma come dono nell'itinerario verso Dio. L'uomo riceve da Dio l'essere e il destino, ma Dio lascia nelle sue mani la direzione del proprio essere. Il singolo uomo è una chiamata che attende una libera risposta. La l. non è soltanto un dono, ma anche un rischio e un peso che implicano responsabilità. L'uomo libero si perde quando fa la scelta del male o dimentica il suo fine; invece si salva, quando risponde alla chiamata di Dio con tutto il suo essere. L'uomo mistico salva in Dio la sua l., mentre vi trova la vera liberazione dalla necessità, dalla miseria, dal peccato e dalla morte.

Note: 1 De veritate, 24,2; 2 Enzyclopädie, 482; 3 Tommaso d'Aquino, De veritate, 22,6.

Bibl. G. Campanini, s.v., in NDS, 847-861; D. Centner, Christian Freedom and the Nights of St. John of the Cross, in Carmelite Studies, 2 (1982), 3-80; G. Gatti, s.v., in DTI II, 390-408 (bibl.); Giovanna della Croce, s.v., in DES II, 1448-1450; R. Guardini, Libertà, grazia, destino, Brescia 1957; A. Lobato, El principio libertad, in DoCom 30 (1977), 33-81; B. Mondin, L'uomo libero, Roma 1990; Tommaso d'Aquino, STh I, 83; I-II, 13; Id., De veritate, 22; Id., De malo, 6.

A. Lobato

B. Aspetto psicologico. Premessa. L'uomo è libero nel suo pensare e sentire o piuttosto è coartato dagli albori della vita ovvero dall'ambiente umano in cui vive? Molto del linguaggio quotidiano, cosiddetto spontaneo, (frasi come: « mi fai irritare », « ti ho fatto soffrire », ecc.) sembrano esprimere la convinzione che la persona possa essere condizionata da altri ad agire, a pensare, a provare sentimenti; e a sua volta può indurre altri a pensare, agire, provare sentimenti.

Si tratta non tanto di giudizi o di giustificazioni, piuttosto della razionalizzazione di vissuti (sentimenti e convinzioni) le cui radici risalgono alla dipendenza sperimentata nel rapporto con la madre nei primi anni di vita; e in molti casi sono condivise come indiscutibili dal gruppo sociale cui l'individuo appartiene.
In definitiva l'ingigantire o viceversa il negare la responsabilità dei propri vissuti, o peggio dei comportamenti, è sinonimo del viversi inconsapevole nei limiti dell'adattamento ai canoni che l'ambiente assegna. Un adattamento che permette di riconoscersi in alcuni attributi (cortese o duro o ribelle o introverso o lavoratore e così via) e che rassicura, pur nel limite della l. personale, perché sembra che renda prevedibili i rapporti con gli altri e la lettura delle situazioni sulla base di una propria « continuità caratteriale » (Romanini).
La l. umana è collegata invece alla essenza stessa del pensiero superiore che appunto distingue l'uomo dalle specie animali ed è espressione, anzi sinonimo, della responsabilità in prima persona dei propri bisogni e sentimenti e della capacità di gestirli nel qui e ora temporale, pur nella differenza delle circostanze e nell'evolvere dell'età e degli attributi personali con cui si possa essere identificati, nell'essere o meno limitati dall'esterno o dalla propria salute.
Ogni persona ha in sé sia un modo di viversi in adattamento al gruppo, sia un modo di esprimersi e riconoscersi strettamente proprio e, di volta in volta, può conoscere la « realtà » che lo circonda nell'uno o nell'altro modo, ridefinendo gli stimoli esterni sulla base delle proprie passate esperienze e dei valori e giudizi che ha formato dentro di sé. (Romanini, Eccles e Popper, Olivetti, Belardinelli).
Sia che si riconosca nell'aspetto di dipendenza alle leggi sociali come impossibilitato a scelte personali sia che, pur adeguandosi ad esse, si riconosca nella propria unicità che lo distingue da ogni altro, l'individuo è parte di una specifica società di cui ha interiorizzato i canoni generali di rapporto ed affermazione personale e la sua l., quando è tale, è l. nel profondo convincimento della similitudine in diritti e doveri di tutti gli esseri umani (Berne 1964, Romanini 1990).
Da quanto sopra detto deriva la necessità di leggere la persona umana come parte del suo ambiente, profondamente inserita in esso nella sua assoluta distinzione da ogni altra persona del suo gruppo. Il dilemma tra individualità e dipendenza dalle opinioni della comunità è risolto nella profonda l. della persona, responsabile del proprio pensare, agire e sentire, per quanto è consapevole di sé e della possibilità di riconoscere i propri bisogni, sentimenti e desideri, di gestirli responsabilmente nel rispetto di sé e dell'altro (Romanini).
Di conseguenza, l'essere umano, dal suo stesso concepimento e per tutta la sua vita terrena, è « divenire con ».
La persona psichicamente sana ha la possibilità di autoconoscersi fino ad entrare nel proprio massimo profondo, là ove la mente (psiche) si incontra con lo spirito, vivendo a quel punto sentimenti, intuizioni, pensieri, significati in sempre maggiore comprensione cognitiva e adesione affettiva; nel quotidiano però si esprime, almeno parzialmente con comportamenti di adattamento alla sua cultura ambientale e si vive nella limitazione affettivo-cognitiva delle scelte identificatorie dell'età evolutiva, basate sulla dipendenza obbligata dagli adulti (vissute di solito come protezione interiore di sopravvivenza).
Ciò avviene perché la persona, usando la sua parte psichica « sana », prova sentimenti positivi e negativi reattivi agli stimoli, desideri e bisogni quindi sperimenta gioie ma anche dolori sia collegati al presente sia al futuro previsto o progettato che invadono tutti i livelli psichici, con il possibile coinvolgimento della sfera biologica, in modo assai più vivace di quando si vive nella identità di adattamento all'ambiente. Sia i conflitti pulsionali (e relative sublimazioni e neutralizzazioni) sia i conflitti competitivi (con i complessi di superiorità e inferiorità) o il mondo del simbolismo o le problematiche del ruolo sociale sono possibili momenti conflittuali del necessario adattamento primario all'ambiente portante e ai suoi valori di cui permangono in età adulta tendenze inconsapevoli e tracce limitate ad alcuni aspetti della personalità o che ancora invadono tutto il campo vitale (Berne, Romanini).

Si può aggiungere, parlando del solo livello psicologico, che a qualsiasi età e anche a partire dalla maggiore gravità di blocco esistenziale, la persona può rompere i lacci della pseudo sicurezza dell'adattamento per rischiare la vita in autostima e attaccamento paritario, sorretta nel cambiamento che sembra salto nel vuoto, da un innamoramento o da una conversione religiosa o da lunghi anni di analisi; sempre quindi e comunque in un rapporto che si fa di attaccamento con un'altra persona dotata di pensiero superiore e che si offre in attaccamento reciproco (Romanini).
Cosicché il piccolo problema adattivo, traccia ultima dell'adattamento infantile non ancora rivisitato, o il completo fallimento psichico (pazzia) richiedono lo stesso coraggio e la stessa compromissione affettivo-cognitiva per essere superati, perché il primo, di solito, è vissuto come risvolto della sicurezza personale e l'altro è carico di disperazione esistenziale.
Nell'uno e nell'altro caso il rischio del cambiamento è vissuto come rischio di morte e tutte le difese adattive formate dal soggetto si ergono contro di essa.
Il superamento delle temute « colonne d'Ercole » dell'identità in adattamento (che, positivo o negativo che sia, rende l'essere umano persona) permette una nuova più potente capacità emotivo-intellettiva; non muta la personalità ma la rende, pur nella sua stessa linea costitutiva, più complessa e flessibile.
I. L'essere umano è un tutto unico strutturato in entità diverse, tra loro saldamente coordinate e reciprocamente influenti: l'entità biologica (soma o corpo), l'entità psicologica (mente) e il nucleo interno esistenziale (spirito). La psiche (o mente) umana è distinta dallo spirito così come è distinta dal corpo, in un certo qual modo la mente è il trait-d'union tra l'uno e l'altro.
Se è facile definire cosa si intende per « corpo », più difficile invece è definire « mente » e tanto più ancora « spirito ».
Neurofisiologi, psicologi e filosofi della scienza sono divisi sulla definizione di mente, tra « monisti » (tra cui cito ad es. Penfeld, Edelman, Rosenfield), che definiscono psiche (mente) il funzionare del cervello - per colonne cellulari o in percorsi bio-elettrici e così via - e « dualisti » (Popper ed Eccles), che la definiscono invece come il frutto e, successivamente, la guida della funzione cerebrale.
La psiche umana auto-evolve (in epigenesi psichica) a partire dal proprio patrimonio genetico in contatto con lo stimolo esterno, per mezzo del confronto interiore delle sue parti (colloquio o metabolismo mentale) (Erikson 1963). La psiche sana è sinonimo di psiche libera di reagire in modo autonomo (originale) anche quando il corpo sia impedito (Erikson).
La mente (o psiche) si esprime in sentimenti, pensieri, giudizi, comportamenti psico-fisici; talvolta distinti tra loro e consapevoli e talvolta confusi o inconsapevoli. Naturalmente, perché la mente possa funzionare bisogna che il substrato organico (cervello) sia sufficientemente integro.
Con « spirito » s'intende il nucleo (innercore) della unicità esistenziale di ogni essere umano (sia consapevole di sé sia inconsapevole), che lo guida nell'evolversi della sua vita e rende la specie umana diversa da ogni altra specie (James, Savorey, Romanini). In altre parole lo spirito sembra strettamente legato al « pensiero superiore », che è specifico dell'uomo e a cui l'uomo stesso è risvegliato solo dal richiamo di un altro essere dotato di pensiero superiore. Ritengo che il pensiero superiore, che può essere attivo o meno nell'uomo, non sia identificabile con lo spirito ma faccia parte della psiche di cui è la parte cognitiva più nobile.
Siamo invece tuttora solo in grado di ipotizzare l'esistenza dello spirito, che anzi spesso è negata mentre, nel migliore dei casi, si confonde spirito con mente (Eccles).
A ben vedere si deve ammettere che la identificazione dello spirito con la mente, quindi il suo collegamento, in modo più o meno diretto, al funzionare del cervello derivi dall'attuale tendenza a vedere nella psiche il nucleo portante della persona umana (di cui il cervello è l'organo motore biologico), proprio come in tempi remoti s'identificò lo spirito con il respiro (il funzionare del polmone - da cui il nome psiché) e successivamente con il cuore, considerato centro della vita psico-biologica.

Ricordiamo che nel Getsemani Gesù Cristo asserisce: « Lo spirito è pronto ma la carne è debole » (Mc 14,38), ove con carne indica le tragiche previsioni di quanto sta per subire, il dubbio decisionale e l'angoscia: in definitiva quanto qui definiamo psiche.

II. La psiche (o mente) è nello stesso tempo o nello stesso modo distinta e correlata in reciprocità sia allo spirito che al corpo. Sulla base di queste intime correlazioni è quindi scindibile in livelli dal più al meno « profondo »: il livello psico-esistenziale, anello tra lo spirito e la psiche, vissuto dall'individuo come significato ultimo di sé; il livello socio-psichico, sede della identità e degli adattamenti sociali; il livello psico-biologico o istintuale, anch'esso sede, seppure meno portante nell'uomo che in altre specie, dell'adattamento identificatorio di sopravvivenza (Romanini).

Tutti e tre i livelli possono essere substrati inconsci dei sentimenti e dei comportamenti umani o possono divenire consapevoli, senza che in ciò entri l'azione volontaria del soggetto. Il rendersi consapevoli di ogni aspetto psichico è però la base della possibilità di gestire la propria vita: in ultima analisi della l. psichica.

La psiche cresce in potenzialità e complessità lungo tutta la vita, sia che il soggetto accetti la sfida di questo crescere sia che invece usi delle proprie maggiori energie psichiche nel tentativo di mantenersi protetto in una « fedeltà a se stesso » che in definitiva si traduce in comportamenti e sentimenti obbligati, già noti perché sperimentati nei primi tempi della vita come parte portante della propria identità.

Sia che si faccia responsabile delle proprie scelte e dei propri sentimenti, sia invece che si senta coinvolta con l'altro essere umano, la persona sviluppa la sua vita mentale nella mediazione interiore tra i propri sentimenti, pensieri, giudizi e gli stimoli nuovi che le provengono dall'esterno (Romanini).

Le capacità affettiva, cognitiva e di giudizio sono supposte in un continuo interferire reciproco (« colloquio interiore »), sorgente di nuove energie psichiche e di sempre più complessi e profondi modi di diventar persona, cioè se stesso.

La vita umana si distingue in due fasi: l'età evolutiva - di progressivo adattamento (più o meno consapevole) alla cultura del gruppo sociale onde divenirne membro efficiente (evitando il disadattamento); e una seconda fase di progressiva enucleazione dalle strettoie dell'adattamento sociale, per divenire sempre più persona, quindi originale e irripetibile nella consapevolezza di sé e consapevolmente responsabile dei propri comportamenti, pensieri, giudizi, sentimenti.

Da quanto fin qui detto si può concludere che la l. psichica è sinonimo della capacità di gestire se stessi in modo autonomo, pur nel variare degli eventi e dell'età e nella possibile perdita della libertà o della stessa salute fisica.

L. psichica non è dunque l'agire d'impulso senza tenere conto delle conseguenze, né tanto meno la sfrenatezza dei costumi.

Al contrario, s'intende per essa la capacità dell'individuo, in qualsiasi situazione, di venire in contatto con i propri bisogni, sentimenti e sensazioni e di prenderne responsabilmente cura, portando avanti così la propria vita nell'accettazione di sé e dell'altro.

La l., in definitiva, è prima di tutto un « vissuto » a livello mentale, espresso o meno in comportamenti, collegato alla capacità di pensiero superiore autoconsapevole; in altre parole, è l'essenza stessa della psiche umana sana.

III. Una migliore comprensione della l. psicologica umana è data dalla teoria del « Bisogno di Attaccamento »: un bisogno di accettare ed essere accettato dall'altro della propria specie, dimostrato dagli etologi anche nelle più diverse specie animali (Zazzò, Harlow, Dewaal). Un bisogno che porta all'adattamento ai comportamenti di specie, in ultima analisi, alla coesione del gruppo. Quanto più la specie si trova in alto nella scala evolutiva tanto più è evidente il bisogno di attaccamento che facilita i comportamenti di gruppo (non istintuali) la coesione e la struttura gerarchica utile alla sopravvivenza del gruppo stesso.

Nella specie umana, e solo in essa, il bisogno di attaccamento presenta, oltre all'aspetto affettivo, l'aspetto cognitivo, sorgente del pensiero superiore auto-consapevole (Romanini 1993).

Il bambino nasce capace di pensare (intelligenza sensomotoria e intuizione) e di sentire. Non sembra invece capace di colloquio psichico superiore, che deriverà dal metabolizzare in sé comportamenti e sentimenti della madre. Il bisogno di attaccamento, quindi, non solo gli permette il « seguire » la madre adattandosi a lei (Holmes), ma gli permette di interiorizzare come auto-protezione il di lei « pensiero superiore ». Il bambino attiva così in sé la terza potenza mentale che è stimolo al pensiero superiore, ma la usa per adattarsi ai bisogni e voleri altrui, così come la madre si adatta al figlio e insieme pretende dal figlio adattamento. In questo modo, fisiologico alla situazione concreta del bambino, prende piede la confusione tra attaccamento (paritario) e adattamento a chi ha potere, come è fisiologico nei primati e nelle specie inferiori (De Waal 1989). L'adulto presenta, insieme ai comportamenti di attaccamento, comportamenti e vissuti di adattamento - al gruppo sociale, al coniuge e così via -, comportamenti e modi di essere in parte inconsapevoli - cosiddetti spontanei -, spesso ripetitivi (Berne, Romanini).
Nell'età adulta sana l'« adattamento » all'altro è sempre più gestito volontariamente o meditato come scelta utilitaristica o di affetto. Non si tratta più dunque di un « adattamento » che permetta di trovare un proprio posto nel gruppo, ma del riconoscimento del bisogno affettivo e cognitivo che si ha dell'altro: in definitiva si tratta del vivere in libero (volontario) « attaccamento » all'altro, un attaccamento scelto e sofferto.
La l. psichica è in questa lettura il modo di essere della psiche umana, insito come potenzialità in ogni essere fin dalla vita endouterina e raggiunto nell'autoconsapevolezza delle proprie doti e limiti, a partire dal riconoscersi responsabile dei propri pensieri, sentimenti, comportamenti e non responsabile delle risposte altrui (entro i limiti della conoscenza reciproca). Modo che non è perso neppure quando sia persa la capacità di muoversi e di esprimersi (come ad es. nel coma), perché è proprio e specifico dell'individuo umano.
Bibl. E. Berne, What do You Say After You Say Hello?, Beverly Hills 1972; Analisi transazionale e psicoterapia, Roma 1977; C.M. Del Miglio, Ecologia del sé, Torino 1989; G. Edelman, Il presente ricordato, Milano 1991; E. Erikson, Infanzia e società, Roma 1966; J. Holmes, La teoria dell'attaccamento, Milano 1994; M. Olivetti Belardinelli, La costruzione della realtà, Torino 1986; W. Penfield, Il mistero della mente, Firenze 1991; K. Popper - J. Eccles, L'Io e il suo cervello, Roma 1981; M.T. Romanini, Riflessioni in tema di copione, in Riv. It. di Metod. Psicot. e A.T., 1 (1981), 1ss.; Id., I diversi livelli di interpretazione del sogno, in M. Gaudieri e L. Quagliotti (cura di), Il sogno nell'Analisi Transazionale, Napoli 1989; Id., Le basi teoriche della Analisi Transazionale, in Riv. It. di Metod. Psico. e An. Tra., 10 (1990), 19ss.; Id., Genitore come strumento di relazione, in Ibid., 13 (1993), 25ss.; F. de Waal, Far la pace tra le scimmie, Milano 1990; R. Zazzò et Al., L'attaccamento, Roma 1976.
M.T. Romanini

LIBERTÀ SPIRITUALE. (inizio)

Premessa. E opportuno precisare il posto della l. nell'itinerario che porta alla conoscenza amorosa di Dio. In quale misura l'unione con Dio, la vita in presenza di Dio o, in un modo più ristretto, le esperienze più specifiche della manifestazione di Dio all'uomo nella preghiera, richiedono, o inversamente, provocano la l.?
Per rispondere ad una tale domanda, occorre tentare, prima di tutto, una prima definizione della l. E difficile darla, se non in maniera negativa; l'uomo spirituale è colui che è libero riguardo alle passioni che lo legano a se stesso, direttamente o con la mediazione di realtà create, il cui uso non è perfettamente ordinato; ma è anche colui che è libero nei riguardi delle osservanze rituali o ascetiche; infatti, queste non hanno senso che nella misura in cui contribuiscono alla liberazione dalle passioni e alla purezza dell'apertura a Dio tanto della sensibilità quanto dell'affettività e dell'intelligenza. Mantenere rigidamente queste osservanze, quando non si è o non si è più in questa prospettiva, significa mancare di autonomia riguardo a ciò che dovrebbe essere solo lo strumento provvisorio di una purificazione e di una costruzione dell'uomo.

I. L. in s. Paolo. Se, per stabilire ciò che diciamo, facciamo appello a s. Paolo, vediamo che, contro ogni pretesa delle usanze farisaiche da inserire nel cuore della vita cattolica, l'apostolo non ha cessato di salvaguardare l'intera autonomia del cristiano: costui non è condizionato né dalla circoncisione né dal corteo legale delle pratiche che ne derivano (cf Gal 5,1-12), né da alcuna osservanza relativa al mangiare e al bere o ad ogni altro uso dei beni di questo mondo (cf Col 2,16-23); la mediazione di Gesù Cristo, unica sorgente dell'unione con Dio, trascende ogni pratica. In questo senso, la via cristiana verso la perfetta unione con Dio, non è segnata da alcun comandamento: essa poggia, infatti, solo sulla potenza del Mistero del Cristo e l'unica ascesi da essa richiesta è quella della fede. Questa l. si estende anche, paradossalmente, ad alcune pratiche pagane: il cristiano che sa come regolarsi sulle carni immolate ai presunti dei, che in realtà non sono che idoli, può mangiare di queste, se gli pare, poiché egli è capace di percepire la vanità della loro pretesa al sacro (cf 1 Cor 8,1-5).

Tuttavia, Paolo riconosce un limite e uno solo a questa l. riguardo alle pratiche: la carità, cioè la preoccupazione di edificare il fratello o almeno di non scandalizzarlo (cf 1 Cor 8,7-13). Ciò che guiderà, nella pratica, la condotta cristiana è esattamente ciò: fare quello che può costruire il fratello. Tutti i comandamenti, rituali od altri, conservano tutta la loro validità nella misura in cui sono un'espressione della carità, cioè del rispetto e della promozione dei fratelli. Ecco perché Paolo, da una parte ricorda che tutti i comandamenti si risolvono in quello della carità, (cf Rm 13,8-10; 1 Cor 13) mentre, d'altra parte, insiste presso i cristiani di Corinto perché essi non mangino le carni immolate agli idoli: anche se questo nutrimento è in sé lecito, poiché la consacrazione di queste carni agli dei è un atto senza valore oggettivo, esso potrebbe essere considerato da persone più deboli o meno informate come una compiacenza nei riguardi dell'idolatria. E, nello stesso spirito, Paolo stesso circoncide Timoteo, mentre ha tante volte proclamato l'inutilità della circoncisione per la salvezza (cf At 16,3).

Noi siamo condotti, così, al secondo aspetto della l.: un dominio sereno delle passioni. Il trionfo della carità suppone il distacco da sé in tutti i campi in cui un eccesso di affermazione potrebbe sbarrare il passo al progresso spirituale. Nei casi riportati da s. Paolo si tratta, alla fine, di un certo orgoglio, incapace di giudicare i problemi di coscienza altrui perché manca una giusta stima di se stessi. Ma dall'orgoglio si può passare a tutte le altre passioni, di cui Paolo fa, in diversi passi, elenchi impressionanti (cf Rm 1,29; Gal 5,19-21; Col 3,5). In altri termini, la lotta spirituale è il campo in cui progressivamente si compie la l.

Si potrebbero riprendere le stesse affermazioni relative alla l. di fronte sia alle osservanze, sia alle passioni, considerando il tema paolino della legge dello Spirito. Questi libera il cristiano da ogni comandamento esteriore; lo pone nella situazione intravista dai profeti Geremia (31) e Ezechiele (36), dove nessuno ha più nulla né da insegnare né da comandare al cristiano, perché lo Spirito all'interno di lui opera il discernimento di un atto da porre o da omettere, in accordo con l'unico comandamento della carità: gli altri insegnamenti o comandamenti servono, allora, da verifica del discernimento interiore a meno che non siano stati i coadiuvanti provvisori. Si arriva, così, alla condizione dell'uomo spirituale che si potrebbe chiamare anche uomo evangelico: quello le cui reazioni, tanto intime che esteriori, si trovano sempre d'accordo con l'insegnamento e l'esempio del Cristo. Il segno di una tale condizione è ciò che si vorrebbe chiamare il vivere a proprio agio, il « naturale » nell'arte di vivere, la gioia.

II. L. ed esperienza mistica. Qual è la relazione di una tale condizione di l. con l'esperienza mistica? Si potrebbe illustrarla ispirandosi all'insegnamento della tradizione monastica, qui ben rappresentata da Evagrio Pontico, sull'apatheia. La parola significa « assenza di passioni », « stato non passionale » e la si potrebbe tradurre positivamente con un'espressione come « sereno possesso di sé ». Secondo Evagrio, questa condizione sopraggiunge nel momento in cui il lavoro dell'ascesi ha prodotto il suo frutto di purificazione, ma soprattutto essa è la porta della carità: l'uomo libero da ogni legame non è un signore stoico, « padrone di sé come dell'universo », ma un uomo umilmente disposto a tutte le occasioni di carità, tanto verso Dio quanto verso gli altri. A sua volta, la carità è l'introduzione alla conoscenza (« gnosi »), cioè ad una percezione

interiorizzata, ad immagine di quella di Dio, sia dell'universo delle cose che appaiono nella sua trasfigurazione, sia della realtà stessa di Dio che si manifesta nella vita ineffabile della Trinità. La scala è dunque questa: ascesa, apatheia (che io designerei qui come l.), amore (agape), conoscenza (gnosis).1 Tuttavia, - e forse contrariamente alla mistica abbastanza intellettualista di Evagrio, - non è necessario conservare un carattere cronologico a questa progressione: in realtà, c'è un andirivieni costante tra questi quattro elementi che giocano incessantemente l'uno sull'altro, in modo che si potrebbe ugualmente invertirne la progressione: la conoscenza spirituale di Dio incita all'amore; l'amore rende libero e la l. mantiene la serietà di un'ascesi senza scrupoli. Supponendo che Evagrio abbia veramente considerato come cronologica l'ascesa alla conoscenza, passando per l'amore e per l'apatheia, possiamo qui superarlo: forse c'è stato, infatti, nella storia della tradizione mistica una scoperta progressiva, al di là dell'intellettualismo delle prime sistematizzazioni mistiche, di ciò che si potrebbe chiamare l'uguaglianza dell'amore e della conoscenza: noi sappiamo che Dio è amore, conseguentemente ogni pratica o esperienza dell'amore è della stessa natura di ogni pratica o esperienza della conoscenza: nell'uno e nell'altro caso, è la realtà stessa di Dio che si manifesta attraverso una duplice e complementare esperienza. Colui che ama conosce e colui che conosce ama e tanto l'amore che la conoscenza stabiliscono la persona nella l., mentre questa si schiude in conoscenza come in amore e sfocia in un giusto amore fraterno.
Nota: 1 Cf tra molti altri testi: Ad monachos, 3-6 e 67-69; Praktikos, 81 e 84; Kephalaia gnostika, I, 84-87.
Bibl. A. Agaësse, Liberté: IV: Experience des mystiques, in DSAM IX, 824-838; H.U. von Balthasar, Spiritus Creator, Brescia 1972; I. De la Potterie - S. Lyonnet, La vita secondo lo spirito, condizione del cristiano, Roma 1967; T. Goffi, Uomo spirituale, in NDS, 1630-1647; J. Moltmann, La Chiesa nella forza dello Spirito, Brescia 1976; R. Penna, Lo Spirito di Cristo, Brescia 1976.
G. Lafont

LINGUAGGIO METAFORICO. (inizio)
I. Definizione. Nel contesto della psicologia della comunicazione il termine « metafora » viene applicato a qualunque slittamento di significato. Perciò, ogni qual volta un termine non è inteso ad litteram viene indicato come « metafora », anche se da un punto di vista strettamente semantico si tratta di analogia, esempio, paragone, sineddoche, somiglianza, parabola, mito o simbolo. Nell'uso corrente della psicologia della comunicazione ormai molti usano il termine « metafora » per indicare semplicemente ogni tipo di « linguaggio figurato ».
Tutte le scienze fanno ampio uso della metafora, così come tutte le religioni fanno ampio uso di miti e simboli. La scienza e la fede comunicano i loro contenuti con metafore.
In questa sede si tralascia l'esposizione delle varie teorie sulla metafora.1
II. Metafora e psicologia. Nell'ambito della psicologia clinica è di massima importanza anche la comunicazione non-verbale inconscia: il sintomo è considerato come la metafora di una disfunzione ed anche il sogno è visto come una metafora di una situazione personale. Il sintomo e il sogno sono il risultato di un processo di metaforizzazione inconscio nel senso che l'inconscio comunica in modo metaforico. La metafora, perciò, non è soltanto un'espressione verbale conscia, ma anche non-verbale inconscia.
Il modulo metaforico-analogico trasmette in modo sintetico un'informazione molto complessa o un'esperienza emotivamente pregnante con una comunicazione fortemente suggestiva, ma anche con una maggiore possibilità di equivoco. L'equivoco interpretativo della metafora sta nel fatto che essendo una comunicazione indiretta « dice e non dice », « allude » e « lascia intendere senza affermare ». L'interpretazione di una metafora può essere paragonata a un test proiettivo: a seconda di come viene interpretata offre uno spunto per evidenziare bisogni personali.
La psicologia è molto interessata alla metafora per questa sua efficacia e pregnanza comunicativa: la comunicazione metaforica è la modalità più suggestiva e più suggestionante, e

la più completa. Infatti, dall'analisi della comunicazione metaforica - così come qui intesa - è possibile conoscere una persona molto meglio che con tanti test. Allo stesso tempo, le nostre metafore - consapevoli o meno, verbali e non-verbali - dicono di noi molto più di quanto non dicano lunghe elucubrazioni sostenute dalla logica razionale.

III. Psicogenesi della comunicazione metaforica. Fin dall'età di due anni 2 si cominciano a produrre metafore; inizialmente sono più quelle dovute al gioco simbolico (somiglianza funzionale per le azioni di finzione; un oggetto viene trasformato verbalmente e gestualmente) che non quelle sensoriali. A quattro anni queste ultime metafore sensoriali cominciano a prevalere su quelle del « far finta »: la realtà viene organizzata e intesa in base alla somiglianza sensoriale e funzionale ed è anche con queste categorie che la realtà viene comunicata. E così che la metafora aiuta a interpretare, quindi a dare un senso alla realtà. Infatti, fin da sempre si possono rilevare le differenze individuali di stile nella produzione delle metafore e questo riflette la diversità nei processi cognitivi di base.

Fra i quattro e i sei anni si comincia a distinguere la somiglianza letterale da quella metaforica.3 Tra i due e i sei anni la produzione di tutti i tipi di metafora diminuisce sempre più fino a un quasi rifiuto di esse a otto-dieci anni.4 Questa fase è denominata « convenzionale » o « letterale » e questo si può osservare anche nei disegni.

La capacità di produrre analogie e metafore riprende verso gli undici anni progressivamente con la crescita e ognuno sviluppa una modalità produttiva di metafore che risultano sempre più personalizzate e questo processo è, quindi, correlato con il processo di individuazione. La consapevolezza che il linguaggio letterale, anche quando è dominato bene, è un veicolo molto povero per comunicare contenuti molto ricchi porta a uno sforzo creativo: inventare una modalità alternativa di comunicazione, quella metaforica.

La produzione metaforica può, così, rilevare non solo la creatività di una persona, ma anche il tipo di equilibrio psichico o di maturità psicologica. In questo caso le metafore si possono differenziare in patogene e terapeutiche.

Quanto più un'emozione è forte tanto più necessita di una comunicazione metaforica per essere trasmessa; in questo senso, l'arte è sicuramente uno degli ambiti più ricchi di metafore. Anche la religione è un ambito molto ricco di metafore proprio per le forti emozioni che in esse vi si esprimono e per i ricchissimi contenuti esperienziali da comunicare.

IV. Metafore e psicologia della religione. Nel comunicare l'esperienza religiosa è impossibile fare a meno della metafora e del linguaggio figurato. Il rapporto personale col trascendente è molto astratto e complesso e necessita di una comunicazione concreta e semplice per essere trasmesso e condiviso. Tutti i testi sacri di tutte le religioni e tutte le esperienze mistiche di qualunque cultura e tempo fanno ampio uso di linguaggio metaforico-simbolico. Senza la metafora il rapporto con Dio (personale o di un popolo, in un evento o in una storia) sarebbe incomprensibile e incomunicabile.

Anche in questo caso, l'esperienza religiosa è come l'esperienza di un amore umano: entrambe possono essere espresse all'interessato e agli altri molto più col senso metaforico-simbolico che con il senso letterale. Spesso il rapporto di amore Dio-uomo diventa una metafora del rapporto d'amore uomo-donna e non si può escludere che anche il secondo possa essere una metafora del primo: come due specchi uno di fronte all'altro.

In tutte le religioni il l. ha una forte prevalenza su quello letterale e molti conflitti religiosi hanno nella loro origine un equivoco interpretativo: una norma morale o un dato di fede comunicato con l. viene inteso alla lettera, o il contrario.

In genere, gli integralisti e i fondamentalisti di qualunque religione hanno una forte tendenza a interpretare alla lettera norme, riti e dogmi. Costoro temono che un'interpretazione diversa possa portare al lassismo, al relativismo o alla dissoluzione della religione. Chi ha questa tendenza all'interpretazione letterale mostra una certa rigidità psicologica caratterizzata da scrupoli, ritualismi o pensieri ossessivi, insicurezza emotiva e bisogno di una forte autorità. D'altro canto,

l'uso del linguaggio figurato di per sé non garantisce un grado di maturità o un quoziente intellettivo superiore; infatti, psicotici e nevrotici possono abbondare di metafore.
La comunicazione metaforica per essere di aiuto a un quadro diagnostico deve prendere in considerazione almeno due funzioni: quella interpretativa e quella produttiva. Una forte tendenza a interpretare alla lettera ciò che è metaforico e la produzione di metafore patogene possono facilmente indicare negli adulti una problematicità nei processi cognitivi. Una buona capacità a distinguere il senso metaforico da quello letterale, unita alla capacità di produrre metafore terapeutiche, è indice di un buon equilibrio psichico.
Una metafora terapeutica si differenzia da quella patologica soprattutto per le sue psicodinamiche interne. Mentre le metafore patologiche indicano in modo figurato un processo evolutivo che rimane bloccato, le metafore terapeutiche rappresentano figurativamente delle psicodinamiche di crescita o di possibilità di sblocco.
Un esempio di tutto ciò sono le parabole di Cristo che presentano una psicodinamica evolutiva, di crescita, di superamento, un andare avanti, proseguire. I simboli di queste parabole sono presi dalla natura e dalla vita quotidiana: seme, piante, pesca, lievito, denari, convivi, relazioni (padre-figlio, padrone-servo, debitore-creditore, pastore-pecore), ecc...
Cristo stesso mette in guardia contro l'equivoco interpretativo della comunicazione metaforica: egli parla in parabole, « perché guardino, ma non vedano, ascoltino ma non intendano, perché non si convertano e venga loro perdonato » (Mc 4,12; Mt 13,13).
Nel contesto della psicologia della religione sarà interessante continuare questo argomento soprattutto approfondendo le modalità e le motivazioni di questa comunicazione metaforica.
V. Mistica e comunicazione metaforica. L'esperienza mistica è così ricca che l'interessato - nonostante faccia tutti gli sforzi necessari e pur con una buona padronanza linguistica - non potrà mai comunicarla adeguatamente in modo diretto. Analizzare il linguaggio figurato-metaforico del mistico significa accostarsi maggiormente alle sue immagini mentali, alle sue sensazioni ed emozioni più inesprimibili.
Si può fare un breve tentativo con s. Giovanni della Croce e s. Teresa d'Avila premettendo che uno studio più completo può avvenire solo con una ricerca più ampia e più approfondita sulla personalità del mistico.
S. Giovanni della Croce, volendo evidenziare quattro aspetti dei danni degli appetiti, si esprime con questo linguaggio figurato: a. « Gli appetiti stancano e affaticano l'anima perché essi sono come bambini inquieti e difficili a contentarsi, che chiedono continuamente alla madre ora questa ora quella cosa e non si appagano mai. Come si stanca e si affatica chi scava, spinto dalla cupidigia del tesoro, così si stanca e si affatica l'anima per conseguire ciò che chiedono i suoi appetiti... Lasciandosi vincere dagli appetiti, l'anima si stanca e si affatica perché è come un malato di febbre, che non sta bene perché questa non lo lascia libero, e che sente crescere ogni minuto la sete... L'anima che desidera soddisfarli [gli appetiti] è come colui che, avendo fame, apre la bocca per cibarsi e si inaridisce di più, perché quello non è il cibo adatto per lui... Come si stanca e si affatica l'innamorato se vede crollare i suoi disegni proprio il giorno in cui spera di vederli realizzati, così si stanca e si affatica l'anima che si lascia trascinare da tutti i suoi appetiti... L'appetito è simile al fuoco, il quale cresce allorché viene alimentato dal combustibile, ma deve necessariamente spegnersi dopo che lo ha consumato ». b. « Il secondo aspetto del danno positivo che gli appetiti causano all'anima, è quello di tormentarla e di affliggerla come è tormentato chi subisce la condanna della tortura della corda, il quale, legato a qualche sostegno, non si riposa finché non è disciolto... Come tormenta e affligge se stesso colui che nudo si corica su un letto di spine e di aculei..., come l'agricoltore animato dal desiderio della messe tormenta il bove sotto l'aratro, così la concupiscenza affligge l'anima sotto l'appetito per conseguire ciò che desidera... Come è tormentato e afflitto colui che cade in mano ai nemici, così l'anima che si lascia trascinare dai suoi appetiti ». c. « Il terzo effetto prodotto dagli appetiti nell'anima è quello di accecarla e oscurarla. Come i vapori oscurano l'aria e non permettono che il sole risplenda, come lo specchio appannato non può riprodurre nitidamente il nostro volto o come nell'acqua

melmosa non si distingue bene la faccia di chi si guarda, così l'anima... Tutte le volte che l'anima si lascia guidare dall'appetito diventa cieca poiché è come colui che ci vede e si lasciasse guidare da chi non ci vede, quindi è come se tutti e due fossero ciechi ». d. « Il quarto danno che gli appetiti recano all'anima è quello di insudiciarla e di macchiarla... Come l'oro e il diamante se vi si colasse sopra la pece rimarrebbero brutti e impasticciati a causa del calore che la riscaldò e la liquefece, così l'anima... Come i segni della fuligine marchiano e deturpano un volto molto bello e perfetto, così gli appetiti... ».5

Possiamo aggiungere, riportando un brano sul perché Giovanni della Croce ricorra al linguaggio figurato: « E perché s'intenda bene ciò, ricorro a una similitudine... ».6 « Ciò si comprenderà meglio per mezzo di questa similitudine... ».7 Perciò, sembra che il ricorso all'uso delle metafore sia giustificato da una migliore comprensione; gli psicolinguistici direbbero: da una comunicazione più efficace.

Un breve accenno, ora, alla comunicazione metaforica di s. Teresa d'Avila la quale per spiegare i quattro gradi dell'orazione riporta un paragone, non suo: « Chi comincia deve far conto di cominciare a coltivare, per diletto del Signore, un giardino in un terreno assai infecondo, pieno di erbacce. Sua Maestà strappa le erbe cattive e pianta le buone. Ora, supponiamo che questo sia già fatto quando un'anima si decide per l'orazione e ha cominciato a praticarla; con l'aiuto di Dio dobbiamo, da buoni giardinieri, procurare che quelle piante crescano e aver cura d'innaffiarle, affinché non muoiano e producano fiori di molta fragranza, per ricreare nostro Signore, in modo che venga spesso a dilettarsi in questo giardino e a godersi questi fiori di virtù. Vediamo ora in che modo si può innaffiare un giardino, per capire che cosa dobbiamo fare, se la fatica che ci costerà il nostro impegno sarà maggiore del guadagno e fino a quanto tempo essa durerà. A me sembra che un giardino si possa innaffiare in quattro modi: o con l'attingere acqua da un pozzo, il che comporta per noi una gran fatica; o con noria e tubi, tirandola fuori mediante una ruota (io l'ho girata alcune volte), il che è di minor fatica del primo e fa estrarre più acqua; oppure derivandola da un fiume o da un ruscello: con questo sistema si irriga molto meglio, perché la terra resta più impregnata d'acqua, non occorre innaffiarla tanto spesso, e il giardiniere ha molto meno da faticare; infine, a causa di un'abbondante pioggia, in cui è il Signore ad annaffiarla senza alcuna nostra fatica, sistema senza confronto migliore di tutti quelli che ho detto ».8

Un'altra immagine metaforica è quella che s. Teresa usa per spiegare la forza del nutrimento spirituale: « E come un cibo mangiato da molte persone; quelle che ne mangiano poco rimangono solo con un buon sapore per poco tempo; quelle che ne mangiano di più ne hanno aiuto per sostentarsi; quelle che ne mangiano molto ne ricevono vita e forza. L'anima può nutrirsi tante volte di questo cibo di vita e con tale abbondanza da non trovare più gusto in alcun cibo che non sia questo, vedendo quanto bene ne tragga e avendo ormai fatto l'abitudine a un sapore così squisito che vorrebbe cessar di vivere piuttosto che dover adattarsi ad altri cibi, capaci solo di togliere il buon sapore che quello le ha lasciato ».9

Un'ultima breve metafora è quella riferita allo stesso concetto di forza: « Egli [Dio] allora, per quanto noi facciamo per resistergli, rapisce lo spirito, come un gigante prenderebbe una pagliuzza e non c'è resistenza che valga ».10

Conclusione. Lo studio della comunicazione metaforica nel contesto della psicologia della religione è una delle nuove prospettive della ricerca scientifica e teologica che sicuramente porterà a una diversa e migliore comprensione dell'esperienza di Dio.

Tale ricerca non si dovrebbe limitare solo alla comunicazione scritta - come appunto riferita ai testi sacri e agli scritti dei mistici - ma dovrebbe estendersi anche ad altre modalità comunicative: quella verbale, per esempio, usata nella catechesi e nella pastorale.

C'è poi un'altra modalità comunicativa di estremo interesse psicologico: quella non-verbale. Per comunicazione metaforica non-verbale s'intende la gestualità, la quale comporta due dimensioni: quella conscia - come nella liturgia e nell'uso dei simboli - e quella inconscia con significati molto difficili da decodificare. Questa comunicazione metaforica non-verbale inconscia è quella che, in alcuni soggetti religiosi, si esprime con manifestazioni psicofisiologiche: stimmate,

sudori sanguigni, trance. Spesso questa modalità comunicativa è stata attribuita a personalità isteriche la cui espressività è caratterizzata dalla « conversione » di conflitti psichici inconsci in disfunzioni fisiologiche. La conversione isterica non segue le leggi del caso. Nella sua specifica tipologia conserva un rapporto isomorfico con la psicodinamica dei conflitti inconsci che l'hanno provocata. Questa teoria, però, non può essere ritenuta come l'unica ipotesi per spiegare la dimensione psichica nella formazione delle stimmate. Si può arrivare alla stessa fenomenologia anche con il processo di identificazione in una personalità fortemente suggestionabile. Qualunque sia l'ipotesi esplicativa, rimane il fatto che anche questi fenomeni somatici possono essere considerati come una metafora di contenuti - in questo caso di natura religiosa - sicuramente molto complessi e altrettanto difficili da comunicare con altre modalità.
Rimane pure il fatto che Dio potrebbe servirsi anche di una personalità isterica (e delle sue eventuali conversioni) per il suo piano di salvezza; altrettanto vale per le allucinazioni di uno schizofrenico così come anche per altri disturbi fisici e mentali. Uno dei problemi pratici non è tanto la teoria quanto piuttosto l'interpretazione, quindi il valore, di queste comunicazioni dalle forme patologiche ma dai contenuti non necessariamente anch'essi patologici. Un contenuto sano, come per esempio « la Buona Novella » può essere comunicato - con o senza l'uso delle metafore - con modalità patologiche; ma una comunicazione patologica può trasmettere contenuti sani? Ossia, una manifestazione isterica può comunicare metaforicamente un contenuto sano, come appunto « la Buona Novella »? Certo, non possiamo limitare Dio a servirsi solo dei sani, perciò anche un malato (nel corpo o nella mente) può, con la sua specifica modalità comunicativa (metaforica o meno), contribuire autenticamente al piano di salvezza di Dio. Rimane però sempre aperto il problema dell'interpretazione.
Note: 1 Le principali teorie sulla metafora sono: 1) La metafora come anomalia semantica: J. Fedor - J. Katz (edd.), The Structure of the Language, Englewood Cliffs 1964; 2) La teoria aristotelica della metafora come comparazione: Aristotele, Retorica e Poetica, in Id., Opere, Bari 1973; R.P. Honeck - R.R. Hoffman (edd.), Cognition and Figurative Language, Hillsdale 1980; 3) La teoria dell'interazione della metafora: J. Richards, La filosofia della retorica, Milano 1967; M. Black, Models and Metaphors, New York 1962; 4) La teoria di U. Eco: U. Eco, Trattato di semeiotica generale, Milano 1975; 5) La teoria di P. Ricoeur: P. Ricoeur, La metafora viva, Milano 1981; 6) La teoria del Gruppo Mi di Liegi: J. Dubois et Al., Retorica generale, Milano 1976 per accennare alla relazione metafora-psicologia, alla psicogenesi della comunicazione metaforica per poi proseguire con la metafora nella psicologia della religione e concludere con mistica e comunicazione metaforica; 2 R. Brown, La prima lingua, Roma 1979; E. Winner, New Names for Old Things, in Journal of Child Language, 6 (1979), 469-491; R. Billow, Observing Spontaneous Metaphor in Children, in Journal of Experimental Child Psychology, 31 (1981), 430-435; 3 S. Vosniadou - A. Ortony, The Emergence of Literal-Metaphorical-Anomalous Distinction in Young Children, in Child Development, 54 (1983), 154-161; K. Chukovsky, From Two to Five, Berkeley 1968; K. Koch, Desideri, sogni, bugie, Milano 1980; 4 E. Marti, La pensée analogique chez l'enfant de 2 à 7 ans, Genève 1979; J. Snyder, The Spontaneous Production of Figurative Language and Word Play in the Grade School Years, Boston 1979; H. Gardner et Al., Children's Metaphoric Production and Preferences, in Journal of Child Language, 2 (1975), 125-141; 5 Salita del Monte Carmelo I, 6,6; 7,1-2; 8,1.3; 9,1; 6 Ibid. II, 5,6; 7 Ibid. 5,9; 8 Vita 11, 6-7; 9 Castello interiore, 16; 10 Ibid., 13.
Bibl. Aa.Vv., Simbolo, metafora, allegoria, Padova 1980; V.C. Aldrich, Linguistic Mysticism, in The Monist, 49 (1976)4, 470-492; L. Alici, Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di Agostino, Roma 1976; C. Cacciari, Teorie della metafora, Milano 1991; G. Conte (ed.), Metafora, Milano 1981; W.K. Estes, L'orientamento dell'elaborazione dell'informazione nello studio dei processi cognitivi: una confluenza di metafore e di metodi, in N. Caramelli (cura di), La psicologia cognitivista, Bologna 1983; M. Figura, Bildsprache, in WMy, 61-63; G.L. Hallett, Mistica e filosofia linguistica, in Aa.Vv., Mistica e misticismo oggi, Roma 1979, 103-111; A. Ortony, Metaphor and Thought, Cambridge 1979; A. Pacciolla, La comunicazione

metaforica, Roma 1991; P. Ricoeur - E. Jungel, Dire Dio: Per un'ermeneutica del linguaggio religioso, Brescia 1978; H. Rikof, The Concept of Church: A Methodological Inquiry into the Use of Metaphors in Ecclesiology, London 1981; J.M. Soskice, Metaphor and Religious Language, Oxford 1985; F. Watts - M. Williams, Psicologia della fede, Cinisello Balsamo (MI) 1996.
A. Pacciolla

LINGUAGGIO MISTICO. (inizio)

I. Il mistico e la parola. Sul difficile rapporto che il mistico ha con il l. si sono soffermati, sia pur talora incidentalmente, tutti coloro che hanno fatto del misticismo l'oggetto delle loro ricerche. La parola del mistico, si è detto, è una parola « spezzata », una parola cioè che è chiamata a dire ciò che non le è possibile dire. La scrittura mistica è sincopata, frammentata, irregolare, fortemente trasgressiva.
Per il mistico le parole non sono domestiche né addomesticabili, esse rimangono per lui sempre allo stato selvaggio. Ecco, quindi, che il suo parlare non è mai un parlare ozioso e routiniero, un inoffensivo esercizio domenicale, bensì un gesto di grande impertinenza verbale. I mistici, scrive Massignon, ci fanno « dimenticare la prigione delle regole metriche e retoriche », i loro scritti liberano il « pensiero dalle regole sintattiche abituali ». Il l. per loro non è un « semplice strumento commerciale, un giocattolo estetico », ma « una fiocina destinata a trarre l'anima a Dio per la sua salvezza o la sua dannazione ».
Al mistico il l. spesso si impunta, talora egli non fa altro che ripetere a singhiozzi un alfabeto, la parola è sempre una barriera che gli riesce difficile superare. « Vi è un conflitto costante - scrive K. Vossler - tra il mago che si serve del l. come di uno strumento e di conseguenza tenta di ridurre, per quanto è possibile, anche Dio sotto il suo controllo, e il mistico che spezza, svaluta e respinge tutte le forme ». Il mistico non crede che il l. possieda una onnipotenza semiotica, anzi egli giunge a mettere in dubbio la stessa possibilità di parlare. La parola sulla sua bocca si fa timida, teme di profanare il totalmente Altro, teme continuamente di cadere in un antropomorfismo irriguardoso.
II. Nuovo l. Ecco che il mistico aspira a fabbricarsi una lingua nuova, una lingua degli angeli. Talora tra i mistici si verificano fenomeni di glossolalia, che più raramente danno luogo alla fabbricazione di una vera e propria lingua (glossopoiesi). La glossolalia, cioè il parlare in lingue inesistenti e che, si afferma, solo Dio o gli angeli possono capire, è una delle direzioni che il mistico può, sui sentieri del l., imboccare.
Da quanto abbiamo sinora detto si può comprendere quanto sia complessa la problematica del l. mistico. Di ciò si era, del resto, già accorto Jean Baruzi agli inizi degli anni Trenta, come risulta da un suo bel saggio intitolato Introduction à des recherches sur le langage mystique. « Il mistico - egli scriveva - aspira a trovare un l. nuovo, suscettibile di esprimere ciò che prova. Se per un verso ritiene qualsiasi traduzione impossibile, dall'altro fa appello a una rigenerazione di tutto ciò che può aiutarlo a tradurlo ».
Gli scandali linguistici dei mistici, le loro trasgressioni categoriali, le loro innovazioni semantiche, ma soprattutto quel loro mettere a dura prova il vocabolario con cui il teologo lavora, furono a lungo fortemente combattutti. Per ottenere che le loro « eccentricità » linguistiche non fossero duramente condannate, i mistici, scrive Michel de Certeau, dovettero combattere « una guerra di cento anni sulla frontiera delle parole ».
Il mistico, scrive sempre il de Certeau, celebra a livello linguistico l'apologia dell'imperfetto e pregia la retorica dell'eccesso. Del resto, già Diego di Gesù aveva difeso la licenza da parte del mistico « di usare «termini imperfetti, impropri e diversi», «viziosi per eccesso» e di «abbassarsi a delle similitudini non decorose» ». Lo stile del mistico è lessicalmente e stilisticamente « impudico ». Il mistico, cioè, non teme di sovvertire la grammatica (i versi di Silesio, nota H. Plard, sono costruiti, talora, nel « disprezzo della correttezza grammaticale ») né di far uso, come notava già il Sandeus, di termini « semibarbari e persino del tutto barbari ».

III. Il l. poetico. Come è stato osservato da molti studiosi, le produzioni verbali del mistico sono profondamente consonanti con quelle del poeta. Infatti, tanto il mistico quanto il poeta tendono ad essere dei sovversivi sul piano della lingua, creano il loro l. via via che procedono. Anche il mistico compie a livello linguistico ciò che Eliot diceva essere tipico del poeta, e cioè « deviare il l. rendendolo significativo », e per entrambi vale ciò che Paul Valery affermava essere proprio del vero scrittore e cioè l'essere « un uomo che non trova le parole ».
Il mistico ama le metafore assolute, audaci, vive. La metafora, per il mistico, non è un semplice ornamento o un sostituto della similitudine, essa è destinata a provocare incrementi semantici, a fornire nuove informazioni, a generare nuove conoscenze e scoperte. Le metafore, in breve, spesso sono per il mistico strumenti cognitivi, talora essi se ne servono per rimediare ad un vuoto del vocabolario. La metaforicità erompente dei mistici fa violenza all'intuizione, cosicché comprendere le loro metafore equivale a decifrare un codice, ecco perché la loro parafrasi letterale comporta sempre una perdita di contenuto cognitivo.
IV. Figure retoriche. La trasgressività linguistica del mistico privilegia alcune figure retoriche invece di altre. Per Warren e Wellek, in particolare, sono « figure cristiane, mistiche e pluralistiche », il paradosso, l'ossimoro e la catacresi. A questo proposito Gershom Scholem afferma: « E noto universalmente che le descrizioni date dai mistici delle loro esperienze e del mondo del divino sono piene di paradossi d'ogni specie e d'ogni genere ». Il paradosso, quindi, è la casa del mistico. Ad esso, in verità ricorrono anche i teologi, ma in quelli dei mistici vi è una maggiore selvaggeria, la brutalità logica di una contraddizione che non si cela, ma anzi ama mostrarsi.
Il paradosso non è per il mistico una semplice espressione retorica, è piuttosto una « vigorosa formulazione di qualcosa di essenziale alla fede cristiana », ma nello stesso tempo è anche una spia significativa delle difficoltà linguistiche in cui egli si dibatte, ci fa avvertiti che siamo in presenza di una impasse, di una insufficienza di l., in altre parole che ci stiamo avvicinando a grandi passi verso il balbettamento e il silenzio.
Oltre al paradosso, anche l'ossimoro è una costante stilistica delle produzioni verbali dei mistici; gli esempi a questo proposito, potrebbero essere infiniti: in Maria Maddalena de' Pazzi ci imbattiamo in « sollazzoso martirio », « cieco vedere », « infedeltà di fede », « cantare con silenzio », « vedere di nulla vedere », e così via. La predicazione ossimorica degli opposti serve ai mistici per cancellare i confini logici stabiliti, per produrre enunciati autocontraddittori significativi, per spingere sempre più lontano le frontiere del non senso.
L'ossimoro è, a ben guardare, « la sola espressione soddisfacente dell'estasi che provoca l'esperienza del sacro ». Ed è tale perché nel mondo della dualità crea linguisticamente la coincidentia oppositorum (che secondo Cusano era la definizione meno imperfetta di Dio), perché fonde in unità due immagini contrastanti o due entità linguistiche portatrici di significati concettuali opposti. In breve, l'ossimoro è preferito dal mistico perché gli consente di esprimere qualcosa di ineffabile, perché è lo strumento migliore per parlare del non dicibile.
Conclusione. Riassumendo, possiamo dire che le parole dei mistici sono, in primo luogo, delle parole fortemente trasgressive. In secondo luogo, esse non sono tanto delle parole parlate quanto piuttosto delle parole parlanti. Nelle loro pagine, infatti, ci si imbatte in una lingua giovane, sorgiva, originaria, festiva, in una lingua « sorvolata di stelle, inondata di mare ». In terzo luogo, le parole dei mistici sono, in genere, parole più dette che scritte. Esse, infatti, presentano vuoti e trascuratezze, discontinuità e tortuosità, in breve un incedere talora precipitoso che è proprio delle parole parlate. In quarto luogo, sono parole, per così dire, clandestine, nel senso che non nacquero, nella quasi totalità dei casi, per circolare né tantomeno per essere stampate e lette da un pubblico occasionale. I mistici non scrissero in vista della pubblicazione, non furono scrittori di mestiere, spesso anzi scrissero controvoglia e con riluttanza.
Numerosi studiosi, infine, hanno approfondito i nessi e le differenze che intercorrono tra il l. mistico e quello teologico (R. Garrigou-Lagrange, J. Maritain, Y. Congar) e tra il l. dei mistici e quello dei profeti (A. Heschel, G. Scholem). Per Garrigou-Lagrange tanto il l. dei mistici quanto

quello dei profeti hanno i « loro meriti ». Quello teologico è « più astratto e più preciso », quello mistico « più vivo, più affascinante e anche più sintetico e, in un modo concreto, più comprensivo. Ciò è dato dal fatto che esso non esprime solo delle idee astratte, ma delle idee vissute e un ardente amore di Dio; di conseguenza, evita molte circonlocuzioni e distinzioni speculative che bloccherebbero lo slancio dell'amore di Dio ».
Il l. dei mistici, inoltre, nonostante la sua imprecisione e, talora, la sua oscurità è « più elevato di quello dei teologi » ed è tale poiché esprime una conoscenza più alta e si avvicina al « modo di parlare del Signore nella Scrittura » ben più di quanto faccia il linguaggio teologico. A suo avviso, il linguaggio dei mistici e quello della teologia debbono « illuminarsi scambievolmente ». Per Maritain, teologia e mistica pur parlando « un l. differente » si trovano d'accordo, anche se, ovviamente, pena il loro corrompimento, le formule proprie del mistico non possono essere immesse tali e quali nel traffico dei discorsi del teologo e viceversa.
Non pochi studiosi, tra cui Abraham Heschel e Gershom Scholem, hanno sottolineato le differenze che intercorrono tra la rivelazione profetica e l'esperienza mistica. E tra i tratti caratteristici che consentono di distinguere a priori e radicalmente l'esperienza del mistico da quella del profeta vi è anche un diverso uso del l. Il mistico, infatti, è protagonista di un'esperienza ineffabile, di un'esperienza il cui contenuto non è esprimibile mediante le parole, talora il mistico è costretto a rinunciare a qualsiasi formulazione verbale per rifugiarsi nel silenzio. Ebbene, « la profezia, dal canto suo, è priva di significato senza espressione verbale. La sua vera sostanza è una parola che dev'essere trasmessa, un messaggio da impartire ad altri».
La funzione del profeta, dunque, consiste « nel presentare un messaggio in termini crudi e chiari più che in oracoli e presagi oscuri... A differenza della balbuzie dell'estatico o del linguaggio negativo del mistico, la parola del profeta è come fuoco, come un martello che spezza le pietre». Se il mistico inciampa sui sentieri del linguaggio, il profeta li percorre con grande sicurezza, senza alcuna incertezza. Le parole non costituiscono un inciampo ai suoi passi e per il messaggio che è chiamato ad annunciare trova sempre una formulazione verbale adeguata.
Bibl. V.C. Aldrich, Linguistic Mysticism, in The Monist, 59 (1976)4, 470-492; M. Baldini, Il linguaggio dei mistici, Brescia 19902; J. Baruzi, Introduction à des recherches sur le langage mystique, in Recherches philosophiques, 32 (1931), 66-82; Y. Congar, Langage des spirituels et langages des théologiens, in Id., Situation et tâches présentes de la théologie, Paris 1967, 135-158; A. Dagnino, Il linguaggio dei mistici e quello dei teologi speculativi, in RivAM 2 (1957), 478-485; R. Garrigou-Lagrange, Le langage des spirituels comparé à celui des théologiens, in VSpS 41 (1936), 257ss.; G. Pattaro, Il linguaggio mistico, in La Mistica II, 483-506; G. Pozzi - C. Leonardi (cura di), Scrittrici mistiche italiane, Genova 1988; F. Watts - M. Williams, Psicologia della fede, Cinisello Balsamo (MI) 1996, 190-196.
M. Baldini

LITURGIA. (inizio)

I. Precisazioni terminologiche. Per una migliore comprensione dei rapporti essenziali fra mistica e l., è necessario precisare ciò che s'intende con il termine « mistica ». Questa è generalmente definita come l'esperienza specifica e profonda di conoscenza e di unione d'amore con il mistero divino, liberamente rivelato e partecipato da Dio stesso.1 Qualsiasi mistica è frutto di uno sviluppo della grazia santificante e delle virtù infuse. Effetto della mistica autentica è la crescita nell'amore verso Dio e gli altri. Essa sembra trovarsi frequentemente tra i cristiani dediti alla preghiera e che hanno una forte fede della presenza di Dio nella loro vita. La natura della l., o per meglio dire la spiritualità liturgica, può sollevare una questione di compatibilità con l'esperienza mistica. La l. è costitutivamente comunitaria ed implica un ampio uso dei segni sensibili e dei sensi esterni. Tutto questo sembra ostacolare un rapporto spontaneo con la mistica. Infatti, i grandi mistici parlano poco della liturgia.2
Nel nostro contesto il termine mistica non si riferisce a certi stati o fenomeni particolari studiati dai teologi, ma piuttosto alla condizione cristiana vissuta da tutti coloro che sono stati «

battezzati » in Cristo. In questa prospettiva, la mistica indica l'unione sempre più profonda dell'uomo con Dio quale crescita della grazia battesimale nonché presa di coscienza di tale rapporto intimo nei fatti ordinari della vita quotidiana. La mistica si verifica, dunque, nella fede e nell'amore che rendono partecipi tutti i cristiani del mistero di Cristo.3 Chiamati da Dio, non per loro merito, ma per il suo disegno e per la sua grazia divina, giustificati in Cristo Gesù, i discepoli sono diventati nel battesimo veramente figli di Dio, partecipi della natura divina. Questa è la santificazione che hanno ricevuto e che devono, con la grazia di Dio, conservare, far crescere e rendere operante per tutta la loro vita.4 E la condizione che Paolo ricordava con tanta determinazione alla comunità di Corinto, quando scriveva: « Quindi se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco, ne sono nate di nuove » (2 Cor 5,17). Creazione nuova, vita nuova, comportamento nuovo sono opera dello Spirito: « E voi continua Paolo non avete ricevuto uno spirito da schiavi... ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: 'Abbà, Padre!'. Lo Spirito stesso attesta... che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria » (Rm 8,15-17).5

Su questi fondamenti della mistica come il cristiano vivrà da « creatura nuova »? Come parteciperà al mistero di morte e risurrezione del Cristo? In qual modo permetterà che l'immagine di Dio e la rassomiglianza con Gesù si perfezionino in lui? Questo dono e questa vocazione si realizzeranno secondo il disegno di Dio, partecipando a tutti i misteri del Verbo fatto carne.

II. Liturgia. I primi dieci numeri della Costituzione Sacrosanctum Concilium sono il modello di quella che si potrebbe definire la mistica della Chiesa. La SC considera la l. in intima connessione con la Chiesa e con Gesù Cristo. Le tre grandi realtà del piano salvifico decretato dall'eternità da Dio sono: Gesù Cristo (n. 5), la Chiesa (nn. 5-6), la l. (nn. 7-8). Gesù Cristo è il centro dell'economia della salvezza voluta dall'amore infinito di Dio. La Chiesa, soprattutto nella l., è la continuatrice dell'opera salvifica di Gesù Cristo. La l., opera di Gesù Cristo e della Chiesa, manifesta, trasmette ed applica la salvezza. E davvero intima e mirabile la connessione esistente tra queste tre grandi realtà. Si tratta di una connessione soprattutto strutturale: Gesù Cristo è il primordiale e fontale sacramento della salvezza, la Chiesa il sacramento universale che procede da Gesù Cristo, la l. il sacramento complessivo che procede dalla Chiesa e da Gesù Cristo.6

1. L.: luogo d'incontro privilegiato tra Dio e l'uomo. Il n. 2 della SC, che abbonda di citazioni bibliche, espone la ricchezza vitale e dinamica della l.: « La l. (...) contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e la genuina natura della vera Chiesa ». La l. non soltanto fa vivere ai fedeli il mistero di Cristo e della Chiesa ma rende idonei i fedeli a manifestare agli altri i misteri cristiani. Essa concretizza il mistero di Cristo e della Chiesa e diventa espressione di tale mistero. Sempre nello stesso numero si specifica che la l. riguarda una vera e continua crescita della vita cristiana: « La l. ogni giorno edifica quelli che sono nella Chiesa in tempio santo del Signore, in abitazione di Dio nello Spirito (cf Ef 2,21-22), fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo (cf Ef 4,13). Si può arrivare alla conclusione che tutta l'economia divina della salvezza, che ha il suo centro in Gesù Cristo, si concreta al massimo nella l. ».7

I concetti suaccennati sono messi in evidenza nel n. 7 della SC quando si parla della natura della l.: « Giustamente perciò la l. è ritenuta quell'esercizio dell'ufficio sacerdotale di Gesù Cristo mediante il quale con segni sensibili viene significata e, in modo proprio a ciascuno, realizzata la santificazione dell'uomo, e viene esercitato dal Corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal Capo e dalle sue membra, il culto pubblico integrale ». In questa definizione della l. si afferma prima di tutto che essa è l'esercizio del sacerdozio di Cristo. Si specifica, poi, che nella l., per mezzo di segni sensibili, viene significata e realizzata la santificazione degli uomini e viene esercitato il culto pubblico ed integrale del Corpo mistico di Cristo. Viene così messo in rilievo il carattere sacramentale della Chiesa, quindi il fine della l. Tale fine non consiste solo nel culto verso Dio,

ma anche nella santificazione degli uomini. Elementi costitutivi di tale processo sono: da una parte, l'azione santificatrice di Dio, dall'altra, la risposta cultuale dell'uomo. Così la l. diventa realmente il luogo d'incontro privilegiato e di dialogo tra Dio e l'uomo. Per mezzo dei segni, Dio si abbassa, a motivo della sua misericordia e del suo amore verso l'uomo; questi, redento e santificato, si innalza con slancio filiale verso Dio.8

Questi due elementi - ascendente e discendente - indicano l'unità che intercorre tra Dio e l'uomo. Nella l. Dio parla al suo popolo 9 per mezzo di Cristo, che in essa continua ad annunciare il suo Vangelo di salvezza, e per Cristo, con lui ed in lui il popolo (l'assemblea) nel canto e nella preghiera risponde a Dio (cf SC 33).10 Per mezzo di Cristo mediatore, i cristiani ogni giorno di più portano a compimento la loro unione con Dio e con gli altri, affinché Dio sia finalmente tutto in tutti (cf SC 48). Si afferma, infatti, nella prima fase del n. 7 della SC che Gesù è presente nella sua Chiesa, presente soprattutto nelle azioni liturgiche. E presente nella celebrazione eucaristica,11 nei sacramenti,12 nell'Ufficio divino e nella proclamazione della Sacra Scrittura.13 Per questa presenza di Cristo nella celebrazione della l., la Chiesa vive concretamente nell'oggi, nel mezzo delle manifestazioni della vita umana e divina. Così dal mondo, nel quale Dio stesso vive realmente, viene reso a Dio un onore perfetto, perché la vita divina fluisca incessantemente sul mondo per santificare gli uomini.

2. L.: culto filiale che è dono del Padre per mezzo di Cristo e per l'opera dello Spirito Santo. La via attraverso cui Dio viene all'uomo e questi va a Dio è positivamente segnata da Dio stesso. La rivelazione afferma che il Dio a cui l'uomo deve tendere è il Dio trinitario. La stessa rivelazione indica il suo amore per la salvezza dell'umanità: ogni bene viene dal Padre, per mezzo del suo Figlio incarnato, Gesù Cristo, nella presenza in noi dello Spirito Santo, così nella presenza dello Spirito Santo, per mezzo del Figlio incarnato Gesù Cristo tutto deve tornare al Padre e raggiungere il suo fine, la SS.ma Trinità. Tutto questo movimento cristologico-trinitario dell'economia della salvezza è strutturato nella dimensione discendente (santificazione) e ascendente (culto) della l.: il Padre ci parla e ci santifica per mezzo di Cristo nello Spirito Santo; nello Spirito, per Cristo offriamo il culto dovuto al Padre.14 Tale culto è adorazione di Dio che si esprime nella lode, nel ringraziamento, nell'offerta di sé, nel pentimento e nell'impetrazione di grazie. Certamente, esso è un'attività che risponde al desiderio di incontrarsi con il divino trascendente e vivere in comunione con lui.15 In questa attuazione della salvezza, la l. ha come sorgente e termine Dio Padre. Il dono della parola e della vita eterna procede da lui; la nostra santificazione e il nostro culto filiale tendono a lui. Ogni santificazione viene dal Padre per mezzo di Cristo capo e sacerdote, nella presenza dello Spirito Santo. Così, ogni culto della Chiesa è diretto a Dio nella presenza dello Spirito Santo per mezzo di Cristo capo e sacerdote.16 Ogni preghiera liturgica è costantemente ricondotta alla gloria del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. La dossologia trinitaria è la prima e l'ultima parola di ogni atto liturgico.17

III. Rapporti fra l. e mistica. Quanto sopra esposto è sufficiente per indicare la mutua relazione che intercorre tra l. e mistica. Per una migliore esposizione dei rapporti esistenti, occorre ricordare alcuni principi teologici ed esistenziali che sottendono tale rapporto.

1. La mistica cristiana trova nella liturgia (parola e sacramenti), il suo nutrimento più solido. La l. non è celebrazione di un'idea, ma il luogo teologico per entrare in contatto con il mistero salvifico di Dio, mistero che trasforma la vita stessa dei credenti.18 In tale incontro la salvezza non solo si annuncia tramite la Parola di Dio, ma si compie e si attualizza altresì « per mezzo del sacrificio e dei sacramenti, sui quali s'impernia tutta la vita liturgica » (SC 6). Nella l. il credente entra in contatto con il Cristo della gloria che continua la sua missione di guarigione, di purificazione, di perdono e di nutrimento, non più in un modo diretto, ma attraverso le azioni sacramentali della Chiesa che è « sacramento di salvezza » (AG 5), « sacramento visibile... di unità salvifica » (LG 9), « universale sacramento di salvezza » (LG 48). In questo senso, la l. è mistagogica, cioè iniziazione effettiva e reale al mistero.19 Di qui nasce la dimensione mistica della l. in quanto questa è l'attualizzazione del mistero divino nella vita del cristiano. La l. compie nel credente l'incorporazione e l'assimiliazione a Gesù Cristo, Figlio di Dio, « immagine

e gloria del Padre » (2 Cor 4,4; Col 1,15) ed è strumento della sua « divinizzazione » ad opera delle tre Persone divine che hanno voluto renderlo « partecipe della natura divina » (cf 2 Pt 1,4).20 Oltre ad essere mezzi di partecipazione diretta ed efficace agli atti redentori di Cristo, in modo particolare alla sua morte e risurrezione, i segni sacramentali sono anche mezzi di comunicazione con la persona di Gesù e di assimilazione alla sua vita.21 Da essi nasce un'imitazione nella vita del credente dei misteri celebrati nella l. Di conseguenza, si può affermare che il mistero che si celebra nella l. è il dono della vita di Dio, rivelato in Cristo suo Figlio, morto e risorto, con l'effusione dello Spirito. Tutte le celebrazioni dell'anno liturgico mirano a far vivere sempre più pienamente il mistero di Cristo. La l. nella sua versione mistica è, dunque, radicalmente sacramentale: « Sorge, cresce e si consuma nell'ambiente vitale dei sacramenti a cui la fede ci introduce e ci fa partecipare. La vita mistica cristiana... non è che lo sviluppo pieno della vita del Cristo risuscitato, comunicata nei sacramenti e la trasformazione in questa stessa vita operata nel battezzato sotto l'azione dello Spirito Santo ».22

2. L. e mistica: la Parola di Dio nella l. è Dio che offre se stesso. Il luogo privilegiato in cui la Parola di Dio risuona con particolare efficacia è la l. 23 poiché « in essa Dio parla al suo popolo e Cristo continua ad annunciare il Vangelo » (SC 33). Nella celebrazione liturgica, la Parola si fa storia e consente così di cogliere nei fatti ordinari quotidiani gli eventi salvifici, soprattutto la passione, morte e risurrezione del Signore. Il Concilio Vaticano II, esprimendo la convinzione più profonda della tradizione cristiana, insegna che Dio continua a parlare al suo popolo. Lo fa in modo del tutto speciale nella l., cioè nella celebrazione o liturgia in azione. Nella celebrazione liturgica si svolge un continuo dialogo tra Cristo (mediatore definitivo della parola divina) e l'assemblea che rappresenta la Chiesa; un dialogo basato sulla parola concreta della Sacra Scrittura che è dono di Dio agli uomini per la loro salvezza e che espone l'economia divina che il Padre nello Spirito Santo ha portato a compimento nel Vangelo di Gesù Cristo (DV 2; 4; 7). Tale dialogo ha come punto di arrivo il Padre, lo stesso Dio che è all'inizio di esso e che invia il suo Spirito a predisporre il cuore degli uomini all'ascolto e all'accoglienza della parola di vita.

La celebrazione della parola di Dio nella l. risponde alla perenne validità che hanno tutti i fatti e le parole della salvezza rivelati nella Scrittura. Infatti, l'economia della salvezza è stata disposta da Dio in modo che essa si sviluppasse efficacemente non solo in ognuno degli avvenimenti storici che toccarono l'apice in Cristo, ma anche nel tempo futuro. Di conseguenza, tutti gli uomini possono accettare e vivere con fede quegli eventi che avevano realizzato la salvezza (cf DV 25). Questa disposizione indica la condiscendenza di Dio verso tutti gli uomini di tutti i tempi (cf DV 13) perché egli, con il suo Verbo, ha voluto iniziare e continuare ininterrottamente una conversazione amorosa (cf DV 21). Il Dio che parlava con i profeti e che, nella pienezza dei tempi, volle trattare a tu per tu con tutti gli uomini per mezzo del Figlio suo è lo stesso che continua per sempre a dialogare con la Chiesa nella celebrazione liturgica. Si può affermare che, nel cammino di ogni cristiano, questa rivelazione di Dio diventa straordinariamente personale: Dio ci tocca perché per lui ognuno di noi è unico; ogni vita umana viene ri-modellata dalla sua mano; la sua voce sussurra attraverso lo Spirito Santo nei nostri cuori. In realtà, l'azione dello Spirito fa penetrare la Parola di Dio e l'annuncio della salvezza nei cuori, suscitando la conversione, la fede, la lode, l'invocazione, il gesto e il rito, come risposta efficace: « L'azione dello Spirito non solo precede, accompagna e prosegue tutta l'azione liturgica, ma a ciascuno suggerisce nel cuore (cf Gv 14,15-17.25-26) tutto ciò che nella proclamazione della Parola di Dio vien detto per l'intera assemblea dei fedeli ».24 Il contatto con la Parola edifica l'itinerario mistico del credente. Man mano che la Parola introduce più profondamente nel mistero di Dio e il credente si lascia trasformare dalla potenza dello Spirito, essa diventa suscettibile di ulteriore approfondimento e, a sua volta, il credente è immerso nell'abisso della vita divina.

L'autodonazione di Dio attraverso l'attualizzazione del mistero di salvezza nella vita del cristiano indica come la l. sia il fulcro di uno stile di vita cristiana che conduce alla più alta perfezione. Questo dono di Dio, di cui la l. rimane la sorgente primaria e fondamentale, esige da parte dei partecipanti una risposta specifica cristiana. La SC afferma a questo proposito: « Nondimeno la

l. è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù... A sua volta, la l. spinge i fedeli, nutriti dei ’sacramenti pasquali', a vivere ’in perfetta unione'; domanda che ’esprimano nella vita quanto hanno ricevuto mediante la fede' » (n. 10). In altre parole, la vita spirituale viene nutrita attraverso la partecipazione liturgica, ove si appropria di ciò che si celebra per tradurlo poi nella propria esistenza quotidiana. Così la l. diventa uno stile di vita cristiana fondato sull'assimiliazione a Cristo, per mezzo dei sacramenti d'iniziazione e dei sacramenti in genere nonché della preghiera della Chiesa.25

In conclusione, non è paradossale affermare che l. e mistica possano stare insieme. A prima vista, la natura della l. può sollevare qualche incompatibilità con l'esperienza mistica. In realtà, esiste un rapporto intrinseco tra di loro. La l. permette al credente, tramite segni e simboli, di fare memoria dell'azione salvifica del Cristo, rivivendola, rendendola nuovamente presente ed attuale nella sua efficacia divina. Si può, dunque, affermare che nella celebrazione liturgica risplende il mistero salvifico di Dio vivente nell'uomo che restituisce, per così dire, a Dio Padre, la sua esistenza per Cristo e nello Spirito. Nella l., il cristiano cresce « in ogni cosa verso di lui che è il Capo, Cristo » (Ef 4,15) e giunge al pieno dello sviluppo dell'intelligenza che gli consente di « penetrare nella perfetta conoscenza del mistero di Dio » (Col 2,2-3). S. Marsili afferma al riguardo: « Sarà, appunto, la l. attraverso la diretta ’esperienza' del mistero di Cristo (esperienza di salvezza interiore), a darci quella ’conoscenza e rivelazione' dello stesso mistero che non potrà mai restare solo intellettuale, ma tenderà sempre a ripresentarsi, con l'aumento della ’conoscenza e rivelazione', in una maggiore esperienza intima ed esistenziale. La Scrittura, quindi, anche rivelazione di salvezza, si completa nella liturgia ».26 Questa esperienza mistico-liturgica, sotto la guida dello Spirito, cresce sempre più nella celebrazione della Parola e nei sacramenti.27 Più il fedele penetra nel mistero di Dio nella celebrazione liturgica, in particolare in quella eucaristica, più diventa una « creatura nuova » al punto da dire: « Non sono più io, ma è Cristo che vive in me » (Gal 2,20). Raggiunge così il culmine della spiritualità, che è la vita cristiana in atto, in tensione (epektasis) verso la piena statura di Cristo Signore (cf Ef 4,13). Quando l'unione interiore, effetto della vera partecipazione attiva della l. raggiunge la sua perfezione, essa diventa, al tempo stesso, contemplazione o partecipazione. « Se dunque - afferma Vagaggini - la contemplazione è un atto infuso di carità, si deve dire che non si può dare partecipazione piena e perfetta alla l., se non è nello stesso tempo partecipazione contemplativa. Ecco in che senso la l. è ordinata alla mistica come ad un aspetto essenziale di se stessa ».28 La mistica cristiana è, dunque, presa di coscienza del progetto salvifico di Dio celebrato nella « memoria » liturgica. Ciò apre la via alla contemplazione sino al silenzio estatico ed adorante del Dio di Gesù Cristo nell'unità dello Spirito Santo amore. La celebrazione liturgica diventa così punto di partenza per vivere responsabilmente ciò che si sperimenta in questa comunione di amore con il Dio della vita e quindi missione profetica verso il compimento, già qui ed ora, del mistero salvifico intratrinitario.

Note: 1 Cf A. De Sutter, s.v., in DES II, 1625-1631; H.D. Egan, I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 7-18; J. van Cangh (cura di), La mistica, Bologna 1992, 87-92; 2 Per esempio, Teresa di Gesù e ancora meno Giovanni della Croce, cf R. Hoornaert, Liturgie ou contemplation, in ÉtCarm 17 (1932), 177-215; Lucien Marie de St. Joseph, Oraison et prière liturgique chez Sainte Thérèse d'Avila, in Carmel, 18 (1960), 92-114; J. Villet, Bible et mystique chez St. Jean de la Croix, in ÉtCarm 34 (1949), 12-18; 3 Cf H.D. Egan, I mistici..., o.c., 12-14; 4 Cf Id., The Mysticism of Everyday Life, in Studies in Formative Spirituality, 10 (1989), 7-26; 5 Cf L. Cerfaux, St. Paul's Mysticism, in Id., Mystery and Mysticism, London 1956, 33-46; 6 Cf H. Schmidt, La Costituzione sulla sacra liturgia. Testo - Genesi - Commento - Documentazione, Roma 1966, 211-356; S. Marsili, La liturgia, momento storico della salvezza, in Aa.Vv., Anàmnesis I, Torino 1974, 33-156; D. Sartore, Chiesa e liturgia, in NDL, 248-259; 7 Cf C. Vagaggini, Ecclesiologia di comunione e riforma liturgica, in Aa.Vv., Liturgia, opera divina e umana. Miscellanea Mons. A. Bugnini, Roma 1982, 59-131; J. López Martín, La liturgia, celebración del mistero de Cristo y de la Iglesia, in Nova et Vetera, 20 (1985), 237-252; 8 Cf S.

Marsili, La liturgia, culto della Chiesa, in Anàmnesis I, o.c., 107-136; J. Galot, La cristologia nella SC, in Notitiae, 203 (1983), 305-319; 9 Giustamente il Concilio Vaticano II ha chiamato la parte della celebrazione, soprattutto della Messa, nella quale si legge la Sacra Scrittura liturgia della Parola (SC 56), omettendo antiche espressioni come messa didattica o messa dei catecumeni, cf J.A. Jungmann, Missarum solemnia, I, Torino 1963, 219 e 381; Cf anche: Aa.Vv., L'oggi della Parola di Dio nella liturgia, Torino 1970; Aa.Vv., Liturgia de la Palabra, in Phase, 56 (1970), 122-209; I.H. Dalmais, La Bible vivant dans la liturgie, in LMD 126 (1976), 7-23; L. Deiss, Vivere la Parola in comunità, Torino 1976; T. Federici, La Parola proclamata, celebrata e mistagogia, Roma 1979; S. Marsili, La Parola nel culto, in RL 53 (1966), 149-164; A.G. Martimort, Il dialogo tra Dio e il suo popolo, in Id., La Chiesa in preghiera, I, Brescia 1987, 151-255; 10 Cf Aa.Vv., Nelle vostre assemblee, I, Brescia 19752, 62-191; S. Marsili, Una comunità, una liturgia, in RL 69 (1982), 593-603; A.G. Martimort, L'assemblea, in Id., La Chiesa..., o.c., 109-132; J.A. Jungmann, La celebrazione liturgica, Milano 1958, 54-66; 11 Cf A. Cuva, Gesù Cristo, in NDL, 623-642; S. Marsili, Teologia della celebrazione dell'Eucaristia, in Anàmnesis III2, Casale Monferrato (AL) 1983, 11-186; J.A. Sayés, La presencia real de Cristo en la Eucaristía, Madrid 1976, 185-191; 12 Cf E. Schillebeeckx, Cristo, sacramento dell'incontro con Dio, Cinisello Balsamo (MI) 1980; S. Marsili, Sacramenti, in NDL, 1271-1285; 13 Cf P. Borella, « Il Vangelo e Cristo». L'Intronizzazione del libro del Vangelo », in Ambrosius, 41 (1965), 233-249; S. Marsili, Cristo si fa presente nella sua Parola, in RL 70 (1983), 671-690; A.M. Roguet, La présence active du Christ dans la Parole de Dieu, in LMD 82 (1965), 8-28; 14 Cf Aa.Vv., Trinité et liturgie, Conférences Saint-Serge, XXX Semaine d'études liturgiques, Roma 1984; B. Neunheuser, La Trinità nella liturgia, in RivVitSp 22 (1968), 510-526; S. Marsili, Mistero di Cristo e liturgia nello Spirito, Città del Vaticano 1986; 15 Cf La nozione integrale del culto cristiano può essere così delineata con le parole di S. Marsili: « Il momento nel quale gli uomini, presa coscienza del loro inserimento in Cristo, realizzano in sé, secondo forme propriamente cultuali (adorazione, lode, ringraziamento) esternamente manifestate, quella medesima totalità di 'servizio' a Dio, che Cristo già rese al Padre accettandone pienamente la volontà nell'ascolto costante della sua voce e nella perenne fedeltà alla sua alleanza » (Culto, in DTI I, 661); 16 Cf A. Hamman, La Trinità nella liturgia e nella vita, in Mysterium salutis, a cura di J. Feiner e M. Löhrer, Brescia 1969, 169-184; S. Marsili, La liturgia..., in Anànnesis I, o.c., 109-120; A. Bergamini, Culto, in NDL 338-340; 17 Cf C. Vagaggini, Il senso teologico della liturgia, Roma 1965, 212-218. 18 Cf O. Casel, Il mistero del culto cristiano, Torino 1966; J. López Martín, « In spirito e verità ». Introduzione alla liturgia, Cinisello Balsamo (MI) 1989; 19 Cf B. Neunheuser, Spiritualità liturgica, in NDL, 1419-1442, in particolare p. 1433; 20 Cf E. Mazza, La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica, Roma 1988; C. Vagaggini, Il senso teologico..., o.c., 670-695; 21 Cf S. Marsili, Sacramenti, in NDL, 1271-1285; R. Pou, La presencia de Cristo en los sacramentos, in Phase, 33 (1966), 177-200; 22 C. Rocchetta, La mistica del segno sacramentale, in La Mistica II, 57; cf anche J. Pinell, L'anno liturgico, programmazione ecclesiale di mistagogia, in 0 Theologos, 6 (1975), 15-30; 23 Cf T. Federici, Bibbia e liturgia, 3 voll., Roma 1973-75; Id., Parola di Dio e liturgia della Chiesa nella Costituzione SC, in Notitiae, 161 (1979), 684-722; 24 Ordo Lectionum Missae (Ordinamento delle Letture della Messa) 1969 e 1981, n. 9; 25 Cf B. Neunheuser, Spiritualità..., a.c., 1420; 26 S. Marsili, La teologia della liturgia del Vaticano II, in Anàmnesis I, o.c., 102; 27 Cf C. Rocchetta, La mistica del segno sacramentale, in a.c., 58: « La vita sacramentale è ordinata per sé alla vita mistica. Il vertice più alto di tale ordinamento fondamentale è dato dall'Eucaristia. In essa si concentra il massimo grado della presenza di Dio fra gli uomini, e l'anima entra, grazie al contatto particolare con l'umanità glorificata di Gesù, in una comunione personale unica con la Trinità stessa. La vita mistica cristiana, per conseguenza, dai suoi primi momenti alle sue più alte cime, non può che nascere, crescere e realizzarsi nell'ambiente vitale della Chiesa e, in essa, nell'ambiente vitale dell'ascolto della Parola di Dio e della partecipazione viva e personale ai

misteri sacramentali, in una piena dimensione di fede e di disponibilità all'azione dello Spirito »; 28 C. Vagaggini, Il senso teologico..., o.c., 691.
Bibl. Aa.Vv., Liturgie et vie spirituelle, in DSAM IX, 873-939, in particolare 926-927; Mystique, in DSAM X, 1889-1984; Aa.Vv., Anàmnesis. Introduzione storico-teologico alla liturgia (pubblicati i volumi 1, 2, 31, 32, 5, 6, 7), Casale Monferrato (AL) - Genova 1974-1990; Aa.Vv., Liturgia e vita spirituale, Torino 1980; Aa.Vv., Liturgia e spiritualità, Torino 1981; Aa.Vv., Liturgia, soglia dell'esperienza di Dio?, Padova 1982; Aa.Vv., Liturgia, spirito e vita, Roma 1982; B. Baroffio, La mistica della Parola, in La Mistica II, 31-46; Ch.-A. Bernard, L'esperienza spirituale della Trinità, in La Mistica II, 299-300; L. Bouyer, « Mystique ». Essai sur l'histoire d'un mot, in VSpS 3 (1949), 3-23; Id., Mysterion. Dal mistero alla mistica, Città del Vaticano, 1998; O. Casel, Il mistero del culto cristiano, Torino 1966; J. Castellano Cervera, La mistica dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, in La Mistica II, 77-111; Id., s.v., in DES II, 1450-1468; R. Guardini, Lo spirito della liturgia, Brescia 1980; O. Lang, Spiritualità liturgica, Einsiedeln 1977; J. López Martín, « In spirito e verità ». Introduzione alla liturgia, Cinisello Balsamo (MI) 1989; M. Magrassi, La liturgia. Evento, celebrazione, storia, Casale Monferrato (AL) 1979; L. Maldonado, Sacramentalità, sacramenti e azione liturgica, Cinisello Balsamo (MI) 1997; S. Marsili, s.v., in NDL, 725-742; Id., I segni del mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti, Roma 1987; A.G. Martimort (cura di), La Chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia, 4 voll., Brescia 1984-1987; G. Moioli, Mistica cristiana, in NDS, 985-1001; P. Parente, Esperienza mistica dell'Eucaristia, Roma 1981; R. Poelman, Mystique et liturgie, in Vie consacrée, 62 (1990)5, 339-346; J. Sudbrack, Mistica, Casale Monferrato (AL) 1992; A.M. Triacca, Spiritualità liturgica. Questioni fondamentali e principi, Roma 1974; W. Tritsch, Introduzione alla mistica. Fonti e documenti, Città del Vaticano 1995; C. Vagaggini, Il senso teologico della liturgia, Roma 19654; A. Verheul, Introduzione alla liturgia, Roma 1967.
E. Caruana

LOCUZIONI. (inizio)

I. Natura. Sono parole interiori di Dio all'uomo. Possono essere: esteriori o auricolari, come quelle dell'angelo a Maria; o interiori. Queste sono immaginarie, se si ricevono tramite l'immaginazione, da svegli o nel sonno; intellettuali, se comunicate senza intervento dei sensi.1 Le intellettuali possono essere successive: parole e ragionamenti che lo spirito, sempre sotto l'azione del Paraclito, raccolto in sé, forma e su cui discorre fra sé e sé; 2 formali: parole dette formalmente da un altro; 3 sostanziali: se nella sostanza dell'anima fanno e producono quel contenuto e virtù che significano. Tali parole non si odono con le orecchie del corpo ma si sentono molto più chiaramente che non percependole con esse.4 Con Teresa d'Avila concorda Ignazio di Loyola: « Il Signore parla all'interno dell'anima senza alcun rumore di parole, la solleva tutta al suo amore divino, senza che sia possibile anche volendolo, resistere al suo sentimento ».5
Altre qualità delle l.: sono chiare e distinte; 6 una sola fa capire più cose che non sappia comporne l'intelletto in così breve spazio di tempo; 7 producono sostanzialmente nell'anima quello che dicono e, per esempio, fanno diventare effettivamente buoni, fanno amare, tolgono ogni paura.8
II. Scopo. Sono un mezzo di cui Dio si serve per il nostro bene. Ma un semplice atto di amore è più prezioso di tutte le visioni e comunicazioni. Perciò, scrive Giovanni della Croce: « Non v'è più ragione d'interrogare Dio... poiché nel darci... il suo divin Figlio, che è l'unica sua parola... ci ha detto tutto insieme... e non ha più nulla da dire ».9
Note: 1 Cf Giovanni della Croce, Salita del Monte Carmelo II, 28,2; 2 Cf Ibid.; 3 Cf Ibid., 30,1; 4 Teresa d'Avila, Vita 25,1; 5 Lettera del 18 giugno 1536; 6 Cf Teresa d'Avila, Castello interiore, VI, 3,13; 7 Cf Ibid., 15; 8 Cf Ibid., 5; Salita..., o.c., II, 31,1; 9 Salita..., Ibid., 22, 3.

Bibl. A. Derville, Paroles intérieures, in DSAM XII1, 252-257; V. Macca - M. Caprioli, Comunicazioni mistiche, in DES I, 576-581; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 1965, 1070-1074.
P. Schiavone

LORENZO DA BRINDISI (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Giulio Cesare Russo nasce a Brindisi il 22 luglio 1559, dove intraprende gli studi umanistici presso i minori conventuali che l'accolgono orfano. A Verona veste l'abito dei cappuccini e il 18 dicembre 1582 viene ordinato sacerdote. Nel 1592 diviene a Roma predicatore degli Ebrei. Missionario a Praga nel 1599, si distingue per la sua abnegazione. Intorno al 1607 pubblica a Dresda le sue prediche nelle quali prende posizione in particolare contro alcuni predicatori protestanti. Muore a Lisbona nel maggio del 1619, a sessant'anni. Beatificato nel 1783, L. viene canonizzato nel 1881. Nel 1959 Papa Giovanni XXIII lo proclama Doctor apostolicus.
La sua Opera omnia in 10 voll. e 15 tomi, pubblicata a Padova tra il 1928 e il 1964, evidenzia una dottrina saldamente ancorata alla teologia e ricca di applicazioni concrete.
II. Insegnamento spirituale. Rivolgendosi ai semplici fedeli, L. parla della perfezione cristiana come di una chiamata valida per tutti. Il principio da cui muove è la creazione dell'uomo ad immagine di Dio, perciò il cristiano non è tale se non diventa immagine e somiglianza di Cristo mediante l'obbedienza allo Spirito e la resistenza alle tentazioni del maligno. Questi due atteggiamenti costituiscono i due aspetti di un'unica realtà che si può sintetizzare nel « seguire Cristo ». La sua dottrina è fondamentalmente cristocentrica perché basata sul primato di Cristo nell'universo creato. L'anima deve « ritirarsi nel deserto », cioè mortificare i sensi esterni ed interni per servire unicamente Dio, disprezzando il mondo. Egli riprende la dottrina relativa alle classiche tre vie: purgativa, illuminativa, unitiva nelle quali dominano rispettivamente la lotta contro il peccato, l'esercizio delle virtù che porta alla conoscenza di Dio, quindi alla fase unitiva. La dottrina di L. è essenzialmente cristocentrica, non solo perché egli vi trasfonde la sua sensibilità francescana, ma per la sua concezione del primato universale di Cristo cui riconduce ogni forma di ascesi, quindi di perfezione e di santità.
L. ha contribuito ampiamente ad edificare il culto accessorio di Maria: Mariamare di amarezza stella del mare mirra del mare e mare di mirra. Egli ha insistito anche, nella sua mariologia, sull'immacolato concepimento di Maria e sulla sua mediazione universale, legandoli alla dignità e maternità divine.
Bibl. **Opere:** Aa.Vv., Lexicon cappuccinum, Roma 1951, 925-930; Felix a Mareto, Bibliographia laurentiana opera complectens an. 1611-1961 edita, Roma 1962. **Studi:** Arturo da Carmignano di Brenta, S. Lorenzo da Brindisi, Dottore della Chiesa, 5 voll., Venezia 1960-1963; Id., s.v., in BS VIII, 161-180; Dominic of Herndon, The Absolute Primacy of Christ Jesus and His Mother according to St. Lawrence of Brindisi, in Collectanea Franciscana, 22 (1952), 113-149; Hilarius a Wingene, s.v., in DSAM IX, 388-392; Id., Spiritualitatis laurentianae lineamenta fundamentalis, in Laur 10 (1969), 413-433; Lázaro de Aspurz, Espiritualidad de san Lorenzo de Brindis, in Estudios franciscanos, 53 (1952), 221-234; Metodio da Nembro, s.v., in DES II, 1468-1470; Id., Teologia e missioni in san Lorenzo da Brindisi, Roma-Padova 1960.
M. Baldassarre

LORENZO DELLA RISURREZIONE. (inizio)

I. Vita e opere. Nicola Herman nasce ad Hériménil, presso Lunéville, in Lorena, nel 1614. A diciotto anni viene segnato per sempre da una intuizione improvvisa, cosmica della grandezza e della presenza di Dio. Ferito mentre combatte nella guerra dei Trent'anni, si ritira dall'esercito e conduce un'esperienza di vita eremitica. Lavora, poi, come cameriere a Parigi, ove entra nel 1640 tra i carmelitani scalzi come fratello converso con il nome di Lorenzo della Risurrezione.

Sarà cuoco, poi calzolaio al servizio dei suoi numerosi fratelli. Per dieci anni L. passa per una lunga notte dello spirito da cui uscirà grazie ad un atto di abbandono totale, divenendo sempre più un testimone irraggiante della presenza di Dio. Egli attira numerosi visitatori, il più celebre dei quali, il futuro vescovo di Cambrai, Fénelon, lo descrive « grossolano per natura e delicato per grazia », e, in seguito, « molto malato e molto allegro » e lo cita spesso nella sua celebre disputa con Bossuet. Dopo la morte avvenuta il 12 febbraio 1691, l'abate G. de Beaufort pubblica una piccola collezione di avvisi spirituali, lettere e conversazioni con due schizzi biografici di L. nelle Maximes spirituelles (...) pour acquérir la présence de Dieu (...) du Frère Laurent de la Résurrection... (Paris 1692) e ne Les Moeurs et entretiens du Frère Laurent de la Résurrection... (Châlons 1694). Molto presto egli è tradotto da studiosi protestanti ed anglicani in tedesco, in inglese e più tardi in una quindicina di altre lingue. E stato rieditato fino ai nostri giorni.

II. Dottrina. L'insegnamento di L. è interamente centrato sulla pratica della « presenza di Dio, che - egli dice - è, a mio parere, ciò in cui consiste tutta la vita spirituale e mi sembra che praticandola come occorre si diventi spirituali in poco tempo ». Egli consiglia questa pratica nel cuore della vita quotidiana, nelle « faccende del proprio stato » (« Io giro la mia frittata nella padella per amore di Dio ») invitando tanto alla « fedeltà » quanto alla crescita spirituale. Raccomanda, inoltre, di fare « del nostro cuore un oratorio nel quale ci ritiriamo di tanto in tanto per intrattenerci con lui, dolcemente, umilmente e amorosamente ». La « pratica » della presenza di Dio è un « mestiere » che bisogna « imparare » e, attraverso frequenti « ritorni interiori a Dio », diventa « come naturale », si acquista « l'abitudine » e « si diventa spirituali in poco tempo ». Egli insegna: « Questa presenza di Dio, un po' penosa all'inizio, praticata con fedeltà, produce segretamente nell'anima effetti meravigliosi... ». Grazie ad un'intensa vita teologale e ad un'ascesi simile a quella di Giovanni della Croce (« non fare nulla, non dire nulla, non pensare nulla che possa dispiacere a Dio »), tale « pratica della presenza di Dio » conduce L. ad una profonda unione con Dio attraverso « l'esercizio continuo di questa divina presenza », di cui egli sperimenta gli « aiuti continui » e che gli procura grandi « gioie interiori ». Infatti, « questo sguardo di Dio dolce ed amoroso accende insensibilmente nell'anima un fuoco divino che la brucia ardentemente dell'amore di Dio ».

Bibl. **Opere:** Laurent de la Résurrection, Ecrits et entretiens sur la pratique de la présence de Dieu (ed. cr. di C. De Meester, Paris 1991); Fr. Laurent de la Résurrection, L'esperienza della presenza di Dio, Milano 1990. **Studi:** C. De Meester, Vie et pensées du Frère Laurent de la Résurrection, Paris 1992; Id., Frère Laurent en quête de la saintité, in Carmel, 65 (1992), 45-59; Joseph de S. Marie, Lorenzo della Resurrezione: la vita nella presenza di Dio, in RivVitSp 39 (1985), 449-470; V. Macca, Camminare alla presenza di Dio: l'esperienza santificante di Lorenzo della Resurrezione, Roma 1977; P.M. Suzanne, s.v., in DSAM IX, 415-417.

C. De Meester

LUIGI DI GRANADA. (inizio)

I. Vita e opere. Luigi de Sarria nasce a Granada nel 1504, dodici anni dopo la riconquista della città. La sua è una famiglia di operai; il padre muore in giovane età, lasciando una vedova e un orfano, mendicanti. Vivono, secondo quanto lui stesso annota, « della elemosina che danno loro alla porta di un monastero ». La mamma si prende cura del figlio, mentre Dio non fa mancare il suo aiuto. Può affidarlo al Collegio della dottrina, fondato dall'arcivescovo, fra Hernando di Talavera. Qui L. si fa notare per le sue doti e l'arcivescovo lo raccomanda come paggio o compagno dei figli del conte di Tendilla, sindaco di Alambra e governatore del regno di Granada. Il conte di Tendilla è un López de Mendoza, famiglia che si distingue per i suoi servizi alla Corona, per le sue virtù cristiane e per l'amore alle lettere. Il cardinale di Toledo, « terzo re di Spagna », è, infatti, un Mendoza; e il conte di Tendilla, primo governatore cristiano di Granada, ambasciatore a Roma dei Re cattolici, porta in Spagna l'umanista milanese Pietro Martire (1526) di Anghiera come precettore dei suoi figli. Tutti fanno una brillante carriera

nelle armi e nelle lettere. L. vive dodici anni nell'Alambra, come una persona di famiglia, facendosi apprezzare per la sua bontà e per il suo ingegno. La sua formazione umanistica è straordinaria e nel 1524, a vent'anni, entra tra i domenicani, nel convento di Santa Cruz la Real, che è stato fondato dai Re cattolici ed è sotto la protezione dei Mendoza. Anche in questo convento si fa notare per le sue doti eccezionali ed è eletto, tra molti, per occupare il posto che spetta ad uno dei membri del convento in san Gregorio di Valladolid. Dal 1529 al 1534 studia con maestri e compagni famosi come Bartolomeo de Carranza (1576), con il quale stringe profonda amicizia, e Melchior Cano (1560).

La formazione umanistica di L. che, secondo le usanze, è chiamato con il nome di provenienza, invece di Sarria, e la sua applicazione allo studio gli guadagnano la stima del direttore del collegio, che lo incarica della edizione dei suoi commenti di Aristotele (322 a.C.). Questo costituisce l'inizio del suo impegno letterario, in prosa e in poesia, come è in uso presso gli umanisti. Tutto fa prevedere un avvenire accademico brillante. Ciò nonostante, egli si lascia entusiasmare da fra Domenico de Betanzos, eccezionale figura di missionario, che proviene da Roma e recluta missionari per il Messico: L. si offre per la missione e nell'estate del 1534 si reca a Siviglia per sbrigare le pratiche relative al viaggio nelle Indie. I superiori, però, non lo lasciano partire, anzi lo inviano a Escalaceli (Cordova) perché restauri il convento fuori le mura di quella città. Lì conosce s. Giovanni d'Avila, del quale diventa « discepolo » e primo biografo.

L. verifica la sua vocazione di frate predicatore - possiede, senza dubbio, la gratia praedicationis, della quale parlano i testi primitivi dell'Ordine - e la segue perfezionandola tanto nei contenuti quanto nello stile. Il card. Giovanni Alvarez di Toledo gli ottiene l'autorizzazione pontificia perché percorra tutta la Spagna predicando. Contemporaneamente è chiamato ad assumere nuovi incarichi e, alla fine (1551-1588), il cardinale infante don Enrico, futuro re, lo conduce con sé in Portogallo mentre il card. Enrico è arcivescovo di Evora.

In Portogallo L. svolge un'attività instancabile come predicatore, confessore e scrittore. Nel 1554 pubblica il Libro de la oración y meditación (Salamanca 1554) che ottiene un enorme successo. A partire da quest'anno, le pubblicazioni si susseguono periodicamente. Citiamo le principali: Guía de pecadores (prima red: Salamanca 1556-1557, 2 voll.); Memorial de la vida cristiana (Lisbona 1565, 2 voll.); Introducción del símbolo de la fe (Salamanca 1583, 4 voll.), Doctrina espiritual (Lisbona 1587) ecc. Questi scritti lo rendono famoso in tutto il mondo cattolico e le sue opere sono tradotte in molte lingue. In Italia questi scritti hanno circa cinquecento edizioni.

Su richiesta di s. Carlo Borromeo (1584) intraprende un'ardua impresa per il rinnovamento della sacra eloquenza, scrivendo una Retórica ecclesiástica, e, soprattutto, sei grossi volumi di sermoni per i cicli de tempore e de sanctis.

Molto vecchio e con tanti meriti, muore a Lisbona il 31 dicembre 1588, considerato un santo.

II. La dottrina di L. abbraccia quasi tutti i temi della vita cristiana, adattandosi a tutte le classi sociali e a tutti i livelli spirituali. I due capolavori: Libro de la oración e Guía de pecadores contengono i due aspetti preferiti del suo magistero scritto: la preghiera mentale, della quale è un maestro (s. Teresa lo legge, lo raccomanda, lo apprezza); e l'orientamento o riconversione del cristiano che, per mezzo del battesimo, assume un impegno di santità. L'altra opera, Il memorial de la vida cristiana, ha come oggetto la formazione del cristiano dai primi rudimenti della fede fino alle alte vette della perfezione.

La sua azione ha uno stile ecumenico poiché L. nasce in una città nella quale convivono mussulmani, ebrei e cristiani, e a Lisbona, porto e porta aperta a tutte le genti, dove tratta con molti « non cristiani », dimostrando un interesse molto vivo nel presentare loro la fede cristiana. La Introducción del símbolo de la fe ha questa finalità, ed è una vasta enciclopedia nella quale L. « dialoga » con cristiani e « non cristiani ». Di questo libro si avranno edizioni perfino in Giappone, mentre ci sono molte testimonianze di lettura e conversioni negli ambienti ebraici del Messico coloniale.

L'orazione è il nucleo centrale della dottrina spirituale di L. e il mezzo per raggiungere la perfezione della vita cristiana che consiste nella perfezione della carità. Tra i diversi esercizi della vita spirituale, quello che può elevare l'anima ad un più alto grado di perfezione è la considerazione della vita e della morte del Cristo Salvatore. Questo esercizio porta alla conoscenza di Dio che è dono suo, ma che cresce anche nella misura in cui cresce l'amore. Nello stesso tempo, un grande amore genera una conoscenza sempre più perfetta e questa diventa, per L., principio e fondamento della felicità umana. L'uomo può giungere a conoscere Dio nelle sue opere, alcune delle quali sono di natura, altre di grazia, ma sono sempre come due grandi libri nei quali si può leggere tutta la vita umana, che trova la sua pienezza in questa conoscenza amorosa del Dio creatore.

Bibl. **Opere:** T.S. Centi (cura di), Guida dei peccatori, Milano 1993; A. Huerga (ed.), Obras completas, 40 voll. in corso di stampa, Madrid 1994ss.; N. Lepri Palesati (cura di), Libro dell'orazione e della meditazione, Milano 1997. **Studi:** A. Huerga, s.v., in DSAM IX, 1043-1054; Id., s.v., in DES II, 1196-1198; Id., Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia, Madrid 1988; M.H. Lavocat, s.v., in DTC IX, 953-959; R.L. Oechslin, Louis de Granada ou le rencontre avec Dieu, Paris 1954; M. Tietz, s.v., in WMy, 332.

A. Huerga

LULLO RAIMONDO. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce a Palma di Maiorca probabilmente nel 1232. Sposato e padre di famiglia, conduce vita brillante alla corte di Giacomo I di Aragona (1276). Si dedica anche all'arte dei trovatori e a quella di « scrivere canzoni e dettati sulle follie di questo mondo ». Nel 1263, colpito da una visione del Crocifisso, si converte ad una vita intensamente cristiana diventando terziario francescano ed eremita. Ecco il racconto della sua conversione: una notte, mentre sta per comporre « una canzone per una sua innamorata che allora ama di fatuo amore », gli appare Gesù Crocifisso che gli dice: « Raimondo, seguimi », e, poiché egli trema ed esita dinanzi a tale richiesta, gli appare per cinque giorni di seguito. Allora, dopo aver pregato, giunge alla certezza che Dio voglia che « lasci il mondo e si consacri interamente al suo servizio », ma solo tre mesi dopo, toccato dall'esempio del Poverello d'Assisi, vende i suoi beni, eccetto quanto può bastare al sostentamento della moglie e dei figli, ne distribuisce il prezzo ai poveri, abbraccia la Regola del Terz'Ordine francescano e, con il consenso della moglie, lascia il proprio paese con l'intenzione di consacrarsi interamente al servizio di Dio.

Convinto della propria vocazione missionaria, studia per nove anni latino ed arabo, consegue il dottorato in filosofia e teologia e poi inizia la sua vastissima attività letteraria e missionaria. E poeta e romanziere, mistico e orientalista; viaggia in tutta l'Europa predicando la crociata contro i saraceni. A Miramar fonda un collegio dove un gruppo di frati minori dovrebbe dedicarsi allo studio delle lingue orientali per le conversioni degli infedeli. E lui stesso missionario in Oriente e in Tunisia dove subisce la lapidazione; raccolto morente da alcuni mercanti genovesi che lo riportano in patria, muore nella città natale nel 1316. Sepolto nella chiesa di s. Francesco in quella città e avendo operato molti miracoli, già nel Trecento gode il culto di beato nell'isola nativa, culto poi confermato nel 1763 ed esteso a tutto l'Ordine francescano nel 1847.

Gli scritti di L. sono più di duecento. Se ne possono vedere i cataloghi e le edizioni nell'opera di E.W. Platzeck, Raimond Lull. Sein Leben. Seine Werke, 2 voll. Dusseldorf-Roma 1962. Sono scritti in lingua latina, catalana o araba; abbracciano tutto lo scibile del suo tempo: comprendono opere sistematiche speculative e scritti occasionali, scritti letterari e poetici, filosofici e teologici, apologetici, pedagogici, missionari e mistici. Tra questi ultimi ricordiamo: L'arte della contemplazione, Il libro delle contemplazioni, Il Libro di Evast e Aloma e Blanquerna o semplicemente Blanquerna la cui quinta parte è costituita dal Libro dell'Amico e dell'Amato.

Per l'abbondanza e varietà dei suoi scritti fu soprannominato Doctor illuminatus.

II. Dottrina mistica. Gli studiosi hanno indagato sulle correnti di spiritualità che possono aver influito sulla dottrina di L.: la lirica provenzale, la cultura araba e la spiritualità dei « sufi »,

soprattutto la sua formazione di fedele e teologo cristiano, particolarmente il pensiero filosofico e teologico-spirituale dell'agostinismo francescano della seconda metà del sec. XIII. Il fine supremo dell'esistenza cristiana è per lui rappresentato dalla figura dell'eremita contemplativo che si dà allo studio sapienziale e alla contemplazione amorosa la quale conduce a Dio, che è somma bontà. Poiché Dio è summa bonnitas diffusiva anche noi, se lo possediamo veramente, dobbiamo diffonderlo; dobbiamo cercare il Bene (Dio) non solo per noi, ma facendo sì che anche altri lo raggiungano; e ciò fino all'eroismo del martirio. Di qui l'importanza della preghiera che L. distingue in vocale, interna o contemplativa e « pratica » cioè esplicata con l'operare virtuoso.

Il progresso ascendente dell'anima verso Dio avviene mediante la meditazione e la contemplazione rivolte dapprima all'uomo e al creato, poi a Dio e ai suoi attributi, alla redenzione, ai comandamenti, ai sacramenti, alle virtù e ai peccati. E richiesta un'applicazione metodica e ordinata delle potenze dell'anima soprattutto della memoria, dell'intelletto e della volontà. Due secoli più tardi, questo metodo ispirerà s. Ignazio di Loyola. Nell'ascesi contemplativa, L. distingue tre tappe: quella sensibile, quella intellettuale e quella che « moltiplica le opere buone ». La terza tappa è del tutto nuova per il suo carattere pratico. Per questo motivo, L. è stato definito « filosofo dell'azione », ma egli ne è piuttosto il teologo. L'unione con Dio si ha nell'incontro estatico dell'« Amico e dell'Amato », incontro che è, allo stesso tempo, affettivo e intellettuale e coinvolge anche i cinque sensi spirituali dell'anima: « Cogitatio, perceptio, conscientia, subtilitas, animositas ». Questi devono essere tutti assorbiti dall'unione contemplativa, quindi occorre essere immersi in Dio e ripieni di lui.

Se il pensiero teologico-spirituale di L. è sostanzialmente quello dell'agostinismo francescano, tutti suoi, invece, sono il procedimento dimostrativo, l'ardore mistico e il colorito romanzesco espressi nel libro Blanquerna (che possiamo tradurre candore) così intitolato dal nome del protagonista. Il genere letterario di questo libro è quello di un romanzo complesso nel quale s'intrecciano molti generi letterari. Mira a presentare la figura di un cristiano che, dopo essersi adoperato (come la Marta del Vangelo) al servizio degli altri, alla fine come Maria « ha scelto la parte migliore che non le sarà tolta », quella di vivere esclusivamente per amare Dio fino alla propria morte. La quinta parte di Blanquerna è costituita dal Libro dell'Amico e dell'Amato che si presenta come una guida alla contemplazione, con prospettiva della meta finale della perfezione nell'unione mistica dell'anima con Dio. E un libro di meditazione in cui l'amore contemplativo per Dio sgorga con assoluta spontaneità lungi da qualsiasi piano sistematico e logico. Frutto di preghiera e contemplazione, offre diversi argomenti in forma concisa, divisi in tanti versetti quanti sono i giorni dell'anno. « E ogni versetto è sufficiente per contemplare Dio per un giorno intero, secondo L'arte del libro di contemplazione ». I 366 aforismi sono di grande bellezza, vibranti di passione mistica, ammantati di poesia che è preghiera e desiderio di spogliarsi di tutto per possedere l'Amato. Non sono di facile lettura; richiedono attenzione d'amore e silenzio interiore. Le immagini vivide e suggestive richiamano il linguaggio di tutti i grandi mistici di ogni tempo.

Bibl. **Opere:** Obras de Ramon Llull, a cura di M. Obrador et Al., 21 voll., Maiorca 1906-1950; Raimundi Lulli. Opera latina, curavit F. Stegmüller, 5 voll., Palmae Maioricarum 1969-1977; Raimundi Lulli. Opera latina, edidit Aloisius Madre, Turnholti 1984; Libre de contemplacio en Deu, tomi 2, Palma de Maiorca 1987-1989: Il libro dell'amico e dell'Amato ha avuto varie edizioni in italiano: nel 1932 a Lanciano e a Genova, nel 1978 a Reggio Emilia, nel 1991 a Roma; L. Orbetello (cura di), Raimondo Lullo, Il libro del Natale - Il lamento della filosofia, Firenze 1991. **Studi:** A. Bonner - C. Lohr, s.v., in DSAM XIII, 171-187 (con ampia bibl.); Carsiano da Langasco, s.v., in BS VIII, 375-392; J. de Guibert, Le méthode des trois puissances et l'Art de la contemplation de R. Lull, in RAM 6 (1925), 367-378; P. Juan-Tous, s.v., in WMy, 328-330; A. Llinarés, Raymond Lulle, philosophe de l'action, Grenoble 1963; F. Longpré, s.v., in DTC IX, 1072-1141; A. Matanic, s.v., in DES II, 1473-1474; E.W. Platzeck, La vida

eremitica en las obras del beato R. Lullio, in REsp 1 (1942), 61-79, 117-143; L. Sala - Milins, La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle, Paris 1974.
R. Barbariga

LUMINOSITÀ. (inizio)

I. Nozione. Questo fenomeno consiste in una irradiazione di luce da un corpo mistico, specialmente durante periodi di preghiera o di estasi. Talvolta la l. prende la forma di un alone o di una corona che circonda il capo del mistico; in altri casi il volto dell'individuo è raggiante di luce, oppure i raggi di luce provenienti dal mistico illuminano pienamente una stanza.
L'AT afferma che quando Mosè discese dal Monte Sinai, con le tavole della legge, il suo volto era così raggiante che dovette coprirlo con un velo (cf Es 34,29-35). Inoltre, il NT riporta la trasfigurazione di Gesù (cf Mt 17,1-8).
Molti santi fecero l'esperienza di questo fenomeno come, ad esempio, s. Ignazio di Loyola, s. Francesco di Paola (1507), s. Luigi Bertrán (1581), s. Giovanni Vianney (1817), s. Francesco di Sales, s. Carlo Borromeo (1584) e s. Filippo Neri.
II. Spiegazione del fenomeno. Se il fenomeno è veramente soprannaturale, può essere interpretato come l'effetto dell'intima unione con Dio o come un antecedente splendore di un corpo glorificato.
Esempi di l. e di fosforescenza sono stati registrati sia durante sedute spiritiche sia in alcune piante e animali. Ne consegue che le cause del fenomeno di l. possono dipendere da diversi fattori, ossia: naturali, preternaturali (diabolico) e soprannaturali.
Nel suo fondamentale studio, De Servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, Benedetto XIV ammette la possibilità di una causa naturale di l. in alcune persone, ma ammette altresì che il fenomeno di l. di alcuni mistici è di origine soprannaturale. Esiste, quindi, la possibilità che la causa della l. sia anche di tipo naturale oppure diabolico; per questo motivo bisogna essere estremamente cauti nell'attribuire il particolare fenomeno a cause soprannaturali.
Bibl. V. Marcozzi, Fenomeni paranormali e doni mistici, Milano 1990; I. Rodríguez, s.v., in DES II, 1474-1475; H. Thurston, Fenomeni fisici del misticismo, Roma 1956.
J. Aumann

LUOGHI MISTICI. (inizio)

I. I **l. sono** ambienti, spazi, elementi che trasmettono valori, esperienze trascendenti e significati che alimentano la vita spirituale, che arricchiscono l'anima di ricordi ineffabili, che ridonano nuova speranza e forza per vivere le sofferenze e le difficoltà della vita quotidiana. Tali luoghi di memoria di grazie e interventi divini, ricevuti individualmente o comunitariamente, possono essere: 1. Chiese: « Mi faranno un santuario e io abiterò in mezzo a loro » (Es 25,8-9): il testo biblico traduce il bisogno vitale dell'uomo di celebrare il culto in un luogo sacro e riservato che consente di sperimentare la divina presenza. La stessa costruzione (in forma di croce, il collocamento ad Oriente, nella basilica cristiana, nella cattedrale gotica), l'insieme delle decorazioni ricordano il carattere escatologico della liturgia e aprono alla visione del cielo. Nelle diversità delle forme, in tutte le chiese l'altare è simbolo del Cristo, il tabernacolo segno della sua presenza, entrambi luoghi di esperienze trascendenti. Trattandosi di santuari in cui l'oggetto specifico del culto è un Crocifisso, una statua (Madonna, santi) o una reliquia, il luogo dell'esperienza mistica è il « segno visibile », attraverso il quale viene riconosciuta, cercata e venerata la presenza di una realtà soprannaturale. 2. Luoghi sacri come ambienti spazialmente definibili sono: il cimitero (dove secondo le credenze popolari si avverano talvolta apparizioni di defunti), le catacombe (dove, per esempio avvenne la trasverberazione di s. Filippo Neri), il deserto, i monti della Terra santa (Tabor, Sinai = Mosè) considerati come mete di pellegrinaggi, presepi (Natale), e Via crucis (con immagini che suscitano profondi sentimenti di mistica partecipazione alla passione di Cristo). 3. Luoghi dell'itinerario spirituale, in cui il singolo e la comunità entrano in stretto contatto con Dio, sono esercizi spirituali fatti in case di preghiere o in

privato, raduni e scuole di preghiera, pellegrinaggi, processioni (con il SS.mo Sacramento o nel giorno di festa di un santo). Anche le celebrazioni comunitarie dei sacramenti (battesimo, cresima, Eucaristia, unzione degli infermi), della morte e sepoltura cristiana, della consacrazione religiosa sono spazi aperti alla « receptio » di particolari grazie. 4. Luoghi di esperienze mistiche individuali s'incontrano nella bellezza della natura. Portato dalla contemplazione naturale all'elevazione interiore verso la bellezzza di Dio, l'uomo scopre le orme divine nei fiori, boschi, monti (Giovanni della Croce), nell'ampiezza del mare (Agostino), nel tramonto (riflesso dell'eterno). Luogo di trascendenza può diventare anche l'angolo della casa con un' icona illuminata da una luce. Come luoghi interiori (coscienza, spirito) vanno ricordati l'anima (il fondo dell'anima della mistica tedesca, il castello interiore di Teresa d'Avila, la cella interiore di Caterina da Siena), la comunità come « edificio spirituale » (1 Pt 2,5), come « tempio di Dio » (1 Cor 3,17), la stessa Chiesa come corpo di Cristo, luogo di un culto in spirito e verità.

Bibl. M. Eliade, Il sacro e il profano, Torino 1967; P. Jounel, Luoghi della celebrazione, in NDL, 783-799; A.G. Martimort, I luoghi sacri, in Aa.Vv., La Chiesa in preghiera, Roma 1966, 195-204.

Giovanna della Croce

LUSSURIA. (inizio)

Premessa. L'uomo, creato come corpo e anima e sigillato nella sua corporeità in forza del sesso che lo plasma e definisce, è stato redento da Dio attraverso il Figlio che si è fatto « carne ». Ma non è redento che nella misura in cui si lascia toccare dal mistero di Cristo. Per questo motivo, in lui possono riesplodere le ribellioni profonde del suo « io », che intaccano sia la carne che l'anima, inseparabilmente.

Tra i sette vizi capitali, che possono fermare la redenzione dell'uomo, viene citata dalla tradizione la l.

I. Definizione. La l. è definita da Tommaso **«** peccato carnale » 1 per eccellenza, che porta a un accecamento della mente,2 provoca direttamente una diminuzione dell'amore al prossimo 3 e un impoverimento della speranza, anzi uno stato di disperazione.4 Come ogni altro vizio capitale, essa porta l'uomo alla stoltezza, « stultitia ».5

II. Nella Scrittura e nel contesto socio-culturale. Alcune formule della Bibbia e ancor più della semplice riflessione teologica possono essere « tradotte » e in qualche punto riconsiderate, riflettendo sul contesto in cui sono state a suo tempo espresse, ma non si può svuotare il messaggio biblico - e più direttamente quello cristiano - della sua severità riguardo a questo vizio capitale. E anche gli studi scientifici moderni più seri ora insistono nel ricordare come il sesso, principale fattore del problema l., sia un immenso valore (non riducibile per altro alla genitalità) perché si colloca come ciò che modella non solo tutto il corpo dell'essere umano, ma definisce la persona nel più profondo. Però sesso, corpo e persona debbono rientrare in un disegno più ampio che li modera e ispira: solo così è possibile salvare l'equilibrio e la « razionalità » dell'uomo e, come aggiungerebbe sempre s. Tommaso, la sua capacità di « sottostare a Dio ».6

Come la castità è fattore che dispone massimamente ad aprirsi a Dio e ai fratelli e promuove, quindi, la vita sprituale nonché l'attività caritatevole, così la l. riduce di molto l'orizzonte dello spirito e porta una pericolosa insensibilità generale. Difatti, con la l. viaggiano molto l'avidità e la violenza psicologica, che non cessano di incalzare sia i soggetti labili, sia quelli non ancora ben formati, come i giovani, sia anche coloro che sembrerebbero abbastanza ben corazzati di fronte alle suggestioni lussuriose, ma che ne restano ugualmente scossi.

Nella l., così intesa, si è tornati a una mitizzazione o « deificazione » della natura, del tutto opposta allo spirito della rivelazione biblica. Si è giunti non alla vera difesa della natura, ma ad una impostazione esattamente « innaturale », che porta una grande solitudine e tristezza, poiché si trova il piacere ma non la gioia. S. Giacomo sottolinea: « Ciascuno è tentato dalla propria

concupiscenza che lo attrae e lo seduce; poi la concupiscenza concepisce e genera il peccato; e il peccato, quand'è consumato, produce la morte » (Gc 1,14-15).
S. Tommaso fa eco ricordando, a proposito di una « legge divina che mette ordine nell'uomo in base alla ragione circa le realtà del corpo e quelle che toccano il senso », che tale legge dev'essere sentita come un invito a prestare a Dio « l'ossequio ragionevole », anzi come una vocazione alla santità, secondo gli insegnamenti di s. Paolo.7 « Non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo che è in voi e che avete da Dio, e che non appartenete a voi stessi? Infatti, siete stati comprati a caro prezzo. Glorificate dunque Dio nel vostro corpo » (1 Cor 6,19-20).
III. L. spirituale. San Giovanni della Croce è molto severo soprattutto nei confronti della l. spirituale, quella che impoverisce l'unione piena con Dio. In modo particolare, egli afferma che i principianti hanno alcune imperfezioni circa questo vizio.8 Esso si manifesta sotto forma di moti impuri, derivanti dal piacere per le cose spirituali,9 anche quando lo spirito è occupato nella pratica di un sacramento e nell'orazione.10 A volte, è proprio il demonio a causare questi moti per turbare le persone e distoglierle dall'orazione.11 Solo attraverso il processo di purificazione, innescato dall'aridità spirituale, la persona viene purificata dalle imperfezioni commesse circa la l. spirituale.12 La l. va perciò combattuta con impegno perché la persona, una volta purificata, possa raggiungere quello stato di quiete e di pacificazione interiore tipico di chi è ormai stabilito nel cuore di Dio.
Note: 1 STh I-II, 72, c. 2; 2 « Caecitas mentis »: Ibid. II-II, 15, c. 3; 3 STh II-II, 170, q. 1 ad 2; 4 STh II-II, 54, 1 co.; 5 STh II-II, 46, 3; 6 Contra Gentes, 1, III, c. 121; 7 Ibid.; 8 Cf Notte oscura I, 4,1; 9 Ibid. 4,2; 10 Cf Ibid.; 11 Cf Ibid. 4,3; 12 Cf Ibid. 13,2.
Bibl. Aa.Vv. Mystique et continence, in EtCarm 31 (1952), tutto il numero; P. Adnès, Luxurie spirituelle, in DSAM IX, 1260-1264; E. Ancilli, s.v., in DES II, 1475-1477; T. Goffi, Amore e sessualità, Brescia 1967, 196-240; G. Pistoni, s.v., in EC VII, 1707-1712; A. Tanquerey, Compendio di teologia ascetica e mistica, Roma 1948, nn. 873-882; M. Vidal, Morale dell'amore e della sessualità, Assisi (PG) 1986, 188-226.
R. Girardello

DIZIONARIO DI MISTICA

M

- MICHELE DEI SANTI, TRIN. CALZ
- MICHELE DI S. AGOSTINO, O. CARM
- MISTAGOGIA
- MISTERO PASQUALE
- MISTICA (CENNI STORICI)
- MISTICA ANGLICANA
- MISTICA DELLA LUCE
- MISTICA DELL'ESSENZA

- MISTICA EBRAICA
- MISTICA GRECO-ELLENISTICA
- MISTICA INDIANA
- MISTICA ISLAMICA

MICHELE DEI SANTI (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Settimo di otto figli, Michele Argemir nasce a Vic (provincia di Barcellona) il 29 settembre 1591. Orfano fin da bambino, si sente attratto dalla persona di Gesù e vuole emulare i Padri del deserto nelle loro pratiche religiose e penitenziali. Ben due volte, a otto e undici anni, tenta di fuggire verso il vicino monte Montseny per dedicarsi alla vita eremitica.

Veste l'abito trinitario calzato a Barcellona e professa posteriormente, all'età di sedici anni, a Zaragoza. Desideroso di maggiore povertà, penitenza e raccoglimento, appena saputo dell'avvenuta riforma trinitaria promossa da s. Giovanni Battista della Concezione, chiede di aderirvi e professa come trinitario scalzo ad Alcalá de Henares il 29 gennaio 1609 col nome di Michele dei Santi. Dal mese di aprile al mese di ottobre di quello stesso anno vive nel convento di La Solana (Ciudad Real) dove conosce il santo riformatore. Qui comincia a sperimentare quei fenomeni straordinari che in seguito saranno così frequenti in lui: digiuni prolungati, estasi, rapimenti, grida, sbalzi incontenibili, ecc. Nello stesso periodo attraversa le notti dello spirito.

A Siviglia, dove trascorre gli anni 1609-1611, raggiunge il culmine della sua trasformazione spirituale, sigillata col fenomeno dello scambio di cuori.1

Segue gli studi filosofici all'Università di Baeza e quelli teologici a Salamanca e Baeza. E proprio qui a Baeza che, dopo essere stato ordinato sacerdote a Faro, in Portogallo, svolge, per la durata di sette anni (1615-1622), un fecondo apostolato con l'esempio, la direzione spirituale e la predicazione. I frutti della sua azione sono sorprendenti. Calunniato da due confratelli davanti al superiore provinciale, è costretto a passare quattro o cinque settimane nel carcere conventuale. Si moltiplicano le estasi: durante la Messa, mentre confessa, mentre predica o sente predicare. Secondo le sue stesse dichiarazioni, nel cuore dell'estasi, Dio gli comunica una conoscenza altissima di sé, e addirittura contempla la gloria divina del cielo.2

Dalla metà dell'anno 1622 fino alla sua morte, avvenuta il 10 aprile 1625, è ministro conventuale di Valladolid. Mentre muore, con lo sguardo fisso sul crocifisso che afferra tra le mani, pronuncia queste parole: " Credo in Dio, spero in Dio, amo Dio; pietà, Signore, per i miei peccati ".

Ha lasciato diversi scritti tra cui un gioiello mistico, Breve tratado de la bienaventurada tranquilidad del alma,3 di chiaro sapore autobiografico,4 scritto per obbedienza verso il 1610 a Siviglia. Consta di soli dieci capitoletti. Lo stato della tranquillità dell'anima è l'esperienza dell'unione trasformante, frutto della purificazione e della contemplazione. In fondo, si tratta della spiegazione teologica dello scambio mistico di cuori avvenuta fra il Santo e il Cristo (totale cristificazione di M.).5

Compose altresì un poema in diciannove ottave reali sull'anima nella via unitiva. In queste rime il nostro poeta mistico analizza teologicamente l'esperienza dell'unione trasformante da lui vissuta. Esamina il fondo stesso di quanto descritto nel Breve tratado.

Purtroppo, l'epistolario del santo a noi noto si riduce a quattro lettere, di cui una, indirizzata ad un superiore, non è altro che una sintesi del Breve tratado. Infine, gli vengono attribuite dodici brevi massime in latino sul modo di vincere la tentazione. Nessuno di tali scritti ci è noto nella sua redazione autografa originale.

II. Pensiero mistico. M. concentra la sua attenzione sulla piena trasformazione spirituale dell'uomo in Cristo. La fonte primaria è la sua propria esperienza, analizzata con una chiarezza di concetti degna di un maestro di spiritualità.

Nel cantico mistico traccia la via unitiva dell'anima, chiamata alla perfetta trasformazione nello Spirito: la notte dei sensi; l'unione estatica; la notte o purificazione dello spirito; l'unione trasformante. La grazia degli sponsali spirituali con Cristo, a cui dedica le prime sette strofe, la si riceve dopo il passaggio attraverso le notti e il nulla dei sensi (" spoglia di terra ", " priva di luce in notte oscura ", " senz'occhi ", " senza quiete ", " senza bastone e appoggio ", " senz'essere ") e dello spirito (" sprofondarsi nel centro del suo niente ", " in diletta ferita resta annichilita "). Poi (strofe 8-12) parla del significato profondo della ferita d'amore. La luce divina della contemplazione inoltra l'anima nella luce della gloria. Infine (strofe 12-19) canta l'indicibile esperienza dell'anima perfettamente trasformata. Questa vive l'unione perfetta con le divine Persone nel più profondo di sé, " in libertà d'amore, fuor di servigio a bassa creatura; e dell'essenza gode del Creatore la chiarezza, snudata, in notte oscura ". " In Dio come accidente si trasforma ". " Vive in carne come in cielo assisa ". Il nostro poeta mistico termina esclamando: " Nulla sa esprimer più penna o intelletto ", parole con cui lascia intendere perché è così breve questo cantico, che ci fa intravvedere appena il suo mondo interiore.

Con uno stile chiaro e didattico, M., nel suo Breve tratado segue un piano logico. Dopo aver esposto la natura della beata tranquillità, tratteggia il cammino che ivi conduce, il quale comprende " cinque condizioni " o passaggi successivi: 1. Distacco da tutte le creature, dai sensi, dalle passioni, dai sentimenti; 2. Privazione di qualsiasi sorta di desideri e gusti; 3. Disprezzo da parte degli uomini; 4. Grande aridità nella parte sensibile e in quella spirituale; 5. Insensibilità verso tutte le realtà temporali. Poi, offre chiarimenti sulla trasformazione della volontà e sulla vera innocenza.

La beata tranquillità dell'anima è come una risurrezione anticipata dopo la morte mistica. Ora, per l'autore, la tranquillità non presuppone l'annientamento della sensibilità, bensì la sua trasformazione: la sensibilità sottomessa alla ragione e la ragione sottomessa al suo Creatore. Si tratta di una sottomissione ascetica e mistica che non si ottiene senza i doni dello Spirito Santo. Chi vive questa esperienza, " potrà affermare sicuramente con l'Apostolo: Vivo ego, iam non ego, sed vivít in me Christus (Gal 2,20); e anche: Conversatio mea in caelis est (Fil 3,20) " (Breve tratado, IV). Una nota essenziale e indispensabile di tale stato - sottolineata a più riprese - è che tali anime " non vogliono se non ciò che Dio vuole ch'esse vogliano ". Si tratta di un volere distinto da quello dei beati, per quanto " voler ciò che Dio vuole è fondato in una perfettissima carità, ma il volere ciò che Dio vuole che vogliamo si basa su tre cose, vale a dire, sulla fede, sulla speranza e sulla carità " (Ibid., VI).

Dalla cima della divinizzazione dell'anima M. osserva tutto l'itinerario previo fatto di ascesi, mortificazione, notti passive ed attive dello spirito, dono radicale di sé. " Sono davvero pochissimi - scrive - a raggiungere questo stato, e ciò perché si richiede grandissima abnegazione, rassegnazione, mortificazione e annichilimento; né può essere altrimenti, poiché bisogna sostenere grandissime croci per giungere al possesso di quanto si è detto " (Ibid., VIII).

Ancora non è stata fatta nessuna indagine sulle fonti letterarie del nostro mistico. Nel Breve tratado si scorgono senza fatica qualche influsso della Scala Paradisi di Giovanni Climaco ed una coincidenza sostanziale con la dottrina dell'apatheia dei primi scrittori cristiani. M. fa una volta il nome di s. Teresa di Gesù, ma non adopera la simbologia teresiana circa il matrimonio spirituale per spiegare lo stato di perfetta trasformazione interiore. D'altra parte, non mancano in lui elementi comuni con Giovanni della Croce, anche se non lo nomina affatto. La prima edizione delle opere del Dottore mistico, risalente all'anno 1618, è posteriore alla redazione del Breve tratado. Ciò nonostante, M., a Baeza possedeva una copia del manoscritto sanjuanista del Cantico spirituale.

Per quanto riguarda le purificazioni dell'anima, la ferita d'amore e l'unione perfetta, il nostro autore manifesta un pensiero simile a quello del suo padre riformatore, s. Giovanni Battista della Concezione, nella sua Llaga de amor.
Note: 1 Lo stesso Michele confidò tale grazia al suo confessore, P. Francisco de la Madre de Dios, a detta di quest'ultimo nel Processo informativo di Madrid, f. 19v; 2 " E in rapimenti ed estasi e visioni riporta del suo Dio gratuiti doni " scrive nella quinta strofa del suo cantico El alma en la via unitiva; 3 Il titolo completo, che si legge nel manoscritto più antico (copia dell'originale eseguita dal trinitario Fr. Diego del SS.mo Sacramento tre anni dopo la morte del santo: Madrid, Biblioteca Naciónal), è il seguente: Breve tratado de la bienaventurada tranquilidad a que un alma puede llegar en esta vida; 4 Si scorge facilmente che " lo stato di tranquillità, descritto dal santo, è una vera, esatta e compiuta fotografia della sua anima ": Antonino de la Asunción, Opúsculos de s. Miguel de los Santos..., Roma 1915, 32, nota l. L'autore, nelle sue note al trattatello, apporta diverse testimonianze dei processi, i quali dimostrano una tale affermazione. Anche i biografi concordano al riguardo; 5 Felix de la Virgen, Trueque de corazones entre Jesús y san Miguel de los Santos, in El santo Trisagio, 40 (1950), 154-157.
Bibl. G. Antignani, Il trattatello di S. Michele dei Santi sulla tranquillità dell'anima, in RivAM 47 (1978), 264-272; J.M. Arbizu, Tranquilidad, inocencia y sencillez del alma en el seno de la divinidad, en san Miguel de los Santos, in Trinitarium, 3 (1994), 123-149; A.M. Claret, Sermón del beato Miguel de los Santos, in Id., Selectos panegiricos, VIII, Barcelona 1861, 194-205; Giovanni del S. Cuore, s.v., in BS IX, 449-450; J. Gros I Raguer, Vida de Sant Miquel dels Sants, Barcelona 1936; Jesús de la Virgen del Carmen, A propósito de " El alma en la vía unitiva " de san Miguel de los Santos, in El Santo Trisagio, 124 (1956), 173-178; Id., Interpretación de la vida de San Miguel dels Sants, in Estudios Trinitarios, 2 (1964), 73-92; J.A. López Casuso, s.v., in DSAM X, 1192-1193; Nicola dell'Assunta, s.v., in EC VIII, 958; A. Rodríguez Borrego, Movido por el espíritu de Dios. Vida de S. Miguel de los Santos, Madrid 1991.
J. Pujana

MICHELE DI SANT'AGOSTINO. (inizio)

I. Cenni biografici. Jan van Balaer, così si chiama prima di diventare religioso carmelitano, nasce a Bruxelles il 15 aprile 1621 e professa nel convento di Malines il 14 ottobre 1640. Ordinato sacerdote il 10 giugno 1645 ricopre numerose cariche: professore di filosofia e teologia, maestro dei novizi e dei professi, priore per due volte di Malines, priore anche di Bruxelles e provinciale della provincia dei Paesi Bassi nel 1656, incarico per il quale sarà eletto altre due volte nel 1667 e nel 1677. Promuove con grande zelo l'introduzione e il rafforzamento nella stessa della riforma di Touraine. Questa, come si sa, accentua con grande forza la tendenza contemplativa dell'Ordine, di cui egli stesso è uno dei migliori rappresentanti, senza rinunciare per questo ad un fervoroso apostolato, che coniuga con tale tendenza in perfetto equilibrio fino alla sua morte, avvenuta il 2 febbraio 1682. Gode, nel suo tempo, di una grande autorità in materia di spiritualità ed è, senza dubbio, una delle personalità più rilevanti della vita religiosa del suo paese.

II. Insegnamento mistico. Nonostante le molteplici attività, ha tempo per scrivere opere di spiritualità, nella propria lingua e in latino, la maggior parte delle quali raccolte nelle sue Institutionum mysticarum libri quatuor quibus anima ad apicem perfectionis, et ad praxim mysticae unionis deducitur (3 voll., Ambares 1671). Per lui, il fine della vita spirituale è la conformità a Dio o la vita divino-umana, cioè l'unione, attraverso la conoscenza e l'amore, con Dio che dimora nel più profondo centro dell'anima; fine che si può raggiungere solo in, per e con il Cristo.
Per descrivere la struttura della stessa si serve della terminologia dei grandi mistici della sua terra Ruusbroec e Herp e di quella del principale autore della riforma di Touraine, Giovanni

di San Sansone. La sua dottrina si caratterizza, però, per un grande senso pratico e in essa si rivela il senso devozionale che impregna tutta la sua vita.
Ma il maggior contributo di M. alla mistica è la stupenda vita mariana che sviluppa nel suo trattato De vita mariae-forme et mariana in Maria et propter Mariam, che si basa soprattutto sull'esperienza della sua diretta, la terziaria carmelitana Maria Petyt (1677). Vita conforme alla volontà di Maria, cioè una vita in, per e con Maria, che raggiunge la sua perfezione quando l'anima si lascia formare e animare dallo spirito di Maria, fino a trasformarsi in essa in modo che Maria viva ed operi in essa. M. la presenta come " un modo nuovo di vivere in Dio ", che è necessario sperimentare per conoscerlo, perché la vita mariana non è un ostacolo per l'unione con Dio, anzi la facilita: Maria serve da mezzo per unire più fortemente l'anima a Dio.
Bibl. S. Axters, La spiritualité des Pays-Bas, Louvain-Paris 1962, 19-22; C. Catena, La consacrazione a Maria in S. Luigi Grignion de Montfort e nel V. P. Michele di S. Agostino, in Analecta O. Carm., 16 (1951), 3-43; A. Deblaere, s.v., in DSAM X, 1187-1191; Id., Maria Petyt, écrivain et mystique flamande (1623-1677), in Carm 26 (1979), 9-16; V. Hoppenbrouwers, Michael van de H. Augustinus, in Carmel, 2 (1949-1950), 155-173; Id., Devotio mariana in Ordine Fratrum B.M.V. de Monte Carmelo, Roma 1960, in particolare, pp. 210-224; C. Janssen, s.v., in DES II, 1597-1598; Id., Het leven van P. Michael a St. Augustino, in Jonge Carmel, (1944-1945), 1-62; O. Steggink, Presentación a: Miguel de San Agustin y María de Santa Teresa, La vida de unión con María, Madrid 1957; Timotheus a Praesentatione, Vita Ven. P. Michaelis a S. Augustino, in Introductio ad vitam internam di quest'ultimo, Roma 1926, VII-XL.
P.M. Garrido

MISTAGOGIA. (inizio)

I. Il termine è greco, composto dal nome mystes (mistero) che forse deriva dal verbo myo (chiudere le labbra, essere chiuso) e dal verbo ago (condurre). Etimologicamente significa l'azione d'introdurre una persona nella conoscenza di una verità occulta e nel rito significativo di questa. Chi introduceva, generalmente un sacerdote, era detto mistagogo; la persona iniziata era chiamata miste.

II. Nell'antichità. I culti greco-romani, nei quali era presente la m. erano vari: quello orfico, quello di Mitra, quello dionisiaco, quello eleusino di Demetra e Core, ecc. Erano forme religiose pagane di natura soteriologica. Quelle più antiche si riferivano, nei loro riti, alle forze generatrici della natura, specialmente a primavera. Quelle più recenti avevano riti che significavano un trasferimento delle forze della natura alla persona iniziata.
La m. comportava generalmente, oltre gli attori principali, il mistagogo, il miste e la divinità, una preliminare abluzione del corpo, segno, a volte, di una purificazione morale; includeva, inoltre, la persuasione che il miste entrasse in un gruppo religioso particolare, diverso da quello in cui era vissuto fino ad allora; esigeva l'esoterismo, ossia il patto interiore, il segreto nel quale si costituivano l'iniziazione al culto e l'appartenenza ad esso, nonché l'indottrinamento e il ritualismo che portavano il miste all'unione (quasi identificazione) con la divinità alla quale si offriva il culto e, infine, la proibizione di comunicare ad estranei le verità e le pratiche rituali affidate agli iniziati.
La m. non è assente nemmeno dalle religioni che, per contenuto di dottrina, si rifanno a una rivelazione soprannaturale. Esse propongono misteri, cioè verità incomprensibili alla ragione umana, che poi vengono, in qualche modo, espresse nel culto pubblico. Anzi si può affermare che quanto più una religione propone misteri di ordine sovrumano, con risvolti liturgici, tanto più gli adepti necessitano di m. perché il loro impatto con verità ineffabili, prima che comprensibili, possa essere dolce e graduale.

III. Nella religiosità ebraica il mistero era presente sia come disegno segreto di Dio, che vuol salvare Israele, sia come complesso di verità salvifiche rivelate agli umili. I rabbini insistevano molto sul concetto esoterico di mistero per enfatizzare la predilezione di JHWH

per il popolo eletto. Sacerdoti, rabbini, responsabili di sinagoga iniziavano in particolare i circoncisi, trasmettendo e spiegando la Thorà o legge divina, e introducendoli al culto del tempio e dei riti sacrificali. Nella setta ebraica degli Esseni, a Qumram, il mistero messianico e quelli connessi ebbero un grande rilievo. Erano stati rivelati ai profeti, quindi agli israeliti, perché conoscessero e proclamassero la potenza e la sapienza di Dio. Venivano interpretati in seno alla comunità essenica dal maestro di giustizia al fine di orientare gli adepti al mistero messianico escatologico.

IV. Nel cristianesimo la m. acquista nuova importanza. Gesù stesso introduce i discepoli nel mistero del regno di Dio con simboli e parabole ricche di arcano. Egli è insieme mistero e mistagogo dei suoi seguaci (cf Mt 11,25-27). Singolarità del mistero cristiano è la esoterica essenza di fede e di rivelazione soprannaturale proposta alla coscienza d'ogni persona, e insieme una realtà esterna di adepti che pregano e celebrano riti sacri, restando separati dai non cristiani, in particolare quando spezzano il pane eucaristico (cf At 2,46; 5,13). Negli scritti di Paolo emerge il concetto di un grande mistero di dimensione soteriologica cosmica: Dio, fin dall'eternità ha, nella sua sapienza, preordinato la salvezza degli uomini (cf Rm 16,26) con un segreto piano operativo. Tutto ciò era rimasto nascosto a tutti (cf 1 Cor 2,8) e fu rivelato quando a Dio piacque, realizzandolo con modalità superiori ad ogni previsione umana. Di fatto, l'evento dell'Incarnazione, la preferenza di Cristo per i poveri e i peccatori, la follia della croce, la risurrezione di Gesù, la temporanea e parziale defezione d'Israele, la chiamata dei pagani nel nuovo popolo di Dio sono chiaramente fatti imprevedibili. La rivelazione del mistero cristiano è fatta in maniera mistagogica ai discepoli (cf Mc 4,11), mentre agli altri è offerta in modo enigmatico. Il mistero della chiamata dei pagani alla Chiesa è rivelato a Paolo che ne diviene il mistagogo per eccellenza. La rivelazione del mistero globale della salvezzza comprende la conoscenza e l'inizio della fruizione dei beni salvifici, già presenti in Cristo. Sono beni soteriologici ed escatologici, offerti da Dio a tutti, per conseguire la liberazione da satana, dal peccato, dalla morte eterna, per vivere la pace e la gioia di Gesù con amore a Dio e ai fratelli, ed entrare nella vita gloriosa di Dio, accanto a Cristo che siede alla destra del Padre.

V. Nella Chiesa primitiva ci fu l'esplosione pentecostale che lanciò pubblicamente sulle genti ebraiche e pagane il mistero cristiano, come un evento irresistibile, irrinunciabile, di salvezza per tutti. Il kerigma, annunciato con risolutezza (parresia), si dimostrò ben presto bisognoso di espressioni liturgiche, dato anche il forte simbolismo dei sacramenti del battesimo e dell'Eucaristia e dell'imposizione delle mani; riti comandati da Cristo per entrare nel regno di Dio ed avere la vita divina, in eterno. Nell'immersione battesimale, simbolo della morte e sepoltura di Cristo, è significata la morte del vecchio uomo peccatore, e nell'emersione, segno della risurrezione di Gesù, il battezzato è l'uomo nuovo di santità. La pregnanza misteriosa del battesimo conteneva altri valori: filiazione divina, configurazione a Cristo, dedicazione allo Spirito Santo, incorporazione alla Chiesa, missione evangelizzatrice, destino di risurrezione alla vita eterna. Parimenti, nell'Eucaristia i valori sono delicati e occulti: essa è nutrimento di grazia salvifica per ogni commensale; instaura l'unità con Cristo e dei fedeli tra loro; fa memoria della vita, passione, morte, risurrezione di Gesù; è caparra di eterna glorificazione in Dio. Nel rito della imposizione delle mani c'è il misterioso segno della discesa dello Spirito Santo, ipostasi divina, della elargizione dei suoi carismi, della carità, della testimonianza coraggiosa della fede, per conseguire così un favorevole giudizio del Cristo, giudice di tutti gli uomini. Analogamente, negli altri sacramenti e sacramentali sono presenti misteriosi valori. Pertanto, l'iniziazione seria, prolungata, scandita nel tempo del catecumenato e dei neofiti diviene indispensabile.

I Padri della Chiesa furono saggi iniziatori ai misteri cristiani che, durante i primi tre secoli, furono tenuti segreti, perché il paganesimo non profanasse riti e simboli, con i quali venivano espressi. Durante il catecumenato, la m. cristiana ebbe modo di affermarsi perché gli adulti provenienti dal paganesimo capissero e accettassero i valori mistici della salvezza di Cristo

Uomo-Dio. Era una iniziazione che nel sec. IV veniva fatta in due tempi: il primo destinato a una lunga e seria istruzione circa le verità della fede; il secondo, più intenso e illuminante durante la quaresima e nella settimana santa, offriva la spiegazione dei riti sacramentali. Ottimi mistagogi furono: Cirillo di Gerusalemme, Teodoro di Mopsuestia (427), Ambrogio di Milano. L'istituto del catecumenato si attenuò nel sec. V, quando invalse l'uso di battezzare i bambini. Nei secoli seguenti fino al XVI si attenuò anche la catechesi, sicché l'iniziazione alla fede cristiana rimase approssimativa nel popolo e piuttosto riservata alle persone raccolte in associazioni pie o negli istituti monastici. Nel secolo del Concilio di Trento s'incominciò ad offrire alla massa dei fedeli un'informazione piena ed organica dei misteri cristiani mediante il catechismo tridentino. Seguiranno altri catechismi, tra cui quello di Pio V (1572). Per avere un'azione di autentica m. bisognerà attendere tempi più recenti, in cui si è promosso l'accordo tra la conoscenza teologica dei misteri cristiani e la pratica liturgica che questi misteri simboleggia e attua. Mantenendo la prassi del battesimo dei bambini, la m. negli anni della fanciullezza, dell'adolescenza e della giovinezza è la strada più diritta per una piena maturazione della fede-vita dei cristiani.

Più o meno blande forme di m. si stanno realizzando attraverso l'istituzione di catecumenati, raccomandati anche dal Concilio Vaticano II (cf SC 64; SG 14; AA 14). Una interessante esperienza è quella promossa nelle comunità neocatecumenali iniziata da Kiko Argüello.

BVI. Un aspetto particolare assume la m. nella esperienza mistica. La persona, innestata come tralcio alla vite-Cristo, può avere un divenire in crescendo di grazia salvifica. Cooperando con lo Spirito Santo può aumentare la sua luce di conoscenza delle verità soprannaturali, la sapienza dell'amore teandrico in queste evidenziato, la testimonianza apostolica. I doni dello Spirito Santo rendono feconda l'anima di frutti salvifici. Egli è il vero mistagogo dell'anima che coraggiosamente intraprende il cammino dietro a Cristo, sotto l'azione dello Spirito, per amare Dio sopra ogni cosa e i fratelli più di se stessa. Però, salvo casi eccezionali, nei primi tempi dell'esperienza di distacco dagli affetti alle cose terrene, dell'esercizio d' orazione contemplativa, di perfetto compimento del volere divino, la persona viene guidata dal padre spirituale che verifica l'autenticità del percorso, addita le migliori modalità di rapporto con Dio, riconosce momenti e passaggi della progressiva unione con Dio. S. Giovanni della Croce, cui fa eco s. Teresa d'Avila,1 esige che codesti padri o direttori o maestri spirituali o confessori posseggano scienza, discrezione, maturità, esperienza 2 dei più segreti meandri della vita mistica. In particolare rileva che il mistagogo, con tatto e pazienza, inizi la persona alla purificazione, all'orazione contemplativa, all'unione nuziale e alla trasformazione amorosa in Dio. Tutta la m. deve rilevare " le grazie tanto eccellenti e straordinarie " che Dio elargisce all'anima nell'esperienza d'unione d'amore. L'anima arriva a conoscere, in modo saporoso ed essenziale, che Dio nel suo essere è infinitamente tutte le cose, per cui le conosce nella luce della divinità e in pari tempo s'innamora di Dio, con forza e delicatezza divina e s'immerge " nei profondi abissi di Dio ".3

Note: 1 Cf Vita 23,6-18; Cammino di perfezione 3,5; 2 Fiamma viva d'amore III, 29-31; 3 Ibid. IV, 17.

Bibl. P. Adnès, Formation, in DSAM V, 696-699; É. Bertaud, Guides spirituels, in DSAM VI, 1154-1169; L. Borriello, Note sulla mistagogia o dell'introduzione all'esperienza di Dio, in EphCarm 32 (1981), 35-89; J. Castellano Cervera, Mistagogia spirituale e spiritualità, in Aa.Vv., La spiritualità. Ispirazione-ricerca-formazione, Roma 1984, 29-42; F. Ruiz Salvador, Mistica e mistagogia, in Aa.Vv., Vita cristiana ed esperienza mistica, Roma 1982, 277-296; B. Schreiber, La mistagogia, in La Mistica II, 363-384.

G.G. Pesenti

MISTERO PASQUALE. (inizio)

Premessa. L'esperienza mistica è, nella sua essenza, l'esperienza interiore e personale, dinamica e trasformante del m. Ciò vuol dire che il cristiano può raggiungere la piena maturità umana e spirituale solo se vive in sé il mistero di morte e risurrezione del Cristo. Si

può perciò affermare che esso è il nucleo da cui si sviluppa tutta l'esperienza della vita cristiana. Attraverso il m. della sua morte e risurrezione, Cristo comunica al mondo la sua vita divina, affinché gli uomini, morti al peccato e configurati con lui, " non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risuscitato per loro " (2 Cor 5,15).

I. Il " mistero ". L'espressione " m. " non si trova nella Scrittura. Lo stesso termine " mistero " (in greco mystêrion) è relativamente raro nel NT. Esso compare soprattutto nelle lettere paoline e deuteropaoline, dove si parla del " mistero " (Rm 16,25), del " mistero di Dio " (Col 2,2), del " mistero di Cristo " (Col 4,3; Ef 3,4), del " mistero della pietà " (1 Tm 3,16) o del " mistero del vangelo " (Ef 6,19): locuzioni che hanno significati affini. La dottrina paolina si può riassumere dicendo che " mistero " è la volontà salvifica divina con il suo mirabile disegno di salvezza, le cui linee si raccolgono e si centrano tutte in Cristo. Questo disegno, nascosto in Dio fin dall'eternità, è stato pienamente manifestato in Cristo, che ne ha consegnato l'annuncio ufficiale agli apostoli. Il " mistero " si manifesta come una " economia " (in greco oikonomia) o disposizione temporale della salvezza, e si parla anche delle tappe successive attraverso le quali si realizza il piano divino: la venuta in terra del Figlio di Dio, il tempo della Chiesa, la consumazione finale. Il mistero non è, quindi, un evento del passato del quale si potrebbe al massimo prendere conoscenza, bensì un dinamismo nel quale sono coinvolti quanti ne sono investiti (cf Col 2,2; Ef 1,17ss.; 3,18ss.). In Col 1,27 il contenuto del mistero viene espresso con la formula " Cristo in voi ", consiste cioè nell'inabitazione del Cristo crocifisso e glorificato " in voi ", ossia nei gentili. In Ef 3,4ss. il mistero è l'ammissione dei gentili all'eredità, al corpo della Chiesa, alla promessa in Cristo. In Cristo, quindi, tutto si ricapitola e si assomma (cf Ef 1,9.10).

II. L'espressione " mistero della pasqua " s'incontra per prima volta, e con notevole frequenza, nelle omelie Sulla pasqua di Melitone di Sardi (prima del 190) e Sulla santa pasqua dell'Anonimo Quartodecimano, documenti della metà del sec. II. Tutto il contenuto teologico che Paolo aveva riassunto nella categoria " mistero di Cristo " viene racchiuso ora nel " mistero della pasqua ": " Dovete comprendere come nuovo e antico, eterno e temporaneo, perituro e imperituro, mortale e immortale sia il mistero della pasqua ".1 Va aggiunto, però, che le antiche omelie pasquali vanno oltre: il mistero della pasqua o pasquale non solo ricapitola l'intera economia salvifica compiuta in Cristo, ma ne esprime la partecipazione che di essa fa la Chiesa attraverso i riti sacramentali. La storia della salvezza, concretizzatasi nel mistero di Cristo, trova il suo compimento, la sua realizzazione e il suo centro nella Pasqua non solo come momento storico ma anche come avvenimento rituale-memoriale di quell'avvenimento storico. La riflessione dei Padri ed i testi della liturgia riprendono questa dottrina. Così, ad esempio, nel Messale Romano, l'espressione " mistero (=sacramento) pasquale " indica tanto l'economia salvifica compiutasi nella morte-risurrezione di Cristo, quanto la celebrazione annuale della pasqua e i sacramenti del battesimo e dell'Eucaristia, centro di tutta la liturgia cristiana, mediante i quali tale economia si attualizza nella Chiesa.

Perno e centro di tutto il piano creativo e salvifico del Padre è il Cristo morto e risorto. Parlare, quindi, del m. equivale, perciò, a parlare del mistero di Cristo quale compimento del disegno divino di salvezza dell'uomo. Dal Medioevo in poi non si parla più di m. e la teologia moderna da Trento in avanti ignora questa terminologia. Il primo a riprenderla è O. Casel che la riscopre nell'antica tradizione e riporta nella teologia. In seguito, la troviamo nei documenti del Vaticano II.

III. Il m. nella vita del credente. Gesù, nel m. della sua morte e risurrezione, ha portato a compimento l'opera della salvezza affidatagli dal Padre: la redenzione umana e la perfetta glorificazione di Dio (cf SC 5). Il prefazio della veglia pasquale dice: " E lui che morendo ha distrutto la morte e risorgendo ha ridato a noi la vita ". Il m. è, quindi, il fondamento della salvezza dell'umanità, che dà accesso ad una nuova vita. Come già in Cristo glorificato, anche in ogni credente, all'inizio della sua nuova esistenza, c'è l'azione dello Spirito: " Per lui il

Padre ridà la vita agli uomini, morti per il peccato, finché un giorno risusciterà in Cristo i loro corpi mortali (cf Rm 8,10-11) " (LG 4).
Il Vaticano II è consapevole della centralità del m. nella vita del cristiano e pone questa dottrina come fondamento e chiave interpretativa della liturgia cristiana intesa come azione memoriale dell'evento salvifico o m. e come esperienza vitale dello stesso (cf SC 2, 5, 6, 61, 104, 109; CD 15; OT 8; GS 14, 22): La liturgia della Chiesa annunzia e celebra il m. per mezzo del quale Cristo ha compiuto l'opera della salvezza, affinché i fedeli ne vivano e ne rendano testimonianza nel mondo. La stessa dottrina esprime il Catechismo della Chiesa Cattolica: " Nella liturgia della Chiesa Cristo significa e realizza principalmente il suo m. " (CCC 1085; cf 1067, 1068, 1076). Il culto cristiano è il culto che Cristo ha iniziato nella sua vita mortale, ha portato al suo stadio definitivo con la morte-risurrezione e prolunga nella Chiesa quale suo capo celeste.
" La liturgia spinge i fedeli, nutriti dei "sacramenti pasquali" a vivere "in perfetta unione" e domanda che "esprimano nella vita quanto hanno ricevuto mediante la fede" " (SC 10). I fedeli sono quindi chiamati a realizzare nella vita quotidiana la morte e risurrezione di Cristo, compiuta in essi sacramentalmente, rinunziando ogni giorno alla vetustà del peccato per vivere in novità e libertà di vita (cf Rm 6,3-11). Possiamo affermare che l'esistenza cristiana consiste nel realizzare nella vita il mistero celebrato nei sacramenti: " ...Conoscere lui, la potenza della sua risurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze, diventandogli conforme nella morte, con la speranza di giungere alla risurrezione dei morti " (Fil 3,10-11). Tale speranza si fa certezza nella comunione mistica d'amore con le tre divine Persone.
Note: 1 Melitone di Sardi, Sulla pasqua, 2, ed. a cura di R. Cantalamessa 1972, 25.
Bibl. G. Borkamm, Mysterion, in GLNT VII, 645-715; P. Massi, Il mistero pasquale nella storia della salvezza, Roma 1968; Id., Il mistero pasquale nella vita della Chiesa. Saggi di teologia ecclesiale e liturgica, Roma 1968; B. Neunheuser, Il mistero pasquale " Culmen et fons " dell'anno liturgico, in RL 62 (1975), 151-174; A. Nocent, s.v., in Aa.Vv, Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II, Roma 1969, 1449-1457; I. Sanna, s.v., in NDS, 971-984; H.J. Sieben - W. Loeser, Mysteres de la vie du Christ, in DSAM X, 1874-1886; A. Solignac, Mystere, in Ibid., 1861-1874; P. Sorci, s.v., in NDL, 823-842.
M. Augé

MISTICA (cenni storici). (inizio)

Premessa. " Tu dici che vedrai Dio e la sua luce: stolto, mai lo vedrai se non lo vedi già ora ".1 I mistici sono coloro che attestano che Dio è visibile già ora nella fede o nella visione.
Vedere Dio è accorgersi che lui c'è e che, come per Agostino, è inutile cercarlo fuori di sé, perché egli è intimo all'uomo più di quanto questi non lo sia a se stesso. Per questo motivo, la storia della mistica, cioè di quell'esperienza che si svolge sul piano soprannaturale nelle profondità misteriose dell'incontro uomo-Dio, non può essere che il tentativo di cogliere l'esperienza che l'uomo, lungo il corso dei secoli, ha fatto di questa presenza misteriosa eppure lampante, segreta, ma pure irraggiante luce luminosa. In particolare, significa annotare come i mistici abbiano avuto la capacità, nella loro apertura al divino, gratuita, ma pure ardentemente e nostalgicamente attesa, di vivere e di raccontare quelle meraviglie di Dio che i suoi figli possono godere perché ontologicamente aperti al divino e, se vogliono, capaci di aprirsi " geneticamente " (C. Tresmontant) all'intimità più profonda con il Dio che li ha creati e che " vuole trovare la sua gioia nel contemplarsi in essi " (Elisabetta della Trinità).
" Mistici ce ne furono in tutti i tempi e luoghi e sempre e ovunque ve ne saranno, perché il pensare o il creare misticamente è un bisogno insopprimibile della vita come il pensare filosofico o il creare poetico ".2 Questo perché l'uomo è fatto a immagine di Dio, perciò " se la ragione di ogni uomo può, in teoria, giungere a una certa conoscenza dell'esistenza di Dio, pur se non senza rischi di una mescolanza di concezioni erronee, è forse lecito pensare che in ogni uomo il fondo dell'anima sia capace, in certe circostanze privilegiate, di provare

qualcosa della presenza divina, anche se la ragione non ha prima svolto il suo ruolo, anche se non sa riconoscere la realtà che si è fatta sentire ".3
Provenendo da un unico Creatore, infatti, la natura umana, nel suo fondo, è dovunque la stessa, fatta ad immagine di Dio e tesa al raggiungimento della somiglianza con lui. L'immagine, per i cristiani, è il dono ricevuto con l'essere stesso; la somiglianza si realizza, sotto l'influsso dello Spirito Santo, in dipendenza dell'Incarnazione redentrice e mediante l'imitazione di Cristo, Capo del Corpo mistico, che è la Chiesa.4
Poiché la storia di quest'ultima si svolge e si realizza nell'unione mistica con Dio, a questo aspetto si deve rifare ogni discorso storico sulla mistica.
I. Agli albori: la mistica precristiana come apertura al trascendente. L'esperienza religiosa ha coinvolto l'uomo fin dai tempi più remoti, assumendo caratteristiche tipiche e definite. Se ne citano qui alcune a mo' di esemplificazione.
1. Brahamanesimo - Già intorno al 2000 a.C., in India, si ritrovano credenze, riti, miti che danno vita alla letteratura vedica. Tale religiosità vedica primitiva è fondata su pratiche ascetiche tese ad ottenere la liberazione che si attua attraverso molti cammini tra cui quello della grazia e dell'amore. Nella ricerca della salvezza, l'anima non è sola: Dio è pronto ad aiutarla e la grazia è più di un soccorso: è uno stato divino di luce e di pace.
Tale esperienza si svilupperà nei secoli successivi fino a giungere nel sec. VII d.C. a espressioni di alta religiosità come in una poesia del Tamil: Tu sei per me, o Signore, padre e madre... Tu sei per me l'amato... Tu mi doni vita e gioia... o Perla, o Ricchezza, tu sei il mio Tutto! 5
2. Il Buddismo nasce, ancora in Oriente, alla fine del sec. VI a.C. e si pone il problema della vita dopo la morte. Elabora la dottrina di una successione delle esistenze che si deve interrompere per avere la felicità. a. Alcuni ritengono che la catena delle esistenze si rompa con la comprensione perfetta del Sé universale cui partecipa il sé personale; b. altri pensano che il meccanismo sia di natura materiale e si possa rompere solo con una valida disciplina e con tecniche di liberazione. Alla fine, la liberazione dalle passioni ottiene di entrare nel nirvana, una specie di nulla luminoso. Nell'ambito di questa esperienza religiosa sorge, negli anni immediatamente precedenti l'era cristiana, un movimento riformatore chiamato Mahayana, che sostiene che la salvezza è raggiungibile da tutti e non solo dal monaco, perciò coinvolge anche i laici. Si attende il futuro Budda, un eroe che sacrifica la sua felicità futura ritardandola fino a che tutti gli esseri siano condotti alla salvezza. Questa credenza si svilupperà nei secoli successivi.
3. Taoismo (sec. VI a.C.). Questo movimento ha due termini per indicare l'anima: huen e p'o. Il primo indica l'anima superiore, il secondo l'inferiore, quella vegetativa; l'anima superiore sale al cielo dopo la morte e quella inferiore scende nella tomba legata al corpo. All'origine di tutto c'è un'unica energia vitale, tao, che si manifesta con due modalità complementari, due energie: una viene dalla terra e l'altra dal cielo. A ciò si aggiunge una categoria fondamentale per la descrizione dei mondi: cinque elementi che nell'uomo corrispondono alle cinque viscere, il cui equilibrio non è solo fonte di salute fisica, ma anche di salvezza morale. La santità è lo stato di equilibrio della persona in cui l'anima fa la sua comparsa nel cuore pacificato. L'anima pura non è separata dal principio supremo. Il santo è vuoto di ogni impurità ed è pieno del soffio vitale che coincide con il principio della vita, perciò la sua persona irraggia benefici. Questa purificazione sfocia nell'estasi che procura una gioia celeste.
4. Sciamanesimo. Con questo termine si indicano tutti quei movimenti, anche antichissimi, che, in tutto il mondo, raggruppano coloro che si sentono vicini alle forze della natura. Singoli individui, particolarmente dotati, fanno da intermediari tra il mondo dell'uomo normale e l'altro mondo fatto di spiriti, di forze misteriose e di magia attraverso vari riti, che spesso conducono alla trance, attraverso poteri inspiegabili dalla scienza. Tutto ciò per realizzare o restaurare la relazione io-Altro.

5. L'Occidente deriva la sua esperienza mistica soprattutto dal mondo greco. La filosofia di Anassimandro (546 a.C.), infatti, può essere considerata la prima forma di mistica poiché risolve il principio di tutte le cose nell'ápeiron (infinito) e sostiene l'unificazione di tutti gli esseri (cose). Comunque, è Platone il primo a parlare di un mondo iperuraneo sulla scia delle dottrine esoteriche tanto degli orfici, che nel 600 a.C. avevano diffuso l'idea che il corpo fosse una prigione, che dei pitagorici. Questi ultimi avevano elaborato una specie di mistica del numero che prefigurava la kabbala dell'ebraismo.

II. L'AT. Il termine ’mistico' non compare nella Bibbia, ma tutti i libri dell'AT manifestano con chiarezza il senso dell'infinita trascendenza di JHWH e della sua presenza nella storia del popolo, presenza che non può essere contemplata dall'uomo (cf Gn 3,8). Nessuno vede JHWH senza morirne (cf Es 33,20). Ciò vale per il semplice fedele, ma anche per Mosè che, quando scopre la presenza di Dio nel roveto ardente, volge lo sguardo altrove (cf Es 3,5-6). JHWH stesso gli dice che non potrà vedere la sua faccia e restare vivo (cf Es 33,20). Questa affermazione è ripetuta per il popolo (cf Es 19,18-22; 20,18-21) che teme l'incontro diretto con Dio (cf Es 20,19). Ma Mosè, Elia e i grandi profeti godono una certa intimità personale con JHWH: Abramo parla e sta con lui (cf Gn 12,1-7; 13,14; 18,1); Mosè stesso conversa " faccia a faccia " con JHWH (cf Es 33,11); Elia sta alla presenza del Dio vivo e attende il suo passaggio (cf 1 Re 17,1; 19,9-14). Queste esperienze indicano che tra Dio e l'uomo possono esserci tipici rapporti d'amore (cf Is 6,3; Ez 1,4-8; Sal 42-43.63.73.139) che trovano il loro compimento nell'Incarnazione del Figlio di Dio, il Cristo.

III. L'antichità cristiana fino al Medioevo. Nel NT Gesù ha con il Padre un costante atteggiamento d'intimità. Dialoga con lui sia nella solitudine che nel tempio. Non lo teme come i fedeli dell'AT. E con lui sia sul Tabor (cf Lc 9,28-29), che nell'orto degli ulivi e sulla croce. Diventa, perciò, per il cristiano il paradigma dell'intimità con il Padre. Ma egli è anche " immagine del Dio invisibile " (Col 1,15; 2,9), " splendore della gloria e figura della sostanza " del Padre (Eb 1,3). Per questo motivo, egli è l'unica via di accesso al Padre (cf Gv 14,2; Ef 2,18) e colui nel quale si contemplerà il volto divino (cf 2 Cor 4,6).

Per questo motivo, Cristo, la sua umanità, i misteri della sua morte e risurrezione saranno il fondamento della mistica cristiana e Giovanni, inviterà a tendere all'unione con Cristo, a " rimanere in " (6,56; 15,4-16) perché l'essenza della vita eterna è " che conoscano te, Padre, e colui che hai mandato " (17,3).

Paolo, per lo stesso motivo, farà consistere l'identità del cristiano nel " non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me " (Gal 2,20).

La patristica svilupperà la dottrina della divinizzazione 6 confrontandosi con il misticismo ellenistico-orientale. Nei secc. II-III, infatti, il pensiero cristiano incontra la filosofia neoplatonica che, pur essendo una filosofia semireligiosa piuttosto confusa, coinvolge coloro che ricercano il misterioso e l'occulto. Essa, insegnando la natura illusoria di tutte le cose temporali e l'esistenza di un Dio assoluto, l'Uno incondizionato, che può essere conosciuto nell'estasi e nella contemplazione, stimola gli " istinti mistici " dell'uomo. I mistici naturali, pertanto, vi trovano un mezzo idoneo per esprimere le loro intuizioni del reale, mentre i Padri vi trovano un fondamento naturale per la mistica. Infatti, i Padri del deserto con gli Apoftegmi,7 rafforzano, in maniera determinante, l'idea che la mistica sia un fatto naturale, il compimento normale della vita di grazia. Basilio Magno, nelle sue Regole più ampie, afferma che l'amore di Dio non è un atto imposto all'uomo dall'esterno, ma sorge spontaneo dal cuore come altri beni rispondenti alla nostra natura. L'amore di Dio non deriva da una disciplina esterna, ma si trova nella stessa costituzione naturale dell'uomo, come un germe e una forza della natura stessa. E Agostino asserisce: " Ami la terra? Sarai terra. Ami Dio? Che dirò, sarai Dio? Non oso dirlo da me, ascoltiamo la Scrittura: ’Ho detto, siete dei e figli dell'altissimo, tutti' (Sal 81,6) ".8 E Clemente Alessandrino il primo ad usare il verbo theopoiein (deificare) " Cristo deifica l'uomo mediante una dottrina celeste ".9

La mistica cristiana, comunque, non è originariamente esoterica, ma estatica ed ha come fondamento Cristo crocifisso e risorto. Inoltre, essa assume, fin dagli inizi, una connotazione ecclesiale espressa soprattutto nel monachesimo.10
E Dionigi Areopagita (che scrive fra il 425 e il 525) a fondere il mondo ideale del misticismo neoplatonico con la dottrina della Chiesa, utilizzando il metodo negativo, cioè la conoscenza non di ciò che Dio è, ma di ciò che Dio non è.11 L'ascesa di Mosè sul Monte Sinai diventa paradigma di ogni unione mistica.12
Poiché egli tenta di descrivere lo sviluppo della coscienza mistica e la natura dell'unione con Dio che si consegue nell'estasi, i mistici posteriori, ritrovandosi in lui, adottano il suo linguaggio, che verrà assunto, poi, dalla teologia mistica. Il suo trattato sulla via negativa, Teologia mistica, diventa fondante della mistica posteriore occidentale, a cominciare da Scoto Eriugena, che è il primo a diffonderne la conoscenza sistematica in Occidente. La vita contemplativa dell'alto Medioevo viene, però, dominata soprattutto da Gregorio Magno, la cui sensibilità, tesa maggiormente alla praticità, controbilancia il forte neoplatonismo di Dionigi Areopagita. Questo rimane, invece, dominante nella spiritualità della Chiesa orientale, la quale continua a nutrirsi della dottrina dei grandi mistici della prima età cristiana, come Gregorio di Nissa, Evagrio Pontico, continuata da Massimo il Confessore, da Simeone il Nuovo Teologo, da Nicola Cabasilas (1369) e da altri.
Intanto nasce l'Islam, notevolmente influenzato dal neoplatonismo, nonché dal misticismo indiano e cristiano. I sufi sono dapprima degli isolati, poi diventano capiscuole e sufismo indica, genericamente, tutto il movimento mistico all'interno del mondo islamico. Il sufi si paragona a un pellegrino che, per gradi, arriva ad unirsi a Dio, a dissolversi nel divino e a sperimentare che ogni entità è pervasa dall'amore di Dio.
IV. L'epoca nuova. Gli anni intorno al 1000 13 vedono in Occidente Anselmo d'Aosta, che annunzia la verità piantata da Dio stesso nell'uomo, reso chiaramente consapevole di tale esperienza mistica e Bernardo di Clairveaux, che coglie il divino in un impeto d'amore come evidenziano le sue opere De diligendo Deo e i Sermoni sul Cantico dei Cantici, il cui influsso si estende alla mistica tedesca. Ildegarda di Bingen ne assorbe lo spirito, anche se poi si avvia più in una direzione visionaria che estatica, esercitando notevole influenza su tutti gli autori medievali. Degni di nota sono anche le mistiche di Helfta (Gertrude, Matilde, ecc.).
Il concetto e l'espressione fruitio divina, fruitio Dei, che esprimono il contatto con il divino, la pienezza di vita e la liberazione dai limiti individuali sono accolti da Ugo e da Riccardo di S. Vittore e dalla loro scuola. Nasce, immediatamente dopo, il movimento delle beghine e dei begardi che esprime una mistica laica e itinerante, spostando l'accento sempre più sulla contemplazione dei misteri della vita di Cristo.
Domenico (1221) e Francesco d'Assisi segnano una nuova svolta nella mistica cristiana: non si tende solo alla contemplazione del Cristo, ma ad una sua imitazione. Soprattutto Francesco è il simbolo di tale svolta: la salvezza consiste nell'unione con Dio non più appannaggio di iniziati, ma resa possibile a tutti in Gesù Cristo fatto uomo.
Sulla scia di Francesco, Bonaventura da Bagnoregio definisce la mistica cognitio Dei experimentalis.
La mistica della presenza di Dio si coglie anche nel mondo intero e Alberto Magno e Tommaso d'Aquino si preoccupano di sgombrare il campo da equivoci che potrebbero condurre a forme di panteismo e di quietismo.
Il secolo successivo vede il nascere dell'antimisticismo: si allontana la riflessione della fede dalla Scrittura e dall'affettività a vantaggio dello studio dialettico. Si assiste al distacco tra teologia scolastica speculativa e maestri di vita spirituale.14 Un tentativo per sanare tale rottura viene fatto dalla mistica speculativa tedesca, il cui massimo rappresentante, Meister Eckhart, spinge la relazione tra Dio e l'uomo fino all'identità. L'anima è un'intima scintilla già unita a Dio nell'eterno principio del mondo, è l'organo della contemplazione intuitiva, ma perché si possa comprendere completamente Dio, devono cadere tutti gli involucri. Quando il

mistico ha compiuto, con tutte le forze, lo svuotamento dell'io, ossia quando ha raggiunto l'abbandono totale, nel senso di liberazione da ogni pensiero terreno, allora Dio può invaderlo con tutta la pienezza del suo essere.
Accanto a lui, Susone cerca di superare i limiti della speculazione con un'intensificazione dei sentimenti. Il suo cuore si volge all'eterna Sapienza con una grande gioia amorosa, con espressioni che ricordano i canti dell'amore cavalleresco. Tra Eckhart e Susone sta Giovanni Taulero. La sua mistica è etico-volontaristica; per lui non ha molta importanza la mors mystica, l'annientamento totale dell'uomo nella compiuta visione o nell'amore come assoluta beatitudine già in questa vita. Egli non crede che volontà suprema di Dio possa essere quella di distruggere l'uomo attraverso la rivelazione della sua potenza e grandezza.
Anche Ruusbroec è sulla linea della mistica dell'essere: l'uomo, grazie alla potenza del Cristo, gode della pienezza dell'unione con Dio e la partecipa a tutta la creazione. Ma il suo discepolo Groote, sotto l'influsso della scolastica accentua l'orientamento pratico-ascetico. E, comunque, Gersone a teorizzare la distinzione tra teologia mistica pratica e teologia mistica speculativa. Si aprono due strade parallele, pur con tentativi di intersecazione più o meno riusciti lungo i secoli successivi.
Il sec. XIV vede anche la fioritura della mistica inglese grazie a Rolle, Hilton, Kempe e La nube della non-conoscenza. Essa vive come conseguenza della influenza cistercense di Aelredo di Rievaulx (1167) ed è bernardiana fino allo scisma del 1534 in seguito al quale si assiste al progredire della mistica di tradizione cattolica e a quella di tradizione anglicana (cf anglicanesimo).
Nel sec. XV, l'Umanesimo, esaltando la persona, la invita a guardare il mondo come la casa di Dio popolata di santi e di bellezze. L'umanità di Cristo diviene paradigma mistico mentre il senso dell'assenza di Dio dal mondo diviene contrappunto alla consapevolezza interiore della presenza amorosa di Dio. E in questo modo che gli opposti cominciano a coincidere, almeno a qualche grado (Cusano).
La sintesi medievale non soddisfa più e i movimenti spirituali centrati sul Vangelo tendono ad allontanarsi dalla matrice culturale precedente incarnandosi, in principio lentamente e poi più radicalmente, in culture più ampie, fino a costruirne delle proprie. Prendono vigore le scuole legate agli Ordini religiosi e non di rado si assiste a dispute tra membri anche delle stesse scuole sul " divario " tra teologia e mistica. Citiamo per tutte quella tra Melchior Cano (1560), fautore della vita ascetica attiva, e B. Carranza (1576) e Luigi di Granada che insegnano una spiritualità affettiva.
In questo periodo compare il misticismo spiritualistico, di cui si deve considerare rappresentante tipico Sebastian Frank (1502). Egli " vede... la Parola interiore o Dio presente nel cuore di ogni uomo per illuminarlo con il suo Verbo mentre con il suo Spirito inclina la sua volontà ".15 Da lui è influenzato Valentin Weigel (1588) che, come lui, parla della " parola interiore " come principio autoritario d'ogni religione.
Ma l'età moderna vede anche i due grandi mistici spagnoli Teresa di Gesù e Giovanni della Croce che costituiscono il punto più alto della codificazione dell'esperienza mistica cui si rifaranno tutti i teologi posteriori. Questi vivono pienamente il clima del Concilio di Trento (1545-1563), che lega la mistica all'attività missionaria, fuori e dentro i conventi. La mistica diventa una mistica dell'azione che sarà vissuta nella riforma carmelitana 16 e troverà la sua espressione più alta proprio in una santa carmelitana proclamata patrona delle missioni alcuni secoli dopo: Teresa di Lisieux. Sulla stessa scia, ma fuori dal convento, troviamo Ignazio di Loyola, la cui esperienza parte dalla convinzione che lo spirito di Gesù è al di dentro di ogni individuo e di tutte le cose. Tale percezione mistica del mondo crea stretti legami tra la preghiera contemplativa e l'azione, spingendo l'apostolo a vedere tutte le attività in rapporto alla loro fonte divina, e a trovarla in tutte le cose. Tra le donne, Maria dell'Incarnazione è l'esempio più tipico di mistica dell'azione.

Intanto le tendenze mistiche cominciano a volgersi verso la filosofia della natura e sono comuni anche a Paracelso (1541), Giordano Bruno (1600) e T. Campanella (1639) che inseriscono la monade nel sistema cosmico originario, sostenendo che essa può trasfigurarsi nell'infinito, grazie all'infinito amore: attraverso il contatto con il divino gli esseri diventano simili a Dio.
Intanto, in Francia continua l'influsso di Francesco di Sales che, accettando pienamente la dottrina di Teresa d'Avila e di Giovanni della Croce, tenta di presentare tutti gli aspetti di un amore di Dio da vivere in tutti gli stati di vita. La mistica laicale, già presente nel mondo protestante ma che in campo cattolico è stata trascurata durante tutto il Medioevo, essendo stati i laici tenuti lontano dalla mistica riservata ai conventi, inizia i suoi timidi passi, mentre la mistica dell'azione si ritrova nelle comunità fondate da Vincenzo de' Paoli e Louise de Marillac (1660) come imitazione delle azioni di Cristo. Per Pierre de Bérulle, invece, le opere di Gesù sulla terra sono irripetibili e solo in seguito, egli sosterrà che esse sono tali nella loro particolarità storica, mentre come disposizioni sono eternamente presenti nella vita della Trinità, quindi possibili a tutti i credenti di tutte le epoche. Contemplandole, il discepolo può essere progressivamente elevato verso l'unione mistica e, una volta trasformato, il mistico può impegnarsi in opere di riforme, particolarmente al di dentro della Chiesa.
A lui si rifanno J.-J. Olier, J. Eudes, e più tardi L. Grignion de Montfort che riporta il servizio ecclesiale nel contesto della missione trinitaria.
Bérulle riscopre Dionigi Areopagita e influenza altri movimenti, il più rigido dei quali diventa il giansenismo. C. Jansen (1638) interpreta s. Agostino nel senso di una predestinazione e di un severo ascetismo per rimanere in grazia. Il suo messaggio viene vissuto nel convento di Port-Royal e accolto da B. Pascal, che accentua il carattere del Dio nascosto, ma conoscibile in Gesù Cristo. Egli con la sua mistica cristocentrica tenta l'unificazione tra scienza e fede, intelletto e amore, quasi come tappa tra quanto già tentato da Cusano e ciò che tenterà Newman. Il sec. XVII vede la diffusione del quietismo. I quietisti accolgono le idee di Molinos, il cui insegnamento limita l'ascetismo allo sforzo di stabilire un silenzio interiore necessario per l'abbandono completo. Il disinteresse per le opere esterne viene interpretato come abbandono della fede cattolica, per cui egli è condannato da Innocenzo X (1655). Questa condanna suscita soprattutto in Italia una diffusa avversione per la mistica, mentre si accende in Francia una disputa intorno all'esperienza di M.me Jeanne-Marie Guyon. Accogliendo la sua dottrina, Fénelon, insegna l'abbandono totale amoroso in una via di fede pura e nuda, ma si scontra con Bossuet. Fénelon è condannato con il Breve Cum alias emanato da Innocenzo XII (1700) e la vittoria di Bossuet relega la mistica, non solo in Francia, ad un fatto marginale.
Con Scaramelli, che nelle sue due opere Direttorio ascetico e Direttorio mistico teorizza la divisione teologica tra via comune e via straordinaria con prodigi e fenomeni vari, la rottura è evidente.
V. L'epoca moderna. Nel sec. XVIII la nuova visione illuministica dell'autonomia dell'uomo e dell'umano secolarizza la cultura anche religiosa; l'impegno mistico diminuisce: abbiamo solo poche figure: M. Maddalena Martinengo (1737), Veronica Giuliani e la terziaria francescana Maria Francesca delle Cinque Piaghe (1791). Parallelamente si affermano correnti esoteriche. Nel 1723 le Costituzioni d'Anderson costituiscono il primo elemento essenziale della spiritualità massonica sconfessata con la Bolla del 1738 In eminenti di Clemente XII (1740). Ma la mistica massonica, che " è una mistica di tipo messianico, cioè una mistica del progresso ",17 ha ribadito il suo obiettivo di " ricerca della Verità " 18 nella dichiarazione di Ginevra dell'ottobre 1921.
Nel corso del sec. XVIII, oltre al mistico e visionario svedese E. Swedenborg (1719) è da ricordare il pastore protestante P. Poiret (1719), infaticabile traduttore di mistici più o meno autentici, propagatore di mistici cattolici in ambiente protestanti della Germania. Difatti, ponendosi nella linea della mistica narrativa, accoglie in sé, rivivendolo, il patrimonio mistico

sia del passato sia dei tempi più recenti, in atteggiamento di comprensione per ogni indirizzo mistico o misticheggiante, facendo conoscere anche ai protestanti i mistici cattolici. Accanto a lui G. Arnold (1714) tenta di recuperare idee mistiche nella poesia, nella storiografia e nella teologia. La sua opera è tesa a riprendere le irrazionali esperienze religiose e a recuperare l'antitesi tra la pluralità e l'unità mistica come tendenza prereligiosa all'unità.
Sul finire del sec. XVIII, contro l'illuminismo s'impone una nuova ricerca di Dio e con il ritorno al Medioevo dei romantici, prima tedeschi e poi del resto dell'Europa, nasce un nuovo interesse per l'elemento spirituale presente nell'uomo. L'antroposofia (1861) indica una via di conoscenza che conduce all'elemento spirituale presente nell'universo: attraverso la meditazione, l'uomo può comprendere l'universo al di là dei sensi. Molti i romantici da ricordare: Fr. Schlegel, F. Baader, Ch. Brentano, F. Hardenberg, Novalis; in Inghilterra V. Blake o i poeti M. Maeterlinck, P. Claudel, C. Morgenstern, R.M. Rilke.
La mistica (certamente non di accezione cattolica) si colloca nel campo delle emozioni intense, eccezionali, per cui la reazione di K. Barth e di E. Brunner.
La mistica cattolica presenta un nuovo slancio. Trionfa la veggente del culto al Sacro Cuore di Gesù (M.M. Alacoque), si rinnova la devozione a Maria, rifiorisce la letteratura mistica cristiana. Dio è percepito sempre molto vicino, anzi inabitante nell'anima secondo l'esperienza di Elisabetta della Trinità.19
Con la laica Gemma Galgani e con suor Consolata Ferrero che associa la terribile vocazione riparatrice al desiderio di una missione redentrice universale rifiorisce la mistica della passione, che tanta parte aveva avuto nel tardo Medioevo e che era continuata nei secoli successivi.20 Occorre ricordare, infine, Lucia Mangano che riporta nella mistica il tema patristico: la visione beatifica è possibile all'uomo su questa terra. La mistica, inoltre, non è legata al mondo monastico o clericale, diventa anche laicale e, in questa accezione, troverà la massima espressione in S. Weil.
Agli inizi del '900 bisogna ricordare anche l'opera di P. Teilhard de Chardin, che enuncia la sua grande visione di un universo che si sviluppa e si muove verso un centro personalizzato di consapevolezza, il " punto omega ", identificato con il Cristo cosmico della tradizione paolina. Nel potere dell'amore si trova la possibilità di unificare e personalizzare il mondo. Questa unità, comunque, non è sperimentata come conoscenza, come sapere, bensì solo come mistero. Anche l'opera Confessioni estatiche di M. Buber interpreta la mistica come processo di unificazione dell'io con se stesso, come unità illimitata tra io-Altro e mondo. Questa interpretazione viene, però, superata da Buber nell'opera Io e Tu. Il principio dialogico, nella quale egli accoglie una visione dialogica dell'esperienza mistica in una dimensione dinamica della relazione io-tu. Il '900, così, inizia a parlare di una mistica dialogica.
Il '900 vede il sorgere del New-Age che afferma la necessità di un'esperienza verso l'interno di sé. Questa dottrina viene sistematizzata da Ken Wilber, colui che indica le tappe del cammino che conduce il mistico al fondo della sua anima dove si ritrova l'anima dell'umanità intera, divina e trascendente, tesa all'immortalità.
Dalla fine della Seconda Guerra mondiale assistiamo ad alcuni fenomeni che hanno la loro ripercussione sulla vita religiosa: il movimento delle donne, quello ambientalista, la consapevolezza della fame di massa nell'emisfero del Sud, la liberazione dell'Europa orientale.
Intanto il Concilio Vaticano II accentua le immagini bibliche della Chiesa come Popolo di Dio e Corpo di Cristo e la liturgia postconciliare insiste su una vita spirituale più comunitaria, sul Cristo-Eucaristia come fulcro dell'unione con Dio. La valorizzazione delle altre tradizioni religiose porta ad un incremento del dialogo ecumenico.
Nel tardo degli anni Sessanta, il nascere del Rinnovamento Carismatico favorisce esperienze intense di preghiera e attenzione a fenomeni straordinari, doni dello Spirito.
Tra le figure più rappresentative del '900 si ricorda, poi, T. Merton, nella cui esperienza si è ritrovata tanta parte del mondo contemporaneo. Egli, infatti, sembra aver incarnato le ansie

spirituali dell'uomo combattuto tra vita di preghiera e vita di azione, tra attenzione alla natura e uso della tecnologia, tra dialogo con altre tradizioni religiose e autenticità di vita cristiana, tra contemplazione e impegno attivo per la giustizia. Inoltre, egli ha cercato di combinare gli aspetti mistici e profetici della tradizione cristiana (da Origene a Eckhart a Giovanni della Croce) in un atteggiamento spirituale in cui le opere della giustizia scaturiscano da una profonda vita interiore.
Lo stesso sforzo si ritrova in M. Dêlbrel e soprattutto in Dorothy Day, che meglio rappresenta l'ideale cristiano dell'amore in azione, dell'unità tra vita interiore e servizio agli altri.
Le nuove esperienze mistiche hanno trovato in alcuni teologi la loro sistematizzazione. Tra i più importanti occorre ricordare K. Rahner per il quale tutti gli esseri umani, in tutte le loro azioni, sono positivamente orientati al mistero di Dio. Recuperando gli insegnamenti dei Padri greci, egli insiste sul concetto che la grazia non è solo una realtà per conseguire la felicità futura, ma è piuttosto la comunicazione gratuita di sé da parte di Dio che divinizza l'uomo in tutti gli aspetti del suo essere. Tutta la storia umana e tutte le dimensioni dell'esistenza umana sono circondate da questa grazia, perciò tutte le cose potenzialmente rivelano il mistero di Dio e ogni sforzo umano autentico può avvicinare a Dio e contribuire alla diffusione del suo regno. La Chiesa, attraverso la Scrittura, la liturgia, l'insegnamento, aiuta i credenti a prendere coscienza della loro esperienza di grazia.
Contemporaneamente, B. Lonergan elabora un metodo sistematico che, partendo dalla conversione personale, stimola la crescita spirituale fino all'unione con Dio, cui si giunge attraverso un processo informato e guidato dall'amore di Dio e dallo Spirito che opera nell'intimo dell'uomo. Per questo motivo, i cattolici possono guardare con simpatia agli psicologi e agli strumenti propri della scienza psicologica: per esempio, a quanto affermato da W. James sull'esperienza religiosa; da E. Erikson sulla formazione dell'identità; da A. Maslow sull'attualizzazione di sé; e da C. Jung sul processo di individuazione. Gli psicologi, infatti, possono contribuire a riconoscere la patologia religiosa e a comprendere i meccanismi di sviluppo della fede sui quali si innesta la grazia.
La teologia mistica del '900 ha, poi, ricevuto un notevole contributo anche da A. Stolz, R. Garrigou-Lagrange, H. Urs von Balthasar, H. de Lubac.
Soprattutto in America Latina, intanto, G. Gutiérrez e gli altri teologi della liberazione, come L. Boff e J. Sobrino, rileggono le Scritture dal punto di vista delle persone oppresse, ritrovando nell'Esodo il desiderio non solo dell'uomo di vivere in Dio solo, ma di Dio di liberare la sua gente e di darle anche quella libertà sociale, politica ed economica che costituisce uno degli obiettivi della mistica dell'azione.
Nella linea dell'attenzione verso il mondo femminile, Rosemary Radford Ruether nell'opera Sesso e Dialogo di Dio (1983), ha costruito una teologia sistematica dalla prospettiva delle donne, tendendo ad una valutazione positiva del corpo umano, come " spazio di salvezza " (Porcile Santiso) e luogo di comunione con Dio.
Da tutte queste esperienze e dottrine contemporanee si è invitati a superare una sottile dicotomia tra il sacro ed il profano in favore di una spiritualità di incarnazione sulla scia dell'Incarnazione mistica più compiuta: quella del Cristo redentore.
Il '900, infine, ha visto il nascere della mistica comparata che il Concilio ha incoraggiato con le parole: " Dai tempi più antichi fino ad oggi, si trova presso i vari popoli una certa sensibilità a quella forza arcana che è presente al corso delle cose e agli avvenimenti della vita umana ed anzi è talvolta un riconoscimento della Divinità suprema o anche del Padre. Sensibilità e conoscenza che compenetrano la loro vita di un profondo senso religioso " (NAE 2). Ricuperare tale sensibilità è stato, pertanto, il compito primario proprio della cosiddetta " mistica comparata", che ha avuto un primo momento di successo con le conferenze tenute da R. Otto nel 1924 all'Oberlin College nell'Ohio, poi raccolte nel libro Mistica orientale, mistica occidentale. Qui si propone un confronto tra Eckhart e il maestro

tibetano Sankara (artefice della rinascita del bramanesimo nell'India del sec. VIII d.C.). Le conclusioni introducono al dibattito successivo sulla unità o molteplicità della mistica.
Intanto H. Le Saux faceva l'esperienza viva del contatto con la mistica orientale.
Ancora nella prima metà del '900, Robert C. Zaehner (Mysticim Sacred and Profan) ha tratteggiato una distinzione tra religioni profetiche, il cui paradigma è l'ebraismo antico (ma che includono, oltre al cristianesimo, anche zoroastrismo e islam), e altre religioni, il cui paradigma è l'esperienza indiana, considerata come un monismo sostanziale. Per lui esistono tre forme di mistica: quella teistica, quella monistica e quella dell'" uno-nel-tutto ". A lui si oppone dapprima il filosofo William T. Stace (inizio anni Sessanta), che distingue una mistica al di là del tempo, dello spazio e delle relazioni da una mistica meno elevata. Poi N.(Ninian) Smart per il quale, fenomenologicamente, il misticismo è lo stesso dappertutto; tuttavia esiste una diversità dovuta allo stile di vita e alle modalità di autointerpretazione dei mistici: la verità interpretativa dipende in larga misura da fattori estrinseci all'esperienza mistica in se stessa.
Tra gli anni Quaranta e Cinquanta, la scuola francese di " mistica comparata " d'ispirazione tomistica con il filosofo J. Maritain, l'islamologo L. Gardet e l'indologo O. Lacombe, delimita una " mistica soprannaturale ", ovviamente cristiana, con l'ammissione di pochi esponenti del ta, sawwuf (il sufismo islamico) e forse del maestro visnuita o Ramanuja.
Intanto la mistica francescana prende dimensioni interconfessionali (Basilea Schlink).
L'interesse per l'esperienza mistica, al di fuori dell'ambito cristiano, cresce, assumendo forme diversificate (vedi la cosiddetta mistica Hippy, per fare un esempio), mentre la mistica cristiana riflette sempre più su se stessa ed offre elementi di ulteriore consapevolezza. Restano, comunque, aperte varie questioni: si può parlare di mistica autentica fuori dal cristianesimo? Come la psiche influenza l'esperienza mistica? Questa è solo dono o può dipendere da un metodo? Esistono gradi nell'esperienza mistica? Può essere sanato il " divorzio " tra teologia e mistica? Come la mistica può o meno favorire l'ecumenismo e fino a che punto (cf NAE 1-2)?
Conclusione. Il Vaticano II insegna: " L'aspetto più sublime della dignità umana consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio" (GS 19). L'aspirazione mistica è, perciò, inerente alla natura umana e molto spesso, nel corso dei secoli, l'esperienza mistica dimostra la possibilità e la capacità, in tutti i tempi e in tutti i luoghi, per ogni figlio di Dio, di vivere la sua avventura umana nella autenticità e nel desiderio del volto di Dio. La Lumen Gentium ricorda l'universale chiamata alla santità che trova in Maria, in colei nella quale la visione si è fatta carne, il suo prototipo più autentico per una mistica nel quotidiano. In conclusione si può tornare a Bernardo di Clairveaux che, nel Commento al cantico dei Cantici, aveva paragonato l'esperienza di unione con Dio al " bacio dello Sposo ", questo bacio che è l'effusione dello Spirito Santo. Lo Spirito viene quando vuole, ma l'anima tende a lui: è attiva nel suo desiderio e passiva nella sua attesa. Maranatà resta, comunque, l'anelito di tutti i tempi fino alla fine dei tempi.
Note: 1 A. Silesio, Il pellegrino cherubico, VI, 115; 2 A. Levasti, Introduzione a Aa.Vv., Mistici del Duecento e del Trecento, Milano 1935, 17; 3 Aa.Vv., La mistica e le mistiche, Cinisello Balsamo (MI) 1996, 35; 4 Cf Giovanni della Croce, Salita del Monte Carmelo II, 5,3; 5 Cf Aa.Vv., La mistica..., o.c., 604; 6 S. Ireneo, Adversus haereses III, 19,1: SC 211,374. Cirillo di Alessandria, Thesaurus 33: PG 75,569 CD; 7 L. Mortara (cura di), Vita e detti dei Padri del deserto, Roma 1975; 8 In ep. Io tr. 2,11; sullo stesso tema cf Serm. 166,4; In ps. 118,d.16,1; Serm. 166,4; 9 In Io. 32,17; 10 Fu un'esperienza abbracciata in una forma eremitica in cui ben presto i monaci diventarono maestri, quindi punto di riferimento comunitario. Dopo il Concilio di Calcedonia (451), che vietò i monaci vaganti, si costituirono comunità stabili. In Occidente, Atanasio, in esilio a Treviri, fece conoscere il monachesimo. Ne abbiamo espressioni a Milano, comunità fondata da s. Ambrogio (397); a Ligugé (361) e a Marmoutin (373) fondati da Martino di Tours..., ma con Benedetto da Norcia ne abbiamo la

codificazione. Poi troviamo Bonifacio e i suoi compagni (672 ca.); Cluny (910); i camaldolesi (1012); Chartreux (1084); Citeaux con Roberto di Molesmes (1111), Bernardo (1115), i carmelitani (1156) sul Monte Carmelo prima di trasformarsi in Ordine mendicante in Europa nel 1238... Nel sec. XIII nascono gli Ordini mendicanti fino al Concilio Lateranense del 1215 che vieta la formazione di altri Ordini. Nel 1256 nascono gli agostiniani. Tutti i successivi devono avere l'approvazione del Papa (1500 gesuiti e chierici regolari). I trappisti nascono nel 1644. Nel '900 nascono forme di monachesimo anche nell'ambito protestante. Poi ha inizio l'esperienza di Taizé. In tutte queste espressioni del monachesimo ritroviamo esperienze di mistica soprattutto sponsale come quella di Bernardo, ma si può dire che nel suo ambito tutte le connotazioni e specificazioni mistiche siano state rivissute: da quella mariana, anch'essa bernardiana fino alla ecumenica di Taizé (cf per questa parte M. Augé - E. Santos - L. Borriello, Storia della vita religiosa, Brescia 1988); 11 Ger. cel. III, 2; Ger. eccl. I, 3; XX, 1; 12 Teologia mistica 1,2; 13 Per la mistica dell'Oriente dopo lo scisma vedi voce l'Oriente cristiano; 14 F. Vandenbroucke, Le divorce entre théologie et mystique, in NRTh 82 (1950), 372-389; 15 H. de Lubac, Mistica e mistero cristiano, Milano 1979, 98; 16 cf F.R. Wilhélem, Dio nell'azione. La mistica apostolica secondo Teresa d'Avila, Città del Vaticano 1997; 17 Aa.Vv., Enciclopédie des mistiques, II, Paris 1977, 450; 18 Ibid., 451; 19 Già nel sec. XVII la clarissa italiana Giovanna della Croce, dopo un lungo cammino di purificazione aveva sperimentato grandi visioni che culminarono nella viva consapevolezza della inabitazione della Trinità nell'anima raccolte nella Vita, nel suo Commento al Cantico dei Cantici e negli otto volumi delle sue Contemplazioni. Tale consapevolezza fu esperita poi dalla francese M.A. Geuser che, non potendo entrare nel Carmelo dopo la conversione per motivi di salute, ne visse lo spirito. Ebbe il dono di un'attenzione continua all'inabitazione delle tre Persone divine come è annotato nel suo Diario; 20 Come in Elisabetta Achler; Agnese di Gesù; A. Baker; Beatrice di Ornacieux; Cristina di Stommeln; Elisabetta d'Oye; Margherita di Faenza; M. Maddalena de' Pazzi; T. Newman; S. Quinzani; Rita da Cascia.

Bibl. Aa.Vv., La mistica e le mistiche, Cinisello Balsamo (MI) 1996; J. Beaude, La mistica, Cinisello Balsamo (MI) 1992; J.M. van Cangh, La mistica, Bologna 1992; E. Conze, Breve storia del buddismo, Milano 1985; M.M. Davy (cura di), Encyclopédie des mystiques, 4 voll., Paris 1977; U. Gamba, Mistici di tutti i tempi, Padova 1995; L. Gardet - O. Lacombe, L'esperienza del sé. Studio di mistica comparata, Milano 1988; H. Graef, The Story of Mysticism, New York 1965; H.D. Egan, I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995; W. Johnston, L'occhio interiore, Roma 1987; A. Levasti, I grandi mistici, Firenze 1993; V. Lossky, La teologia mistica della Chiesa d'Oriente, Bologna 1967; R. Otto, Mistica orientale, mistica occidentale, Casale Monferrato (AL) 1985; G. Pozzi - C. Leonardi (cura di), Scrittrici mistiche italiane, Genova 1988; K. Ruh, Storia della mistica occidentale, I, Milano 1995; S. Siddhesvarananda, Pensiero indiano e mistica carmelitana, Roma 1977; T. Spidlík, La spiritualità dell'Oriente cristiano, Cinisello Balsamo (MI) 1995; J. Sudbrack, La nuova religiosità, Brescia 1988; Id., Mistica, Casale Monferrato (AL) 1992; W. Tritsch, Introduzione alla mistica, Città del Vaticano 1995; C. Valenziano (cura di), Spiritualità cristiana orientale, Milano 1986; M. Viller - K. Rahner, Ascetica e mistica nella patristica, Brescia 1991.

M.R. Del Genio

MISTICA ANGLICANA. (inizio)

Premessa. Fin dai suoi inizi, la spiritualità anglicana è stata caratterizzata da tre elementi: profondo approccio personale alla Bibbia, propensione verso il culto liturgico e ritorno alla Chiesa primitiva.

L'amore per la Bibbia 1 derivò alla Chiesa anglicana in parte dall'influenza protestante, ma anche dall'impegno di Th. Cromwell (1540), primo ministro di Enrico VIII (1547), che

promosse la stampa della Bibbia in inglese e sottolineò la necessità per ogni parrocchia di possederne una copia perché la leggessero anche i laici.
Questo si verificò anche per il Book of Common Prayer (1549-1552) di Th. Cramner (1556) che, scritto in un inglese incomparabile, divenne un'espressione del culto liturgico anglicano. L'adattamento e la traduzione dei due uffici monastici delle Lodi e dei Vespri mattutini e serali plasmarono la liturgia per i secoli successivi, ispirando un grande amore per i salmi, dando alla liturgia anglicana dignità e stile unitario.2
Anche il terzo aspetto, ossia il rispetto per i Padri della Chiesa e per la Chiesa primitiva nella sua originale purezza, ancora non macchiata da errori, fu ereditato dalla Chiesa anglicana. Sebbene Enrico VIII avesse voluto la rottura con Roma, egli mantenne la teologia cattolica e il rispetto per il suo passato cattolico che è rimasto nella Chiesa anglicana nel corso dei secoli.
I. I secoli XVI e XVII. Uno dei primi e più grandi teologi inglesi protestanti fu R. Hooker (1600), uomo di cultura ed erudizione, la cui grande opera The Laws of Ecclesiastical Polity (1593) è stata paragonata per ampiezza alla Summa di s. Tommaso. Hooker cercò di collegare Scrittura, tradizione e ragione per ricreare la primitiva purezza della Chiesa. In un complesso opuscolo teologico, Hooker sostenne che il cristiano nel suo profondo essere doveva abbandonarsi alla grazia divina; tale abbandono doveva compiersi all'interno della Chiesa, la quale è essa stessa mezzo di comunicazione della grazia.
Il sec. XVII, pur tra i suoi radicali cambiamenti politici e le guerre civili fratricide (1642-1648) fu segnato da una grande fioritura di opere devozionali. The Practice of Piety (1610) di Lewis Bayly (1631) ebbe un grande successo per due secoli ed esercitò una grande influenza su John Bunyan (1688), autore del Pilgrim's Progress. Lancelot Andrews (1626), celebre per la sua grande erudizione, redasse una raccolta di preghiere, Preces Privatae (1648), le quali furono pubblicate ventidue anni dopo la sua morte. Queste preghiere personali, molto profonde, rivelano la sua sincera pietà ed aiutano i lettori nella loro vita di preghiera. Le due opere di Jeremy Taylor (1667) Holy Living e Holy Dying (1650-1651), furono redatte poco dopo l'esecuzione di Carlo I (1649); non come una semplice reazione agli eccessi puritani, ma come un'opera di pietà personale che dura nel tempo. Taylor aveva una grande coscienza dei suoi peccati, ma la utilizzò come stimolo per abbandonarsi completamente nelle braccia di Dio amore. Come egli stesso afferma, la teologia " è piuttosto una vita divina che una divina conoscenza ". I libri di Taylor ebbero una vasta influenza su due diverse successive figure: John Wesley (1791) e John Keble (1866).
La poesia religiosa ha sempre avuto una parte significativa nella spiritualità anglicana, soprattutto quando musicata poteva essere usata nella liturgia. Il grande poeta metafisico anglicano è John Donne (1631). Egli è spinto dalla sua profonda esperienza di peccato e morte a confidare in Dio solo; la sua fede si basa sulla morte redentrice del Cristo. Egli si serve della poesia come mezzo per esprimere l'esperienza di Dio, come avevano fatto Giovanni della Croce e molti altri mistici cattolici. Ma la successiva poesia anglicana divenne più umana e concreta. Tra i primi poeti ricordiamo: George Herbert (1633), Thomas Traherne (1674), Henry Vaughan (1695) e Richard Crashaw (1649). Quest'ultimo, tuttavia, esiliato nel continente durante il governo dei puritani, si convertì alla fede cattolica e morì a Loreto.
Un diverso approccio alla spiritualità si rileva nel gruppo conosciuto come i " Platonici di Cambridge ", i cui principali esponenti furono Benjamin Whichcote (1685) e Henry More (1687). Nonostante le vicissitudini della guerra civile, essi focalizzarono la loro attenzione su una dimensione interiore: " la vita nascosta con Cristo in Dio ". Il loro testo preferito era il versetto dei Proverbi: " Lo spirito dell'uomo è una fiaccola del Signore " (20,27), a cui essi aggiunsero " accesa da Dio e che ci illumina dinanzi a Dio ".
II. I secc. XVIII e XIX. Alla fine del sec. XVII, il movimento evangelico fece la sua comparsa nella Chiesa anglicana. Il punto di partenza per gli evangelici è il bisogno di una

conversione personale insieme alla convinzione di essere chiamati a vivere come testimoni del Cristo. Radicato in un entroterra culturale protestante, esso sottolinea la centralità delle Scritture e l'aiuto al prossimo. All'interno della Chiesa anglicana, il movimento evangelico fu ispirato da Charles Simeon (1836), il grande predicatore, e da William Wilberforce (1833), il riformatore sociale. Lo sforzo volto ad alleviare le sofferenze dei poveri e ad abolire la schiavitù nacque da una personale fede in Cristo e da una profonda costante fede nella sua grazia salvifica. Il fondamento della loro spiritualità fu descritto da Simeon: prima " la Bibbia, poi il Prayer Book e subordinati ad essi tutti gli altri libri ".

III. I primi anni del sec. XIX videro nascere il movimento anglo-cattolico, il quale cercava di contrapporsi al semplicistico approccio evangelico e di ricuperare il suo passato cattolico. John Keble fu l'iniziale ispiratore del movimento conosciuto come Movimento di Oxford (Oxford Movement). Il suo The Christian Year (1827), una raccolta di poesie e il suo famoso sermone del 1833 testimoniano il desiderio di restaurare la tradizione cattolica. J.H. Newman fu uno dei primi partecipanti, ma la sua conversione alla fede cattolica fece sì che altri continuassero l'opera nella Chiesa anglicana, principalmente Pusey, il grande " doctor mysticus " del movimento.

Occorrerà attendere la fine del sec. XX per assistere a una rinascita della m., il cui pioniere fu W.R. Inge, mistico e decano della cattedrale di Saint-Paul. Le sue opere e quelle di Evelyn Underhill, mistica, direttrice di anime e storica della mistica, anglicana praticante dal 1921, risvegliarono un interesse teorico per la mistica e la speranza di un compimento concreto della " via mistica ".

Una rivalutazione della tradizione liturgica cattolica portò alla rifondazione dell'Eucaristia come atto centrale del culto e, parimenti, alla rinascita dell'interesse per la Chiesa primitiva che condusse ad un rinnovato studio degli scritti patristici.

L'anglo-cattolicesimo ebbe una grande influenza. Un primo notevole effetto fu la fondazione di Ordini religiosi anglicani. Nicholas Ferrar (1637) agli inizi del sec. XVII organizzò la sua famiglia ed i suoi amici in una comunità semi-religiosa a Little Gidding. In questa comunità si recitava l'ufficio quotidiano e ci si dedicava alla preghiera e ad atti di carità. Purtroppo, la comunità fu dispersa dai Puritani nel 1646, ma ne rimase la memoria.

Nel sec. XIX, si formarono varie comunità religiose, molte delle quali sono sopravvissute fino ai nostri giorni. Esse portarono nell'anglicanesimo l'ispirazione di s. Benedetto e di s. Francesco, incoraggiando l'interesse per la preghiera contemplativa. Tutto ciò, a sua volta, portò ad un nuovo studio della mistica inglese del sec. XIV, specialmente della Nube della non-conoscenza e di Giuliana di Norwich, ma anche di mistici cattolici posteriori, come Teresa D'Avila.

Inoltre, il movimento evangelico si sviluppò sotto l'influenza del Rinnovamento carismatico e sull'accento posto da quest'ultimo su un'esperienza di conversione personale, nonché su un'esperienza dei doni dello Spirito Santo. Tutto ciò ha condotto con maggiore entusiasmo il culto liturgico verso una fruttuosa rinascita della musica religiosa.

In tempi recenti, la Chiesa anglicana si mostra aperta alle influenze mistiche che vengono non solo dal mondo contemporaneo cattolico e, in genere, dal movimento ecumenico, ma anche alle esperienze mistiche di altre religioni, come il buddismo, l'induismo, ecc.

In conclusione, nell'ambito della m. la " visione di Dio è... meta ultima della vita cristiana... E un fine che consiste nel "vedere" Dio, amarlo e lodarlo e riposare in lui. Noi crediamo che ogni cristiano riceva in questo suo viaggio verso Dio una grazia sufficiente a sostenerlo e a guidarlo lungo il suo cammino... ".3

Note: 1 " L'anglicanesimo poggia fermamente sulla Bibbia. Si richiama alla Bibbia per "leggere" o "provare" tutti gli argomenti di dottrina necessari per la salvezza (Articolo VI dei 39 Articoli della Chiesa d'Inghilterra). Si reputa un autentico sviluppo del Vangelo ed una particolare concretizzazione storica di esso ", H.R. Smythe, La mistica e il misticismo nella Chiesa anglicana, in Aa.Vv., Mistica e misticismo oggi, Roma 1979, 163; 2 " Da questo

fondamento biblico della dottrina anglicana e da un culto pubblico centrato sul Book of Common Prayer (1662) è derivata una consapevolezza della rivelazione divina unita ad un senso della storia quale "locus" di questa rivelazione e una certa strutturazione delle idee o gerarchia di verità religiose che riposa chiaramente sul fondamento trinitario di tutta la fede e sull'insegnamento cristiano ", Ibid., 163-164; 3 Ibid., 68.

Bibl. F.E. Baher, John Wesley and the Church of England, London 1970; L. Bouyer, Spiritualità protestante e anglicana, Bologna 1972, 71ss.; L. Dupré - E. Saliers (cura di), Christian Spirituality III: Post-Reformation and Modern, London 1989; S.H. Evans, Anglican Spirituality, in Aa.Vv., A Dictionary of Christian Spirituality, London 1983, 13-16; Giovanna della Croce, s.v., in DES I, 132-138; F.P. Harton, s.v., in DSAM I, 660-670; H. Jager, La mistica protestante e anglicana, in Aa.Vv., La mistica e le mistiche, Cinisello Balsamo (MI) 1996, 203-299; H.R. Smythe, La mistica e il misticismo nella Chiesa anglicana, in Aa.Vv., Mistica e misticismo oggi, Roma 1979, 163-169; P. Staples, The Church of England 1961-1980, Utrecht 1981; C.J. Stranhs, Anglican Devotion, London 1961; V. Vinay, s.v., in DIP I, 642-653 (con bibl.); Id., s.v., in Enciclopedia delle religioni, I, Firenze 1970, 358ss.; J.W.C. Wand, La Chiesa anglicana, Milano 1967; F. Wöhrer, Anglikanische Kirche, in WMy, 20-24.

R. Copsey

MISTICA DELLA LUCE. (inizio)

I. Nella religiosità. Nessun campo dell'esperienza esercita nell'ambito della religiosità di tutti i popoli un ruolo così importante come la luce e i fenomeni ad essa connessi (sole, fuoco, splendore, illuminazione, ecc.). Le possibili variazioni vanno dalle manifestazioni più ovvie e generali della divinità come sole fino alla più sublime spiritualità della luce intellettuale; dalla concezione realistica alla pura allegoria e alla contrapposizione di una luce in fieri (illuminazione) ad una luce sostanziale che è di per sé Dio. La fondamentale rappresentazione consiste, infatti, semplicemente nella illuminazione dell'oscurità della non-conoscenza (non-esperienza) attraverso la luce che si mostra (sperimentata). La rappresentazione di Dio come luce, dunque, l'esperienza di Dio come illuminazione e visione è normale nell'AT (per esempio Es 24,16ss.; Sal 36,10; Ab 3,3ss.) ed è presente ugualmente nel NT e non soltanto negli scritti giovannei (cf Gv 8ss., 2 Cor 3,13ss.). Nella professione di fede (" Luce da Luce ") si trova documentata già per il primo cristianesimo un'analoga corrispondenza. Ma è soprattutto il battesimo ad assumere i connotati di sacramento della illuminazione.

II. La teologia mistica risulta influenzata da due diverse correnti della tradizione. Dionigi Areopagita interpreta da un punto di vista ontologico la perfetta struttura dell'universo come un flusso di luce derivante da Dio che si estende sui diversi livelli della creazione in ordine gerarchico. Il ritorno a Dio consiste in uno splendore sempre più luminoso, in un' esperienza mistica sempre più profonda che investe la vita intera dell'uomo. Dio in sé altro non è che una oscurità estremamente luminosa che supera ogni livello di conoscenza. La tradizione agostiniana è, invece, basata sulla conoscenza teoretica: la luce di Dio illumina l'" occhio interiore " per il raggiungimento della fede e della visione mistica. Essa si ritrova soprattutto nella Chiesa occidentale fino agli Illuministi, i quali interpretano la condizione mistica come raggiungimento della luce della ragione. La Chiesa orientale è, invece, profondamente radicata nella tradizione dionisiana. Secondo Gregorio Palamas, l'esperienza mistica (per esempio la preghiera di Gesù) s'immerge nella luce sostanziale (da intendersi non solo come metafora) di Dio. Questa, in quanto " energia " s'identifica con Dio e diviene visibile nella trasfigurazione sul volto di Gesù. Nella sua identità con Dio, è contemporaneamente differenziata dalla ousia divina, cioè dalla vita interiore di Dio che soltanto lui può conoscere. Sulla base di questa m. di carattere teologico si possono valutare i vari fenomeni della mistica concreta, collegati con la luce. Esperienze più volte riportate relative al lampo, al chiarore, all'irradiazione (ad esempio l'" aura" di un uomo, intesa in senso esoterico) sono manifestazioni che accompagnano la mistica propriamente intesa. La " realtà " di questi

fenomeni dev'essere compresa in base alla vista psichica (proiezione), e non a quella fisica vera e propria.
La causalità, essenzialmente psicologica, di tali esperienze dimostra che la vita della fede cristiana, intensa nella sua totalità, è fortemente caratterizzata non solo dalla parola e dall'ascolto, ma anche dalla visione. Si individua così un punto di contatto importante per il dialogo tra le varie religioni, soprattutto quelle orientali, fondate in modo particolare sull'esperienza mistica e sul ruolo essenziale dell'elemento luminoso (come illuminazione).
Bibl. Aa.Vv., Lumiére, in DSAM IX, 1142-1183; U. Baatz, s.v., in WMy, 322; A. Blasucci, Lumineux (Phénoménes), in DSAM IX, 1184-1188; Matilde di Magdeburgo, La luce fluente della divinità, Firenze 1991.
J. Sudbrack

MISTICA DELL'ESSENZA. (inizio)

Premessa. L'aggettivo " sopraessenziale " per indicare determinate esperienze mistiche deriva dal neoplatonismo cristiano e viene usato occasionalmente nella mistica tedesca, fino a che diviene di uso comune con Ruusbroec e i successivi continuatori della sua opera. Nel " periodo aureo " della mistica francese, questo termine (o un suo equivalente), svolge un ruolo importante soprattutto nelle controversie relative alla Regula perfectionis di Benedetto di Canfield.
Nell'interpretazione odierna, il significato dell'espressione dev'essere chiarito a tre livelli successivi, ma le caratteristiche teologiche ed esperienziali vanno valutate per ogni singolo autore.

I. Concentrazione dell'esperienza sul piano personale. Tutte le impressioni sensoriali ed anche le percezioni spirituali debbono cadere finché l'uomo " prova esperienza " ancora nel proprio " essere " e non più con questa o quella facoltà percettiva. La profondità esistenziale della persona così raggiunta (il " fondo " dell'anima) può essere così " essenziale " che la stessa parola " esperienza " ha ancora in sé un'eccessiva connotazione emozionale per poter cogliere questo intimo raggiungimento del sé, della persona.

II. Concentrazione sull'" essere " (natura) di Dio. A questo livello si oltrepassano tutte le proprietà concettualmente comprensibili o comunque definibili di Dio.
L'" esperienza " afferra il concetto di Dio sulla sua " pura " essenza, nel suo " fondamento ": " abbandonare Dio per amor di Dio " (Eckhart). A questo punto si pone la questione se non si debba superare anche l'" amore " (che include la dualità) come attributo divino, per arrivare all'" essere " (che è soltanto unità) o perfino al " nulla " di Dio (che non possiede alcuna proprietà esprimibile). La tensione verso Dio non dovrebbe forse essere abbandonata, in quanto atto precedente all'essere?

III. Confluenza del " fondamento " divino e di quello umano. Quando tutte le " qualità specifiche " vengono meno, viene meno anche la " differenziazione ". E ciò vale sia dal punto di vista del pensiero che da quello dell'esperienza e dell'essere: " C'è qualcosa nell'anima che non è creato né creabile... e ciò è la ragione " (Eckhart). Di qui l'accusa di quietismo radicale e di panteismo occulto. Ruusbroec disinnesca il pericolo insito nella mistica dell'essere, cioè quello di venire intesa in modo eretico, dando particolare risalto all'amore.
La ricerca accurata su Eckhart ha dimostrato come anche le sue affermazioni più radicali debbano essere intese in senso cristiano, cioè né quietistico né panteistico.
A causa delle difficoltà terminologiche, l'indagine odierna evita sempre più il termine " mistica dell'essere ", operando invece una distinzione fra la mistica " intellettiva " e quella " affettiva " (o dell'amore).
Tuttavia, il potenziale di esperienza che si coglie con le parole " mistica dell'essere ", nonostante il pericolo immanente di una errata interpretazione in senso panteistico o immanentistico, conduce a valutare la corrispondente mistica cristiana anche sotto il punto di vista dell'essere. Proprio qui va visto un punto di partenza per arrivare a un dialogo con le tradizioni mistiche dell'Oriente. In Eckhart o Benedetto di Canfield si nota, tuttavia, la

legittimità cristiana delle corrispondenti " esperienze dell'unità ". Quello che a molti appare un habitus di linguaggio e cultura piuttosto estraneo, può costituire un importante collegamento con la mistica non cristiana, ma rende anche manifesta la ricchezza della tradizione della mistica cristiana.

Bibl. J. Alaerts, La terminologie " essentielle " dans l'Oeuvre de Jan van Ruusbroec 1293-1381, Lille 1973; A. Deblaere, Essentiel, in DSAM IV, 1346-1366; B. Fraling, s.v., in WMy, 519-520; G. Moioli, Mistica cristiana, in NDS, 985-1001.

J. Sudbrack

MISTICA EBRAICA. (inizio)

I. La m. quale dottrina esoterica dell'ebraismo, nei suoi rapporti con il divino, ha i suoi primi fondamenti nei testi stessi della Bibbia ebraica comunemente definita Antico Testamento.

L'arazionalità della realtà essenziale di Dio nell'ebraismo è indubbiamente comune ad altre esperienze religiose. Tale processo di arazionalità del divino non nasce semplicemente da un'incapacità conoscitiva dell'uomo, quindi da un sentimento di impotenza di fronte all'inaccessibile numinoso, ma da un'obbiettiva incapacità di accertare e penetrare il mistero del Divino.

Ciò nondimeno nell'uomo-ebreo, creato " ad immagine di Dio ", quindi potenzialmente predisposto al contatto con la divinità, non esiste un dramma di inconoscibilità originaria che lo porta ad un'estrema rinuncia. Al contrario, dalla stessa rivelazione sinaitica proviene un invito imperioso ad orientare i propri pensieri e le proprie azioni verso Dio (" Siate santi, perché Io, il Signore, Dio vostro, sono santo " Lv 19,2). La Torà, nella tradizione giudaica, è il primo medium attraverso il quale Dio si è manifestato all'uomo facendogli conoscere la sua volontà per cui, pur incapace di affermare l'essenza della Divinità, l'uomo tenta le strade più confacenti per attingere alla Realtà suprema. Se per un verso la spinta mistica sollecita l'ebreo verso la pienezza e l'unificazione con l'Essere supremo, tale ricerca sperimentale del divino avviene come una naturale evoluzione e conquista all'interno della sua stessa realtà religiosa che promuove i suoi sforzi verso una meta da raggiungere, cioè la stessa Kedushà (=sacralità) di cui la Divinità è espressione sostanziale.

Per tale motivo si può riconoscere alla m. uno slancio " positivo " che non nasce dal nichilismo, dall'angoscia di un vuoto cosmico, ma piuttosto da un desiderio di comunicazione esistenziale con il Divino. Ovviamente tale processo drammatico, inteso a ricostituire la primigenia scissione dell'unità, dev'essere percorso mediante un'azione integrativa dell'uomo nel cosmo mediante un atto sacro che, sia M. Buber che G. Sholem - grandi interpreti del misticismo ebraico - tendono a rappresentare nella forma di un matrimonio mistico. Ed ambedue questi pensatori sono concordi nel definire la m. in generale e la Kabalà in particolare come " la gnosi del giudaismo ", osservando per altro che si tratta dell'unica forma di gnosi antidualistica.

La m. naturalmente ha assunto aspetti diversi a seconda delle circostanze storiche in cui si è presentata. Certamente, il misticismo ebraico ha ricevuto influenze esterne, tuttavia lo spirito del suo esoterismo è originale ed attraversa tutta la storia ebraica. Tale esoterismo, peraltro, è rimasto legato al popolo ebraico e lo ha accompagnato in tempi felici come in quelli sventurati della sua lunga esistenza nazionale.

II. Processo storico. Per un'esigenza di schematizzazione cronologica segnaleremo il processo storico dell'esoterismo ebraico in tre fondamentali momenti: I. Il periodo più antico segnato dall'esoterismo biblico e dall'elaborazione della Tradizione orale condensata nella Mishnà e nel Talmud. II. Il periodo della formazione vera e propria del momento mistico definito Kabalà. III. Il periodo moderno con la formazione del Chassidismo.

Queste tre tappe del processo storico della m. si alimentano di tutti i fattori religiosi propri dell'ebraismo e propongono una tecnica di rigenerazione dell'uomo indispensabile alla

ricostituzione dell'unità originaria frantumata dalla prima prevaricazione compiuta dall'Adam ha-kadmon, cioè l'antico uomo.
1. Primo periodo. Per quanto concerne l'esoterismo mistico presente nella Bibbia basti ricordare la teofania profetica di Isaia al quale la Divinità appare sul trono divino, un trono di fuoco circondato da angeli che si librano intorno con le loro ali: la Divinità e gli angeli che scendono in terra a parlare con gli uomini (cf Gn 7,21-22; Es 3), senza peraltro sottolineare l'ipostasi divina sotto forma di Rúach 'Elohím (=Spirito divino) (cf Gn 1) oppure di uomini che salgono vivi in cielo e di morti che risuscitano e animali che parlano come delle creature umane.
Il libro di Daniele è, inoltre, tutto attraversato da un'aura di mistero in cui sembra concentrarsi l'esoterismo biblico. E questi, come altri autori, si rende conto che l'esoterismo teologico non può essere spiegato a tutti ma solo a dei privilegiati. Si può dire che il libro di Daniele costituisca il ponte di collegamento tra lo spirito esoterico biblico e quello dell'Apocalisse ebraica in cui l'esoterismo subisce un ulteriore approfondimento. Non è da escludere l'ipotesi che certi libri siano rimasti fuori del Canone ebraico perché probabilmente tra i sistematori del Canone stesso prevalse la corrente più razionalista. Sappiamo, comunque, che l'influenza dell'esoterismo di taluni libri continuò ad esercitarsi attivamente penetrando nel cristianesimo, nella letteratura aggadica e più tardi nella Kabalà. L'esoterismo ebraico ebbe un approfondimento teorico e speculativo oltre che un'applicazione pratica, ad esempio presso gli Esseni, come doveva averlo avuto presso gli antichi Ebrei.
Sappiamo dei sacrifici, dello spruzzare il sangue e l'acqua sul corpo per purificare l'anima dell'uomo dai suoi peccati, tuttavia tali esperienze religiose erano riservate ai Cohanim (=i sacerdoti). Presso gli Ebrei invece divennero esperienza quotidiana di una comunità ebraica che fece degli atti quotidiani l'espressione pratica del suo attaccamento a Dio mediante la purezza fisica. L'esoterismo ebraico non fu limitato all'Apocalisse giudaica e nella sola terra d'Israele, esso si diffuse anche fra gli ebrei della diaspora. E come nella Bibbia anche nell'Apocalisse (cf Ezrà IV) vi fu una forte riserva nel rivelare i segreti divini soltanto a pochi eletti. Gli autori del Talmud (cf T. Chaghigà 146, Mishnà di Chaghigà II, I. T. Chaghigà 13a) misero in guardia dal trasmettere i segreti della Torà a chi " non fosse dotato di cinque qualità, a chi non fosse principe di cinquanta persone, che fosse un uomo di riguardo, consigliere dotto ed intelligente, aperto alle segrete cose ". L'esoterismo ebraico conquistò gradatamente larghe cerchie popolari sicché le prime testimonianze letterarie della m. vennero in circolazione grazie a quella che può essere definita la letteratura delle Hechaloth (=i santuari) e della Merkavà, cioè il Carro divino. Lo studioso che ha maggiormente individuato storicamente gli inizi dell'antica m. fu G. Sholem, il cui contributo è stato determinante nel dimostrare che molti passi della letteratura rabbinica si possono spiegare mediante un'analisi comparativa con certi concetti rappresentati dai testi dell'antica m. Pertanto, secondo Sholem, la letteratura delle Hechaloth, dal punto vista cronologico, è da classificare comparativamente con i classici della letteratura rabbinica, cioè il Talmud e la Mishnà.
Qual è il contenuto di questa antica letteratura mistica delle Hechaloth? Sono dei trattatelli, quasi due dozzine, che si interessano di cosmogonia e cosmologia, cioè della creazione del mondo, di angelologia e della visione del " Carro celeste " avuta e descritta da Ezechiele nel primo capitolo del suo libro. Tra i testi più antichi vi sono le Hechaloth (=Palazzi o grandi case), ma nello specifico libretto il termine indica i " Templi celesti " o Santuari. E questa una letteratura giudaica che non ha riscontro presso altre religioni ed ha origine dalle cerchie mistiche denominate Ioredé ha-Merkavà (=coloro che discendono nel Carro). Tale cerchia è esistita dal sec. II fino all'inizio del sec. VII. Essa si è interessata della dettagliata descrizione di un'esperienza mistica spirituale nei mondi superiori. Lo ioréd (= colui che discende nel Carro) ha lo stesso valore espressivo di colui che affronta il mare, cioè che salpa per ignoti lidi. Colui che discende nel Carro si stacca dalla sua attuale esistenza per iniziare

un'esperienza che è come un lungo viaggio nelle stanze del Cielo o nei Santuari celesti. Egli intraprende un viaggio che, dopo un certo tempo, lo porterà ad una completa immersione mistica nella Divinità. Ampli squarci di tale letteratura appaiono come un viatico per colui che affronta una strada complessa e complicata. Che cosa deve portare con sé e quando deve intraprendere la strada il mistico, quali sono i pericoli che lo insidiano, come si deve comportare quando li incontrerà, quale parola d'ordine dovrà usare e quali panorami gli si riveleranno lungo la strada? Alla fine del suo viaggio giungerà all'ultimo Santuario, il settimo, e là si concluderà il viaggio. Abbiamo qui un'espressione linguistico-letteraria dell'esperienza mistica e chi non è un mistico non può comprenderla pienamente. Il lettore potrà affrontare i testi, capire più o meno la descrizione degli eventi, comprendere le associazioni delle parole, però non potrà rivelare l'esperienza spirituale che è dietro alle parole scritte. Solo chi ha saputo elevarsi al di sopra e al di là delle parole per conseguire l'essenza mistica che esse esigono rappresentare, solo costui comprenderà il pieno significato di tale viaggio verso l'Alto.
Nel Talmud di Chaghigà 14b. si racconta che quattro grandi Maestri dell'ebraismo rabbinici entrarono nel Pardés, cioè si dedicarono allo studio dei misteri mistici e si dice che " Ben Azai se ne interessò ma morì. Ben Zomà, che pur si diede a tali studi, "fu colpito" (cioè perse la fede) ed un terzo Elisha' Ben Abuià (Maestro di Rabbì Meir) divenne un miscredente, sicché negò i fondamenti dell'ebraismo ". Solo Rabbì Akivà entrò nel Pardés e ne uscì indenne. Sembra che coloro che si imbarcarono nella Merkavà fossero assai vicini a coloro dai quali è derivata la letteratura rabbinica, per cui è possibile che taluni mistici fossero alcuni noti Maestri.
Gli angeli presenti nelle Hechaloth hanno la funzione di custodire i Santuari e di introdurre i meritevoli nella Merkavà, cioè il carro divino, affinché possano contemplarne i misteri. Tra gli angeli ministri della corte divina si distingue il Metatròn, angelo che avrebbe guidato gli ebrei nel deserto, denominato Yaho'el, espressione che contiene implicito il Nome ineffabile di Dio (cf Es 23,21): " Perché il mio Nome è in lui ".
La tesi essenziale che si può ricavare da tali libretti, non tutti di facile comprensione, è la seguente: soltanto le persone che riescono a conseguire la massima purezza fisica e spirituale possono contemplare i segreti di Dio. Un altro tema implicito nella letteratura delle Hechaloth e della Merkavà (=il Carro divino) è derivato da una fondamentale ispirazione. Il linguaggio di questi testi è un ebraico commisto ad aramaico, arricchito di espressioni greche ed alquanto enigmatico.
Un altro breve trattato mistico è il cosiddetto Alfabeto di R. Akivà, in cui è esposto un importante misticismo alfabetico e numerico che tenta di scoprire i misteri celati in ogni parola e in ogni lettera della Scrittura.
Inoltre, il Shi'ur Komà (=le misure della statura divina) pretendeva di definire le dimensioni fisiche della Divinità, un'operetta attribuita a R. Jshma'él, interpretata allegoricamente e considerata per lo più destinata ad istruire le menti semplici onde guidarle dalla superstizione all'autentica devozione religiosa. Il Shi'ur Komà è, quindi, una mistica rappresentazione antropomorfica della Divinità come fu contemplata dal profeta Ezechiele (cf Ez 1,26).
Accanto a questi documenti mistici relativi alle Hechaloth e alla Merkavà ebbe una notevole importanza nell'antica m. il breve Sefer Jetzirà (classificato cronologicamente tra il II e il VI secolo). E un trattatello che contiene un sunto della cosmogonia ebraica in cui sembra che l'autore abbia voluto coordinare le sue idee, riguardo al tema, con le teorie talmudiche relative alla Dottrina della creazione; in esso sono esposti alcuni stadi del processo creativo quale fu concepito dalla Kabalà.
Le nozioni che trasmette il Sefer Jetzirà sono importanti in quanto aiutano a comprendere le Sidré Bereshit (cioè le sei direzioni dello spazio), la cui conservazione negli " ordini stabiliti " è derivata dal fatto che il Nome di Dio li suggella.

Il Sefer Jetzirà assumerà grande importanza nella Kabalà, ove i suoi seguaci lo considerarono una specie di vademecum della loro dottrina esoterica.
Questi testi mistici si diffondono successivamente nelle province del Reno e della Provenza, ove le idee guadagnano sempre maggior adepti nelle sfere del Chassidismo tedesco. Il misticismo tedesco si esprimeva soprattutto mediante la preghiera e la meditazione. Le principali teorie di questa corrente germanica riguardano il mistero dell'unità di Dio che non può essere compresa dalla mente umana, per cui tutte le espressioni antropomorfiche che lo riguardano si riferiscono alla " Gloria " (Kavód) creata dal fuoco divino. L'aspirazione dei seguaci di questa corrente mistica era quella di godere di tale " visione " della presenza divina, grazie ad una particolare condotta di vita vissuta in Chassidút (=pietismo), caratterizzata da atti di devozione, da preghiere, da considerazioni e contemplazione della santità e dell'umiltà. La vita del Chassíd doveva mirare al puro amore verso Dio, senza alcun utilitario compenso e motivato quale adempimento della divina volontà. Grazie a delle grandi personalità rabbiniche quali Abraham ben Jzh.ak, caposcuola di Narbona, e per merito del figlio di Avraam ben David, più noto come Isacco il Cieco, si costituirono i più antichi gruppi della Kabalà provenzale che esercitarono una grande influenza sull'ebraismo spagnolo. Un altro testo antico mistico che contribuì notevolmente alla formazione della Kabalà è il Sefer Habahir (=il Libro della chiarezza), un documento cui venne attribuito un valore mistico analogo ai Midrashim aggadici e agli scritti del Ma'asé Bereshit e del Ma'asé ha-Merkavà. Nel XIII secolo, il Sefer ha-Bahir fu considerato il libro canonico cui i cabalisti spagnoli si riferivano. Con la pubblicazione e la diffusione dello Zóhar (=il libro dello Splendore), il classico della kabalà medievale, questa, come movimento mistico sistematico dell'ebraismo diviene l'insegnamento di quella realtà celeste che è la Merkavà e che il pensiero filosofico identificò con la metafisica e l'ontologia divina.
II. Secondo periodo. In che cosa consisteva dal punto di vista mistico la Kabalà e in particolare quella corrente esoterica che diede alla Kabalà stessa il suo contributo più notevole: lo Zohar? Si tratta di un commento ebraico al Pentateuco il cui autore era R. Moshé de Leon; questi aveva accolto dei materiali mistici assai antichi che, talvolta, si presentano come una congerie dottrinale niente affatto sistematica e spesso addirittura in contraddizione con i temi che presenta.
Per riassumere sinteticamente i contenuti mistici della Kabalà, va ricordato che questo pensiero teosofico prende le mosse dall'inconoscibilità della natura divina per tentare di penetrare nella sfera teofanica intesa soprattutto come emanazione ideale di mondi che rappresentano gli elementi costitutivi del cosmo. La Kabalà, pertanto, secondo il significato della parola, " tradizione ", non rappresenta semplicemente un patrimonio culturale che si sovrappone alla testimonianza della Torà rivelata sul Sinai, essa è quasi una continuazione del messaggio biblico che ha proposto all'uomo un modulo divino per vivere eticamente sulla terra. E essa stessa un messaggio che tende a unificare, con la collaborazione dell'uomo, la corrispondenza esistente tra i due mondi: quello celeste e quello terreno.
Secondo la Kabalà, Dio è nell'En-sof (=il senza fine, l'infinito assoluto), quale condizione di " non-essere " rispetto alla realtà cosmica. Il mondo era potenzialmente in Dio, ma essendo il mondo finito, quindi imperfetto, esso non può derivare direttamente da lui, l'En-sof, ma per emanazione, cioè mediante le Sefirot che rappresentano il medium di cui Dio si serve per irradiare il proprio potere creativo. La Divinità si è servita di queste Sefirot (=canali di luce) che si trasformano negli elementi costitutivi del cosmo. Secondo la Kabalà, le Sefirot si dividono in tre gruppi: il primo gruppo rappresenta una triade che costituisce l'universo come manifestazione del pensiero divino. Il secondo gruppo viene rappresentato da una triade di Sefirot che esercitano un potere etico immanente nel mondo. Il terzo gruppo è rappresentato dalla triade dell'universo materiale, in cui si realizzano gli aspetti fisici e dinamici dell'universo. L'ultima Sefirà, la decima, che indica la presenza di Dio nel mondo, conferisce e completa l'armonia di tutte le altre sefirot che formano un tutto unico partecipando ognuna

delle qualità dell'altra. Il principio generale che regola l'azione di una sefirà nell'altra e in questo mondo è così espresso nello Zohar: " Un'attività stimola dal basso una corrispondente attività in Alto: vieni a vedere: una nebbia si leva dalla terra e allora si forma una nube ed una si unisce all'altra per formare un tutto " (Zohar a Gn 2,6).
Quando si manifestò nel mondo l'unione tra Dio (En-Sof) e la Shechinà (=la presenza immanente della Divinità nel mondo umano), l'unione era completa ed armonica. Ma, a causa del peccato, l'uomo rappresentato da Adamo, si allontanò da Dio sua fonte primordiale. La frattura morale verificatasi portò alla comparsa del male nell'universo, per cui all'ordine armonico della creazione subentrò il disordine. Perciò, la Shechinà, turbata dal disordine morale, vaga in esilio, impossibilitata a recare benessere e benedizione al mondo. Scopo finale dell'umanità è quello di restaurare l'unità originaria frantumata dalla prevaricazione. E solo l'uomo può farsi collaboratore di Dio per riallacciare il fluire dell'Amore divino nell'universo umano. Il processo di reintegrazione dell'unità, definito Yichùd (=unificazione), è un processo continuo cui ogni individuo può dare il suo contributo mediante la comunione con Dio e il perfezionamento etico.
L'elezione di Israele è un compito collettivo assegnato al popolo ebraico per spianare la strada dell'umanità nella riconquista universale dell'unificazione etica. La Shechinà è in esilio come lo stesso popolo di Israele. Essa non ha abbandonato il popolo ebraico e lo cura infondendogli speranza e certezza nella futura redenzione segnata dall'avvento messianico. Quando ciò avverrà, la Shechinà riavrà la sua intensità primitiva e si riunirà all'En-sof. Allora l'universo sarà completo in alto e in basso, sicché il mondo sarà unito da uno stesso legame, e " in quel giorno il Signore sarà uno e uno sarà il suo Nome " (cf Zc 14,9), riconfermando lo stimolo etico dell'ebraismo. L'ideale kabalistico spinge l'individuo a valorizzare l'uomo in sé onde conseguire la pienezza della sua personalità pur rimanendo unito a Dio e ai propri simili. La carica positiva della Kedushà (=la sacralità) viene annullata e sollecitata dai vari atti religiosi che promuovono nel soggetto un rapporto di autentica unione mistica. La Kabalà conobbe momenti di approfondimento ed evoluzione del pensiero mistico grazie alla forte personalità di alcuni maestri kabalisti. Tra questi merita di essere ricordato Isacco Luria detto Arì (Il leone), il quale rielaborò le dottrine dello Zohar arrivando a risultati ed intuizioni sorprendenti. L'essenza centrale del suo pensiero è la teoria dello Zimtsúm (=contrazione) che propone una spiegazione dell'autolimitazione di Dio infinito per creare il mondo fenomenico.
La dottrina kabalistica si diffuse nei centri della Palestina quali Tiberiade, Hebron, Gerusalemme, trasferendosi anche nelle grandi comunità della diaspora europea, in Italia, Germania, Olanda fin verso l'Europa orientale.
III. Il terzo momento della m. trova il suo esito più ampio e felice nel moderno Chassidismo.
Il Chassidismo si presenta con una originale caratteristica, sia per l'azione che esso esercita esclusivamente sulla società ebraica, sia per essere legato al simbolismo attinto alla tradizione mistica dell'ebraismo. Pertanto, il Chassidismo si può definire un contributo interiore nato dalla coscienza sociale ebraica. Gli eventi che produssero la formazione e l'ascesa di questo movimento furono il Sabbatianesimo e la Kabalà inglobati dal neo-chassidismo, ciò nondimeno, nonostante tali fondamentali ispirazioni, il Chassidismo presenta importanti innovazioni. Esso si ispira alla Kabalà e questa è, a sua volta, ispirata dagli ideali profetici dell'ebraismo presentando un forte orientamento messianico. Del resto, come si è visto, la Kabalà avverte tutta la creazione pervasa da un intimo conflitto che la spinge alla ricerca della redenzione dal male. Il Chassidismo, quale espressione mistica dell'ebraismo, si configura come un contributo originale per la comprensione del problema etico. La realtà dell'uomo e i suoi problemi sono innanzitutto problemi di ordine morale dalla cui soluzione dipende quella che, con sfumature e connotazioni dottrinarie diverse presso le religioni e i sistemi filosofici, viene definita " la redenzione dell'uomo ". Alla soluzione del conflitto in cui sono dialetticamente presenti i concetti di bene e di male, il Chassidismo ha offerto una sua proposta etica di tutto rispetto e degna di attenzione.

E prescritto nella Torà: " Non aggiungete e non diminuite nulla rispetto a ciò che io vi comando ". Il Chassidismo osservò scrupolosamente tale precetto. Infatti, esso non modificò nulla della letteralità dei precetti religiosi ebraici, tuttavia aggiunse un quid, apparentemente non percettibile, ad ogni regola e ad ogni prescrizione (mitzvà). Fu quel quid che infuse nell'osservanza religiosa ebraica una nuova vita etica, una dolcezza che conferì un significato particolare alle prescrizioni della Torà e alle sue norme religiose. Il Chassidismo diede un sapore, una motivazione nuova ad ogni atto che l'ebreo era chiamato a compiere. Fu questa moltiplicazione dei significati delle prescrizioni religiose (mitzvot) che innovò la modalità di esecuzione degli atti, della precettistica, facendola uscire dalla sua routine quotidiana per conferirle un profumo nuovo, un'atmosfera esecutiva che veniva alimentata dalla presenza vivificante dell'animo umano. Al principio del dovere fu sostituito il principio del volere, cioè del trasporto spontaneo e generoso di colui che una certa mitzvà non solo l'adempiva, ma la ricreava con il fervore e il trasporto di un'anima viva e coinvolta. Indubbiamente, anche i Maestri della Torà avevano condizionato l'adempimento del dovere religioso con il principio della kavanà (=l'intenzione). Il Chassidismo, richiamandosi alla necessità vitale dell'intenzione, diede a questo atteggiamento di volontà il senso della missione. Il fondatore del movimento chassidico il Ba'al Shem Tov (uno pseudonimo il cui significato è il " Padrone del buon nome " di Dio) diceva: " Ognuno viene al mondo per adempiere ad una missione e per apportare un miglioramento ". Con questo senso della missione l'individuo va nel mondo da un posto all'altro sia nella propria città che in un'altra città. E si dice che Ba'al Shem Tov così commentasse il verso dei salmi (37,23): " I passi dell'uomo procedono dal Signore ed egli desidera andare nella Sua strada ". " Ciò si riferisce a quelle persone che vanno in terre lontane con la loro mercanzia o cose simili; esse si allontanano nel loro vagare senza pensare più al Santo Benedetto. Essi ritengono che il loro spostarsi verso luoghi lontani serva per far danaro. Ma non è così. Talvolta una persona ha del pane che lo aspetta in terre lontane, per cui egli deve mangiare quel pane soltanto in quel luogo e a quella certa ora o bere acqua da quella certa fonte e il Signore, sia egli benedetto, lo spinge ad andare e a partire per quel posto per cui egli ritiene che quel viaggio ha luogo per sua libera volontà ed egli non sa che invece è stato decretato dal Santo Benedetto ". Il senso che si ricava da questo insegnamento chassidico è il seguente: come insegna la tradizione ebraica, il Creatore è Provvidenza che guida tutti gli uomini. Il Besht (Ba'al Shem Tov) ne fa un principio dinamico vivo che si inserisce nel cuore di ogni persona per convincerla che ogni suo passo nella vita è guidato da Dio, per cui tutti gli esseri creati agiscono in funzione del loro Creatore e, anche se un individuo si mette in viaggio per guadagnarsi il pane, egli, così facendo, inavvertitamente si muove per migliorare una situazione. Ogni cosa é connessa con un'altra. Tutte le cose hanno un'anima. La vitalità stessa scorre nel cuore della creazione come un fiume impetuoso dal momento che tutto ciò che è stato creato è come il cuore dell'universo, la creazione costituisce il centro e non vi è essere vivente che non faccia parte del cuore della creazione divina. Il cuore, infatti, è con il sangue la fonte della vita. Accanto al principio della " Intenzione " (kavanà), quindi, i Chassidim pongono il principio essenziale della " vitalità " degli atti o dell'interiorità per cui il Besht osservava: " Il principio fondamentale della Torà è quello di occuparsi dello studio e della preghiera per aderire all'interiorità spirituale, e la spiritualità della luce dell'Infinito è implicita nella lettera della Torà e della preghiera ". Questo per dire che la Torà, con i suoi precetti, rappresenta delle cose spirituali che elevano e purificano l'anima. Il Besht facendo dell'intenzione, della vitalità e dell'interiorità spirituale un principio essenziale, produce una rivoluzione etica nel mondo spirituale dell'ebreo provocando in lui un mutamento nel suo comportamento. Infatti, se il principio essenziale dello studio e della preghiera rappresenta un modo per servire Dio, allora si deve considerare che il valore di un tempo fisso stabilito per la preghiera può costituire un problema di mancata osservanza del principio stesso se essa preghiera non viene elevata nel momento stabilito, di qui il contrasto tra i Chassidim e i Mitnaghedim cioè i loro oppositori

rappresentanti del rabbinismo dell'epoca. Sorge peraltro un problema nel caso che l'orante, nell'ora stabilita, non avverta l'interiore trasporto alla preghiera. Come si risolve il contrasto che sorge tra " l'intenzione " di pregare e la prevaricazione del tempo stabilito dai Maestri per l'assolvimento del proprio dovere religioso? D'altra parte, i Maestri stessi dell'ebraismo hanno affermato: Rahamanà Libà ba'é (=il Signore richiede il cuore); forse il principio della preghiera è fondato sul movimento delle labbra e non sui moti del cuore? Comunque, i Chassidim, sia pure in conflitto tra loro, preferivano la preghiera detta con intenzione interiore alla preghiera recitata entro il tempo giusto. Infatti, essi rispondevano che l'intenzione di pregare costituisce ugualmente una preghiera in cui la volontà si unisce all'esecuzione, cioè la meditazione sulla preghiera costituisce la preghiera stessa. Del resto, il Besht sosteneva che l'uomo si trova dove sta pensando. Chi pensa alla preghiera, quindi, è come se pregasse. Questo modo di sentire non veniva considerato dai Chassidim come un'offesa o una diminuzione del valore della norma relativa alla preghiera a tempo fisso. Del resto anche i Maestri avevano insegnato che " il Santo Benedetto considera la buona intenzione come l'atto stesso ". Non così, però, pensavano i Mitnaghedim, mentre i Chassidim ritenevano che la cosa essenziale fosse la stabilità fissa nel cuore e non " il tempo stabilito " per la recita della preghiera. Come la preghiera si applica al culto del cuore così, per quanto riguarda lo studio della Torà, avevano insegnato i Maestri. " L'uomo studi sempre nel luogo in cui desidera studiare ". I Chassidim attingono alle fonti del classicismo ebraico dai salmi 1,2: " Il suo desiderio è la legge del Signore e nel suo insegnamento medita giorno e notte ", cioè: è dovere meditare la Torà, ma è necessario suscitare l'interesse, il desiderio dello studio. Pertanto, nel Chassidismo l'attrazione allo studio costituisce un principio essenziale. " O amico dell'anima mia, Padre misericordioso, attira il tuo servo alla tua volontà ". Il Besht insegnava a servire il Signore con il culto del cuore, insegnava ad amare il Creatore di un amore illimitato e a comprendere le intenzioni della Torà in modo autentico. " L'uomo deve avere piena fiducia nel Creatore che può quello che egli vuole; egli distrugge i mondi in un attimo e li crea in un momento e in lui sono radicati tutti i beni e le norme (cattive) che sono nel mondo, perché in ogni cosa si esercitano la Sua influenza e la Sua vitalità e soltanto a lui io tendo e in lui ho fiducia ". " Una persona che legge la Torà con grande amore ed entusiasmo scorge la luce che è in essa; il Signore Dio benedetto non è pedante e puntiglioso con lui, anche se questi non capisce le motivazioni e non dice le cose come si deve. La cosa può essere paragonata al comportamento di un piccino che è amato assai dal padre e al quale il piccolo chiede qualcosa; anche se questi balbetta, il padre trae godimento nel sentirlo ". " L'uomo che prega, con la sua preghiera e il suo studio, esercita un'influenza su tutti i mondi, perfino gli angeli si nutrono della sua preghiera perché l'uomo è una scala posta a terra la cui cima giunge al cielo ed ogni suo movimento provoca impressione in alto " (cf M. Buber, Racconti, 243). A Dio non si giunge con i digiuni e le privazioni, bensì mediante la gioia e l'entusiasmo: " Lo servirò con gioia perché non lo faccio per bisogno, ma per soddisfazione di fronte a lui ".

Il Chassidismo eredita la concezione kabalista luriana secondo la quale grazie allo Tzimtzúm, cioè alla contrazione di Dio dal mondo (= un'autolimitazione dell'En-sof) Dio fece posto al mondo fenomenico. Nel buio del caos, Dio proiettò la Sua luce, l'Essere si frantumò nel divenire, cioè i " Vasi " che esprimevano le multiformi manifestazioni della creazione, non riuscendo a sopportare la potenza di luce dell'En-Sof si ruppero per cui la luce si irradiò non in modo uniforme nell'universo. Pertanto, nel creato vi sono zone di luce e zone di oscurità. Le zone buie sono una specie di male negativo. Essendo stata infranta la divina armonia, la Shechinà (la presenza immanente di Dio) è andata in esilio. La luce divina attraversa qua e là il buio per cui nel mondo vi sono zone di male e zone di bene (oscurità e luce) mescolate insieme. Pertanto, non c'è male che non contenga del bene, come non esiste bene che sia totalmente esente dal male. Il male morale, che dipende dall'uomo, può essere vinto dalla forza di volontà umana. L'uomo ha il compito di operare il Tiqún (= la redenzione). Il male è

universale, occorre quindi che gli uomini facciano uno sforzo comune per vincere e creare dei mondi nuovi. Ogni individuo deve unirsi alla collettività per conseguire insieme ad essa la redenzione della vita universale, cioè per affrettare la redenzione messianica. L'idea del rinnovamento universale porta ad un motivo dominante nel Chassidismo, l'immanenza di Dio (la Shechinà in esilio nel mondo attende che ogni uomo la ritrovi). Questa immanenza divina va perseguita per conseguire l'unione con il Divino. Tale unione con il Divino va conquistata attraverso la gioia e l'entusiasmo, di qui il ballo e il canto. Colui che può aiutare a trovare l'unione con Dio mediante la gioia e l'entusiasmo è lo Zadiq, cioè il Rebbe che costituisce la personificazione stessa della Torà, colui che fa da tramite con la rivelazione divina presente nel mondo. Lo Zadiq è la figura carismatica che accompagna gli ebrei alla scoperta dei mondi superiori, in quanto egli conosce la strada giusta da percorrere e può, quindi, con il suo insegnamento provocare il risveglio, il Tiqún (=la correzione). Gli elementi a disposizione dello Zadiq per guidare l'ebreo al Tiqún sono: l'Umiltà, la Preghiera e il Racconto. La Torà " è rivestita di racconti e di storie perché non la si può trasmettere così come è ". Lo Zadíq, come fa la Torà, riveste il suo insegnamento di argomenti di fantasia, presenta delle storie che possono trarre in inganno coloro che vogliono impedire il Tiqún (= il risveglio), ma in effetti lo Zadíq, con il racconto, riesce a trasmettere i contenuti mistici che collegano l'ascoltatore ed ogni cosa a Dio e che lo porta alla teshuvà (=alla conversione morale), che costituisce la strada maestra per arrivare al Tiqún. " Lo stile narrativo degli aneddoti chassidici è estremamente semplice e i miracoli in esso descritti sono ingenui voli di una fantasia ironica gentile e dimessa ". Va tenuto presente che, come nel racconto chassidico, nell'aneddoto si trasmette l'eredità del patrimonio talmudico, il midrash, il racconto popolare che educava le masse facendo loro avvertire, mediante i voli della fantasia, le profonde verità etiche della Torà. Grazie a questo modo popolare di trasmettere l'insegnamento, il Chassidisimo riusciva a toccare profondamente l'animo dell'ascoltatore e a trasmettergli la fiducia nell'azione dell'uomo, dandogli sicurezza nello sviluppo delle proprie capacità. In un mondo oscurato dal caos sociale, lo Zadíq chassidico diviene così " l'anima del popolo ". Come è stato giustamente scritto, lo Zadíq " non è affatto un persuasore dittatoriale, ma un vero e proprio Socrate dell'ebraismo ", questo perché il Chassidismo predica che Dio si realizza attraverso l'uomo ed Egli esiste quanto più esiste l'uomo (A. J. Heshel, Dio alla ricerca dell'uomo). La figura dello Zadíq nel Chassidismo assolve a diverse funzioni: egli è in continuo conflitto con il cattivo istinto e questa sua lotta interiore costituisce addirittura un servizio, un atto di amore, di gioia, un momento di studio e di preghiera. Questa lotta interiore è l'adempimento di una mitzvà (= precetto). Diceva Nachman di Breslavia: " Il mondo dice che non si dovrebbe cercare la grandezza, ma io dico che voi dovete cercare soltanto la grandezza... quando cercate un Rebbe " (la parola è la deformazione di Rabbi-Maestro che erano i rabbini-capo di un gruppo chassidico). " Tutto ciò che vedete nel mondo, tutto quello che esiste, serve di prova per dare all'uomo la libertà di scelta ".

Abbiamo già accennato alla gioia come sistema spirituale del Chassidismo; infatti, questo movimento mistico nutrì e nutre un atteggiamento profondamente negativo verso la tristezza considerata come un espediente del " cattivo istinto " per danneggiare l'uomo. Perché mai la tristezza è considerata in maniera così negativa dal Chassidismo? Perché si sosteneva che la tristezza sottrae all'uomo la sua forza vitale, le sue energie spirituali, impedendogli l'entusiasmo dinamico proprio della religiosità. " L'uomo depresso si rinchiude in se stesso e non viene sollecitato e scosso a procedere sul sentiero che porta al culto divino. L'uomo depresso, rinchiuso in se stesso, perde la sua forza vitale e non si accende di entusiasmo spirituale " (Nachman di Breslavia). L'uomo deve sempre agire per il suo Creatore, quindi deve fare in modo di arrecare soddisfazione e piacere al Santo Benedetto. L'uomo deve agire vivendo la sua religiosità in modo attivo e diretta al fine di far piacere a Dio, poiché questo è il fine divino riguardo all'uomo, cioè che viva vivacemente la vitalità divina. La gioia, quindi, costituisce l'ingresso, l'approccio più consono per avvicinarsi a Dio, l'approccio all'En-Sof (=

all'Infinito), che è nell'Ente. Ovviamente la gioia non è quella degli sciocchi e dei sensuali, ma l'entusiasmo dinamico che desta il fondamento divino che è nell'uomo. Questa concezione della gioia, come processo volto al culto divino, rappresenta il focus del pensiero chassidico. Va ricordato che il concetto di gioia, così inteso, ha dei precedenti nell'insegnamento rabbinico (T.B. Shabat 30b). Si racconta che Rabbà prima di iniziare lo studio narrava delle cose scherzose e Rashì dice che il cuore dei Maestri si apriva allo studio della Torà a causa della gioia che era in loro. I Maestri ritenevano che soltanto la gioia consentisse di avvertire quell'elevazione e quell'attaccamento necessari per lo studio. Fintanto che il cuore dell'uomo è insensibile e il suo spirito è pesante, non può risplendere (accendersi) in lui la luce divina. Questa gioia è la gioia di mitzvà. Tra i diversi espedienti a disposizione del Chassidismo per arrivare al cuore dei propri seguaci ed entusiasmarli, c'erano la musica, il canto e la melodia. Grazie alla musica, i Rebbeim riuscivano a scuotere le fibre intime dei loro ascoltatori. Grazie alla melodia, essi tendevano non ad assopire o a distrarre gli interessi dei loro discepoli, ma a purificare i loro cuori. Dobbiamo ricordare che anche questo sistema di coinvolgimento è presente in molti testi classici dell'ebraismo, primo fra tutti la Bibbia, il Canto di Mosè e di Debora, il canto del Re Salmista (Sal 103,35) sono stati ripresi dal Talmud. Si racconta che appesa al capezzale del re David c'era un'arpa e quando a mezzanotte il vento soffiava, facendo vibrare le corde dello strumento, il re cantore si destava e componeva le sue celebri melodie in onore dell'Eterno. I canti e le melodie composti dai Maestri del Chassidismo divennero celebri fra gli ebrei dell'Europa orientale. Il R. Nachman di Breslavia diceva ai suoi ascoltatori: " Guardate voi come pregate? E possibile servire Dio solo con le parole? Venite, vi insegnerò un modo nuovo di pregare non attraverso le parole, ma mediante il canto. Noi cantiamo ed Egli, il Santo Benedetto in alto, capirà il nostro canto. Il principale mezzo di comunione con l'Uno, sia egli Benedetto, può attuarsi da questo basso mondo mediante la melodia e la musica... ". R. Pinechas di Koretz soleva dire: " Padrone del mondo, se fossi un musicista non ti consentirei di vivere in alto, ma ti costringerei a venire in basso qui con noi ". Il canto e la melodia entrarono a far parte integrante dell'insegnamento chassidico tanto che in ogni corte dei Rebbe vi erano musicisti e cori pronti a registrare ogni nuovo tono e a diffonderlo tra i loro aderenti per rendere più recettiva e vitale la loro fede e il loro entusiasmo per la vita. Nell'insegnamento lubavitch - un moderno movimento chassidico - si sostiene che la voce stimola la kavanà: " La lingua, diceva R. Sheneur Zalman, può essere paragonata alla penna del cuore, il canto alla penna dell'anima ". R. Hillel di Paretz diceva: " Chi non ha un senso musicale non può avvertire il valore del Chassidismo ". Il Chassidismo ha avuto ed ha ancora un grande successo nel mondo ebraico di ieri e di oggi. Va, comunque, detto che il Chassidismo non ha modificato sostanzialmente le forme tradizionali mediante le quali si è espresso l'ebraismo, cioè non ha modificato né la Torà né il modo di vivere e praticare l'ebraismo mediante le mitzvot (=norme della vita ebraica). Il Chassidismo fu ed è un movimento mistico che tentò di trasferire un modo di sentire il rapporto con la divinità non come un fenomeno elitario, cioè proprio di alcuni individui, ma come un processo umano coinvolgente, collettivo. Ai singoli ebrei dispersi nei villaggi ucraini recò il conforto e la gioia di far parte di una comunità umana aperta cui veniva insegnato che tutto è divino, che Dio è vicino a coloro che lo cercano e, pertanto, ogni ebreo che voleva poteva essere un Chassíd.

Bibl. S. Bahout - G. Limentani (cura di), Nachman di Breslav: La Principessa smarrita, Milano 1981; R. Bonfil, La cultura, gli ebraisti e il ruolo della Kabalà, in Aa.Vv., Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento, Firenze 1990, 127-154; M. Buber, La leggenda del Ba'al Shem, Firenze 1925; Id., I racconti dei chassidim, Milano 1962; J. Dan, The Hasidic Tale (in ebr.), Gerusalemme 1975; Id., The Ancient Mysticism (in ebr.), Tel Aviv 1989; Id., Kabalà cristiana e ricerca sulla Kabalà (in ebr.), in Haärets, Gerusalemme del 28.2.1997; A. Di Nola, Cabalà e mistica giudaica, Roma 1984; Y. Eliach, Non ricordare... non dimenticare, Roma 1992; M. Idel, La Torà nella letteratura delle Hechalot e nella Cabalà, in Aa.Vv., Studi sul

pensiero ebraico, I, Gerusalemme 5741-1981 (in ebr.); Id., Henoch è il Metatron, in Aa.Vv. L'antica mistica ebraica. Studi sul pensiero ebraico, VI, 151-170 (in ebr.), Gerusalemme 5747-1987; Id., L'esperienza mistica in Abraham Abulafi, Milano 1992; Id., Zohar: la Bibbia e la sua esegesi, in S.J. Sierra (cura di), La lettura ebraica delle Scritture, Bologna 1995, 245-260; Y. Jacobson, The Hasidic Thought (in ebr.), Tel Aviv 1985; A. Ravenna (cura di), Cabala ebraica: I Sette Santuari, Roma 1990; A. Safran, La Cabalà, Roma 1981; Id., Saggezza della Cabalà, Milano 1990; A. Shinan, The World of the Aggadic Literature (in ebr.), Tel Aviv 1987; G. Sholem, Le grandi correnti della mistica ebraica, Milano 1965; Id., Le origini della Kabalà, Bologna 1973; Id., La Cabalà e il suo simbolismo,Torino 1980; S.J. Sierra, Ebraica (spiritualità), in NDS, 431-440; E. Urbach, Le tradizioni della dottrina esoterica nel periodo dei Tannaim, in Aa.Vv. Studio sulla Cabalà e la storia delle religioni, in onore di G. Sholem (in ebr.), Gerusalemme 5728-1968.

S.J. Sierra

MISTICA GRECO-ELLENISTICA. (inizio)

Premessa. Le radici storiche della semantica del fenomeno mistico. Ad apertura del Saggio sul misticismo greco (Roma 1979), D. Sabbatucci, nel notare come un interprete delle tradizioni religiose dell'antica Grecia come E. Rohde ha potuto affermare che " i misteri (di Eleusi) non additavano la via che conduceva al misticismo ",1 sottolinea opportunamente la grave aporia che tale giudizio fa insorgere. Lo studioso, infatti, percepisce che un'affermazione siffatta presuppone, quanto al termine mistico, una netta soluzione di continuità storicosemantica. " Non potrebbe, infatti, non apparire strano, perciò tale da aver bisogno di una spiegazione - egli conclude - il fatto che il fenomeno eleusino, il quale ha dato alla cultura occidentale il termine "mistico", non abbia avuto, almeno in nuce, un reale fondamento mistico ".2

Poiché il termine, e il relativo contenuto concettuale, presuppone naturalmente un particolare fenomeno storico ovvero una serie omogenea di fenomeni di cui esso intende esprimere e definire il carattere distintivo, si tratta di vedere quali fatti religiosi, all'interno della tradizione greca, rientrino nella sfera semantica pertinente a quel termine e ad altri ad esso strettamente connessi.

D. Sabbatucci, pur consapevole della difficoltà pregiudiziale di una definizione generale del " misticismo ", capace di abbracciare una serie assai numerosa e varia di esperienze nei più diversi ambiti religiosi, ha ritenuto necessario premettere all'analisi dei fatti " mistici " greci una tale definizione. Lo studioso riconosce tipico " dell'esperienza mistica " " il concetto di salvezza assoluta ",3 mentre " il bisogno di un assoluto in un fatto mistico è in realtà un a posteriori che ricopre il primario bisogno di rompere le relazioni con un certo ordine di cose... L'interiorizzazione è ugualmente un'immagine a posteriori che ricorda, e in maniera inadeguata, la scelta mistica, ossia la deliberata rinuncia all'ordine vigente ". Si conclude sull'opportunità di " limitare ogni misticismo, sia come atteggiamento, sia come comportamento, sia pure come dottrina, al momento della ricerca non di un assoluto ma... di uno "scioglimento" da un determinato "mondo", e a considerare le vie che sono usate a questo scopo come offerte proprio e soltanto da quel mondo ".4

Sebbene ogni tentativo di circoscrivere un minimum capace di definire il più ampio spettro di fenomeni sia sempre soggetto al rischio di un certo riduzionismo ovvero tenda a privilegiare un aspetto, per quanto importante, dei fenomeni in oggetto a scapito di altri egualmente rilevanti, la definizione proposta dal Sabbatucci, senza dubbio, puntualizza un aspetto importante della fenomenologia del " mistico " e si rivela utile quale strumento di indagine in un campo estremamente complesso come quello in esame. Tuttavia, abbiamo ora insistito sulla posizione dello studioso non per privilegiarla su altre, che in sede fenomenologica potrebbero offrire ulteriori elementi altrettanto proficui alla ricerca, ma perché essa costituisce premessa e fondamento ad un'analisi dei fatti religiosi greci, definibili appunto " mistici " in relazione al parametro così individuato. Tali sono, nella prospettiva del

Sabbatucci, sia i misteri di Eleusi e dei grandi dei di Samotracia, sia l'orfismo in quanto tradizione che reinterpreta certi elementi del dionisismo in funzione " antimondana ".
In questa sede intendiamo, peraltro, seguire un diverso itinerario e, prescindendo da definizioni previe, cercare di circoscrivere aspetti e contenuti di quei fenomeni religiosi greci che rientrano nella sfera semantica del " mistico " per individuarne la specificità e l'interna articolazione. " E ciò al fine - come abbiamo avuto modo di notare in altra sede - di verificare se sussistano precise motivazioni storico-religiose della circostanza, già per sé significativa e non riducibile al piano puramente terminologico, dell'utilizzazione dell'aggettivo mystikós, pertinente appunto alla sfera dei mysteria, per esprimere un tipo di esperienza religiosa di natura specialissima, quale è quella definita mistica secondo il vocabolario rispettivo delle moderne lingue occidentali".5
I. I mysteria greci: origine e caratteri del linguaggio mistico. I documenti più antichi che registrano il termine " mysteria " risultano pertinenti in larga parte al culto celebrato in onore della coppia divina costituita da Demetra e Kore-Persefone, rispettivamente madre e figlia, celebrato nella cittadina attica di Eleusi, presso Atene. Quest'ultima, a partire da una certa epoca (sec. VI a.C.), esercitò la propria sovrintendenza sui locali " misteri ", divenendo così essi uno dei più importanti culti ufficiali ateniesi.
L'area semantica relativa a tale culto comprende anche l'aggettivo " mystikos ", il sostantivo " mystes " e il verbo " myeo ", accomunati dalla radice " my ", che già in antico fu messa in rapporto con il verbo " myo " " chiudo ", usato anche in senso assoluto come equivalente a " chiudere la bocca " o " chiudere gli occhi ". In tale etimologia, che i moderni glottologi accettano come sostanzialmente corretta, fu individuato il fondamento stesso della speciale qualità dei riti relativi. Un antico lessicografo, infatti, dichiara che i misteri furono così " chiamati per il fatto che coloro che ascoltavano dovevano chiudere la bocca e non spiegare ad alcuno quelle cose " (Suida s.v.).
Il verbo myeo esprime l'azione sacra che ha come oggetto il fedele e che lo costituisce, al termine di un iter rituale segreto, nella condizione di mystes ovvero ho myoumenos, ossia " iniziato ", essendo tale azione espressa dal termine myesis, " iniziazione ". Quest'ultimo termine e il verbo connesso (" iniziare ") traducono nelle moderne lingue occidentali i termini latini initium e initiare con cui appunto furono resi i corrispondenti etimi greci. Incerto è il significato della terminazione (- terion) del sostantivo mysterion che, solitamente nella forma plurale (mysteria), designa un complesso cultuale a carattere esoterico e iniziatico, quale appunto quello di Eleusi e altri analoghi complessi rituali greci. Tra questi, in particolare, si può ricordare il culto dei Grandi Dei nell'isola di Samotracia, egualmente designato da Erodoto (Hist. VIII, 65) come mysteria e caratterizzato dall'esoterismo e dalla prassi rituale iniziatica.
Il più antico documento relativo ai misteri eleusini, ossia l'inno a Demetra pseudo-omerico databile intorno al 600 a.C., illustra altre dimensioni costitutive del fenomeno misterico e offre materia alla definizione di una tipologia i cui aspetti ed elementi essenziali sono riscontrabili in altri contesti sia greci sia pertinenti alle tradizioni religiose vicino-orientali. Esso, infatti, conferma la specifica qualità esoterica dei riti, affermando che non è dato " trasgredirli né penetrarli né divulgarli ", poiché il sacro rispetto per le due dee " trattiene la voce " (Inno vv. 476-479). L'esperienza religiosa del fedele che partecipa al culto eleusino si definisce per questa via come esperienza fortemente personalistica, sia perché frutto di una scelta individuale, non imposta dall'appartenenza ad una comunità cittadina, come nel caso di tutti gli altri culti ufficiali della polis, sia perché impegna l'individuo all'osservanza di un segreto inerente alla sacralità medesima del culto e allo speciale rapporto in esso instaurato con le personalità divine che ne sono l'oggetto.
Il testo in questione e numerosi indizi contenuti nel resto della nostra documentazione, estremamente reticente da parte pagana, polemica e dissacratrice da parte cristiana, di fatto rivelano le profonde connessioni del culto misterico eleusino con una drammatica vicenda

divina, quella appunto che vede protagoniste le due dee (rapimento di Kore, lutto e ricerca da parte della madre, felice soluzione con il ritorno, sia pure periodico, della figlia). E ciò nel senso che l'iniziato, nel corso dell'esperienza cultuale, rievoca - in forme peraltro a noi in gran parte sconosciute - quella vicenda, con i suoi pathe, la sua profonda passionale drammaticità di tipo umano.
Ancora, lo stesso Inno indica che l'obiettivo del culto è l'ottenimento da parte del fedele di un rapporto di familiarità con la grande dea della cerealicoltura, Demetra, e con la sovrana degli inferi, Persefone, che ne sono le titolari a garanzia di un benessere per la vita presente e quella futura. Egli, infatti, è proclamato " felice e fortunato " (olbios), perché le due dee lo " amano con animo propizio " e inviano ricchezza al suo focolare; in pari tempo, quando discenderà nell'oscura tenebra, otterrà una " buona parte ", di cui non partecipano i non iniziati. Altre fonti definiscono come " un vivere " (Sofocle fr. 753 Nauck) questa condizione ultramondana ovvero come un'eterna e beata ripetizione del culto in un'atmosfera di luminosità (Aristofane, Rane 154-163; 311-459). La " felicità " dell'iniziato si configura talora come una " conoscenza " non peraltro intellettuale e discorsiva bensì esistenziale, in quanto riguarda i fondamenti stessi della condizione umana: " La fine della vita e il suo inizio dato da Zeus " (Pindaro fr. 137 Schroeder).
Tale beatitudine, pur proiettata in prospettiva escatologica, investe peraltro tutta l'esperienza vitale dell'individuo che, in virtù della partecipazione ai misteri, consegue quelle " buone speranze " che illuminano la sua intera esistenza permettendogli di guardare alla morte con serenità, nella certezza della " buona parte " che gli è garantita (Isocrate, Paneg. 28).
A definire l'esperienza misterica intervengono ancora almeno due elementi costitutivi, il primo dei quali è rappresentato dalla componenete catartica, soprattutto pertinenete all'iter rituale, scandito da astensioni alimentari e cerimonie di purificazione varie, ma non disgiunto da valenze religiose ed etiche, sviluppate nel corso di un lungo processo storico e forse anche per influsso orfico, ma già attive nell'Atene del sec. V a.C. se Aristofane può insistere sulla qualità di " pii " propria degli iniziati eleusini.
Il secondo essenziale elemento che dà ragione di quel processo di trasposizione della terminologia e della simbologia misterica ad esperienze conoscitive e spirituali che si definiranno " mistiche " in senso più ampio, quale ha inizio con Platone e si prolunga in tutta la tradizione platonica per trasferirsi, con modalità e accezioni peculiari, in ambito cristiano contribuendo a definire il linguaggio stesso " della mistica " nelle sue diverse espressioni storiche, è costituito infine dal carattere tipicamente " visivo " dell'esperienza misterica, definita in radice dall'immediatezza e dalla dimensione partecipativa, " patetica ", della sua realizzazione.
Il fondamentale dato del " vedere " come qualificante il ruolo dell'iniziato emerge già dall'Inno pseudo-omerico quando proclama " beato colui che ha visto " i sacri riti e dalla stessa definizione dell'ultimo, supremo atto dell'iter misterico come epopteia (" visione "), essendo il mista del secondo grado appunto epoptes " colui che ha visto ". Tale elemento è illustrato in un passo aristotelico della perduta opera Sulla filosofia. Qui il filosofo ateniese affermava " che coloro che sono iniziati non devono apprendere qualche cosa, bensì provare delle emozioni ed essere posti in certe disposizioni, evidentemente dopo essere divenuti capaci di riceverle " (fr. 15 Rose).
L'opposizione del mathein, proprio del processo logico-discorsivo dell'apprendimento razionale, al pathein misterico che circoscrive il carattere sperimentale e immediato del processo iniziatico, si qualifica ulteriormente nel seguito del discorso aristotelico quando definisce " del tipo dei misteri " l'illuminazione improvvisa dell'intelletto che permette di raggiungere le verità più alte, così come si verificava nel corso dell'iniziazione eleusina, nella quale " l'iniziato riceveva delle impressioni dalle visioni, non un insegnamento " (J. Croissant 1932, pp. 137-146).

In conclusione, dal complesso delle fonti i mysteria eleusini emergono quale struttura mitico-rituale omogenea, alla quale si accede attraverso una myesis finalizzata a rendere quanti liberamente scelgono di compiere tale esperienza religiosa epitedeioi, ossia atti a ricevere i typoi, " le impressioni " prodotte dall'azione misterica. Questa è primariamente caratterizzata dal momento sperimentale, visivo, in un alterno moto di timore e di gioia, di tenebra e di luce in sintonia con una " patetica " vicenda divina rievocata ritualmente, e culmina, in un contesto di luminosità, nel momento risolutivo della contemplazione " epoptica ". Essa è esoterica, riservata ai soli iniziati, definendosi come un arrheton in senso duplice, in quanto " non dev'essere detta " ed è " indicibile ", ossia non può essere comunicata a quanti non ne hanno fatto l'esperienza diretta.
Instaurazione di un intimo rapporto di familiarità con le personalità divine oggetto del culto, acquisizione di una " conoscenza " esistenziale che illumina di sé tutto intero l'arco dell'esistenza e permette di guardare senza timore alla morte sono, infine, i " benefici " elargiti all'iniziato dall'esperienza " mistica " vissuta all'interno della prassi rituale esoterica dei mysteria eleusini.
Non è possibile in questa sede illustrare in dettaglio tutti i fenomeni che, all'interno del mondo greco e nelle culture vicino-orientali, possono essere situati nella medesima categoria tipologica dei mysteria ovvero presentano più o meno qualificate analogie con essa. Diciamo soltanto che precise connotazioni " mistiche ", nel senso di aspetti ed elementi specifici dell'esperienza religiosa realizzata nel quadro del culto misterico eleusino assunto qui a parametro dell'area semantica e dei relativi contenuti religiosi coperti dal termine in questione, sono individuabili in complessi cultuali greci, quali il dionisismo, che non presentano, almeno nelle loro più antiche manifestazioni, la struttura esoterica e iniziatica, ma tuttavia realizzano, nelle forme della mania, il divino invasamento ritualmente procurato, e dell'enthousiasmòs un rapporto di interferenza tra piano divino e piano umano analogo a quello che si attua nei misteri. Anche complessi mitico-rituali di origine orientale, come quello delle divinità anatoliche Cibele e Attis, degli egiziani Osiride e Iside nelle loro forme originarie, che contemplano una drammatica vicenda di presena-assenza, di morte e restaurazione in una condizione più stabile e garantita, la quale è rievocata dai fedeli in cerimonie pubbliche con alternanza di manifestazioni luttuose e gioiose presentano degli aspetti più o meno fortemente analoghi a quelli greci definiti mysteria sotto il profilo della vivida esperienza religiosa di partecipazione ad una " passione " divina vissuta dai fedeli. Anche questi complessi religiosi, verosimilmente per influsso del tipo dei misteri greci, in età tardo-ellenistica assunsero la forma esoterico-iniziatica che caratterizza questi ultimi e, insieme con nuove " creazioni " misteriche quale il mitraismo di età imperiale romana, dalle radici iraniche (U. Bianchi 1979; U.Bianchi - M.J. Vermaseren 1982), esprimono e coagulano attorno a sé le istanze religiose di quanti, nell'ambito delle culture tradizionali del mondo ellenistico-romano nei primi secoli d.C., ricercano un rapporto diretto e una " simpatetica " comunicabilità con il livello divino all'interno di una prassi cultuale riservata ai gruppi specializzati.
In tal senso è paradigmatica l'esperienza dell'eroe delle Metamorfosi di Apuleio (180 ca.), nella sua totale dedizione alla dea Iside conseguente all'esperienza misterica, allusivamente evocata come accesso alla soglia della morte, di " viaggio " visionario di respiro cosmico, di contatto diretto con le divinità infere e celesti (Met. XI).

II. Il linguaggio " mistico e la filosofia: metafora e struttura di un'esperienza religiosa.

La notevole popolarità dei fenomeni misterici nella Grecia classica e nell'oikoumene mediterranea in età ellenistica e imperiale romana si riflette nell'uso assai frequente di linguaggio e figure mutuati dalla sfera semantica e concettuale di tali fenomeni nelle più diverse espressioni letterarie. Al di là di un uso puramente metaforico della terminologia misterica, tuttavia, è significativo individuare una specifica tradizione al cui interno l'utilizzazione della semantica " mistica " si coniuga all'assunzione di schemi concettuali e di

contenuti religiosi tipici dell'esperienza ad essa soggiacente. Ne risulta la possibilità di percepire una certa continuità, quanto a struttura e contenuti, tra il fenomeno cultuale dei mysteria e l'istanza spirituale e religiosa tesa all'instaurazione di un contatto diretto e di una piena comunicabilità dell'uomo con il livello trascendente sia esso inteso sotto il profilo prevalentemente intellettuale della conoscenza sia piuttosto ricercato al fine di un rapporto religioso, " unitivo " con la divinità.
In altri termini, si vuole vedere se, oltre ad un patrimonio lessicale specifico, i fenomeni religiosi greci omologabili nella categoria " mistico-misterica ", abbiano fornito allo stesso mondo greco e, per suo tramite, all'intera oikoumene ellenistica tardo-antica una serie di strutture concettuali a cui ancorare e mediante le quali esprimere un'esperienza religiosa peculiare, quella appunto " mistica ", la quale peraltro ha contenuti e qualità suoi propri, certo non riducibili a quei fenomeni nella loro tipica dimensione cultuale né tantomeno da essi " derivati ". In questa problematica risulta coinvolta la stessa tradizione cristiana, notoriamente nutrita dall'esperienza filosofica greca, sicché si pone la questione di valutare il significato e il peso storico delle analogie, nel linguaggio e negli schemi concettuali, non certo nei contenuti, fra la tradizione cultuale greca dei fenomeni misterici, mediata dal linguaggio e dall'esperienza intellettuale e religiosa di certi ambienti filosofici, e le più antiche espressioni della " mistica " cristiana soprattutto nella forma attestata da Dionigi Areopagita.
Il problema è complesso e delicato. Basti solo avervi accennato per sottolineare l'interesse storico-religioso di un'adeguata attenzione al fenomeno " mistico " greco-ellenistico in tutte le sue diverse espressioni.
Come è noto, Platone è il primo autore che decisamente assume l'esperienza misterica, quale per un ateniese era sostanzialmente quella eleusina, come modulo privilegiato di rappresentazione del fine supremo dell'uomo, ossia la conoscenza della realtà trascendente del mondo intellegibile (E. Des Places 1981). In particolare, due testi decisivi del Fedro (248b-250c) e del Convito (209e-210a) mostrano la trasposizione del linguaggio e della simbologia dei misteri ad esprimere un evento intellettuale e religioso di rilevanza " mistica " assai forte. Nel primo caso si attua una convergenza profonda tra l'esperienza cultuale dei mysteria e quella intellettuale dell'immediata percezione dell'intelligibile, qui definito nella sua dimensione del bello. Si tratta della " contemplazione " di tale suprema realtà goduta dalle anime nella loro condizione pre-mondana. Essa è interamente calata nei moduli dell'esperienza misterica, sicché sotto il profilo semantico e strutturale non può essere avulsa da tali moduli, essendo tutto il quadro articolato sul tema della visione, in un contesto di luminosità. Appunto da siffatta visione scaturisce la perfetta beatitudine delle anime nell'iperuranio, nell'attuazione di un contatto diretto con l'oggetto della visione medesima.
Nel Convito esperienza misterica e modalità della conoscenza del bello sono profondamente omologate nelle loro modalità e nei loro risultati: dopo un processo graduale di approccio alla realtà trascendente, che riflette la tipica gradualità del processo iniziatico, quella realtà diventa accessibile all'uomo solo attraverso il salto qualitativo realizzato dalla repentina e diretta rivelazione del sommo principio, espressa nelle forme di un'illuminazione " epoptica ".
Infine nell'Epinomis (968c-d), sia essa opera di Platone o più verosimilmente del suo discepolo Filippo di Opunte, la terminologia e gli schemi simbolici misterici sono utilizzati per esprimere quella particolare esperienza " mistica " di respiro cosmico che caratterizzerà tanta parte della spiritualità ellenistica. Si tratta della contemplazione beatificante dell'ordine cosmico espresso nei regolari movimenti dei corpi astrali che nutre di sé ampi settori della religiosità tardo-antica e che realizza quella forma di " misticismo cosmico " così acutamente analizzato dal Festugière.
III. Da Plotino a Proclo (485): aspetti della mistica neoplatonica. Una forte dimensione religiosa caratterizza il vasto e denso orizzonte intellettuale costruito da Plotino su un terreno di tradizione platonica. Di essa è stata nettamente definita la componenete " mistica ", peculiarmente qualificata dai suoi fondamenti logico-razionali e dal suo obiettivo in senso "

unitivo ". L'anima intelligente, allontanandosi dalla molteplicità in cui è caduta a causa della primordiale frattura dell'unità originaria, muove - in un graduale processo conoscitivo e catartico insieme - verso l'Uno, il primo principio di tutta la realtà. Questo obiettivo, assai difficile da perseguire, sbocca in un'estasi implicante il contatto " da solo a solo " con l'Uno, una contemplazione di questo principio sovra-razionale possibile quando l'anima medesima sia divenuta " tutta intelligenza ". L'unione dell'anima all'Uno, in un movimento unitivo-intuitivo, è peraltro un evento eccezionale che lo stesso Plotino avrebbe sperimentato, secondo la testimonianza di Porfirio (305 ca.), soltanto quattro volte. Si noterà che tale esperienza eccezionale e beatificante è espressa in termini tipicamente misterici allorché Plotino, per definire l'indicibilità dell'unione mistica realizzata nella contemplazione, la equipara all'obbligo del silenzio imposto nei misteri: " In verità, è perché il divino non può rivelarsi che si rifiuta di mostrarlo a chi non abbia avuto la felicità di vederlo lui stesso " (Enn. VI, 9, 11). Ne risulta che il peculiare arrheton dei misteri è assunto a figura dell'incomunicabilità dell'esperienza unitiva con il divino, mantenendo peraltro tutto il suo senso forte di evento indicibile, di cui non può essere messo a parte chi non lo abbia sperimentato nel concreto nell'iter " mistico ".

Com'è noto, la tradizione neoplatonica, mentre per un verso persiste nella via di una " mistica " perseguita attraverso lo sforzo di elevazione intellettuale, insieme conoscitiva e catartica, per l'altro si apre, in misura diversa secondo i casi, ad esperienze religiose di tipo " operativo " che intendono realizzare la comunione dell'uomo con i livelli divini, fino al più alto, mediante la manipolazione di sostanze materiali, sulla base della nozione di " simpatia " sussistente tra i diversi gradi dell'essere. Queste tecniche operative sono riconducibili all'arte teurgica che conosce diverse applicazioni nel mondo tardo-antico, dalle più fortemente utilitaristiche di stampo francamente magico a quelle che si vogliono più specificatamente religiose e orientate verso l'elevazione graduale agli stessi intelligibili. Così un Porfirio potè accettare tali tecniche, almeno in un periodo pre-plotiniano della sua esperienza culturale e religiosa ovvero, dopo i lunghi anni di contatto con il maestro, considerarle come momento propedeutico alla vera purificazione ed elevazione dell'intelletto umano verso l'Uno, in quanto adatte a " purificare " l'anima inferiore, irrazionale.

Giamblico (330), senza rinunziare ai metodi dell'indagine razionale nel processo salvifico che concerne l'anima intelligente, privilegiò fortemente le istanze religiose, sia in rapporto alle speculazioni teologiche sia nella pratica dell'arte teurgica. Nel trattato sui misteri ovvero Lettera ad Abammone, di cui ormai gli si riconosce la paternità, Giamblico indica nella teurgia, quale conoscenza e realizzazione delle pratiche rituali che permettono il contatto con le varie realtà divine, il terreno stesso in cui si compie il processo di " assimilazione a Dio " già definito da Platone come supremo obbiettivo dell'uomo. L'" unione teurgica ", ottenuta attraverso il compimento di " azioni ineffabili " e la manipolazione delle sostanze materiali cui si riconosce valore di " simboli " della realtà divina, ancorché " muti ", si configurano nel " divino " Giamblico come il supremo obiettivo dell'esperienza mistica di elevazione e contatto con il divino. (De myst. II, 11, 96).

Anche Proclo individua nell'arte ieratica la forma suprema di realizzazione dell'unione mistica. Spirito profondamente religioso, il terzo scolarca della rinata scuola platonica di Atene, realizza un'osmosi profonda tra l'esercizio dialettico del pensiero razionale e lo slancio mistico, coniugando l'ideale platonico dell'ascesa dell'intelletto verso l'unione contemplativa con la divinità e la pratica teurgica. Questa è ritenuta strumento efficace di purificazione del " corpo pneumatico " assunto dall'anima nella sua discesa nella materia cosmica e corporea, abituandola al contatto con gli dei e al raggiungimento di una condizione di immaterialità. Proclo manifesta grande devozione verso gli dei tradizionali dei diversi politeismi, ritenuti peraltro espressioni diverse dell'unica essenza divina che ha origine e fondamento nell'Uno ineffabile e inconoscibile. A questo primo principio l'uomo deve aderire con una fede " unitiva " che trascende la pura ragione, ma che ammette la pratica teurgica, in quanto la

manipolazione degli elementi materiali si fonda sulla nozione della " simpatia " universale e delle " serie divine ", ossia di linee omogenee di corrispondenze e di rapporti tra elementi diversi ma solidali tra di loro.
Il processo di elevazione dell'intelletto verso l'Uno è scandito dai tre momenti della purificazione, dell'illuminazione e dell'unione, e contempla il passaggio dalla conoscenza razionale all'esperienza di un'illuminazione dell'anima da parte dell'intelletto divino. Questo evento è ancora una volta espresso evocando l'esperienza misterica nel suo tipico carattere visivo, epopteia, che proprio per il suo carattere immediato e " sperimentale " si rivela capace di rappresentare l'indicibilità dell'esperienza mistica. Questa in Proclo si realizza allorché il " fiore dell'intelletto ", l'apice estremo dell'anima, ottiene " l'unificazione ", ossia realizza il contatto con l'Uno permettendo all'uomo di diventare entheos, interamente posseduto dal divino.
Si confermano, in tal modo, l'efficacia e l'incidenza nel lungo e complesso percorso della " mistica " greco-ellenistica del linguaggio e delle strutture fondamentali dell'esperienza religiosa che fin da epoca arcaica i Greci realizzarono all'interno di quei particolari complessi mitico-rituali che sono i mysteria. Tale esperienza naturalmente ha caratteri e contenuti specifici, diversi rispetto alle tante espressioni che segnano quel percorso, ma non è privo di rilevanza storica che essa abbia potuto fornire gli strumenti semantici e alcune delle forme espressive caratteristici, travasati poi e in varia misura trasformati all'interno della nuova e specialissima tradizione mistica cristiana.
Note: 1 Psyche, vol. I, Bari 1914, 296; 2 Saggio sul misticismo greco, 11; 3 Ibid., 21; 4 Ibid., 38; 5 G. Sfameni Gasparro, Dai misteri alla mistica: semantica di una parola, in La Mistica I, 73.
Bibl. R. Arnou, Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin, Paris 1921; U. Bianchi (ed.), Mysteria Mithrae, Leiden-Roma 1980; U. Bianchi - M.I. Vermaseren (edd.), La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano, Leiden 1982; P. Boyancé, Théurgie et telestique neoplatoniciennes, in Revue de l'histoire des religions, 147 (1955), 189-209; W. Burkert, Ancient Mystery Cults, Cambridge Mass. 1987; J. Croissant, Aristote et les mystères, Paris 1932; A.J. Festugière, La révélation d'Hermés Trismégiste I-IV, Paris 1942-1954; Id., Hermétisme et mystique païenne, Paris 1967; Id., Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus, in Aa.Vv., Studi di storia religiosa della tarda antichità, Messina 1968, 7-18; G.E. Mylonas, Eleusis and the Eleusinian Mysteries, Princeton 1961; A.D. Nock, Early Gentile Cristianity and its Hellenistic Background, New York-Evanston-London 1964; É. des Places, Platonismo e tradizione cristiana, Milano 1976; Id., Etudes platoniciennes 1929-1979, Leiden 1981; D. Sabbatucci, Saggio sul misticismo greco, Roma 19792; G. Sfameni Gasparro, Dai misteri alla mistica: Semantica di una parola, in La Mistica I, 73-113; Ead., Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis, Leiden 1985; Ead., Misteri e culti mistici di Demetra, Roma 1986; J. Trouillard, La purification plotinienne, Paris 1955; Id., La mystagogie de Proclôs, Paris 1982; N. Turchi, Fontes historiae mysteriorum hellenistici, Roma 1930.
G. Sfameni Gasparro

MISTICA INDIANA. (inizio)

I. Con il termine mistica, tipico della tradizione greco-occidentale, noi traduciamo, in riferimento alle religioni indiane, una complessità di esperienze diverse, a partire dalla " dottrina segreta " delle Upanishad fino allo yoga con le sue varie ramificazioni nelle diverse scuole filosofiche, o nei vari sistemi (darsana). Il termine mistica può, comunque, essere inteso come suprema realizzazione spirituale, senza con ciò livellare le diverse esperienze supponendole identiche per intensità e qualità.

II. Classificazioni e tipologie. La stessa tradizione indiana propone diverse tipologie per classificare la propria mistica. Lo storico della filosofia indiana S. N. Dasgupta proponeva una suddivisione in misticismo sacrificale (o vedico), mistica delle Upanishad, mistica dello

yoga, mistica devozionale (bhakti) e misticismo devozionale popolare. Tale classifica si riferisce, evidentemente, ai mezzi per raggiungere la realizzazione suprema dello spirito.
Un'altra classificazione, che si riferisce all'oggetto di esperienza mistica è quella, ormai classica di mistica del Sé (Atman), mistica dell'Assoluto e mistica dell'amore di Dio. Tali ripartizioni si riferiscono all'auto-percezione dello spirito (Atman o Purusha) o alla presenza di Dio in noi, sia egli concepito in modo personale o impersonale.
Si possono, inoltre, proporre anche tipologie che tengano conto dei punti di partenza del cammino spirituale che può passare attraverso i segni, ossia attraverso una sacramentalità cosmica o liturgica, e, per mezzo di essa, giungere ad una intensità di unione con Dio (qualunque sia il nome con cui Egli venga designato) tale da ottenere l'immediatezza dell'esperienza suprema. Diversa invece è la via speculativa che parte da una ricerca intellettuale, anche razionale, filosofica, e perviene poi ad una esperienza mistica (anubha) che supera la stessa discorsività del pensiero. Chiameremo più specificamente apofatica quella mistica, o meglio, quella via che, inizialmente e programmaticamente, prescinde dalla considerazione di contenuti metafisici e, superando la logica, si affida esclusivamente alla meditazione, come è il caso di alcune scuole dello Yoga, sia esso buddhista, indù, jainista, oppure tantrico, anche se il Tantrismo ha un carattere ritualistico ed esoterico tale da non poter essere facilmente ricondotto a tipologie generalizzabili.
E lecito, inoltre, parlare di una mistica " spontanea ", ossia non preceduta né da una iniziazione (tramite un maestro o una scuola religiosa) né tramite un metodo specifico di meditazione o l'apprendimento di una dottrina determinata. E una mistica che si può realizzare anche per " folgorazione " o per una sorta di " elezione ". Basti pensare a ciò che si legge in un celebre passo upanishadico che dice: " L'Atman non può essere raggiunto né dallo studio del Veda, né dall'intelletto, né dal molto apprendere; ma è raggiunto da colui che egli stesso sceglie: a costui l'Atman rivela la propria natura " (Katha-upanishad I, 2,23. Cf Mundaka-upanishad II, 2,3.1). In queste parole è stato ravvisato l'intervento di una grazia divina, grazia che non è sconosciuta anche ad altre correnti della religiosità indiana, da quelle devozionali a quelle di tipo tantrico (in queste ultime, tuttavia, la grazia divina " discende " in particolari circostanze di tipo rituale).
III. Manifestazioni straordinarie. La mancanza di un magistero unitario e di una dottrina omogenea dell'Induismo (ma lo stesso si può dire del Buddismo o di altre dottrine eterodosse dell'India) ha reso difficile fissare criteri oggettivi per stabilire ciò che è autentico e ciò che non lo è. Va comunque detto, anzitutto, che le manifestazioni straordinarie che possono avvenire in uno yogin, ad esempio, che abbia conseguito certi poteri (siddha) non sono criterio sufficiente per stabilire il grado di realizzazione spirituale del medesimo. Anche la trasmissione dell'insegnamento religioso da maestro a discepolo avviene direttamente, all'interno di ciascuna scuola, o anche al di fuori delle scuole tradizionali, senza appello ad alcuna autorità superiore. Non è facile, dunque, distinguere il buono dal cattivo maestro, o il santo dal mistificatore. Il vero maestro lo si conosce anzitutto dal suo comportamento, vale a dire dal suo distacco, dal suo autodominio, dalla sua umiltà, ovvero dalla sua assenza di ostentazione, dalla sua pace, dalla sua ascesi.
La qualità delle dottrine professate non può essere criterio universale per distinguere, sul piano spirituale, ciò che è autentico da ciò che non lo è. La validità di una dottrina religiosa è stabilita in base alla efficacia e ai frutti che essa dà. Così ogni maestro è conosciuto, come l'albero buono, dai suoi frutti. Ovunque siano pace, non violenza, amore, compassione, gioia, ivi si riconosce la presenza dello spirito, o la presenza di Dio, o la luce di una illuminazione. Vi sono tratti comuni, sul piano etico, tali da poter giudicare ciò che è buono e ciò che è cattivo. All'interno di ogni scuola è tradizione, poi, attenersi anche alla ortodossia delle formulazioni dottrinali che caratterizzano la scuola medesima.
L'odierna prassi indiana conferisce a ciascuna religione e a ciascuna scuola di spiritualità un valore relativo, anche se tutte poi convergono verso un'unica meta suprema.

La Bhagavad-g_t_, che è uno dei più noti testi dell'Induismo, propone le tre classiche vie di realizzazione spirituale: karma-yoga, jñ_na-yoga e bhakti-yoga, a seconda che si privilegi l'azione, la conoscenza o la devozione. Alcuni dei grandi rappresentanti dei suddetti tre tipi di mistica nel nostro tempo sono, rispettivamente, il Mah_tma Gandhi, che amava definirsi un karmayogin, Ramana Maharshi e Sri Aurobindo (morti entrambi nel 1950) che possono essere classificati come jñ_na-yogin e Ananda-mayi Ma, mistica bengalese (morta nel 1982) grande maestra della bhakti intesa come amore fervente a Dio, realizzato in completa dedizione e nello spirito di preghiera espressa anche in canti (bhajana) e manifestazioni corali di gioia.

IV. Il linguaggio. E importante, inoltre, cercare una valutazione del linguaggio dei mistici indiani. Alcuni di loro se ne stanno silenziosi e vivono o come eremiti o come monaci itineranti senza perciò essere maestri spirituali e senza manifestare - se non con la loro irradiante presenza, a chi ha occasione di incontrarli - la loro esperienza mistica. Altri, invece, hanno discepoli che li sollecitano a parlare. E se alcuni di essi hanno un pensiero e un linguaggio abbastanza chiari per farsi comprendere, a volte può accadere il contrario, per carenza di categorie espressive, e vi può essere allora un discepolo, più colto del maestro, a farsi interprete della sua esperienza, magari alterandola, anche se in tutta buona fede. Gli esempi potrebbero essere numerosi, ma basti pensare ad un Vivekananda nei confronti del mistico bengalese del secolo scorso: Ramakrishna.

V. Comparazione mistica indiana e cristiana. I tentativi occidentali per confrontare la mistica indiana con quella cristiana, introducendo, ad esempio, i criteri di mistica naturale e mistica soprannaturale si sono rivelati inidonei e insufficienti giacché non è difficile intuire che, se di vera mistica si tratta, non si può parlare di sola natura o di tecniche puramente umane. Il confine tra l'umano e il divino non può essere stabilito né da osservazione esterna, né in base ad analisi del linguaggio dei mistici e della loro rispondenza a determinate dottrine stabilite come ortodosse. Analogamente è impossibile stabilire se vi sia un tipo di mistica superiore ad un'altra, come ha fatto H. Bergson a favore della mistica " dinamica " considerata più completa, tipica del cristianesimo. In realtà, troviamo anche in India esempi di mistica dinamica, se si pensa non solo al Mah_tma Gandhi, ma anche ai suoi prosecutori, come Vinoba Bhave (morto nel 1983) ed altri ancora, esempi di pura dedizione a Dio e al prossimo.

In riferimento al mondo indiano non si possono usare criteri di valutazione tratti dalla sfera dogmatica di altre religioni. Né si devono contrapporre religioni monoteistiche e non monoteistiche, anzitutto perché l'Induismo, nel suo auto-comprendersi odierno si considera religione monoteistica, pur accettando, in spirito di tolleranza anche il valore mistico di altre religioni nate in India e non teistiche quali il Buddismo e il Jainismo.

Il discorso relativo a ciò che metafisicamente si può classificare come monismo, panteismo, teismo, et similia non concerne la mistica qua talis, cioè in quanto realizzazione suprema. I reiterati tentativi occidentali di sottovalutare o ridurre la mistica indiana confrontandola con quella cristiana, ebraica od anche musulmana tradiscono pregiudizi e inadeguata conoscenza del vasto e ricco mondo dell'Induismo nella sua storia plurimillenaria.

Va ricordato, inoltre, che ogni tipo di mistica suppone sempre un'etica e un certo tipo di ascesi, anche se certe norme possono variare da una scuola all'altra. Nell'India odierna si riscontra, comunque, una convergenza di valori. E in ciò si può constatare la tendenza a condannare eventuali abusi, a smascherare i " falsi profeti " e a denunciare i pericoli là dove si riscontra che certe tecniche o certi riti (specie quelli tantrici) possono costituire un danno per l'individuo e per la società.

Le vie regie per la realizzazione suprema restano sempre quelle del compimento del proprio dovere, la preghiera, la meditazione, l'amore del prossimo, il rispetto della vita, il distacco dal proprio egoismo, la tolleranza e la non violenza: insegnamenti che valgono per tutti e aprono anche la via al dialogo interreligioso del nostro tempo.

Bibl. Aa.Vv., Il Mahatma Gandhi, teoria e prassi di un educatore, Milano 1994; D. Acharuparambil, Spiritualità e mistica indú. Introduzione all'Induismo, Roma 1982; Id., L'induismo, in La Mistica II, 527-568; S. Basu, Modern Indian Mysticism. A Comparative and Critical Study, 3 voll., Varanasi 1974; M. Burgi Kyriazi, Ramana Maharshi, ou l'expérience de l'être, Paris 1975; C. Conio, Mistica indiana. Problemi interpretativi e prospettive ecumeniche, in Aa.Vv. Mistica e misticismo oggi, Roma 1979, 151-162; Ead., Induismo, in NDS, 762-771; E. Cornélis, Principali aspetti della mistica indiana, in J.-M. van Cangh (cura di), La mistica, Bologna 1991, 109-119; S.N. Dasgupta, Hindu Mysticism, Delhi 1976 (ristampa del 1926); M. Dhavamony, Tipology of Hindu Mysticism, in Studia Missionalia, 26 (1977), 237-285; J. Dupuis, Gesù Cristo incontro alle religioni, Assisi (PG) 1989; B. Griffiths, Ritorno al Centro, Brescia 1990; H. Le Saux, Tradizione indù, mistero trinitario, Bologna 1989; E. Masutti, Mistica induista e mistica cristiana. L'uno e il molteplice, Roma 1994; G. Milanetti, Il divino amante: la pratica spirituale indiana della via d'amore, Roma 1976; J. Monchanin, Mistica dell'India, mistero cristiano, Genova 1992; R. Otto, Mistica orientale e mistica occidentale: interpretazione e confronto, Casale Monferrato (AL) 1985; C.B. Papali, Induismo, in DES II, 1301-1308; F. Staal, Introduzione allo studio del misticismo orientale e occidentale, Roma 1976.

C. Conio

MISTICA ISLAMICA. (inizio)

Premesse. Nell'Islam esistono due principi fondamentali: l'unicità di Dio, Creatore dell'universo, e la missione profetica di Mohammad. Ogni musulmano professa la propria fede in questi due principi. Quanto al non musulmano, con la semplice accettazione dei medesimi, egli è accolto nell'Islam. Il riconoscimento della missione di Mohammad comporta naturalmente quello della missione di tutti i profeti che lo hanno preceduto, da Adamo a Noè, ad Abramo, a Mosè, a Gesù e a tutti gli altri inviati, il nome di molti dei quali è citato nei testi sacri. Dal punto di vista dell'Islam si tratta di individui eccelsi, eletti da Dio perché comunicassero il suo messaggio agli uomini. Essi godono, quindi, del massimo rispetto e della più profonda venerazione.

Nella concezione islamica alcuni di questi profeti recarono un Libro Sacro, nel senso che misero a disposizione dei propri seguaci un complesso codificato di precetti e di insegnamenti divini. Così la Torà è il libro di Mosè e degli altri profeti israeliti; il Vangelo è il libro di Gesù; il Corano è il libro di Mohammad. Secondo l'Islam, il Corano è testuale Parola divina e non espressione umana di concetti ispirati da Dio. Da questo punto di vista, quindi, la concezione islamica del Corano si differenzia da quella dei seguaci di altre religioni monoteistiche riguardo ai loro testi sacri. Il Corano, nel complesso, è più assimilabile alla persona di Gesù, il Logos, così come è concepito dai cristiani, che non al Vangelo, il quale nella concezione islamica si avvicina più ai testi di tradizione profetica che non al Corano. Tali testi contengono, infatti, notizie su detti enunciati dai profeti o su fatti da essi compiuti per ispirazione divina, proprio come avviene nel Vangelo riguardo a Gesù.

Con queste premesse si possono comprendere il valore e l'importanza che il Corano ha avuto nella formazione dell'ideologia islamica nella sua interezza e completezza. A prescindere dal valore spirituale, questo Libro Sacro, eterno e prezioso pegno divino, illustra in generale la concezione teologica, antropologica, ontologica dell'Islam. Esso, inoltre, contiene quei principi teorici e quelle regole pratiche che sono alla base della fede e del comportamento di un musulmano.

I. Cos'è l'Islam. Islam letteralmente, significa sottomissione. Anche la scelta di tale parola rivela l'essenza di questa religione, nel senso che il messaggio ultimo di essa è l'invito rivolto all'uomo a uniformarsi alla volontà divina, a essere in armonia con il Creatore dell'universo e con il creato, che è stato posto in essere grazie alla volontà, alla giustizia, al potere, alla saggezza e alla misericordia di Dio.

Queste peculiarità hanno conferito all'Islam un carattere profondamente mistico, favorendo, già dal suo sorgere e poi nel periodo dell'espansione, il manifestarsi tra i musulmani di tendenze gnostiche.
Inoltre, il Corano, così come molti altri testi islamici, contiene espressioni profonde e incisive su Dio, l'essenza e gli attributi divini, la natura e il fine dell'esistente nella sua relazione con Dio, l'uomo e le sue caratteristiche, le ragioni della creazione, i rapporti tra Dio, l'esistente e l'uomo.
II. La m. affonda le sue radici proprio nella meditazione teologica. Senza dubbio essa, nel processo di sviluppo soprattutto dalla fine del II secolo dell'Egira in poi, ha subito l'influsso gnostico e filosofico di altre culture. Ciò nonostante, principalmente grazie alla ricchezza spirituale caratteristica dell'Islam, ha potuto sempre conservare il proprio aspetto originario.
Nella mistica islamica si possono individuare due aspetti, uno teorico e un altro pratico. Il primo analizza l'esistente e affronta argomenti quali quello della divinità, dell'universo e dell'uomo. Esso, dunque, per quanto riguarda l'oggetto della speculazione, non si discosta dalla filosofia islamica. La differenza consiste nel fatto che mentre le argomentazioni filosofiche si basano solo su principi ed elementi razionali, quelle del mistico sono il risultato di scoperte ed esperienze interiori percepite nel profondo del suo essere. La differenza risiede, quindi, nelle modalità dell'approccio, perché sia il filosofo sia il mistico, nell'edificazione del proprio sistema, si servono entrambi di una metodologia razionale. Tuttavia, proprio il diverso approccio, cui si è accennato sopra, comporta una profonda differenza nelle due concezioni ontologiche. Così, per esempio, nel sistema filosofico sia Dio che il creato sono dotati di un'esistenza reale, pur essendo Dio l'Essere necessario, sussistente di per sé, e il creato un essere contingente, la cui esistenza proviene dall'Essere necessario. Dal punto di vista del mistico, invece, l'esistenza del creato, pur essendo originata da Dio, non è concepita come giustapposta alla divinità, in quanto l'esistenza di Dio abbraccia tutte le cose, nel senso che ogni essere è manifestazione della sua esistenza e della sua volontà. Di conseguenza, l'esistenza reale, anzi l'unica esistenza reale è quella di Dio, mentre le creature dell'esistenza hanno la parvenza e non l'essenza. E, quindi, nostro errore considerarle dotate di esistenza reale, in quanto si tratta solo di apparenza e non di essenza.
L'altro aspetto, quello pratico, tratta dei rapporti e dei doveri dell'uomo nei confronti di se stesso, di Dio e dell'universo. Esso ha come scopo finale quello di guidare l'individuo verso ciò che nella parte teorica è definito Principio e Fonte dell'esistente, da cui anche l'uomo trae esistenza e alla cui unione per sua natura aspira.
E importante sottolineare che non si tratta solo dell'enunciazione di determinati insegnamenti morali, bensì di condurre passo passo l'uomo alla desiderata unione. Nella concezione mistica, l'uomo, per sua natura, è un essere buono e luminoso, che si è allontanato dalla Fonte di Luce, cadendo nei lacci terreni. Egli anela incessantemente ad elevarsi verso il mondo superiore e a ritornare alla propria origine. La natura e i suoi fenomeni, però, lo imprigionano, mostrandogli l'esistente in modo non conforme al vero.
L'uomo deve, quindi, acquistare una vista acuta e penetrante, così da scorgere la realtà delle cose avvicinandosi alla Fonte dell'esistente e annullandosi in essa. A tanto si dedica la mistica nella parte pratica. Essa dice all'uomo come agire, come percorrere le varie stazioni della perfezione spirituale, quali maestri e quali metodi seguire, come tradurre in atto le proprie capacità potenziali. In questo modo, l'uomo potrà entrare in empatia con ciò che è oggetto del suo desiderio, avvicinarsi alla Divinità, raggiungendo cioè la stazione dell'unione.
Bibl. 'Ali Hassan 'Abdel-Kader, The Life, Personality and Writings of al-Junayd, London 1962; C. Anawati e L. Gardet, Mystique musulmane; aspects et tendances, expériences et techniques, Paris 1961; H. Corbin, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Paris 1958; Hujwiri, The Kashf al-Mahjub, Leiden 1911; Ibn 'Arabi, La sagesse des prophètes, Paris 1955; Jami, Lawa'ih. A Treatise on Sufism., London 1914; L. Massignon, La passion d'al-Hallaj, Paris 1922; Rumi, Mathnawi, London 1925-1940; Ruzbehan Baqli Shirazi, Le

Jasmin des Fidèles d'Amour (Kitab 'Abhar al-'Ashiqin), Paris 1958; M. Smith, Rabi'a the Mystic and her Fellow-saints in Islam, Cambridge 1928; Sulami, Kitab Tabaqat al-sufiyya, Leiden 1960.
M. Masjed Jame'i

DIZIONARIO DI MISTICA

L. BORRIELLO - E. CARUANA M.R. DEL GENIO - N. SUFFI

M

- MISTICA NATURALE
- MISTICA NELLA RIVELAZIONE BIBLICA
- MISTICA RUSSA
- MISTICHE D'ASIA
- MODELLI SPIRITUALI
- MOLINOS MIGUEL DE, SAC
- MONACHESIMO
- MONDO
- MONTANISMO
- MORALE
- MORTE MISTICA
- MORTIFICAZIONE
- MURATORI LUDOVICO ANTONIO, SAC
- MUSICA

MISTICA NATURALE. (inizio)

Premessa. C'è qualcosa che sfugge all'occhio e alla percezione sensibile e risuona solo nel sacrario del cuore, capace di stupirsi di fronte al mistero di Dio che non appare, ma che solo può rifulgere nell'intimo di chi anela a conoscerlo. L'uomo, per natura religioso, tende a modellarsi su Dio, configurandosi a lui nel segreto, compreso nell'intimo dalla nostalgia di vederlo: " Grande sei, o Signore, degno di somma lode (Sal 144,3); grande è la tua potenza, senza limiti la tua sapienza (Sal 146,5). L'uomo vuol cantare le tue lodi, l'uomo, particella della tua creazione, che porta seco il peso della sua natura mortale, del suo peccato, la certezza che tu resisti ai superbi (cf Gc 4,6; 1 Pt 5,5). Eppure l'uomo, particella della tua creazione, vuol cantare le tue lodi. Tu lo sproni, affinché gusti la gioia di lodarti, poiché ci hai creati per te e il nostro cuore non ha pace fino a che non riposi in te ".1

La nostalgia di Dio, oltre le sfere delle umane percezioni ed emozioni, apre il cuore ben formato (cf Lc 8,15) all'immediata e silenziosa esperienza, sì che l'uomo spirituale, librandosi nell'infinito sulle ali del desiderio è reso attento e capace di percepirne il lieve sussurro: " La voce di un silenzio simile a un soffio " (cf 1 Re 19,12),2 superando la fatica intellettuale e lo sforzo della ragione, per ritrovarsi nella percezione della presenza numinosa, comunque ne avverta il richiamo o ne percepisca la voce arcana. Egli anela a Dio e brama intessere con lui, nel profondo, un dialogo d'amore, tutto compreso dal fascino della sua presenza.3 La ragione,

infatti, rimane muta alle soglie del mistero di Dio che la trascende permanendo sovrano nel suo nimbo di luce e aprendosi solo al cuore in attesa. In tale ineffabile esperienza, " si ha la consapevolezza di essere in contatto immediato con Dio. Questa consapevolezza è piuttosto vaga e indefinibile e non è possibile descriverla con parole chiare ",4 essendo esperienza arcana dell'immensità di Dio, o " mistica naturale ".5 Si dice mistica, perché è un'esperienza silenziosa, arcana e indicibile, naturale, perché è congeniale alla natura umana e ne segna un vertice sublime di perfezione morale e religiosa.

Il termine mistica indica già un mistero di silenzio eloquente, proprio dell'esperienza religiosa, che trascende il limite del tempo e dello spazio e attinge l'Infinito nel profondo, non per puro ragionamento o per esercizio di devozione, ma per intima percezione d'amore. La sua caratteristica è quella di un accadimento sorprendente, congiunto con una certa passività della persona stessa, che viene attivata e sorpresa da una misteriosa potenza che sopravviene avvolgendola d'ineffabile arcana intensità di amore coinvolgente. Tale esperienza ha, in primo luogo, un effetto risanatore della persona e una immersione nella piena armonia dell'essere, che si ritrova nella sua pura fonte. Essa dischiude, quindi, alla persona attenta e silenziosa il mistero indicibile, ripristinando in essa la fascinosa presenza di Dio, stimolandone la conoscenza salutare e introducendola progressivamente nella sua sfera di luce infinita. " La voce, infatti, non giunge durante una tempesta che mette in pericolo la vita dell'uomo: è la voce di un silenzio simile a un soffio' (cf 1 Re 19,12) ed è facile soffocarla. Finché questo avviene, la vita dell'uomo non può diventare cammino. Per quanto ampi siano il successo e il godimento di un uomo, per quanto vasto sia il suo potere e colossale la sua opera, la sua vita resta priva di un cammino finché egli non affronta la voce ".6 E la voce indicibile, che diviene presenza, a introdurre la creatura nel nimbo di gloria della divinità. Allora, la persona, attenta e sorpresa, si apre al colloquio segreto e diviene nello spirito.

Vi è un inizio impercettibile, quasi un bussare alla porta del cuore e un annuncio di presenza, che si fa sempre più intenso e amorevolmente insistente, finché la creatura percepisce la presenza di Dio nella luce e percorre insieme con lui le vie del cuore e della vita, approdando alle soglie dell'infinito, nell'incanto di una percezione indicibile e di un incontro fascinoso. L'invisibile Presente, incontrando nel silenzio la creatura interiormente raccolta e tutta protesa nell'ascolto, la permea di sovrumana dolcezza e d'inesprimibile gaudio. Il numinoso è insieme fascinoso e riempie di stupore e di meraviglia, lasciando percepire nel segreto il senso pieno della vita e l'ebbrezza della divina melodia.7 Dove questo non avvenga, s'aggrava l'esperienza di solitudine e di " vuoto, quando niente di esteriore corrisponde a una tensione interiore ".8

La m. segna, quindi, l'aprirsi della persona religiosa all'esperienza indicibile, in un contatto intimo e fascinoso, a tutti i livelli dell'incontro con Dio, nel sacrario del cuore e nello stupore dell'incontro che rapisce l'anima nella contemplazione del mirabile volto di Dio. Essa è congeniale ad ogni essere umano, che di Dio porta l'impronta e la divina nostalgia. Tuttavia, per farne l'esperienza, bisogna disporvi attentamente il cuore, accordandolo alla divina melodia dello spirito, sì da trasformare quella conoscenza in percezione interiore, in sintesi espressiva della totalità dell'essere, che si ritrova nell'armonia del tutto e si apre a Dio, presente nell'amore. La sua manifestazione più suggestiva è quell'affetto di amore soave, che sgorga dal cuore, toccato dalla divina presenza, che pure rimane impercettibile e fascinosa.

E propria della mistica l'indicibilità, congiunta con una forte carica emotiva, unita alla passività del soggetto che viene attivato nell'intimo, perché risuoni soave la divina melodia. Tuttavia, per approdare alle soglie dell'infinito e venire conquistati dall'ineffabile Presenza, non sono sufficienti i gesti religiosi sia pure significativi o le celebrazioni solenni anche suggestive, occorrono una purificazione interiore e una acquisita capacità di ascolto, affinché Dio possa rivelarsi nel suo mistero di luce infinita. Perché è di Dio che i mistici fanno esperienza e, anche se non riescono ad avvertirne che il nimbo di luce che ne contrassegna la presenza, nel loro cuore fiorisce l'amore che a lui congiunge ineffabilmente. " Essere pio è

dunque provare di continuo Iddio presente, non per sola passione di sentimento, ma in tutta la nostra umanità: contemplazione e azione, ragione e senso, volontà e sentimento. Non che di fatto una presenza talmente totale si riveli tutta dappertutto, svelandosi invece ora per una, ora per un'altra parte; ciò nondimeno, se pietà vuol essere, ha da essere tutta di tutto l'uomo ".9

I. La m. ossia l'esperienza silenziosa e ineffabile di Dio. L'esperienza di Dio è, infatti, il vero senso della mistica, nel suo vertice di contemplazione silenziosa e di stupore di fronte al mistero indicibile. Non si tratta di un semplice rapporto devoto con Dio, proprio dell'atto di religione, neppure di una spiritualità che a Dio tenda con l'affetto del cuore, ma di quella indicibile esperienza di Dio che rapisce il cuore della creatura, in forma talvolta sommessa e silenziosa, talvolta erompente come il fulgore della luce che ne dischiude le divine sorgenti. Poiché esiste nell'intimo di ogni creatura umana, nelle profondità del suo essere immagine di Dio, un sacrario in cui ciascuno si ritira per percepire il soffio dello spirito e intonare al Dio del suo cuore i più bei cantici di amore. L'uomo, infatti, è " capace di Dio, perché a lui configurato come immagine ". Egli percorre l'itinerario della conformazione, grazie alla pietas che lo congiunge intimamente a Dio, mediante l'amorosa conoscenza e la corrispondente lode, nel sacrario del cuore, toccato dalla scintilla divina dell'amore, rapito dal fascino irresistibile della sua Presenza. Si tratta invero di un incontro salutare che equivale a uno scambio di doni, nel linguaggio simbolico e misterioso dell'amore che cerca la sua verità profonda e il senso divino della sua esistenza, oltre le barriere della morte, nell'abbraccio felice con l'Altissimo Signore, rispecchiandosi nella luce dell'incantevole volto di Dio.10 Non si tratta, qui di una semplice coloratura spirituale o di un riflesso dell'intimo che traspare, bensì di una profondità sorgiva e primigenia dell'essere umano, che si trascende e si ritrova puro e rigenerato in Dio, comunque ne percepisca la presenza, perché è di Dio che si fa esperienza ogni qualvolta ci s'imbatte nel mistero che dischiude le soglie dell'infinito. Solo lui, infatti, soddisfa il cuore umano che tende insaziabilmente alla felicità, ma spesso si perde per le vie dell'appagamento fugace e del miraggio ingannevole, ritrovandosi solo e infelice, avendo smarrito il senso. L'uomo è, infatti, per sua natura, un pellegrino dell'Assoluto. Anzi, ne percepisce nel profondo una tale nostalgia che spesso si ferma al primo cenno della sua Presenza, dovunque affiori un palpito di felicità o si dischiuda un lembo di cielo. Egli ha sete di lui e ne insegue tutti i volti, anche solo le parvenze, perché non ne può fare a meno. Quando, per umana fragilità, non riesca a dare volto alla presenza di Dio, egli si perde nell'assoluto impercettibile e a lui si affida, vagando nell'infinito spazio, che non è lo spazio infinito, ma solo la dispersione del senso e l'oscurità della notte. Mentre è la luce che cerca il suo cuore, che sogna sempre l'appuntamento con la felicità. Certo il cammino non è facile, perché i surrogati sono possibili, anche se non possono divenire che appagamenti fuggevoli di un'eterna nostalgia. E così che talvolta l'uomo religioso si smarrisce per le vie impervie del piacere o per le oscure strade della ricerca e perde di vista la luce profonda e penetrante della verità che erompe dal silenzio per farsi strada nel cuore assetato solo di Dio. Non ci si deve rassegnare a rimanere dei rottami ai margini dell'essere, perché si sono smarriti l'opera e lo stile, sonnecchiando assopiti nella degustazione dei piaceri fuggevoli o delle sensazioni effimere. Occorre ritrovare il senso, aprendosi all'esperienza di Dio nel profondo, che è appunto la mistica, non limitandosi, peraltro, alla semplice colorazione di senso religioso o di spiritualità, bensì affidandosi alla vera esperienza di Dio, a vari livelli di configurazione e di conformazione a Dio nel profondo, per ricomporre uomini e cose, l'universo intero in vista della sola pace dell'amore, fino all'incontro personale con l'Invisibile nel mistero che per i cristiani acquista le sembianze amabilissime del mirabile volto di Gesù Cristo.

Dalla prima percezione del divino all'esperienza del numinoso e alla perseverante, attenta e sempre più intensa ricerca di Dio, fino alla percezione della sua vivida presenza e all'incontro felice con lui, si estende l'ambito della m. Dio, infatti, seppure invisibile, è esperibile, perché sommamente presente e desideroso di comunicarsi alla sua creatura. E lui che dà senso pieno

e gioia perfetta alla sitibonda creatura che anela alla pace dello spirito e si ristora, ogni qualvolta egli si affacci all'orizzonte della sua vita, oltre il limite dell'umano intendimento e della ragione indagatrice, come anelito di eternità e soave divina melodia dell'essere che diviene dolce memoria e verità profonda che, finalmente, si disvela, in una festa di luce.11
Avere Dio presente nell'amore è il contenuto essenziale dell'esperienza mistica. Il percepirne la voce, l'esperimentarne il soffio vivificante e la presenza consolatrice, ma anche l'ebbrezza delle sublimi vette dello spirito che anela a perdersi in lui trasumanando. Dio è, veramente, il Signore e il salvatore di ogni uomo, ma la sua signoria si estende a quanti ne riconoscono e ne invocano il Nome, conformandosi alla sua norma di vita e mantenendone fedelmente il codice etico di alleanza d'amore. Poiché ogni uomo, che viene in questo mondo, diviene secondo il dinamismo dell'immagine, che tende alla conformazione, segreta e misteriosa, al comportamento sublime, nella perfezione e nella bellezza della santità di Dio. Diventare come Dio, configurandosi a lui e accordandovi la vita nel profondo, è la nostalgia antica del cuore umano. Imitare Dio nel comportamento essenziale della persona rettificata e capace di operazioni sublimi. Nell'esperienza mistica anche il tempo s'invera in attimi di eternità, perché la percezione del cuore attinge l'infinito, si dilatano gli spazi della percezione interiore e si sublima il senso della vita, che diviene immensa negli spazi infiniti di Dio. Non si tratta semplicemente di prenderne atto, ma di disporvi l'animo e di prepararsi a quel divino incontro, dovunque esso avvenga, o ai margini della foresta, o in un tempio fabbricato da mano di uomo o nell'intimo di ogni cuore, dove ciascuno, ritirandosi nel segreto, ama intonare al Dio del suo cuore i più bei cantici d'amore. E la persona umana il sacrario santo della divinità, il tempio vivo della gloria divina. L'intima essenza di ogni mistica esperienza, come sopravveniente irradiazione della gloria e sublimazione dell'essere che tutto si ritrova nel nimbo aureolante della santità di Dio, si compie in un mistero trasfigurante di luce infinita. " Gloria di Dio è l'uomo vivente. Ma vita dell'uomo è la visione di Dio ".12 Reciproca è la nostalgia: di Dio per l'uomo e dell'uomo per Dio e, quando le due nostalgie diventano incontro, esplode la gioia della salvezza, in un inno incontenibile di lode perenne. La divina liturgia erompe come prece dal cuore nell'articolazione dei segni e nella significazione delle parole che diventano eloquenti al soffio vivificante dell'Onnipotente, divenuto il tutto di tutte le cose.
II. Dallo stupore della percezione alla contemplazione di Dio. L'esperienza mistica è inesprimibile e può solo esprimersi per cenni, in un linguaggio che supera la sua capacità espressiva e si riveste di simboli per divenire eloquente, in sempre nuove significazioni. Le testimonianze di un'intensa e sorprendente esperienza di Dio trapuntano di divina bellezza il corso della storia dei popoli e delle religioni e si dispiegano nell'ampio spazio dell'universo religioso dei popoli, lasciando trasparire dalle pieghe della storia i tratti misteriosi e sublimi dell'invisibile, eppur sempre percettibile, presenza di Dio. Avere Dio sempre presente nell'amore è la fondamentale percezione della creatura, fatta per la felicità e incapace di quiete, finché non trovi refrigerio in questa sublime dimora di pace e di felicità incorruttibile dell'amore che ha trovato il suo Dio. S. Paolo, parlando ai saggi dell'Areopago di Atene, mette in luce proprio questo istinto divino, questa esigenza irrinunciabile dell'animo umano, questa insaziabile sete di felicità, che non trova respiro se non respira in Dio, vivendo nel " timor di Dio ": " Vedo che in tutto siete molto timorati degli dei " (At 17,22). Così, nelle pieghe della storia alita il " timor di Dio ", come riverente percezione della presenza, senso profondo della custodia santa e speranza segreta di una perenne prossimità e comunione di intenti e di finalità, nella segreta certezza di avere Dio per sempre presente nell'amore. " In lui, infatti, viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto. Poiché di lui stirpe noi siamo " (At 17,28). " Stirpe di Dio " è il concetto primigenio di una consapevolezza mistica dell'appartenenza e della custodia, della dimora incorruttibile, grazie alla convinzione che da Dio siamo nati e a lui tendiamo con tutta la nostalgia del cuore, con tutte le fibre del nostro essere, intensamente pregno di quella divina presenza. Le

forme di percezione e di espressione possono, invero, essere limitate, le variazioni dei tempi e dei luoghi possono pure sfumarne i colori e variarne le tonalità, ma dall'intimo del cuore umano, quando sia ben formato e reso capace di concezione divina, di accoglienza salutare e di riconoscenza degna, allora erompe l'inno della vita e si dischiude limpida la sorgente.
Il genio religioso attinge ai vertici dell'esperienza mistica il suo linguaggio più forbito e le sue espressioni più felici, che sono le espressioni del simbolo, dell'arte e della poesia. Poiché non si sa bene dove avvenga, non si percepisce ancora come si compia, ma se ne avverte soave e salutare la presenza e ci si ristora al palpito vivificante dell'aura che tutto compenetra e avvolge di luce. Si sa che Dio c'è, ci ama e ci attende, anzi ci visita e ci accoglie nel suo mistero di luce infinita. E questa percezione è definitiva, trascende lo spazio e il tempo, va oltre i valichi della morte e sa che Qualcuno ci pensa, anche quando il pensiero si spegne e la parola ammutolisce, perché Dio ci ha già amati, prima che il mondo fosse. Solo il cuore può condurre oltre e superare le barriere invalicabili della rigida ragione che vorrebbe capire, ma che non riesce a comprendere, giacché il capire le è concesso come capacità nativa di scandagliare le profondità del mistero per portare alla luce meraviglie sempre nuove. Ma il comprendere Dio è dato solo agli innamorati di Dio, che sanno percepirne oltre i segni e l'apparenza la verità che è amore, ossia ai vertici della esperienza mistica, che supera l'ambito delle connotazioni riscontrabili in ogni umana conoscenza, va oltre i limiti dello spazio e del tempo e dimora in un cielo sublime di beatitudine, percepita, desiderata, sognata e vissuta, nel mistero adorabile della divina Presenza. Questo lasciarsi attrarre da Dio nel suo nimbo di luce infinita, questo rifulgere nel cuore della luce e l'aprirsi dello spirito, aprirsi all'indicibile melodia dell'essere che si ritrova puro e rigenerato nella radiosa dimora di Dio, sono solo i tratti percettibili di un inesprimibile mistero di comunione, segreta e trasfigurante insieme, che rapisce il cuore e, pur nel fluire del tempo, invera l'uomo in attimi di eternità.
Il mistico sa che questo avverrà, ma che prima dovrà sciogliersi il legame della corporeità per dispiegare le vele del desiderio e permettere all'anima di spiccare il volo verso i lidi infiniti della nostalgia di Dio. Allora anche il tempo finirà e sarà l'alba nuova di un giorno radioso e splendido, il mattino di Dio. Una cosa è certa e il mistico lo sa, che l'alba di ogni esperienza religiosa, profonda e verace, è l'aurora propria di Dio, è l'inizio della felicità.13 La percezione di Dio diviene, quindi, sorpresa e gioia di incontrarlo, a livelli profondi e misteriosamente segreti, seppur inesprimibili con linguaggio umano, ma aperti al linguaggio simbolico dell'arte e della poesia, le sole capaci di introdurre nell'incanto del mistero ineffabile.14
Non è possibile invero stabilire delle gradazioni ben definite che si vanno via via sviluppando, specialmente nelle religioni fondate su una speciale rivelazione divina in singolar modo nella rivelazione cristiana, che giunge fino a un'esperienza mistica di piena conformazione d'amore conformante, quando la creatura riconosce il suo Creatore e si lascia toccare nell'intimo dalla divina Bontà. Il vero mistico è l'uomo definitivo, che ha conquistato qualcosa della totalità e sta per pervenire alla meta dei desideri e delle speranze, congiungendosi nel profondo a Dio e ritornando continuamente a lui in riverente ossequio e in riconoscente memoria. S. Paolo, scrivendo ai Romani (1,18-21), fa appello all'esperienza di Dio che tutti gli uomini possono avere, ma che non tutti percepiscono, perché non si lasciano toccare dalla divina bellezza e santità, rispondendo adeguatamente con la riconoscenza e la lode. Solamente quando il cuore si apre a Dio nell'amore, manifestando apertamente la lode e la riconoscenza, s'illumina d'immenso e diviene nello spirito (cf Ap 1,10) presente a Dio, percependone vivamente la Presenza salutare e ritornando continuamente a lui nel cantico sublime della memoria del cuore. " La gloria di Dio dà la vita; perciò coloro che vedono Dio ricevono la vita. E per questo colui che è inintelligibile, incomprensibile ed invisibile, si rende visibile, comprensibile ed intelligibile agli uomini, per dare la vita a coloro che lo comprendono e lo vedono. E impossibile vivere se non si è ricevuta la vita, ma la vita non si ha che con la partecipazione all'essere divino. Orbene, tale partecipazione consiste nel vedere Dio e godere della sua bontà ".15 Il modo di conoscere

dell'esperienza mistica è quello dello stupore di fronte alla rivelazione di Dio e insieme della riconoscenza per la sua degnazione, unita a un'immensa nostalgia di dimorare per sempre con lui. C'è, poi, un anelito di conformazione che trasferisce idealmente nella sfera spirituale in cui dimora la divinità e diviene abitazione nei cieli della creatura mortale che ha scelto, peraltro, di non avere altra dimora che il suo Dio. E possibile questo grado sommo d'intimità con Dio, che ci incontra nel segreto e ci rapisce il cuore sublimandoci fino alle più alte sfere della comunione d'amore, quando uno a lui pienamente si affidi e vi accordi pienamente la vita. Talvolta, se ne avverte solo il dolce alito, che ci sfiora come soffio vivificante, talvolta se ne percepisce viva la presenza, talvolta si è solo presi da un'infinita nostalgia di vederlo: " Tu mi hai fatto senza fine, a tuo piacimento. Tu vuoti e rivuoti questo fragile vaso, e lo riempi sempre di nuova vita. - Per monti e valli hai portato questo piccolo flauto di canna, e vi soffi melodie eternamente nuove: - Al tocco immortale delle tue mani, il mio piccolo cuore si smarrisce per la gioia ed effonde parole indicibili ".16 In questa bruciante nostalgia di desiderio fiorisce nell'intimo del cuore la melodia della vita, che si ritrova compiuta e felice alla presenza misteriosa di Dio. Come un pellegrinaggio solitario si ripercuote allora, sulla brezza rigurgitante del mattino, la melodia. Perché l'unica nostalgia, degna di menzione, è quella dell'amore che cerca, del sospiro anelante a effondersi in un gesto sublime di adorazione, più che invisibile misterioso e incontenibile, perché immenso della stessa immensità di Dio. " Lasciami solo quel poco con cui possa chiamarti il mio tutto. - Lasciami solo quel poco con cui possa sentirti in ogni luogo e possa venire a te in ogni cosa e offrirti il mio amore ogni momento. - Lasciami solo quel poco con cui non possa mai nasconderti. Lasciami solo la catena con cui possa legarmi al tuo volere e il tuo fine sia realizzato nella mia vita - e che è la catena dell'amore ".17 Da un cuore così ebbro di felicità per avere attinto Dio nell'amore erompe il cantico della nostalgia: " Tardi ti ho conosciuto, tardi ti ho amato... Tu eri con me ed io non ero con te... Tu hai chiamato e gridato e fugato la mia cecità. Tu hai mandato il tuo profumo ed io l'ho aspirato; ed ora anelo a te. Ti ho gustato; ed ora ho fame e sete di te. Mi hai toccato e ardo dal desiderio della tua pace ".18 " Per questo il Verbo si è fatto dispensatore della grazia del Padre per l'utilità degli uomini, in favore dei quali ha ordinato tutta l'economia della salvezza, mostrando Dio agli uomini e presentando gli uomini a Dio, perché l'uomo vivente è gloria di Dio e vita dell'uomo è la visione di Dio ".19 Quando l'Amore stesso si fa presente, si dischiude anche nell'intimo l'arcana melodia di ogni essere e si fa lode perenne la poesia del cuore che attende la fine del suo desiderio e la sorprendente visione del volto agognato di Dio: " Ora si fa giorno, e la lampada che rischiarava il mio buio cantuccio s'è spenta. E giunto un richiamo e sono pronto al mio viaggio ".20 Non rimane, quindi, che l'infinita nostalgia di Dio: " Sono venuto sull'orlo dell'eternità da cui nulla può svanire - nessuna speranza, né felicità, né la visione di un volto intravisto tra le lacrime ".21

Conclusione. La m. caratterizza l'esperienza religiosa che si apre con stupore all'incontro sovrumano e sublimante con Dio che si presenta, ospite, alla soglia del cuore: " Era il giorno quando non ero preparato a riceverti; entrando nel mio cuore, non invitato e non conosciuto, imprimesti il segno dell'eternità su molti istanti fugaci della mia vita ".22 Tale esperienza sopravviene sì e sorprende la creatura, ma nasce erompente come la luce e soavemente si effonde nell'esultanza dello spirito, che esulta in Dio, eterna nostalgia del suo cuore. Ogni religione porta in sé il segreto dell'incontro misterioso e indicibile con Dio, ma spetta alla religione cristiana svelarne pienamente il volto, che è fedeltà e tenerezza: il volto dell'Amore, che rifulge sul volto adorabile di Gesù Cristo (cf 2 Cor 4,6), Salvatore dell'uomo.23 Tutto ha un inizio in un istante misterioso e indicibile, quando, nel silenzio turgido di attesa e di speranza, si percepisce la Presenza e ci si mette in ascolto, perché la creatura, comunque sia in grado di percepire Dio, essendo creata a sua immagine, tende a lui con insaziabile brama e non trova pace, finché non si ritrovi a lui congiunta nell'amore.24 La m. introduce alle soglie dell'incontro indicibile e sublime del mistero di Dio, dove nell'attesa vigile si accende la speranza e la creatura diviene a immagine del suo Dio. Il mistico intravede già, oltre il velo,

la luce indicibile e incomincia a percepire i tratti mirabili del volto di Dio. " C'è, infatti, un solo Figlio, che ha compiuto la volontà del Padre, ed una sola umanità, nella quale si compiono i misteri di Dio 'nei quali gli angeli desiderano fissare lo sguardo' (1 Pt 1,12), pur non potendo scrutare la Sapienza di Dio, grazie alla quale l'opera da lui plasmata diviene conforme e concorporea al Figlio di Dio, affinché la sua Progenie, il Verbo Primogenito, discenda verso la sua creatura, cioè verso l'opera plasmata, e sia accolta da questa, e a sua volta la creatura accolga il Verbo e salga a lui oltrepassando gli angeli e divenendo ad immagine e somiglianza di Dio (cf Gn 1,26) ".25

Note: 1 S. Agostino, Confessioni, 1. 1,1; cf Ritrattazioni, 1. 1,4: " I tredici libri delle mie Confessioni lodano Dio giusto e buono: essi elevano verso Dio l'intelligenza e il cuore dell'uomo "; 2 Cf L. Dupré, Misticismo, in Enciclopedia delle Religioni, vol. III: L'esperíenza, Milano 1996, 387a: " Secondo Dionigi l'Areopagita, la teoria mistica consisteva nella consapevolezza spirituale dell'ineffabile Assoluto, posto al di là della teologia dei nomi divini ". Da " mueín ": restare silenziosi, il silenzio mistico significa una contemplazione senza parole. " L'intuizione mistica quasi mai accresce la conoscenza teorica. Ciononostante, la visione mistica consente alla conoscenza del singolo di acquistare una sensibilità unica e onnicomprensiva di integrazione che, in definitiva, appartiene all'ordine noetíco ". Le principali caratteristiche sono l'ineffabilità, congiunta con una accentuata passività della persona, e la transitorietà, che potremmo meglio chiamare " qualità ritmica ". Cf S. Bonaventura, Breviloquium, p. II, c. 9; Opera Omnia, V, 227a: " Est igitur anima rationalis forma beatificabilis "; 3 Cf S. Bonaventura, De reductíone artium ad theologiam, 25-26; Opera Omnia, V, 325b: " Cum enim Deus sit sursum, necesse est, quod apex ipsius mentis sursum erigatur. Hoc autem est, cum ratíonalís assentit primae veritati propter se et super omnia, cum irascibilis innititur summae largitati, et cum concupiscibilis adhaeret bonitati; tunc qui hoc modo Deo adhaeret unus spiritus est (1 Cor 6,17). Et sic patet (...) quomodo in omni re, quae sentitur sive quae cognoscítur, interius lateat ipse Deus "; 4 A. De Sutter, Mistica, in DES II, 1627; 5 E. Ancilli, Mistíca non cristiana, ín DES II, 1631; 6 M. Buber, Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassídico, Magnano (BI) 1990, 22-23. Cf R. Guardini, Fede Relígione - Esperienza, Brescia 1995, 128: " Il mondo è colmo di divinità, ma fluttuante, confusa, non interpretabile dal cuore egoista e tale da indurre in perplessità e sconcerto il cuore debole. Essa riceve il suo senso vero solo se la si guarda dal volto di Dio; ma si scopre appena nella rivelazione. Ciò che è visibile di Dio, si fa chiaro realmente solo quando egli mostra il suo volto nella rivelazione "; 7 Si pensi alla prorompente forza della voce, che diventa melodia, nel cuore tutto ripieno di Dio: " Le mie aspirazioni sono crocifisse. Un'acqua viva mi parla dentro e mi dice Vieni al Padre'. Non prendo gusto al nutrimento corruttibile: voglio il pane di Dio, che è la carne di Gesù Cristo; voglio per bevanda il suo sangue che è la carità incorruttibile ", S. Ignazio di Antiochia, Lettera ai Romani, 4, 1-2; 6, 1-8,3; Funk, 1,217-223; 8 Ch. Calò, Símone Weil: L'attenzione: il passaggio dalla monotonia dell'apparenza alla meraviglia dell'essere, Roma 1996, 83; cf. H. Luebbe, Relígion und Aufklärung, Graz 1986, 32: " L'aspettativa che le immagini religiose del mondo potessero essere sostituite da immaginí scientifiche del mondo, adeguate alla realtà e capaci di svolgere la medesima funzione, è andata completamente delusa ". E importante in merito quanto Tommaso da Celano scrive di un vero amíco di Dio, quale fu s. Francesco d'Assisi: " Aveva sperimentato quanto è nocivo all'aníma comunicare tutto a tutti, e sapeva che non può essere uomo spirituale colui che non possiede nel suo spirito segreti più numerosi e profondi di quelli che potevano essere letti sul viso e giudicati in ogni parte dagli uomini ", Vita Prima, 4,97: Fonti Francescane, Assisi (PG)-Padova 1977, 488; 9 G. De Luca, Introduzione, in Archivío italiano per la storia della pietà, I, Roma 1951, XIV; 10 Il mistico è la persona rapita nell'intimo dalla nostalgia di Dio, nel quale ritrova se stesso e il tutto di tutte le cose: " Considera, quod in anima contemplativa describitur universus orbis ", " Nam ab aeterno novit Deus creaturam et amat eam, quia praeparavit eam gloriae et gratiae ", S.

Bonaventura, In Hexaemeron, Coll. 20,8 e Coll. 12,7, in Opera Omnía, V, 426b e 385b; 11 Questo avviene in forma sublime e definitiva nel cristianesimo, grazie al mistero del Verbo incarnato, che ammaestra nell'intimo " non loquendo, sicut nos, sed interius illustrando ", S. Bonaventura, In Hexaemeron, Coll. 12,5, in Opera Omnía, V, 385a; 12 S. Ireneo, Trattato contro le eresíe, l. 4, 20, 7; 13 P. Matthiae, Ebla, la città rivelata, Paris 1995, 142-143. L'inno a Shamash, il Dio-Sole, risale al 2350 a.C.; 14 Questa nostalgia, che alberga nel cuore del mistico, si ritrova pienamente appagata solo quando la luce del cuore si fa meriggio fulgente. " Desiderium ergo disponit animam ad suscipiendum lumen ", S. Bonaventura, In Hexaemeron, Coll. 22,29, in Opera Omnia, V, 442a; 15 S. Ireneo, Trattato contro le eresie, l. 4,20,5; 16 R. Tagore, Gitanjiali, trad. V. Salierno, La grande poesia d'ogni tempo, XIV, Milano 1962; 17 Ibid., 72; 18 S. Agostino, Confessioni, l. 10,28; 19 S. Ireneo, Trattato..., o.c., l. 4,20,7; 20 R. Tagore, Gitanjiali, o.c., 141; 21 Ibid., 134. Per questo S. Bonaventura afferma che il mistico è la persona più adatta a vedere Dio: " Quaelibet enim anima contemplativa habet quandam perfectionem, ut videat visiones Dei ", In Hexaemeron, Coll. XIII, n. 4, in Opera Omnia, V, 445b; 22 R. Tagore, Gitanjíalí, o.c., 82; 23 S. Bonaventura, De S. Andrea Ap., Sermo II, in Opera Omnia, IX, 471b: " Intus enim est Christus, ad cuius imaginem factus est homo "; 24 Commissione Teologica Internazionale, Il cristianesimo e le religioni, n. 113, Città del Vaticano 1997, 73: " E il grido di Giobbe e di tutta l'umanità. La risposta è cruciale', ma è al di là di tutte le parole: sulla croce il Verbo è silenzio. Dipendente dal Padre, gli affida il suo spirito. Qui, tuttavia, c'è l'incontro di tutti gli esseri umani: l'uomo è con la sua morte, e Dio si unisce a lui in essa. Soltanto il Dio amore è il vincitore della morte, e solamente con la fede in lui l'uomo è liberato dalla schiavitù della morte. Il roveto ardente della Croce è così il luogo nascosto dell'incontro: il cristiano vi contempla colui che hanno trafitto' e ne riceve uno spirito di grazia e di consolazione' (Gv 19,37; Zc 12,10) "; 25 S. Ireneo, Trattato..., o.c., l. 5, 36,3.

Bibl. E. Ancilli (cura di), La mistica non cristiana, Brescia 1969; R. Arnou, Contemplation naturelle, in DSAM XIII, 1750-1751; L. Bouyer, Mysterion. Dal mistero alla mistica, Città del Vaticano 1998; G. Brockhusen, s.v., in WMy, 372; P. Desauer, Die naturale Medítation, München 1961; L. Gardet, Expérience mystique en terres non chrétiennes, Paris 1953; Id., Recherches sur la " mystique naturelle ", in RevThom 48 (1948), 84-90; J. Maritain, L'expérience mystique naturelle et le vide, in ÉtCarm ott. (1938), 132-133; R.C. Zaehner, Mysticism Sacred and Profane, Oxford 1980.

C.M. Del Zotto

MISTICA NELLA RIVELAZIONE BIBLICA. (inizio)

Premessa. Parlare della mistica nella rivelazione biblica esige, prima di tutto, una chiarificazione del senso che ha questa parola, sconosciuta nella Scrittura e introdotta nella letteratura cristiana dal platonismo della scuola di Alessandria.

Nel cristianesimo non è una dottrina. E l'esperienza di una vita nuova comunicata dallo Spirito del Padre e del Figlio. Nell'itinerario spirituale dell'essere umano, si va dando, in forma crescente, il dono di un'esperienza di Dio più immediata, semplice e soggiogante; esperienza gratuita che lo rivela come nucleo e senso della realtà e come qualcuno che offre il dono di una comunione interpersonale con lui. La mistica è questa tappa del cammino spirituale in cui Dio invade la persona, la tocca nella profondità del suo essere e la trasforma. Questa iniziativa di Dio, accettata con riconoscente ricettività, non implica una evasione dalla propria responsabilità nel compimento della propria missione. Al contrario, conduce a una donazione generosa e disinteressata al servizio degli altri.

Vista così, la mistica, come esperienza " passiva " e totalizzante di Dio, che si rivela all'essere umano e lo interpella, si ritrova nelle pagine della Bibbia, specialmente nel NT. Qui si parla, soprattutto negli scritti giovannei e paolini, della " conoscenza " di Dio come esperienza di trasformazione dell'essere umano e di comunione con il Padre e con suo Figlio Gesù Cristo mediante il dono dello Spirito. Non si tratta di una passività che significa inerzia o inattività.

Al contrario, l'essere umano, mosso dallo Spirito, s'impegna nell'azione e conosce più profondamente il mistero divino. E in questa direzione che possiamo affermare che l'esperienza mistica è una realtà che appare nella Scrittura, anche se non descritta con la terminologia teologica posteriore. Pretenderlo sarebbe cadere in un anacronismo.

I. La mistica nell'AT. L'AT descrive profonde esperienze di Dio che, analizzate, rivelano aspetti della vita religiosa che, più avanti, furono qualificati come " mistici ". In modo speciale tali aspetti si fanno presenti nella vita dei profeti e nell'esperienza di preghiera, consegnata particolarmente nel libro dei Salmi.

L'esperienza di Dio, nelle pagine dell'AT, conduce a una conoscenza che introduce in una corrente di vita e di luce, che proviene da Dio e che torna a condurre a lui, attraverso i sentieri oscuri della fede.

In questa conoscenza di Dio, l'iniziativa parte da lui. Prima di conoscere Dio, si è da lui conosciuti. JHWH conosce il suo popolo (cf Am 3,2); conosce i suoi profeti prima della loro nascita (cf Ger 1,5). Per crescere in tale conoscenza, che richiede un impegno di vita in accordo con il piano di Dio, egli dà un cuore nuovo e uno Spirito nuovo (cf Ger 31,31-34; Ez 36,25-27).

a. La mistica dei profeti. Nella vita dei profeti dell'AT appare, sotto varie forme, ciò che potremmo qualificare come la loro " esperienza mistica ". C'è un'irruzione di Dio nella loro vita.

L'elezione dei profeti viene descritta a partire da una esperienza dell'irruzione della Parola di Dio e della sua forza che li spinge ad agire. Si tratta di un incontro profondo con il Signore (cf Am 7,14-15; Is 6,1-13; 40,6-11; Ger 1,4-8; Ez 1-3), dal momento che la sua Parola non è altro che lui stesso presente nella storia che guida dal di dentro.

I profeti vivono la realtà della loro esperienza " mistica " anche come " visione ": visione della gloria di JHWH (cf Ez 1,28); visione come esperienza di una presenza speciale di JHWH (cf Is 6,1-13), che cambiò il corso della vita del profeta (cf Is 6,1; Ez 1,1; Am 7,14-15). Per questo motivo, si ha una reazione di sconcerto e si ha coscienza della propria incapacità per rispondere alle implicazioni di tale esperienza (cf Is 6,5; Ger 1,6). D'altra parte, l'esperienza mistica dei profeti ha una forza irresistibile: li seduce, li possiede, li domina (cf Am 3,9; Ger 20,7.9). E la " mano di JHWH " che viene su di loro (cf Ez 3,22; 8,1). Chiamati da Dio, i profeti si rapportano a lui e sperimentano la sua presenza nella storia, che li porta ad annunciare il messaggio divino nonché a denunciare ciò che si oppone a lui (cf Am 3,3-8; Ger 1,9-10). Il contributo teologico-esperienziale dei profeti affonda le sue radici nella loro esperienza " mistica " di Dio come l'unico Assoluto. A partire da questa, nei profeti emerge un impulso adeguato per superare la separazionedistanza tra pensiero e azione, che permette loro di nutrire una passione per la giustizia e reclamarla in nome di Dio (cf Is 1,10-17; Mic 6,8).

b. L'esperienza mistica dei salmi. La preghiera dei salmisti rivela profonde esperienze di Dio: la dolcezza della sua parola (cf Sal 119,103); la bontà di Dio (cf Sal 34,6-9). Da tali esperienze nasce l'ansia d'incontrarlo; la sete che si ha di lui (cf Sal 42,2-3). E come la sete della terra deserta, arida, senz'acqua (cf Sal 63,2).

La ricerca di Dio viene descritta anche con il desiderio di vedere il volto di JHWH (cf Sal 42,3; 63,3) e il rammarico perché egli si nasconde (cf Sal 143,7). Questo impegno di incontrare Dio e di sperimentare la sua presenza viene soddisfatto quando egli si fa presente e si comunica. E, dunque, in questa esperienza " mistica " di JHWH, quando si palpa la sua bontà (cf Sal 27,13; 34,9) e quando si arriva alla convinzione esistenziale, che si constata che solo Dio può riempire il cuore umano (cf Sal 63,4). Tutto il resto è relativo e non soddisfa pienamente (cf Sal 73,25-26).

II. La mistica cristiana nel NT. Il mistero cristiano non è altro che la vita " in Cristo " e " nello Spirito ". La mistica, nella rivelazione cristiana, non è altro che l'esperienza che Paolo esprimeva dicendo: " Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me " (Gal 2,20).

Numerosi testi del NT consentono di reperire un'autentica vita mistica in diversi suoi protagonisti.
Cristo appare come il grande mistico, che fa esperienza del Padre e lo conosce (cf Gv 7,29; 8,55; 10,15); il Padre gli manifesta tutto quello che fa (cf Gv 5,20). Gesù agisce sotto l'azione dello Spirito (cf Lc 3,22; 4,1.14.18).
Gesù comunica la sua vita. Viene ed abita in coloro che lo amano e si manifesta loro (cf Gv 16,7); rivela il Padre (cf Lc 10,22) e insieme al Padre invia lo Spirito (cf Gv 16,7). Questi conduce i discepoli alla piena conoscenza di Gesù e, attraverso di lui, a quella del Padre (cf Gv 14,7.20). Lo Spirito, presente in ogni cristiano, fa comprendere il mistero di Cristo (cf Gv 14,16-17; 14,26; 15,26). Lo Spirito si unisce al nostro spirito per attestare che siamo figli di Dio (cf Rm 8,16); ci fa gridare con fiducia "Abbà, Padre" (cf Rm 8,14-15; Gal 4,6).
Siamo stati chiamati a crescere " in ogni cosa verso di lui, che è il capo, il Cristo " (Ef 4,15) e a raggiungere la pienezza dello sviluppo che ci farà " penetrare nella perfetta conoscenza del mistero di Dio " (Col 2,2-3), fino alla trasformazione in Cristo (cf Gal 2,20).
La vita eterna è conoscere Dio e colui che ha mandato, Gesù Cristo (cf Gv 17,3), con una conoscenza diretta che, in un certo senso, fa sì che i cristiani non abbiano bisogno che alcuno li ammaestri (cf 1 Gv 2,27).
Tale conoscenza merita il nome di comunione (cf Gv 14,19-20), unione perfetta nella verità dell'amore (cf Gv 17,26; cf anche 1 Gv 2,3-4; 3,16). La vera conoscenza di Dio s'identifica con l'amore operante.
Questi insegnamenti di Giovanni e di Paolo sono fondati sulle esperienze " mistiche " che hanno permesso loro di approfondire il mistero del Cristo. Di tali insegnamenti restano nei loro scritti tracce molto chiare.
a. La mistica di s. Giovanni. Nel prologo del suo Vangelo, Giovanni ha lasciato l'impronta della sua esperienza mistica. L'evangelista afferma di aver scoperto in Gesù il Padre: " Noi abbiamo visto la sua gloria, gloria come di Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità " (Gv 1,14). Tale visione di fede, che comincia appoggiandosi ai segni e termina basandosi solo sulla parola di Gesù, permette a Giovanni di scoprire in ogni cosa Dio. Anche se " nessuno ha mai visto Dio " (1 Gv 4,12) si fa un'esperienza crescente di lui nella misura in cui si cresce nell'amore.
Nell'itinerario della fede cristiana, descritto da Giovanni in base ad un'esperienza, si passa dal " vedere ", cioè dall'elemento sensibile della fede, al " conoscere " che implica un approfondimento progressivo ed esperienziale di Dio, che si realizza nella misura in cui si vivono le esigenze concrete del messaggio evangelico (cf Gv 8,32). Alla fine del cammino si termina " sapendo ", cioè, vivendo una comunione con il Signore (cf 1 Gv 2,19-21).
La fede dell'evangelista penetra nella persona di Gesù e scopre la sua relazione con il Padre nel mistero trinitario. Tale " mistica " esperienza lo porta a proclamare: " Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita..., noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo " (1 Gv 1,1-3).
La fede si deve manifestare nell'amore. Gesù insegna che per vivere in comunione con lui occorre praticare il comandamento dell'amore (cf Gv 13,34-35). Quando si praticano i suoi insegnamenti, egli si manifesta (cf Gv 14,21); anzi di più: egli e il Padre vengono a dimorare nella persona che osserva i suoi comandamenti (cf Gv 14,23).
L'esperienza " mistica " di Giovanni percepisce la presenza e l'azione dello Spirito che Gesù comunica senza misura (cf Gv 3,34). Egli fa rinascere (cf Gv 3,5-6), guida la preghiera dei credenti (cf Gv 4,23) ed è l'acqua viva che feconda la vita. Più ancora, l'esperienza " mistica " dello Spirito lo rivela come il Maestro che insegna, cioè che non lascia all'esterno gli insegnamenti di Gesù, ma li converte in interiorità mediante una fede viva, ricordando ciò che Gesù insegnò (cf Gv 14,26); permettendo che si comprenda nel cuore e che appaiano il

significato profondo e la ricchezza delle parole del Cristo. Lo Spirito aiuta a comprendere pienamente la persona e il messaggio di Gesù. Dà il senso cristiano della storia e consente di scoprire le tracce del disegno di Dio in tutti e in ogni epoca (cf Gv 16,12-15).
b. La mistica paolina. Parlando della mistica paolina non ci si riferisce ai fenomeni estatici straordinari che senza dubbio Paolo ebbe, come testimoniano i suoi scritti (cf 2 Cor 12,1-4), piuttosto si vuole qui indicare un tipo di esperienza e di comunione con Dio non ordinarie, cioè, non naturali.
Per Paolo, la fede e il battestimo permettono una conoscenza vitale del Cristo e, per mezzo di lui, del Padre e dello Spirito. Si conosce Gesù con la forza della sua risurrezione e la comunione alle sue sofferenze (cf Fil 3,8-9) e questo porta a " discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto " (Rm 12,2).
Paolo orientaparla di una conoscenza che viene dallo Spirito di Dio e grazie alla quale possiamo veramente " conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato " (1 Cor 2,12). Paolo desidera che si cresca in questa conoscenza d'amore del Cristo che supera ogni conoscenza (cf Ef 3,19) sino a che arrivi il momento in cui si possa conoscere Dio così come siamo da lui conosciuti (cf 1 Cor 13,12).
Negli scritti dell'Apostolo dei gentili appare, come base e fondamento del suo insegnamento, l'esperienza " mistica " di Gesù, che cresce e si sviluppa a partire dal suo incontro con lui sulla via di Damasco. Egli sottolinea l'iniziativa di Dio che si avvicina e si fa presente all'essere umano (cf Gal 4,9). In questa esperienza gratuita di Dio si scopre tutto il piano di Dio (cf Ef 1,3-14).
" L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato " (Rm 5,5). E lo Spirito che trasforma il credente in figlio di Dio e gli consente di sperimentare Dio come Abbà, Padre (cf Rm 8,14-15). Tutta la vita cristiana è una vita " secondo lo Spirito " (Rm 8,14), che Paolo presenta come vita " nello Spirito ". Questa vita trasforma in Cristo, fa nuove creature (cf 2 Cor 5,17) e ci raduna nella fraternità della famiglia di Dio. Tutti sperimentiamo di essere uno in Cristo Gesù (cf Gal 3,26-28).
L'esperienza " mistica ", nel suo sviluppo, porta a comprendere " a quale speranza ci ha chiamati, quale tesoro di gloria racchiude la sua eredità tra i santi " (Ef 1,18). Questo comporta camminare nello Spirito (cf Gal 5,25) che va trasformando il credente (cf 2 Cor 3,18) fino ad arrivare all'uomo perfetto, " nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo " (Ef 4,13).
Conclusione. Questa breve visione panoramica della mistica nella rivelazione biblica ci ha fatto comprendere che l'esperienza mistica è qualcosa che procede dall'iniziativa di Dio, che si comunica liberamente all'essere umano. In questa comunicazione Dio esige disponibilità per realizzare la trasformazione che porta a partecipare alla sua vita divina. Nell'esperienza mistica cristiana c'è una dimensione trinitaria: per lo Spirito, in Cristo, si cammina verso il Padre. Si tratta di un'esperienza graduale e crescente di unione con Dio nella persona del Cristo. Questo comporta, altresì, una comunione con gli altri, che supera l'individualismo e impegna nella storia della salvezza, perché la fede che conta è quella che opera per mezzo dell'amore (cf Gal 5,6).
Bibl. L. Bouyer, Mysterion. Dal mistero alla mistica, Città del Vaticano 1998; F. Bovon, Conoscenza ed esperienza di Dio nel Nuovo Testamento, in J.-M. von Cangh (cura di), La mistica, Bologna 1991, 59-73; H.D. Egan, I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 19-35; C. Ghidelli, Temi biblici per la vita cristiana, Leumann (TO) 1980; W.K. Grossow, Spiritualità biblica, Roma 1963; G. Helewa, L'esperienza di Dio nell'Antico Testamento, in La Mistica I, 117-180; W.R. Inge, The Mystical Element in the Bible, in Aa.Vv., Christian Mysticism, New York 1988, 39-74; C.M. Martini, Vangelo della passione ed esperienza mistica nella tradizione sinottica e giovannea, in Aa.Vv., Mistica e misticismo, Roma 1979, 191-201; S. Mary, Pauline and Johannine Mysticism, London 1964; C. Tresmontant, La mistica cristiana e il futuro dell'uomo, Casale Monferrato (AL) 1988; E. Underhill, Mysticism

in the Bible, in AaVv., The Mystics of the Church, New York 1964, 29-51; F. Vandenbroucke, Originalità della mistica biblica, in Aa.Vv., Orizzonti attuali della teologia, I, Roma 1966, 433-474; P.P. Zerafa, La mistica nella rivelazione biblica, in Aa.Vv., Mistica e misticismo oggi, Roma 1979, 45-60.

C. Maccise

MISTICA RUSSA. (inizio)

Premessa. Fu spesso proposta la questione: esistono nella storia dei santi russi grandi mistici come s. Giovanni della Croce, s. Teresa d'Avila? Non vi è dubbio che si possano cercare delle analogie. Ma è meglio guardare la m. da un altro punto di vista, utilizzando il termine " mistica " in un senso più generale, così che le principali correnti della spiritualità russa possono essere caratterizzate come essenzialmente mistiche.

Nei Padri, la mistica è nata insieme alla coscienza dell'insufficienza del concetto umano per spiegare le verità rivelate della Trinità e dell'Incarnazione. L'attitudine mistica dei russi sorge di fronte ai problemi dell'uomo e, in generale, di tutta la realtà e vi si scopre la stessa insufficienza delle conoscenze puramente umane. " L'uomo del sottosuolo " in F.M. Dostoevskij (1881) si rende conto che la sua dignità sparirebbe completamente nel momento in cui tutto fosse " chiaro come due più due fa quattro " o quando l'uomo fosse sottoposto al criterio dell'" universalmente valido ". " Vivere nello sconosciuto " è il leit-motiv del " saggio sul pensiero adogmatico " di L.I. _estov, intitolato L'apoteosi dell'assenza del fondamento (Pietroburgo 1905). Nella stessa linea, N.S. Arsen'ev scrive: " Non abbiamo bisogno di molte parole convincenti per prendere atto che il mistero esiste, che siamo circondati da ogni lato da un mistero ". Lo stesso mistero che spaventa un ateo può, al contrario, aiutare il cristiano che lo scopre ad avvicinarsi a Dio, afferma S.N. Trubeckoj. Dato che quest'atteggiamento è nel pensiero russo prevalente in tutti i settori del pensiero, possiamo distinguere diversi tipi della m. che cercheremo qui di elencare.

I. La mistica della persona. In che cosa consiste la grandezza dell'uomo? I Padri della Chiesa sono unanimi: l'uomo è immagine di Dio. Tale è la vera " natura ", la natura dell'essere divinizzato. Riflettendo su questa rivelazione, gli autori russi sviluppano un'idea nuova. Si interessano meno delle prerogative della " natura " umana che non del fatto che l'uomo sia " persona ", immagine del Dio personale: un privilegio che sorpassa la semplice questione della " natura ". Ben coscienti della loro posizione, i personalisti russi, specialmente V.N. Losskij e P. Florenskij, sono fieri del loro nuovo contributo al pensiero umano. Anche in Occidente, Boezio (524) e i suoi successori avevano cercato di liberare la persona dalla schiavitù della " natura comune ": a causa della sua razionalità e della sua libertà, l'uomo diviene una " natura privilegiata ". Le considerazioni dei russi procedono da un punto di partenza opposto. La priorità assoluta è da loro data alla persona, ed è essa che si realizza poi in una natura determinata. Questa priorità rinvia, come nei Padri greci, al mistero trinitario. La fede ci rivela il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, tre Persone. Il grande mistero che supera ogni intelletto consiste nel fatto che le tre Persone costituiscono un solo Dio, una sola natura assoluta. Da una prospettiva analogica bisogna vedere l'uomo; questi è comprensibile solo nella luce della SS.ma Trinità. La sua persona ha la sua prima origine nella libertà divina, nella vocazione irripetibile data da Dio. Essa, però, deve realizzarsi similmente alle Persone divine: nelle libere relazioni con le altre persone. Essa è, quindi, essenzialmente " agapica ". L'amore che crea le relazioni fa parte costitutiva della persona. Ne segue che la persona umana è un mistero conosciuto pienamente solo da Dio e da coloro a cui Dio dà la cardiognosia, la conoscenza spirituale dei cuori umani. Se questi pensieri sono stati sviluppati solo dai pensatori russi recenti, l'atteggiamento personalistico fondamentale fu da secoli vissuto dagli startzy, le figure più tipiche della spiritualità russa.

II. Gli startzy, padri spirituali. Nelle lingue occidentali troviamo un bel nome che deriva dal greco: il padre spirituale. Nonostante la proibizione del Vangelo di non chiamare nessuno sulla terra " padre " (Mt 23,9), la parola semitica abbas è passata in tutte le lingue dei

cristiani. Ma nelle Vite dei Padri appare come sinonimo geron, senex, anziano, in slavo staretz. La saggezza è, secondo la Sacra Scrittura, affare dei vecchi. Nel nostro caso si tratta della maturità spirituale, indipendente dal numero degli anni di vita. La tradizione dei padri spirituali, lo star_estvo esisteva nei monasteri russi dal principio, ma una vera rinascita si nota dal tempo di Paisij Veli_kovskij (1794). Nato in Ucraina, trascorse dodici anni sul Monte Athos dove si radunarono intorno a lui numerosi fratelli desiderosi di ricevere la direzione spirituale. Si trasferì con essi in Moldavia a Dragomirna, poi a Neamt. Si formò attorno a lui tutto un gruppo di traduttori e copisti degli scritti spirituali dei Padri e per la prima volta fu pubblicata l'edizione slava della celebre Filocalia (Dobrotoljubie, ed. nel 1793), grande antologia dei testi sulla preghiera esicasta. Si deve ai discepoli di Paisij il rinnovamento dei monasteri russi con numerosi startzy. I più rinomati divennero quelli di Optino, nel governatorato di Kaluga: Leone Nagolkin (1841), Macario Ivanov (1860), Ambrogio Grenkov (1891). In un altro convento, a Sarov, visse s. Serafino (1833), taumaturgo, considerato una delle più grandi figure della santità russa. Non dimentichiamo, in questo contesto, neanche Teofane il Recluso, il quale dalla sua reclusione nell'eremo di Vy_en esercitava per lettera la direzione spirituale di numerose persone. Le prerogative di uno staretz sono la " teologia ", la conoscenza dei misteri di Dio, cioè delle intenzioni della Provvidenza, la diakrisis, capacità di discernere i pensieri e i desideri secondo la loro bontà morale, e la cardiognosia, conoscenza spirituale dei cuori umani, la capacità di leggervi " come in un libro aperto " per poter dirigere del tutto personalmente l'anima. Va da sé che queste prerogative sono dono dello Spirito, perciò il vero starets è solo la persona carismatica, " spirituale " nel senso autentico.

III. La devozione a Cristo kenotico. Nella vita della SS.ma Trinità si è introdotti per mezzo del Cristo. La vita cristiana è, quindi, cristologica, come professano tutti i cristiani. I russi, da parte loro, vogliono mettere in rilievo certi aspetti. Ad alcuni non piace troppo il termine " imitazione di Cristo " che esprimerebbe un " mimetismo " esteriore. Secondo V. Losskij non si deve " imitare Cristo ", ma " vivere in Cristo ", avendolo come principio interiore. Ma, ciò che è più importante, gli autori affermano spesso che il Cristo tipicamente russo è kenotico, l'umile fratello degli umili. La kenosi di Cristo è un termine biblico; egli, uguale a Dio, si è abbassato fino alla morte sulla croce per la nostra redenzione (cf Fil 2, 6). Di conseguenza, nota N. Arsen'ev, la cristologia russa si concentra soprattutto su questo articolo di fede: " Per noi e per la nostra salvezza discese dal cielo ". Anche S. Frank lo conferma: " L'idea di un Dio, disceso nel mondo, che soffre volontariamente e prende parte alle sofferenze umane e cosmiche, l'idea di un Dio-uomo che soffre, è la sola teodicea possibile, la sola giustificazione convincente di Dio ". L'autore che ha sviluppato questo tema in tutta la sua profondità è soprattutto S.N. Bulgakov. Per lui la croce non si presenta come uno dei misteri cristiani, come un qualcosa " tra " gli altri. Bulgakov scopre i fondamenti della kenosi di Cristo nella vita interna della SS.ma Trinità. Egli non vuol negare l'insegnamento tradizionale secondo il quale Cristo ha sofferto come uomo, perché la divinità è impassibile. Tuttavia, gli sembra che non si dovrebbe credere ad una incoerenza tra l'atteggiamento umano e l'atteggiamento divino. Per comprendere la sofferenza dell'uomo, si deve partire da Dio. Nella Trinità, il Figlio si sottomette al Padre con amore, il che comporta l'abnegazione e la kenosi totale, evidentemente senza soffrire. Al contrario, per mezzo di questo svuotamento, il Figlio diviene Figlio, Dio assolutamente felice. Incarnandosi, Cristo porta lo stesso atteggiamento nell'umanità. In sé questo fatto potrebbe anche non comportare la sofferenza. Ma dopo la caduta dell'uomo, l'abisso tra la natura divina e la natura umana è diventato talmente profondo, che l'Incarnazione del Logos è una croce che egli prende su di sé, la kenosi diventa sofferenza. Ma il fine dell'Incarnazione è portare la felicità divina in questa sofferenza umana. Per questo motivo, i russi non vogliono separare troppo il Cristo sofferente dal Cristo glorioso. La sofferenza stessa, per mezzo di lui, diventa gloriosa. Ciò porta, nella spiritualità russa, ad una mistica della sofferenza.

IV. La mistica della sofferenza. " Tutte le religioni, scrive N.A. Berdjaev, sin dalle credenze dei selvaggi primitivi, si fondano sull'atteggiamento verso la morte ". Il fatto della morte e della sofferenza è uno dei primi stimoli che risvegliano una riflessione metafisico-religiosa. Scrive ancora Berdjaev: " L'intensità con la quale si sente la sofferenza può essere considerata come un indice della profondità dell'uomo. Questo è il senso esatto e più profondo del Cogito di Cartesio (1650). La sofferenza è legata all'esistenza stessa della persona e della coscienza personale ". La spiritualità russa, come assicurano parecchi dei suoi rappresentanti, avrebbe una nota speciale: la compassione con quelli che soffrono. Dostoevskij vedeva nella sofferenza la sola causa della nascita della coscienza. Ma V.S. Soloviev aggiunge a queste considerazioni ancora un pensiero importante: la persuasione che nessuna riflessione umana riesca a giustificare la morte e la sofferenza, a trovarvi qualche senso utile. La morte, per natura sua, è una forza distruttrice. Se essa acquista un valore positivo, questo le viene solo per mezzo dell'unione con la morte di Cristo. Allora si pone la questione: quali sono le condizioni per essere sicuri di morire con Cristo, affinché la morte sia un segno di vittoria? Secondo la tradizione, la morte che santifica, è per eccellenza il martirio, dare la vita per la fede in Cristo. Ma è proprio questo concetto che, nella spiritualità russa, mostra sfumature particolari. Nel primo periodo della cristianizzazione degli slavi orientali, mancano martiri per la fede. I primi santi canonizzati nel regno di Kiev furono Boris e Gleb, figli di san Vladimiro (1015), vittime di un crimine politico. Sono venerati sotto il titolo strastoterpsi, " quelli che soffrirono la passione ", una morte violenta, ingiusta. La mentalità slava non si chiedeva troppo per quale motivo. La morte stessa viene comparata con il battesimo che purifica l'anima da tutti i peccati. La Chiesa russa ha, quindi, venerato, senza esitazione, soprattutto i bambini ingiustamente uccisi, e vari di essi sono canonizzati. Ma questa forza purificatrice non è neanche limitata alla morte stessa. Si estende alla sofferenza in genere. Scrive I. Kologrivov: " Il russo è per natura abituato a soffrire, ed il cristianesimo non farà che sublimare questa abitudine o virtù, mostrandogli nella felicità futura null'altro che una meravigliosa trasfigurazione della sofferenza ". Allora ogni cristiano aggiunge Berdjaev, deve " sopportare le sofferenze come una penetrazione di luce, come qualche cosa che ha senso nell'ambito del nostro destino ".

V. La necessità della conoscenza spirituale. Tutti gli uomini cercano la verità, ma per trovarla si pongono su vie diverse. Lo testimoniano gli stessi termini linguistici. L'aletheia greca significa una " scoperta ", l'emes' ebraico è accettazione di una parola detta. Lo slavone istina non solo esprime " ciò che esiste " (cf il latino est e il tedesco ist), ma anche ciò che respira (cf asmi, asti del sanscrito e atmen del tedesco). Conoscere l'istina è, dunque, entrare in contatto con una realtà vivente, concreta, dinamica. Per questo, i russi sono fermamente convinti che la verità si trovi al di là delle nozioni razionali. Come la vita essa è antinomica, misteriosa, meta-logica. Leone _estov predica l'ideale di una conoscenza assoluta sopralogica nel suo libro Atene e Gerusalemme.1 Oppone il pensiero razionale, che risale alla filosofia greca, e l'appercezione biblica del mondo che smentisce il principio di contraddizione attraverso l'onnipotenza divina. Ciò non vuol dire che la verità sarebbe irrazionale, a-logica, ma che è meta-logica, sorpassa le nozioni razionali. È, quindi, intuitiva e mistica e, per noi cristiani, essenzialmente ecclesiale. Scrive Berdjaev: " L'amore è considerato come un principio della conoscenza della verità... La comunione attraverso l'amore, la conciliarità, è un criterio opposto al cogito ergo sum cartesiano. "Io solo" non pensa, "noi" pensiamo, noi significa la comunione nell'amore; e non è il pensiero che prova la mia esistenza, ma lo sono la volontà e l'amore ". Questo stesso principio è così riassunto da P. Florenskij: " La conoscenza effettiva della Verità è nell'amore e non è concepibile che nell'amore. Viceversa, la conoscenza della Verità si manifesta come amore ". È per la forza di questo amore che tutta la realtà appare come " tuttunità " (vseedinstvo).

VI. La mistica della bellezza. L'amore è forza unitiva. Se esso costituisce il fondamento della conoscenza, ne segue che tutto ciò che sappiamo dev'essere unito. I russi usano il

termine vseedinstvo che, soprattutto a partire da Soloviev, esercita su di essi una ipnosi che incanta e conquista gli animi. Per lui il problema fondamentale era riunire le tre forme di conoscenza che incontriamo nella cultura europea: empirica, metafisica e mistica. Queste forme sono così diverse che l'uomo moderno lascia a ciascuna il suo campo specifico. Esse non comunicano tra di loro. Come arrivare ad armonizzarle? Soloviev non può accontentarsi di una giustapposizione " enciclopedica " delle diverse nozioni; ma si rende conto della insufficienza di una summa metafisica, poiché la verità è metalogica. Soloviev si decide allora per un altro punto di partenza: la bellezza. La visione estetica non è l'evidenza di una " idea chiara e distinta dall'altra ", come diceva Cartesio. È, al contrario, la visione " dell'uno nell'altro ". Per illustrarlo Soloviev porta un esempio concreto. Il carbone e il diamante sono dal punto di vista chimico uguali. Perché allora il carbone è considerato brutto e il diamante tesoro della bellezza? Nel primo non si vede altro che il carbone, invece nel diamante si riflette la luce del cielo. L'uomo diventa, quindi, capace di vedere il mondo come bello quando allarga progressivamente il suo orizzonte ed acquista l'arte di vedere uno nell'altro. All'inizio questa visione è oscura e limitata, ma essa si illumina fino a vedere l'uno nel tutto e tutto nell'uno, la Bellezza della SS.ma Trinità nelle cose create, che è, secondo i Padri, il vertice della contemplazione spirituale. Numerose sono le applicazioni concrete di questo principio. È Cristo incarnato la bellezza suprema, poiché è lo splendore del Padre: " Chi vede me vede il Padre " (Gv 14, 9). Nella mariologia si celebra la bellezza della Theotokos, perché essa è " la più simile a Cristo ". Nell'iconografia la " diafanità " delle icone fa elevare lo spirito dal tipo (immagine materiale) al prototipo (il santo rappresentato) fino all'archetipo (il Padre, al quale deve salire ogni preghiera). E nei suoi riti, la Chiesa deve apparire come " cielo sulla terra ".2 Il bello è, quindi, identificato con il sacro e allora, secondo l'espressione di Dostoevskij, " sarà la bellezza che salverà il mondo ". Se queste considerazioni sono nuove, esse corrispondono all'antica tradizione delle icone russe.

VII. Lo splendore delle icone. L'icona occupa un posto privilegiato nella spiritualità russa. Ciò non significa affatto che tutti i pittori avessero una coscienza piena della teologia delle icone così come è stata elaborata dai teologi più recenti. Tuttavia, si può affermare che una concezione mistica è sempre presente nella pittura delle icone. Sono celebri nei secc. XI e XII i centri iconografici di Kiev, poi di Novgorod e di Jaroslav. Gli artisti della scuola di Vladimir e di Suzdal hanno lavorato soprattutto nei secc. XII e XIII, e l'icona russa ha raggiunto il suo più alto sviluppo e la sua età d'oro alla fine del sec. XIV e nel XV, con i pittori Teofane il Greco (inizi sec. XV), Andrej Rublëv (1430) e Dionigi (verso il 1508). La scuola di Sroganov è conosciuta nel sec. XVI per il suo ampio atelier di icone, ma a partire dal sec. XVII (scuola di Mosca), l'antica tradizione si trasforma poco a poco in pittura popolare sotto gli influssi occidentali. Legata intimamente all'economia della salvezza, l'immagine sacra mette in rilievo i due aspetti principali dell'opera redentrice di Cristo: la predicazione della verità e la comunicazione della grazia di Dio. Il Concilio di Nicea nel 787, seguendo s. Basilio, paragona la pittura alla predicazione della fede. Una istruzione russa per gli iconografi avvicina il pittore al sacerdote, perché anch'egli, per mezzo dei colori, fa presente il corpo di Cristo in mezzo a noi. L'icona è, quindi, come la tradizione, fonte di fede, ma possiede, inoltre, una forza " dinamica ": davanti all'icona la contemplazione sale verso Dio e, al contrario, la grazia di Dio in essa si comunica agli uomini. Le icone sono, quindi, un " luogo di incontro " fra il mondo celeste di Dio, dei suoi santi, e il mondo radunato sulla terra nella Chiesa.

VIII. La visione spirituale del cosmo. L'iconografo sacro ci fa vedere il mondo bello non solo come esso è uscito dalle mani di Dio, ma piuttosto come esso apparirà nell'" ottavo giorno ", dopo la risurrezione dei morti. Allora quest'arte diventa anche un programma: mostra quale atteggiamento il cristiano deve prendere verso il cosmo nel quale è inserito. Tutto il visibile si presenta ai suoi occhi. Il desiderio di scoprire tutto ha dato origine alla " fisica " antica. Spiritualizzata, questa scienza diventa nei Padri la theoria physikè,

contemplazione della natura. Se i greci avevano elaborato i principi di questa " visione di Dio nel mondo visibile ", la praticavano relativamente poco a causa del loro senso per le verità astratte. Al contrario, essa è frequente presso gli asceti russi. Le istruzioni pratiche per utilizzare la natura " come un libro spirituale " provengono, per esempio, dal santo Tichone di Zadonsk (1783), nel suo libro Tesoro spirituale raccolto nel mondo.3 Vi si insegna il metodo allegorico secondo il quale ogni cosa visibile è simbolo di una realtà invisibile, ogni cosa diventa una " parola " detta da Dio a noi. Ma davanti al mondo l'uomo non è solo spettatore. Secondo la terminologia dei Padri greci, la responsabilità verso il mondo è la sua purificazione dalle forze maligne e la santificazione del cosmo. La santità è la " vita ". Nel pensiero dei russi, se l'uomo santifica il mondo, lo " vivifica ", collaborando con lo Spirito che è vivificante. Possiamo comprendere cosa significhi questa vivificazione attraverso i sacramenti: la natura materiale (l'acqua, il pane, il vino, l'olio) comunica la vita spirituale agli uomini. Ma per poterlo fare, la natura deve divenire in certo modo " cristificata ". Tale, infatti, è il dinamismo della sua evoluzione. L'Incarnazione è concepita come una incarnazione progressiva. " L'universo intero, scrive V. Losskij, è chiamato ad entrare nella Chiesa per essere trasformato, dopo la consumazione dei secoli, in regno eterno di Dio ". Allora la sola spiegazione vera dell'evoluzione del mondo è la visione escatologica cristiana. E secondo questa, Soloviev stabilisce quattro tappe della storia dell'universo: 1. dall'inizio fino alla prima cellula vivente; 2. dall'inizio della vita fino all'homo sapiens; 3. dal primo uomo fino all'Uomo-Dio; 4. dal Cristo storico fino alla pienezza del Cristo cosmico. Queste tappe corrispondono alla creazione concepita come una " lenta e dolorosa gestazione ", come la lotta della Sofia di Dio con il caos.

IX. La visione storica. Il mondo è, dunque, concepito dinamicamente. La " tuttunità ", idea fondamentale della gnoseologia, significa l'unione degli esseri e dei pensieri non solo nello spazio, ma anche nel tempo. Per questo motivo, la verità è " storica ". La filosofia classica greca ferma il suo pensiero su questa idea: Dio è immutabile; è dunque necessario, anche nella storia, cercare ciò che permane, ciò che è eterno. La filosofia classica, allora, non è affatto storica. Essa si situa fuori dallo sviluppo del mondo, perciò è definita philosophia perennis. Tale concezione non si addice ai russi, che concepiscono la verità come vivente e concreta. Gli uomini spirituali non cercano un Dio-Idea immutabile, ma una relazione personale con Dio Padre che si rivela progressivamente, la mano della Provvidenza che dirige gli avvenimenti. Una tale " legge del mondo " non si giunge a provare attraverso argomenti razionalisti; occorre fare esperienza, " gustare ", " palpare " questa realtà nella propria vita spirituale e riconoscerla in ogni tappa del mondo. Una tale concezione mistica degli avvenimenti storici era sorgente di ispirazione già per gli autori delle antiche Cronache di Kiev, ma specialmente per i pensatori recenti e gli autori spirituali. Nella storia umana, nota P.J. _aadaev (1856), noi osserviamo solo dei simboli, la cui origine si perde in Dio che è la sola " regola " degli avvenimenti. Per Soloviev, " la storia è ciò che Dio pensa dell'umanità ". Di conseguenza, afferma Berdjaev, occorre rendersi conto che viviamo in un mondo che è " ripercussione delle realtà spirituali ". Chi contempla la storia spiritualmente si sottomette facilmente ai giudizi di Dio, scrive s. Ignazio Brjan_aninov (1867): " Le disposizioni di Dio sono presenti ed efficaci in mezzo a tutti i fatti eseguiti dagli uomini e dai demoni ". Chi segue questa via arriva alla proorasis, chiaroveggenza spirituale, una sorta di profetismo riguardo al destino della propria nazione. Fu questa coscienza che condusse ad avere fede in una missione " messianica " della Russia in mezzo agli popoli, idea che attraversa tutta la sua storia, compresa anche quella del comunismo. Alcune influenze esteriori hanno contribuito alla formazione di questa coscienza. Gli slavofili hanno adottato l'idea hegeliana della vocazione dei popoli. Numerose furono le discussioni sul posto della Russia nell'Europa. Il risultato fu un accordo fondamentale tra gli occidentalisti e i russofili: occorre assimilare la cultura occidentale, ma con la missione di svilupparla. L'affermazione di Dostoevskij va in questa direzione: " Credo, infatti, che noi, o piuttosto i russi del futuro, finiremo per

comprendere che diventare specificamente russi significa esattamente tendere a introdurre definitivamente la conciliazione nelle contraddizioni dell'Europa, aggiungere alla nostra nostalgia europea un'uscita nella nostra anima universalmente umana... ". Va da sé che questo misticismo messianico appare, nei diversi autori e nelle diverse tendenze, sotto diversi aspetti politici, culturali e religiosi.

X. La mistica liturgica. La liturgia, tradotta in lingua slava, diventò immediatamente il centro della pietà russa. I diversi commentari liturgici descrivono il modo come assistervi. La scuola di Kiev segue soprattutto la spiegazione di Nicola Cabasilas (1380) e della sua interpretazione " commemorativa " che, nello sviluppo dei riti della Messa, ritrova la vita di Gesù Cristo dalla sua nascita alla sua passione, e vede nella Comunione il simbolo della risurrezione. In questo spirito, l'arcivescovo Vassilij Rumovskij-Krasnopevcov scrive la Novaja Skri_al'(La nuova Tavola di Legge).4 Questo tipo d'interpretazione è presente nei manuali liturgici e anche nelle famose Meditazioni sulla Divina Liturgia.5 La maggior parte dei commentari del sec. XIX appartiene alla " scuola storica " che studia l'origine dei riti. Ma gli autori recenti s'ispirano all'antica tradizione " teofanica ", in cui la liturgia è rivelazione e visibilità dei dogmi. Come " icona vivente ", la liturgia manifesta i due aspetti specifici dell'iconografia sacra: dianoetico e dinamico; essa insegna i misteri e li rende presenti. Nella liturgia, scrive Florenskij, l'uomo diventa logikos nel pieno senso della parola. " Dio scende verso di noi con il suo Logos-Parola divina e l'uomo sale con la sua parola verso Dio ". A proposito dell'importanza della bellezza nella liturgia, si cita sempre il famoso testo della Cronaca di Nestor, in cui si racconta la convinzione di fede provocata dalla bellezza dei riti a Costantinopoli. La bellezza della liturgia non deve tuttavia degenerare verso un estetismo religioso. Si tratta di una bellezza sacra e quasi sacramentale. Gli autori amano estendere a tutta la liturgia l'efficacia dell'anamnesi eucaristica. Bulgakov parla di " realismo dei riti orientali ", gli altri del loro " carattere eucaristico ", in modo che nelle chiese " a Natale, Gesù nasce veramente, e a Pasqua egli muore veramente e poi risuscita ". Nella liturgia russa, il canto si considera un elemento indispensabile. Esso commuove profondamente il popolo. Però, secondo l'insegnamento tradizionale, la funzione del canto è educativa; s'indirizza soprattutto a coloro che sono all'inizio. Questo spiega lo staretz Silvano: " Il Signore ci ha donato dei servizi cantati come a bambini deboli: noi non sappiamo ancora pregare come si deve ", ma in seguito ci mostra una via migliore: " È meglio che il nostro cuore diventi il tempio del Signore e il nostro spirito il suo altare. Il Signore è glorificato nelle sante chiese, ma i monaci eremiti lo glorificano nel loro cuore ". Silvano vede, quindi, nella bellezza liturgica una preparazione alla preghiera superiore del cuore.

XI. La sobornost' - collegialtà spirituale. La liturgia è al centro della vita ecclesiale. I Padri vedono l'insieme dei cristiani battezzati e cresimati come una comunità dei consacrati che, proprio in quanto comunità, svolge una funzione liturgica e realizza la propria maternità spirituale mediante la fede, l'amore, la preghiera. Per i russi il giusto atteggiamento del cristiano verso la Chiesa può riassumersi in una parola, peraltro difficile da tradurre: la tserkovnost', il senso della Chiesa, il desiderio e la volontà di vivere con essa e in essa. Espressione di questo atteggiamento è il famoso assioma di A.S. Chomiakov (1860), secondo cui all'inferno ciascuno va per proprio conto, in cielo non si può andare che in unione con tutti gli altri: " Nella Chiesa l'uomo non trova alcunché che gli sia estraneo; vi ritrova se stesso, non più nella debolezza del proprio isolamento spirituale, bensì nella forza della propria unione spirituale con i fratelli e con il Salvatore ". Per questo motivo, dicono Chomiakov e i suoi numerosi seguaci, non è sufficiente vedere nella Chiesa una istituzione giuridica, dominata da un'autorità esterna. La vita ecclesiale esige una continua comunicazione spirituale, la sobornost', lo spirito collegiale. Quello si perde nell'impurità grossolana di ogni esistenza individuale. La purificazione allora si opera mediante la potenza invincibile del mutuo amore. La beatitudine celeste conserva il suo carattere " ecclesiale ", perciò il culto dei santi si considera elemento essenziale della liturgia che invoca Cristo "

insieme alla purissima e beata Vergine Maria Madre di Dio, insieme agli angeli e tutti i santi " (conclusione delle preghiere). Alla Madre di Dio viene attribuita " la gloria divina ", non perché si sognasse di abolire l'abisso che esiste fra Dio e le creature, ma perché, in Maria si festeggia il superamento di questo abisso: ella è come il " confine tra il cielo e la terra " (V. Losskij). È ben noto come il culto mariano sia diffuso in Russia! Se la Chiesa universale non dà ancora immagine di questa unità, le comunità monastiche sono state concepite come una Chiesa minuscola. La vita monastica non viene, quindi, considerata come un tipo di spiritualità diversa da quella degli altri cristiani. I monasteri furono in Russia numerosissimi. Si possono distinguere diversi periodi di evoluzione. Gli inizi furono della Rus' di Kiev con la famosa laura e il suo documento Patericon di Pe_ersk che descrive la vita che vi era praticata. Dopo l'invasione mongolica sorse nel sec. XIV il nuovo centro monastico nelle foreste vergini del nord, " la Tebaide del nord ". L'iniziatore e maestro di tutti viene considerato s. Sergio di Radone_ (1392), la cui biografia antica è una specie di manuale di vita religiosa. La grande diffusione dei monasteri portò nel sec. XV ad una decadenza. Sorsero allora due grandi riformatori, ambedue autori di una Regola: Giuseppe di Volokolamsk (1515) e Nil Sorskij (1508). Il primo è promotore di una severa vita comunitaria, con l'altro entrò in Russia il nuovo movimento esicastico. Nei tempi più recenti, ebbero un influsso decisivo per il rinnovamento della vita monastica Paisij Veli_kovskij (1794) e gli staretzy suoi seguaci. Nel secolo scorso, incontriamo fra i monaci grandi autori spirituali, come per esempio Ignazio Brian_aninov (1867) e Teofane il Recluso.

La società patriarcale della vecchia Russia considerava anche la famiglia secondo il tipo di un convento come testimonia un documento caratteristico del sec. XV: Domostroj, " Istruzione sul come ordinare la propria casa ".6 Ma, in un modo più espressivo viene descritta la ricchezza della vita familiare cristiana in un documento della stessa epoca: Vita della venerabile Giuliana di Lazarevskoe,7 scritta da suo figlio nel 1614.

XII. La mistica del cuore. ll termine " cuore ", presente nella Bibbia e nella letteratura dei Padri, si adattava particolarmente alla mentalità russa, come attestano numerose espressioni popolari. Ma ci si è resi conto dell'importanza del cuore soprattutto quando si è cominciato a reagire contro il razionalismo e l'illuminismo dell'Europa occidentale. Paisij Veli_kovskij inaugura in Moldavia il grande movimento monastico, " filocalico ", neo-esicasta. La purificazione del cuore e la " preghiera del cuore " vi avevano un luogo privilegiato. Verso la fine del secolo scorso, Teofane il Recluso si presenta come un vero teologo del cuore, proprio perché riesce a dare alle espressioni, che potevano generare impressione di un vago sentimentalismo, una solida spiegazione teologica. Egli comprese che il " cuore " ed i suoi sentimenti, come lo adoperano gli autori spirituali, non può essere considerato come una facoltà dell'uomo tra le altre; infatti, il termine deve significare la loro unità: amare Dio " con tutto il cuore " significa cercarlo " con tutta la propria anima e con tutto il proprio spirito " (cf Mt 22,37), e con " tutte le proprie forze " (cf Mc 12,33). Si pone, allora, la questione di sapere come concepire questa unità, questa integrità umana. Si possono adombrare due concezioni principali. Chiameremo la prima " statica ", la seconda " dinamica ". Con il termine " statico ", vogliamo indicare l'aspetto armonioso dell'unione di tutte le facoltà umane nel tempo presente, nel momento in cui noi agiamo. Per illustrare la sua affermazione, Teofane il Recluso si serve di un paragone ispirato al teatro. Quando un autore recita la sua parte fuori dalla scena, la sua recitazione ne perde molto. Succede lo stesso dell'esercizio di una facoltà isolata: essa è forzata e la sua efficacia è diminuita. Ed è ciò che accade quando un uomo agisce con la forza della sua volontà libera su dei sentimenti ribelli. Una tale " violenza " è richiesta dall'ascesi, tuttavia il cuore è diviso, lacerato. Se questo stato si prolunga a lungo, diventa pericoloso per l'equilibrio spirituale della persona. Occorre, con pazienza, " cambiare il cuore ", giungere all'armonia dell'uomo, non solo al momento del suo atto, ma per l'intera vita. Questo è l'aspetto " dinamico " del cuore, perché l'uomo è ciò che ha fatto ieri, ciò che fa ora, ciò che farà domani. Noi non siamo capaci di un atto che duri per

l'eternità, affermava Bossuet. Eppure l'ideale dei cristiani dell'Oriente è sempre stato " lo stato della preghiera ", la katastasis, cioè una disposizione abituale che in qualche modo meriti il nome della preghiera per se stessa, al di fuori degli atti che produce, più o meno frequentemente. Questo stato di preghiera è allo stesso tempo lo stato di tutta la vita spirituale, una disposizione stabile del cuore. Avere il cuore stabilmente rivolto al Signore è stato sempre l'ideale degli asceti russi. Ciò però esige molta attenzione. Anch'essa ha due aspetti: è negativa e in seguito positiva. La custodia del cuore negativa consiste nello sforzo continuo di rigettare ogni pensiero maligno (logismos) che viene dal di fuori. È l'arte di conservare il paradiso del cuore nello stato di innocenza. E un esercizio tradizionale ripreso dagli asceti russi, e sistematicamente esposto, per esempio, nella Regola di s. Nilo Sorskij (1508) che fu riscoperta dagli startzy provenienti dal movimento filocalico. Il cuore che non subisce più impressioni dal di fuori diventa sorgente d'ispirazione sotto forma di pensieri interiori. L'attenzione positiva si concentra ad afferrare questi pensieri che vengono " dal di dentro ", perché essi provengono certamente da Dio. Saper ascoltare queste ispirazioni dello Spirito si chiama " la preghiera del cuore ". P. Evdokimov ne dà questa descrizione: " L'intelletto associato al cuore e reso alla sua nudità pre-concettuale supera la ragione discorsiva (dianoia), abbandona le armonie dei giudizi (metodo scolastico) e postula la sopraelevazione di se stesso a dei livelli sempre più profondi fino a diventare il luogo di Dio ". Si gusta la sola presenza di Dio nel cuore. Ma la coscienza umana è necessariamente legata a qualche simbolo. Il battito del cuore materiale non può diventare un segno eloquente di questa presenza del Salvatore nell'uomo e dello sforzo umano di armonizzare la sua vita con lui? La tradizione bizantina conosce la cosiddetta " attenzione fisica " al cuore. Essa è unita agli esercizi che rassomigliano allo yoga, si parla di cosiddetti " supporti esteriori " della preghiera: la cella scura, posizione umile del corpo, la fissazione dell'attenzione al cuore materiale, al suo battito, il controllo della respirazione. Ne seguono certi fenomeni fisici: il senso del calore, le luci, ecc. Queste pratiche furono conosciute anche nei monasteri russi come testimonia l'antologia Conversazioni sulla preghiera di Gesù (Serdobol 1938). Però autori rinomati come Ignazio Brjan_aninov e Teofane il Recluso mostrano una grande prudenza nel consigliare questa pratica. Molto di più la preghiera del cuore fu associata alla cosiddetta preghiera di Gesù, l'invocazione: " Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore ". Essa fu nel tempo recente conosciuta in Occidente attraverso le numerose traduzioni del famoso Pellegrino russo.8 Vi è proposto anche un certo metodo fisico. Ecco come il pellegrino lo propone: " Immagina il tuo cuore, abbassa gli occhi come se tu guardassi attraverso il petto, più vivamente che puoi, e ascolta l'orecchio teso, come esso batte, un colpo dopo l'altro... Al primo battito, tu dirai o penserai "Signore", al secondo "Gesù", al terzo "abbi pietà", al quarto "di me" ". Per esprimersi, l'orazione vocale utilizza una parola come simbolo; essa può evidentemente essere sostituita da un gesto, connesso dalle leggi dell'associazione ad un pensiero. Ora, se essa è collegata al battito del cuore e alla respirazione, " gesto primordiale ", la preghiera diventa inseparabile dalla vita stessa, diventa quindi la " preghiera del cuore ".

XIII. La sofiologia. Florenskij osserva che l'idea della Sapienza divina " tocca la coscienza religiosa russa nelle sue stesse sorgenti e nei fondamenti profondi della sua originalità "; dire " la Russia " e i " Russi " senza la Sofia, sarebbe una contraddizione in termini. La sofiologia russa si presenta come una sintesi di cosmologia, antropologia, teologia. In quanto tale la si fa risalire a Soloviev. Fu in seguito sviluppata, elaborata da Florenskij, Bulgakov, V. Zen'kovskij, V.F. Ern. Grandi poeti, come V. Ivanov fra gli altri, si applicarono a seguire i percorsi della sofiologia e a scoprire le basi del loro simbolismo. I fondamenti scritturistici a cui si rimanda sono i seguenti: Prv 8,22-31; Sap 7,25-28; Sal 104,24. Secondo Evdokimov, la sofiologia viene direttamente dal palamitismo: " Da s. Basilio a s. Gregorio Palamas, la tradizione è unanime e ferma: distingue tra la trascendenza radicale di Dio in sé e l'immanenza delle sue manifestazioni nel mondo ". La sofiologia russa è stata oggetto di

molti studi. Il risultato è però talvolta deplorevole. E non potrebbe essere altrimenti: si vorrebbe rinchiudere in nozioni razionali ciò che deve restare una visione spirituale intuitiva di " tuttunità ". Infatti, alla Sofia si collegano le esperienze mistiche di Soloviev, di Bulgakov e degli altri. La visione della giovinezza è stata decisiva per Soloviev: " Tutto con un solo sguardo - Io vedevo tutto e il tutto era uno. Una persona unica di bellezza femminile - L'indefinito veniva a misurarsi - davanti a me, in me, non c'eri che tu sola ". L'essenza della visione sofianica è, quindi, la visione di Dio e di tutta la sua opera in un simbolo concreto, che evidentemente varia secondo i momenti e secondo le circostanze. Non ci sorprende che la Sofia sia Cristo, La Madre di Dio, la Chiesa, l'Angelo-Precursore, la Donna ideale, l'Anima del mondo, ecc. Tutto ciò che l'occhio e la mente umana afferrano, nella visione sofianica diventa trascendente come il diamante che riflette la luce del cielo. Ne Il Paraclito (Ute_itel', Paris 1936, tr. it., Bologna 1971), Bulgakov descrive come nella visione sofianica il mondo si sviluppi verso la sua ultima perfezione. Lo Spirito Santo fa crescere da questa " terra " tutto ciò che essa deve produrre alla fine dei secoli. La Sofia, in questo senso, è " la Sposa eterna del Verbo di Dio " che è erchomenos, discendente dal Padre. E tutti i cristiani sono chiamati a cogliere da ora, in certo modo e attraverso i simboli, questo grande mistero. Finiamo con i versi di Soloviev: " In un batter d'occhio vedo che Tutto non è che Uno, L'Uno non è che la bellezza di un viso di donna. E l'incommensurabile entra nella sua misura. Tutt'intorno, e in me stesso, non c'eri che Tu ".

Note: 1 Ed. in russo, Paris 1951; in tedesco, Graz 1938; 2 Titolo del libro di S. Bulgakov, Le ciel sur la terre, Münich 1928; 3 Ed. Opere, vol. III, Mosca 1899; 4 1830, ristampata diciassette volte; 5 S. Pietroburgo 1902, tr. fr., Bruges-Paris 1952 dello scrittore N.V. Gogol; 6 Tr. fr. 1919; 7 Ed. Mosca-Leningrado 1949; 8 Nuova ed. di A. Pentkovskij, Paris 1992: tr. it. Assisi (PG) 1970, Milano 1973, ed altre.

Bibl. Parte Generale: N. Arsenev, La piété russe, Neuchâtel 1963; D. Barsotti, Mistici russi. Antologia di scritti spirituali, Torino 1961; E. Behr-Sigel, Prière et sainteté dans l'Église russe, Paris 1950; nuova ed. Bellefontaine 1982; S. Bol_akov, I mistici russi, Torino 1961; nuova ed. Incontro con la spiritualità russa, Torino 1990; G.P. Fedotov, The Russian Religious Mind, Cambridge 1946; Id., The Treasury of Russian Spirituality, New York 1948, London 1950; I. Kologrivof, Essai sur la sainteté en Russie, Bruges 1953; ed. it., I santi russi, Milano 1977; G. Manzoni, La spiritualità della Chiesa ortodossa russa, Bologna 1993; B. Schultze, Pensatori russi di fronte a Cristo. vol. I-II, Firenze 1947-1949; T. Spidlík, I grandi mistici russi, Roma 1977; Id., La spiritualità russa, Roma 1981; Id., L'idèe russe. Une autre vision de l'homme, Troyes 1944; tr. it., Roma 1995. 1. **La mistica della persona:** N. Berdiaeff, Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme, Bruges 1955; P. Evdokimov, La donna e la salvezza del mondo, Milano 1980; A. Joos, L'homme et son mystère: éléments d'anthropologie dans l'oeuvre du P. Serge Boulgakov, in Irénikon, 45 (1972), 332-361; T. Spidlík, L'antropologia dell'Oriente cristiano, in E. Ancilli (cura di), Temi di antropologia teologica, Roma 1981, 377-402. 2. **Gli startzy:** I. Hausherr, Direction spirituelle en Orient autrefois, Roma 1955; V. Lossky - N. Arseniev, La paternité spirituelle en Russie aux XVIIIe et XIXe siècles, Bellefontaine 1977; Paisij Veli_kovskij, Autobiografia di uno starets, Praglia (PD) 1988; T. Spidlík, Gli startsi russi, in RivVitSp 39 (1985), 58-73. 3. **La devozione a Cristo kenotico:** E. Behr-Sigel, Prière et sainteté dans l'Eglise russe, Bellefontaine 1982; S. Bulgakov, L'Agnello di Dio, Roma 1990, c. III. 4. **La mistica della sofferenza:** N. Berdiaeff, Dialectique existentielle du divin et de l'humain, Paris 1947, 89ss.; T. Spidlík, Problema della sofferenza nella spiritualità russa, in Aa.Vv., La Sapienza della croce oggi, II, Torino 1976, 479-489; Id., Influsso dei mistici russi sulla letteratura russa moderna, in Aa.Vv., Mistica e misticismo oggi, Roma 1979, 133-150; Id., Gli "Strastoterpsi" nella spiritualità slava o il valore cristiano della sofferenza, in ViCons 13 (1977), 223-230; e in Id., I grandi mistici..., o.c., 13-18. 5. **La necessità della conoscenza spirituale:** M. George, Mystische un religiöse Erfahrung im Vladimir Solov'evs, Göttingen 1988; M.G.

Valenziano, Florenskij. La luce della verità, Roma 1986. 6. **La mistica della bellezza:** N. Berdiaeff, Dialectique existentielle du divin et de l'humain, Paris 1947, 173ss.; L. Gan_ikov, Estetica di Wladimir Soloviov, in Sofia (Napoli 1935), 420-439; T. Spidlík, Un facteur d'union: la poésie. Viacheslaf Ivanoff, in OCP 33 (1967), 130-138; Id., Solov'ëv, in La Mistica II, 645-668; M. Tenace, La beauté comme unité spirituelle dans les écrits esthétiques de Vladimir Soloviev, Troyes 1993; tr. it., Roma 1994. 7. **Lo splendore delle icone:** M. Alpatov, Le icone russe. Problemi di storia e di interpretazione artistica, Torino 1976; P. Evdokimov, Teologia della bellezza, Roma 1971; P. Florenskij, Le porte regali. Saggio sull'icona, Milano 1977; C. von Schönborn, L'icône du Christ. Fondaments théologiques élaborés entre le Ier et IIe Concile de Nicée (325-787), Fribourg-Suisse 1976; T. Spidlík - P. Miquel, Icône, in DSAM VII2, 1224-1239; T. Spidlík, Lezioni sulla Divinoumanità, Roma 1994, 99-113. 8. **La visione spirituale del cosmo:** N. Arsen'ev, Auferstehung, Darmstadt 1926; R. _u_ek, La transfiguración escatológica del mundo visibile en la Teologia Russa, Roma 1980. 9. **La visione storica:** N. Berdiaeff, Il senso della storia, Milano 1971; G. Guariglia, Il messianismo russo, Roma 1956; M. d'Herbigny, L'avvenire religioso russo nel pensiero di Vladimir Solov'ev, Brescia 1928; B. Schultze, Profetismo e messianismo russo religioso. Essenza. origine, rappresentanti principali, in OCP 22 (1956), 172-197; N. Zernov, The Three Russian Prophets: Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev, London 1944. 10. **La mistica liturgica:** N. Arseniew, La piété russe, Neuchâtel 1963, 59ss.; K.Ch. Felmy, Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie, Berlin-New York 1984; A. _meman, Introduction to Liturgical Theology, London 1966; T. Spidlík, La spiritualità dell'Oriente cristiano, Cinisello Balsamo (MI) 1995. 11. **La sobornost':** G. Cioffari, La sobornost' nella teologia russa, Bari 1978; A. Joos, Église, (ré-)conciliation et conciliarité. Aspects de l'ecclésiologie de conciliarité dans les écrits de S. Boulgakov, in Nicolaus, 4 (1976), 3-97; S. Tyszkiewicz, La théologie moehlérienne de l'Unité et les théologiens pravoslaves, in Aa.Vv., L'Eglise est une: hommage à Möhler, Paris 1939, 270-294. 12. **La mistica del cuore:** Aa.Vv., Le Coeur, in EtCar 40 (1950) tutto il numero; D. _uk, La Chiesa russa e il culto del S. Cuore, Gorizia 1941; T. Spidlík, La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Coeur et l'Ésprit, Roma 1965; Id., The Heart in Russian Spiritualitv, in Aa.Vv., The Heritage of the Early Church, Roma 1973, 361-374; Id., Il cuore nella spiritualità russa, in R. Faricy - E. Malatesta, Cuore del Cristo: cuore dell'uomo, Napoli 1982, 49-73; B. Vy_eslavcev, Il cuore della mistica cristiana e indiana, in Aa.Vv., L'intelligenza spirituale del sentimento, Roma 1994, 13-80. 13. **La sofiologia:** A. Asnaghi, L'amante della Sofia. Vita e pensiero di Vladimir Sergèevi_ Solov'ëv, Roma 1980; S. Bulgakov, The Wisdom of God, London-New York 1937; Id., L'Agnello di Dio, Roma 1990; Id., ll Paraclito, Bologna 1991; Id., La Sposa dell'Agnello, Bologna 1991 (" trilogia della Sofia creata "); S. Obolenskij, La sophiologie et la mariologie de Paul Florensky, in Unitas, 1 (1946) 3, 63-79; 4, 31-49; B. Schultze, Sophiologie, in DSAM XIV, 122-126; R. Slesinski, La sofiologia di Pavel Florenskij e la sua attualità oggi, in Unitas, 37 (1983)4, 250-266.

T. Spidlík

MISTICHE D'ASIA. (inizio)

I. Le religioni come ambito delle mistiche. Tutte le mistiche vanno situate nell'ambito dogmatico, etico e cultuale delle loro rispettive religioni. Per l'Asia, ne ricordiamo sei che sono le principali e si dividono in due gruppi, ognuno di tre religioni accomunate dalla storia e dai principi fondamentali: giudaismo, cristianesimo ed islam; induismo, buddismo, saggezza cinese.

A. Le religioni che, diffuse soprattutto nei loro primi tempi più ad ovest e a nord, si affermano sono monoteiste e personaliste; esse sono, in fondo, ottimiste sul problema fondamentale dei mistici. Dio transpersonale esiste in modo perfetto ed eterno; l'uomo esiste come una persona, imperfetta certo, ma con un'anima immortale. Il rapporto Dio-uomo comincia con una creazione, continua in una storia, si corona in una parusia definitiva ed

unica. Sia che avvenga attraverso la ragione o attraverso il cuore, l'incontro del fedele con il suo Signore resta sempre, alla fine, interpersonale. Questo punto è indiscutibile per la fede e conservato da tradizioni consegnate in scritti e protette da inequivocabili autorità dottrinali. In un tale ambito, i mistici hanno certamente delle esperienze razionali ed affettive straordinarie che esprimono in formule anch'esse straordinarie. Ma se il loro comportamento ritiene e monoteismo e personalismo, essi si censurano da soli o sono censurati, perfino puniti o anche messi a morte. L'eccesso monistico è inammissibile in principio, anche se esiste, talvolta, di fatto. Questa situazione si ritrova nel giudaismo e poi nel cristianesimo e nell'Islam.

B. Non è la stessa cosa nel secondo gruppo: induismo, buddismo, saggezza cinese. Il nucleo dottrinale non è conservato da autorità e definizioni indiscutibili. I parametri da rispettare si trovano in antiche tradizioni orali, poi consegnate, talvolta, in assiomi popolari antichisssimi; il loro flusso immenso è, d'altronde, lasciato all'interpretazione dei maestri, proclamati tali per l'altezza e il calore del loro insegnamento e, più ancora, della loro vita. In tali condizioni può, quindi, svilupparsi una mistica di esplorazione e di sperimentazione più libera. L'inclinazione mistica all'unione e perfino l'identità tra il cercatore e il Cercato ha largo spazio, come vedremo.

II. Le vie dell'esplorazione mediante lo spirito. Esse affrontano tutte il problema del rapporto tra l'uomo e il Mistero o il Misterioso, al di là dell'esperienza ordinaria normale: quella del vivere.

A. La soluzione buddista, quella del fondatore e dei monaci (thera) è così radicale e, d'altra parte, così costrittiva che i suoi avversari l'hanno definita la via stretta. Essa sopprime, in fondo, il problema del rapporto svilendo uno dei termini: l'uomo: " O monaci, la nascita non è che dolore; la vecchiaia è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolore, la persona non è che un'aggregazione illusoria, destinata a rinascite ". La soluzione consiste, dunque, nel respingere ogni illusione su ogni " esistente " limitato. Ciò che rimane, se rimane, dopo questo svuotamento totale, questa estinzione del problema mediante svuotamento del richiedente (nirvana) in cui scompare anche ogni sofferenza, il messaggio del fondatore non l'ha mai precisato, se non con un sorriso di connivenza tra lui e il suo più fedele discepolo.

B. Le vie dell'induismo sono più profonde e più positive quando esso supera il recinto chiuso delle caste, il groviglio dei culti attraverso molteplici credenze.

Fin dai tempi più remoti, si vedono i più aperti cercare di " spiegare " secondo due vie che portano misticamente al Mistero: l'una si meraviglia davanti al cosmo; l'altra si tuffa nell'uomo, microcosmo.

Affrontiamo per primo il cammino a partire dall'esterno. I pastori dell'India antica, dinanzi alla realtà e ai grandi fenomeni della natura, che li fanno sentire così limitati e " perduti ", aspirano a conoscerne la Causa (kim karanam) e a " com-prenderne " la molteplicità. Dopo aver popolato l'universo con una folla di potenze diverse, i saggi " chiamano con nomi diversi ciò che è uno " e Onnipotente (Brahma) sorgente degli esseri e dei loro cambiamenti secondo una legge (rt.a) immutabile.

Considerato tutto, Veda e, soprattutto, Upanishad gli riconoscono un'esistenza (sat) che è l'Unica (ekam) da possedere pienamente e perfettamente. I mistici sperimentano, abbagliati, questa Totalità (sarvam) la cui molteplicità non è che sfiorata dai nostri occhi. Lo si scopre nel fuoco (agni) del sacrificio; esso impone la sua legge alle cose e alle persone; è da lui che sgorga la vita a partire dal suo " desiderio " fecondo. E mediante la sua forza che si passa dal nulla al mondo, dalla morte alla vita (cf Chandogya e Brhadaranyaka, passim, testi innumerevoli). Egli E, in definitiva, Unico e misterioso Pre-esistente in pienezza. Rischiarata dall'esterno dall'Unico in fondo ad ogni cosa, l'India cerca anche di partire dall'interno; il cercatore torna su se stesso per riflettere su ciò che egli è. Si osserva vivere soprattutto nel suo soffio (prâna) e nel suo spirito (âtman). " Non c'è che esso che possa guardare come prezioso e amare ". La potenza che ritma la vita arriva a designare tutto ciò che penetra: sensi, coscienza, riflessione raziocinante (pensante) e pulsione mistica: l'âtman-in-me è visto come

una misteriosa partecipazione al grande Âtman fondamentale onnipresente. Spirito senza limiti, egli inspira in noi tutto ciò che ci libera dal materiale, ce ne libera virtualmente. L'esigenza di un Totale unico nell'ordine dell'esistenza rilevata nella prima via sgorga anche in questa via interiore; essa spinge i cercatori a volere, in una dilatante esperienza, " esplodere " per raggiungere questa coscienza totale, proprio come l'Esistenza totale. Il mistico arriva per due vie allo stesso risultato, anzi le unifica: Tad Braham, Tad Âtman, Tad Ekam che è anche Tad Sarvam. " E tu, Tu sei tutto questo ".
Mediante il superamento dell'essere e del pensare limitati, si produce questa meraviglia per la quale non si può trovare niente di simile (neti, neti) ma non si può nasconderla. La loro esperienza, vera o supposta, ha spesso per effetto l'allontanamento dalle prescrizioni della religione e dei doveri correnti e dalle responsabilità personali e sociali... Anzi, le folle trovano in essi delle guide spirituali.
C. Al di fuori della dis-illusione, che scarnifica, ma tranquillizza e forse soddisfa, del buddismo antico e fuori della conquista dell'Uno, che l'induismo ricerca per via esterna ed interna, il pensiero cinese si è trovato una via che riassume in un proverbio: " I tre (religioni o sistemi: confucianesimo, buddismo) non fanno più che uno ". E lo spettacolo plurimillenario di peripezie, insieme religiose e storiche, ha ispirato ad alcuni dei suoi saggi (che si riassumono nel Lao-Tze) una serenità che allontana dal reale molteplice. Se ne trova un retroterra in Tao-te-ching, un titolo di significato discusso. Questo trattato dice: " Prima che fossero Cielo e Terra esisteva qualcosa di isolato, di silenzioso, come nebuloso... E la sorgente di ogni cosa... (Ciò nonostante) il Tao è immutato e indifferente... Non ha forma né nome (alla maniera umana)... La saggezza è (nell'astensione): Non (wu) pensare forme, non porre atti (wu-wei)... E senza agire che il saggio sistema le cose, è parlando che egli predica... Colui che " conosce " il Tao è imparziale... tollerante... in sintonia con la natura, dunque con il Tao... Così costui è eterno ". " Quando la virtù mistica diventa chiara, allora soltanto emerge la Grande Armonia ". Ma occorre non farsi ingannare: " Quando il volgare sente esporre il Tao, ride... Se non ridesse non sarebbe il Tao ". Senso del mistero e umiltà del cercatore, simile a quello dell'induismo. " Chi pensa di conoscerlo, non lo conosce. Chi pensa di non conoscerlo, in realtà lo conosce " precisamente nel suo mistero...
III. Le vie di approccio attraverso il cuore. Le alte speculazioni e gli sforzi spinti fino all'eroismo scoraggiano immancabilmente le persone semplici. Esiste già un vecchio aforisma scoperto da essi: " E infelice non avere nessuno a cui chiedere aiuto ". Fare da modelli inimitabili degli ausiliari benefici e potenti è una strada del tutto diversa per le m. Certo l'intento finale di ogni essere umano, immortalità e felicità totali e definitive, resta lo stesso. Ma il cercatore si constata ancora preso nella triade: il Signore Supremo, il Mondo pesante da scrollarsi di dosso e lui stesso così debole. Si tuffa in un'esperienza intermedia più immediata e apparentemente più immediatamente soddisfacente: la devozione (Bhakti) verso una " divinità " scelta (ishtâ devatâ) e il ricorso al suo aiuto, mediante l'invocazione. Spera di averne la promozione spirituale.
a. Nel contesto buddista, egli passa, così, dalla dura via monastica (thera-yâna) alla via larga (mahâyâna), religiosa anch'essa. Conta, per progredire in luce e forza, su un Essere già sveglio (bodhisat-tva) che sparge sui suoi fedeli qualcosa delle sue perfezioni. Lo chiama per esempio Esistenza illimitata (amitâyus), Luce illimitata (amîtabha). Costui riempe di speranza, suscita l'invocazione, guida al Termine. Ritorno di un " teismo " in un messaggio originale ateo.
b. Nell'induismo, similmente, i semplici abbandonano la riflessione troppo alta e troppo dura per tornare o restare a contatto della Triade (Trimurti). Non con Brahmâ, l'originante iniziale il cui compito e la cui cura sono terminate, ma gli altri due restano piantati nei nostri destini: Vishnu che sostiene e penetra (come rivela il suo nome), che la Baghavagîtâ presenterà con il nome di Krishna e Shiva, che assicura il ritmo eterno distruggendo e rilanciando continuamente i mondi. Si ammira e si condivide oscuramente, con cuore fiducioso, il

carattere totale e permanente della loro potenza. Le innumerevoli lodi e invocazioni assumono gli atteggiamenti supplichevoli di uno " schiavo ", quelli di un " amico " sicuro dell'accoglienza, ma anche quelli di un peccatore schiacciato dalle colpe o ancora quelli dell'unione amorosa. Si tratta proprio di una mistica del cuore. Come nella mistica dello spirito, è sempre l'unione, e alla fine l'unità, che è cercata: Termine unico, immortale e beato.
c. Nel mondo dell'estremo Oriente, i nomi dei protettori si modificano: in Cina il Bodhisattva Avalokitesvara, il " Signore che abbassa il suo sguardo ", verso i supplici diventa Kwanyin in Cina, Kwannon in Giappone senza cambiare ruolo. Il Bouddha Amida si chiama, rispettivamente O-mi-to fu e Amida. Verso di loro si elevano anche qui lodi e suppliche appassionate e in particolare la formula: Namo Amida-Butsu in Giappone. Il primo favore richiesto è rinascere in Paradisi buddisti donde, si spera, non si potrà ricadere nelle rinascite, ma accumulare dei meriti che preparano all'ultimo passaggio. Molti mistici proclamano di aver vissuto questo supremo passaggio e stato.
Che essi avanzino per le vie dello spirito come sulle vie del cuore, i mistici cercano tutti un'eterna liberazione e beatitudine (sukham).
Bibl. E. Ancilli (cura di), La mistica non cristiana, Brescia 1969; L. Gardet, Esperienze mistiche in paesi non cristiani, Alba (CN) 1960; Id., La mystique, Paris 1970; Id., Études de philosophie et de mystique comparé, Paris 1972; L. Gardet - O. Lacombe, L'esperienza del sé. Studio di mistica comparata, Milano 1988; J. Maréchal, Études sur la psychologie des mystiques, 2 voll., Paris 1924-1937; J. Masson, Mistiche d'Asia, Roma 1995; J. Monchanin, Mystique de l'Inde. Mystère chrétien, Paris 1974; R. Otto, Mistica orientale, mistica occidentale, Casale Monferrato (AL) 1985; Y. Raguin, La profondeur de Dieu. Orient et Occident, Paris 1973; A. Ravier (cura di), La mistica e le mistiche, Cinisello Balsamo (MI) 1996; D.T. Suzuki, Misticismo cristiano e buddista, Roma 1967; R.C. Zaehner, Mysticism Sacred and Profane, Oxford 1961; J. Wach, Types of Religious Experience, Oxford 1951.
J. Masson

MODELLI SPIRITUALI. (inizio)

I. Funzione dei " modelli " nella vita spirituale. Sembra utile, preliminarmente, spendere una parola sul ruolo che assume il " modello " in ordine alla vita del cristiano e del suo impegno primario che è quello di coltivare questa vita fino alla sua pienezza, cioè alla santità che, com'è noto, consiste essenzialmente nella " perfezione della carità " (Cf LG 39; 40b; 42a,e; CCC 2013; 2545). Pare accertato che il ricorso all'uso di modelli costituisca un tratto che accomuna, oggi, tutte le scienze: quelle della natura come quelle dell'uomo ivi compresa la teologia, vale a dire la scienza della fede.1 Quest'ultima, in verità, ha sempre valorizzato, lungo il corso dei secoli, l'uso dei modelli per esprimere ed approfondire il mistero cristiano. In particolare, la cosiddetta " teologia spirituale " che, difatti, si caratterizza per l'approfondimento non tanto del dato oggettivo di fede quanto piuttosto del come la fede oggettiva è stata accolta, vissuta, esperimentata dal credente adulto nella fede cioè dal santo.2
L'utilità così come la forza attrattiva e persuasiva di questa " teologia spirituale per modelli " è, dunque, un dato documentato dalla tradizione cattolica 3 ed altresì un bisogno molto sentito nella nostra epoca. Paolo VI lo ha icasticamente espresso con una lapidaria sentenza: " L'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri o se ascolta i maestri lo fa perché sono dei testimoni ".4 E proprio del testimone infatti - vale a dire di colui che " evangelizza " mediante la pratica di una vita autenticamente cristiana cioè santa (cf EN 41) - agire sugli altri per via d'esempio che attrae e sospinge all'imitazione. Che non va intesa nel senso di " copia " o di imitazione materiale. Su questo importante punto dottrinale ha insistito molto il magistero spirituale di Pio XI, il quale, preoccupato di aiutare i fedeli ad evitare l'" oscura e brutta confusione " tra " imitare " e " copiare ",5 si è avvalso sovente di un paragone letterario: Dante (1321) che esplicitamente afferma di essersi prefisso di imitare Virgilio (19 a.C.). Non certo nel senso di pedissequo adeguamento, come dimostra la possente originalità della sua opera, ma in quanto " egli ha cercato di sentire gli oggetti suoi con quella

corrispondenza ed esattezza di sentimenti che Virgilio portava ai suoi temi ".6 Imitare, dunque, potrebbe intendersi come l'equivalente di " ispirarsi a ", quindi, in concreto, " prendere ispirazioni da quanto i santi hanno fatto " per vedere come possiamo, nella nostra specifica condizione di vita, tendere realmente e tenacemente alla perfezione.7
Vi è, difatti, in tutti i santi - insegna Pio XI - anche nei più eccelsi e straordinari, un qualcosa di imitabile che, indistintamente per tutti i cristiani, riveste un'importanza decisiva. Si tratta della determinata volontà di tendere senza stanchezze alla santità. Questo sforzo verso la perfezione è appunto ciò che è possibile sempre e a tutti imitare e perciò, come sottolinea il Papa, impegno " indispensabile ".8
II. Il modello mistico. 1. Esattamente in questo contesto di santità, intesa come tensione o progresso nella perfezione della carità, il CCC inserisce il breve ma chiaro paragrafo sulla vita mistica.9 Questa trae il suo nome dal rapporto di partecipazione - specie sacramentale - al " mistero di Cristo ", quindi di un Dio uno e trino. Vale a dire dalla " unione sempre più intima con Cristo ", che conosce vari gradi di intimità fino all'unione piena e totale.10 Si tratta di una " totale " presa di possesso da parte dello Spirito Santo che, essendo essenzialmente " Spirito di unione ", non solo " continuamente rinnova " la Chiesa - quindi ogni anima docile alla sua azione - ma " la conduce alla perfetta unione col suo Sposo " (LG 4; cf 13a; 40a).
2. Di questa vivificante ed unificante presenza ed azione interiore dello Spirito Santo, l'anima ha sempre una qualche " esperienza ", la quale, peraltro, è all'origine di una conoscenza più intima e profonda del mistero di " Cristo in noi, speranza della gloria " (cf Col 1,27). Anzi, dal punto di vista teologico, il mistico si caratterizza propriamente per il dono specifico di una " esperienza infusa ". Vale a dire di una mozione speciale infusa nell'anima dallo Spirito Santo mediante la quale la volontà viene intimamente unita a Dio e l'intelletto illuminato e reso capace di percepirne l'ineffabile presenza.11
3. Ebbene, la vita mistica, perfino quando è corredata di " grazie speciali o segni straordinari ", assurge a preziosa e preclara manifestazione del " dono gratuito fatto a tutti ". Vale a dire che " Dio ci chiama tutti a questa intima unione con lui " (CCC 2014). Cosicché il mistico, con la sua vita tutta concentrata su Dio e protesa alla piena comunione d'amore con lui, s'impone sempre e soprattutto come qualificato " modello " di una retta comprensione e di una piena attuazione del dono della vocazione alla vita o della vita come vocazione. L'esistenza dell'uomo, infatti, può dirsi " riuscita " nella misura in cui risponde fedelmente al fine cui è chiamata. Ed è un dato di fede che Dio chiama non tanto alla pura e semplice esistenza ma, tramite questa, alla comunione d'amore con Dio uno e trino. Questa è difatti - come ama esprimersi il Vaticano II - la vocazione " integrale " dell'uomo: " La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio ".12 Aggiungiamo che insieme il mistico è " modello " di autentico amore cristiano del prossimo. Dal momento che, essenzialmente, esso consiste nell'aiutare i fratelli a conoscere Dio e ad amarlo come il Bene supremo.13
4. Per giungere all'intima unione con Dio, quindi ad una sperimentale conoscenza di lui - e, conseguentemente, di sé - il mistico privilegia, tra tutti, due mezzi la preghiera e il distacco, specie da sé, che si concretizza nell'umiltà.
Proprio perché il mistico fa continua personale esperienza della vera natura di questi due mezzi, li propone - con la parola ma ancor di più con la vita - non solo come un impegno ma altresì come un dono. Può bastare qui il ricorso all'autorevole ed esemplare magistero della beata Angela da Foligno. " La preghiera non è che la manifestazione di Dio e nostra. In questa duplice manifestazione, di Dio e nostra, sta la vera e perfetta umiltà. Lo stato di umiltà si raggiunge quando l'anima riesce a vedere Dio e se stessa: allora si trova nella più perfetta umiltà; e per questa umiltà la grazia di Dio può scavare abissi e sovrabbondare sempre più nell'anima. Quanto più la grazia di Dio inabissa l'anima nell'umiltà, tanto più nell'anima aumenta la grazia di Dio. E quanto più aumenta la grazia di Dio, tanto più l'anima è capace di

sprofondarsi negli abissi dell'umiltà e riposarvi... Pervenire alla manifestazione di Dio e nostra: non conosco cosa più grande. Ma questa grandezza... non appartiene che ai figli legittimi di Dio che possiedono il vero spirito di orazione ".14

5. L'abituale ed intelligente contatto con i mistici aiuterà, dunque, il cristiano di oggi non solo a convincersi della grandezza e bellezza della sua vocazione mistica, cioè dell'intimità sponsale con Dio uno e trino ma altresì a tendervi con gioia e perseveranza, perché la vita mistica - rettamente intesa - è " meno rara forse, di quanto si potrebbe credere ". Lo affermava Paolo VI nell'udienza generale del 9 settembre 1970. Si tratta infatti dell'azione dello Spirito Santo (quindi di un " dono " o di un " carisma ") mediante la quale egli " effonde nel cuore un'attrattiva inconfondibile verso l'essere vivente e presente di Dio ". Quando il cristiano - assicurava lo stesso Pontefice nell'udienza del 10 gennaio 1968 - vive in maniera veramente " fedele " alla sua vocazione, allora lo Spirito Santo " gli fa sperimentare " quanto " crede " e quanto " vive ".15

Note: 1 " Le varie discipline del sapere, nonostante le loro necessarie differenze, hanno un tratto comune: fanno uso di modelli. Tutte: le scienze dell'uomo come le scienze della natura. Anche la teologia - quel sapere particolare che si fonda sulla rivelazione - fa uso di modelli ". S. Spinsanti, Modelli spirituali, in NDS, 1001; si leggerà con profitto l'intero studio (pp. 1001-1030) e, per questo specifico aspetto, in particolare l'intero paragrafo I: " Funzione del modello nel progetto spirituale del cristiano " (pp. 1001-1012); 2 Si veda, ad esempio, G. Moioli, Teologia spirituale, in NDS, 1597-1609; 3 Sempre utile, al riguardo, la lettura di: F. Olgiati, La teologia vissuta e la spiritualità dei santi, in Aa.Vv., Teologia e spiritualità, Milano 1952, 87-119; 4 Discorso ai membri del " Consilium de Laicis " (2 ottobre 1974). In: AAS 66 (1974), 568. Ripreso nella " Esortazione apostolica sull'evangelizzazione nel mondo contemporaneo " (Evangelii nuntiandi) dell'8 dicembre 1975, al n. 41; 5 Si legga, ad esempio, il discorso del 7 dicembre 1932: " Per l'inaugurazione del nuovo ingresso ai Musei Vaticani ", in Discorsi di Pio XI, a cura di D. Bertetto, II, Torino 1960, 774. Cf pp. 358-859; 368-69; 355; 375; 1001-1002; 6 Si veda il discorso del 12 novembre 1933: in occasione della lettura del " Tuto " per la canonizzazione della Beata Luisa de Marillac, in Discorsi di Pio XI, II, 1002. Cf pp. 773-874; III, 153; I, 402; 7 Si veda, ad esempio, nei Discorsi di Pio XI, III, 153; II, 374; 368-869; 8 " Imitare non vuol dire copiare ma tendere a quello che è nobile e grande con il desiderio, con lo sforzo, con il conato di realizzare in noi la perfezione. Gli eroi che oggi esaltiamo hanno aggiunto al conato il completo successo, ma il conato stesso è a tutti possibile quindi indispensabile ". Discorso del 5 giugno 1930: in occasione della lettura del " Tuto " per la beatificazione di Corrado da Parzham, in Discorsi di Pio XI, II, 355; 9 " Il processo spirituale tende all'unione sempre più intima con Cristo. Questa unione si chiama "mistica", perché partecipa al mistero di Cristo mediante i sacramenti - "i santi misteri" - e, in lui, al mistero della Santissima Trinità. Dio ci chiama tutti a questa intima unione con lui, anche se soltanto ad alcuni sono concesse grazie speciali o segni straordinari di questa vita mistica, allo scopo di rendere manifesto il dono gratuito fatto a tutti ", CCC 2014. 10 S. Giovanni della Croce la definisce: " Una trasformazione totale dell'Amato, nella quale ambedue le parti si consegnano a vicenda, trasferendo l'una l'intero possesso di sé all'altra, con una certa consumazione di unione e di amore ". Cantico spirituale B, strofa 22,3; 11 Si veda, ad esempio, E. Ancilli, Introduzione a: H. de Lubac, Mistica e mistero cristiano, Milano 1979, XVIII; cf Id., La mistica. Ambito di esperienza e di ricerca, in Aa.Vv., Vita cristiana ed esperienza mistica, Roma 1982, 19-32. In particolare, pp. 24-25. Come visione sintetica suggeriamo: G. Moioli, Mistica cristiana, in NDS, 985-1001; 12 GS 19. Cf 11a; 41a; 57a; 61a; 63a; AG 8. Per un'adeguata ed accessibile documentazione biblica, patristica, storica e teologica di questo punto fondamentale, rimandiamo il lettore interessato al solido volume di R. Moretti, In comunione con la Trinità. Alle sorgenti della vita cristiana, Casale Monferrato (AL) 1979, 159; 13 Illustra bene questa verità L. Bouyer in, Introduzione alla vita spirituale, Torino 1965, 347-351. Si veda anche C. Tresmontant, La mistica cristiana e il futuro

dell'uomo, Casale Monferrato (AL) 1988, 191-196; 14 Angela da Foligno, L'esperienza di Dio Amore. Il " libro ". Trad., int. e note di S. Aliquò, Roma 1973, 201. Cf pp. 198-200; 222-228; 15 S. Rinaudo, La nuova Pentecoste della Chiesa. Ciò che hanno detto il Concilio Vaticano II e Paolo VI sullo Spirito Santo, Leumann (TO) 1979, 416-17; 324.

Bibl. Aa.Vv., Mystique, in DSAM X, 1889-1984; Aa.Vv., Vita cristiana ed esperienza mistica, Roma 1982, 415; Aa.Vv., Modelli di santità, in Con 15 (1979) 9, tutto il numero; Ch.-A. Bernard, Teologia spirituale, Cinisello Balsamo (MI) 1982, 492-524; L. Bouyer, La vita mistica, in Id., Introduzione alla vita spirituale, Torino 1965, 337-368; L. Crippa, Il cristiano nella Chiesa. Per un accostamento storico-dottrinale a Pio XI maestro di vita cristiana, Milano 1976; R. Garrigou-Lagrange, La lettura spirituale della scrittura, delle opere e della vita dei santi, in Id., Le tre età della vita interiore, I, Roma 1984, 307-317; I. Gobry, L'esperienza mistica, Catania 1965, 179; H. de Lubac, Mistica e mistero cristiano, Milano 1979, 304; G. Moioli, Mistica cristiana, in NDS, 985-1001. Con ottima bibliografia sistematica alle pp. 1000-1001; C. Molari, Modelli, in B. Secondin - T. Goffi (edd.), Corso di spiritualità. Esperienza - Sistematica - Proiezioni, Brescia 1989, 5111-5118; F.T. Olgiati, Modello evangelico, in NDM, 956-962; S. Spinsanti, s.v., in NDS, 1001-1030; C. Tresmontant, La mistica cristiana e il futuro dell'uomo, Casale Monferrato (AL) 1988, 221; K. Vaaijman, Cambiamenti nell'impostazione dei trattati di spiritualità, in Ch.-A. Bernard (cura di), La spiritualità come Teologia, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 311-335; C. Vagaggini, Teologia, in NDT, 1597-1711.

L. Crippa

MOLINOS MIGUEL DE. (inizio)

I. Vita e opere. Considerato generalmente il rappresentante più famoso del quietismo, è una figura di cui la storiografia moderna tenta di ricostruire la vera identità.

Nasce a Muniesa (Teruel, Spagna) il 29 giugno del 1628, educato cristianamente, compie i primi studi nel paese natale. Si trasferisce a Valencia a diciotto anni, intraprendendo la carriera ecclesiastica nel collegio di San Paolo diretto dai gesuiti. Ordinato sacerdote nel 1652, sembra che abbia conseguito il dottorato in teologia. Esercita il suo ministero sacerdotale come cappellano di alcune religiose e nelle missioni popolari. Il 26 ottobre del 1663 si reca a Roma per occuparsi della causa di beatificazione del ven. Jerónimo Simón de Rojas. Acquista subito fama di esperto direttore spirituale, penetrando negli ambienti religiosi più esclusivi della Città eterna e sfruttando valide amicizie nella Curia romana. Per placare le voci e le accuse che cominciano a circolare sui suoi insegnamenti e sulle sue pratiche spirituali, fa pubblicare nel 1675 la sua opera fondamentale, la Guía espiritual, che si trova al centro delle polemiche quietiste di quegli anni. Accusato di gravi errori e di pericolose deviazioni nella direzione spirituale, è detenuto e incarcerato dal Santo Uffizio nel giugno del 1685. Inizia contro di lui un processo canonico che termina due anni più tardi con la condanna della sua dottrina e dei suoi libri (3 settembre 1687) e una solenne ritrattazione pubblica. Di conseguenza, gli viene imposta una durissima penitenza ed è condannato alla prigione perpetua nelle carceri del Santo Uffizio. Muore il 29 dicembre 1696. La condanna è ratificata con bolla Coelestis Pastor del 20 novembre 1687.

II. La dottrina. La ricostruzione del pensiero di M. si è basata sempre, fino ai primi decenni di questo secolo, sui documenti di condanna. Ciò implica una visione piuttosto parziale e, in fondo, deformante. Bisogna ricorrere ai suoi scritti, ai quali rimanda in forma generica, la condanna. Oltre all'opera fondamentale, la Guía espiritual, pubblica altri opuscoli molto brevi: uno sulla Comunione quotidiana (1675) e un altro sulla orazione mentale (1676). Prima della sua incarcerazione lavora ad un altro libro sequestrato e pubblicato in tempi recenti, intitolato Defensa de la contemplación.1 Questo riafferma, con nuove considerazioni e " autorità " di maestri spirituali, l'esposto nella Guía. Quasi identici concetti appaiono nelle poche lettere conosciute (circa sei) tra le molte che, si dice, abbia scritto.

Lo studio di queste fonti dimostra che M. non è un autore originale né pretende di esserlo. Insiste con forza sulle stesse idee e si sforza di dimostrare sinceramente che sono tradizionali. Per questo, la maggior parte delle sue pagine è costituita da citazioni dei maestri antichi o contemporanei ed egli non solo assume quello che crede eredità autentica della tradizione cristiana, ma segue direttamente altri autori del suo tempo, copiandoli alla lettera con plagi manifesti, come nel caso del mercedario Giovanni Falconi di Bustamante (1638).2 Questo fatto e gli scritti pubblicati prima della condanna furono approvati con lode dai migliori teologi residenti allora a Roma, incluso il teologo del Sacro Palazzo (Raimondo Capizucchi), imponendo una questione fondamentale: la prudenza delle proposizioni condannate e la sua relazione con gli scritti conosciuti. La risposta è oggi molto diversa da quella dei tempi passati, quando non si leggevano i testi autentici. Si può riassumere così: negli scritti conosciuti non si trovano alla lettera le proposizioni condannate; nemmeno può organizzarsi sulla base di questi una sintesi che corrisponda a quella presentata nella condanna. In questa si dice che quanto attribuito all'autore procede dai suoi detti, dagli scritti e dai testimoni dichiaranti. Nel processo si distingue chiaramente ciò che si riferisce alla dottrina e ciò che concerne la vita immorale. Né gli scritti conosciuti né le lettere sono base sicura per parlare di corruzione morale. Di quanto insegnato oralmente e dai testimoni deponenti poteva risultare altra cosa, specialmente per quanto concerne la condotta morale. Da come è giunta fino ad oggi la documentazione processuale, risulta compromesso un giudizio decisivo. Ciò che accetta la investigazione moderna, fuori di alcune voci discordanti, è che la dottrina esposta da M. nei suoi scritti non contiene le gravissime affermazioni del processo.

La sintesi delle medesime gira intorno ad una quantità di idee ripetute in mille forme. Sono quelle che circolavano nell'ambiente spirituale nel quale sorse il quietismo; ambiente che si è chiamato prequietismo, interpretandolo in senso peggiorativo ed esagerato. Era un clima spirituale molto ampio, nel quale si producevano esagerazioni, però non dottrine pericolose nella maggioranza dei libri che furono subito condannati per paura del quietismo. M. non fa altro che ripetere ciò che era sparso ampiamente nella letteratura spirituale sul tema meditativo-contemplativo.

Prende dagli autori classici del secolo precedente, specialmente della scuola teresiana, e concentra il suo insegnamento sulla " contemplazione ", come chiave del progresso nella vita spirituale. Nessun altro cammino è tanto sicuro, rapido e efficace per questo progresso come quello del " raccoglimento interiore ", " del silenzio interiore ", " della pace sicura " o della " contemplazione ". Da qui, l'impegno nell'insegnarlo ai maestri spirituali affinché possano introdurre e guidare così le anime. Si entra nel cammino interiore del raccoglimento o del " silenzio interno e mistico " con la meditazione, però è necessario superare prima possibile questa tappa per avanzare sulla via contemplativa, che a sua volta comprende due tappe o forme: una attiva o acquisita e un'altra infusa o passiva; la prima è possibile a tutti, però è imperfetta; la seconda, è dono gratuito di Dio ed è concessa a coloro che vi si dispongono convenientemente. E punto chiave per la interpretazione di M. la distinzione di questa doppia contemplazione, però manca in assoluto di originalità. L'avevano diffusa principalmente gli autori della scuola teresiana e si era convertito in luogo comune, incluso nella scuola domenicana, come attesta Giovanni di s. Tommaso (1644).

Requisito ineludibile per arrivare alla tranquilla e pacifica contemplazione è la negazione del gusto sensibile e dell'amor proprio; Dio, da parte sua, purifica coloro che vuole unire a sé per mezzo di terribili " martiri spirituali ". Gioca una carta importante in questo cammino, secondo M., il direttore spirituale, che necessita non solo di scienza, ma anche di esperienza e di " divina vocazione ". Negli orientamenti del direttore o maestro spirituale separa ciò che deve consigliare in materia di penitenze esteriori e corporali, però, soprattutto, vuole che dia impulso alle anime per il cammino interiore della contemplazione nel momento opportuno. Queste devono prestarle obbedienza " semplice e pronta ".

Su questi presupposti si appoggia la dottrina mistica di M. Non è facile determinare se procede anche dalla sua esperienza personale. Può sembrare un controsenso se si dà per buona la visione immorale della sua vita, tale come appare nel processo; sarebbe la negazione radicale di tutta la mistica cristiana. In cambio, l'appello ad una esperienza nel cammino dell'intimo raccoglimento, del silenzio interiore e mistico, è permanente nei suoi scritti. Mai confessa in prima persona di aver avuto esperienze di tipo mistico, però lascia bene intravedere che non si può né parlare né scrivere convenientemente, con " autorità morale " di questi temi senza esperienza. Per M., come per gli scrittori classici dell'epoca, la " mistica " non è la semplice esperienza di tutti i cristiani; si può solo considerare tale quella che arriva a certi gradi o livelli, come dire, quella particolarmente qualificata. In questo senso si deve impostare il misticismo personale di M.

Non gli si attribuiscono esperienze tipiche di quelle chiamate fenomenologia mistica; nemmeno si leggono pagine di indole narrativo o descrittivo nelle quali si possa scoprire una traccia autobiografica inconfondibile. Appena si può sospettare nei casi in cui ricorda esperienze come quella di Gregorio Lopez (cf Guía I,17, p. 197-198). Tantomeno tra i testimoni precedenti alla condanna ci sono affermazioni esplicative sulla sua vita mistica, sebbene diano per supposto che godesse di doni speciali nella direzione spirituale ed era " fedele e luminosa guida " (Ibid., 89-92). Non c'è dubbio che M. fosse pieno del " misticismo " ambientale che lo circondava attraverso i libri e i contatti con altri maestri spirituali.

Egli insiste ripetutamente sulla distinzione tra libri o maestri mistici e non mistici, però secondo lui " misticoa " è tuttavia un aggettivo che qualifica la teologia, la dottrina, la sapienza, ecc. ed equivale alla contemplazione e altri sinonimi. Non arriva alla formulazione della realtà o contenuto con il semplice nome di " mistica "; applica l'aggettivo tanto alla teoria come alla pratica, però solo questa merita tale qualificativo: " La scienza mistica non è di ingegno, ma di esperienza; non è inventata, ma provata; non letta, ma ricevuta e così è sicurissima ed efficace, di grande aiuto e frutto pieno. La scienza mistica non entra nell'anima per l'ascolto né per la continua lezione dei libri, ma per la libera infusione del divino Spirito... Questa non è scienza teorica, ma pratica, e supera con grandissimo vantaggio le più avvertite ed esperte speculazioni " (Ibid., Proemio, 103-104). M. non offre un'esposizione organizzata o sistematica della mistica; solamente aspetti e tratti dispersi partendo sempre dall'idea ripetuta che si tratta di un'esperienza intima arricchente che i " dotti puramente speculativi " non raggiungono. Il cammino della mistica è diretto per arrivare all'unione con Dio e sono molte le anime chiamate a lui, però non lo raggiungono se si accontentano della meditazione o se si fermano ad essa. " Nessuno di coloro che segue questo cammino, che chiamano scolastica, arriva per questo solo alla via mistica, né alla eccellenza dell'unione, trasformazione, semplicità, luce, pace, tranquillità e amore, come arriva a sperimentare colui che è condotto dalla grazia per la via mistica della contemplazione " (Ibid., III,17, 349). Espone con diverse formule ciò che egli intende per scienza, sapienza o teologia " mistica ", però non si sofferma sulla descrizione dei cosiddetti fenomeni mistici, come se per lui non esistessero o non lo interessassero; al contrario di ciò che si crede, è estremamente sobrio. Ciò che conta per lui è l'esperienza profonda, l'unione intima e duratura con Dio. Si deforma radicalmente la sua mistica quando la si identifica con l'" estasi " o la trance.

Chiarezza espositiva, sobrietà espressiva, bellezza letteraria sono le qualità di M. in un'epoca caratterizzata dal cattivo gusto, specialmente nell'ambito della letteratura spirituale.

Ciò che egli non possiede è l'originalità né la profondità di pensiero. Solo può mantenersi l'idea del " genio " per pregiudizi ideologici e religiosi o per mancanza di contatto con i suoi scritti. Il mito non sta in piedi.

Note: 1 Cf l'edizione critica di E. Pacho 1988; 2 Cf Ter 37 (1986), 339-373.

Bibl. **Opere:** Breve tratado de la comunión cotidiana, Roma 1675; Cartas a un caballero español, Roma 1676; Del epistolario de Molinos, Madrid 1912; Guía espiritual, Madrid 1976; Defensa de la contemplación, Madrid 1988. **Studi:** P. Dudon, Le quiétiste espagnol Miguel

Molinos (1628-1696), Paris 1921; J. Ellacuría Beascoechea, Reacción española contra las ideas de Mi
guel Molinos, Bilbao 1956; P.M. Garrido, Un censor español de Molinos y de Petrucci, Luis Pérez de Castro, O.Carm. (1636-1689), Roma 1988; P. Moreno, El pensamiento de Miguel de Molinos, Madrid 1992; F. Nicolini, Su Miguel Molinos, Pier Matteo Petrucci ed altri quietisti segnatamente napolitani, in Bollettino dell'Archivio Storico del Banco di Napoli, 3 (1951), 88-201; E. Pacho, s.v., in DES II, 1636-1639; Id., s.v., in DSAM X, 1486-1514; Id., El quietismo frente al magisterio sanjuanista sobre la contemplación, in EphCarm 13 (1962), 353-426; Id., Molinos y Falconi. Reajuste de un mito, in Ter 37 (1986), 339-373; Id., El misticismo de Miguel de Molinos: raíces y proyección, in Aa.Vv., El sol a media noche: la experiencia mística: tradición y actualidad, Madrid 1997, 85-108; I. Paquier, s.v., in DTC X, 2187-2192; J.I. Tellechea, Molinosiana. Investigaciones históricas sobre Miguel Molinos, Madrid 1984; P. Vilas Boas Tavares, Portugal e a condenaçâo de Miguel de Molinos: impacto e primeiras reacçoes, in Via Spiritus, 1 (1994), 157-183.

E. Pacho

MONACHESIMO. (inizio)

Premessa. Movimento spirituale che sorge in diverse religioni e che, manifestandosi in forme diverse, presenta però elementi comuni finalizzati alla ricerca di una realtà che trascenda la vita presente. Mediante l'ascesi e la preghiera esso aspira a raggiungere l'esperienza del soprannaturale e la contemplazione. I tre grandi movimenti monastici sono quello cristiano, quello induista e quello buddista.

I. L'origine del m. cristiano risale ai primi convertiti, uomini e donne, che nelle città vivevano radicalmente la loro fede alla ricerca di un' unione intima ed esclusiva con Cristo. L'ideale di piacere soltanto a Dio e di anticipare sulla terra quella vita trascendente in cui Dio sarà tutto in tutti condusse più tardi numerosi cristiani in luoghi inabitati per vivere intensamente la proposta radicale del Vangelo. Nel sec. III c'erano anacoreti in Siria, in Palestina, in Mesopotamia e soprattutto in Egitto. Due grandi figure orientano il m. del sec. IV Antonio, chiamato padre degli anacoreti, maestro di quanti cercano l'esperienza di Dio nella solitudine, e Pacomio, considerato padre dei cenobiti, primo legislatore della vita monastica comunitaria. Gli anacoreti dell'Egitto intendono raggiungere, con forme di ascesi estreme e generose, quella quiete delle passioni (apatheia) che favorisce l'esperienza di Dio e la familiarità con lui e permette di dedicarsi alla preghiera del cuore (esicasmo), cioè alla preghiera senza parole. Infatti, il loro ideale monastico è la contemplazione. La preghiera non è soltanto la ripetizione di formule orali o di pensieri su un tema scelto (è allora meditazione), ma si innalza fino alla visione delle verità celesti: è contemplazione. Antonio insegna che la preghiera non è perfetta finché il monaco ha ancora coscienza di sé e sa di pregare. Atanasio descrive l'esperienza mistica degli anacoreti con queste parole: " Quando lo spirito umano si è staccato dalle cose corporali e, non essendo più attratto dal di fuori, non riceve sollecitazioni; quando si trova tutto in alto, raccolto in se stesso, come alla sua origine, allora, passando attraverso tutto ciò che è sensibile e umano, s'innalza fino alla cima e, vedendo il Verbo, in lui vede anche il Padre ". Cassiano, formato alla scuola del m. d'Oriente, indicando come fine per il monaco la purezza di cuore, si riferisce all'immutabile proposito di aderire sempre a Dio. La contemplazione (gnosis o theoria) è, in fondo, conoscenza esperienziale del trascendente, dell'unico necessario che sorpassa i meriti degli spiriti virtuosi. E un'illuminazione dello Spirito Santo che permette di conoscere Dio per connaturalità e fa scattare l'intuizione della sua presenza e del contatto con lui. Il monaco, giunto all'intimità con Dio, conduce una vita mistica nel senso generale del termine.

Nel suo esordio il m. orientale, con la sua giovanile generosità, manifestò alcune tendenze inquietanti nonché forme ascetiche eccessive. Diventò, però, una grande lezione per il m. occidentale che, fin dall'inizio, fu in grado di imitarne i modelli, ma nel contempo di riconoscerne e correggerne gli errori. Anche se nel 360 Martino di Tours (397) fondò a

Ligugé il primo monastero occidentale, i due personaggi che hanno segnato in modo decisivo i monaci di Occidente sono Giovanni Cassiano e Benedetto da Norcia. Il primo fondò, nel sec. V, un monastero a Marsiglia, dopo aver visitato famosi monaci della Palestina e dell'Egitto e aver assimilato il loro insegnamento e la loro esperienza. Cassiano propose la vita cenobitica come una palestra dove si praticano le virtù: veglie, digiuni, povertà, lavoro, lettura e meditazione dei libri sacri, canto dei salmi, preghiera assidua. Si rinuncia al mondo e a se stessi per rivestirsi delle virtù del Maestro e Signore Gesù: povertà, obbedienza, umiltà, pazienza e soprattutto discrezione. Con il buon uso di questi mezzi si raggiunge la perfezione cenobitica che consiste nella purezza del cuore o carità perfetta. Raggiunta la carità, la purità del cuore e l'umiltà, il monaco comincia a gustare la contemplazione che per l'anacoreta diventa contemplazione continua. Non si tratta di estasi perpetua. Il termine contemplatio traduce i termini greci gnosi (conoscenza) e theoria (visione; contemplazione). E il premio che Dio dona a chi si è liberato dai vizi a prezzo di molto studio e molta fatica. La contemplazione è anche la penetrazione del senso spirituale più nascosto e dolce della Sacra Scrittura, cioè la percezione di Dio presente nella sua Parola. Con la sua Regola, capolavoro di equilibrio e di chiarezza, Benedetto da Norcia rappresenta il punto di confluenza delle maggiori e migliori tradizioni monastiche antiche orientali e occidentali. La mistica benedettina si muove in una visione più serena della vita, meno condizionata dal tema biblico del deserto e meno dipendente dall'ideale del martirio, caro ai primi monaci d'Oriente. Ne conserva i valori di fondo, ma prende molto sul serio l'esigenza ardua e profonda della vita cristiana vissuta radicalmente in comunità. Il monaco, secondo s. Benedetto, cerca Dio con tutte le sue forze. Tende a vivere in intima unione con Cristo, ma lo deve trovare nelle peculiarità normali della sua vita: opus Dei (la preghiera liturgica), lectio, obbedienza, ascesi equilibrata, lavoro e convivenza comunitaria. La mistica benedettina non è un fenomeno straordinario, legato ad una strategia di mortificazioni insolite. E una lettura trascendente che il monaco fa del suo vivere normale, che si esprime nella percezione soprannaturale del tempo, degli eventi, delle persone e anche della realtà, misera o grande che sia, della propria persona. La mistica benedettina è, in fondo, un'esperienza cristocentrica della vita, legata a quello stato di preghiera che implica stabilità, controllo, tranquillità. Una preghiera esistenziale che tende a finalizzare alla contemplazione, alla carità perfetta. Questa mistica semplice e profonda, più esigente di quanto possa sembrare, è in consonanza con tutta la tradizione monastica da s. Pacomio a dom Guéranger e perdura nonostante tutte le varianti di stile, tutte le riforme e le molte interpretazioni che il monachesimo ha subito in quasi due millenni di storia. Questa mistica ha permesso che non ci fosse attività religiosa, sociale o culturale - dall'agricoltura, alla scienza, all'arte - da cui i monaci benedettini rimanessero estranei. Abbandonando se stessi per seguire Cristo, lo trovano e vivono nella sua intimità, sperimentano la sua forza e la sua presenza in ogni situazione. Scegliendo di vivere a distanza dal mondo, osservando un'ascesi esigente ed equilibrata, rimanendo nella solitudine interiore, vivendo con distacco ogni incombenza terrena, i benedettini sono stati sempre disposti a servire la società in tutte quelle missioni che non si opponevano al loro ideale di vita. Radicati nella propria comunità monastica, vivono e servono all'interno della Chiesa alla continua ricerca dell'intimità con Dio, anticipando e gustando, nel presente ancora per fede, la realtà della pienezza escatologica.

III. La mistica del m. evoca sempre un rapporto, implicito o esplicito, con la più alta riflessione filosofica. Lo mostra lo stesso vocabolario - theoria, gnosis - che i padri del m. hanno mutuato dai filosofi per esprimere un altro tipo di contemplazione, quella teologica. Ad ogni modo, metafisica e mistica sono due termini che, ieri e oggi, non si possono separare. La mente umana è l'ambito in cui la ricerca, cosciente o incosciente, sul significato ultimo delle cose si apre a quella intuizione del contatto con il trascendente che per i credenti, illuminati dallo Spirito, diventa dono della presenza di Dio e della comunione con lui. Dal momento che la mistica dei monaci tocca le radici più profonde dell'essere umano, rimane

sempre attuale il pensiero di s. Basilio che considerava i valori del m. validi per tutti i cristiani. Autori più moderni vedono nel m. un umanesimo integrale e sostengono che " scoprirsi monaco " è un'esperienza di ogni singola persona umana. L'ideale mistico della vita monastica, che non conosce distinzione tra uomini e donne, supera le differenze tra le diverse confessioni cristiane, si trova radicato nella tradizione delle chiese orientali ed è, inoltre, una base di dialogo fecondo con le forme di vita " monastica " di altre religioni.

Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM X, 1524-1617; Aa.Vv., s.v., in DIP V, 1672-1742; Aa.Vv., Il monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale, Spoleto (PG) 1957; Aa.Vv., Il monachesimo orientale, Roma 1958; Aa.Vv., Monachesimo cristiano, buddhista, indù, Bologna 1978; M.G. Caracciolo, Lineamenti storici del monachesimo, Viboldone (MI) 1981; G.M. Colombás, Il monachesimo delle origini, 2 voll., Milano 1990; Id., Historia del monacato benedictino. 2 Voll., Zamora 1987; P. Cousin, Precis d'histoire monastique, Tournai 1956; P. Deseille - G.M. Colombas - J. Winandy, Essere monaci oggi, Magnano (BI) 1993; I. Gobry, Storia del monachesimo, 2 voll., Roma 1991; J. Lanczkowski, s.v., in WMy, 357-359; C.H. Lawrence, Monachesimo medievale, Cinisello Balsamo (MI) 19942; J. Leclercq, Cultura umanistica e desiderio di Dio, Firenze 1965; G. Penco, Storia del monachesimo in Italia, 2 voll., Roma 1961 e 1967; Id., Il monachesimo tra spiritualità e cultura, Milano 1991; A. Quacquarelli, Lavoro e ascesi nel monachesimo prebenedettino del IV e V secolo, Bari 1982.

P. Tragan

MONDO. (inizio)

I. Il termine. M. ha un significato multiplo, complesso e ambiguo. Esso, pertanto, è utilizzato per designare realtà dissimili e anche distanti tra loro. Ciò sia nell'ambito tecnico e culturale, sia in quello dell'esperienza religiosa. Così, con m. si può indicare un'entità astronomica, realtà storiche (m. romano, m. greco, ecc.), realtà socio-economiche (m. del lavoro, m. della finanza, ecc.), realtà culturali (m. dell'arte, m. della scienza, m. della letteratura, ecc.), realtà geografico-culturali (m. occidentale, m. orientale, ecc.), realtà psicologico-personali (m. interiore, ecc.).

M. è un termine che presenta tali caratteristiche perché, originariamente, risponde all'idea greca di un tutto - terra, cielo, animali, piante, uomini, dei, ecc. - ordinato e governato da un ordine universale che dà al tutto un'armonia. Tale unità è, però, risultata frantumata dall'esperienza umana, dall'evolversi del pensiero successivo e dal confronto tra cultura greca e altre culture, soprattutto nel m. moderno.

Nel linguaggio solenne attuale della Chiesa cattolica, il m. è " l'intera famiglia umana nel contesto di tutte quelle realtà entro le quali essa vive " (GS 2); esso, pertanto, è inteso come " città terrena " (LG 36; GS 40); " città dell'uomo, da costruire a misura d'uomo " (G. Lazzati), distinta, con una sua relativa ma legittima autonomia, ma non per questo separata dalla " città celeste ", poiché " creata e conservata nell'esistenza dall'amore del Creatore " (GS 2).

II. Nella Scrittura. Il m. nella cultura veterotestamentaria non ha nessun termine che corrisponda al greco cosmos o al latino mundus. Ciò che nell'AT è detto " cielo e terra " (Gn 1,8; 14,19, ecc.) è altro rispetto alla divinità: è creazione e Dio non vi è immanente. La creazione è l'abitazione dell'uomo che qui incontra Dio.

Nel NT il m. è ancora il luogo, l'ambiente dell'uomo, ma ha una duplice valenza: negativa, poiché è l'insieme di persone, di strutture, di potenze che si oppongono a Dio (cf 1 Gv 2). E la desertificazione del giardino originario determinata dal peccato; positiva, poiché è la realtà che il Padre ama tanto da chiedere al Figlio di incarnarsi perché il m. sia salvo (cf Gv 3,16). E il deserto che, per la redenzione, è già il nuovo giardino messianico profetizzato da Isaia (cf Is 32,15; 35,1-7; 41,18-19; 43,19-20; 51,3), anche se non è ancora quello che aspetta " con ardente attesa, il battesimo cosmico dell'ultimo giorno quando sarà trasformato in un mondo nuovo (cf 2 Pt 3,13; Rm 8,18-25) ".1

La bivalenza del termine ha originato due diverse tendenze spirituali. Una, di gran lunga prevalente e di lunga durata, tesa a sottolineare un rapporto con Dio che esige la fuga o il contemptus del m., poiché esso risulta essere un " ostacolo al Dio totale ".2 Tale tendenza ha fatto sì che, nell'ambito cattolico in particolare, la stessa nozione di spiritualità venisse considerata non solo monopolio dei cristiani, ma di una categoria di essi: in particolare monaci ed eremiti,3 e che nelle maggiori opere dell'età contemporanea, come il Dictionnaire de spiritualité, ogni termine relativo al m. o alle realtà terrene non venisse preso in considerazione.
La seconda tendenza, che trova una sua manifestazione soprattutto in tempi recenti e sotto la spinta del movimento laicale, assume invece il m. nella sua valenza positiva e sottolinea come decisivo coniugare amore di Dio e amore del m., poiché esso è il regno dell'uomo, ma è, contemporaneamente, l'ambiente divino, l'ambiente in cui l'uomo incontra Dio (Teilhard de Chardin). Un incontro personale e totale, poiché il m. è " gravido di Dio " (Angela da Foligno). Così l'esperienza spirituale, ascetica o mistica che sia, viene sottratta al monopolio di una categoria di cristiani e a quella dei cristiani stessi, per aprirsi a ogni uomo.
III. M. e mistica. In entrambe le accennate tendenze spirituali è possibile individuare diverse esperienze mistiche, tutte di grande spessore, che hanno in comune un rapporto personale, intimo, senza intermediari tra uomo e Dio. Un rapporto che ha la sua immagine e il suo modello privilegiato nell'amore di tipo coniugale; che coinvolge, cioè, la totalità della persona: la sua interiorità, ma non meno la sua corporeità.
Ciò che distingue tali esperienze mistiche è che, in un caso, il m. si configura come ostacolo, come una realtà che tende a impedire l'unione amorosa; nell'altro caso, invece, il m. è il luogo, l'ambiente, la realtà che rende possibile l'unione totale.
In entrambe le esperienze, la tensione del mistico è giungere a un'intimità con Dio che lo faccia esclamare con Paolo: " Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me " (Gal 2,20). Meta, peraltro, mai raggiunta, poiché ogni esperienza mistica resta sempre un'intimità coniugale che è di unione totale, ma nella distinzione che persiste in un io e in un tu.
Si deve notare che nell'esperienza mistica, che non considera il m. un ostacolo all'unione sponsale creatura-Creatore, la creazione viene resa partecipe, a suo modo, di tale unione. Essa non è solo uno scenario che favorisce l'incontro e l'intimità più profonda e totale: è un elemento, un soggetto, di tale unione. In tal modo si ha una identità tra colui che vive tale esperienza e il sapiente biblico. E, cioè, un'esperienza d'amore non spiritualizzato, per cui " le esperienze del m. " e il m. stesso " sono sempre esperienze di Dio ".4
Si tratta di un'esperienza mistica che non esige né un particolare stato di vita, né la manifestazione di fenomeni che, tradizionalmente, si ritengono connessi a tale esperienza. Essa può essere vissuta nelle ordinarie condizioni di vita di ognuno che sia entrato sapienzialmente in rapporto con Dio e viva questo rapporto come autentico amore coniugale. Rapporto misterioso, certamente, ma si tratta d'un mistero per cui " i misteri del m. non hanno in ogni caso esistenza propria ", ma è in esso - nel mistero del m. - che " l'uomo non incontra che il mistero di Dio ".5 Il modello privilegiato di tale amore è quello sapienziale espresso nel Cantico dei Cantici, che è un testo che è stato " uno degli alimenti più costanti della pietà attraverso i secoli; ma contemporaneamente anche uno degli ispiratori di tutta la mistica occidentale ".6 È in questo senso che risulta legittimo dire che l'impegno e l'azione di promozione umana è un aspetto di esperienza mistica (G. Lazzati).
IV. Nell'età contemporanea. Invece di un'annunciata eclissi del sacro (S. Acquaviva), si manifesta una nuova religiosità, quasi come contraddizione della modernità (D. Hervieu-Léger), non estranea a un intrecciarsi di religiosità diverse che induce a considerare la mistica " una dimensione di qualsiasi esistenza umana, sia che si parta dalla prospettiva dell'analogia della relazione personale, per quanto riguarda l'aspetto affettivo, sia che prevalga la prospettiva del sentimento cosmico, per quanto concerne l'aspetto di assunzione attiva ".7 Nella nuova religiosità, il termine mistica è privilegiato rispetto a spiritualità, poiché si

caratterizza per una diffusa ricerca di esperienze mistiche.8 Mistica intesa come via per giungere a un'unione con il divino, ma, nello stesso tempo, via per arrivare al profondo di sé e di unione con il cosmo, o con il m., che è percepito - sotto l'influsso di mistiche induiste, taoiste, buddiste - come organismo vivo. Il fine di questa via è quello di prender coscienza dell'unità e della reciproca relazione delle cose, di superare il concetto dell'Io individuale isolato e di identificarsi con l'" ultima realtà ".9 Via o esperienza mistica che, anziché collocarsi sul versante di un neopanteismo, sembra collocarsi su quello di un " panenteismo " (A.N. Terrin). Per tale via o esperienza, il m. è tutt'altro che un estraneo o un ostacolo per l'unione con il divino. Anzi, esso è elemento coinvolto nella ricerca; è esso stesso parte del divino.

V. La tendenza mistica che caratterizza, in qualche modo, la nuova religiosità trova espressione soprattutto tra i laici - in particolare tra le donne - ed è manifestazione di una nuova presa di coscienza della propria soggettualità. Si ha così una riedizione - peraltro assai differenziata - del risveglio di coscienza religiosa, particolarmente laicale, verificatosi in Occidente tra il XII il XIV secolo (M.-D. Chenu). Anche allora, tale risveglio " vede affermarsi tra i laici (...) una nuova religiosità, imperniata sul desiderio di fare da sé l'esperienza del divino, per "diventare per grazia quello che Dio è per natura", secondo la bella espressione di Maestro Eckhart ".10 E in quella nuova religiosità la componente femminile occupa un posto rilevante.11

Tra il risveglio di coscienza medievale e quello attuale vi è, però, una diversità profonda. Quello si è manifestato in una cultura profondamente religiosa e su una precisa struttura teologica cristiana. Quello di oggi si manifesta in una cultura secolarizzata e " parla il linguaggio di tutte le religioni, ma senza che gli sia essenziale nessuna religione ".12

È così necessario distinguere nella nuova religiosità - e particolarmente nella concezione di m. che in essa è presente - almeno due diverse esperienze mistiche. Esse, pur ricche di valori e contenuti, non possono essere ritenute identiche (K. Rahner). L'esperienza di unione con il divino, l'esperienza di sé e l'esperienza cosmica, che fa sperimentare l'essere parte di un tutto, dunque, l'esperienza del m. come organismo vivo e abitabile e, contemporaneamente, un'unità con il tutto, non sono la stessa cosa. Anzi, ritenere identiche tali esperienze è considerato " il punto debole fondamentale della "nuova religiosità". È vero che esse si aprono in direzione di Dio, che possono addirittura fondersi con l'esperienza di Dio, sino a formare un'unica esperienza. Solo però se si salvaguarda la loro differenza si riesce a scorgere la vera unità ".13

Se, dunque, occorrono cautela e discernimento nel valutare le esperienze mistiche che attualmente si cercano o si sperimentano, resta il fatto che in esse vi è un'unità in cui il m. appare come elemento in qualche modo non complementare o accessorio, ma necessario per giungere a un'esperienza piena d'intimità con il divino. Ciò, in particolare, tra i laici che, almeno nel cattolicesimo (ma non solo), sono considerati chiamati da Dio a essere intimamente uniti a lui per operare nella creazione coltivandola e conservandola con lo stesso amore del Creatore. Un compito che, peculiare e primario per il laico, trova espressione nel santificare o " consacrare " il m.

Note: 1 J.-J. von Allmen, Deserto, in Vocabolario biblico, Roma 1969, 311; 2 L. Cognet, Introduzione ai mistici renano-fiamminghi, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 98; 3 Cf S. De Fiores, Spiritualità contemporanea, in NDS, 1525; 4 A. Bonora, Cantico dei Cantici, in Aa.Vv., Il messaggio della salvezza, Torino 1985, 333; 5 Ibid.; 6 Cf O. Rousseau, Introduction, in Id., Origène, Homélies sur le Cantique, Paris 1966; 7 J.M. van

Cangh (cura di), La mistica, Bologna 1991, 6; 8 J. Sudbrack, La nuova religiosità, Brescia 1988, 177-199; 9 Cf F. Capra, Il Tao della fisica, Milano 1986; 10 A. Vauchez, Comparsa e affermazione di una religiosità laica (XII secolo-inizio XIV), in Aa.Vv., Storia dell'Italia religiosa, I: L'antichità e il Medioevo, Roma-Bari 1993, 425; 11 Id., I laici nel Medioevo,

Milano 1989, 267-294; 12 G. van der Leeuw, La religion dans son essence et ses manifestation, Paris 1955, 494; 13 J. Sudbrack, La nuova... o.c., 302.

Bibl. S. Acquaviva, L'eclissi del sacro nella civiltà industriale, Milano 1961; Angela da Foligno, L'esperienza di Dio amore, Roma 1973; A. Bonora, Cantico dei Cantici, in Aa.Vv, Il messaggio della salvezza, V, Leumann (TO) 1985; F. Capra, Il Tao della fisica, Milano 1986; M.-D. Chenu, Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale, Milano 1982; L. Cognet, Introduzione ai mistici renano-fiamminghi, Cinisello Balsamo (MI) 1991; S. De Fiores, Spiritualità contemporanea, in NDS, 1516-1543; P. Grelot - E. Pousset, s.v., in DSAM X, 1620-1646; D. Hervieu-Léger, Tendenze e contraddizioni della modernità europea, in Aa.Vv., La religione degli europei, Torino 1992, 1-9; G. Lazzati, Esperienza mistica e promozione umana, in Aa.Vv., Mistica e misticismo oggi, Roma 1979, 173-179; Id., La città dell'uomo. Costruire, da cristiani, la città dell'uomo a misura d'uomo, Roma 1984; S. Lyonnet, Perfezione del cristiano " animato dallo Spirito " e azione nel mondo secondo s. Paolo, in I. De La Potterie - S. Lyonnet, La vita secondo lo Spirito condizione del cristiano, Roma 1967, 285-312; G. Pozzi - C. Leonardi (cura di), Scrittrici mistiche italiane, Genova 1988; K. Rahner, Esperienza mistica e teologia mistica, in Id., Nuovi saggi, VI, Roma 1978; Id., Esperienza della trascendenza dal punto di vista dogmatico cattolico, in Id., Nuovi Saggi, VI, Roma 1981; G. Ravasi, Il Cantico dei Cantici, Bologna 1992; O. Rosseau, Introduction, in Id., Origène, Homélies sur le Cantique, Paris 1966; L.A. Schökel, Cantico dei Cantici. La dignità dell'amore, Casale Monferrato (AL) 1993; J. Sudbrack, La nuova religiosità. Una sfida per i cristiani, Brescia 1988; Teilhard de Chardin, L'ambiente divino, Milano 1968; A.N. Terrin, New Age, la religiosità del post-moderno, Bologna 1992; K.V. Truhlar, Sul mondo d'oggi, Brescia 1967; A. Vauchez, I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose, Milano 1989; Id., Comparsa e affermazione di una religiosità laica (XII secolo-inizio XIV), in Aa.Vv., Storia dell'Italia religiosa, I: L'antichità e il Medioevo, Roma-Bari 1993.

A. Oberti

MONTANISMO. (inizio)

I. Il m., movimento apocalittico sorto in Frigia, in Asia minore, verso la seconda metà del sec. II (probabilmente tra il 153 e il 156), deve il suo nome a Montano. In realtà, all'inizio, tale movimento fu chiamato dagli avversari " nuova profezia "; solo più tardi nel III e IV secolo ricevette il nome di " eresia frigia " o " m. ". Montano, che prima della sua conversione al cristianesimo era stato sacerdote di Apollo e di Cibele, dopo il battesimo si sentì chiamato dall'alto a diventare portavoce dello Spirito Santo, profetandone una nuova venuta nella Chiesa e in particolare annunciando la discesa della Gerusalemme celeste (cf Ap 21,1.10) sul villaggio frigio di Pepuza, ritenuto una nuova " città santa ". Egli si considerò l'incarnazione stessa dello Spirito e l'iniziatore di una nuova fase di rivelazione divina, dopo quella neotestamentaria. Andati distrutti gli scritti e le profezie di Montano e dei suoi seguaci - l'imperatore Costantino ne ordinò il sequestro e Arcadio la distruzione nel 398 -, frammenti e notizie indirette sul movimento sono tramandate da Eusebio di Cesarea (340),1 Tertulliano (223),2 Cipriano,3 Girolamo,4 Epifanio (535).5

II. I componenti del movimento. Importanti rappresentanti del m. furono alcune profetesse, come Priscilla e Massimilla, che si ritenevano anch'esse portavoce di Cristo e dello Spirito Santo. Più che di vistose eresie dottrinali, i montanisti, in un primo tempo, si fecero fautori di comportamenti carismatici esasperati, pretendendo di parlare in estasi e rivendicando alla loro predicazione la qualità di terza rivelazione dopo quella dell'AT e del NT. Con il loro spirito profetico essi intesero promuovere l'antico fervore della Chiesa risvegliando il carisma della profezia e della glossolalia, predicando l'imminenza della fine del mondo e propugnando un certo rigorismo morale ed ascetico, come la pratica del digiuno, il disprezzo del matrimonio, la condanna delle seconde nozze.

Una prima fase del m. si può considerare conclusa con la morte dell'" ultima profetessa ", Massimilla (probabilmente nel 178), quando, non verificandosi la fine del mondo, l'attesa spasmodica venne a poco a poco meno. All'inizio del sec. III iniziò una seconda fase, quella dell'accentuato rigorismo morale, che ebbe un interprete d'eccezione in Tertulliano (soprattutto a partire dal 207). Un indizio di questo rigorismo si ha, ad esempio, nella decisa proibizione a sfuggire al martirio: la fuga veniva vista come un'indebita connivenza con il mondo che stava per essere distrutto. L'imminenza della fine del mondo giustificava anche l'entusiasmo con cui i montanisti parlavano della rinuncia al matrimonio e della proibizione delle seconde nozze. In questo periodo, il rigorismo montanista assunse un grave carattere ereticale quando si oppose all'atteggiamento della Chiesa di perdonare i cristiani caduti nel peccato dopo il battesimo. E la contestazione del potere delle chiavi detenuto dalla Chiesa. Tertulliano, ad esempio, nel De pudicitia, non riconosce più tale potere ai vescovi: non sarebbe la chiesa gerarchica ad essere depositaria di questo potere di perdonare i peccatori, bensì la chiesa spirituale (ecclesia spiritus... non ecclesia numerus episcoporum 6).

Più che precursore dei movimenti carismatici contemporanei, il m. potrebbe essere visto - nei suoi risvolti positivi, superando cioè la sua concezione originaria che limitava la vera profezia solo a Montano, Priscilla e Massimilla - come un richiamo alla continua presenza dello Spirito Santo nella Chiesa, alla sua efficace influenza nella storia, alla sua costante ispirazione nella vita e nelle opere dei cristiani. In tal modo, esso si situa nel solco della storia della spiritualità e della mistica.

Note: 1 Hist. eccl. 5,14-19; 2 Adv. Prax. 1; 3 Ep. 75,10; 4 Ep. 41,3ss.;; 5 Panarion 48-49; 6 De pudicitia, 21,17.

Bibl. H. Bacth, s.v., in DSAM X, 1670-1676; A. Faggiotto, L'eresia dei Frigi, Roma 1924; Id., La diaspora catafrigia. Tertulliano e la nuova profezia, Roma 1924; A. Hollard, Deux hérétiques: Marcion et Montan, Paris 1935; P. de Labriollex, Les sources de l'histoire du Montanisme, Paris 1913; Id., La crise montaniste, Paris 1913; J. Lanczkowski, s.v., in WMy, 362-363.

A. Amato

MORALE. (inizio)

Premessa. Il significato odierno di m. e il suo rapporto con la mistica dipendono appunto dalla confessione religiosa di ognuno di noi. Infatti, in un primo momento, il termine ethos e il suo equivalente latino moralitas non erano intesi a riflettere il concetto di costumi di un popolo o di un altro, ma piuttosto ad indicare " la scienza delle disposizioni interne e personali [della persona] con le loro espressioni esterne e sociali ".1 Si avverte, comunque, una sempre crescente aspirazione verso la trascendenza e verso una nuova e più profonda scoperta di sé e dell'esistenza che ci circonda. E questo in un mondo severamente secolarizzato, che però manifesta un grande interesse per il futuro, per le realtà difficilmente spiegabili e per i significati interiori della vita.2 La persona umana odierna, perciò, nonostante lo stagno del materialismo che minaccia di affogarla, ha un urgente bisogno di scoperte profonde e interiori che potrebbero fornire risposte intelligenti e rilevanti alle sue tante, pur mal formulate, domande. Questa sete è segnalata da una nuova sensibilità per il mondo assiologico che viene cercato sempre di più dentro di sé piuttosto che al di fuori di sé.3

In passato, il rapporto tra m. e mistica fu tracciato su un livello di conoscenza scientifica e di decisione morale, in una chiave piuttosto filosofica,4 oppure da un punto di vista prettamente cristologico, mettendo in evidenza la necessaria armonia tra m. e vita spirituale, basata sulla centralità di Cristo, sull'importanza della persona umana e sul ruolo delle tre virtù teologali.5 Certo, queste ed altre sono senz'altro intuizioni legittime. Oggi, i moralisti sono sempre più coscienti di avere il compito di proporre un'etica orientata alla perfezione evangelica.6 Ad essi sembra che, tra i vari modi in cui la persona umana può scoprire e approfondire una mistica moderna, la m. contemporanea fornisca tre piste specifiche: 1. La scoperta e la

susseguente costruzione di una interiorità trascendentale che inizi dal divino e riporti al divino; 2. La conseguente adorazione di Dio vissuta come atteggiamento cultuale e vittimale; 3. L'amore del prossimo realizzato come agâpe sacrificale.

I. L'interiorità trascendentale. Da molti secoli, la tradizione cristiana ha presentato dei quadri di riferimento e di contenuti per la scoperta e la costruzione di una interiorità trascendentale che veniva descritta genericamente col termine " mistica ".7 Le espressioni contemporanee della mistica tradizionale hanno modificato in qualche modo gli approcci passati: il rinnovamento degli studi patristici ed esegetici ha esteso lo stesso concetto di mistica, e i vari studi critici del dopoguerra hanno fornito diverse chiavi d'interpretazione degli stessi autori mistici. Il Concilio Vaticano II poi, descrivendo la vocazione universale alla santità, non fa nessun accenno alla vita mistica ma piuttosto parla della santità come " perfezione della carità ", ad imitazione di Cristo, cercando di essere sempre più conformi alla sua immagine, ognuno secondo il proprio stato e vocazione.8 Inoltre, abbiamo oggi varie esperienze mistiche che ci arrivano dalle tecniche della meditazione orientale (lo zen, yoga, ecc.),9 da una spiritualità specificamente orientale,10 nonché da una nuova apertura fornita dalle scienze empiriche umane che pongono delle domande finora sconosciute sulla vita dei mistici e il loro impatto sul mondo.11

D'altra parte, la morale cattolica, espressa più precisamente come " Teologia morale ", da tempo ha abbandonato le sue strutture legaliste pre-conciliari,12 per offrire al credente cristiano d'oggi delle piste che sfidano quell'infantilismo moralistico, ereditato dal Concilio di Trento, e che costruiscono una responsabilità personale basata sulla gloriosa libertà dei figli di Dio,13 che lascia spazio alle persone per essere se stesse e scrivere la propria autobiografia, pur con tutti gli sbagli ed errori umani! 14

Si può, certo, entrare nelle discussioni teologiche ed ecumeniche sulla possibilità di essere cristiano e di essere mistico,15 ma la teologia morale odierna assume come scontato il fatto che il ruolo del cristiano sia quello di vivere pienamente in Cristo, in fedeltà assoluta e totale alla sua opzione fondamentale,16 intesa come " quell'impegno umano per il Dio del NT che abbraccia la vita nella sua totalità e che, in misura più o meno profonda, può essere fatto oggetto di riflessione ".17

Questo impegno esplicito di vita implica almeno tre elementi: la viva aspirazione alla santità,18 il desiderio insaziabile di una conversione continua e sempre più profonda 19 che non lascia mai in pace la persona, e il coraggio di tentare di costruire ogni giorno, nel centro del proprio io, un santuario per il Signore dove adorarlo in silenzio e in serenità: " L'incontro con Dio si verifica nell'intimo dell'essere (...) ove il nostro io più intimo ritrova se stesso..[e dove] v'è la fonte ... da cui prorompe violentemente la vita-ethos, la vita di Dio in noi ".20

II. L'adorazione vittimale. Una volta che il cristiano abbia trovato un'interiorità trascendentale e dopo che abbia costruito il suo santuario interiore, ora può esprimere cultualmente la sua adorazione al vero Dio, basandosi sulle tre virtù teologali e vivendo al massimo la sua offerta eucaristica. E, infatti, in questo tema del culto che si può meglio specificare il rapporto tra mistica e m. Una definizione abbastanza recente del culto, infatti, ci aiuta a capire la non separabilità della vita mistica da quella morale. Tettamanzi definisce il culto in questi termini: " Il culto è la risposta all'opera salvifica del Padre in Gesù Cristo per mezzo dello Spirito Santo, da parte dei membri del popolo di Dio, mediante un servizio di fede e di carità, manifestato e attuato nella vita morale e nel rito sacro, come memoria-presenza-attesa della salvezza ".21 Il noto moralista non cita la virtù teologale della speranza, che invece sembra importante per completare il concetto di " attesa " nella dimensione cronotopica della stessa definizione. Comunque sia, la vita cristiana non può separare l'aspetto cultuale (" rito sacro ") dalla m. (" vita morale ").

Tutto ciò si nota con maggior chiarezza esaminando i vari meccanismi presenti in una vera partecipazione attiva al culto dell'Eucaristia. Certo, il Concilio Vaticano II ha tentato una grande rivoluzione liturgica con la sua Costituzione Sacrosanctum Concilium 22 e tutti ci

rendiamo conto dei tanti cambiamenti realizzati nella liturgia dopo il Concilio.23 Resta, però, l'interrogativo se questi cambiamenti tocchino o meno l'interiorità della persona o siano semplici adattamenti esterni ai tempi moderni (per esempio, l'uso della lingua in vernacolo, le rubriche semplificate, l'attenzione alle letture, la musica contemporanea, lo scambio della pace, ecc.). Ma la vera partecipazione interiore consiste in ben altro. Occorre, invece, tener presente il duplice ruolo sia di Gesù sia della persona battezzata che partecipa alla celebrazione dell'Eucaristia. Gesù, infatti, svolge il ministero di sacerdote e di vittima simultaneamente. Lo fa pure il cristiano che è stato deputato al culto attraverso il battesimo.24 Perciò, nella celebrazione della santa Messa, Gesù come sacerdote offre se stesso come vittima e offre la persona battezzata come vittima. Simultaneamente, la persona battezzata permette e accetta questa offerta di sé da parte di Cristo mentre essa, come sacerdote, offre se stessa come vittima e offre Cristo come vittima. Tale offerta è santificata, poi, dallo Spirito Santo che la presenta al Padre il quale restituisce alla persona battezzata l'offerta immolata: Gesù nella Comunione e la stessa persona battezzata rinnovata come vittima! E in questo " circolo divino " che consiste una vera partecipazione attiva all'Eucaristia.

Naturalmente, la persona battezzata non può svolgere il ruolo di sacerdote offerente e di vittima offerta solo per pochi minuti durante la settimana! Occorre, perciò, sviluppare degli atteggiamenti sacerdotali e vittimali che aiutino la persona ad essere sacerdote e vittima anche nella sua vita morale e non solo al momento del culto formale. Questa " vittimalità " è il prodotto di un lungo cammino di auto-oblazione continua che impegna tutta la vita e, in modo particolare, la vita morale.

III. L'agape sacrificale. Con questo termine, la teologia morale, insieme con tutta la teologia, ha voluto distinguere l'amore del Vangelo da tanti altri tipi di amore, specialmente da quelli usati in senso ampio e non corretto della parola.25 Tutta la storia della cristianità è ricca di letteratura su questo tema! 26 Qui vogliamo far capire che l'agape fornisce un legame forte tra mistica e m., perché si tratta di quell'impegno amoroso per il benessere totale del prossimo. Tutta la rivelazione ne parla e fa capire che l'agape è un valore attivo e dinamico che ricerca le esigenze degli altri prima che vengano espresse e ci viene in aiuto in questo. Questo tipo di amore poi non dipende da una reciprocità, ma comincia con l'amore di quelli che ci amano (come l'amore dei malvagi e di quelli che non conoscono Dio: cf Mt 5,46s.), poi passa all'amore dei nemici e di quelli che ci odiano! Qui si conserva quel rapporto dialogico in quanto il cristiano comprende che anche il nemico è degno dell'amore di Dio, quindi degno del proprio amore. Infine, l'agape è sacrificale (cf Gv 15,16), non tanto sul livello raro del martirio quanto piuttosto su quello di assumere degli atteggiamenti sacrificali di disponibilità verso il prossimo, senza riserve e senza limiti!

Questo punto è direttamente connesso con quello dell'essere vittima: l'adorazione infatti e l'agape sono i due cardini della vita cristiana, della mistica e della m.! Il rendersi vittima insieme con Gesù viene espresso fuori dell'ambito strettamente eucaristico con l'agape sacrificale. L'essere reso vittima nell'oblazione della Messa, vuole dire vivere questo nei nostri rapporti interpersonali. Certo, a volte, l'amore per l'altra persona è severamente minacciato perché si pretende una reciprocità di una forma e un livello proiettati da noi sull'altra persona. Quando l'attesa reciprocità non arriva, il rapporto interpersonale potrebbe degenerare in una lotta di potere che potrebbe ferire e distruggere anziché arricchire e costruire l'altro! 27

In conclusione, la m. oggi assume il suo punto di partenza dalla centralità di Cristo e dall'importanza della persona, immagine di Dio e, così, dignitosa della sua libertà di figlia di Dio. La mistica fa altrettanto. Insieme portano al concetto del Cristo cosmico, guaritore di tutte le frammentarietà umane, rendendo ogni essere umano sano e completo in questa stessa immagine divina.28

Note: 1 B. Honings, Morale, in DES II, 1667; 2 Cf G. Celente, Trends 2000, New York 1997; 3 J. Redfield, The Celestine Vision: Living the New Spiritual Awareness, New York 1997, XVII; 4 Cf P. Valadier, Morale et vie spirituelle, in DSAM X, 1698-1717; 5 Cf J. Castellano, Morale e spiritualità, in DES II, 1670-1676; 6 Cf per esempio lo studio sui teologi individuali di T. Goffi, Etico spirituale: dissonanze nell'unitaria armonia, Bologna 1984; 7 Per un'ampia bibliografia, cf Aa.Vv., Mystique, in DSAM X, 1889-1984; 8 Cf LG 5,40; cf E. Ancilli, Santità, in Aa.Vv. Dizionario di Spiritualità dei Laici, II, Milano 1981, 247-268; 9 Cf C.B. Papali, Induismo, in DES II, 1301-1308; 10 Cf T. Spidlík, Oriente cristiano (spiritualità dell'), in DES II, 1777-1787; 11 A. Solignac, Mystique, Introduction, in DSAM X, 1889-1893; 12 Cf H. Kung, On Being a Christian, London 1978, c. I, 4; J. Fuchs, Human Values and Christian Morality, Dublin 1970; Id., Il Verbo si fa carne: Teologia morale, Casale Monferrato (AL) 1989; 13 Cf B. Häring, Liberi e fedeli in Cristo, 3 voll., Alba (CN) 1980-1981; 14 Cf J.L. Lorda, Ascética y mística de la libertad, in Scripta Theologica, 28 (1996), 869-884; 15 Cf G. Moioli, Mistica cristiana, in NDS, 991ss.; 16 Cf Giovanni Paolo II, Enciclica Veritatis Splendor, nn. 65-68; 17 K. Demmer, L'opzione fondamentale, in NDTM, 854-861; 18 Cf B. Häring, Santificazione e perfezione, in Ibid., 1144-1152; 19 Cf S. Bastianel, Conversione, in Ibid., 145-159; 20 L. Borriello, Prefazione al libro di L. Ceccarini, La morale come Chiesa, Napoli 1980, XVII; 21 D. Tettamanzi, Culto, in Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale, a cura di L. Rossi e A. Valsecchi, Roma 1973, 180; 22 Cf SC; 23 Cf E. Ruffini, Celebrazione liturgica, in NDS, 154-176; 24 Cf S. Tommaso d'Aquino, STh III, q. 63, aa. 1-6; 25 Cf M. Sbaffi, Carità, in NDS, 137-153; 26 Sembra assurdo tentare anche un minimo di riferimento bibliografico, comunque si possono vedere le varie voci nei Dizionari già citati e anche i seguenti: C. Spicq, Agape dans Le Nouveau Testament, 3 voll. Paris 1958-1959; A. Nygren, Agape and Eros, London 1953; T. Barosse, The Unity of the Two Charities in Greek Patristic Exegesis, in Theological Studies, 15 (1954), 355-388; G. Gilleman, The Primacy of Charity in Moral Theology, Westminster 1959; M. Williamson, A Return to Love, New York 1992; 27 Cf H. Hendrix, Getting the Love You Want, New York 1990; Id., Keeping the Love You Find, New York 1993; 28 Cf P. Teilhard de Chardin, Il fenomeno umano, Milano 1968.

Bibl. Aa.Vv., Toward Vatican III: The Work that Needs to be Done, D. Tracy - H. Kung - J.B. Metz (edd.), Dublin 1978; Aa.Vv. Mystique, in DSAM X; E. Ancilli, Santità, in Aa.Vv., Dizionario di Spiritualità dei Laici, II, Milano 1981, 247-268; T. Barosse, The Unity of the Two Charities in Greek Patristic Exegesis, in Theological Studies, 15 (1954), 355-388; S. Bastianel, Conversione, in NDTM, 145-159; P.L. Boracco, Ascesi e disciplina, in NDTM, 49-60; J. Castellano, Morale e spiritualità, in DES II, 1670-1676; G. Celente, Trends 2000, New York 1997; S. Consoli, Religione e morale, in NDTM, 1091-1012; K. Demmer, L'opzione fondamentale, in NDTM, 854-861; J. Fuchs, Human Values and Christian Morality, Dublin, 1970; Id., Il verbo si fa carne: Teologia morale, Casale Monferato (AL), 1989; G. Gilleman, Il primato della carità in teologia morale, Brescia 1959; T. Goffi, Etico spirituale: Dissonanze nell'unitaria armonia, Bologna, 1984; B. Häring, Liberi e fedeli in Cristo, Alba (CN), vol. 1 e 2: 1980; vol. 3: 1981; Id., Santificazione e perfezione, in NDTM, 1144-1152; H. Hendrix, Getting the Love you Want, New York, 1990; Id., Keeping the Love You Find, New York 1993; B. Honings, Morale, in DES II, 1666-1670; H. Kung, Essere cristiani, Milano 1976; J.L. Lorda, Ascética y mistica de la libertad, in Scripta Theologica, 28 (1996), 869-884; G. Moioli, Esperienza cristiana, in NDS, 536-542; Id., Mistica cristiana, in NDS, 985-1001; D. Mongillo, Virtù, in NDTM, 1450-1474; A. Nygren, Agape and Eros. La nozione cristiana dell'amore e le sue manifestazioni, Bologna 1971; G. Piana, Iniziazione cristiana, in NDTM, 597-608; S. Privitera, Esperienza morale, in NDTM, 349-354; J. Redfield, The Celestine Vision: Living the New Spiritual Awareness, New York, 1997; E. Ruffini, Celebrazione liturgica, in NDS, 154-176; M. Sbaffi, Carità, in NDS, 137-153; A. Solignac, Mystique, Introduction, in DSAM X, 1889-1893; C. Spicq, Agapé dans le Nouveau

Testament, 3 voll., Paris 1958-59; T. Spidlík, Oriente cristiano (spiritualità dell'), in DES II, 1777-1787; Teilhard de Chardin, Il fenomeno umano, San Berbardino (CA) 1994; D. Tettamanzi, Culto, in Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale, a cura di L. Rossi e A. Valsecchi, Roma 1973, 175-188; G. Thils, Santità cristiana, Alba (CN) 1970; P. Valadier, Morale et vie spirituelle, in DSAM X, 1698-1717; M. Williamson, A Return to Love, New York 1992.

M. Attard

MORTE MISTICA. (inizio)

I. Nozione e limiti. La m. è un fenomeno che ha ricevuto varie denominazioni (morte evangelica, morte spirituale, morte d'amore, morte al mondo, morte angelica, deliquio mistico). Come superamento di certi condizionamenti della vita terrena (la m. filosofica) è conosciuta sin dall'antichità, però è nella spiritualità cristiana che ha conosciuto uno sviluppo privilegiato. Tuttavia, il fenomeno è complesso e uno studio critico dello stesso risulta particolarmente difficile. Già dalla semplice semantica si tratta di binomi formati da termini nessuno dei quali è utilizzato in senso stretto e la cui giustapposizione dà un senso globale molto impreciso. Di conseguenza, sulla m. si danno solo definizioni generiche come " una condizione della vita cristiana che ad imitazione di Cristo comporta un passaggio attraverso la passione e la morte per accedere alla risurrezione ".1 Qui si vuole considerare la m. nel senso stretto di un fenomeno mistico, caratterizzato da un'autentica esperienza di carattere prevalentemente passivo. Per questo motivo, esso differisce dalle altre morti, che appaiono anche nel NT, come per esempio la m. misterica o sacramentale (cf Rm 6,4-11; 2 Tm 2,11), la morte di martirio (cf Fil 3,10), la morte di mortificazione (cf Col 3,5), o la morte apostolica (cf 2 Cor 4,10-11). Limitandosi a questo ambito più ristretto, si cercheranno nei mistici sperimentali la natura e le caratteristiche della m.

II. Nel corso della storia. Nei secc. XVII e XVIII la m. fu significativamente studiata come descrizione sperimentale (Maria d'Agreda), deviazione condannata dalla Chiesa (quietismo) e sintesi tra esperienza e riflessione (s. Paolo della Croce). Ad esemplificazione della prima forma di m. si riporta l'esperienza di Maria di Gesù d'Agreda. In occasione di una confessione generale (1651), questa fu chiamata ad entrare in una tappa spirituale nuova che sarebbe la m. La prepararono tre noviziati (quello della Vergine, quello di Gesù e quello di Dio). Ognuno di questi noviziati terminò con una professione che le procurò la sua propria m. In primo luogo, fu la morte al peccato, che completò con l'efficacia nuova di tipo mistico, l'effetto del perdono sacramentale. Seguì la morte alle conseguenze del peccato originale. L'ultima fu la morte alle realtà terrene, che la collocò in una forma di vita simile a quella degli angeli.2 Queste morti ebbero tre caratteristiche: furono sperimentali, molteplici ed irreversibili. La prima caratteristica apparve nella sua condizione interamente passiva e percettibile. La molteplicità consistette nelle ripetute e successive forme che rivestirono dette morti. L'irreversibilità consistette nella conseguenza dell'efficacia del dono mistico per mezzo del quale non rivisse più il peccato, una volta ricevuti gli effetti della m. Come il morire fisico di Gesù, anche la m. ora avveniva una volta per sempre (cf Rm 6,9). La m. risultò anche la chiave di volta della spiritualità quietista. La cessazione e morte della propria volontà procurava l'ingresso nella quiete (DS 2261-2263). Questi effetti erano irreversibili e procuravano all'uomo l'impeccabilità, collocandolo in una condizione uguale a quella dei beati del cielo.3 La condanna del quietismo fu sul punto di squalificare per sempre la dottrina della m. Fortunatamente, una tradizione spirituale radicata così fortemente nella Scrittura e nella tradizione resistette all'urto.

III. La m. come mistica dell'Incarnazione. Quando gli effetti negativi di quella deviazione furono superati, s. Paolo della Croce riabilitò la tradizione a partire dall'esperienza personale e dalla sintesi riflessiva, essendo stato l'unico autore a comporre un trattatello su questo tema. Per il santo, all'inizio c'è una forte chiamata all'abbandono totale dell'anima al volere di Dio. La m. consiste formalmente in un atto di identificazione del proprio volere a quello di Dio. La

propria volontà resta perduta in Dio come l'obbedienza perfetta del Figlio di Dio (cf Fil 2,7-8). Questa morte radicale esige molte morti che la preparano e viene confermata da ulteriori morti che la consumano. Come atto comprende inseparabilmente la morte e la nascita mistica. Per il santo, la morte e la nascita mistica sono le due facce di uno stesso momento spirituale. La m. come atto pone l'anima nello stato di m., una specie di agonia che dura fino alla morte fisica e consuma l'unione nel morire perfetto di Gesù. In alcuni mistici recenti (per esempio, Conchita Cabrera de Armida), la m. si completa nell'incarnazione mistica. In queste anime la m. non termina né nella pura vita mistica né in un'esperienza di risurrezione, come nella morte di Cristo, ma nella presa di possesso dell'anima da parte del Verbo incarnato, cioè nella mistica incarnazione.

Note: 1 A.M. Haas, s.v., in DSAM X, 1790; 2 Cf La mistica città di Dio, III, intr. 11; 3 J. de Guibert, Documenta ecclesiastica christianam perfectionem spectantia, Romae 1931, 471.

Bibl. A.M. Artola, La natura del fenomeno spirituale chiamato " morte mistica ", in Aa.Vv., Salvezza cristiana e culture odierne, II, Leumann (TO) 1985, 489-508; Id., La muerte mistica según San Pablo de la Cruz. Texto critico y sintesis doctrinale, Deusto 1986; L. Borriello, In margine alla morte mistica di s. Paolo della Croce, in RivAM 49 (1980), 374-383; C. Brovetto, Introduzione alla spiritualità di san Paolo della Croce. Morte mistica e divina natività, Teramo 1955; A.M. Haas, Mors mystica. Thanatologie der Mystik, insbesondere der deutschen Mystik, in Philosophie und Theologie, 23 (1976), 304-392; L.M. Martinez, La Encarnación mistica, Mexico 19782; R. Mohr, s.v., in WMy, 364-365; A. Sorazu, La vida espiritual coronada por la triple manifestación de Jesucristo, Madrid 19562.

A.M. Artola

MORTIFICAZIONE. (inizio)

I. Il termine deriva evidentemente da morte e la realtà della m. ha come radice e motivazione il mistero pasquale del Cristo, cioè la sua passione, morte e risurrezione. Difficilmente si riscontra questo termine tra le voci delle virtù cristiane, sia nei dizionari, anche di spiritualità, sia come tematica a sé stante nei trattati di teologia spirituale. Appare, invece, collegata ad altri concetti come penitenza, purificazione, conversione, metanoia, crescita spirituale, ascesi. Nei trattati di teologia spirituale di solito appare prevalentemente identificata all'ascesi cristiana.

II. M. e crescita spirituale. La m. rientra, evidentemente, nell'ambito più ampio della crescita umana e cristiana, come dominio di sé, che rende possibile la costruzione dell'autentica personalità, richiesta al discepolo di Cristo. Essa, infatti, impedisce ad una tendenza peccaminosa o deviante, di sussistere, facendo compiere alla persona un cammino di liberazione autentica.

Per questo motivo, la m. è parte costitutiva di una vera educazione umana, lasciando "vivere" ciò che è bene, incanalando e orientando (non negando o sopprimendo in modo masochistico) le tendenze non buone. La m. viene ad essere così condizione di umanizzazione.

Come l'ascesi e le cosiddette " virtù passive ", la m. si colloca anch'essa, a livello di teologia spirituale, in un ambito più vasto. Innanzitutto essa va riportata al mistero pasquale del Cristo, in modo particolare alla partecipazione alla sua croce, e la si considera come parte integrante del cammino che l'uomo intraprende come risposta all'amore di Dio. Essa, infatti, aiuta a realizzare, gradualmente, quella pienezza di vita a cui è chiamato il cristiano senza che le esigenze evangeliche vengano addolcite a detrimento della stessa realizzazione dell'uomo e del figlio di Dio.

Bibl. L. Bouyer, Introduzione alla vita spirituale, Torino 1960 (in particolare 129-251); R. Garrigou-Lagrange, Vita spirituale, Roma 1965 (specificamente 95-110). Ch. Morel, s.v., in DSAM X, 1791-1799; A. Tanquerey, Compendio di teologia ascetica e mistica, Roma-Tournai-Paris 1928; Tra gli Autori recenti: Aa.Vv., La spiritualità come teologia, Torino 1993 (in particolare, per una collocazione del tema nell'attuale impostazione della teologia spirituale: K. Waaijman, Cambiamenti nell'impostazione dei trattati di spiritualità, 311-335);

Ch.-A. Bernard, Teologia spirituale, Cinisello Balsamo (MI) 1982 (in particolare 257-280; 433-454); L. Borriello, Lineamenti di antropologia spirituale cristiana, in Aa.Vv., L'esistenza cristiana, Torino 1990, 132-170; A. Guillaume, Prière, jeûne et charitè. Des perspectives chrétiennes et une espérance pour notre temps, Paris 1985; G. Rovira, Teologìa y pastoral de la mortificaciòn cristiana, in Scripta Theologica, 16 (1984), 781-811.
M.E. Posada

MURATORI LUDOVICO ANTONIO. (inizio)

I. Vita e opere. Erudito enciclopedico e principe della storiografia italiana, nasce a Vignola (MO) nel 1672, da modesta famiglia. Il desiderio di dedicarsi alla vita ecclesiastica e agli studi lo conduce nel 1685 alle scuole dei gesuiti di Modena, dove si laurea in legge nel 1694. L'influsso del benedettino B. Bacchini (1721) desta in lui l'ardore per le ricerche erudite. Ordinato sacerdote, è assunto nel 1695 come dottore alla Biblioteca Ambrosiana di Milano. Nel 1702 è chiamato a dirigere l'archivio e la biblioteca ducale di Modena. Da allora la sua vita si svolge tra l'esemplare attività pastorale nella parrocchia di S. Maria della Pomposa (affidatagli nel 1716) e la notevole produzione scientifica, meravigliosa per continuità, per mole e per metodo, soprattutto nel campo storico e letterario. Muore a Modena nel 1750. Qui di seguito si sottolinea il suo pensiero sulla vita e sulla pietà cristiana, espresso in alcune opere da lui dedicate a questi temi, ed espressione al tempo stesso del suo zelo sacerdotale.

In passato, per alcuni studiosi, nelle pagine che il M. ha dedicato alla pietà cristiana trasuderebbe un atteggiamento giansenista; per altri il suo spirito si sarebbe opposto fermamente al rigorismo antiumano di Port-Royal. Recenti ricerche, pur mettendo in evidenza coincidenze su alcuni punti, hanno rilevato la di lui esemplarità sacerdotale, sottomissione alla gerarchia, esplicito rifiuto del giansenismo, rettitudine delle intenzioni nel criticare abusi e pratiche fuorvianti, anche se a volte ciò dava motivo ad altri per critiche anticuriali e riformiste.

Testimoniano il suo genuino concetto di vita e pietà cristiana alcuni scritti di grande pregio, come l'opuscolo Della carità cristiana (1723) e anche il trattato Della regolata divozione dei cristiani (1747), il suo scritto spirituale più discusso, come si dirà più avanti. Più orientato nella linea delle idee riformiste appare il suo De superstitione evitanda (1742), pubblicato sotto lo pseudonimo di Antonio Lampridio, in cui mira a criticare la teatralità delle funzioni religiose e a combattere ogni forma di superstizione, le false estasi e i falsi miracoli. In un precedente trattato De ingeniorum moderatione in religionis negotio (1714) aveva già esaminato alcuni problemi della pietà discussi in quel tempo e criticava opinioni o credenze religiose non basate storicamente ed esagerazioni nel culto popolare della Madonna e dei santi.

La sua opera più importante, anche per l'influsso che ha esercitato, resta comunque la suindicata Della regolata divozione, che al suo apparire suscitò reazioni contrastanti: da chi la classificava come eretica fino a chi se ne mostrava entusiasta. Si presenta come un manuale di vita cristiana con la finalità di rinnovarla e purificarla nel clero e nei fedeli. È una piccola somma delle verità della fede cristiana e della sincera e autentica devozione che dette verità devono far nascere nel cuore e nella vita di ogni credente. Nel definire la " regolata divozione " si rifà a s. Tommaso d'Aquino e la collega alla SS.ma Trinità e alle tre virtù teologali. Esalta la preghiera, la mortificazione, l'umiltà unita al sacramento della penitenza, mentre dà all'Eucarestia un posto di rilievo nella vita cristiana, insistendo fortemente sulla partecipazione attiva ad essa da parte dei fedeli. D'altra parte, però, esprime alcune riserve sul culto dei santi e su quello mariano. La sua preoccupazione costante è richiamare ad una pietà teocentrica e ad una vita cristiana trinitaria. Il suo atteggiamento nei confronti della venerazione delle immagini sacre è conseguente di tale preoccupazione. Nello svolgere tutto questo discorso evita gli orizzonti poco chiari del quietismo e le asprezze del rigorismo giansenista, esprimendo una moderazione e una visione aperta all'ottimismo. Oltre all'uso continuo della Bibbia e al ricorso a citazioni di vari Padri della Chiesa, gli autori spirituali più

consultati e da lui anche raccomandati sono: Ignazio di Loyola con i suoi Esercizi Spirituali, G. Bona, l'Imitazione di Cristo, il Combattimento spirituale. Altri autori che ricorrono spesso nei suindicati scritti muratoriani di carattere spirituale sono: Tommaso da Kempis (1471), Luigi di Granada, Teresa di Gesù, Francesco di Sales, Tommaso di Gesù, G.B. Saint-Jure (1657), B. Cambi (1617), B. Cacciaguerra (1566), G. Loarte (1578), S. Binet (1639).

Bibl. **Opera:** L.A. Muratori, Della regolata devozione dei cristiani, Cinisello Balsamo (MI) 1990. **Studi:** E. Amann, s.v., in DTC X, 2547-2556; A. Andreoli, Nel mondo di Ludovico Muratori, Bologna 1972; F. Cognasso, s.v., in EC VIII, 1523-1527; A. Dupront, L.A. Muratori et la societé européenne des pré-lumière, Firenze 1976; M. Monaco, La vita, le opere e il pensiero di L. A. Muratori e la sua concezione della pubblica felicità, Lecce 1977; M. Schenetti, La vita di L.A. Muratori ricavata dal suo epistolario, Torino 1972; P. Zovatto, s.v., in DSAM X, 1844-1847 (con abbondante bibliografia).

E. Boaga

MUSICA. (inizio)

Premessa. Di sua natura la m. ha carattere meditativo. Affonda le sue radici nei misteri inesprimibili di Dio. " Come rivelazione suprema è al di là di ogni sapienza e filosofia " (L. van Beethoven). E " l'arte suprema che ci salva " (R. Wagner), inizia quando tace la parola, commuove cuore e sentimenti, " spinge l'anima a inabissarsi nel mondo interiore e a sperimentare la presenza di Dio " (C.W. Gluck). Creando l'atmosfera di distensione, di quiete, accompagna la preghiera meditativa: l'uomo, afferrato dalle melodie, fa tacere l'attività intellettuale, si apre all'ascolto contemplativo e alla comunicazione di Dio.

I. Il canto religioso, usato nell'AT e nell'antichità cristiana per la lode di Dio (salmi), ad imitazione dei cori degli angeli (liturgie bizantine), è il mezzo per partecipare alla liturgia, elevandosi verso Dio " con giubilo ", cantando " il cantico nuovo " (s. Agostino).

La voce umana, attraverso modulazioni e ritmi, raggiunge uno stato di quiete, in cui l'anima, passando dalle sillabe alla bellezza delle armonie, sperimenta pace, gioia, immersione nel mondo divino. Sia il canto gregoriano (per esempio, l'esperienza di S. Weil) sia il canto polifonico (per esempio, la plurivocalità stupendamente articolata in Palestrina o in J.S. Bach), sono portatori della Parola di Dio, luminose espressioni del sentire umano, trasfigurato ed esaltato nella beatitudine del sentimento religioso.

II. La musica strumentale, usata già nell'AT nella liturgia per accompagnare il coro (dei leviti), crea l'ambientazione caratteristica dei vari momenti e tempi liturgici (gioia, lutto, riflessione meditativa); esprime pensieri di devozione (mariana), d'introduzione (laudativa) e di conclusione (laudativa) delle celebrazioni liturgiche, oppure diffonde armonie soavi durante i silenzi della meditazione sostenendo i colloqui con Dio. Come m. d'organo - lo strumento tradizionale della Chiesa -, come m. d'orchestra, come m. di strumenti a corda (arpa, violino) o a fiato (flauti), essa può elevare l'ascoltatore al di sopra di ogni concetto umano, conducendolo fino allo stato di estasi. Specialmente l'organo, per le sue capacità d'interpretare l'empito della fede e delle certezze cristiane, di commuovere al pianto e di innalzare alle realtà celesti è ancora oggi lo strumento " degno di sposarsi ai riti liturgici " (Pio XI).

III. Musica ed estasi. L'ascolto di musiche celesti è attestato dai mistici. Ildegarda di Bingen coglie interiormente melodie celesti, mettendole poi per iscritto. Riccardo Rolle ascolta i cori degli angeli nell'" incendio d'amore ", con immensa dolcezza. L'estasi è spesso accompagnata da m. celeste (dossologia, canto nuovo) (E. Susone, G. di Steinfeld). Nei grandi musicisti non sono, quindi, da escludere forme di ascolto estatico di melodie che rivelano come la m. sia uno dei veicoli privilegiati per realizzare l'unione con Dio nel suo duplice percorso di andata e ritorno verso e da realtà celesti.

Bibl. W. Apel, The Gregorian Chant, Bloomington 1958; G. Balan, Der meditative Umgang mit der Musik, in Meditation, 8 (1982), 24-26; 62-64; 96-98; W. Heller, s.v., in WMy, 366-367; J. Pelikan, Bach teologo, Casale Monferrato (AL) 1994; G. Ravasi, Il canto della rana.

Musica e teologia nella Bibbia, Casale Monferrato (AL) 1990; A.D. Sertillanges, Preghiera e musica, Milano 1954; R.H. Wallau, Die Musik in ihrer Gottesbeziehung, Gütersloh 1948.
Giovanna della Croce

DIZIONARIO DI MISTICA

N

- NEVROSI
- NEWMAN JOHN HENRY, ORAT. CARD
- NICOLA DA CUSA, CARD
- NICOLA DA FLÜE, EREMITA SANTO
- NILO DI ROSSANO, MONACO SANTO
- NOTTE OSCURA
- NOVALIS, POETA
- NUBE DELLA NON-CONOSCENZA
- NUDITÀ
- NULLA

O

- OBBEDIENZA
- ODIO DEL MALE
- ODORI
- OFFERTA DI SÉ
- OLIER JEAN-JACQUES, FOND. COMP. SAINT-SULPICE
- ORGOGLIO
- ORIENTE CRISTIANO
- ORIGENE
- OSSESSIONE
- OSUNA FRANCESCO DI, OFM
- OZIO

NEVROSI. (inizio)

I. Nozione. Gruppo di disturbi psichici caratterizzati da una sofferenza che si manifesta a livello di pensieri, sentimenti, comportamenti e fenomeni organici. I disturbi nevrotici per essere considerati tali debbono essere originati e mantenuti da fattori psicologici, debbono, pertanto, essere considerati come disturbi funzionali senza cioè un fondamento fisiologico evidente. Appartengono al gruppo delle n. (o «psiconevrosi», i termini sono equivalenti) manifestazioni o «sindromi» quali: l'isteria, le forme ossessivo-compulsive, le fobie, gli attacchi di panico e l'agorafobia, la depressione esogena e reattiva, la n. d'ansia o d'angoscia, l'ipocondria, la nevrastenia e le n. post-traumatiche da stress. A queste manifestazioni si deve aggiungere un altro tipo di n., non più psicogena ma di carattere spirituale, la cosiddetta n. noogena (V. Frankl). Anche se la persona affetta da n. può essere molto disturbata, nei casi più gravi vi può essere una marcata restrizione delle attività lavorative e sociali, in essa è sempre presente la consapevolezza della propria incapacità ad assumere comportamenti o stili di vita diversi: il sentirsi costretto a vivere in una determinata maniera. Nelle n., cioè, la persona non vive nella malattia, (come nelle psicosi, dove le idee deliranti trovano una percezione nel mondo reale), ma avverte la contraddizione fra ciò che sente e i dati che le provengono dalla realtà.

II. Cenni storici. Sebbene il termine n. fosse stato coniato nel 1777 dal neuropatologo scozzese W. Cullen per designare tutto un vasto gruppo di disturbi allora non del tutto spiegabili, le n. hanno accompagnato da sempre l'umanità, anche se si sono espresse in forme diverse dalle attuali. Ciò che è mutato nel corso dei secoli sono state le spiegazioni, le interpretazioni e le forme di cura.

Nelle culture primitive la spiegazione che veniva data alle manifestazioni nevrotiche, all'ansia e all'angoscia era quasi sempre di carattere magico: il disturbo veniva attribuito ad una forma di possessione magica o diabolica. Tale spiegazione ha continuato a prevalere anche in società più complesse, come quella babilonese, dove era curato con pratiche di carattere esorcistico-religioso. Nella civiltà greca prima e in quella romana poi, con il prevalere del pensiero razionale a discapito di quello magico-naturalistico, compare per la prima volta una spiegazione organicista delle malattie mentali in genere e delle n. in particolare. L'isteria e le altre forme nevrotiche non sono più causate da forze misteriose e magiche che si impossessano dell'individuo, ma da un danno organico che produce malattia. Con la decadenza della civiltà greco-romana c'è un riaffiorare del pensiero magico-irrazionale e la spiegazione dei comportamenti nevrotici torna ad essere magico-demonologica. Una tendenza questa che sarà presente per molti secoli. Alla fine del '400 due monaci tedeschi pubblicano il Malleus maleficarum (ll Martello delle streghe), un'opera scritta ad uso degli inquisitori, dove sono elencati i principali segni di stregoneria tra cui spicca l'isteria. Con l'Illuminismo la scienza inizia il suo cammino; ogni cosa del mondo naturale diventa oggetto di studio. La medicina diventa scienza e abbandona le interpretazioni magiche per muoversi alla ricerca delle cause naturali dei fenomeni. L'impostazione è fondamentalmente organicista. Agli inizi dell'800, la psichiatria è una disciplina prevalentemente a-psicologica che si interessa più di descrivere le sindromi che di comprenderle. Sebbene non ci sia un minimo dato scientifico che possa far ricollegare le n. a delle alterazioni cerebrali, non si mette in alcun dubbio che i disturbi del comportamento siano dovuti ad un'alterazione organica cerebrale.
Con il neurologo francese J.M. Charcot (1893) le n. divengono oggetto di studio sistematico ed escono dalle interpretazioni del modello medico-organicista. Le ricerche di Charcot furono riprese da Janet il quale evidenziò come alcune n. fossero originate da avvenimenti traumatici lontani negli anni dimenticati dalla persona. Le ricerche di Charcot e Janet aprirono la strada alla moderna concezione delle n. che, grazie soprattutto allo sforzo di Sigmund Freud, iniziarono ad essere studiate ed inquadrate sotto un profilo psicologico.
III. Principali teorie. Le Scuole del profondo. S'intendono tutte quelle scuole di psicoterapia che fanno risalire lo sviluppo delle n. a meccanismi psichici inconsci.
La prima, e per certi versi la più importante di queste scuole, è rappresentata dalla psicanalisi freudiana.
Il comportamentismo. La concezione delle n. è fortemente ispirata alle scoperte di I.P. Pavlov, di B.F. Skinner e altri secondo i quali il comportamento umano, sia nei suoi aspetti «normali» che in quelli «devianti», è determinato in primo luogo dall'ambiente e dagli stimoli che da esso provengono. Elemento base per lo sviluppo di una condotta è l'apprendimento. Così, secondo i comportamentisti, non esisterebbero differenze processuali fra normalità e n., in entrambi i casi ci si troverebbe di fronte a comportamenti che risultano da analoghi processi di apprendimento. Nei casi di n. i disturbi sono da ricondurre: a. sovrapprendimento (manifestazioni ossessive); b. apprendimento scorretto (ansia, attacchi di panico, agorafobia e fobie monosintomatiche); c. apprendimento assente o parziale (fobie sociali).
L'approccio cognitivo. La concezione delle n., per l'approccio cognitivo, è basata sulle acquisizioni della psicologia sperimentale, dell'etologia, della psicologia cognitiva e, per alcuni aspetti, sulle ricerche sul comportamento di attaccamento di J. Bowlby. Anche se conserva dei punti di contatto con il comportamentismo, l'approccio cognitivo assegna un ruolo fondamentale ai processi cognitivi ossia alle convinzioni relative a se stessi e al mondo. Queste cognizioni precedono e determinano sia le emozioni che il comportamento, tanto quello «normale» che quello patologico. Per i cognitivisti, dunque, il comportamento nevrotico non dipende unicamente dagli stimoli ambientali ma dalla rappresentazione, dalle opinioni che ognuno ha del suo ambiente. Ora, queste rappresentazioni e queste opinioni sarebbero il risultato di una complessa interazione tra le conoscenze innate e quelle apprese e gli stimoli ambientali.

La logoterapia e l'Analisi esistenziale. Secondo lo psichiatra viennese V. Frankl, una n. può anche essere la manifestazione a livello psicologico di un problema di carattere spirituale. In questi casi non si parla di n. psicogena, bensì di n. noogena. Frankl distingue, infatti, nell'essere umano tre dimensioni: la somatica, la psichica e la noetica. La noetica, o spirituale, è la dimensione dei valori e dei significati. Una n. noogena si manifesterebbe quando la volontà di significato non viene esaudita, quando cioè l'uomo non riesce a trovare un significato nella vita che la renda degna di essere vissuta. La n. noogena può anche essere l'effetto di un conflitto tra valori apparentemente simili. Anche se di natura spirituale, la n. noogena si presenta con tutte le caratteristiche di una n. psicogena.

G. Froggio

IV. Nella vita spirituale. Uno dei motivi per esporre nei dettagli il concetto di n. in questo contesto è quello di offrire la possibilità di comparare più di due interpretazioni che si possono dare a uno stesso comportamento. Per esempio nel 1800, la psicologia - che era ancora agli albori della scientificità nonostante le illusioni positiviste - interpretava alcuni comportamenti religiosi semplicemente come n. di massa e la religione come una n. ossessiva dell'umanità. Questo avveniva anche perché sembrava che ci fosse un solo modo d'intendere la n. e anche la religione era generalizzata per alcune sue forme esterne tipiche del puritanesimo protestante vittoriano e del dogmatismo cattolico romano di quell'epoca.

Anche in tempi più recenti, la poca chiarezza in materia di n. ha reso difficile distinguere tra l'anoressia e l'ossessione ed il digiuno e la preghiera assidua, sicché le tendenze sadomasochiste sono state confuse con lo spirito di sacrificio e così via. D'altro canto, la psicologia, sempre in materia di n., non sempre è stata lineare: fino a non molto tempo fa l'omosessualità era ritenuta una deviazione; molti psicologi ancora oggi faticano a intravedere l'autotrascendenza nella persona umana e gli esempi potrebbero continuare.

Tutto questo ci porta ad affermare che è molto difficile concordare con una definizione univoca di n. e abbiamo bisogno di più approcci, o meglio, di un approccio multidimensionale per poter essere operativi in psicologia della religione. Per l'approccio organicistico puro, la n. è solo o prevalentemente dal punto di vista psicofisiologico, quindi anche la religiosità e l'aggressività possono essere ridotte ad uno squilibrio ormonale o ad una componente genetico-ereditaria. Altrettanto può avvenire per un approccio sociologico: uno squilibrio socio-ambientale è la causa di una n., la cui terapia può avvenire solo con una ristrutturazione dell'ambiente sociale. Gli esempi si possono continuare, ma la conclusione è sempre la stessa: una sola dimensione non può spiegare la complessa realtà umana sia nelle sue varie forme naturali che nelle sue varie forme patologiche. Per questo motivo, anche la religione, da sola, non può spiegare tutto. La prima obiezione che si può rivolgere a questa impostazione è quella del relativismo. In realtà, questo è un rischio reale sia in assoluto che nel caso specifico della differenziazione tra n. e comportamento «normale» nella condotta religiosa. Solo alcuni criteri, sempre opinabili, possono aiutarci ad essere operativi in questo delicatissimo settore.

L'irrazionalità contrapposta alla ragionevolezza. La n. - comunque la si definisca e di qualunque tipologia e intensità - mostra sempre una grande prevalenza della componente irrazionale nella motivazione del comportamento e in particolare nei processi di scelta. Nel comportamento cosiddetto normale, quindi anche nella religiosità «normale», la componente irrazionale non è esclusa; infatti, le emozioni e i sentimenti, pur non facendo parte della sfera logico-razionale, tuttavia devono essere parte integrante, anche se non sempre dominante, del comportamento umano. Nel comportamento psichicamente disturbato potremmo anche osservare una prevalenza della razionalità o un comportamento apparentemente iper-razionale, specie in alcune forme ossessive in una personalità paranoica. Di fatto, anche in questi casi, si ha uno squilibrio che risulta incoerente con la logica razionale.

La struttura psichica equilibrata non è quella che regola il proprio comportamento e le proprie scelte solo sulla base della logica razionale, in questo caso si potrebbe parlare di robot o di computer. L'equilibrio dinamico è quello che prevede un posto altrettanto rilevante anche al

contatto, al vissuto e all'espressione di elementi non razionali ma sicuramente ragionevoli: emozioni, sensazioni, sentimenti, umori, intuizioni, percezioni. Tutto ciò che è umano, è ragionevole anche se non è razionale. La prevalenza stabile del solo razionale non fa crescere la persona umana e altrettanto vale per l'irrazionalità. È ragionevole tutto ciò che fa crescere, sia esso razionale che irrazionale: in questo caso sono determinanti la forma e la misura.
Il nevrotico vive in un modo esagerato, quindi sofferente, rallentando o bloccando la propria e altrui crescita, alcune realtà che altri, cosiddetti normali, vivono in modo più ridimensionato, con minore sofferenza e aiutando la propria e altrui crescita.
La psicologia della religione, considerando il comportamento religioso di un mistico o di un qualunque altro fedele, non può fare a meno di porsi di fronte al quesito di una possibile motivazione nevrotica. Più che sorprendersi, è importante comprendere il perché un processo maturativo sia rimasto bloccato o rallentato e il come si possa aiutare una persona o un gruppo a riprendere il proprio percorso di crescita. Il mistico, come chiunque, può essere considerato una persona nevrotica o «normale» nella misura in cui vive la propria razionalità e irrazionalità in modo ragionevole, ossia «in ragione» o «in funzione» del proprio e altrui benessere globale. Questo criterio è valido sia in genere che in particolare per il comportamento religioso.
A. Pacciolla
Bibl. A. Beck, Principi di terapia cognitiva, Roma 1984; R. Bell, La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal Medioevo ad oggi, Milano 1992; J. Bowlby, L'attaccamento alla madre, Torino 1972; Id., La separazione dalla madre, Torino 1975; R. Carli, s.v., in DES II, 1701-1703; H. Ellemberger, La scoperta dell'inconscio, I, Torino 1976; V.E. Frankl, Logoterapia e analisi esistenziale, Brescia 1977; S.I. Greenberg, La nevrosi: un doloroso stile di vita, Roma 1973; V.F. Guidano - G. Liotti, Elementi di psicoterapia comportamentale, Roma 1979; H.P. Laughlin, Le nevrosi nella pratica clinica, Firenze 1967; D. Meichenbaum, Cognitive Behavior Modification, New York 1977; I.P. Pavlov, Psicopatologia e psichiatria, Roma 1969; D. Shapiro, Stili nevrotici, Roma 1969.

NEWMAN JOHN HENRY. (inizio)

I. Vita e opere. N. nasce a Londra nel febbraio 1801. Nell'autunno 1816 ha un'esperienza religiosa straordinaria in seguito alla quale aderisce a un dogma definito ed ha coscienza di essere eletto alla gloria eterna. Nel 1817 s'iscrive all'Università di Oxford e diventa fellow e tutor dell'Oriel College. Sceglie la carriera ecclesiastica, viene ordinato sacerdote anglicano, ed esercita il ministero prima nella Chiesa di San Clemente, quindi dal 1828 al 1843 nella Chiesa universitaria di St. Mary, dove si distingue per la sua predicazione. Nel 1833 fonda con alcuni amici il Movimento di Oxford di cui diviene capo ed animatore, esercitando la sua attività soprattutto per mezzo dei tracts. Nel 1839, va incontro ad una crisi religiosa, comincia a dubitare della verità della Chiesa anglicana e, dopo alcuni anni di sofferta riflessione, nel 1845 si converte al cattolicesimo. Si reca a Roma dove diventa sacerdote cattolico, entra nella Congregazione di s. Filippo Neri e, tornato in patria, erige l'oratorio di Birmingham. Nel 1851 fonda l'Università cattolica di Dublino, di cui è rettore fino al 1858. Nel 1864 risponde alle accuse di C. Kingsley contro il clero cattolico con il libro Apologia pro vita sua, per cui acquista un grande prestigio nel mondo anglosassone. Intanto, in polemica con Gladstone (1898), difende il Concilio Vaticano I e l'infallibilità pontificia. Nel 1879 è creato cardinale da Leone XIII. Muore l'11 Agosto 1890.
Le sue opere possono essere divise in: 1. Periodo anglicano (1801-1845): Parochial and Plain Sermons, 8 voll., prediche tenute ogni domenica nella Chiesa di St. Mary dal 1828 al 1843 nelle quali espone il dogma e la morale evangelica in una forma che esige una scelta, non solo dell'intelligenza, ma della coscienza e della vita; Sermons Preached before the University of Oxford (1826-1842), di argomento prevalentemente filosofico sul rapporto tra ragione e fede, con molti spunti di spiritualità; Tracts for the Times (1833-1841) che sono un appello alla riforma dell'individuo e della Chiesa; Lectures on the Doctrine of Justification (1838) nelle

quali è esposta con ampiezza e profondità la dottrina della giustificazione e dell'inabitazione dello Spirito Santo; The Church of the Fathers (1833-1838), una rievocazione delle grandi figure dei Padri ed un invito a rivivere la loro spiritualità; An Essay on the Development of Christian Doctrine (1845), studio di carattere storico-teologico nel quale l'autore tocca molti temi di dottrina spirituale, presentati nello sfondo della storia e nello sviluppo della vita della Chiesa.

2. Periodo cattolico (1845-1890): Loss and Gain. Story of a Convert (1848), romanzo con elementi autobiografici; Discourses Addressed to Mixed Congregations (1849), discorsi di argomento religioso tenuti da N. dopo la conversione; Difficulties of Anglicans (2 voll), di cui il primo (1850) contiene una serie di conferenze con le quali N. tenta di risolvere le difficoltà ed i pregiudizi degli inglesi nei confronti della Chiesa di Roma; il secondo (1866) contiene la Letter to Pusey on His Recent Eirenicon, un trattato originale di mariologia che parla del culto di Maria alla luce della tradizione, specialmente nella dottrina dei Padri; Present Position of Catholics in England (1851), conferenze di carattere fortemente polemico in difesa della Chiesa di Roma contro i pregiudizi degli inglesi; Sermons Preached on Various Occasions (1857), tratta delle disposizioni favorevoli alla fede; Idea of University (1858), delinea il concetto di una Università cattolica; Apologia pro vita sua (1864), che presenta con oggettività la vita e la dottrina di N. ed il suo itinerario alla conversione; Verses on Various Occasions (1868), poesie composte in varie occasioni, molte di argomento religioso; An Essay in Aid of a Grammar of Assent (1870) in cui è esposto l'itinerario verso la fede che di solito non è percorso alla luce della logica; Meditations and Devotions (postumo), contiene elevazioni di carattere mistico; The Letters and Diaries (postumo in 30 voll.), presenta molti elementi di carattere spirituale.

II. L'esperienza mistica. N., sebbene vissuto nel secolo scorso, è oggi più vivo che mai, in quanto anticipò con spirito profetico alcuni dei problemi filosofici e religiosi del nostro tempo. E vivo con il suo messaggio mistico; anche se esso è tuttora dibattuto e soggetto ad interpretazioni contrastanti, è possibile tuttavia darvi una soluzione positiva, perché nella vita e nella dottrina di N. si riscontrano tutti gli elementi che costituiscono un'autentica esperienza mistica: la presenza dello Spirito Santo, l'esperienza passiva di Dio, il senso ecclesiale.

1. Lo Spirito Santo. N. a quindici anni scrisse una preghiera in cui chiedeva insistentemente a Dio il dono dello Spirito Santo (The Letters and Diaries of J.H.Newman, I, Oxford 1978, 29); negli ultimi anni della vita ne compose un'altra nella quale si rivolgeva allo Spirito Santo con queste parole: « Quando ero giovane tu mettesti nel mio cuore una speciale devozione per te » (Meditations and Devotions, London 1960, 311). E una confessione molto significativa fatta da N. nella piena maturità, mentre guarda in retrospettiva la sua vita e rileva che essa è stata vivificata dalla presenza e dall'azione dello Spirito. Egli è avanzato nella virtù, è salito di grazia in grazia, si è trasfigurato in Dio, mosso e guidato dallo Spirito: « Tu mi hai preso nella mia giovinezza e non mi lascerai più. Non per mio merito, ma con il tuo benevolo amore creasti in me le buone risoluzioni e mi riportasti a te » (Ibid., 314).

In questo testo N. allude alla sua prima conversione nell'autunno 1816, dopo lo smarrimento della fanciullezza, ed alla decisa ripresa della giovinezza nel 1826, dopo che per un certo tempo aveva accolto la tentazione del razionalismo; è nei momenti più difficili che si è sentito vicino lo Spirito come salvatore. Ma la sua sicurezza è continua perché sa e sperimenta che egli è sempre presente personalmente nella sua anima: « Sei presente in me non solo con la tua grazia, ma con la tua eterna sostanza come se, senza perdere la mia individualità, io fossi, in un certo senso, anche ora assorbito in Dio » (Ibid.). E una rivelazione di autentico valore mistico: non ci sono più la povertà e la fragilità della creatura, bensì l'esistenza arricchita e sopraelevata da una Persona divina; quasi la fusione di due vite; l'uomo immerso nella infinità di Dio.

Lo Spirito Santo è la vita dell'anima: N. sente la sua azione ininterrotta e potente, e allora vari sentimenti si alternano in lui: la riconoscenza, l'adorazione, la speranza, la gioia, ma soprattutto l'esperienza di un profondo rapporto con lo Spirito: « Io so e sento, non come oggetto di fede, ma di esperienza, che non posso avere alcun pensiero buono o compiere alcuna buona azione

senza di te. Io sono salvo solo quando tu respiri in me » (Ibid.). E una resa totale alla maestà dello Spirito Santo, al suo dominio sovrano: l'esistenza ha valore soltanto se potenziata e nobilitata da lui. E importante però rilevare che N. non ha solo una conoscenza nozionistica di questa realtà, ma ne prova un sentimento vivo, un'esperienza intima, straordinaria. Da tale esperienza derivò un interesse per la teologia dello Spirito Santo, tema costante del suo studio e della sua riflessione. Ne trattò, almeno con accenni, in tutti i suoi scritti, ma in maniera vasta e profonda nel libro Lectures on Justification, concentrandosi di preferenza sul fatto della inabitazione, della presenza cioè dello Spirito nell'anima del giusto e dell'azione da lui svolta. Egli è presente come dono per eccellenza, come pegno, come gloria; giustifica, purifica, illumina, unisce a Dio, e con i suoi sette doni produce l'esperienza mistica. Notevole la posizione di N. su quest'ultimo punto, pienamente conforme all'insegnamento di s. Tommaso (Appunti di prediche, Padova 1924, 332). Egli allarga la sua visione all'azione svolta dallo Spirito nella Chiesa: è lui il rivelatore di Dio Padre, il vincolo tra il cielo e la terra, la forza dei martiri, il sostegno dei confessori, il fuoco per mezzo del quale i missionari accendono l'amore di Cristo negli uomini. N. presenta quasi una sintesi della dottrina sull'azione dello Spirito Santo in un testo in cui stabilisce un parallelo tra Cristo ed i cristiani: come egli fu veramente presente in Gesù e lo guidò sempre nella vita, così è presente nei cristiani dal giorno del battesimo fino all'incontro finale con Dio (Parochial and Plain Sermons, V, London 1870, 139).

2. L'esperienza di Dio. Quando N. all'età di quindici anni, pungolato dalla coscienza e mosso dallo Spirito Santo, ritrovò Dio che aveva perduto, espresse la sua nuova situazione con una formula incisiva: « ...Mi ancorai al pensiero di due, e due soli, esseri assoluti, di un'intrinseca e luminosa evidenza: me stesso e il mio Creatore » (Apologia, Roma 1956, 21). Essa esprime una forte esperienza religiosa, che resterà fondamentale per tutta la vita, che gli farà preferire la santità alla pace, gli farà sentire fino all'evidenza le realtà soprannaturali. E l'affermazione che l'uomo non si realizza se non ponendosi di fronte al suo Creatore, realtà unica insieme alla nostra che rende marginali ed esteriori tutte le altre. Dal contatto immediato ed ininterrotto con Dio scaturì in N. la certezza, superiore a qualunque altra, della sua esistenza: « Di tutti gli articoli di fede, l'esistenza di Dio è, a mio giudizio, quello che presenta maggiori difficoltà; eppure è quello che con maggior forza si impone al nostro spirito » (Ibid., 266). Dio vive nella coscienza come un essere personale che tutto vede e tutto giudica; è qui il segreto della sconvolgente spiritualità di N.: egli che ne sentì la forza e l'importanza nel suo itinerario personale, ne fece il caposaldo della sua filosofia religiosa. E dalla coscienza che comincia, si sviluppa e termina l'ascesa dell'uomo verso Dio. La coscienza, questo senso spirituale, è la luce interiore, la voce che parla continuamente di Dio; intesa come senso del dovere, essa esercita un influsso intimo e costante sui sentimenti e porta alla riverenza ed al pentimento, alla speranza ed al timore, al rimorso ed alla gioia; è sempre emozionale ed implica l'affermazione di un essere personale e trascendente verso cui è diretta. Dal suo ascolto fedele, dall'ubbidienza ai suoi dettami sorge negli uomini l'autentica esperienza di Dio; allora essi « saranno portati a pensare alla sua presenza come a quella di una persona vivente; saranno capaci di conversare con lui con la stessa dirittura e semplicità, con la stessa confidenza ed intimità, che, proporzionalmente, noi usiamo con i nostri amici » (Grammar of Assent, New York 1955, 107). L'esperienza che N. tratteggia è talmente intensa che per esprimerla fa ricorso ai termini più significativi: assenso reale, sentimento di Dio, percezione, intuizione, visione di Dio. Dio viene afferrato con presa immediata, come una realtà e non più come un'idea che rientra in un ragionamento; è intuito come in una visione oscura, ma reale, viene sentito come una persona da cui è impossibile staccarsi. In N. c'è sempre il passaggio dall'esperienza personale alla visione generale: uomo estremamente sincero diceva e scriveva ciò che aveva provato. In una forte meditazione egli parlò del suo rapporto intenso con Dio, divenuto forza portante della sua vita, e parte della sua struttura razionale: « Intorno all'idea del tuo essere, Signore, come a chiave di volta, si è costruita la vita del mio spirito; senza di te tutto rovinerebbe in frantumi » (Meditations and Devotions, 338). L'esperienza di Dio si era talmente connaturata in lui da divenire elemento essenziale del suo essere, del suo intelletto, del

suo cuore; diventò necessità assoluta, condizione di vita o di morte, di saggezza o di pazzia, di felicità o di disperazione (Ibid., 338). N. sente Dio come il vero dominatore della sua persona, lo sente troppo vicino per permettersi parole o discorsi; più che ragionare egli si fissa in lui che vede ed ama: « Questa è la mia porzione ora e sempre, o Signore, guardare te, contemplare te, fissare te » (Ibid., 244).

Tra i vari attributi di Dio ce ne fu uno che lo attirò maggiormente e lo sostenne con forza straordinaria per tutta la vita: la provvidenza, la quale più che un articolo di fede divenne per lui un fatto di esperienza (Ibid., 334). N. è consapevole del suo stato mistico, ma è anche consapevole che esso non è una sua conquista, ma un dono dall'alto; preso tra questi due poli, tra il valore della contemplazione e l'incapacità dello sforzo umano per raggiungerla, si protende verso Dio con la preghiera insistente. Il sentimento degli incontri del passato ha lasciato in lui una dolcezza ineffabile ed un'acuta nostalgia, ed egli prega che si rinnovino ancora: « Signore, rendimi capace di credere come se vedessi, fa' che io ti tenga sempre dinanzi agli occhi, come se tu fossi corporalmente e sensibilmente presente. Fa' che io sia sempre in comunione con te, mio nascosto e vivente Dio. Tu sei nel più profondo del mio cuore (in my innermost heart) » (Ibid., 276). Notevole nel testo l'espressione « tu sei nel profondo del mio cuore » che richiama il linguaggio dei mistici per i quali l'incontro con Dio avviene nel fundus animae. La difficoltà della contemplazione, oltre che dalla fragilità umana, deriva dalla trascendenza di Dio; ma essa diminuisce a misura dell'elevazione dell'uomo e della sua trasformazione in lui; è questa la grazia che N. implora ardentemente: « Insegnami, o Dio, a contemplarti in maniera da divenire come te, ed amarti con semplicità e sincerità come tu hai amato me. Il mio cuore possa fondersi e conformarsi al tuo cuore » (Ibid., 241).

3. Sentire Ecclesiam. Per N. l'esperienza mistica si realizza nella Chiesa: è in questa comunità vivente, umana e divina, che egli sente e percepisce Dio. Raramente la vita spirituale di un uomo fu marcata da un senso mistico della Chiesa come quella di N.: per lui essa era tutto, rappresentava il valore supremo, l'oggetto delle sue aspirazioni e ricerche, della sua fede e del suo amore, non meno che delle avanzate penetranti del suo spirito. Sentiva la Chiesa con la stessa intensità con cui sentiva Cristo, la contemplava unita strettamente e necessariamente a lui, come il «suo Corpo mistico». Ecco la grande realtà nella quale N. fu immerso, tanto che fuori di essa non si può concepire né spiegare. E ne fu un membro attivissimo, animato dallo Spirito, unito indissolubilmente al capo, Cristo, in comunione con le altre membra. Si impoverirebbe perciò la sua esperienza mistica se si limitasse ad una prospettiva individuale, fuori del grande orizzonte ecclesiale. Dio non è presente soltanto nell'anima, ma è, nello stesso tempo, presente nella Chiesa, nella storia, nel singolo fedele per guidare il loro destino. Anzi egli si può trovare in pienezza solo nella Chiesa « l'unico santo e cattolico corpo nel quale soggiorna la presenza di Dio» (Parochial Sermons VI, 172). Nessuno forse più di N. ha visto con lucidità più viva ed ha sofferto con passione più cocente la necessità della Chiesa per trovare Dio; è il suo dramma: « O la Chiesa cattolica o l'ateismo » (Apologia, 271). Dio si trova per mezzo di Cristo, capo e ragione di essere della Chiesa, che anima e santifica con il suo essere e con la sua azione: da questo fatto nasce l'attaccamento alla Chiesa (Sermons of the Subjects of the Day, London 1873, 354). In questa prospettiva essa si presenta come la rivelazione di Dio, come il suo rappresentante in terra. Così la vide N., specialmente nei momenti decisivi della vita come all'inizio del Movimento di Oxford, quando scrisse: «Noi siamo responsabili soltanto dinanzi a Dio ed alla Chiesa»; «Noi seguiremo la nostra via secondo la luce data da Dio e dalla Chiesa». 1

Risalta da questi due testi il suo pensiero mistico: egli considera Dio e la Chiesa sullo stesso piano, forniti della stessa sapienza e della stessa autorità; sono inscindibili, sembra che si identifichino. In questa luce egli risolse il problema cruciale della Chiesa visibile ed invisibile, carismatica ed istituzionale. Dio è impersonato dai vescovi che la governano in suo nome; verità questa accettata e vissuta profondamente da N., che l'apprese da Ignazio di Antiochia: questi, infatti, parlando dei casi di disubbidienza all'autorità ecclesiastica scrive: « Non si inganna quel vescovo che si vede, ma si ha a che fare con il vescovo invisibile, quindi la questione non è con

la carne, ma con Dio che conosce i segreti dei cuori ». E N. afferma: « Desideravo mettere in pratica questo principio alla lettera e posso dire con tutta sicurezza di non averlo mai trasgredito coscientemente. Amavo agire con la sensazione di stare sotto lo sguardo del mio vescovo, come se fosse lo sguardo di Dio » (Apologia, 71). Questo sentimento, autenticamente mistico, fu sempre vivo in N. sia nel periodo anglicano che in quello cattolico. Quando, perciò, si convertì a Roma e scrisse al vicario apostolico, Wiseman, per annunziargli il fatto « non trovò nulla di meglio da dirgli che avrebbe ubbidito al Papa come aveva ubbidito al vescovo della Chiesa anglicana » (Ibid., 72). E vero che la conversione segnò la fine della sua ricerca inquieta, ma segnò anche l'inizio delle sue sofferenze più acute, in quanto egli fu per lungo tempo incompreso. Ma non si perse di coraggio perché sapeva qual è il destino che Dio riserva ai santi; quindi scriveva: « Io venero solo per amore di Dio la sua Chiesa, ed accolgo i suoi insegnamenti come fossero gli insegnamenti di Dio » (Verses on Various Occasions, 327). Questa convinzione non lo lasciò mai e l'accompagnò per tutto il resto della vita. Ma egli conosceva la forza della tentazione; perciò si rivolgeva a Dio con la preghiera per ottenere la grazia di « sentirlo sempre nella Chiesa »: « Non permettere mai che io, anche per un istante, dimentichi o Signore, che tu hai stabilito il tuo regno sulla terra, che la Chiesa è la tua opera, la tua istituzione, il tuo strumento, che noi siamo sotto la tua legge, sotto i tuoi occhi; che quando la Chiesa parla, sei tu che parli » (Meditations and Devotions, 291).

Note: 1 A. Mozley, Letters and Corrispondence of J.H. Newman, London 1891, 488-490.

Bibl. **Biografie:** L. Bouyer, Newman. Sa vie. Sa spiritualitè, Paris 1952; J. Honoré, Itinéraire spirituel de Newman, Paris 1964; I. Ker, J.H. Newman, A Biography, Oxford 1990; M. Trevor, Newman, 2 voll., London 1962; W. Ward, The Life of John Henry Cardinal Newman, 2 voll, London 1912. **Studi:** Aa.Vv., J.H. Newman Theologian and Cardinal, Roma 1981; Aa.Vv., Newman. Il mistero della Chiesa, Roma 1984; H. Bremond, Newman. Psychologie de la foi, Paris 1905; G. von Brockhusen, s.v., in WMy, 376-377; P. Chiminelli, J.H. Newman, Modena 1963; L. Cognet, Newman ou la recherche de la vérité, Paris 1967; C.S. Dessain, Newman's Spiritual Themes, Dublin 1977; H. Flanagan, Newman. Faith and Believer, London 1946; C. Germinario, Coscienza e autorità nell'esperienza di J.H. Newman, Bari 1981; T. Gornall, s.v., in DSAM XI, 163-181; L. Govaert, Newmans mariologie und sein persönlicher Werdegang, München 1973; A. Janssens, Newman. Introduzione al suo spirito e alla sua opera, Roma 1945; P. Masson, Newman et l'Esprit Saint, Rome 1978; M. Nédoncelle, La philosophie religieuse de Newman, Strasbourg 1946; L. Obertello, Conoscenza e persona nel pensiero di J.H. Newman, Trieste 1964; G. Regina, Il cardinal Newman nei suoi scritti, Roma 1956; J.G. Saint-Arnaud, Newman et l'incroyance, Montréal 1972; J. Stern, Bible et tradition selon Newman, Paris 1967; N. Theis, Newman in unserer Zeit, Nürnberg 1974; G. Velocci, Newman mistico, Roma 1964; Id., Newman al Concilio, Roma 1966; Id., Newman. Il problema della conoscenza, Roma 1985; Id., Newman. Gesù, Milano 1993; Id., Newman. Sulla preghiera, Milano 1995. E. Zanin, La Chiesa nell'esperienza religiosa di J.H. Newman, Udine 1980.

G. Velocci

NICOLA DA CUSA. (inizio)

I. Vita e opere. N., in ted. Nikolaus Chrypffs o Krebs von Cues, nasce a Cues, Treviri, nel 1400 o 1401. Frequenta le Università di Heidelberg (1416), di Padova (1417-1423) e di Colonia (1425), ove studia diritto, filosofia e teologia. Nel 1430 viene ordinato sacerdote. Partecipa al Concilio di Basilea sostenendo la causa della supremazia del concilio sul Papa, ma in seguito, preoccupato per l'unità della Chiesa, difende i diritti del Papa. Nel 1437 è in missione a Costantinopoli ove contribuisce alla provvisoria riunificazione della Chiesa greca con quella romana. Conduce, poi, una valida azione presso i principi tedeschi in favore di Eugenio IV (1447) e contro l'antipapa Felice V (1451). Per i suoi meriti, nel 1448, viene creato cardinale. Niccolò V (1455) lo invia nella diocesi di Bressanone, ma qui N. entra in conflitto con il conte del Tirolo perciò il papa Pio II (1464) lo richiama a Roma come vicario generale e governatore

della città (1459). Muore a Todi (PG) nel 1464, mentre è in viaggio verso Ancona per raggiungere il papa Piccolomini che lì tenta di organizzare la crociata per la riconquista di Costantinopoli.
N. fu tra i grandi ecclesiastici del suo tempo forse il più dolorosamente consapevole dei mali della Chiesa. Lottò contro le forme più aberranti del culto delle immagini e contro la corruzione del clero.
Fu filosofo (erede dell'occamismo) e fisico. Il mondo, «Dio contratto», è infinito come Dio. In questa prospettiva, N. anticipa la nuova cosmologia: la terra non è il centro dell'universo; è presumibile che esistano altri mondi abitati - ogni moto è relativo a un sistema di riferimento.
Tra le sue numerosissime opere ricordiamo solo quelle più esplicitamente di ordine spirituale: De docta ignorantia (1440); la trilogia apparsa tra il 1444-1445: De Deo abscondito, De quaerendo Deum e De filiatione Dei; De visione Dei (1453); De Non Aliud (1461-1462); De apice theoriae (1464).
II. Dottrina mistica. N. s'inserisce nella tradizione neoplatonica, cristianizzata da Dionigi Areopagita e rifiuta la separazione tra teologia e mistica. Si aggancia alla tradizione dei mistici renani, soprattutto di Eckhart, ma si allontana da loro seguendo la tendenza antispeculativa, defininendo la contemplazione nel suo carattere affettivo. L'uomo non può raggiungere la visione di Dio in questo mondo: nel De docta ignorantia afferma che la più grande sapienza dell'uomo consiste nel prendere coscienza della propria incapacità a cogliere il senso pieno della realtà. Tale incapacità deriva dall'insormontabile distanza che separa il particolare dall'assoluto. Egli segue il concetto di assoluto già espresso da Proclo (485) ed Eriugena, come quello del Non-aliud, che è l'unica definizione possibile per il Deus absconditus. Dio è l'infinito assoluto e l'unico che contiene tutto ciò che è e nel quale tutti gli opposti coesistono in un'unità incomprensibile al nostro intelletto (coincidentia oppositorum), perché Dio è per noi assolutamente inconoscibile. Secondo N., l'uomo non può accostarsi a Dio per via di concetti, ma può farlo grazie all'intuizione, arrivando al grado di intuizione mistica, che sola può porre fine alla dotta ignoranza. La conoscenza di Dio è, infatti, frutto solo di illuminazione e di grazia perché « come da Dio dipende l'essere, così ancora da Dio dipende l'essere conosciuto » (De quaerendo Deum, II, 36). Ma, « Dio vuole essere cercato e a quanti lo cercano vuole anche fare dono di quel lume senza il quale è impossibile intraprendere la ricerca. Dio vuole essere cercato ed afferrato, perché vuole apparire a coloro che lo cercano e manifestare se stesso » (Ibid., III, 39). Nessun'opera può garantire all'uomo di raggiungere Dio, ma solo l'amore per lui e per il prossimo.
Bibl. **Opere:** Opere religiose, a cura di P. Gaia, Torino 1971; La dotta ignoranza, a cura di G. Santinello, Milano 1988; Il Dio nascosto, a cura di L. Mannarino, Bari 1995. **Studi:** G. von Bredow, Lernen des Nichtwissens: Erfahrung unbegreiflicher Wahrheit, in Geist und Leben, 62 (1989), 165-175; M. de Gandillac, s.v., in DSAM XI, 262-270; J. Hopkins, Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism, Minneapolis 1985; K. Jaspers, Nikolaus von Kues, Münster 1987; G. Morra, Cusano: un'antropologia cristocentrica, in Ethica, 5 (1966), 53-65; E. Vansteenberghe, Autour de la docte ignorance, Münster 1915; V. Zühlsdorff, s.v., in WMy, 381-383.
M.R. Del Genio

NICOLA DA FLUE (santo). (inizio)
I. Cenni biografici. Nasce nel 1417 nel Flüeli presso Sachseln (Svizzera) da una famiglia di agricoltori. Nella prima gioventù N. conosce l'eremita Mattia di Bolsheim, allora priore del convento benedettino di Engelberg, il quale gli parla degli « Amici di Dio », un movimento religioso particolarmente attivo in Alsazia. Sposa Dorotea Wyss e diviene padre di dieci figli. Tra il 1433 e il 1460, N. prende parte, come ufficiale, a varie campagne militari, adoperandosi per « un trattamento umano del nemico vinto, per risparmiare chiese e conventi, per proteggere donne e bambini ». Intanto affronta dure lotte interiori perché avverte forte la chiamata divina ad una vita dedicata solo a Dio. Su consiglio del suo direttore spirituale e con il consenso della

moglie e dei figli, il 17 ottobre 1467 N. parte per l'Alsazia. Ma da Liestal (presso Basilea) ritorna in patria. Per un breve periodo di tempo, vive come eremita in un burrone solitario nel Ronft (vicino alla sua famiglia), dedito alla preghiera e alla penitenza. Diventa il consigliere di anime semplici e di persone di alta reputazione (per esempio Bernardino, ambasciatore imperiale e Ludovico il Moro di Milano). Famosa la sua opera di pacificazione nella Dieta di Stans (1461) che riportò la concordia tra i cantoni in guerra. Ciò lo fa definire pater patriae. Per diciannove anni e mezzo vive in astinenza totale, solo con la s. Comunione. Muore il 21 marzo 1487. E beatificato nel 1649 e canonizzato nel 1947.

II. Dottrina mistica. Tutta la vita di N. è una continua ricerca mistica. Egli è un mistico laico ed illetterato. Malgrado ciò, il suo pensiero e la sua meditazione si concetrano sul contenuto essenziale della fede: la Trinità, la passione e l'Eucaristia. La sua mistica è influenzata dalla mistica renana, soprattutto da quella di Susone.

La sua vita di preghiera è scandita sul modello della tradizione monastica. Evidente è l'influsso della spiritualità dei Padri del deserto. La sua preghiera, ripetutamente recitata: « Mio Signore e mio Dio », è imbevuta del linguaggio di E. Susone. Di grande rilievo è, poi, la sua rappresentazione della Trinità: una ruota con tre raggi che si alternano due volte. Egli è favorito da molte visioni, sia da giovane e da padre di famiglia che da eremita.

N. è considerato il simbolo del legame tra mistica e politica: fu definito costruttore di pace fin dalla sua prima mediazione nell'assemblea decisiva della Dieta di Stans del 1461. La sua fama di santità, già molto avvertita durante la sua vita, è continuata nei secoli successivi e nella sua esperienza spirituale si sono ritrovate le persone più diverse da H. Zwingli (1531) e H. Bullinger (1575) nel sec. XVI a K. Barth e W. Nigge nel sec. XX, tanto da farlo definire « santo ecumenico ». Psicologi hanno analizzato i suoi sogni e le sue visioni (M.-L. von Franz). Artisti importanti si sono ispirati alla sua figura.

Bibl. **Ed.** R. Durrer, Bruder Klaus. Die ältesten Quellen über den seligen, sein Leben und seinen Einfluss, 2 voll., Sarnen 1917-1921. **Studi:** P. Baud, Saint Nicolas de Flüe, Paris 1993; M.L. von Franz, Visionen des Nikolaus von Flüe, Zürich 1980; R. Gröbli, Leben und Leher des Bruder Klaus, Zurich 1990; C. Journet, Nicola di Flüe. Il politico della pace, Roma 19792; P.M. Krieg, s.v., in BS IX, 913-917; P. Ochsenbein, s.v., in WMy, 381; W. Oehl, Bruder Klaus und die dt. Mystik, in Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 11 (1917), 161-174, 241-254; D. Planzer, Zur Mystik des sel. Bruder Klaus, in Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 27 (1980), 277-324; H. Stirnimann, Niklaus von Flüe, Fribourg 1981; C. Trezzini, s.v., in EC VIII, 1846-1847.

H. Stirnimann

NILO DI ROSSANO (santo). (inizio)

I. Vita e opere. N. (Neilos) il Giovane è noto anche come Nilo di Rossano. Santo della Chiesa di tradizione bizantina (910 ca.-1004 o 1005), che celebra la sua festa il 26 settembre, nasce a Rossano, da nobile famiglia italo-greca; viene poi battezzato con il nome di Nicola. Ciò che conosciamo di lui, dalla Vita attribuita a s. Bartolomeo il Giovane (1055 ca.), discepolo e terzo igumeno del monastero di Grottaferrata che completa e di cui si considera co-fondatore, ha caratteri agiografici stereotipici. Eppure, dal punto di vista filologico e compositivo, questa vita è considerata un capolavoro agiografico dell'Italia italo-greca. N. sembra non essersi sposato. Convive con una donna e ne ha una bambina. A trent'anni circa sente la chiamata a ritirarsi dal mondo e si fa monaco in un monastero della regione montuosa della « nuova Tebaide »: il Mercurion, tra la Lucania e la Calabria, dove ha s. Fantino (1000 ca.) come padre spirituale. Più tardi, per sottrarsi alla vita pubblica (è stato decurione) e salvarsi dalle incursioni saracene che la vicinanza della Sicilia musulmana rende frequenti, si rifugia nella nativa Rossano. Fonda il monastero di Sant'Adriano, presso San Demetrio Corone, rimanendovi per venticinque anni. Cambia il nome in Nilo, per devozione a s. Nilo Sinaita (430 ca.). Eremita e cenobita, rifiuta di essere consacrato arcivescovo di Rossano. Seguono altri spostamenti (Montecassino, Vallelucio,

Serperi, vicino Gaeta). Scrive al conterraneo Giovanni Filagathos (l'antipapa Giovanni XVI) (1001) rimproverandogli l'ambizione e intercede per lui, ma invano, presso l'imperatore Ottone III (1002). Ormai prossimo a morire, fonda il monastero di Grottaferrata (Cryptaferrata) presso il Monumentum Ferratum nella zona del Tuscolo, vicino Roma. Muore nel monastero greco di Sant'Agata, nell'attuale contrada La Molara sulla via Anagnina alle falde del Tuscolo.
N. è un copista, erudito, specialmente in letteratura greca e latina, e innografo. Fonda la scuola innografica criptense, componendo uffici liturgici e bellissime poesie, fra cui l'ufficiatura criptense della festa di s. Benedetto, e un kontakion di s. Nilo Sinaita. Crea pure un nuovo tipo di scrittura italo-greca, chiamata tachigrafia greca sillabica niliana o di Grottaferrata.
II. Esperienza spirituale. Dalla Vita di N. ricaviamo preziose informazioni sulla spiritualità monastica dell'Italia meridionale bizantina. La spiritualità personale di N. fa parte di quella italo-greca del periodo, il cui centro è la liturgia bizantina, nella variante italo-greca. Ma la decisione di N. di partire per Montecassino e per l'Italia di rito latino, trapianta l'ideale italo-greco di oikeiosis (appartenza linguistica, culturale e spirituale all'Impero bizantino) e di xenia (essere stranieripellegrini, senza radici, in cerca di Dio) nel cuore della Chiesa latina. Morto prima della separazione tra Oriente e Occidente, N. ha dato un'impronta particolare alla vita di preghiera. Questa si sviluppa nello sforzo ascetico, sotto la guida del padre spirituale. Il noviziato dura solo quaranta giorni. L'importanza di Grottaferrata, testimone di un monachesimo di rito greco già comune nelle forme esteriori a Oriente e a Occidente, non si deve sottovalutare. Non solo perché emblematica come correttivo all'uso sfortunato del potere dello Stato e della Chiesa in tempi difficili, ma anche per il suo valore ecumenico: basti pensare che una delle prime iniziative di Paolo VI, appena eletto papa, fu quella di recarsi a Grottaferrata (18.8.1963). La liturgia di Grottaferrata rispecchia influssi studiti, unico posto al mondo a preservare questa forma di vita monastica urbana.
Bibl. **Opere:** PG 120,15-166; S. Garsisi, I manoscritti autografi di S.N. Juniore, in Oriens Christianus, 4 (1905), 3-67. **Studi:** G.M. Croce, La Badia greca di Grottaferrata e la rivista « Roma e l'Oriente », 2 voll., Città del Vaticano 1990; G. Giovanelli, s.v., in BS IX, 995-1008; Id., S. Nilo di Rossano, Fondatore di Grottaferrata, Grottaferrata (RM) 1966; Id., Vios kai politeia tou hosiou patros hemon Neilou tou Neou, Thessaloniki 1972; tr. it., 1976; D.P. Hester, Monasticism and Spirituality of the Italo-Greeks, Thessaloniki 1992; T. Minisci, s.v., in EC VIII, 1884; Id., Riflessi studitani nel monachesimo italo-greco, Il monachesimo orientale, Roma 1958, 215-233; I.G. Passarelli, Il monachesimo italo-greco, in Aa.Vv., Il monachesimo nel primo millennio, Atti del Convegno, Roma-Casamari 1989, 185-194; A. Pertusi, La spiritualité gréco-byzantine en Italie méridionale, in DSAM VII2, 2193-2206.
E.G. Farrugia

NOTTE OSCURA. (inizio)
Premessa. Si dà il nome di n. ad un'esperienza spirituale profonda e prolungata, caratterizzata dalla sensazione di aridità, oscurità, vuoto, vissuta e interpretata come assenza ed abbandono di Dio. Forma parte dell'itinerario mistico. Se ne conosce la manifestazione grazie alle confessioni autobiografiche e agli studi dottrinali.1 La Sacra Scrittura e la storia della spiritualità ce ne offrono moltissimi esempi. Ci sono solidi fondamenti dottrinali in alcuni autori dell'antica tradizione: la nube in s. Gregorio di Nissa, la tenebra in Dionigi Areopagita.2 Giovanni della Croce tratta il tema in tutti i suoi scritti, in maniera sistematica nel poema e libro della Notte oscura. Analizza e organizza con originalità i vari piani: simbolico, mistico, teologico, pedagogico. La n. racchiude oscurità, inattività, pericoli, purificazione e illuminazione. Queste caratteristiche possono essere una traccia per l'esposizione.
I. Caratterizzazione dell'esperienza. Oscurità, aridità, vuoto. Più che elementi particolari dell'una o dell'altra potenza sono sentimenti profondi e generali che coinvolgono la persona sul piano sensibile, personale e teologale. Così Giovanni della Croce descrive l'opera di Dio nell'esperienza del soggetto: « Dio denuda le loro potenze, le affezioni e i sentimenti, sia

spirituali che sensibili, esterni e interni, lasciando l'intelletto al buio, la volontà all'asciutto, vuota la memoria e gli affetti dell'anima, insomma afflizione, amarezza ed angustia, privando la medesima del sapore dei beni spirituali che prima gustava ».3 Però, in questo caso, il soggetto affetto non si limita a « sentire » aridità, oscurità, tormento; miseria peccato, impotenza, « pensa » e interpreta che Dio è adirato, lo castiga e abbandona con ragione, « crede di avere in sé tanto male da meritare di essere aborrito e scacciato per sempre da Dio con molta ragione ».4 Totale perdita di appoggio « come colui che sta nell'aria e non ha dove appoggiarsi », senza presente, passato né futuro. In una situazione così complessa e confusa, è necessario discernere se si tratta di notte, di tiepidezza o di depressione. Tre segni insieme offrono certa garanzia del carattere teologale o mistico dell'esperienza: a. non c'è gusto né consolazione nelle cose di Dio né nelle creature; b. non si può meditare né discorrere con gusto come prima si faceva con gusto e profitto; c. nasce il ricordo di Dio e la sollecitudine penosa di servirlo, pensando di non far nulla. Quest'ultimo segno di carattere positivo è decisivo per distinguere la n. dalla tiepidezza o dalla semplice malinconia.5

II. Opera di Dio. Ciò che al soggetto sembra abbandono e magari castigo è, in realtà, un gesto manifesto dell'amore e del potere divino: « Dio ammaestra l'anima e la istruisce nella perfezione dell'amore senza che essa faccia alcunché né intenda come ».6 La illumina e purifica in forma passiva per mezzo della « contemplazione infusa », luce divina che illumina e abbaglia, irrita per la sua immensa chiarezza e per l'indisposizione dell'anima; la fa vivere e agire con nuovi criteri e motivi che non comprende. Qualifica come « passivo » tanto l'intervento di Dio come l'atteggiamento del soggetto. E fondamentale il riferimento teologale: prossimità ombrosa, assenza desolante di Dio, che con la sua santità e infinitezza impone modalità violente e dolorose al rapporto con l'uomo.

III. Pazienza e collaborazione. Parliamo di notte « passiva » in ragione della grazia speciale, all'origine della sofferenza e all'iniziativa divina in questa trasformazione. Il termine risulta equivoco giacché può suggerire dimenticanza, inazione, apatia. In questo caso, implica partecipazione libera e docile da parte dell'uomo sottomesso a questa prova. La funzione purificatrice e unitiva non si ottiene per la semplice sensazione di oscurità, aridità, vuoto spogliamento, tormento. La n. passiva richiede maggiore fortezza ed audacia della n. attiva giacché mantiene la fedeltà ad un progetto sconosciuto e per motivi occulti. « Soffrire con pazienza e fedeltà ».7 è la consegna per vivere questa situazione. Le tre virtù « fede oscura e viva, speranza certa e carità perfetta » sono l'unico appoggio teologale e psicologico in questo cammino di oscurità, aridità e vuoto. Non c'è altra luce né guida: « L'anima deve camminare nelle tenebre e angustie interiori, senza ricevere conforto da nessuno: non dal suo intelletto che è privo di luce, non dall'alto perché il cielo le pare chiuso e Dio nascosto, non dagli uomini, perché i suoi maestri non possono aiutarla. Ma tutto soffre con costanza, passando per quei travagli senza stancarsi e mancare all'Amato ».8

IV. Purificazione. La funzione purificatrice caratterizza la n. nelle fonti dottrinali e nelle testimonianze esperienziali. Si comprende in tre piani di profondità: 1. teologale: si purificano le immagini e le idee che erano state formate da Dio. Questi rivela con fatti il suo essere autentico amoroso, infinito, potente, gratuito. Qui l'uomo si disvela e si scopre nella sua condizione di creatura fragile, peccatrice, redenta: esperienza simultanea di Dio e di se stessi; 2. morale: si dirige direttamente alle radici del male e del vizio, oltrepassando le nozioni convenzionali di peccato e di colpa. Non basta ripetere confessioni sacramentali. C'è bisogno di purificare e trasformare il modo di essere, di pensare e di amare anche in cose e attività che non implichino coscienza di peccato; 3. psicologico: raggiungere anche il piano psicologico delle potenze, i sensi, la mente, le schiavitù che bloccano la libertà.

V. Forme e gradi di realizzazione. Nell'unità e nella continuità del suo sviluppo la n. presenta varietà di: a. forme a seconda delle vocazioni, della grazia, del temperamento e delle circostanze di vita; b. gradi di intensità del senso e dello spirito; c. ritmi a seconda della disponibilità della persona. « N. passiva del senso » fa riferimento ai primi sintomi di aridità, di difficoltà

nell'esercizio spirituale. « Senso » è l'attualizzazione di tutta la persona ad un livello ancora superficiale. Corregge qualche vizio e deformazione senza trasformare la persona: « La notte del senso può e deve chiamarsi una certa riforma e un raffreddamento degli appetiti, piuttosto che una purificazione ».9 La purificazione sensitiva è comune tra persone spirituali. La « n. passiva dello spirito » è la n. per eccellenza e ad essa fanno riferimento le testimonianze più citate della vita mistica.10 In questa il nucleo più sacro e vitale della fede divina e della vita umana perde senso e solidità, diventa astratto, vuoto, inefficace: la preghiera e la carità, la sofferenza e la pazienza, il lavoro e la solitudine, la parola biblica e i consigli umani. I due nuclei della crisi, abbandono di Dio e nulla dell'uomo, raggiungono livelli altissimi. Dio, duro e « crudele », abbandona la sua creatura nella morte e nell'abisso del nulla. Il vuoto tocca il fondo: la vita è senza senso e pesante, c'è la vacuità di persone e cose, di progetti e speranze. « Come oppressa da un peso tenebroso e immenso, talmente agonizza che preferirebbe la morte come sollievo e partito migliore ».11 Il terribile peso e vuoto interiore è originato e accompagnato, talvolta, da situazioni esterne penose: tribolazioni, tenebre, fallimenti, persecuzioni, tentazioni... « Contemplazione infusa » in questo contesto non indica necessariamente preghiera mistica, ma esperienza teologale di fede e amore intenso e oscuro, capace di assumere in chiave divina le situazioni più enigmatiche dell'esistenza umana, personale e collettiva.

VI. Modelli e realizzazioni. Nella presentazione generale ci si è limitati a sottolineare solo alcuni punti centrali di convergenza. La vita concreta offre varietà di forme, secondo le persone e le vocazioni: preghiera, apostolato, convivenza, malattie, avversità, ecc... Gesù Cristo è la realizzazione più piena e il modo principale nella consegna incondizionata all'amore di Dio e alla sua missione, specialmente nell'annientamento totale della croce.12 I personaggi mistici preferiti dai mistici sono alcune figure dell'AT che vivono l'esperienza e lasciano confessioni autobiografiche: Giobbe, Geremia, Giona, il salmista. Tra le figure moderne che hanno vissuto e raccontato l'esperienza si citano: Maria dell'Incarnazione (nell'apostolato), s. Paolo della Croce (nel « nudo patire »); s. Teresa di Lisieux (prova della fede).13

VII. N. collettiva. Quella che originariamente si è considerata esperienza religiosa personale riceve attualmente l'ampliamento in due direzioni: n. collettiva e n. culturale.14

Si può considerare suggestiva o abusiva secondo i punti di vista. L'« ampliamento » è legittimo quando si verificano sostanzialmente queste condizioni: carattere religioso, passività dell'esperienza, risposta teologale. Questi elementi possono darsi in maniera anche molto semplice, esistenziale e situata nei fatti della storia. Il carattere comunitario si applica in primo luogo a situazioni ed esperienze della Chiesa o di gruppi rilevanti di essa. Il periodo di oscurità e di tensione che si vive in questa seconda metà del sec. XX si potrebbe qualificare n. collettiva. Situazione di cambiamento profondo, rapido e sconcertante, aggravato a causa della cultura secolarizzante che oscura i contenuti e le motivazioni della fede, della carità e della speranza. Influenzata a livello incoscio da una cultura atea, vive Teresa di Lisieux la sua n. della fede con la sensazione della irrealtà di tutto questo mondo religioso che ha riempito la sua vita. Ella vive, in maniera intensa e personalizzata, la « n. collettiva » di tanti contemporanei.15 Recentemente si è esteso l'uso del simbolo n. a situazioni sociali o culturali, cambi radicali ed enigmatici che interessano l'umanità: la n. della guerra senza senso, della ribellione, della liberazione, del progresso tecnico che defrauda, dell'emigrazione di massa, dello stress infruttuoso e dell'impotenza dinanzi al male.16 In questo impiego c'è da evitare il pericolo di una « democratizzazione » della n., riducendola a semplice sofferenza o frustrazione, soffrendola con rabbia o con rassegnazione, come semplice disgrazia, senza profondità religiosa, impegno di conversione, né senso di trascendenza. D'altra parte, questa applicazione spontanea e suggestiva può essere illuminante ed anche piena di speranza per tante persone che cercano Dio nella fede personalizzata o con immagini di trascendenza in situazioni di vita «che non si possono spiegare».

Note: 1 A. Huerga, Il lungo cammino della notte. Le purificazioni mistiche, in La Mistica II, 219-251; 2 J. Hausherr, Les Orientaux connaissent-ils les « nuits » de saint Jean de la Croix?, in

OCP 12 (1946), 5-46. Gli orientali conoscono e praticano tanto la dottrina come la pratica e l'esperienza spirituale; 3 Notte oscura II, 3,3; 4 Ibid. II, 7,7; 5 Cf Ibid. II, 9. La malinconia, la depressione e altre anomalie psichiche possono accompagnare la notte spirituale, senza invalidarla. Cf P. Laigne-Lavastine, Concomitance des états pathologiques et des «trois signes», in ÉtCarm 22 (1937)2, 154-162, con altri studi simili nello stesso volume; 6 Notte oscura, II, 5,1; 7 Fiamma viva d'amore 2, 28; 8 Notte oscura, II, 21,5; 9 Ibid. II, 3,1; 10 E. Underhill presenta alcune delle descrizioni più intense nel suo famoso libro Mysticism, II parte, c. 9., New York 1974. Alcune esperienze più recenti si trovano in Bruno de J.M., Témoignages de l'expérience mystique nocturne, in ÉtCarm 22 (1937)2, 237-301; 11 Notte oscura II, 5,6; 12 Cf Salita del Monte Carmelo II, 7; 13 E. Ott, Die dunkle Nacht der Seele. Depression? Untersuchungen zur geistlichen Dimension der Schwermut, Elztal-Dallau 1981. Ha studiato Giobbe, Maria dell'Incarnazione, Martin Lutero, Marie Noël in Dios malo, Reinhold Schneider in contatto con il gemito della creazione, Simone Weil, Teresa di Lisieux la piccola via attraverso la notte, ecc.; 14 Cf F. Ruiz Salvador, San Giovanni della Croce. Gli scritti, il sistema, il santo, Roma 1973, 692-697: testi di J. Maritain, K. Rahner, D. Dubarle, ecc.; 15 Alcune caratteristiche generali della notte oscura nell'esperienza contemporanea si ritrovano in A.M. Bernard, Actualité de Saint Jean de la Croix, in Aa.Vv., Actualité de Jean de la Croix, Bruges 1970, 111-127; 16 Cf S.L. Payne in The Philosopher and the Mystic, Michigan 1982, 14, rileva l'uso del simbolo « notte oscura » nella recente cultura nordamericana, che viene applicato alla guerra, alla resistenza, agli astronauti, ecc.

Bibl. M. Dupuy, s.v., in DSAM XI, 519-525; K.J. Egan, s.v., in Aa.Vv., New Dictionary of Christian Spirituality, Minnesota 1993, 247-248; Emeterio del S.C., La noche pasiva del espíritu de s. Juan de la Cruz, Vitoria 1959; R. Garrigou-Lagrange, Nuit de l'ésprit réparatrice en saint Paul de la Croix, in ÉtCarm 23 (1938)2, 287-293; A. Huerga, Il lungo cammino nella notte, in La Mistica II, 219-251; Louis de la Trinité, L'obscure nuit du feu d'amour, in ÉtCarm 23 (1938)2, 7-32; J. Peters, Dark Nights as a Way to Authentic Life, in Carm 22 (1975), 331-351; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 522-527; E. Salmann, Trockenheit, in WMy, 502-503; F. Wessely, Johannes vom Kreuz: die dunkle Nacht, in JMT 13-14 (1967-68), 63-85.

F. Ruiz Salvador

NOVALIS. (inizio)

I. Vita e opere. Friedrich Leopold von Hardenberg, nasce il 2 maggio 1752 a Oberwiederstedt, cresce nella tradizione pietistica e si laurea in legge. La morte della sua giovane fidanzata Sophie von Kühn (1797) segna una svolta decisiva nella sua vita. Sotto l'influsso degli scritti di Böhme, Zinzendorf (1760) e Schleiermacher (1834) egli diventa l'esponente più celebre del primo romanticismo tedesco. Fra le sue opere, rimaste incomplete e frammentarie a motivo della sua precoce morte (25 marzo 1801), ne ricordiamo tre: gli Inni alla notte, i Geistlichen Lieder (canti spirituali) e i Frammenti. Rivelano l'orientamento mistico-sentimentale del poeta verso Dio.

II. L'esperienza mistica attraverso le opere. Gli Inni alla notte. N. inizia a comporli nel 1797, dopo un « momento di lampeggiante estasi » alla tomba di Sophie. Divenuto « straniero », l'uomo (egli stesso) « entra nella notte » che è la notte mistica dello sposalizio, nella quale compare la sua amata come « l'amabile sole notturno ». La sua visione della notte supera la realtà della notte, che assurge a simbolo della vera vita che non tramonta mai. La fidanzata - giocando sul significato del nome (Sofia-Sapienza) - diventa simbolo di Cristo, di modo che la tomba di Sophie e la tomba di Cristo confluiscono nel simbolo della morte d'amore che va cercata per giungere alla salvezza eterna. Nella tomba N. incontra, perciò, un mistero di risurrezione, ed è la stessa notte che avvolge la morte e gli dischiude infinite beatitudini. Ma se N. nei primi Inni sogna di congiungersi con Sophie nella mistica notte della morte, più avanti la prende come intermediaria perché lo conduca a Cristo (come la Beatrice dantesca) e perché nelle sue sembianze sembra brillare il volto dell'Amato, cioè di Cristo. Il cammino della notte

significa, così, la vittoria sulla morte con le sue sofferenze e conduce all'eterno possesso dell'amore e alla risurrezione.
Questa scoperta di N. risulta pure dai Frammenti in cui egli ritorna sul cammino d'interiorizzazione che esige l'abbandono del mondo terreno dei sensi e delle apparenze per immergersi nel mondo vero, sostanziale di Dio, fino all'esperienza unitiva. Questo cammino, delineato da chi lo vive poeticamente e come un protestante che simpatizza per il cattolicesimo, termina con la presa di coscienza di poter raggiungere un universo nel quale convergono e culminano tutti i pensieri, tutte le poesie, tutte le attività umana. Esso è il luogo della religione, glorificato per tutto il Medioevo, ma distrutto con lo scisma del sec. XVI. Occorre ritrovarlo e ricondurre all'unità, come spiega in Die Christenheit oder Europa.
Nelle Geistlichen Lieder, un ciclo di quindici liriche destinate al canto liturgico, N. s'incentra nei misteri della fede. Nel cuore del ciclo si trova un inno che celebra il mistero della Cena: l'uomo che mangia la carne di Cristo e beve il suo sangue si unisce a Dio, termine della mistica. « Alla mensa del desiderio di unione » si attua la rinascita dell'uomo mediante il Cristo risorto, arcanamente presente. I canti di N., non composti per una confessione di fede comunitaria, ma per esprimere i sentimenti di chi partecipa intimamente agli eventi della vita di Gesù, s'ispirano all'Aurora nascente di J. Böhme. Rivelano una mistica cristocentrica con devoti richiami a Maria Vergine. Coronamento di questo spirito è il romanzo Heinrich von Ofterdingen di carattere autobiografico, che tocca però talvolta la linea limite del magico, della mitologia, presente anche in altri scritti. Le stesse idee teosofiche ed estetiche di N. e l'inserimento della natura nella speculazione mistica contribuiscono in lui a muoversi in tale direzione.
Bibl. **Opere:** Novalis, Opere, a cura di G. Cusatelli, Milano 1982; Id., Inni alla notte. Canti spirituali, a cura di V. Cisotti, Milano 19842. **Studi:** H.U. von Balthasar, Prometheus, Heidelberg 1947, 255-292; M. Besset, Novalis et la pensée mystique, Paris 1947; E. Biser, Abstieg und Auferstehung. Die geistige Welt in Novalis « Hymnen an die Nacht », Heidelberg 1954; Giovanna della Croce, s.v., in DES II, 1720-1722; F. Hiebel, Novalis. Deutscher Dichter, europäischer Denker, christlicher Seher, Bern 19722; G. Kranz, s.v., in DSAM XI, 471-473; J. Lanczkowski, s.v., in WMy, 383-385; R. Meyer, Das Christuserlebnis und die neue Geistesoffenbarung, Stuttgart 1954; W. Nigg, Heimliche Weisheit, in Aa.Vv., Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit, Zürich 1959, 417-446; G. Schulz, Novalis in Selbst-zeugnissen und Bilddokumenten, Reinbeck 1976.
Giovanna della Croce

NUBE DELLA NON-CONOSCENZA. (inizio)

I. L'autore e le fonti. E il titolo, a dir vero, enigmatico del primo trattato mistico scritto in lingua moderna da un anonimo certosino inglese di Beauvale nel Nottinghamshire, vissuto nella seconda metà del sec. XIV. Lo stesso autore fornisce l'elenco dei suoi scritti nella Lettera di direzione spirituale (cap. 7), il cui titolo originario è Il libro del consiglio privato. Si tratta di altre due Lettere rispettivamente sulla preghiera e sul discernimento, cui vanno aggiunti tre opuscoli: il Trattato sul discernimento degli spiriti, che traduce e parafrasa, amalgamandoli tra loro, due Sermoni di s. Bernardo; il Beniamino minore, che riassume, rendendolo più accessibile e più interessante dell'originale, l'omonima opera di Riccardo di s. Vittore; e, infine, la Teologia mistica di Dionigi, che volgarizza il De mystica theologia di Dionigi Areopagita.
Le fonti cui attinge, e delle quali offre scarsi riferimenti, sono senz'altro i Padri del deserto fino a Cassiano, senza dubbio Agostino e Gregorio Magno, nonché i mistici medievali tra cui Bernardo, Ugo di s. Vittore, Guigo II il Certosino, Bonaventura e Ugo di Balma. Non ignora la scolastica con il suo principe, Tommaso d'Aquino, ed è probabile che conosca il pensiero dei mistici renani. M. Noetinger coglie la peculiarità dell'Anonimo nel « tentativo appassionato, e in qualche modo riuscito, di dischiudere la via negativa di Dionigi alla caritas bernardiana » (cit. ne La nube..., 34), dal momento che lo stesso Anonimo afferma che « il fondamento e la forza di questo lavoro (contemplativo) risiedono nel dono glorioso dell'amore » (Lettera di direzione

spirituale, c. 5). Infatti, egli riprende da Dionigi il titolo dell'opera maggiore, affermando che un'impenetrabile nube di ignoranza si frappone tra il nostro intelletto e la misteriosa realtà di Dio. A sua volta, il contemplativo ricaccia sotto una nube d'oblio il richiamo a qualsiasi realtà creata e perfino a se stesso e cerca di penetrare il mistero non attraverso lo sforzo speculativo, ma l'anelito d'una volontà amorosa. Tale anelito è detto « nudo intento », ma anche « cieco sguardo », « slancio d'amore », che come un « improvviso impulso » squarcia la nube, nella quale soltanto, fin che si vive quaggiù, può essere percepito Dio. Da ciò segue l'invito a preferire l'esperienza (feeling) alla conoscenza e a ridurre l'orazione a un « grido spirituale », formulato più con il cuore che con le labbra e racchiuso in espressioni brevissime, monosillabiche (in inglese) come God o Love (Amore) sul versante di Dio e Sin (peccato) sul versante dell'uomo.

II. La dottrina. Queste indicazioni sono offerte dall'opera maggiore, che si articola in settantacinque capitoli. Essa è indirizzata a un giovane ventiquattrenne, desideroso di abbracciare la vita contemplativa, cioè di trasformare ogni moto della volontà in un atto di amore verso Dio (cc. 1-4). Di conseguenza egli dovrà, da un lato, affrancarsi nella pratica dell'orazione da qualunque attività di tipo discorsivo-immaginativo (cc. 5-12), e dall'altro proporsi di accedere ai sommi gradi dell'orazione attraverso l'umiltà e l'amore (cc. 13-25). A questo punto occorre offrire consigli pratici o « stratagemmi spirituali » per superare le difficoltà in ordine a un « lavoro » - così egli lo definisce - che « fa seccare completamente le radici e le fondamenta del peccato » (cc. 26-33). I cc. 34-50 offrono a chi è ormai seriamente orientato all'esercizio contemplativo concrete indicazioni di metodo. Viene, quindi, richiamata la lectio divina, destinata a riassumersi nelle due parole chiave cui si è fatto cenno, che aiuteranno a infrangere il « blocco massiccio, orribile e puzzolente, del peccato », che non è poi altro che lo stesso orante e nel contempo a raggiungere « il punto più alto e più eccelso dello spirito » cui è dischiusa la comunione silenziosa e amorosa con Dio. Meta, questa, quasi inaccessibile e per ciò stesso fonte di « dolore spirituale » per tutti i veri contemplativi. Ad essi si contrappongono i falsi contemplativi con i loro comportamenti scimmieschi messi in ridicolo dall'Anonimo in pagine ricche di humor (cc. 51-61). Occorre, pertanto, che si venga illuminati sul retto funzionamento delle facoltà umane (cc. 62-66), per poter approdare alle altezze della contemplazione, che immerge in una realtà considerata « nulla » dall'uomo esteriore, ma che cela il « tutto » di Dio (cc. 67-70), come avvenne per Mosè e per altre figure dell'AT (cc. 71-73).

La dialettica « tutto-nulla » è ripresa e inquadrata, anche concettualmente, nella seconda opera dell'Anonimo, la Lettera di direzione spirituale, di più netta derivazione dionisiana. Qui il « nulla » o meglio il « nullificarsi » è definito « nobile e amoroso », mentre l'inabissarsi nel « tutto » ci fa quasi toccare la trascendenza (« alto ») e la santità di Dio (c. 5). La lettera ribadisce l'importanza di questo silenzio esistenziale davanti a Dio e dei frutti di cui è apportatore, consentendo, come il sonno lo è sotto un profilo psico-fisico, la rigenerazione spirituale. Assistiamo perciò a una progressione che dalla conoscenza conduce all'esperienza o « sentimento » del divino, e di qui approda a una totale trasparenza nei confronti di Dio da parte della creatura umana. Intervengono, in questo processo, sia il magistero delle Scritture, sia la guida del padre spirituale, sia il responso della coscienza. Si tratta di un processo che traduce l'evangelico « perdere la propria vita, per riaverla » e che si attua attraverso la mediazione di Cristo, definito « porta e portiere » dell'esperienza contemplativa. Porta, in quanto attraverso la sua umanità ci offre il passaggio alla divinità e portiere in quanto offre la propria divinità come punto di riferimento di ogni anelito contemplativo cristiano.

III. La riscoperta. Le opere dell'Anonimo, dopo un'iniziale travolgente affermazione, caddero pressoché nell'oblio, stante anche la lingua che si venne rivelando sempre più arcaica. Nel sec. XVII il benedettino Agostino Baker offrì un'intelligente commento della N. alla comunità monastica di Cambrai, di cui era cappellano. Ma si dovrà attendere gli inizi del sec. XX per assistere a una vera e propria rinascita di interesse verso le opere dell'Anonimo, di cui si offrirono l'edizione critica e la traduzione nelle principali lingue europee. Ha, quindi, ripreso a circolare un vero gioiello della letteratura mistica, ma anche della letteratura tout-court, se ci

riferiamo alla vivacità e immediatezza dello stile, all'aderenza alla realtà psicologica, all'arditezza dei paragoni e delle immagini, alle descrizioni grottesche dei falsi contemplativi.
Un notevole contributo alla ripresa del metodo contemplativo proposto dall'Anonimo è stato dato negli anni Settanta dal trappista americano Basil Pennington, propugnatore della cosiddetta Centering prayer o preghiera centrica.1
Non poco interesse, infine, ha suscitato l'Anonimo per le valenze interreligiose della sua dottrina mistica, che presenta singolari paralleli con la mistica del buddismo giapponese. Come è noto, lo zen si avvale di una pratica meditativa, detta zazen, che postula un radicale silenzio, presentato come via obbligata per scendere alle proprie radici o, se si preferisce, « avvicinarsi al cuore » (come suona il termine giapponese sesshin che indica i ritiri zen). Simile discesa in profondità restituisce l'uomo a se stesso e gli consente una sorta di rigenerazione, non diversa - come aveva intuito l'Anonimo - da quella che si opera nel sonno. Autori cristiani evidentemente rileggono il « nulla » o mu, peculiare alla tradizione zen, all'interno della dialettica nulla-Tutto in cui si risolve l'esperienza mistica di matrice biblica.
Note: 1 Cf L'omonima operetta uscita a Garden City nel 1980.
Bibl. **Ed. critica:** P. Hogdson, The Cloud of Unknowing and Other Works, Oxford 1973 e Deonise Hid Divinite, Oxford 1958, in cui sono riportati i trattati minori. Classica l'ed. francese di M. Noetinger, Le nuage de l'inconnaissance, Solesmes 1977. Il maggior studioso contemporaneo dell'Anonimo, James A. Walsh, oltre all'art. Nuage de l'inconnaissance per il DSAM XI, 497-508, ha curato presso la Paulist Press The Cloud of Unknowing, New York 1981 e The Pursuit of Wisdom [si tratta del Beniamino minore] and Other Works, New York 1988. La prima ed. it. è apparsa con il titolo La nube della non-conoscenza, tr. di G. Brivio con intr. e note di A.M. Gentili, presso l'Ancora, Milano 1981 e successive edizioni. Altra tr. della sola opera principe La nube dell'inconoscenza, presso Gribaudi, Torino 1988. Il rapporto tra la Nube e lo zen è stato affrontato dal gesuita Hugo Lassalle, per oltre cinquant'anni in Giappone e guida di ritiri zen per cristiani, e da William Johnston. Si veda, del primo, Meditazione zen e preghiera cristiana, Roma 1979. **Studi:** H.D. Egan, L'anonimo autore della Nube della non-conoscenza, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 407-418; A. Gentili - M. Regazzoni, s.v., in DES II, 1735-1737; W. Riehle, La nube della non conoscenza, in G. Ruhbach - J. Sudbrack (cura di), Grandi mistici II, Bologna 1987, 45-60; F. Wöhrer, s.v., in WMy, 92-93.
A.M. Gentili

NUDITA. (inizio)
I. Il termine n. ha diversi significati. Ne parlano le religioni non cristiane, se ne interessano la comunicazione, l'educazione e la spiritualità cristiana. Qui, infatti, ci interessa il suo significato spirituale-mistico, quindi, la n. in quanto tema ascetico-mistico, perciò, gli aggettivi interiore o spirituale sono quelli che precisano bene l'ambito entro cui ci muoviamo.
Il tema n. è collegato a quello della purificazione e dello spogliamento. In molti autori i temi di n., purificazione e spogliamento s'intrecciano fino al punto da riuscire difficile tenere separati i singoli argomenti. Tutti e tre questi temi guidano l'uomo per la via della sempre più grande disponibilità per Dio. Si tratta di far progredire l'uomo nella libertà spirituale attraverso la rimozione da sé degli affetti disordinati e la sottomissione alla volontà di Dio.
Quanto al significato specifico del termine n., c'è un suo archetipo biblico che è quello dei progenitori nel paradiso. Prima del peccato, « tutti e due erano nudi (...), ma non ne provavano vergogna » (Gn 2,25). Dopo il peccato, perché nudi, hanno avuto paura e si sono nascosti (cf Gn 3,10).
S. Gregorio di Nissa, parlando di n. in chiave teologico-spirituale, afferma la necessità di un « ritorno alla nudità originale di Adamo ». Secondo lui, l'uomo nello stato originale era nudo e ciò lo rendeva capace di vedere Dio. Contemplando il volto di Dio, l'uomo non giudicava niente secondo il gusto personale e secondo gli occhi, perché nel Signore trovava il piacere. Nello stato attuale, l'uomo si predispone a vedere Dio attraverso la contemplazione e la verginità che

restaura in lui l'immagine divina delle origini.1 Secondo l'insegnamento di autori spirituali a cominciare dai Padri, lo stato di n. di Adamo significa l'innocenza nella quale egli fu creato. Lo scoprirsi, invece, di essere nudi, vuole dire il risveglio della concupiscenza nonché la debolezza umana.

II. Nella letteratura spirituale cristiana esistono due tradizioni riguardo alla n. L'una identifica la n. con la povertà evangelica e trova la sua forte espressione nella formulazione nudus nudum Jesum sequi (s. Girolamo).

Alla base di questo significato di n. si trovano le parole di Gesù: « Beati i poveri in spirito perché di essi è il regno dei cieli » (Mt 5,3). Diversi autori spirituali, a partire dai primi tempi del cristianesimo, insegnano un grande annientamento come fu quello del Signore crocifisso nello stato di povertà totale (Mt 27,35; Lc 23,34; Gv 19,23-24). Il vero problema del cammino spirituale, secondo la logica evangelica della n., non è costituito tanto dal mondo e dalla natura ai quali bisogna rinunciare, quanto dal nostro « io ». Cioè, « la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita » (1 Gv 2,16) che non permettono a Dio di essere il principio ispiratore del nostro agire. E necessaria una purificazione totale delle potenze e delle attività umane per rendere possibile una più alta conoscenza di Dio e l'unione con lui. In altre parole, assieme alla povertà reale ci devono essere la povertà dello spirito, il distacco dalle cose e la purificazione delle potenze per accedere alla conoscenza mistica di Dio e all'unione con lui.

L'aspetto positivo di questo annientamento è la presa di possesso del Cristo nell'ottica spirituale, secondo le parole di Paolo: « Ma voi non così avete imparato a conoscere Cristo, se proprio gli avete dato ascolto e in lui siete stati istruiti, secondo la verità che è in Gesù, per la quale dovete deporre l'uomo vecchio con la condotta di prima, l'uomo che si corrompe dietro le passioni ingannatrici. Dovete rinnovarvi nello spirito della vostra mente e rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera » (Ef 4,20-24). La n. che si ispira all'annientamento di Cristo include la n. di Cristo (nella nascita e nella morte) e la sua croce. Cristo è, allo stesso tempo, colui che « spogliò se stesso » e il crocifisso. E una spiritualità che ha Cristo per centro: non solo rinuncia, distacco, ma anche partecipazione alla sua vita.

L'altra tradizione spirituale, riguardo alla n., trova la sua espressione specifica nell'esperienza e nella dottrina dei contemplativi e dei mistici e identifica la n. con la purificazione sul piano della fede.

Il cammino spirituale secondo la logica della n. dello spirito non si esaurisce con la via negativa dello spogliarsi di tutto. Per la grazia di Dio, questo itinerario conduce per un cammino di fede nuda, per giungere fino ad una vera « mistica dell'annientamento ». E emblematico l'insegnamento di Dionigi Areopagita, seguito poi da molti altri autori, che parla di nudità del mistero che il cristiano è invitato a contemplare. Occorre, secondo lui, spogliarci di simboli sensibili per guardare i segreti in se stessi, resi puri e nudi. Contemplandoli, si potrà così onorare la Fonte della vita.

La n. della fede, considerata alla luce dell'esperienza dei mistici, più che una rottura o un superamento dell'accezione ascetica di essa si pone in continuità. L'accento si sposta dalla povertà nello spirito, per seguire Cristo, alla disponibilità totale per Cristo per essere come vuole lui. Quest'ultima situazione è intesa come superamento o sospensione di attività spirituali per accedere alla conoscenza mistica di Dio e all'unione con lui. Il massimo della vita spirituale si raggiunge quando l'uomo, realizzando il programma ascetico-mistico della n., entra nella comunione di vita con Dio.

Degli autori spirituali si devono ricordare s. Bonaventura, « se fossimo ferventi, seguiremmo nudi il Cristo nudo », e i mistici del nord, in particolare Eckhart, che fece oggetto della propria meditazione la n. di Cristo nella passione. Secondo lui, vivere in una pura n. è vivere in una libertà perfetta, perché l'uomo « non deve sottoporsi a nulla né prendere nulla: né poco né molto, poiché tutto ciò che appartiene a Dio appartiene a lui ».2

Ruusbroec parlò di « n. essenziale che consente al nostro spirito di essere uno con il Padre e con la sua natura divina. Benedetto da Canfield indicò la purificazione e l'illuminazione come doppio effetto del progresso nella n.
Quanto a s. Giovanni della Croce, vediamo che l'opera Salita del Monte Carmelo ha per fine, come dice il suo lungo sottotitolo, « (...) che l'anima resti in una piena n. e libertà di spirito, quale si richiede per la divina unione ». Infatti, nel Proemio, n. 8, afferma che in quest'opera « si troverà sostanziosa e sana dottrina per chiunque voglia acquistare la vera povertà e n. di spirito ».
E da notare che l'unione con Dio, secondo Giovanni della Croce, non è un semplice atteggiamento affettivo, ma una partecipazione alla vita delle Persone divine. Perciò, la n. dà all'anima una capacità particolare per ricevere Dio ed effondersi in lui. Sarà questo il motivo per cui egli afferma: « Se l'anima si abitua al sapore della devozione sensibile, non riuscirà mai a passare alla forza del diletto spirituale che si trova nella nudità dello spirito mediante il raccoglimento interiore ».3
Il tema centrale della spiritualità cristiana, secondo Francesco di Sales è amore puro: amare Dio perché è Dio e amarlo sopra tutte le cose. La via e il mezzo che portano a tale amore sono il vivere secondo la volontà di Dio. Nella volontà di Dio egli distingue due modi di manifestarsi di essa: volontà di Dio significata, che conosciamo attraverso i comandamenti di Dio, i precetti della Chiesa, ecc. e la volontà di beneplacito di Dio, che conosciamo attraverso gli avvenimenti e le situazioni di vita. Da parte dell'uomo, l'atteggiamento che segue la volontà di Dio è quello della perfetta indifferenza, insegna Francesco di Sales. A suo modo di dire, « nulla domandare e nulla rifiutare » costituisce la sintesi di tale atteggiamento.
L'esempio di progresso nello spirito di n. insegnata da Francesco di Sales fu Giovanna Francesca di Chantal. Ne sono prova le cinque lettere che Francesco di Sales le scrisse tra il 15 e il 21 maggio 1616, i giorni in cui la santa, guidata dal suo direttore spirituale, fece il suo ritiro annuale.
Ecco alcuni pensieri che riportiamo da quelle lettere: « Quando mai questo amore naturale (...) sarà purificato e sottomesso e obbediente all'amore purissimo del beneplacito di Dio? »
« Dovete (...) restare come una povera, piccola e meschina creatura davanti al trono della misericordia di Dio; restarvi nuda, senza mai chiedere atti o affetti (...) ma, allo stesso tempo, rendervi indifferente per tutti quelli che a lui piacerà ordinarvi ».
«Dovete (...) restare per sempre tutta nuda (...) quanto all'affetto».
«Dovete restare in questa santa n. fino a che Dio non vi rivesta (...). Non pensate più né all'amicizia né all'unità che Dio ha stabilito fra noi, né ai vostri figli, né al vostro corpo, né alla vostra anima né ad altra cosa, perché avete abbandonato tutto in Dio ».
Prego «Dio che, dopo avervi guidata all'amabile e santissima purità e n. dei suoi figli, vi prenda ormai fra le sue braccia (...) per portarvi, secondo la sua volontà, alla più alta perfezione del suo amore».
Anche in altre occasioni Francesco di Sales aveva orientato Giovanna Francesca di Chantal verso il traguardo mistico della n.: «Oh, quanto sono beati coloro che sono nudi di cuore, poiché il nostro Signore li rivestirà di grazie, di benedizioni e della sua speciale protezione. Povere e misere creature, come siamo in questa vita mortale, non possiamo quasi far nulla di buono, se non soffrendo per questo qualche male (...), spesso ci conviene lasciare Dio per Dio, rinunciando alle sue dolcezze per servirlo nei suoi dolori e nelle sue sofferenze ».4
«Bisogna spesso mettersi nella santa indifferenza e dire: «Non voglio questa né quell'altra virtù, ma solo l'amore del mio Dio, il desiderio del suo amore e il compimento della sua santa volontà in me» ».5
«Poiché avete inabissato la vostra volontà nella sua, che avete presa come vostra, non dovete più voler nulla, ma lasciarvi guidare e portare secondo il beneplacito della divina volontà, alle disposizioni della quale dovete rimettervi con serenità e tranquillità, senza allontanarvene per nessun motivo e cercando solo di vedere sempre e in tutto nostro Signore ».6

Note: 1 Cf De virginitate 12,4; 2 Predica, Homo quidam nobilis; 3 Salita del Monte Carmelo III, 40,2; 4 Opere, XVII, 79; 5 Ibid., XXI, 165; 6 Ibid., XXI, 170.
Bibl. Aa.Vv., s.v., in DIP VI, 469-478; G. Constable, « Nudus nudum Christum sequi » and Parallel Formulas in the Twelfth Century: A Supplementary Dossier, in Continuity and Discontinuity in Church History, a cura di F.F. Church - T. George, Leiden 1979, 83-91; R. Grégoire, s.v., in DSAM XI, 508-513; A. Solignac, Nudité dans la littérature mystique, in Ibid., 513-517; J. Sudbrack, « Nackt dem nackten Christus folgen ». Eine Besinnung über menschliche und christliche Askese, in Com 10 (1981), 218-237.
J. Stru

NULLA. (inizio)

I. Il significato. Questo vocabolo è noto nell'ampio ambito filosofico e religioso. Il concetto del n. è presente, perciò, nel pensiero di alcuni filosofi antichi, medievali e moderni. Per i filosofi, generalmente, il n. è l'opposto dell'ente. Il suo significato, quindi, è da scoprire nella relazione del n. all'essere. Ma il n. non è un'inesistenza. « Esso ha un tratto di infinitudine; è qualcosa come un abisso infinito. Non vi si trova alcun limite né per quanto riguarda lo spazio e il tempo nè di nessun altro tipo. Non vi si trova né un fondo né una fine. Si tratta della profondità abissale in cui si può cadere e in cui si deve, infine, cadere senza giungere mai a una fine. Il n. non finisce mai. Esso rifiuta ogni limite, ogni limitazione e ogni determinazione » (B. Welte).
Questa citazione richiama il pensiero di B. Pascal: « Bruciamo dal desiderio di trovare un fondamento solido e una base ultima e duratura per costruirvi sopra una torre che s'innalzi fino all'infinito. Ma tutto il nostro fondamento crolla e la terra si apre fino agli abissi ».1
Di n. parla la mistica delle religioni d'Oriente, soprattutto il buddismo con la dottrina del « vero nulla » e del « vero vuoto » (nirvana). In genere, le religioni intendono con il n. l'esperienza del divino, ma anche la morte, l'aldilà, l'immortalità e l'eternità.
II. Nell'ambito religioso-spirituale. Pur accennando alla molteplicità dei significati del n. che incontriamo nelle esperienze e nel pensiero del passato e del presente, ci interessa il suo significato teologico-spirituale. Quanto all'ambito teologico-cristiano, il n., nel suo primo significato, richiama la creazione divina del mondo dal n. Successivamente, il n. significa che dobbiamo tacere su ciò intorno a cui non siamo in grado di esprimerci. Cioè, il n. può essere inteso come il segno caratteristico dell'essere creaturale in quanto incontra l'incomprensibile pienezza di Dio. Nella storia della teologia cristiana, a partire dai Padri, è stata sottolineata l'incomprensibilità di Dio. Per questo motivo, la patristica e il Medioevo svilupparono la theologia negativa per modum negationis et eminentiae. Accanto ai molti teologi come Tommaso d'Aquino e Nicola da Cusa ricordiamo l'affermazione del Concilio Vaticano I, secondo cui Dio è incomprensibile. E il modo per evidenziare Dio come Dio, distinto da ogni altra creatura. E una protesta contro una tendenza di voler impadronirsi di Dio in una dottrina sistematica.
III. Nell'esperienza mistica. L'incomprensibilità di Dio è un tema costante in tutti i mistici cristiani. Sulla scia di Dionigi l'Areopagita « gli stessi teologi hanno dato maggior valore al metodo negativo poiché esso affranca l'anima dagli oggetti che le sono familiari e, mediante queste divine intellezioni, inferiori a colui che trascende ogni nome, ogni intelligenza, ogni sapere, l'unisce infine a lui, nella misura almeno in cui l'uomo può accedere a una tale unione».2
Dionigi l'Areopagita, che fu una ricca fonte per il n. dei rappresentanti della mistica cristiana, disse di Dio che è un « n. », un « puro n. ». La mistica tedesca sottolineò l'infinita trascendenza di Dio in rapporto alla creatura. Il nostro umano linguaggio, secondo loro, è inadeguato ad esprimere la trascendenza di Dio. Così si spiega come i mistici siano giunti a chiamare Dio il n.
Eckhart, il massimo rappresentante della mistica tedesca, sviluppa questo tema con una sovrabbondanza di negazioni insolite, evidenziando l'idea che Dio è senza nome perché nessuno può comprendere nulla di lui. D'altra parte, però, insiste sulla grandezza dell'uomo concessagli da Dio.

« Devi fare tutto ciò che puoi in tutte le tue opere unicamente a lode di Dio e devi essere così libero come è libero il n. che non è ancora né qua né là ».3
« Tu devi essere spoglio del n. Ci si domanda: che cosa brucia nell'inferno? I maestri dicono di solito che è la volontà personale. Io dico invece che ciò che brucia nell'inferno è il n. (...) Se Dio e tutti coloro che contemplano Dio hanno in sé, nella vera beatitudine, ciò che non hanno coloro che da Dio sono separati, questo n. tormenta le anime che sono nell'inferno più che la volontà propria o il fuoco (...). Nella misura in cui il n. è attaccato a te, altrettanto sei imperfetto. Se, dunque, volete essere perfetti, dovete essere spogli del n. ».4 « Tutte le cose sono create dal n., perciò la loro vera origine è il n. e in quanto questa nobile volontà si piega verso le creature, scorre insieme con le creature verso il n. ».5
Anche Ruusbroec sottolinea il contrasto tra la pochezza umana e la grandezza di Dio e dei suoi doni. Secondo lui, la grazia divina si manifesta, talvolta, con tanta forza che l'uomo si sente un n. Ottenebrato dalla chiarezza di questa luce si crede « perduto, vinto dall'amore immenso di Dio ». Il n. dell'uomo, secondo Ruusbroec, si fonda sulla positività di cui Dio dota le creature: « In ipsa unione semper creatura manemus ».
Anche in Angelo Silesio troviamo il pensiero dell'infinita trascendenza di Dio: « Più conoscerai Dio e più riconoscerai che tu puoi sempre meno esprimere ciò che egli è ».
Pure s. Giovanni della Croce, chiamato anche dottore del n., parla di Dio in quanto radicale trascendenza. « Dove ti sei nascosto, Amato, che gemente mi hai lasciato? Come il cervo fuggisti, dopo avermi ferito; gridando t'inseguii, ma eri sparito ».6 Per raggiungerlo, occorre salire nelle tenebre - come dicono i titoli delle sue opere: Salita del Monte Carmelo e Notte oscura - camminare nel « n. del somigliante » al mondo creaturale, abbandonare i modi umani di comprendere e di amare.
Giovanni della Croce chiama « abisso della fede » l'esperienza di buio e di vuoto attraverso i quali l'anima è condotta all'unione con Dio.7 Nell'abisso della fede non si cade per legge di gravità, ma per grazia di Dio. Una vita teologale vissuta con impegno, prepara l'uomo che affida se stesso alla guida di Dio.
La fede, formalmente presa, è dedizione personale di sé da parte dell'uomo al Dio che gli si rivela e che lo interpella. E importante ricordare il concetto esatto di fede. Trattandosi di una relazione tra persone, la formula fondamentale di fede è « io ti credo »; « credo in te », e non « credo in qualcosa ». La fede cristiana è un atto personale, un incontro dell'io umano col Tu divino. Nell'atto di fede l'uomo entra in rapporto personale con il Dio che si rivolge a lui. Col credere a Dio, l'uomo si fonda sulla veracità divina e, proprio per questo, si rimette e si abbandona fiduciosamente al Dio della verità.
L'uomo, nella sua creaturalità, sperimenta che continuamente Dio gli è presente in una maniera del tutto intima. Dio gli si dona non per la mediazione di segni creati, non in rappresentanza, ma con la sua presenza personale interior intimo meo. Il mistico, per esperienza, può dire di se stesso: per me Dio è interior intimo meo, perché Dio è in lui con la sua presenza personale. L'amore di Dio provoca l'intero uomo a sforzarsi di scoprire il contenuto nascosto del mistero e ad abbandonarsi fiduciosamente. « Perché si possa prestare questa fede sono necessari la grazia di Dio, che previene e soccorre, e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi della mente, e dia «a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità» » (DV 5).
L'uomo è in grado di stabilire e approfondire i legami personali con Dio che gli permettono di accettare l'amore offerto come tale. Il n. come esperienza spirituale è possibile nel contesto della fede dove la volontà di Dio viene accettata. E capace di n., in quanto esperienza spirituale, chi accetta l'amore donato e, allo stesso tempo, corrisponde con la donazione di se stesso.
Nel cristianesimo, il n. allude all'esperienza di Dio che chiamiamo mistica. L'esperienza mistica cristiana è tale perché è l'esperienza del « mistero » o di Dio-mistero che è l'Amore. Dio si accosta a noi come il mistero con tutta la sua incomprensibilità.

Le testimonianze dei mistici affermano che è possibile che, in un dato momento del cammino spirituale, Dio lasci intravedere all'uomo le dimensioni del suo mistero personale e della sua opera nel mondo. Non solo. Dio può far sperimentare questo mistero all'uomo. E allora che il credente proverà il peso di tanta luce, sì da sentirsi al buio.

Note: 1 Pensieri, Torino 1962, Frammento 72; 2 Nomi divini, 13,14,981b; 3 Intravit Jesus in templum; 4 In hoc apparuit caritas Dei; 5 In hoc apparuit caritas Dei; 6 Cantico spirituale str. I; 7 Salita del Monte Carmelo II, 4,1.

Bibl. A. Gouhier, s.v., in DSAM XI, 64-80; A. Haglof, Buddhism and the Nada of s. John of the Cross, in Carmelite Studies, 1 (1980), 183-203; K. Hemmerle, s.v., in K. Rahner (cura di), Sacramentum Mundi, V, Brescia 1976, 637-642; W. Strolz (cura di), Sein und Nichts in der abendländischen Mistik, Freiburg i. Br. 1984; C. Verhoeven, Dove va Dio? L'esperienza del vuoto ai confini della speranza, Brescia 1970; B. Welte, Luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa, Brescia 1983.

J. Stru

OBBEDIENZA. (inizio)

I. Dio Padre. L'o. parte e si radica nella « visione » di Dio onnipotente e provvidente: Dio pensa all'uomo più di quanto questi pensi a se stesso. Si preoccupa di lui, lo conosce e sa ciò che può costituire il suo bene e la sua felicità. Egli sa e può realizzarlo meglio di quanto possa farlo l'uomo con tutte le sue ricerche e i suoi progetti.

Inoltre, Dio vuole portare alla pienezza le potenzialità che egli stesso ha seminato in ogni uomo.

Da questa « intuizione »-« dono » viene la domanda: « Che vuoi, Signore, che io faccia? » « Mostrami, Signore, le tue vie », le uniche vie che conducono al proprio porto ciò che naviga nel gran mare dell'essere.

II. Dio Figlio. Per il cristiano, decisiva è la contemplazione del mistero di Gesù, che si è presentato come Figlio, tutto rivolto verso il Padre, il cui cibo era compiere la volontà del Padre, il cui progetto di vita era realizzare l'opera del Padre.

Gesù si affida totalmente al Padre perché viene da lui e a lui ritorna. Egli si manifesta Figlio proprio attraverso l'o., fino alla morte e alla morte di croce.

Dalla contemplazione del mistero del Figlio, viene l'o. del discepolo. Se Gesù invita alla sequela, il discepolo obbedisce. Obbedisce proprio perché ha compreso, per dono del Padre, che la sequela e l'imitazione di Gesù sono il modo più alto di fare la volontà di Dio nel mondo.

III. Dio Spirito Santo getta luce sul mistero dell'o., un mistero talvolta particolarmente oscuro e ostico alla natura umana, come lo è tutto quanto avvolge la croce.

Senza questa luce interiore, senza tale esperienza spirituale, l'o. è schiavitù insopportabile, è abdicazione alla propria personalità, è irrazionale mortificazione dei propri talenti e della propria personalità.

Ma grazie alla luce e alla forza dello Spirito, la madre Chiesa si rallegra di trovare nel suo seno uomini e donne che desiderano conformarsi più pienamente a Cristo (cf LG 42).

La potenza dello Spirito è tale da riprodurre i sentimenti di Cristo nel discepolo come esigenza interiore dettata dall'amore verso il Padre e verso la sua volontà.

Così la persona si mette totalmente ed esclusivamente nelle mani di Dio per divenire spazio della sua azione nel mondo. Essa, avendo compreso chi sia Dio fa tacere la sua volontà e in questo silenzio e vuoto lascia libero campo all'azione di Dio nel mondo e per il mondo.

La missione ha inizio quando, sull'esempio della Vergine Maria si afferma: « Ecco, si faccia di me secondo la tua Parola ». A partire da questa disponibilità, Dio può iniziare la sua opera nel mondo.

IV. O. « mistica ». L'affidamento totale a Dio, nell'o. della fede è una sfida frontale lanciata all'uomo di tutti i tempi, un uomo, a dire il vero, non proprio sicuro di sé, della propria progettualità, della capacità di autorealizzarsi, ma pur sempre terribilmente geloso della sua autonomia e della sua libertà incondizionata.

La sfida è frontale, ma salutare, specie se l'o. del cristiano è « mistica », sostenuta cioè dallo slancio interiore verso il Padre e verso i fratelli, quando cioè diventa fonte di capacità di servizio, diventa libertà di servire come ha saputo servire il Signore Gesù.
L'o. appare così come fonte di liberazione da tutto ciò che impedisce di essere capace di donarsi.
Paradossalmente, mentre la rivendicazione della libertà personale degera facilmente in individualismo egoistico, l'o. cristiana mette spesso in libertà dinamismi costruttivi di solidarietà.
L'o. cristiana risulta essere così un vero mistero di salvezza: sia perché è attraverso l'o. che Dio riconcilia a sé il mondo, sia perché la società gode di energie tese al bene comune, promotrici di fraternità.
Dopo l'o. della croce, ogni o. d'amore diventa fonte di vita per il mondo.
Bibl. Aa.Vv., Obbedienza cristiana, in Con 16 (1980) 9, tutto il numero; P.G. Cabra, Con tutta l'anima, Brescia 1984; I. De La Potterie, L'obbedienza di Cristo fondamento e modello dell'obbedienza cristiana, in ViCons 15 (1979), 531-540; T. Goffi, s.v., in NDS, 1075-1091; Id., s.v., in DES II, 1739-1743; Id., Obbedienza e autonomia personale, Milano 1968; L. Guccini, Obbedienza, vita dello Spirito, Bologna 1981; A. Hayen, Comunione e obbedienza nella libertà, Milano 1973; H. Rondet, L'obéissance, problème de vie, mystére de foi, Lyon 1966; J.M.R. Tillard, s.v., in DSAM XI, 535-563 (con ampia bibliografia).
P.G. Cabra

ODIO DEL MALE. (inizio)

I. Nozione. L'odio è il sentimento di profonda ripulsa o di rifiuto verso una realtà (persona o cosa) tanto da desiderare per essa ogni male.
Odiare il male comporta desiderare il massimo di male al male! Si vuole con tutto il cuore e con tutte le proprie forze che esso scompaia.
Evidentemente tale odio è carità, come fa osservare s. Tommaso: « Odium perfectum alicuius mali ad caritatem pertinet ».1 Come il godere, infatti, del male di uno è espressione di malvagità improntata all'odio,2 così provare radicale contrarietà per il male in genere o per qualche male in specie è segno positivo di amore. Voler rimuovere il male in qualcuno o in qualcosa è un atto buono.3
II. Ma che male intendiamo qui? Non qualsiasi tipo di realtà che realmente sia tale o che soggettivamente lo sembri. Né prendiamo in considerazione malattie o disastri economici o sciagure naturali o simili. Escludiamo, inoltre, tassativamente l'odio alle persone malvage, perché esso è solo un estendere e dilatare l'odio e non già fermare il male. Come è vero che il male non è mai assoluto, ma s'innesta sempre su una realtà buona, così un uomo malvagio non è mai totalmente tale.
Qui si vuole parlare del male morale, che giustamente va odiato, ossia respinto con il cuore e con le opere, seguendo il principio: « Vinci il male con il bene » (1 Pt 2,15).
Il Dottore angelico annota che il bene sommo senza alcuna ombra di male esiste, anzi c'è nel modo più pieno: è Dio.4 Invece, il male assoluto senza alcuna parte di bene non si può dare: è metafisicamente impossibile.5 Ed è pure impensabile che un uomo possa desiderare il male solo come male, perché lo vorrà invece per una parte realmente buona o almeno per una parvenza di bene.6
Per noi cristiani è doveroso respingere « con vero odio » il male-peccato. Potrebbe sembrare astratto questo atteggiamento; al contrario, è di una sconcertante concretezza.
Nel peccato, infatti, - cioè nell'offesa a Dio e alla sua legge - rientra innanzitutto l'atto di volontà ribelle, di falsa autonomia, di orgoglio che invade il cuore dell'uomo, purtroppo in maniera spesso inarrestabile. E da qui, poi, procedono tutti i gesti - ora di estrema, ora di media o anche piccola, ma pur sempre considerevole gravità - che insozzano la storia di superbia, avarizia, lussuria, ira, ecc. (i sette vizi o peccati capitali, con tutte le più tristi e vergognose loro variazioni).

Se l'uomo non può mai comprendere tutto il bene e tutto il male (la tentazione, secondo la Bibbia, è proprio questa: « Diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male » [Gn 3,5]) e se non può mai dire di avere fissato per sempre con la sua intelligenza i confini dell'uno e dell'altro, ciò non vuol dire che almeno qualcosa di certo sul bene e sul male non si possa affermare e che noi, amando il bene e odiando il male, ci autoinganniamo in tutto, miserevolmente.
Il cristiano che ogni giorno prega il Padre, chiedendo: « Liberaci dal male », è senza dubbio l'emblema dell'uomo che, sentendo tutta la verità della malizia che pervade anche le sue membra e che inquina l'atmosfera del mondo, nutre un incontenibile desiderio del bene e un profondo o. (non dei malvagi). E, con tutto questo, sa che il male non è il vero padrone della storia, perché la grazia è più forte del peccato (cf Rm 7-8).
III. Esiste, poi, un'altra forma di odio, ossia l'odio contro tutto ciò che impedisce di elevare il proprio amore verso Dio. Questo genere di odio è rivolto perfino verso le persone più care, come il padre, la madre, i fratelli, ecc., secondo la pericope evangelica: « Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e persino la propria vita, non può essere mio discepolo » (Lc 14,26). Tale odio, che comunque non è desiderio di male, è indispensabile per seguire il Cristo e, attraverso lui, raggiungere la comunione di vita con le divine Persone. A tale scopo va combattuto anche ogni amore sregolato di sé, quell'amore per la propria vita di cui parla Giovanni (cf 12,25) per concentrare tutto il proprio amore su Dio, per conseguire quella perfezione della carità in cui l'unico assoluto della propria vita è Dio.
Note: 1 STh II-II, q. 256 ad 1; 2 Cf Ibid., II-II, q. 108 1co; 3 Cf Ibid., II-II, 33 1co; 4 Cf Id., Contra Gentes, IV, 86; 5 Cf Ibid., III, q. 140; STh I, q. 17, 4 co 2, I-II, q. 45 a. 2 ad 1; 6 Cf Ibid., I-II, q. 27, a. 1, ad 1.
Bibl. A. de Bovis, s.v., in DSAM VII1, 29-50; A. Di Geronimo, s.v., in DES II, 1747-1750; H. Henry, L'étude de motivation, Paris 1959; P. Janet, L'amour et la haine, Paris 1932; M. Scheler, Essenza e forma della simpatia, Roma 1980; C. Spicq, Théologie morale du N.T., Paris 1965; Tommaso d'Aquino, Contra Gentes e Summa theologica (luoghi citati nel testo); E. Weber, La carità cristiana, Roma 1947.
R. GirardelloODORE (osmogenesi). *(inizio)*
I. La nozione. Si tratta di un o. diverso da quelli naturali, che emana da un corpo vivente o sepolto, in maniera temporanea o costante.
II. Spiegazione. Noi siamo dinanzi a Dio il profumo di Cristo (cf 2 Cor 2,15). Gregorio di Nissa 1 parla di aroma delle virtù: « Uno è profumato dalla temperanza o dalla sapienza, un altro dalla giustizia o dalla magnanimità. Ignazio di Loyola invita chi fa gli esercizi ad odorare l'infinita soavità della divinità, dell'anima, delle sue virtù e di tutto.2 Nell'agiografia si hanno esempi di profumo percepito dall'olfatto. La più antica testimonianza si ha negli Atti dei martiri. « Il fuoco non intaccò il corpo di s. Policarpo, anzi un profumo d'incenso e mirra allontanava il cattivo odore dell'incendio ».3 Nel libro delle Fondazioni di Teresa d'Avila si legge che da Caterina Cardona, ospite del convento di Toledo, usciva un profumo così soave che spingeva a lodare Dio. E la santa conclude che « quelle monache non dicono nulla che non risponda a verità » (28, 22-32).
Giovanni della Croce spiega così il fenomeno: il Signore perfeziona i sensi « con alcune grazie e favori soprannaturali..., come visioni..., odori soavissimi, locuzioni..., grazie a tali favori il senso si conferma molto nella virtù e si libera dell'appetito degli oggetti cattivi ».4
L'autenticità del dono dipende dalla vita teologale vissuta dalla persona in questione.5
Note: 1 Comm. al Cantico dei Cantici: PG 44, 781; 2 Esercizi spirituali, n.124; 3 Atti dei martiri, Milano 1985, 110; 4 Salita del Monte Carmelo II, 17,4; 5 Cf Ibid., cc. 19 e 30.
Bibl. A. Farges, Les phénomènes mystiques, Paris 1923; I. Rodríguez, s.v., in DES II, 1751; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 1128-1132.
P. Schiavone

OFFERTA DI SE. (inizio)

I. Il gesto dell'o. è fatto così immediato e risolutivo, sotto la spinta dello Spirito, da essere difficilmente analizzabile da un punto di vista antropologico.

Si può partire dal fatto elementare del trascendimento di sé, come momento umanamente indispensabile nella crescita della persona. L'apertura dei sensi, la mutevole espressività del volto, il linguaggio dei gesti, la relazionalità della parola dicono la vocazione personale ad uscire da sé (a trascendersi) per la propria più perfetta definizione di uomo. Questo istinto relazionale può conoscere delle patologie più o meno gravi in forme autistiche di rinchiudimento su di sé. Quanto è detto a proposito di Gesù in Luca che « cresceva in sapienza, età, e grazia davanti a Dio e davanti agli uomini » (2,52) indica bene le condizioni di un progressivo e felice trascendimento. I miracoli di guarigione e la stessa predicazione di Gesù sono, liberati i sensi esteriori e interiori dai demoni sordi e muti, nella prospettiva di un trascendimento capace di portar oltre.

II. Questo « andar oltre » può essere indicato come adempimento, cioè come risposta ad una sollecitazione. Si propone, dunque, come una cosa voluta, quasi obbedienza ad un valore nella sua oggettività e nella sua capacità di o. E qui la risposta può avvenire nella reciprocità (adempimento di amicizia) o nell'obbedienza (adempimento vocazionale) o nell'adesione pura e semplice (adempimento di gratuità). Si può riscontrare un passaggio di grado tra la forma della reciprocità con le sue gratificazioni e le forme dell'obbedienza con le sue esperienze di sacrificio. Un ulteriore passaggio è possibile riscontrare tra questi e la gratuità propria di un'adesione totale al valore, cioè al divino. Gesù ha chiamato i suoi affinché stessero con lui (cf Mc 3,14) e fossero educati a quell'estremo trascendimento nonché a quell'adempimento ultimo della missione (guarire e predicare); designandoli come amici e facendoli discepoli nell'obbedienza alla volontà del Padre; guidandoli alla lode di una gratuità perfetta: « Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te » (Mt 11,26).

III. Questa oblatività, quale o., esige innanzitutto una chiara memoria di sé, perché nell'o. sono il proprio essere e la propria storia che vengono offerti (non il nulla).

Certamente memoria penitente per la consapevolezza delle proprie insufficienze, memoria ammirata per l'opera compiuta sotto l'azione purificatrice e illuminante dello Spirito, e memoria per questo riconoscente. E tuttavia, quasi paradossalmente, l'o. esige la dimenticanza di sé, quale condizione di una consegna abbandonata e felice di sé nelle mani del più Grande. Questi due momenti, tuttavia, sono ancora una sorta di attività dove anche Dio è impegnato.

Quando interviene lo Spirito Santo in grado pressoché totale, allora si è portati da lui come su « ali d'aquila », frutto di quell'iniziale « Ecce » che ha in Maria il suo esemplare più alto, eco di quell'altro « Ecce », quello di Cristo, il quale « entrando nel mondo, dice: «Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato. Non hai gradito né olocausti né sacrifici per il peccato. Alloro, ho detto: Ecco, io vengo - poiché di me sta scritto nel rotolo del libro - per fare, o Dio, la tua volontà»» (Eb 10, 5-7).

Bibl. A. de Bovis - W.C. van Dijk, Offrande, in DSAM XI, 720-733; G.G. Pesenti, Dono di sé, in DES I, 846-848; G. Schryvers, Il dono di sé, Torino 1963; J. Tonneau, Don de soi, in DSAM III, 1567-1573.

C. Massa

OLIER JEAN-JACQUES. (inizio)

I. Vita e opere. « Uno dei nostri buoni mistici »: è così che Bossuet definisce O.1 Egli è soprattutto conosciuto come il grande curato riformatore della parrocchia di Saint-Sulpice di Parigi e come il fondatore del Seminario e della Compagnia dei sacerdoti di Saint-Sulpice. E prima missionario, discepolo di s. Vincenzo de' Paoli e lavora molto per la fondazione di Villa-Maria (Montréal in Canada). Ma le sue esperienze e la sua dottrina spirituale sono eccezionali. La sua influenza resta importante per i fondamenti biblici, patristici e teologici dei suoi scritti e per l'ascendenza sui suoi eredi spirituali.

Nato a Parigi nel 1608 da una famiglia della « nobiltà di toga », studia a Lione, poi a Parigi, presso i gesuiti e alla Sorbona. Ordinato sacerdote nel 1633, si pone sotto la direzione di Vincenzo de' Paoli, poi di Condren. Vincenzo lo invia come missionario in diverse zone della Francia. Dopo essere passato attraverso una grande prova psicologica e spirituale, che egli racconta nelle sue Mémoires manoscritte, fa una vera « esperienza dello Spirito Santo » che lo libera interiormente per un servizio apostolico nuovo ed intenso.
Nel dicembre 1641, fonda un seminario a Vaugirard, vicino Parigi. Nominato curato di Saint-Sulpice nel 1642, vi trasferisce l'omonimo seminario da lui fondato e svolge per dieci anni un'attività pastorale e educativa sorprendente tra molteplici difficoltà.
A partire dal 1651, dopo aver fatto consegnare all'Assemblea del Clero in Francia un Projet pour l'établissement d'un Séminaire dans un diocèse e dopo aver fatto consacrare da un Nunzio la nuova cappella del seminario di Saint-Sulpice, è indotto a limitare le sue attività, a causa di una malattia. Continua ad assicurare la fondazione di vari seminari: Nantes (1649), Viviers (1650), Le Puy (1653) e Clermont (1656). Prepara l'invio dei « Sulpiziani » a Montréal (1657). Compone anche qualche opera di spiritualità: La journée chrétienne (1655), Le Catéchisme chrétien pour la vie intérieure (1656), l'Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes (1657). Muore il 2 aprile 1657. Solo nel 1676 L. Tronson pubblica il celebre Traité des Saints Ordres, utilizzando estratti di scritti di O., apportandovi alcuni cambiamenti dannosi, come ha documentato un recente studio critico. Numerosi manoscritti, soprattutto numerose Mémoires scritte su richiesta del suo direttore spirituale padre Bataille, permettono di conoscere bene O., ma sono soprattutto le sue Lettere (1672) che danno di lui la migliore testimonianza come educatore spirituale.
II. Insegnamento spirituale. Seguendo Bérulle - egli ha avuto Condren come direttore dal 1635 al 1641 -, O. insiste sull'adorazione della Trinità, sulla comunione ai sentimenti di Gesù (« O Gesù, vivente in Maria, vieni a vivere in noi »), sullo spirito apostolico, spirito di Gesù dato agli apostoli e ai loro successori alla Pentecoste.
Egli porta avanti questo insegnamento, ma a differenza di Bérulle, che insiste sui misteri della vita del Cristo, e di Condren, che insiste sull'immolazione, O. si sofferma sulla vita eucaristica perché l'Eucaristia offre al cristiano, sotto forma di alimento, tutti questi misteri del Cristo e gliene comunica l'efficacia. Insieme al culto di adorazione eucaristica, O. insiste sulla partecipazione alla vita di Dio che si comunica nell'umanità del Cristo. In questo modo si partecipa « principalmente alla sua sovrana religione verso il Padre, alla sua carità verso il prossimo, all'annientamento e alla irriconciliabile opposizione al peccato » (Pietas Seminarii S. Sulpitii, a. IV).
Egli prega ed agisce molto per la santità dei sacerdoti. Ha ricevuto da Gesù questa vocazione: « Io voglio che tu viva in una contemplazione perpetua e che porti la contemplazione nel sacerdozio » (Mémoires 7, 290).
Il sacerdote è considerato il mediatore perché i fedeli possano raggiungere la vita mistica. Infatti, il sacerdote deve produrre Gesù Cristo, dare lo Spirito Santo alla Chiesa e santificare i fedeli; in questo modo, il sacerdote genera il Figlio nei fedeli, « la produzione che fa il sacerdote di Gesù Cristo è la continuazione della generazione gloriosa di Gesù, il giorno della sua risurrezione » (Traité des saints Ordres, p.3 c.2.).
Note: 1 Mystici in toto I. P. art. 1, c. XXX.
Bibl. **Opere:** Catéchisme chrétien e la Journée chrétienne, Paris 1954; Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes et Pietas Seminarii, Paris 1954; Le Traité des Saints Ordres (1676) comparé aux écrits authentiques de Jean-Jacques Olier (1657), Paris 1984; Le Lettres, rieditate nel 1935 da E. Levesque (2 voll., Gigord, Paris), saranno oggetto d'una prossima ristampa; J.J. Olier, Sainteté chrétienne: textes choisis par Gilles Chaillot, Paris 1992. **Studi:** F. Antolín Rodríguez, s.v., in DES II, 1750-52; R. Deville, La scuola francese di spiritualità, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 71-89; M. Dupuy, Se laisser à l'Esprit. Itinéraire spirituel de Jean-Jacques

Olier, Paris 1982; J.-E. Ménard, Les dons du Saint-Esprit chez Monsieur Olier, Montréal 1951; I. Noye, s.v., in DIP VI, 708-711; I. Noye - M. Dupuy, s.v., in DSAM XI, 737-751.
R. Deville

ORGOGLIO. (inizio)

I. Il termine. Nel linguaggio corrente l'o. viene identificato con la superbia assumendo una connotazione etica particolarmente negativa. Anche il CCC fa sua tale prospettiva.1

Per sé il termine non presenta necessariamente una tale connotazione negativa. Può indicare un senso forte del proprio io radicato nella consapevolezza della dignità personale o del gruppo di appartenenza. Questa stima di sé rischia però sempre di articolarsi in prospettive di accentuata distinzione e competizione o addirittura di superiorità nei riguardi degli altri.

Il corretto senso della propria dignità è una leva importante in tutto il processo di sviluppo della persona. Nell'adulto può diventare stimolo e ricerca di coerenza etica coraggiosa. Occorre, però, che sia illuminato dalla verità della persona come reciprocità che rifiuta ogni declinazione egoistica; in chiave cristiana è necessario che dica l'essere immagine filiale di Dio in Cristo, in reciprocità ancora più oblativa con tutti gli altri membri dell'unico e indivisibile Corpo mistico.

II. Nella vita quotidiana. Caratteristica precipua dell'orgoglioso (inteso in senso negativo) è l'attribuire alle proprie capacità e forze tutto ciò che di valido riesce ad operare. Dimentica il rapporto fontale con Dio e tende sempre a sminuire o addirittura a negare il contributo degli altri. E facile, perciò, che cada nella presunzione, non avendo una giusta percezione delle proprie effettive capacità. Gli eventuali errori vengono con prontezza scaricati sugli altri. Quando questo risultasse impossibile, l'orgoglioso tenta la difesa ad oltranza con il conseguente pericolo di forzatura e di ulteriore oscuramento della stessa coscienza oppure rischia la resa incondizionata e scoraggiata.

L'orgoglioso trova particolarmente duro il riconoscersi peccatore; è difficile, perciò, che si apra all'invocazione e all'accoglienza del perdono (cf Lc 18,9-14). Un eventuale momento di incoerenza o di debolezza rischia di compromettere ogni ulteriore possibilità di cammino. Gli è arduo accettare che alla decisione per il bene non corrisponda sempre e immediatamente la piena realizzazione. Dimentica facilmente - per se stesso, ma soprattutto per gli altri - che l'uomo è un essere storico che « conosce, ama e compie il bene morale secondo tappe di crescita».2

Tende a chiudersi, interpretandola come offesa o come incomprensione, a qualsiasi critica verso di sé e del proprio operare, anche se nella forma rispettosa della correzione fraterna. L'assolutizzazione delle proprie posizioni gli rende problematico il rapporto costruttivo con la diversità degli altri. Di qui la componente di intolleranza e di aggressività anche violenta, che spesso lo caratterizza.

L'applauso e il successo gli sembrano dovuti incondizionatamente. Soffre quando non può occupare i primi posti o stare in prima pagina (cf Lc 14,7-11). Ha soprattutto difficoltà a servire, mentre rivendica per sé ogni diritto.

III. Nel cammino spirituale. Quando comincia a inoltrarsi nel cammino spirituale, l'orgoglioso, attribuendo tutto il bene a se stesso, rischia di ridurre il « mistero » del gratuito donarsi di Dio a tecnica di cui può disporre a suo piacere. L'illusione diventa, allora, forte e con essa il tentativo di imporre lo stesso cammino agli altri senza preoccuparsi della correttezza dei mezzi adoperati e senza fermarsi neppure dinanzi all'evidente loro disagio e sofferenza.

Dietro tutti questi atteggiamenti dell'orgoglioso c'è, però, sempre un desiderio di vivere, di realizzarsi, di affermarsi, che sarebbe grave errore pedagogico non cogliere e valorizzare. Il confronto sincero e approfondito con la kenosi del Cristo permetterà di aprirlo su orizzonti di maggiore autenticità, ma soprattutto gli permetterà di aprirsi al tu di Dio.

Note: 1 Cf n. 57. 2094. 2540 e l'indice analitico che raccoglie sotto la voce orgoglio anche i rimandi alla superbia; 2 FC 34.

Bibl. P. Adnès, s.v., in DSAM XI, 907-933; G. Bertram, Ybris, in GLNT XIV, 5-38; E. Güting, Orgoglio, Superbia, in DCT, 1126-1129; P. Sciadini, s.v., in DES II, 1776-1777.

S. Majorano

ORIENTE CRISTIANO. (inizio)

I. La mistica dell'O. affonda le sue radici direttamente nell'antropologia biblica e più precisamente nei versetti della Sacra Scrittura riguardanti la creazione dell'uomo, dove si evidenziano la struttura iconica del suo essere (cf Gn 1,26), il suo legame e la sua somiglianza con il prototipo, essenza dell'uomo come immagine del Demiurgo. Quando, infatti, Dio ha infuso nell'uomo l'anima lo ha voluto creare come un'immagine della propria natura (cf Sap 2,23), manifestando così il suo volto con caratteri umani. L'ha creato cioè intimamente cristiforme per stabilire con l'uomo uno stretto legame ontologico attraverso la figura di Cristo, unico volto visibile del Padre (cf Gv 12,45). A questo proposito Gregorio di Nissa rivela: « Era necessario che una qualche affinità con il divino fosse innestata nella natura umana, perché mediante questa corrispondenza avesse in sé la forza che la muove verso ciò che le è più affine. Così l'uomo, creato per il godimento dei beni divini, doveva avere qualche affinità di natura con l'Essere del quale partecipa. Poiché una delle qualità della natura divina è anche l'eternità, si richiedeva necessariamente che la costituzione della nostra natura non fosse priva neppure di questo bene, ma avesse in sé e per sé il principio dell'eternità, affinché in virtù di questa potenza innata potesse conoscere il trascendente e avesse il desiderio dell'eternità divina » (L'uomo, 56).
Quando Adamo ed Eva peccarono, la loro immagine divina si oscurò e divenne opaca, incrostata con il limo delle passioni carnali. Adamo percepì immediatamente di vivere in una nuova condizione quando Dio lo chiamò ed egli si nascose per aver scoperto la propria nudità. Infatti, solo allora, sia lui che Eva, « compresero a fatti quello che era il comandamento della carità, della verità, della sapienza, della potenza che era stato dato loro e che avevano dimenticato; e si nascosero per la vergogna, denudati della gloria che vivifica perfettamente anche gli spiriti immortali, senza la quale la vita degli spiriti è, ed è creduta, di gran lunga peggiore di molte morti » (Filocalia IV, 89). Il senso di vergogna generato dal peccato, scaturito dalla privazione della condizione edenica, è l'impulso sotterraneo dell'anima opacizzata che inizia a intraprendere la sua lotta per tornare nel mondo della luce divina. Da allora l'uomo, nell'attraversare il tempo della storia, pur vagando nell'errore e nelle tenebre interiori, non perdette mai quella tensione escatologica che gli faceva quotidianamente percepire una dimensione esistenziale del tempo in attesa della redenzione del cosmo che si sarebbe attuata con la venuta in terra di Cristo, il Figlio di Dio.
Il compimento del mistero dell'Incarnazione restaurò così nel cuore dell'uomo l'immagine divina deturpata dal peccato, dalla decomposizione della morte e lacerata dalle disillusioni delle innocenti vanità diaboliche. La nostra salvezza (s(o-)teria) è stata resa possibile, quindi, grazie a Cristo che ha assunto la natura umana unendola senza separazione e senza confusione, come stabilito dai Padri nel Concilio di Calcedonia (451), in un'unica ipostasi, facendo così risorgere l'umanità dal peccato e dalla morte, ricapitolando in se stesso tutto il senso della creazione, come sottolineano nella tradizione orientale le icone del Pantocrator. Per questo motivo, ogni cristiano risorto alla vita della grazia assume su di sé il volto di Cristo, divenendo una teofania, ossia un'icona della divinità.
II. La via dell'ascesi. Per raggiungere, però, la condizione deificata, l'O. pratica la via dell'ascesi, cioè della conversione interiore. Questo cammino, secondo quanto tramandano i Padri del deserto, prevede tre tappe: la purificazione, l'illuminazione e l'unione. Colui che vuole intraprendere il cammino della perfezione cristiana, cioè della santità, deve convertirsi interiormente attraverso la forza dell'amore scaturita dal cuore, ma la convinzione di questa necessità spirituale deve fondarsi sulla fede, virtù pratica, attraverso cui il cristiano interiorizza che nulla si deve anteporre a Cristo. La fede, infatti, dà la certezza della salvezza e della parusia, mantenendo viva la tensione escatologica verso il regno di Dio. L'asceta, prima di tutto, deve rinunciare alla propria volontà per uniformarsi a quella divina e sottomettere interamente la sua mente e il suo cuore al proprio padre spirituale attraverso il quale deve percepire la viva

presenza di Cristo. Ottemperare ai consigli del padre spirituale significa obbedire a colui che egli rappresenta e rigettare la vita mondana con la morte del proprio vissuto, rinnovando su se stessi la straziante agonia del Getsemani e la passione di Cristo. Il desiderio della santità trae origine nell'asceta dalla conversione (metànoia) interiore e dalla compunzione che sorge nell'anima a causa della consapevolezza del peccato. Infatti, proprio dall'orrore per il peccato si conquistano l'umiltà e la vera contrizione da cui scaturiscono le lacrime del pentimento, fonte catartica per la nostra salvezza. Acquisire il dono dell'umiltà non significa possedere un concetto, ma un'esperienza spirituale che incarna un modo di esistere oppure di riconoscersi. L'umile è colui che in virtù della rivelazione della grazia si percepisce come l'ultimo del mondo, colui cioè che compie l'abbassamento (kénosis) del proprio essere più intimo di fronte allo splendore e alla potenza della Maestà divina. In questa umiliazione, durante lo stato metanico, l'asceta deve imitare il Maestro e per umiliarsi deve assumere la propria croce. Per questo motivo, egli deve compiere il suo pellegrinaggio nel mondo del dolore e del peccato ponendo la propria anima spoglia, e non ancora rivestita dell'abito nuziale del banchetto celeste (cf Lc 14,18-20), davanti a Dio. In questo stato ci si rende conto del timor di Dio e della paura del castigo eterno, ma il pentimento interiore fa sgorgare lacrime di purificazione dalla profondità dell'anima. Esse fecondano i pascoli del cuore trasformando l'aridità spirituale in tenerezza e la devastazione causata dal peccato in frutti maturati dalla preghiera. Il cuore diviene così ricettivo ai doni dello Spirito Santo. Per questo Isacco di Ninive (VII sec.) insegnava: « Le lacrime sono per la mente un confine tra la corporeità e la spiritualità o tra la possibilità e la purezza. Finché, infatti, questo dono non sia stato ricevuto, la fatica della pratica insiste per lui ancora sull'uomo esteriore, né egli ha percepito assolutamente neppure poco la pratica nascosta dell'uomo spirituale. Quando, invece, si inizia ad abbandonare la corporeità di questo mondo e a varcare il confine interno a questa natura visibile, subito giunge la grazia delle lacrime. Questo è l'indizio esatto dell'uscita del pensiero da questo mondo e della percezione del mondo spirituale » (Discorsi ascetici I, 279-280). Le lacrime del pentimento e dell'afflizione si trasformano così, lentamente, proprio per la consapevolezza che impongono, in lacrime di gioia, annuncio del raggiungimento dell'età adulta secondo Cristo.

III. Verso la pienezza mistica. Una volta acquisita la condizione kenotica, il monaco segna nel proprio cuore il trionfo della croce di Cristo, apre la porta dell'intelletto verso la luce abbagliante della contemplazione divina e realizza le virtù cristiane - fede, speranza e carità - che gli ridonano la perfezione, illuminando l'opacità che ottenebrava l'immagine divina primigenia. L'asceta per pervenire alla pienezza dei doni celesti, una volta abbandonato il mondo e le sue ammiccanti insidie, deve proseguire la sua lotta ancor più tenacemente contro le illusioni diaboliche che si manifestano attraverso l'agitazione della mente instabile ed incapace di scendere nel cuore. In questo stato di ascesa iniziale, il monaco deve lottare contro le immagini prodotte dal pensiero girovago, immagini che traggono origine e affondano nell'anima non ancora pienamente purificata. Tali immagini, o pensieri, ostacolano il raggiungimento della purezza del cuore, la quale può essere raggiunta solo dopo aver praticato molte virtù. Non si deve seguire il corso dei pensieri, ma lottare contro di essi, perché suscitano ogni specie di passione. Le cause che li generano sono quattro: a. il mondo, con l'uso dei sensi; b. il corpo con il suo divenire nell'ordine naturale; c. l'anima, con i pensieri e con le memorie; d. i demoni che suscitano gli sconvolgimenti interiori già detti. Finché questi quattro elementi sussistono, l'essere umano è trascinato dal movimento delle passioni. Per superare il torbido mondo passionale, l'asceta, fin dal principio del suo itinerario, ha a sua disposizione la consolazione della preghiera dell'attenzione (prosoché) che aiuta a far sì che il cuore non inciampi in alcun pensiero malvagio, fosse pure apparentemente buono. La pratica dell'attenzione serve a mantenere il cuore fisso nella preghiera di modo che essa abiti al suo interno per riscaldarlo con il fuoco dell'amore. In questo primo stadio di opposizione ai pensieri, il monaco deve pulire la propria mente e, una volta svuotatala, elevarla al di sopra degli oggetti sensibili e farla scendere nella cella del cuore attraverso la lectio divina e la preghiera interiore.

Per superare questa prima fase, occorre morire completamente al mondo e chiudersi nel silenzio rimuovendo ogni pensiero così che la mente possa congiungersi al « luogo del cuore », dove dimorano le potenze dell'anima. Per questo motivo, i Padri sostengono che il cuore si purifica con l'astenersi da qualsiasi negozio con il mondo e che i sensi divenuti casti donano pace all'anima, perché non hanno più bisogno di lottare. Una volta superato questo stadio e acquisita la pratica dell'attenzione, il monaco s'incammina verso l'illuminazione (photismos) e il raggiungimento dell'hesychía (= esicasmo) non più con la preghiera recitativa o discorsiva, ma con quella monologica (monologhìa) che sintetizza il tutto in una « parola sola ». Così insegnava s. Giovanni Climaco: « L'amico della hesychía è quello il cui pensiero, sempre pronto, si tiene con il coraggio e intransigenza alla porta del cuore per distinguere i pensieri che sopraggiungono. Chiunque pratichi l'hesychìa con un sentimento del cuore capirà ciò che sto per dire, ma quello che è solo un bambino, non ha esperienza e lo ignora. L'esicasta dotato di conoscenza non possiede parole perché è illuminato sui suoi atti da ciò che vogliono dire le parole » (Scala del paradiso 27,3). L'asceta, una volta acquisita la pratica dell'attenzione e vanificati i subdoli attacchi diabolici provocati dalle immagini prodotte dal pensiero girovago, deve acquisire la pratica della preghiera pura, o monologica, per raggiungere pienamente la deificazione (théosis) per grazia. L'esicasta è colui che vive nella luce increata e che ha definitivamente sconfitto l'anima passionale, purificando, altresì, il proprio corpo da ogni elemento terreno e temporale. Infatti, il corpo, unitamente all'anima, partecipa della deificazione; esso per il cristiano è un vaso d'argilla (cf 2 Cor 4,6-7) che al suo interno possiede un prezioso tesoro: l'immagine divina. Per questo motivo Giovanni Climaco insegnava che il vero esicasta è colui che aspira a circoscrivere l'incorporeo in una dimora corporale (Cf Scala del paradiso, 27,7). Nell'hesychía l'asceta è morto alle sollecitazioni mondane e il silenzio interiore ridesta in lui naturalmente le potenze dell'anima attraverso cui essa si unisce a Dio e in lui rimane con stupore. In tale condizione l'anima riacquista la luminosità edenica e si unisce a colui che le è affine. Essa si ricopre totalmente di luce divina, la medesima che gli apostoli contemplarono sul Monte Tabor. Ecco, quindi, che partecipare della grazia deificante e manifestare nell'anima l'immagine splendente attraverso cui Dio si proietta in noi, significa possedere, cioè rivelare la natura cristiforme dell'uomo, come sottolineava l'apostolo Paolo: « Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me » (Gal 2,20). Questa affermazione proietta il mistero dell'Incarnazione nel cuore dell'uomo facendolo divenire cristoforo, perché la persona umana è pneumatizzata dalle energie divine che la compongono. Il cristiano, infatti, per raggiungere la perfezione deve realizzare nella propria inespugnabile interiorità il dogma fondamentale sancito dal Concilio di Calcedonia, il quale aveva posto in relazione la natura divina e quella umana di Cristo mettendo l'accento sul carattere esperienziale di questa verità: per analogia l'uomo deificato realizza in se stesso il mistero dell'Incarnazione perché l'umano e il divino si uniscono senza essere separati. L'asceta, una volta raggiunta l'effettiva condizione deificata (théosis), acquisisce realmente la percezione della luce increata grazie alle energie divine che lo possiedono.

La contemplazione (theorìa) della luce divina, secondo la tradizione dell'O., non è la visione della divinità, ma della sua gloria, in quanto, contrariamente ad ogni concezione essenzialista tipica della filosofia ellenica, Dio nella sua sostanza (ousìa) rimane totalmente trascendente, inconcepibile, invisibile e inconoscibile. Infatti, come sottolinea Gregorio Palamas, « questa luce misteriosa, inaccessibile, immateriale, increata, deificante ed eterna, questo spendore della natura divina, questa gloria della divinità, questa bellezza del regno celeste è accessibile ai sensi e nello stesso tempo li supera » (III Triade I, 22). L'esicasta, quindi, nell'unione (hen(o-)sis) divina non contempla la sostanza divina, ma le sue energie che sono la manifestazione dell'essenza, perché, come dichiara s. Basilio di Cesarea, « la certezza dell'esistenza di ogni essenza è la sua energia naturale che innalza lo spirito sino alla sua natura » (Epistola 189).

IV. Secondo la tradizione dei Padri, la contemplazione della luce taborica da parte degli apostoli ha reso partecipabile l'impartecipabile, conoscibile l'inconoscibile, accessibile

l'inaccessibile, poiché essa è la manifestazione della divinità che rende l'anima purificata dall'energia divina increata. La luce contemplata dai discepoli di Gesù sul Monte Tabor ha reso così visibile Dio attraverso il volto splendente di Cristo circondato dalla sua gloria, manifestando al mondo la sua divinità, perché « Il Signore - afferma Gregorio Palamas - non è salito sul Monte Tabor, conducendo i suoi discepoli prediletti, per mostrare loro che era un uomo: per tre anni essi lo videro accanto a loro a condividere la stessa esistenza, ma piuttosto per dimostrare, come cantiamo, «che è la luce del Padre» » (III Triade I, 19). La gloria di Dio, ossia le sue energie, non sono separate da Dio, ma da lui direttamente procedono e vengono percepite sensibilmente dall'anima inondata di luce in proporzione al grado di perfezione raggiunto. Le energie divine, sono, dunque, la manifestazione dell'essenza divina da cui sono procedenti, ma sono separate da essa. Infatti, prosegue Gregorio Palamas, « esiste una realtà, fra le creature e la sovraessezialità impartecipabile, anzi non una, ma parecchie realtà, quanti sono i partecipanti. Esse non sono esistenze proprie, cioè realtà mediatrici. Sono, invece, potenze della sovraessenzialità che possiede e riassume in se stessa, in maniera unica e unificante, tutte le differenti realtà partecipabili... Queste realtà, che sono attorno a Dio, non sono l'essenza divina, ma è lui stesso l'essenza di questa realtà. Da una parte egli è l'essenza sovraessenziale, indicibile, incomprensibile e impraticabile, dall'altra, è l'essenza degli esseri, la sapienza dei sapienti, la vita dei viventi, l'entità di tutto ciò che esiste e la potenza creatrice del bello: le creature lo pensano, lo esprimono e vi partecipano. Dio è, dunque, partecipabile e impartecipabile perché è sovraessenziale, partecipabile perché possiede una energia che modella ed è fonte di perfezione per gli esseri » (Ibid. III II, 25). Una volta raggiunta la deificazione per grazia, che è il fine stesso dell'Incarnazione, il cristiano perfetto manifesta al mondo la sua struttura iconica restaurata con il volto splendente di Cristo risorto, circondato dalla sua gloria, e si manifesta come una teofania, cioè come una icona vivente della divinità. Nella condizione deificata, il cristiano partecipa interamente e sensibilmente delle energie increate, grazie al suo essere ormai pienamente trasfigurato, e riveste così l'abito nuziale nuovamente lindo per apprestarsi al banchetto celeste, banchetto nel quale saremo associati al regno di Dio in qualità di figli, cioè di coeredi, perché ormai sciolti da ogni schiavitù del peccato e della morte.

Bibl. N. Cabasilas, La vita in Cristo, a cura di U. Neri, Torino 1971; R. D'Antiga, Gregorio Palamas e l'esicasmo, Cinisello Balsamo (MI) 1992; P. Evdokimov, La santità nella tradizione della Chiesa ortodossa, Fossano (CN) [s.d.]; Id., La novità dello Spirito. Studi di spiritualità, Milano 1979; Filocalia, I-IV, a cura di M.B. Artioli e M.F. Lovato, Torino 1982-1987; Gregorio di Nissa, L'uomo, a cura di B. Salmona, Roma 1981; I. Hausser, Solitudine e vita contemplativa secondo l'esicasmo, Brescia 1978; Isacco di Ninive, Discorsi ascetici I, a cura di M. Gallo e P. Bettiolo, Roma 1984; V. Lossky, La teologia mistica della Chiesa d'Oriente, Bologna 1967; J. Meyendorff, Gregorio Palamas e la mistica ortodossa, Torino 1976; Un monaco della Chiesa d'Oriente, La preghiera di Gesù, Brescia 1964; P. Nellas, Le Vivant divinisé, Paris 1989; G. Palamas, Défense des saints hésychastes, a cura di J. Meyendorff, Louvain 1973; M. Paparozzi, La spiritualità dell'Oriente cristiano, Roma 1981; T. Spidlík, La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico, Cinisello Balsamo (MI) 1995; E. Timiadis, La spiritualità ortodossa, Brescia 1962; K. Ware, Approches de Dieu dans la tradition orthodoxe, Paris 1983.

R. D'Antiga

ORIGENE. (inizio)

I. **Vita e opere.** Nell'anno 202 l'imperatore Settimio Severo (211) ordina una persecuzione contro i cristiani di Alessandria. Una delle vittime, Leonida, secondo lo storico Eusebio (340), è il padre di O. che nella Chiesa alessandrina si occupa della formazione dei catecumeni. La madre di O., purtroppo, resta anonima. O. nasce verso il 185. E il maggiore di sette fratelli. Segue gli studi corrispondenti alla sua età, ma allo stesso tempo studia fanaticamente la Bibbia. La sua famiglia sembra essere stata abbastanza abbiente. Mentre molti cristiani rimangono vittime della persecuzione, O. con la impetuosità di adolescente vuole raggiungere il padre nel

martirio, ma la madre nasconde i suoi vestiti per obbligarlo a rimanere a casa. In questo clima, non c'è chi si occupi dell'insegnamento cristiano perciò, a diciotto anni, O. è nominato capo dell'istruzione religiosa dal suo vescovo Demetrio (232). Inizia, allora, una vita fortemente ascetica che lo porta perfino all'evirazione per farsi « eunuco per il regno ». Viaggia molto ed è invitato dai vescovi di Gerusalemme e Cesarea, Alessandro (250) e Teoctisto (260) a commentare la Bibbia benché sia un laico.
In Palestina gli sono conferiti gli ordini sacri, ma, insieme ad altri vescovi, Demetrio, il suo vescovo, si oppone e gli toglie l'abito sacerdotale. Questo provvedimento è confermato da un Sinodo romano. In seguito, si stabilisce a Cesarea dove s'impegna nell'insegnamento della Bibbia e nell'ufficio della Parola divina. Nel suo ringraziamento, Gregorio Taumaturgo (270), un allievo d'O., ci descrive il maestro dedito allo stesso ascetismo del primo periodo.
La scuola d'O. è soprattutto una scuola di vita interiore: il suo insegnamento mira esclusivamente al progresso spirituale dell'uomo. La vastità dell'opera di O. è impressionante.2 Il suo insegnamento, sotto molti aspetti, è molto innovativo rispetto ai dati della tradizione.
Intanto inizia un'altra persecuzione ed O. è imprigionato, torturato e rinchiuso in una prigione. Sopravvive, ma non molto tempo dopo muore, a sessantanove anni, verso il 254.
Anche dopo la morte, O. è molto contestato. La controversia origeniana si protrarrà dalla prima metà del III secolo fino alla sua condanna definitiva nel Concilio costantinopolitano del 553. Il Simonetti ritrova il significato più profondo dell'intera vicenda « nell'aspirazione a vivere un ideale elitario all'interno di una società in via di progressiva massificazione e livellamento tali da non consentire altra distinzione se non quella di chierici e laici, e nell'illusione di poter disporre di un libero spazio per l'esercizio intellettuale all'interno di un sistema per molteplici versi portato ad una sempre crescente intolleranza ».3
II. Dottrina mistica. L'onestà intellettuale di O., nella sua speculazione filosofica e teologica, trova la sua radice ultima nella sua ispirazione fondamentalmente mistica. Si tratta di un'interiorizzazione graduale delle qualità di Dio, un unico processo mai finito di raccoglimento della vita divina a tutti i livelli dell'esistenza umana. L'uomo spirituale sa di essere una forma che si veste progressivamente della forma di Dio. Solo questo origina la nascita del suo essere vero e proprio. Nessun uomo raggiunge quel mistero se non attraverso una conoscenza mistica che non può mai essere tradotta in concetti razionali o ragionamenti sistematici. Se leggiamo O. da questa prospettiva comprendiamo perché la sua speculazione ritorni continuamente su se stessa: egli precisa, completa, smentisce, si contraddice. Per così dire, in un modo fenomenologico ante litteram, egli tergiversa il mistero e gradualmente il lettore scopre un processo spirituale descritto come una trasformazione a spirale che comincia dall'uomo vecchio e si sviluppa verso l'uomo nuovo. L'antropologia origeniana, perciò, ci mostra l'uomo soprattutto nelle sue propensioni. O. parla delle inclinazioni umane, delle tendenze, delle aspirazioni ultime dell'uomo. Ne descrive la crescita spirituale e la trasformazione verso l'immagine e somiglianza di Dio, verso il Figlio del medesimo, verso l'amante di Cristo. Ci dipinge una spiritualizzazione graduale dell'essere umano nella sua totalità. Un'evoluzione spirituale non solo nel contesto della partecipazione allo spirito, ma anche nella prospettiva del rapporto tra l'uomo, da una parte, con il Padre e il Figlio, dall'altra. Nel contesto del rapporto con il Padre prevale il tema dell'adozione divina: lo sviluppo del seme fino a figlio di Dio; nel contesto del rapporto con il Figlio, invece, prevale il tema del movimento verso l'immagine di Dio, da una parte, e la trasformazione di quest'immagine verso la somiglianza di Dio, dall'altra parte. Tutto questo viene caratterizzato da un movimento incessante, un'inquietudine senza riposo dell'uomo. Questi si muove ed è mosso, si trasforma e viene trasformato. O. spiega la genesi dell'uomo in un modo ipotetico, come una negazione dell'amore divino o come una negazione della visione di Dio in una vita precedente. In seguito a questo fatto, O. pone la caduta verticale dell'anima nel mondo attuale. Per questo motivo, in ogni uomo esistono simultaneamente due uomini: l'uomo prima della caduta e l'uomo dopo la caduta; l'uomo di sopra e l'uomo di quaggiù; l'uomo interiore e l'uomo esteriore. Questi due non significano altro che due inclinazioni, una positiva, l'altra negativa.

Nel contesto del progresso spirituale, O. usa soprattutto il termine « corpo » con un significato prevalentemente cognitivo; nel contesto del combattimento spirituale, invece, usa il termine « carne » con un significato prevalentemente etico-ascetico. Alludendo ad una conoscenza progressiva di Dio, O. parla spesso di una dialettica tra corpo e anima, lettera e spirito, ombra e realtà, figura e verità, signum e significatum, res e verbum. Queste polarità non sono contrarie, non si oppongono fra loro. L'idea centrale è la trasmutazione, lo sviluppo della fede nella conoscenza di Dio. Nel contesto del combattimento spirituale, invece, c'è un antagonismo irriducibile nell'essere umano: il combattimento tra carne e spirito per la santità dell'uomo. Anche se la santità della creatura umana, così come la sua conoscenza, non tocca mai la perfezione quaggiù, O. insiste sulla partecipazione attuale a quella vita divina tanto sperata che viene offerta dallo Spirito. Nella storia umana individuale tale Spirito rimanda ad una presenza attiva di Dio nel fondo umano, cioè alla trascendenza dell'uomo sopra di sé.

Quanto detto fin qui significa che il peccato, in definitiva, non è altro che la sospensione del dinamismo nell'anima umana del suo movimento verso Dio. E il peccato contro di sé, poiché distrugge la persona. L'anima umana, fin dalla creazione, è destinata ad oltrepassare se stessa per andare verso il suo Dio. E immagine di Dio, il che vuol dire che non « è » se non si trascende. L'anima umana non può essere compresa se non nella sua inquietudine trascendentale. La rappresentazione più idonea per esprimere questo movimento è quella della fonte d'acqua viva per la vita eterna. E, in altri termini, un ascendere che simultaneamente significa aver sete. L'anima umana, per natura, corre verso la sua origine, come la sposa verso il suo sposo. Quest'estasi, quest'essere fuori di sé, in realtà, non è altro che un viaggio dentro di sé verso l'origine. O. usa molte immagini per descrivere questo movimento: l'immagine di Dio o quella del seme che significa l'assimilazione perfetta al Figlio di Dio, imitazione perfetta dell'anima di Cristo. O. parla del progresso dell'uomo nel suo rapporto con il Cristo mediante l'unione mistica come descritta nel Cantico dei Cantici o illustrata con il tema della nascita di Cristo e la sua crescita nell'anima dell'uomo. L'Incarnazione di Cristo mira fondamentalmente alla deificazione della natura umana.

La tematica dell'imitazione e della sequela di Cristo da una parte è connessa con il simbolismo del Verbo che cresce nel credente e dall'altra con l'esercizio delle virtù. Il tema dell'immagine accenna ad una condizione naturale dell'uomo, la tematica dell'imitazione, invece, mette in evidenza l'attività propria del medesimo. Tutto il simbolismo del rapporto amoroso tra sposo e sposa, d'altra parte, può essere concepito come un seguire il Cristo: egli è lo sposo che chiama la sua amante verso di sé. Tante altre tematiche vengono proposte da O. sotto forma di illustrazioni del medesimo movimento progressivo. Accenniamo solo ad alcune: la partecipazione progressiva al Verbo viene espressa mediante l'immagine della realizzazione degli aspetti diversi di Cristo nell'anima umana; l'economia divina dispone di tutto un simbolismo cosmologico che mira ad abituare progressivamente la debolezza umana alla luce della visione mistica; Cristo, colpito e crocifisso, viene dipinto come la sorgente d'acqua viva. Questa tensione ambigua del progresso e del combattimento tra il corpo o la carne, da una parte, e lo spirito, dall'altra, è determinante per ogni dinamismo spirituale che viene rappresentato per mezzo del simbolismo origeniano. In quest'ultimo compare sempre un parallelismo spesso non antitetico tra l'uomo interiore e l'uomo esteriore; tra cibo carnale e cibo spirituale, tra tenebre e luce; tra lettera e spirito della Scrittura; tra il raccogliersi e l'estasi, tra l'immanenza e la trascendenza. Lo stesso dinamismo si può osservare nell'ascensione dell'anima.

Come si è accennato sopra, O. parla del combattimento nel contesto della santità, mentre parla del progresso spirituale nel contesto della conoscenza. Più precisamente, egli distingue la conoscenza di Dio dalla fede. Ciò vuol dire che suddivide la conoscenza di Dio in una conoscenza dei molti, da un lato, e una conoscenza dei pochi, dall'altro; la conoscenza per i Dodici e la conoscenza per gli altri; una conoscenza dei semplici ed una conoscenza dei perfetti; una conoscenza a livello della lettera ed una conoscenza a livello dello spirito; una conoscenza del mondo visibile ed una conoscenza del mondo invisibile. Ma il rapporto fra le varie

conoscenze non è solamente antitetico: continua a permanere qui la stessa ambiguità. Quaggiù, difatti, l'anima umana non supera mai il livello della fede, ragion per cui fede e conoscenza risultano sinonimi. L'uomo non potrà mai raggiungere quaggiù una conoscenza perfetta di Dio. Per questo, O. insiste sull'impossibilità da parte dell'uomo di tendere con le sole sue forze alla divinizzazione. E la sua partecipazione naturale a Dio che lo trasforma progressivamente in Dio. Ma l'uomo-dio non è Dio perché la sua divinità è sempre proveniente e dipendente dal Padre divino. L'uomo, proprio per il suo essere uomo, resta sempre debole, un dio non-dio. Di qui la preponderanza dell'iniziativa di Dio nella vita dell'uomo.
Anche se O. insiste sulla collaborazione attiva della creatura umana con il Creatore, già dal suo racconto della creazione si può arguire che è sempre Dio a fare il primo passo perché l'uomo possa tendere alla perfezione.
Note: 1 Per un'ampia bibliografia critica su Origene si veda: H. Crouzel, Bibliografie critique d'Origène. Den HaagSteenbrugge 1971 (Instrumenta Patristica VIII); Id., Bibliographie critique d'Origène, Supplement 1. Den HaagSteenbrugge 1982 (Instrumenta Patristica VIII A). Per un riassunto generale della ricerca moderna su Origene si veda: Ulrich Berner, Origenes, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981; 2 Studi: E. de Faye, Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée, Paris 1923-28; G. Bardy, Origène, Paris 1931; R. Cadiou, La jeunesse d'Origène, Paris 1935; J. Daniélou, Origène, Paris 1948; P. Nautin, Origène, sa vie et son oeuvre, Paris 1977; H. Crouzel, Origène, Roma 1985, 17-66. 3 M. Simonetti, La controversia origeniana, in Aug 26 (1986), 7-31.
Bibl. H.U. von Balthasar, Le Mystérion d'Origène, in RSR 26 (1936), 513-562; F. Bertrand, Mystique de Jésus chez Origène, Paris 19512; S. Bettencourt, Doctrina ascetica Origenis, Roma 1945; H. Crouzel, s.v., in DSAM II, 933-961; Id., L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel, in RAM 31 (1955), 364-385; Id., Théologie de l'image de Dieu chez Origène, Toulouse 1956; Id., Origène et la connaissance mystique, Bruges 1961; Id., La spiritualité d'Origène, in Carmel, 45 (1962), 204-216; J. Daniélou, Les sources bibliques de la mystique d'Origène, in RAM 23 (1947), 126-141; M. Harl, Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné, Paris 1958; H. Jonas, Die Origenistische Spekulation und die Mystik, in Theologische Zeitschrift, 5 (1949), 24-45; J. Lanczkowski, s.v., in WMy, 389-390; J. Lebreton, Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène, in RSR 12 (1922), 265-296; Id., La source et le caractère de la mystique d'Origène, in Analecta Bollandiana, 67 (1949), 55-62; A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938; H. de Lubac, Histoire et ésprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène, Paris 1950; K. Rahner, Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène, in RAM 13 (1932), 113-145; M. Rutten, Om mijn oorsprong vechtend. Origenes ofwel het optimisme van een mysticus, Kok-Altiora 1991; M. Simonetti, s.v., in La Mistica I, 257-280; W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origines. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik, Tübingen 1931.
M. Rutten

OSSESSIONE E NEVROSI OSSESSIVO-COATTA. (inizio)

I. Nozione. Caratteristica temperamentale improntata alla precisione ed alla meticolosità. Nelle forme psicopatologiche, è una sindrome appartenente al gruppo delle nevrosi, caratterizzata da una limitazione della libertà del pensiero e da tutta una serie di ripetizione di atti (coazioni).
Tutti gli individui possono sperimentare dette piccole ossessioni quotidiane: tipico, a tal proposito, è un pensiero, una canzone che non ci lascia per tutta la giornata; così tutti gli individui, cosiddetti normali, possono sperimentare dubbi più o meno motivati e persistenti o rivolgersi ad atti e gesti superstiziosi nella speranza che questi possano produrre un qualche effetto sulla propria esistenza. D'altro canto, tratti di personalità quali l'amore per l'ordine e la perfezione, la coscienziosità, il forte senso del dovere, la scrupolosità, sono tipici di molte persone che non mostrano particolari segni psicopatologici, al contrario, per la loro serietà

vengono stimate e ritenute, in particolare nel mondo lavorativo, come « persone affidabili ». Altrettanto si può dire per caratteristiche quali l'insicurezza, la paura di fronte alle responsabilità, il bisogno di completezza. Tutti questi tratti e queste forme comportamentali che si osservano nel comportamento normale sono tipici della nevrosi ossessivo-compulsiva, ma con la differenza che in questa vengono portati all'eccesso e producono ansia e forti limitazioni personali. Tutto ciò porta a concludere che tra il comportamento ossessivo, il carattere ossessivo e la nevrosi ossessivo-compulsiva esiste un continuum, in cui il limite tra normalità e patologia è segnato da differenze quantitative piuttosto che qualitative. E, infatti, generalmente accettato che l'ossessività patologica si sviluppi sulla base dei tratti predisponenti del carattere ossessivo, la cui genesi deve intendersi prevalentemente ambientale e non organica, in cui l'ansia gioca un ruolo fondamentale.

II. Aspetto clinico. Nella nevrosi ossessiva comunemente si osserva come un pensiero, una paura, un dubbio invadano lentamente l'intera coscienza del soggetto che, seppur ne riconosca l'assurdità, non riesce a disfarsene in nessun modo, anzi egli comincia ad ingaggiare una vera e propria lotta senza tregua contro i suoi pensieri. Tali pensieri possono riguardare domande metafisiche che per la loro pretesa non possono trovare alcuna risposta; dubbi che si possono presentare in forme elementari (ritornare più volte a controllare se si è chiusa la valvola del gas) o complesse (circa il senso stesso dell'esistenza); paure dello sporco, delle malattie, ecc.; impulsi ossessivi come la tentazione, che non viene mai attuata, di far del male a qualcuno dei propri cari. A questa pressione interna l'ossessivo risponde con una contropressione (V. Frankl, 1978), ovvero con una lotta che si struttura in una serie di rituali: processi cognitivi come conteggi, ripetizione di formule che il soggetto reputa « magiche », preghiere; oppure azioni come il continuo lavarsi le mani per sconfiggere lo sporco ed evitare infezioni e malattie. Tutti i rituali hanno come unico scopo la riduzione dell'ansia, riduzione che difficilmente si realizza. In tal senso, l'ossessivo si sente costretto, da una parte, a intensificare e perfezionare i propri rituali, d'altra parte, ad evitare le situazioni che per lui possono essere pericolose. In questo modo, le situazioni temute vengono generalizzate. Infine, il soggetto cercherà la rassicurazione, specie nel dubbio, da parte di parenti e amici, i quali non possono essere di alcun aiuto poiché le richieste del nevrotico si presentano sempre eccessive. Egli non vuole essere semplicemente rassicurato, esige « la sicurezza al cento per cento ». La nevrosi ossessiva insorge in genere in età giovanile, a volte attraverso un processo in cui i rituali divengono evidenti in maniera molto lenta e si presentano come esacerbazioni di abitudini familiari, altre volte dopo un evento traumatizzante.

III. Ipotesi causali. Le prime rilevazioni sulla natura psicologica delle o. sono state prodotte dalla psicanalisi (S. Freud, 1917) Sono quattro i punti fondamentali della concezione psicanalitica delle o.: a. anche se apparentemente assurdi, i sintomi hanno un loro senso che b. è sconosciuto al paziente poiché è un prodotto di processi psichici inconsci, che c. scompaiono quando vengono, attraverso la terapia psicoanalitica, resi consci; d. nella nevrosi ossessiva il fattore predisponente è da ricondurre ad una struttura della personalità sadico-anale.

Nell'impostazione comportamentistica (E. Sanavio, 1979) è centrale il concetto di riduzione dell'ansia, secondo il quale quando un soggetto sperimenta questo stato di disagio dà luogo a tutta una serie di attività tendenti alla sua diminuzione. Quelle attività che, forse in modo del tutto casuale, ottengono questo risultato vengono rinforzate in questo modo. Tali attività possono essere le più diverse: lavarsi le mani, guardare sotto il letto, ecc. In questo modo, la nevrosi ossessiva risulterebbe da processi di apprendimento.

G. Froggio

IV. Nell'esperienza religiosa. Vi possono essere anche altre ipotesi non-cliniche dell'o., come quelle religiose, che vorrebbero attribuire il comportamento coatto ad una volontà diversa da quella del soggetto stesso, come se il soggetto fosse vittima di una cosiddetta « presenza » nell'interno della sua persona che prende possesso della sua libertà e che lo costringe (componente coattiva) a fare ripetutamente (componente ossessiva) ciò che non desidererebbe (componente dissociativa). Questa potrebbe essere la struttura-base psicologica di ciò che viene

denominata come « possessione diabolica ». Con questo non si vuole affermare che non esiste una entità non-materiale dominata e dominante secondo il principio del male come forza che contrasta l'amore. Quest'ultima interpretazione trova riscontro in alcune forme religiose impostate prevalentemente sulla scissione e contrapposizione tra bene e male, come forze incontrollabili con conseguente deresponsabilizzazione. Una religiosità sana, invece, prevede un equilibrio tra la propria responsabilità e la libertà personale nel quale non c'è posto per la colpa quando non si è responsabili e si è responsabili nella misura in cui si è liberi. Questo è l'equilibrio che manca alla personalità scrupolosa ed è, per questo, che ha bisogno di continui riti purificatori per acquietare l'ansia che proviene dalla sua colpa. Il sacramento della penitenza diventa un surrogato di un ansiolitico che allontana, ma solo per un po', la minaccia del giudizio, della condanna e della punizione.
Sarebbe un errore gravissimo confondere o identificare il nevrotico ossessivo con la persona devota e pia dall'assidua pratica religiosa. I danni di questa confusione saranno di sicuro più gravi se questo errore viene commesso da ministri del culto o da responsabili per il discernimento vocazionale.
Nell'ambito della spiritualità dovrebbero esserci criteri molto chiari nel valutare la personalità di santi, mistici e asceti. Un criterio fondamentale è quello della « libertà ». Una delle più grandi differenze tra il nevrotico ossessivo e il mistico autentico è il senso di libertà interiore: per il mistico la libertà non viene data da un rito; per il nevrotico, sì. La persona autenticamente religiosa non è dipendente da una particolare formula per sentirsi libera. Per l'ossessivo se una cosa non viene fatta esattamente come dovrebbe (o come crede che dovrebbe) essere fatta non si sentirà libero.
Inoltre, per l'ossessivo è molto importante che un rito, comunque sia, venga fatto; non importa con quale disposizione d'animo, ma deve essere fatto. Per la persona religiosa tutto va fatto per amore e non per dovere o costrizione e la disposizione d'animo è molto più importante che il semplice fare o non-fare un qualcosa o un rito.
Infine, la quantità di volte, ossia, la ripetitività o la frequenza ha un valore pressoché assoluto per l'ossessivo. Per una sana religiosità la ripetitività ha senso solo in un contesto d'amore: chi ama ha bisogno di esprimere ripetutamente il suo affetto, pur sapendo che la ripetizione non assomma né moltiplica l'affetto. La ripetitività del nevrotico ossessivo tende ad assicurarsi la non punibilità o la non colpevolezza e questo non è liberante. Un'altra differenza, infatti, è l'estrema insicurezza del nevrotico ossessivo contrapposta alla fiduciosa sicurezza del religioso sano.
In psicologia della religione è tutt'altro che facile differenziare una religiosità autentica in una personalità nevrotica soprattutto di fronte ad una diagnosi multisintomatica. Per esempio, se in un soggetto oltre a quanto appena detto sulla nevrosi ossessiva si dovessero evidenziare anche dei tratti isterici eo una personalità multipla, è ovvio che potremmo avere tutti gli estremi per una apparente possessione diabolica con fenomeni apparentemente straordinari. In questi casi, è molto facile ingannarsi, quindi la prudenza e l'interdisciplinarietà devono sempre accompagnare una loro considerazione sia clinica che pastorale.
A. Pacciolla
Bibl. H.R. Beech (ed.), Obsessional States, London 1974; V.E. Frankl, Teoria e terapia delle nevrosi, Brescia 1978; S. Freud, Introduzione alla psicoanalisi, in Id., Opere, VIII, Torino 1969, 194-612; S. Rado, La nevrosi ossessiva, in S. Arieti (cura di), Manuale di psichiatria, I, Torino 1969, 339-361; I. Rodríguez, s.v., in DES II, 1793-1794; E. Sanavio, I comportamenti ossessivi e la loro terapia, Firenze 1979; R. Zavalloni, Le strutture umane della vita spirituale, Brescia 1971.

OSUNA FRANCESCO DI. (inizio)

I. Vita e opere. Nato verso il 1492 a Osuna (Siviglia), nel 1513 entra tra i frati minori dell'Osservanza. Probabilmente compie gli studi ad Alcalá, dove circolano diverse correnti di spiritualità. Nel 1523 si ritira alla Salceda, presso Alcalá, casa di ritiro (recolección) e vi rimane

fino al 1526. E in questa solitudine che raggiunge alti livelli di esperienza mistica. Nel 1528, dal capitolo delle province francescane di Spagna viene nominato commissario generale delle Indie (America) e questo incarico lo porta, tra il 1532 e il 1536, a compiere viaggi all'estero (Tolosa, Lione, Parigi, Colonia, Anversa). Nel 1537 torna in Spagna, dove muore, probabilmente, nel 1540.

O. svolge una notevole attività letteraria, in particolare tra il 1527 e il 1531. La sua opera principale è costituita dai sei Abecedarios espirituales.

L'Abecedario è una forma letteraria, chiamata così per un insieme di lettere, titoli o distici con le lettere iniziali disposte in ordine alfabetico. O. costruisce i sei Abecedarios su distici alfabetici.

Altre opere sono: Gracioso convite de las gracias del Santo Sacramento del altar (1530); Norte de los estados (1531) e diversi sermoni.

L'opera più conosciuta è il Tercer Abecedario (T.A.), ritenuto il « codice della mistica spagnola originale e fondamentale » (M. Andrés Martin).

II. Dottrina mistica. O. non è un sistematico, non scrive in modo ordinato. E, quindi, difficile esporre sinteticamente la sua dottrina. Ci sono, tuttavia, dei punti e delle caratteristiche ben rilevabili.

La prima condizione per giungere all'unione con Dio è il raccoglimento (recogimiento). L'autore è evidentemente legato alla spiritualità dei recogidos che, appunto, professavano la necessità del raccoglimento per la vita mistica. Il primo trattato del T.A. è proprio quello « dell'attenzione e della vigilanza necessaria per elevarsi e unirsi a Dio in spirito e verità », e il secondo riguarda « gli ostacoli al raccoglimento e alla vita interiore ». Persino la penitenza, che non deve mancare, « serve poco, se non vi si unisce lo spirito di raccoglimento e l'orazione » (t.1,1). Quindi « in quanto a voi, fratello mio, se non volete errare e volete camminare con sicurezza nella vita spirituale, cercate Dio nel vostro cuore, non uscite da voi stesso, perché Dio è più in voi, nell'interno dell'anima vostra, di quel che non vi siate voi stesso » (Ibid.).

Nel raccoglimento e nell'orazione si deve progredire in modo particolare in due cose: la conoscenza di se stessi e la conoscenza dei misteri di Cristo. Alla conoscenza di se stessi è dedicato soprattutto il primo Abecedario; alla meditazione dei misteri, specialmente della passione di Cristo, il primo, il secondo e il sesto. Per quanto riguarda la mediazione dell'umanità di Cristo, nel prologo del T.A. è detto chiaramente: « Un altro errore consiste nel volersi dare alla contemplazione, mettendo da parte la santissima umanità di nostro Signore Gesù Cristo... Mentre la Vergine Maria godeva della presenza del suo divin Figlio... era rapita d'amore per Dio ».

E l'amore è la scienza teologica nascosta che « Cristo si riservò l'ufficio d'insegnare in segreto nei cuori... arte di amore, perché solo con l'amore si raggiunge e con essa, più che con qualsasi altra arte o impegno, si accresce l'amore » (T.A. 6,2).

Il tema dell'amore è predominante nelle opere dell'O.: l'Abecedario cuarto porta il titolo Ley de amor santo ed è tutto dedicato allo studio dell'amore « che esce dall'altissimo cielo della Divinità e allo stesso cielo ritorna » (c.1).

Con l'amore si arriva così all'unione mistica con Dio. La nostra intelligenza non può conoscere Dio che in misura ristretta, perciò bisogna « conoscerlo per un'altra via », quella dell'amore appunto, « che ci fa uscire da noi stessi per collocarci e farci dimorare in ciò che amiamo, è esso che penetra nel segreto più profondo, lasciando la conoscenza al di fuori, nelle creature » (T.A. 21,3). Allora l'anima « non comprendendo, ma gustando pensa di raggiungere il riposo! » (T.A. 16,4). Questo avviene « nel profondo del cuore dell'uomo che deve restare oscuro, cioè privo del conoscere umano, perché così, stando nelle tenebre, venga lo Spirito di Dio su di essa, sopra le acque dei suoi desideri, a dire che sia fatta la luce divina » (T.A. 6,2).

Che il Tercer abecedario sia un'opera valida di iniziazione all'orazione mistica ce lo dice il ruolo che svolse nella vita della grande Teresa d'Avila. Suo padre l'aveva mandata, per guarire dalle sue gravi infermità, presso uno zio: « Quando vi andai - narra - quel mio zio... mi donò un libro intitolato Terzo Abbecedario che trattava dell'orazione di raccoglimento. Sebbene in quel primo

anno io avessi letto parecchi libri buoni, edificanti... tuttavia non avevo ancora imparato il modo di procedere nell'orazione né quello di raccogliermi. Il libro datomi dallo zio, perciò, mi fu assai gradito, e mi proposi di seguire quel metodo con tutto l'impegno. Per il dono delle lacrime di cui il Signore mi aveva già favorita e poiché leggevo molto volentieri quel libro, cominciai a passare tratti di tempo nella solitudine, a confessarmi più spesso e avviarmi per quella via che il cielo mi insegnava, ritenendolo come mia guida ».1

Note: 1 Vita 4, 7.

Bibl. **Opere:** Abecedario cuarto, a cura di A. di Madrid, Madrid 1948; Tercer Abecedario Espiritual, a cura di M. Andrés Martin, Madrid 1972; Místicos Franciscanos Españoles, t.I, Madrid 1948; cf in tr. it. Frate Francesco da Osuna, Via alla mistica. Dalla terza parte dell'Abecedario spirituale, a cura di G.M. Bertini, Brescia 1933. **Studi:** M. Andrés Martín, s.v., in DSAM XI, 1037-1051; H.D. Egan, Francesco di Osuna, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 459-470; P. Groult, Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du 16e siècle, Louvain 1927; J. Lanczkowski, s.v., in WMy, 165; E. Pacho, s.v., in DES II, 1794-1796; H. Prien, Francisco d'Osuna. Mystik und Rechfertigung, Hamburg 1967; F. de Ros, Un maître de sainte Thérèse, le P. François d'Osuna, Paris 1937 e 1946.

U. Occhialini

OZIO. (inizio)

I. Il termine o. designa, di per sé, un concetto prevalentemente negativo, che si limita a escludere il lavoro e le preoccupazioni economiche ad esso connesse, senza dire ancora nulla sulla utilizzazione del tempo che così viene liberato: dal punto di vista etico è, quindi, un concetto ambivalente: può designare, come di fatto avviene oggi, in una cultura che privilegia il lavoro e l'efficienza produttiva, il rifiuto a svolgere la propria parte nella creazione del benessere economico e nel servizio della comunità. Chi non lavora sfrutta il lavoro degli altri.

Ma il termine otium, insieme con i sinonimi quies e vacatio ha designato a lungo nell'antichità (e designa tuttora in certi ambienti e in certe culture, meno contagiate dalla ossessione efficientistica) qualcosa di meno dispregiativo, vale a dire il tempo in cui, lasciate le preoccupazioni utilitaristiche, ci si dedica all'attività più propriamente umana, quella del pensiero, dell'arte, della vita contemplativa: Soli omnium otiosi sunt - diceva Seneca (41 ca.) - qui sapientiae vacant.1 Il privilegiare questo significato positivo è continuato anche all'interno dell'universo linguistico e concettuale cristiano per tutto il primo Medioevo. Esso venne utilizzato per designare il tempo dedicato alla preghiera e alla contemplazione: s. Agostino parla di christianae vitae otium.2 Condizione della positività di quest'o. è naturalmente il fatto che esso sia non iners vacatio, ma ricerca e ritrovamento della verità. A una tale forma di o. era dedicata la vita monacale. Ma la generale rivalutazione del lavoro umile, operata in genere dal cristianesimo, e l'urgenza di una carità attiva nel sovvenire ai bisogni del prossimo e, a maggior ragione, premurosa di non pesare sugli altri, non poteva non accostare ai valori di un simile o. quelli diversi, ma complementari, di una operosità ispirata alla carità. L'ora et labora di s. Benedetto consacrerà in modo definitivo questa equilibrata complementarità tra l'o. santo e l'operosità caritatevole.

II. Pericoli dell'o. Ma, soprattutto nell'Occidente, man mano che ci si addentra nel Medioevo, crescono tra gli scrittori ecclesiastici le voci che mettono in guardia contro i pericoli morali di un o. vuoto e vizioso. La letteratura spirituale denuncerà l'otium iners come sentina di tutte le tentazioni e di tutti i pensieri cattivi e inutili. Con la nascita di nuovi Ordini religiosi, istituzionalmente dedicati alla predicazione al popolo, all'assunzione di responsabilità pastorali e allo studio e alla ricerca scientifica nel campo della sacra doctrina, il termine o. viene sempre più usato quasi esclusivamente nel significato negativo di otiositas, una oziosità ispirata alla pigrizia e vista come occasione al facile dilagare del vizio, soprattutto nel campo della castità. Al contrario, il lavoro serio e la fuga dall'o. vengono ad assumere il valore di un esercizio ascetico e vengono visti come remedium castitatis contra luxuriam.3

III. Nell'ambito della mistica. Ma non cade ancora del tutto l'idea che quello di vacare Deo resti il compito e il « lavoro » principale dei religiosi e che il servizio ai fratelli sia quello di testimoniare la presenza e il primato di Dio nella vita umana: ogni altro servizio al prossimo sarà solo affrontato nella misura dell'impellenza dei loro bisogni: essi si consacrano infatti alla perfezione della carità, ad quam quidem principaliter pertinet Dei dilectio secundario autem dilectio proximi. Et ideo religiosi praecipue et propter se debent intendere ad hoc quod Deo vacent. Si autem necessitas proximi immineat, eorum negotia ex caritate agere debent.4 Sarà solo nell'epoca moderna, in concomitanza con il sorgere dell'economia mercantile prima e capitalista poi e con l'affermarsi della rivoluzione industriale, quindi all'interno di una cultura consacrata al culto dell'attivismo e dell'efficienza materiale, che la parola o. conserverà esclusivamente il suo significato negativo di « padre di tutti i vizi ».

Nella Chiesa, le Congregazioni di vita attiva saranno il segno dell'affermarsi di un modello di santità che, sia pure ispirandosi all'unione con Dio e lasciando ancora largo spazio alla preghiera, prova la sua autenticità spendendosi totalmente in un lavoro incessante per il bene materiale e spirituale del prossimo. L'etica del lavoro e dell'efficienza che ha dominato tutto il panorama culturale dell'epoca moderna rivela tutte le sue ambiguità e la sua tendenziale disumanità; la sua crisi rilancia, quindi, l'idea che al di là dell'otium iners, giustamente considerato male in se stesso e occasione di molti mali, vada riscoperta la necessità di una vacatio riempita non solo di ricerca di Dio, ma anche di perseguimento di una più autentica autorealizzazione umana, attraverso le attività non utilitaristiche dell'arte, del pensiero, dell'espressività e della comunicazione interpersonale e sociale. Il « tempo libero » è diventato, e diventa sempre più, almeno nelle società industriali avanzate, un problema tipico del nostro tempo e ripropone l'urgenza di riscoprire, sia pure in forme nuove, la saggezza e la produttività umana del vacare sapientiae come premessa e come strada percorribile per arrivare al vacare Deo.

Note: 1 De brevitate vitae, 12,1-2; 2 Retract., I, 11; 3 S. Tommaso d'Aquino, Opusc., 18, c. 19; 4 STh I-I, q. 187, a. 2.

Bibl. A. Lipari, s.v., in DES II, 1797-1800; H.J. Sieben, Quies-otium, in DSAM XII2, 2746-2756; K.V. Truhlar, Il lavoro cristiano. Per una teologia del lavoro, Roma 1966; S. Wyszinski, La spiritualità del lavoro umano, Brescia 1964.

G. Gatti

DIZIONARIO DI MISTICA

P

- PACE
- PACOMIO MONACO EGIZIANO, SANTO
- PADRE
- PADRI
- PAESI BASSI
- PALAU Y QUER FRANCESCO, SAC
- PANTEISMO
- PAOLO
- PAOLO DELLA CROCE, FOND. PASSIONISTI SANTO
- PARAMISTICA
- PAROLA DI DIO
- PARSCH PIUS, CANONICO REG. S. AGOSTINO
- PASCAL BLAISE, LAICO
- PASSIONI
- PASSIVITÀ
- PATIRE
- PATOLOGIA SPIRITUALE
- PAUPERISMO

PACE. (inizio)

I. Il termine. Nelle diverse culture ed epoche, il termine p. assume un'estensione più o meno ampia e specifica. Così, ad esempio, l'eirene greca non indica tanto un rapporto tra persone, quanto una condizione di tranquillità interiore, in senso piuttosto riduttivo, come semplice assenza di turbamento e di sentimenti ostili; al contrario, la pax romana ha tutta la concretezza del contratto giuridico, dell'alleanza stipulata tra i popoli: allude ad una realtà prevalentemente sociale, tutelata e fondata sul diritto. Molto significativo è, in proposito, il famoso detto: Si vis pacem, para bellum (se vuoi la p., prepara la guerra). Tra queste opposte e paradigmatiche prospettive, il mondo ebraico si distingue in modo nettissimo.

II. Nella Scrittura. Nell'AT la p., shalom, non è un valore tra altri valori, ma coincide con la totalità dei beni. E la pienezza del bene, è la salvezza desiderata ed attesa. Shalom racchiude tutto ciò che di meglio si può augurare: non per nulla diventa la formula stessa del saluto, denso di profondità religiosa. E sinonimo di « benessere », felicità, giustizia. E benedizione, gloria, vita. In una parola, è il Nome stesso del Messia: Principe della p. (cf Is 9,5; Sal 71). Proprio perché tale, essa è innanzitutto dono da ricevere dalle mani di Dio e segno della sua presenza, che raggiunge la singola persona fin nell'abisso del suo cuore ed insieme stringe tutto il popolo nell'abbraccio della fraternità. L'uno e i molti vengono a coincidere nell'esperienza stessa di Dio. « Misericordia e verità s'incontreranno, giustizia e p. si baceranno » (Sal 84,11): ecco la prospettiva sociale; ecco però anche il momento delle nozze, dell'incontro mistico: « Così sono ai suoi occhi come colei che ha trovato p.! » (Ct 8,10). L'incontro con lo sposo è la perfezione dell'amore che, nell'unione mistica, procura armonia e p.

L'attesa del Messia diventa realtà concreta in Gesù, dono perfetto del Padre. Egli è la P., meglio: « Egli è la nostra p. » (Ef 2, 14). Tutta la sua vita, dalla grotta di Betlemme all'ascensione al cielo, è posta sotto il sigillo della p. La sua nascita è accompagnata dal canto del coro angelico: « Gloria a Dio nel più alto dei cieli, e p. in terra agli uomini che egli ama ». Non è solo un inno di lode, ma, più profondamente, è l'annuncio di una realtà che si è compiuta: la

salvezza è discesa; un seme di p. è stato deposto - e nascosto - nel cuore stesso dell'umanità e ormai crescerà « spontaneamente », senza lasciarsi soffocare da spine o rovi. Sull'albero della croce diventerà frutto maturo, pronto per offrirsi in dono il giorno della risurrezione: « Pace a voi » (Gv 20,19.21.26): parole inseparabili dalla dolce e forte promessa con cui si chiude il Vangelo secondo Matteo: « Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo » (Mt 28,20).

III. P. come frutto della consapevolezza mistica. Abitati dalla P., i cristiani sono invitati da Gesù stesso a diventare costruttori di p., se veramente vogliono essere figli di Dio: « Beati gli operatori di p., perché saranno chiamati figli di Dio » (Mt 5,9). Non si tratta di un impegno semplicemente etico, né di uno sforzo puramente umano, ma di vivere in verità il battesimo, lasciando agire liberamente, senza contristarlo, lo Spirito che è stato riversato nei cuori dei credenti: « Il frutto dello Spirito è amore, gioia, p., pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé » (Gal 5,22).

La p., dono dello Spirito, non è e non dev'essere ritenuta un'utopia. Essa fiorisce però soltanto sul terreno dell'amore autentico, quello che non si arresta neppure di fronte all'odio o all'ingiustizia. Frutto della passione di Cristo, la p. può essere custodita solo con la com-passione, col sacrificio di sé, fino al martirio, perché su questa terra la sua crescita è continuamente insidiata e minacciata dal male e dal peccato. Non sono forse i santi, gli amici di Dio, ad offrire all'umanità le icone più belle della p., essi che hanno raggiunto le altezze sublimi della comunione con Dio, in cui, per così dire, hanno goduto il vero e proprio riposo d'amore in Dio Trinità, armonia perfetta? Guardando al loro esempio, è possibile avanzare più speditamente nel cammino fino alla Gerusalemme celeste, che è visione di p., nella piena e universale comunione, che corrisponde al compimento del disegno salvifico di Dio.

Bibl. Aa.Vv., La pace, dono e profezia, Magnano (BI) 1985; Aa.Vv., Il contributo culturale dei cattolici al problema della pace nel secolo XX, (con antologia di scritti sulla pace), Milano 1986; R. Coste - H.J. Sieben, s.v., in DSAM XII1 40-73; W.W. Foerster, s.v., in GLNT III, 191-243; C. Gennaro, s.v., in DES III, 1801-1802; F. Gioia, La forza della pazienza. Il cammino della pace interiore, Cinisello Balsamo (MI) 1995; H.H. Schmid, Shalom. La pace nell'antico Oriente e nell'Antico Testamento, Brescia 1977.

Benedettine dell'Isola San Giulio (NO)

PACOMIO (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Nasce nel nomo di Esneah (Tebaide superiore) da una famiglia pagana del sud dell'Egitto. Si converte alla vista della carità dei cristiani per le reclute imperiali. Si pone alla scuola dell'eremita Palamone (320 ca.) ma ben presto decide di organizzare un « villaggio cristiano », cioè la vita comune di monaci disciplinati come un corpo unico. Molti lo seguono, perciò riunisce in vari monasteri, specialmente a Tabennesi e Pebow, migliaia di fratelli e anche suore. Poco prima della morte, avvenuta il 9 maggio 346 o, forse più precisamente (secondo le fonti copte) nella stessa data del 347, a causa di un'epidemia scoppiata tra i suoi monaci, è sottoposto al giudizio di un Sinodo di vescovi locali a Latopoli, ma l'energia dei suoi discepoli lo salva dalla condanna.

Fra questi, Teodoro ne conserva i ricordi più vivi che sono alla base delle Vite copte e della Vita prima in greco (redatta forse prima del testo copto). Le altre vite in greco e la vita in latino che ne dipendono si allontanano già dalla sicura autenticità dei documenti antichi.

Quanto alle Regole, è difficile sapere se siano state messe per iscritto prima della morte del fondatore. Nella traduzione di Girolamo esse si presentano in quattro collezioni non concordate. In copto ne sono stati trovati solo dei frammenti, in greco si hanno solo estratti.

P. è anche l'autore di lettere di linguaggio criptico, tradotte da Girolamo, scoperte recentemente in copto e in greco. Sono state, inoltre, scoperte alcune catechesi copte.

Le Vite fanno di P. un avversario di Origene; nondimeno sembra accertato che nella comunità fossero raccolti i libri « gnostici », ritrovati a Nag Hammadi, che forse vi erano stati nascosti in occasione di qualche visita canonica.

II. Dottrina mistica. Nella storia della spiritualità cristiana P. è considerato il fondatore del tipo monastico di « vita comune » (koinos bios), che ha per ideale la comunità (koinonia) perfetta descritta in At 2,33 e 4,32. Essa comporta vari aspetti: a. l'unità nello spazio, chiuso con un recinto; il portiere che vi ammette ha anche la funzione quasi di un maestro dei novizi; b. la vita ordinata secondo una comune Regola, quindi uniforme; c. i membri di una grande famiglia spirituale portano un nome comune, la stessa veste e, tranne alcune eccezioni, vige la comunità della tavola e la uniformità dei cibi; d. comunità nella liturgia: i confratelli si riuniscono ogni giorno per una « colletta »; e. comunità nel lavoro; f. la vita è « comune » anche nel senso che è sopportabile da tutti, evita le eccezionali rigorosità dei solitari.

Pio laico, P. non ha una formazione teorica, ma possiede solide nozioni di teologia e di ascetica che gli provengono dalla Bibbia. Nelle sue Catechesi è ben presente la figura di Cristo « pastore delle pecore disperse », che offre la sua vita in sacrificio. E proprio Cristo, Verbo eterno, che libera la discendenza di Eva dalla schiavitù del diavolo. La vita monastica offre al monaco, attraverso la preghiera, il digiuno, la veglia, l'umiltà, la carità mezzi validi per lottare contro il demonio e il peccato. Rispetto, quindi, all'ascetismo anacoretico, P. sottolinea soprattutto il valore interiore della rinuncia, realizzata nella koinonia, o nell'impegno della vita fraterna.

Uomo di Dio, P. è figura del monaco perfetto, del taumaturgo, del visionario, in breve, dell'uomo che attraverso una dura ascesi, praticata soprattutto nella vita fraterna, perviene alla mistica unione con Dio. Per questo motivo, a giusto titolo, i copti in due inni lo lodano come « aquila grande » (CSCO 107, 140, 142).

Più tardi, il suo ideale sarà ripreso da s. Basilio in Cappadocia e diverrà forma tradizionale del monachesimo della Chiesa.

Bibl. **Opere:** L.Th. Lefort, Les vies coptes de s. Pachôme**,** Louvain 1943, 1966; Id., Oeuvres de s. Pachôme et de ses disciples, CSCO 159-160, Louvain 1956; F. Moscatelli, Vita copta di S. Pacomio, Padova 1981; Pacomio e i suoi discepoli. Regole e scritti. Introd., trad. e note di L. Cremaschi, Magnano (BI) 1988. **Studi:** H. Bacht, s.v., in DSAM XII1, 7-15; Monachesimo e Chiesa. Studio sulla spiritualità di Pacomio, in J. Daniélou - M. Vorgrimler, Sentire ecclesiam. La coscienza della Chiesa come forza plasmatrice della pietà, Roma 1964, 193-224; M. Caprioli, s.v., in DES III, 1802-1805; J. Gribomont, s.v., in DIP VI, 1067-1073; R. Kurek, La meditazione della Bibbia presso i monaci pacomiani, in RivVitSp 37 (1983), 53-68; Id. Profilo della comunità pacomiana, in Ibid., 38 (1984), 274-297; V. Monachino, s.v., in EC IX, 511-514; A. Veilleux, s.v., in BS X, 9-20.

T. Spidlík

PADRE. (inizio)

Premessa. « Non avessi conosciuto il Cristo, Dio sarebbe stato per me un vocabolo vuoto di senso. Il Dio dei filosofi e degli eruditi non avrebbe occupato nessun posto nella mia vita morale. Era necessario che Dio s'immergesse nell'umanità e che in un preciso momento della storia, sopra un determinato punto del globo, un essere umano fatto di carne e di sangue, pronunciasse certe parole, compisse certi atti, perché io mi gettassi in ginocchio ». Così confessava lo scrittore francese F. Mauriac nella sua Vita di Gesù (1936), celebrando l'Incarnazione, il mistero centrale della fede cristiana. Molto prima di Mauriac, B. Pascal esaltava non il Dio astratto tanto amato dai filosofi, bensì il Dio che in Gesù Cristo « s'immerge nell'umanità », si fa carne, parlando e agendo in stretta unità con il P., uomo tra gli uomini. E solo con Dio, P. di Gesù Cristo incarnato, difatti, che l'incontro tra la divinità e l'umanità diventa familiare e si svolge su un piano di paradossale parità. Per questo motivo, i mistici, spezzando

l'abitudine a usare il nome di Dio come un vocabolo vuoto, l'hanno riempito del volto paterno di Dio e di quello reale e fraterno di Gesù Cristo.

I. Paternità di Dio nella Scrittura. La credenza nella paternità divina sembra essere estremamente antica e molto diffusa, sia nella preghiera che nel linguaggio delle religioni più sviluppate,1 in particolare nel mondo semitico. Numerosi testi, preghiere ed inni,2 consentono di credere che, sin dai tempi antichi, l'uomo si sia rappresentato la divinità con immagini di parentela, molto spesso con quella di un padre. Questi è invocato come tale, perché si vede in lui un Essere vicino, intimamente inserito nelle alterne vicissitudini della vita umana. Con il tempo questa concezione primitiva dei padri divini, scaturita dal sentimento religioso dell'uomo di tutti i tempi, si è andata via via affinando, fino al momento in cui Dio stesso ha rivelato il segreto del suo vero Essere. All'interno della stessa rivelazione biblica, si constata un'evoluzione sempre più chiara nella rappresentazione della paternità di Dio e delle sue relazioni con ogni uomo.

Occorre ricordare che nell'AT, la paternità divina, all'inizio, è concepita soprattutto in una prospettiva collettiva e storica: Dio è padre di Israele, suo protettore, sovrano benefico che esige sottomissione e fiducia (cf Es 4,22; Nm 11,12). Geremia e Osea sottolineano l'immensa tenerezza di JHWH (cf Ger 3,19; 31,20; Os 11,3ss.). A partire dall'esilio, alcuni salmisti (Sal 27,10; 103,3) e sapienti (Prv 3,12; Sap 2,13-18) considerano ogni singolo giusto figlio di Dio, cioè oggetto della sua tenera protezione.

Tra i libri sapienziali, ad esempio, il Siracide prega così: « Signore, padre e Dio della mia vita... » (23,4). Gli stessi Salmi sono talora intessuti di paterna tenerezza: « Mio padre e mia madre mi hanno abbandonato ma il Signore mi ha raccolto... Come un padre ha pietà dei suoi figli, così il Signore ha pietà di quanti lo temono » (27,10; 103,13).

Quanto ai profeti, Isaia si esprime così a proposito di Dio: « Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio del suo seno? Anche se ci fosse una donna che si dimenticasse, io invece non ti dimenticherò mai » (49,15). Ancora lo stesso profeta rivolge a Dio questa reiterata invocazione: « Non essere insensibile perché tu sei nostro padre... Tu, Signore, sei nostro padre... Signore, tu sei nostro padre » (63,15-16).

Anche in Geremia, che riporta un bellissimo soliloquio di Dio, si riscontra una tenera paternità divina: « Non è forse Efraim un figlio caro per me, un mio fanciullo prediletto? Infatti, dopo averlo minacciato, me ne ricordo sempre più vivamente. Per questo le mie viscere si commuovono per lui, provo per lui profonda tenerezza » (Ger 31,20). E un brano, questo, ove ricorre con chiarezza l'immagine di un Dio che si esprime con sentimenti paterni nei confronti d'Israele, al quale si rivela mettendo a nudo il suo essere più intimo. Nel Dio veterotestamentario sentimenti di paternità e di maternità (« le viscere », in ebr. rahamim, rehem al singolare, « l'utero » di una donna, rimandano al seno materno) si fondono in un amore totale. Oggetto di tale amore, tenero e viscerale, di Dio P. è ogni uomo che, per questo motivo, non dovrà più sentirsi abbandonato.

In un'altra prospettiva, ma sempre con lo stesso intento, il profeta Osea si raffigura il Signore come un padre che tenta di attirare a sé il figlio piccolo, accostandolo alla guancia per farlo mangiare (11,1-4).

Gesù porta a compimento il meglio della riflessione giudaica sulla paternità di Dio. Pensa ad una comunità (l'orante deve dire « Padre nostro ») composta di piccoli (cf Mt 11,25), ai quali il P. rivela i suoi segreti, e dove ciascuno è personalmente figlio di Dio (Mt 6,4-6.18). A questo nuovo Israele, che rappresenta già l'intera umanità, il P. prodiga i beni necessari (cf Mt 6,26.32; 7,11): anzitutto lo Spirito Santo (cf Lc 11,13), attraverso il quale manifesta la sua immensa misericordia e tenerezza (cf Lc 15,11-32). Dio si rivela P. di ogni umana creatura soprattutto quando ama e perdona.

Gesù nel suo annuncio, però, va al di là della tradizione giudaica: rivela Dio come P. di un Figlio unico, e se stesso come questo Figlio unico. Difatti, Giovanni chiama Gesù l'Unigenito (cf 1,14.18), sottolineando, così, l'unità perfetta delle volontà (cf 5,30) e delle attività (cf 5,17-20) del P. e del Figlio, in breve, la loro reciproca intimità di conoscenza e di amore (cf 5,20.23;

10,15), nonché la loro mutua glorificazione (cf 12,28; 13,31ss.). La fede battesimale fa dei cristiani, partecipi della vita di Cristo, « uno solo in Cristo Gesù » quindi « figli di Dio » ed « eredi secondo la promessa » (Gal 3,26-29), partecipi, con il Figlio primogenito, dell'eredità paterna (cf Rm 8,17.29; Col 1,18). Lo Spirito di Cristo che interiormente muove i cristiani, attesta al loro spirito che sono figli di Dio (cf Rm 8,16) ed ispira in loro la preghiera stessa di Gesù a cui li conforma; anch'essi possono esclamare dal profondo del cuore: « Abbà, Padre! » (Rm 8,15).

La rivelazione di Dio-Padre risulta essere, dunque, il legame che unisce l'AT al NT: il Dio unico veterotestamentario, creatore dell'universo, si presenta nel NT come P. di nostro Signore Gesù Cristo, primo dato del NT. Questa rivelazione sollevò, nei primi secoli della Chiesa, il problema dogmatico più difficile del cristianesimo: la spiegazione, all'interno del monoteismo ereditato dal giudaismo, della divinità del Cristo come Persona distinta dal Dio dell'AT.

Gli scritti del NT offrono già una prima risposta circa la paternità divina: l'espressione « o theós » è riservata al P. di Gesù Cristo. Quest'ultimo preesiste a tutta la creazione in quanto Verbo e Figlio di Dio, quale « irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza » (Eb 1,3). Dio è P. di Gesù Cristo in quanto ha ricevuto da lui la sua vita divina, ed è a questo titolo rivelazione della gloria propria dell'Unigenito del P.

Gesù rivelando l'identità di Dio come P., colloca questa rivelazione all'interno di un mistero ancora più inaccessibile: il mistero trinitario. Dio è P. perché ha un Figlio, Gesù Cristo, che è a sua volta Dio (cf Gv 1,18). Con ciò il fondamento della paternità divina viene collocato su un piano che supera ogni conoscenza razionale. La Trinità divina è il mistero centrale della fede cristiana, e solo a partire dalla Trinità si possono comprendere gli altri elementi dell'insegnamento cristiano.

II. Nella riflessione teologica. 1. Prima del Concilio di Nicea (325). La prima elaborazione teologica su Dio-Padre fu sviluppata nel II secolo dalla gnosi eterodossa. Nella sua eternità, Dio, immerso nella contemplazione del suo proprio pensiero, non era ancora P., ma soltanto Dio. Cominciò ad essere P. quando, liberamente, generò l'Unigenito dal suo proprio pensiero, per creare, per mezzo di lui, il mondo e comunicare così agli uomini la sua vita divina. Questa interpretazione della paternità divina escludeva, però, il carattere divino dell'Unigenito, perché, in realtà, designare Dio come P. significava affermare che egli è Creatore e Signore di tutto (= pantocrator). In breve, Dio viene chiamato P., perché domina tutti gli esseri con la sua onnipotenza creatrice. Questo è il senso della formula « credo in Dio Padre onnipotente » (DS 2,6,9,13,15,54), con la quale iniziano le più antiche professioni di fede.

Gli apologisti del II e III secolo testimoniano la fede della Chiesa in Dio, P. di Cristo, suo Figlio divino, ma la loro teologia della paternità divina è fortemente impregnata di subordinazionismo a motivo dell'influsso della speculazione gnostica: Dio non era P. sin dall'eternità; liberamente e prima del tempo egli generò la sua Parola come persona da lui distinta. La generazione dell'Unigenito era stata da Dio disposta per la creazione del mondo e doveva manifestare Dio agli uomini per mezzo della sua Parola.

Ireneo conferma che il Verbo non è creato, ma non chiarisce il modo in cui è stato generato. Pare, comunque, che egli ritenga la generazione del Figlio più come libera e pretemporale che come eterna. L'Unigenito possiede la visione diretta del P., pertanto, rivela il P. agli uomini. Dio è P. a motivo dell'amore con il quale egli si svela nel suo Figlio incarnato, morto e risorto per amore degli uomini. Dio P., Amore amante, introduce il credente nelle profondità del mistero salvifico-comunionale. Il mistero pasquale è, dunque, cifra della vita divina che è rivelata nella storia della croce e della risurrezione come storia dell'amore trinitario.3 Per mezzo della fede, tale amore del P., rivelato nel Figlio incarnato, consente ai credenti la conoscenza conveniente ai figli adottivi per condurli alla diretta contemplazione di sé e renderli, quindi, partecipi della comunione intratrinitaria, ove la visione del P. sarà la totale divinizzazione dell'uomo.

Molto più chiaramente, Origene afferma che Dio è P. dall'eternità, perché egli genera il suo Verbo personale nell'eternità in quanto gli partecipa la propria sostanza divina. Il P., fonte della

divinità, è superiore al Figlio, perché è autotheos. La sua bontà lo porta a comunicarsi. Pertanto, egli genera liberamente, sotto la spinta del suo amore, il Verbo, come immagine del suo pensiero, per poter in lui rivelare e partecipare se stesso agli uomini. Per mezzo dell'Incarnazione, l'uomo Gesù è Figlio di Dio. Gli uomini ricevono la filiazione adottiva come partecipazione alla filiazione divina del Verbo fatto carne.

2. I Padri orientali dal IV secolo sino al VI secolo (particolarmente Gregorio Nazianzeno, Gregorio di Nissa, Basilio Magno, Cirillo d'Alessandria, Massimo il Confessore) svilupparono molto la teologia della Trinità. Essi continuarono ad affermare la perfetta consostanzialità delle Persone divine e sottolinearono la gerarchia intradivina. L'unità della Trinità ha il suo fondamento nell'unità del suo principio interiore, che è il P., il cui carattere personale è quello di non essere stato generato (aghennesia). Poiché è « principio senza principio », il P. genera eternamente il suo Verbo, e dal P. e dal Figlio procede lo Spirito Santo. Egli è P., perché non procede da nessun altro e perché in lui hanno origine le altre Persone divine. Il P. è, altresì, la fonte ultima della partecipazione della creatura umana alla vita divina. Difatti, il Figlio di Dio si è fatto uomo per trasformare gli uomini in figli di Dio. Così, diventando P. dell'uomo Gesù, Dio è divenuto P. di tutti gli uomini. L'Incarnazione comporta, dunque, l'elevazione della creatura umana alla filiazione adottiva, cioè alla partecipazione alla vita divina: questa inizia con la fede in Cristo e termina con la visione beatifica del P. In questo modo si arriva ad una profonda concezione della paternità divina: il P., principio senza principio, è altresì il principio ultimo della divinizzazione dell'uomo per mezzo del Cristo nello Spirito. Tale divinizzazione si realizzerà definitivamente, quando l'uomo verrà elevato nello Spirito per mezzo di Cristo all'incontro diretto con Dio P. Più precisamente, la divinizzazione dell'uomo risponde alla logica interna della « umanizzazione », incarnazione di Dio: 4 si tratta di uno scambio misterioso in cui « ciascuno fa sue le proprietà dell'altro ».5 L'azione dello Spirito Santo, presente nell'intimo del credente, lo mette poi in comunicazione viva con Gesù e con il P.

Ignazio di Antiochia ricorda che i credenti sono « portatori di Dio » (theophóroi),6 « riempiti di Dio » (theou gémete) 7 ecc. Ma è Clemente Alessandrino a dare a questa dottrina chiarezza e precisione, ricorrendo al concetto di divinizzazione: « Il Verbo di Dio si è fatto uomo affinché tu impari da un uomo come l'uomo possa divenire Dio ».8

Atanasio, che pone sullo stesso piano la filiazione adottiva e la divinizzazione dell'uomo, sottolinea come questa assimilazione a Dio non sia un'identificazione: essa infatti non ci fa diventare « come il Dio vero o il suo Verbo, ma quali ci ha voluto il Dio che ci ha conferito questa grazia ».9 In Dionigi Areopagita la divinizzazione rientra nello schema neoplatonico del ritorno a Dio. Massimo il Confessore, a sua volta, utilizza la logica e la fisica di Platone a servizio di una visione teologica del mondo, il cui fondamento è la divinizzazione. Un apporto nuovo viene offerto da Simeone il Nuovo Teologo che insiste sulla presa di coscienza di questo stato.

Due secoli più tardi, Gregorio Palamas farà della divinizzazione il fondamento della sua sintesi teologica. E merito, dunque, dei teologi d'Oriente se questa dottrina è divenuta familiare agli occidentali.

3. I Padri occidentali del IV secolo circa la paternità di Dio non sono completamente liberi dal subordinazionismo, secondo cui il Verbo e lo Spirito traendo origine dal P. non originano, ma sarebbero, in un certo qual modo, a lui subordinati, nel senso di una non perfetta partecipazione della sua natura divina. Ciò nonostante, la dottrina della paternità divina raggiunge una formulazione dogmaticamente perfetta negli scritti di Ilario di Poiters: è proprio del P. generare eternamente il suo Unigenito, comunicandogli completamente la sua sostanza divina. L'Incarnazione è l'opera liberamente voluta dall'amore divino del P. In Cristo, Dio diventa e si manifesta come P. degli uomini.

Quanto ad Agostino, il suo insegnamento sulla paternità divina non collima perfettamente con l'insegnamento dei Padri greci. Il vescovo di Ippona parte piuttosto dall'unicità della natura divina come fondamento della consostanzialità delle Persone divine, pur accettando la

processione dello Spirito Santo ’dal Padre e dal Figlio'. Pertanto, egli non sottolinea abbastanza la gerarchia interna delle Persone divine nonché il carattere proprio del P., come vertice della Trinità. Il merito principale della dottrina trinitaria agostiniana, invece, consiste nell'affermare che nell'anima umana si trovano tracce delle processioni intradivine. Dio è P. in quanto egli, con la sua intelligenza, genera dall'eternità il suo Verbo e con la sua volontà spira eternamente lo Spirito, è vincolo di amore (vinculum caritatis) che il P. nutre verso il Figlio. L'Incarnazione è per Agostino essenzialmente un evento salvifico, per il quale il P. eterno è divenuto contemporaneamente P. di Cristo e degli uomini. Così, il Cristo della gloria sarà eternamente il rivelatore del P. Gli uomini risorti dalla morte e partecipi della gloria celeste contempleranno alla fine dei tempi il P. in Cristo Gesù.

4. I teologi medievali sviluppano due distinte concezioni della paternità divina. La prima, che è molto vicina all'insegnamento dei Padri greci, ha i suoi principali rappresentanti in Riccardo di San Vittore, in Alessandro di Halès (1245) e in altri, e raggiunge il suo acme in s. Bonaventura. L'unità interna della Trinità trova le sue radici nel P. Il motivo più profondo della fecondità del P., che costituisce il primo fondamento del suo carattere personale, è che è increato. Ma sono la generazione e la spirazione attiva che fanno definitivamente del P. una persona. Il P. è la plenitudo fontalis delle processioni intradivine. Egli è la pienezza della sua sostanza.

Il secondo indirizzo s'ispira molto ad Agostino; proposto innanzitutto da Pietro Lombardo (1160), da Alberto Magno e da altri, trovò la sua forma definitiva in Tommaso d'Aquino. La consostanzialità delle Persone divine ha il suo fondamento nell'unità della natura divina. La persona del P. è costituita unicamente dalla relazione sussistente della generazione attiva - ed in questo si distingue dal Figlio -, e dalla spirazione attiva, per la quale si distingue dallo Spirito Santo. Ciò che costituisce il P. come P., è la relazione sussistente che risulta dalla comunicazione sostanziale di sé.

Quasi tutti i teologi medievali si espressero a favore di una possibile incarnazione del P., anche se ritenevano molto conveniente l'incarnazione del Verbo. Essi consideravano tale incarnazione come evento salvifico-comunionale: la gratia capitis è propria dell'uomo Gesù Cristo, Figlio di Dio. La giustificazione è una partecipazione alla grazia di Cristo, che rende l'uomo figlio adottivo di Dio nello Spirito.

La teologia post-tridentina si andò sviluppando quasi esclusivamente nella linea di s. Agostino e di s. Tommaso.

Più o meno recentemente viene sottolineata l'importanza salvifica dell'Incarnazione, per la quale Dio è diventato P. di Cristo e in Cristo P. degli uomini. Si è anche riflettuto sul ruolo di Cristo nella gloria, come rivelatore del P. L'attività del Cristo quale rivelatore del P. viene fortemente sottolineata nel Vangelo di Giovanni. Cristo conosce Dio non nella fede, ma nell'esperienza misteriosa della sua unione con ’suo P.'. Solo l’’Unigenito', che vede il P., lo può rivelare agli uomini (cf Gv 1,14-18; 6,46, ecc.). Nel momento in cui Gesù di Nazaret si rivelava agli uomini come Figlio di Dio, egli rivelava allo stesso tempo il mistero del P. L'Incarnazione comporta così, per mezzo del Verbo incarnato, la rivelazione del Dio P. Per questo motivo, la Dei Verbum afferma: « Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e manifestare il mistero della sua volontà (cf Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo hanno accesso al P. e sono resi partecipi della divina natura (cf Ef 2,18; 2 Pt 1,4). Con questa rivelazione, infatti, Dio invisibile (cf Col 1,15; 1 Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cf Es 33,11; Gv 15,14-15) e s'intrattiene con essi (cf Bar 3,38), per invitarli ed ammetterli alla comunione con sé. Questa economia della rivelazione avviene con eventi (o gesti) e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto. La profonda verità, poi su Dio e sulla salvezza degli uomini, per mezzo di questa rivelazione risplende a noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la creazione » (n. 2).

III. L'esperienza di Dio Padre nei mistici. Che in Dio si trovino compresenti gli attributi di padre e madre lo avevano già colto Clemente Alessandrino in Oriente e Agostino in Occidente. Il primo precisa che Dio « per la misericordia con cui ci circonda è madre. Amandoci, il P. è come se rivestisse un ruolo femminile ».10 A sua volta Agostino, dopo aver citato il versetto del salmo 26: « Il padre mio e la madre mia mi hanno abbandonato », aggiunge: il salmista « si è fatto fanciullo davanti a Dio; ed egli stesso si è fatto padre, si è fatto madre ».11

A fondare il duplice attributo della paternità e della maternità divine è l'antropomorfismo del linguaggio biblico, sul quale ha richiamato l'attenzione Giovanni Paolo II nella Mulieris dignitatem: « Se c'è somiglianza tra il Creatore e le creature, è comprensibile che la Bibbia abbia usato nei suoi riguardi espressioni che gli attribuiscono qualità sia 'maschili' sia 'femminili' » (n. 8).

Indagare sul senso di Dio-Padre come profondità misteriosa e fontale nei mistici, significa ritrovare la nozione di P. quale appare nella Scrittura e in particolare nel Vangelo, oltre che nella riflessione teologica. I mistici hanno profonda coscienza - sul piano esperienziale - del disegno storico di salvezza di Dio P., percepito come vita-amore che il P. racchiude nel suo seno e che, senza uscire da sé, esprime nella generazione del Figlio e nella processione dello Spirito. Non vi è, dunque, per i mistici, alcuna distanza tra la percezione del mistero divino in se stesso e quella della sua comunicazione nel tempo. Una simile immediatezza caratterizza diverse esperienze mistiche, profondamente segnate dal rapporto, costitutivo ed essenziale, con la Trinità.

Giovanni Cassiano, discepolo in Oriente e maestro in Occidente, nel solco della tradizione biblica, dopo aver descritto il comportamento che « una madre tutta amore e premura » ha verso il proprio figlio, dalla fanciullezza alla giovinezza, conclude: « Il Padre nostro che sta nei cieli sa molto meglio di ogni madre chi è che deve portare sul seno della sua grazia, chi deve esercitare sotto i suoi occhi nella virtù, lasciandolo arbitro della sua volontà. Ma quando anche lo lascia a sé, continua ad aiutarlo nelle fatiche, ascolta i suoi richiami, non si nasconde quando è cercato, giunge fino a liberarlo dai pericoli, senza che quello se ne accorga ».12

Nella riflessione di alcuni mistici medievali, Dio è visto come grembo che porta gli uomini, per sottolineare l'unione dell'anima con la divinità. Altrove, ci s'imbatte in passi che rievocano il simbolo del parto, per porre l'accento sulla sofferenza e sulla morte redentrice attraverso cui dovette passare il Cristo: una morte che genera la vita, idea del resto già ripresa dal Cristo stesso dal mondo vegetale, dove il seme muore per dar vita alla pianta. Difatti, Anselmo d'Aosta, ricorrendo alla metafora materna, si esprime così: « Ma anche tu Gesù, Signore buono, non sei anche tu madre?... Tu per primo..., sei morto e morendo hai partorito... Signore Dio, Tu sei dunque più madre ».13

Analoghe sottolineature si ritrovano nelle Rivelazioni di Giuliana di Norwich. Questa dichiara di aver inteso « tre modi di contemplare la maternità in Dio. Il primo è considerare il fondamento della creazione della nostra natura, il secondo è l'assunzione della nostra natura, e qui comincia la maternità della grazia, il terzo è la maternità nell'operare ».14 E per quanto riguarda la maternità di Dio, scrive: « E così io vidi che Dio è contento di essere nostro padre, e Dio è contento di essere nostra madre... Come Dio è veramente nostro padre, così Dio è veramente nostra madre: questo mi fu mostrato in tutte le rivelazioni, ma particolarmente in quelle dolci parole in cui dice: 'Io sono', cioè 'sono io la forza e la bontà della paternità, sono io la sapienza e la gentilezza della maternità... ».15

Altre esperienze mistiche, molto concrete, sono incentrate sulla comunicazione delle Persone tra di loro. Per esempio, l'esperienza di Maria Maddalena de' Pazzi che vede le tre Persone divine « influirsi l'una l'altra li sua divini influssi con modo indicibile. Il P. influiva al Figliuolo el Figliuolo rinfluiva nel P. Influiva ancora esso P. et Figliuolo allo Spirito Santo; et esso Spirito Santo rinfluiva nel P. e nel Figliuolo, e continuamente vedeva mandarsi essi divini influssi ».16

A queste esperienze mistiche che riportano le comunicazioni intratrinitarie, si possono aggiungere quelle che parlano delle funzioni proprie alle singole Persone nelle operazioni extratrinitarie. Ricollegandosi in questo a Caterina da Siena, che parla della Trinità non in

termini teologici ma per mistica intuizione, Maria Maddalena de' Pazzi afferma: « Al P. s'appartiene la potentia con la gubernatione; al Verbo la sapientia con la comunicazione; allo Spirito Santo la bontà co' sua influssi e tranquillità ».17

Accanto a questo accesso più concreto al mistero, ne troviamo un altro che si potrebbe definire mistico-esperienziale, perché esprime con linguaggio umano uno spaccato di vissuto interiore. Così, ad esempio, Teresa d'Avila « vede che queste tre Persone sono distinte; poi, per una conoscenza mirabile concessa all'anima, comprende con grandissima certezza che queste tre Persone sono un'unica sostanza, un'unica potenza, un'unica sapienza, un unico Dio »; e, per sottolineare che si tratta di un'esperienza profonda, la santa aggiunge: « Di modo che ciò che teniamo per fede, qui l'anima lo comprende, per così dire, per la vista, anche se non si tratta di una vista degli occhi del corpo o dell'anima, poiché non è una visione immaginaria ».18

Diversi altri testi mostrano il rapporto tra Teresa d'Avila e Dio P., sorgente di vita spirituale e termine di essa: « Il Signore mi disse: 'Il P. mio si compiace in te' »; 19 « Il Signore mi levò in spirito dinanzi al P. e gli disse: 'Colei che mi desti, ecco io ti dò' »;20 « Mi parve che la persona del Padre mi attirasse a sé e mi dicesse: 'Io ti ho dato mio Figlio, lo Spirito Santo e la Vergine. E tu che mi puoi dare in cambio?' ».21 Ricevendo la santa Comunione, Teresa sottolinea che « il corpo sacratissimo di Cristo viene ricevuto all'interno dell'anima dallo stesso suo P. (...) che gradisce molto l'offerta che gli facciamo di suo Figlio, perché gli si offre la possibilità di trovare in lui le sue delizie e le sue compiacenze anche sulla terra ».22

Ma il simbolo paterno è sottolineato dalla mistica d'Avila soprattutto nella relazione tra l'anima e Dio: « Rendiamoci conto che vi è dentro di noi un palazzo di grandissima ricchezza... e in questo palazzo abita questo grande Re che si è degnato di essere vostro P. e che siede su un trono di grandissimo valore, il vostro cuore ».23 E vero che il simbolo del P., senza essere frequente, non è del tutto raro in Teresa, ma esso si applica il più delle volte al rapporto che il P. intrattiene con il Figlio Unigenito. Difatti, nel Cammino di perfezione, iniziando il commento della Preghiera domenicale, la santa annota subito: « O mio Signore, come è vero che sei il P. di un tale Figlio, e tuo Figlio, il Figlio di un tale P.! »,24 La contemplazione, che si fonda su questa meravigliosa verità, dovrebbe costituire per Teresa il termine della preghiera insegnata dal Signore: « Oh! Come verrebbe bene qui trattare della contemplazione perfetta! Oh! Quanto avrebbe ragione l'anima di entrare in sé per poter meglio elevarsi al di sopra di sé, avendole il Figlio dato di comprendere qual è il luogo dove si trova il P. suo che è nei cieli ».25 Con parole molto semplici, Teresa spiega, in seguito, come tutto il rapporto tra la creatura umana e il P. si fondi sull'interiorità reciproca del Figlio al P. e di ogni uomo con il Figlio, lui che ha assunto la natura umana e si è fatto nostro fratello. Certo, ella non si dilunga sullo sviluppo di una dottrina così essenziale, perché il suo intento è soprattutto pratico. Ma non può, comunque, passare sotto silenzio ciò che il Vangelo di Giovanni rivela del mistero delle relazioni dell'anima, dimora di Dio, con le Persone divine; ecco perché aggiunge: « Per disperso che sia il vostro pensiero, non può darsi che fra un tale Figlio e un tale P. non vi sia che lo Spirito Santo: possa egli colmare d'amore la vostra volontà e incatenarvi con un amore tanto grande, nel caso per questo non bastasse la considerazione del nostro interesse ».26

Come ispirata, Teresa aveva, altresì, notato la corrispondenza fra il mistero dell'Incarnazione e la nostra condizione incarnata.27 Per ogni creatura umana che aspira all'unione con Dio, la mediazione dell'umanità di Cristo è il mezzo connaturale della contemplazione: « Chi vede me, vede il P. » (Gv 14,9). Ciò vuol dire che non si può penetrare nel mistero di Dio P. senza passare necessariamente attraverso l'umanità sacratissima del Cristo: « Separarsi da ciò che è corporeo per bruciare continuamente di amore è proprio degli spiriti angelici, non di noi che viviamo in un corpo mortale... Non dobbiamo separarci dalla sacratissima umanità di nostro Signore Gesù Cristo, unico nostro bene e rimedio. Non posso credere che alcuni facciano così; è solo che essi non capiscono, e così essi nuoceranno a sé e agli altri. Posso dire, se non altro, che essi non entreranno mai nelle due ultime mansioni perché, perduta la guida che è il buon Gesù, non riusciranno a trovare la strada. Sarà già molto se potranno stare nelle altre mansioni con

sicurezza. Non dice forse il Signore che egli è la via? Non afferma che egli è luce e che nessuno può andare al P. se non per lui? E queste altre parole: Chi vede me vede il P. mio? Diranno che bisogna dare un senso diverso a queste parole. Io non conosco altre spiegazioni: con questa io mi sono trovata sempre assai bene, e la mia anima sente che è vera ».28

Qualche barlume del mistero trinitario, Teresa lo aveva avuto durante la stesura del libro della Vita. Ma le prime esperienze risalgono al 1571 e crescono fino all'ultima fase della sua esistenza terrena, quando la compagnia della Trinità non l'abbandona mai. Illustrazione conoscitiva e comunicazione vitale sono le due dimensioni di tale esperienza. Innanzitutto, la scoperta della Trinità dentro di sé 29 illustrata dall'evidenza della promessa fatta dal Cristo: « Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il P. mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui » (Gv 14,23). Nella visione, Teresa percepisce la comunicazione personale che ciascuna Persona divina ha con lei e con le creature tutte. Entra, poi, in una conoscenza superiore del mistero di Dio uno e trino; con parole ardite ed impeccabile precisione teologica descrive quanto vede: tre Persone, una sola natura; e tra le Persone, delle quali solo il Figlio ha assunto la carne umana, una comunione d'amore, di volontà e di beatitudine; è la divina circuminsessione, il cerchio d'amore intratrinitario che le si apre perché ella vi possa entrare fino al grembo del P.30 Al vertice della comunione divina, partecipatale per grazia, Teresa comprende le parole di Gesù nell'Ultima Cena (cf Gv 17,20.23); così, con l'ardire del profeta, indica la certezza di un ritorno a questa dimora divina « dove è scolpita la nostra immagine ».31 Al centro del mistero intratrinitario, Cristo-Sposo rimane il rivelatore e il mediatore: è lui solo e solo lui che conduce Teresa nel grembo del P. celeste. La mediazione dell'umanità del Cristo porta inevitabilmente alla pienezza della divinità del P.

Più o meno similmente a Teresa d'Avila si esprime Maria dell'Incarnazione a proposito dell'esperienza trinitaria: « In quel momento tutte le potenze della mia anima furono bloccate e patirono l'impressione che era loro data di quel sacro mistero, impressione che non aveva forma né figura, ma che era più chiara e intelligibile di qualsiasi luce, e ciò mi faceva conoscere che la mia anima era nella verità. Tale impressione in un momento mi fece vedere le divine comunicazioni che hanno fra loro le tre divine Persone: l'amore del Padre che contemplando se stesso genera il Figlio, ciò che è stato da tutta l'eternità e sarà eternamente... [La mia anima] poi, intendeva l'amore mutuo del P. e del Figlio che produce lo Spirito Santo, il che avveniva per una reciproca immersione di amore, senza mescolanza né confusione. Io ricevevo l'impressione di questa produzione, comprendendo quel che significa spirazione e produzione... Vedendo le distinzioni, conoscevo l'unità di essenza fra le tre Persone divine; e, benché abbia bisogno di varie parole per dirlo, in un momento, senza intervallo di tempo, conoscevo l'unità, le distinzioni e le operazioni in se stesse e all'esterno. Tuttavia, in un certo modo spirituale, ero illuminata per gradi, secondo le operazioni esterne delle tre divine Persone, e non c'era nessuna confusione in ciascuna conoscenza delle cose che mi erano fatte intendere, e tutto avveniva in una purità e in una chiarezza indicibili ».32

Non in termini di paternità divina, bensì di partecipazione alla vita intratrinitaria, si possono comprendere i testi di Giovanni della Croce. Nel Cantico spirituale il mistico spagnolo, per esempio, afferma che lo Spirito Santo eleva l'anima in modo sublime, informandola « affinché essa spiri in Dio la stessa spirazione d'amore che il P. spira nel Figlio e il Figlio nel P., che è lo stesso Spirito Santo che essi spirano nell'anima in tale trasformazione ».33 Tale esperienza, che si svolge in un clima affettivo molto intenso, è una vera partecipazione alla spirazione d'amore del P. e del Figlio, perché figli di Dio e in quanto tali partecipi della vita divina. E importante notare, tuttavia, che tale partecipazione deriva dall'attività dell'amore. Lo spiega molto bene il santo spagnolo quando scrive: « Essendo [l'anima] l'ombra di Dio per mezzo di questa trasformazione sostanziale, essa fa in Dio, per l'intervento di Dio, ciò che Dio fa in essa per se stesso, e allo stesso modo di lui, perché come la volontà di entrambi è una sola, così l'operazione di Dio e la sua è una sola ».34

In questo senso bisogna leggere il mirabile capitolo in cui il Dottore mistico contempla tutte le realtà come racchiuse nel mistero di Cristo: « Donandoci come ci ha dato il suo Figlio come sua unica Parola - non ne possiede infatti altre - ci ha detto tutt'insieme in una sola volta in questa unica Parola, e non parla oltre ».35 L'evento dell'Incarnazione redentrice del Figlio contiene tutto il disegno del P. nella sua realizzazione storica. Quando sulla croce il Cristo ha detto « Tutto è compiuto (Gv 19,20) »,36 compiva tutte le preparazioni dell'AT. Del resto, nell'evento pasquale era già racchiuso l'insieme del mistero della ricapitolazione: ciò che è avvenuto nel Cristo, avviene al presente per la sua Chiesa che è il suo Corpo mistico: « La tua stessa bellezza sarà mia. Ecco l'adozione dei figli di Dio che diranno in verità ciò che il Figlio diceva in san Giovanni: 'Omnia mea tua sunt et tua mea sunt' (Gv 17,10), il che vuol dire: 'P., tutto ciò che è mio è tuo e tutto ciò che è tuo è mio'. Lui, per essenza, essendo Figlio per natura, noi per partecipazione, essendo figli adottivi; egli ha dunque parlato non soltanto per sé, lui che era il capo, ma per tutto il suo corpo mistico che è la Chiesa ».37 Tutto il mistero della fede, dalla creazione nel Verbo fino alla consegna del regno del P., ultima condizione perché Dio sia tutto in tutti (cf 1 Cor 15,24-28), si realizza perciò nel Cristo in cui abita corporalmente la pienezza della divinità (cf Col 2,29).38

E importante notare che la finalità propria della ricerca umana del volto di Dio P., per Giovanni della Croce, non si pone a livello dell'unione mistica, ma su quello della vita eterna che è visione e possesso. Dinanzi al tutto di Dio - Todo - la creatura umana (nada) arde dal desiderio di vedere l'essenza divina e possedere Dio P., il divino Trascendente. Questo Dio desiderato non è un Dio astratto, quindi, ma Dio nella Trinità delle Persone. Commentando, infatti, il versetto del Cantico dei Cantici: « Dimmi dove ti pasci, dove riposi al meriggio » (1,7), Giovanni della Croce lo intende come una domanda rivolta al P.: « Domandargli dove si pasce era domandargli di mostrare l'essenza del Verbo divino, perché il P. non si glorifica né si pasce in altro che nel Verbo, il suo unico Figlio; e domandargli dove riposa al meriggio, era domandargli la stessa cosa, perché il P. non si riposa né è contenuto in altro luogo che nel suo Figlio, nel quale si riposa, comunicandogli tutta la sua essenza al meriggio, vale a dire nell'eternità dove sempre lo genera ».39 Ecco perché, pur essendo comodo distinguere nell'esperienza mistica quella che s'incentra sulla nozione di essenza e quella che mette in rilievo il rapporto sponsale, è chiaro che, per il Dottore mistico, una simile distinzione non può caratterizzare l'esperienza concreta: il Figlio di Dio, consostanziale al P., è lo Sposo dell'anima; per quest'ultima, desiderare di possedere lo Sposo e vedere l'Essenza divina appartengono allo stesso movimento che la porta verso Dio.

E possibile comunicare al divino Trascendente solo attraverso un'unica via: « Il Verbo, insieme al P. ed allo Spirito Santo, è essenzialmente nascosto nel centro intimo dell'anima ».40 Diventa, dunque, necessario convertirsi all'interiorità e mettersi alla ricerca di una unione essenziale d'amore. Il santo spiegherà, nei suoi scritti, come l'amore sia capace di superare la distanza infinita, secondo l'affermazione di Paolo: « L'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio » (Ef 3,19); per questo l'anima, attraverso una radicale purificazione, deve uscire dalla sua condizione bassa, creaturale, imperfetta per trovare Dio in modo adeguato: « Uscii da me stesso, cioè dal mio basso modo d'intendere e dalla mia debole capacità di amare e dalla mia povera e meschina maniera di gustare Dio ».41 L'anima deve, dunque, uscire da se stessa attraverso l'esercizio delle - virtù teologali che purificano e uniscono - per incontrare il Dio di Gesù Cristo.

La dialettica sanjuanista di confronto e di opzione tra il tutto di Dio e il nulla della creatura trova la sua conclusione nell'unione trasformante dell'anima in Dio per amore e per grazia.42 L'uomo, che possiede « l'essere soprannaturale » 43 a partire dal battesimo, resta elevato a un piano superiore nel quale può comunicare con Dio sino ad arrivare a inserirsi nella sua vita intratrinitaria.44

Se sul piano naturale risulta impossibile l'incontro attraverso una conoscenza e un amore limitati in un ambito finito e limitato, la presenza per grazia rende possibile lo svelamento autentico di

Dio, così com'egli è. L'anima può « vederlo nel suo divino essere e nella sua bellezza »,45 nel suo volto di P.
Una descrizione della comunicazione intratrinitaria in se stessa la ritroviamo anche in Ignazio di Loyola. « Al Te igitur, si legge nel suo Diario spirituale, sentendo e vedendo in modo non oscuro, ma luminoso e molto luminoso, l'essere stesso o essenza divina in forma sferica, un po' più grande del sole apparente, e da questa essenza pareva uscire o derivare il P., di modo che al pronunciare Te, cioè Pater, l'essenza divina mi si presentava prima del P.; e in questo rappresentarmi e vedere l'essere della SS.ma Trinità, senza distinzione o senza visione delle altre Persone, tanta devozione alla cosa rappresentata, con molte mozioni ed effusioni di lacrime; continuato così durante la Messa a considerare, a ricordarmi, e altre volte a vedere la stessa cosa con molta effusione di lacrime, con amore intensissimo verso l'essere della SS.ma Trinità, senza vedere né distinguere le Persone, ma vedendo da esso uscire o derivare il P., come ho detto ».46
Se si passa ad un'altra esperienza, quella di Teresa di Lisieux,47 si può notare come la misericordia di JHWH venga da questa descritta sotto forma dell'amore paternomaterno. Con questo si entra nel cuore della dottrina spirituale di questa giovane santa che amava citare Isaia: « Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio del suo seno? Anche se ci fosse una donna che si dimenticasse, io invece non ti dimenticherò mai » (49,15). E la neo-dottore aggiunge: « Che promessa stupenda! Ah, noi che viviamo nella legge dell'amore, come non approfitteremo delle proposte d'amore che ci fa il nostro Sposo? ».48 Poi, dinanzi al testo di Isaia 66,12-13: « I suoi bimbi saranno portati in braccio, sulle ginocchia saranno accarezzati. Come una madre consola un figlio così io vi consolerò », attesta la sua reazione la prima volta che lo legge: « Ah! mai parole più tenere, più armoniose hanno rallegrato l'anima mia ».49
La realtà della paternità di Dio fu, dunque, per Teresa una fonte inesauribile di fiducia, di forza e di gioia. Amava tanto le parole che Gesù ci ha insegnato: P. nostro che sei nei cieli.50 Il Pater è una preghiera che la nutre e la rapisce.51 Un giorno la si trovò con le lacrime agli occhi: « Sto meditando il Padre nostro, è così dolce chiamare Dio 'nostro P.' ».52 Di tale P. celeste ella si percepiva figlia prediletta, oggetto del suo amore preveniente.53
Tuttavia, Teresa non pensa certamente sempre alla prima Persona della Trinità; molte volte il P. per lei è Gesù, rivestito di tanta bontà paterna. Per esempio nella Poesia 36: 54 « In Te, che alle madri creasti il cuore il più tenero dei Padri io ritrovo . Gesù, mio solo Amore, Eterno Verbo, più che materno è il cuor tuo per me ». La pietà di Teresa ha subito in questo senso un'evoluzione: prima Dio era per lei soprattutto Gesù, visto come Sposo. Nel periodo dell'infanzia spirituale, Dio resta Gesù ma, senza cessare di essere sposo, si riveste di attributi paterni, diviene come un P. Teresa resta la sposa, ma diventa sempre più una piccola sposa, come una bambina in braccio a suo P.
Ciò che sorprende nella vita della beata Elisabetta della Trinità, - ultima esemplificazione per confermare l'esperienza della paternità di Dio nell'esistenza teologica dei mistici - è la sua meravigliosa unità di fondo, costituita dall'esperienza dell'inabitazione trinitaria, sotto la guida dello Spirito.55 Ed è proprio sotto l'influsso dello Spirito che ella comprende e gusta la parola della Sapienza eterna. Proprio il contatto con la Parola divina le consente di comprendere che i « figli di Dio sono mossi dal suo Spirito » (cf Rm 8,14) e che è in virtù dello Spirito di adozione che può gridare: « Abbà, P. » (Rm 8,15).57 Per questo, si abbandona ogni giorno di più alla sua azione. Desidera agire non più da sé, ma fare tutto « secondo il consiglio della volontà del P. » (cf Ef 1,11), mettendo a tacere il suo carattere impulsivo, per « ascoltare » la Parola fatta carne. « O Verbo eterno, Parola del mio Dio, voglio passare la mia vita ad ascoltarti, voglio farmi tutta docilità per imparare tutto da te... »: quest'espressione molto densa dell'Elevazione rappresenta quello spazio di accoglienza sempre più profonda della Trinità nella vita di Elisabetta. In questo arcano contatto soprannaturale, ove l'accompagna Paolo, « Padre della mia anima », con la purezza del cuore e gli occhi semplici del bambino, la giovane carmelitana penetra nel mistero

del Dio Trinità d'amore. E la mistica inabitazione delle Persone divine, sperimentata nelle fibre più intime del suo essere ed esistere.
Nell'agosto del 1905 scriveva alla sorella Margherita: « Ho appena letto in san Paolo cose splendide sul mistero dell'adozione divina... Ascolta: 'Dio ci elesse in Cristo prima della creazione del mondo... predestinandoci ad essere suoi figli adottivi... a lode dello splendore della sua grazia' (Ef 1,4-6). Ciò significa che nella sua onnipotenza, Dio sembra non poter far nulla di più grande... Ascolta ancora: 'Se siamo figli, siamo anche eredi' (Gal 4,7). E qual è questa eredità? 'Il P. ci ha fatti capaci di partecipare alla sorte dei santi nella luce' (Col 1,12). Poi, come per dirci che questo non è un lontano avvenire, l'Apostolo aggiunge: 'Non siete più stranieri né pellegrini ma concittadini dei santi e familiari di Dio' (2,19). E ancora: 'Siamo cittadini dei cieli' (Fil 3,20)... Questa casa del P. nostro è nel 'centro della nostra anima'... Non ti pare che ciò sia tanto semplice, tanto consolante? Attraverso tutte le cose, in mezzo alle sollecitudini materne... puoi ritirarti nella solitudine per abbandonarti allo Spirito Santo perché ti trasformi in Dio... ».58 Si può, dunque, affermare che Elisabetta sia stata una perfetta immagine della storia eterna dell'Amore intratrinitario, in quanto riflesso dell'unità comunionale ed essenziale della vita divina. Sta qui il valore profondo della sua testimonianza esperienziale dell'invisibilità del divino Trascendente nella storia visibile e nascosta della sua esistenza teologica.
Conclusione. « P. celeste, nella tua mano tieni le anime nostre a te affidate, quelle dei vivi e quelle di coloro che sono morti. Nella tua mano con amore tu tieni lo spirito divino di ogni creatura viva. A te, Signore, Dio di verità, a te, ecco io affido lo spirito che è in me. P. celeste, uno solo è il tuo nome, immutabile sei, la tua esistenza, il tuo regno sono eterni e in eterno regnerai su di noi ». Alla sera, dopo aver recitato la preghiera dello Shema', l'« Ascolta, Israele », il pio ebreo conclude la giornata con questa dolce invocazione, simile ad una continua professione di fiducia in Dio P., colui - come dice Giobbe (12,10) - che tiene in mano l'anima di ogni vivente, il respiro di ogni carne umana ». In sintonia con la comune fede biblica, i mistici di tutte le stagioni hanno fatto propria questa preghiera che, per un verso, è celebrazione della signoria assoluta di Dio, e per un altro è espressione dell'abbandono totale nelle braccia del P. di ogni bontà. Il testo ebraico, infatti, cita il salmo 31,6, lo stesso che Gesù pronuncerà prima della sua morte, secondo la testimonianza di Luca: « P., nelle tue mani consegno il mio spirito! Detto questo, spirò » (23,46).
Note: 1 Si pensi ai siro-babilonesi che avevano instaurato un rapporto di tipo familiare con la divinità, tanto che ai loro dèi davano il titolo di padre e così li acclamavano nei riti e nelle preghiere; 2 Cf a questo proposito A.M. Di Nola, La preghiera dell'uomo, Roma 1988 e P. Miquel - M. Perrini, Preghiere dell'umanità, Brescia 1993; 3 Sulla teologia del Padre, oltre alle opere generali di teologia trinitaria, cf L. Bouyer, Il Padre invisibile. Approcci al mistero della divinità, Roma 1979; M.-J. Le Guillou, Il mistero del Padre, Milano 1979; A. Milano, Padre, in NDT, 1067-1096; 4 Cf Ireneo di Lione, Adversus haereses 3,19,1: PG 7,939b; 5 Teodoro di Ancira, In nativitatem 5: PG 77,1356bc; 6 Ignazio di Antiochia, Ad Ephesios 9,2; tr.it. nel volume I Padri apostolici, Roma 1976; 7 Id., Ad Magnesios 14,1; tr.it. Ibid.; 8 Clemente Alessandrino, Protrepticos 1,8; 9 Atanasio, Contra Arianos, 3,19: PG 26,361c-364a; 10 Clemente Alessandrino, Quis dives salvetur, 37: PG 9,641; 11 S. Agostino, Enarrationes in psalmos, 26, 2,18; 12 Giovanni Cassiano, Conferenze spirituali, 13,14; 13 Anselmo d'Aosta, Orazione X a san Paolo, in Id., Orazioni e meditazioni, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Milano 1997, 279. Occorre notare a questo proposito che Anselmo, il quale nel Monologion sostiene l'inopportunità di chiamare Dio madre poiché l'uomo è superiore alla donna e il padre contribuisce al processo della riproduzione più della madre, in questa Orazione sopra riportata c'è un passo in cui Paolo e Gesù fanno rifiorire l'anima nel loro seno; 14 Giuliana di Norwich, Libro delle rivelazioni, Milano 1984, 255; 15 Ibid., 231 e 254; 16 Maria Maddalena de' Pazzi, Colloqui, in Tutte le opere, I, 114: citato in B. Secondin, Gesù Cristo-Chiesa-vita religiosa, Roma 1974, 306; 17 Ibid., 308; 18 Castello interiore VII, 1,6; 19 Relazione 13; 20 Ibid. 15; 20. Ibid. 25; 21 Ibid. 57; 22 Cammino di perfezione 28,9; 23 Ibid. 27,1; 24 Ibid.; 25 Ibid. 27,7; 26

Cf Vita 22,10-11; 27 Castello interiore VI, 7,6; 28 Cf Relazione 15,18; Castello interiore VII, 1,6; 29 Cf Relazione 33 e 25; 30 Castello interiore VII, 2,7-8; 31 Cf Relazione 15,3; 32 B. Maria dell'Incarnazione, Autobiografia mistica, a cura di Ch.-A. Bernard, Cinisello Balsamo (MI) 1987, 78-79; 33 Cantico spirituale A 38,2; 34 Fiamma viva d'amore III, 78; 35 Salita del Monte Carmelo II, 22,3; 36 Ibid., 22,7; 37 Cantico..., o.c. 35,5; 38 Cf Salita..., o.c. II, 22,6; 39 Cantico..., o.c. 1,3; 40 Ibid. 1,4; 41 Notte oscura II, 4,1; 42 Cf Salita..., o.c. II, 5,4; 43 Cf Cantico spirituale B 22; 44 Cf Ibid. 38-39; 45 Ibid. 11,3; 46 Diario espiritual, 6 marzo 1544, n. 121, in San Ignacio de Loyola, Obras completas, Madrid 1963, 351; 47 « Teresa - scrive von Balthasar - lascia piuttosto in disparte il dogma della Trinità. Ella conosce senz'altro questo dogma e vi fa riferimento in momenti decisivi... Ma, al di là di questo, solo due Persone appaiono effettivamente concrete: il Figlio fatto uomo, sofferente e redentore, che invita a collaborare alla sua opera e al quale si può offrire tutto il proprio amore, e il Padre. Però non tanto il Padre trinitario nelle sue relazioni con il Figlio e lo Spirito, quanto colui che rappresenta la bontà, la misericordia divina, il Padre fra le cui braccia ci si sente protetti e verso il quale ogni figlio rivolge lo sguardo, il Padre che è come il prolungamento celeste dell'amato padre terreno... » (Sorelle nello spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione, Milano 1974, 214); 48 Lettera 191; 49 Manoscritto C 3ro; 50 Cf Lettera 101 e 127; 51 Cf Manoscritto C 25vo; 52 Manoscritto A 39ro; 53 Cf Ibid.; 54 Poesia 36: Solo Gesù!; 55 « Elisabetta, infatti, più che all'ombra del mistero della Trinità, sta in quello dello Spirito Santo, nella luce da lui proiettata sul mistero dell'incarnazione e della redenzione, nella esaltazione esclusiva della rivelazione storica e salvifica della Trinità... Da brava carmelitana, ella sceglie come suo posto quello di Maria di Betania: immobile ai piedi... del Kyrios risorto e glorificato... Elisabetta non si sente teologa... La sua forza sta nel... contemplare..., nell'affondare lo sguardo nelle profondità della semplice Parola che la appaga pienamente e di cui non riesce a scandagliare gli abissi... Elisabetta non vuole teologia, ma adorazione; adorazione della Parola in quanto rivelata, e per questo è necessaria una contemplazione della Parola stessa, sostenuta da quel 'senso di Dio', che viene infuso nel credente... Elisabetta appartiene a [quella] categoria di apostoli che militano sulla frontiera tra il visibile e l'invisibile; nell'invisibile della contemplazione, verso cui deve condurre un'azione visibile; nell'invisibile della vita, verso cui deve indirizzare una certa visibilità del pensiero, che ha funzione di sorgente... » (Sorelle nello spirito..., o.c., 264-265 passim); 56 Cf Il cielo nella fede (=CF 31), g. IX, 1a; 57 Lettera 239.

Bibl. Aa.Vv., Dio nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee e connesse, Leumann (TO) 1980; Aa.Vv., Dios es Padre, Salamanca 1991; Aa.Vv., Père, Fils, Esprit Saint, in VieSp 55 (1974), tutto il numero; Aa.Vv., Dio come Padre, in Con 16 (1981) 3, tutto il numero; J. Alfaro, Dio Padre, in DT I, 468-478; Ch.-A. Bernard, Il Dio dei mistici, Cinisello Balsamo (MI) 1996; L. Borriello (cura di), B. Elisabetta della Trinità, Opere, Cinisello Balsamo (MI) 1993; L. Borriello - Giovanna della Croce (cura di), Teresa d'Avila. Cristo Gesù Dio della mia vita, Milano 1995; Id., Teresa di Lisieux. Una storia d'amore infinito. « Mio Dio, Trinità beata, desidero amarti », Cinisello Balsamo (MI) 1996; E.S. Del Cura, Dios padre-madre. Significado e implicaciones de las imágenes masculinas y femeninas de Dios, in Aa.Vv., Dios es Padre, Salamanca 1991, 300-320; H.D. Egan, I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995; J. Galot, Père, qui es-tu?, Paris 1996; I. Gómez-Acebo, Dio è anche madre, Cinisello Balsamo (MI) 1996; O. Hofius, s.v., in DCBNT, 1134-1140; J. Jeremias, Abbà, Brescia 1968; A. Milano, Trinità, in DTI III, 472-498; W. Marchel - J. Ansaldi, Paternité de Dieu, in DSAM XII, 413-437; E. Pacho, Temi fondamentali in san Giovanni della Croce, Roma 1989; P. Ricoeur, La paternità: dal fantasma al simbolo, in Id., Il conflitto delle interpretazioni, Milano 1977, 483-512; X. Pikaza, Padre, in Aa.Vv., Diccionario teologico: El Dios cristiano, Salamanca 1992, 1003-1021; G. Schrenk - G. Quell, Patér, in GLNT IX, 1111-1306; S. Teresa di Gesù Bambino, Opere complete, Città del Vaticano-Roma 1997.

L. Borriello

PADRI. (inizio)

Premessa. L'apriorismo ideologico indusse studiosi come Harnack e Festugière a ritenere la parola « misticoa » come derivante dall'ellenismo secondo la moda del sec. XIX e inizi del sec. XX.1 Studiando i testi patristici nel contesto, si evince che mystikós in senso cristiano ha radici diverse. Prima del cristianesimo la parola è usata nei misteri pagani con il significato di un segreto del tutto rituale, non dottrinale. Solo con la trasposizione nel cristianesimo, la parola mystikós assume una carica dottrinale ed esperienziale religiosa. Per meglio comprendere il binomio mistica-Padri, è opportuno premettere qualche riferimento al «mistero» ad esso strettamente connesso.

I. Il significato di « mystérion » in ambito cristiano. 1. Il mistero paolino. Il termine mystérion, mistero, è largamente adoperato nella letteratura cristiana, a confronto di sacramentum (suo omonimo in ambito latino) di uso ristretto, sacramentale. Se, come è ormai chiaro, nel paganesimo, i «misteri» sono in senso proprio «riti sacri» da rivelarsi ai soli iniziati, è dopo gli inizi del cristianesimo, nell'ermetismo alessandrino (sec. II-III), che si comincia a trasferire la terminologia misterica per indicare una filosofia religiosa. Ma in ambito strettamente cristiano, in s. Paolo, mystérion ha significato dottrinale religioso di provenienza sapienziale giudaica e apocalittica, da scritti giudaici, che sono estranei ad ogni influsso greco.2 Ora, il mistero paolino è il compimento nel Cristo d'un disegno di Dio nascosto all'inizio, manifestato in seguito, dove l'opposizione nascosto-manifestato supera il tempo. Il disegno tende a stabilire un legame stretto tra gli uomini e Dio mediante Cristo, in cui si realizzano la filiazione divina e la comunione degli uomini con Dio.3 Il luogo dove si compie il mistero è, dunque, Cristo mediatore, è il « Cristo in voi, speranza della gloria » (Col 1,27) 4 ma il senso più profondo è che Cristo s'aggrega la Chiesa come suo Corpo (cf Col 1,24). Il mistero rivelato e compiuto nella Chiesa è conosciuto e vissuto dai cristiani in modo diverso, ma in un'esperienza interiore mediante lo Spirito Santo (cf 1 Cor 2,6-10). Il mistero paolino investe il credente della sua forza e della sua luce; inizialmente si tratta di un'esperienza ordinaria, di un'azione dello Spirito che trasforma l'uomo interiore, facendo abitare Cristo nei cuori, radicandoli nell'amore (cf Ef 3,16-17). E in riferimento a questo mistero, come lo presenta Paolo, che dev'essere definito il carattere specifico della mistica cristiana.5

2. Nei P. Essi s'ispirano al concetto biblico e paolino di mistero, danno un significato nuovo ai termini in uso, mostrano la trascendenza e la superiorità del mistero cristiano e dei sacramenti connessi, introducendo così nel mondo pagano una nuova cultura. a. Padri apostolici e subapostolici. Il termine mystérion appare, tra i P. apostolici, solo in Ignazio d'Antiochia. In lui il mistero pasquale, di Cristo morto e risorto, è l'anima, in particolare della teologia del martirio e dell'Eucaristia (cf Ai Romani). Ma in due testi spiega la parola mystérion: Ai Magn. 9,2: « (Cristo), mediante il mistero del quale (= la croce) ci è stato dato di credere »; Agli Ef. 19,1: « Nascosti al principe di questo mondo furono la verginità di Maria e il suo parto (=Incarnazione) come la morte del Signore: tre misteri destinati a essere proclamati (mystéria kraúges), che furono maturati nel silenzio di Dio ». E Giustino martire (165) ad accostare per primo il mistero cristiano ai misteri pagani, ritenendoli, però, indipendenti. Parla, difatti, dell'AT come di misteri, ma riferiti a Cristo, alla croce: « Il mistero dell'agnello, tipo del Cristo » (Dial. con Trifone, 11; cf 106). Ireneo di Lione, però, opera un vero incontro tra la terminologia del mistero cristiano e quella degli altri misteri (della gnosi ereticale). Egli rimprovera agli pseudo-gnostici d'aver preso dalle Scritture, specie da Paolo, sia mystérion, sia gnósis, attribuendo loro un contenuto estraneo alla Scrittura. Per lui mystérion è quello paolino. I problemi insorgenti devono venire risolti « studiando il mistero e l'economia del Dio che è e credendo nell'amore di Colui, che ha fatto e continua a fare così grandi cose per noi » (Contro le eresie, 2, 41, 1). Un suo testo, sviluppato poi dagli alessandrini, indica come « nota fondamentale della gnosi ortodossa il fatto che essa ci fa leggere tutta la Bibbia alla luce del mistero paolino, enucleando al tempo stesso le implicanze di questo mistero » (Ibid., 1,4). b. Secoli III-IV. Gli scrittori ecclesiastici e i P. prospettano Cristo come il centro e mediatore del mistero, anzi il mistero stesso, visibile agli uomini, tuttavia

sconosciuto ed accessibile solo ai credenti. « Io ti mostrerò il Logos e i misteri del Logos...; misteri davvero santi, luce perfetta » (Clemente Alessandrino, Protr. 12,119-120). Per Origene mystérion è « una cosa sensibile, che contiene in qualche modo nascosta in sé una realtà divina in rapporto all'economia di Dio nel mondo, manifesta a chi ha il senso per percepirla e comunicata in qualche modo a chi vi è disposto. E questo il significato fondamentale comune poi a tutta la patristica seguente ».6 Per Origene, il mystérion primordiale è Cristo, nella sua persona concreta, uomo-Dio, in cui la realtà sacra, divina in rapporto alla salvezza in Cristo, è Dio, il Verbo stesso, la vita divina.7 I grandi fatti della vita terrena di Cristo, le sue parole o azioni salvifiche sono, poi da lui prospettati come misteri particolari del mistero totale; così per lui, la passione e la morte « mistero del perfetto battesimo » di Cristo (cf In Gv. 6,66) e per Gregorio Nisseno il « mistero della croce » è quello in cui si realizza l'unità della creazione riconciliata (Disc. Cat. 32,8; 33,1; cf Ef. 3,18 e Fil. 2,10). « Di nuovo il mio Gesù e di nuovo il mistero » (Gregorio Naz., Disc. Teol. 39,1). Crisostomo, meraviglioso interprete di Paolo e, al tempo stesso, della tradizione, afferma che il mistero è un segreto di Dio, manifestato da principio agli uomini ed è un segno di amicizia di Dio con noi (cf In 1 Cor. Om. 7,1): il mistero è finalizzato alla comunione dell'uomo con Dio. Esso è ricevuto e compreso dalla fede, che fa accedere dal visibile all'invisibile: « Vediamo certe cose e ne crediamo delle altre » (Ibid.). Il concetto fondamentale di mysterium e sacramentum presso i P. latini, poi, corrisponde a quello di mystérion presso i greci. Riferendosi al pane e al calice eucaristico, Agostino può dire ai neofiti: « Questi, fratelli, sono detti sacramenti, perché in essi si vede una cosa, se ne comprende un'altra » (Disc. 272). 3. Dal mistero alla mistica. « La finalità del mistero è quella di essere svelato, rivelato da Dio e conosciuto dall'uomo. Ma ci sono dei gradi nella conoscenza che dipendono, al tempo stesso, dalle disposizioni dell'uomo e dai lumi che comunica lo Spirito Santo. Il progresso nell'apprendimento del mistero si dispiega dalla semplice conoscenza di fede fino ad una esperienza di ordine superiore, che è contemporaneamente una via e una conoscenza mistiche».8 I testi patristici contenenti mystikós possono essere classificati in tre serie quanto all'uso di esso.

II. La dimensione mistico-biblica. In ambito cristiano, mystikós si raccorda solo ad un uso biblico-cristiano e ciò per la prima volta in Origene. Questi lo riconduce al senso allegorico della Bibbia, che trova il suo unico significato-chiave in Cristo. A dire il vero, già Clemente Alessandrino chiama siffatta interpretazione cristiana delle Scritture mistica (cf Strom. 5,6). Per lui, la contemplazione (theoría) corrisponde alla visione d'insieme dell'economia salvifica di Dio nella Scrittura, ossia alla vera sapienza (gnosi) paolina, conferita da Cristo (Ibid., 4, 134), in rapporto all'interpretazione ecclesiale. Per lui la parola dell'AT è un angelo, ma nel NT Gesù è generato come « l'angelo mistico ». Avviando tale uso mistico, egli prepara la strada a Origene, a Gregorio di Nissa e a Dionigi Areopagita. H.U. von Balthasar 9 ha dimostrato che il mistero paolino è la chiave della spiritualità, che il Völker per primo aveva dimostrato essere l'idea-guida degli sviluppi teologici di Origene. Questi vede tutta la spiritualità cristiana scaturire da un'esegesi biblica dominata dal mistero di Cristo morto e risorto.

« Molto meno imbevuto di Clemente della fraseologia e dell'immaginaria dei misteri, egli tuttavia ritiene l'uso abituale dell'aggettivo mystikós decisamente applicato a ciò che egli chiamerà equivalentemente l'esegesi «spirituale» delle Scritture, viste interamente nella prospettiva di questo mistero del Cristo ».10 Per Origene si tratta di una « spiegazione del senso mistico scaturita dal tesoro delle parole (divine) » (In Gv. 1,15). « Noi sentiamo che tutto è pieno di misteri » (In Lev. om. 3, 8); « (...) tutto ciò che avviene, avviene in misteri » (In Gen. om. 191, 1). Per lui le visioni perfette, che seguono le visioni preparatorie, sembrano identificarsi con la paolina « intelligenza del mistero », ossia con la comprensione spirituale della Scrittura mediante un vino inebriante, un dono del Logos all'anima, attraverso l'esegesi allegorica (spirituale), che guida a cogliere nella Scrittura il Verbo discendente nel mondo e nell'uomo (cf Contro Celso 6, 77). Lo Spirito di Cristo, che ha ispirato gli agiografi, ispira anche l'interprete (cf Princ. 4, 2, 7). Egli coglie, inoltre, la coincidenza del mistero della storia col mistero della

sapienza di Dio, che è il mistero della croce, della Parola incarnata, presente nell'AT e nel NT, interpretati in modo tale che i fatti storici rivelati nell'AT si realizzano nel NT. Il senso letterale si apre così a quello mistico in relazione al mistero di Cristo e della Chiesa.11 E il passaggio dall'ombra (skía) alla verità (alétheia). Ma ciò che è «verità» nel Cristo non è ancora che «figura» (typos) in rapporto alla realtà escatologica della Chiesa e di ciò che noi dobbiamo divenire tutti in essa. Per Origene, più precisamente, bisogna parlare più che di tre «sensi» biblici di tre «livelli» del senso biblico in prospettiva dell'unità del processo stesso.12 In base allo schema di 1 Cor 2,6-16, egli riconosce nella Scrittura tre elementi, corpo, anima e spirito, cui accedono rispettivamente i somatici, gli psichici e i pneumatici (incipienti, progredienti, perfetti): solo gli ultimi possono raggiungere la « sapienza nel mistero » (Princ. 4, 2, 4). Vi corrispondono tre livelli del senso delle Scritture. Il senso letterale (storico) è il primo, da stabilirsi seriamente,13 sulla cui base viene il secondo senso, morale o tropologico (di comportamento); segue, poi, il terzo, lo «spirituale» o «cristico», perché tutto l'AT è orientato verso la venuta di Cristo. I tre sensi sono così strettamente collegati l'un l'altro che la centralità di ciò che è avvenuto in Cristo (mistero paolino) induce uno spostamento radicale, per cui il senso cristico passa al primo posto e al secondo quello tropologico, in quanto dipendente da ciò che Cristo ha fatto.14 Il « metodo esistenziale » di Dio che parla è preso da Origene come modello del proprio: « 1. La Scrittura - scrive von Balthasar - è data per annunciare dei misteri oppure, e fa lo stesso, il suo senso primo è il senso spirituale. 2. La lettera ha per scopo primo di nascondere i misteri ai non iniziati. 3. La lettera («e ciò è ancora più ammirabile») è, malgrado ciò, in se stessa, il simbolo trasparente dei misteri per coloro che hanno la fede semplice. 4. Ma per impedire loro di attaccarvisi come a un fine, ci saranno, qua e là, dei passaggi con senso unicamente spirituale (cf Princ. 4, 14) ».15 Com'è noto, l'itinerario spirituale in Origene è descritto nella Omelia 27 sui Numeri. Le diverse stazioni percorse dagli israeliti dall'uscita dall'Egitto alla terra promessa, hanno valore di misteri, che prendono il loro senso dal mistero di Cristo: in questa « salita dall'Egitto alla terra promessa (...), noi apprendiamo sotto forma simbolica l'ascensione dell'anima verso il cielo e il mistero della risurrezione dei morti » (In Num., om. 27, 4). A guida di questa ascensione non c'è Mosè, ma « la Colonna di Fuoco e la Nube, cioè il Figlio di Dio e lo Spirito Santo » (Ibid., 5). Nel Commento al Cantico l'interpretazione origeniana si articola ancora a tre livelli, ma peculiari: letterale, spirituale-tipologico tradizionale (lo sposo-Cristo e la sposa-la Chiesa), spirituale individuale (lo sposo-il Logos e la sposa-l'anima). Sappiamo del largo successo dell'ultima interpretazione da Gregorio di Nissa a Gregorio Magno, a Bernardo di Clairvaux. In breve, Clemente Alessandrino per primo parla d'una « interpretazione mistica » delle Scritture (Strom. 5, 6) e Origene d'una « spiegazione del «senso mistico» » (In Gv. 1,15; Princ. 4, 2, 9); ma Didimo parlerà pure d'una « comprensione spirituale e mistica delle Scritture » (In ps. 1,3), così altri in Oriente. Gli stessi antiocheni, sebbene contrari all'allegoria alessandrina, qualificano come mistica la ricerca del mistero di Cristo in tutte le Scritture. Teodoreto (460?) chiama, infatti, il Cantico dei Cantici « il libro mistico dei cantici » (De prov., 5). E una prassi universale nella Chiesa d'Oriente, sviluppata in particolare dagli alessandrini. Sta di fatto che i P. di continuo meditano, trasmettono il mistero di Dio che si è fatto uomo, affinché l'uomo divenga Dio (cf Ireneo, Contro le eresie, 3, 19, 1); essi entrano così in comunione con le realtà di cui la Scrittura parla e vi entrano sotto la forma oggettiva di riferimento ad essa (cammino dell'esodo, salita di Mosé sul Sinai, commento dei salmi...). Ma senza dubbio è nello scarto sempre rinascente, nella prossimità di Dio che si sottrae, facendosi conoscere, e che offre la sua parola per immergere chi l'ascolta in un silenzio più adorante, che c'è il più puro della mistica dei P. Se, infine, tra i P. greci è mistica la realtà divina portataci da Cristo, che dà senso a tutta la Scrittura, e se mistica è ogni conoscenza (gnosi) di quella medesima realtà,16 tra i Padri latini, Agostino ci lascia, invece della gnosi, la sapienza, di carattere psicologico e avente per oggetto il mistero di noi stessi, che Dio e Cristo portano a scoprire. Il senso biblico, perciò, muta corso e diviene antropocentrico

(psicocentrismo). La divaricazione dell'Occidente latino dalla tradizione orientale trova già qui la sua premessa.

III. La dimensione mistico liturgica. A mo' di premessa occorre dire che è comune, anzitutto, ai P. il senso di un sacro, che viene da Dio e che l'uomo accetta senza capire fino in fondo adorando, lodando, ringraziando; i P., inoltre, hanno una pietà oggettiva, comunitaria, possiedono il senso del mistero, della Parola.17 Ad essi è pure comune la centralità di Cristo, fondamento dell'unità dei due Testamenti, il Cristo storico e il Cristo mistico, essenziale all'intelligenza della liturgia. L'approfondimento che la celebrazione liturgica dona alla Parola di Dio è tale che « la liturgia cristiana sta alla sacra Scrittura come la realtà di Cristo sta al suo annuncio ».18 Il fatto contenuto nella Scrittura è lo stesso che si attua nella liturgia. « Sarà, appunto, la liturgia - afferma il Marsili - attraverso la diretta «esperienza» del mistero di Cristo (esperienza di salvezza interiore), a darci quella «conoscenza e rivelazione» dello stesso mistero che non potrà mai restare solo intellettuale, ma tenderà sempre a ripresentarsi, con l'aumento della «conoscenza e rivelazione», in una maggiore esperienza intima ed esistenziale. La Scrittura, quindi, anche rivelazione di salvezza, si completa nella liturgia ».19 Inoltre, « lo stretto rapporto tra Parola di Dio e celebrazione », precisa Triacca, « è da ricercarsi nel fatto che la Parola di Dio veicola il «mistero» nell'accezione biblico-patristica, cioè nell'accezione di storia della salvezza. Tuttavia, la Parola di Dio non può fare il memoriale del mistero, cioè non può fare il memoriale di se stessa ».20 La Parola di Dio, infatti, offre l'elemento previo del memoriale, che la liturgia realizza attraverso la celebrazione e lo mette in atto. Se, infatti, il memoriale della Parola di Dio è di tipo psicologico (va dall'« oggi » all'« ieri »), il memoriale liturgico « è un far passare dall'«ieri» all'«oggi» la realtà storico-salvifica tanto che nell'«oggi» è anticipato anche il futuro salvifico che la Parola di Dio fa intravedere, ma che solo la liturgia realizza e che nessuna esegesi può far presente » (Ibid.): il memoriale liturgico è, perciò, veritas, mentre quello, di cui è informata la Parola di Dio, è umbra. E chiaro per i P. che le realtà mistiche (mystiká) sono al tempo stesso l'oggetto della Scrittura e il contenuto velato dei sacramenti, specie nella celebrazione eucaristica (sinassi). Di più, quando l'unione interiore realizzantesi in ogni vera partecipazione attiva alla liturgia perviene alla sua perfezione, essa diventa, al tempo stesso, contemplazione o partecipazione contemplativa. Se, poi, « la contemplazione è un atto infuso di carità, si deve dire che non si può dare partecipazione piena e perfetta alla liturgia, se non è nello stesso tempo partecipazione contemplativa. Ecco in che senso la liturgia è ordinata alla mistica come ad un aspetto essenziale di se stessa ».21

Ciò premesso, proviamo che nei P. è possibile seguire il passaggio dall'uso della parola mystikós nel contesto biblico al suo uso nel contesto sacramentale, più precisamente, eucaristico. Cirillo di Alessandria scrive: « Diciamo che sarà tolto alla sinagoga il conforto del pane e del vino. Questa parola è mistica. E a noi, che siamo stati chiamati dalla fede alla santificazione, che appartiene il pane del cielo, Cristo, ossia il suo corpo » (In Is. 1, 2). In particolare, il commento ai testi dell'Ultima Cena rende con evidenza il passaggio dall'idea di compimento della Scrittura all'idea di una realtà sacramentale. Eutichio (454) scrive che la cena è « primizia e caparra mistica della realtà della croce » (Trattato sulla Pasqua, 4). L'Eucaristia è chiamata « il sacrificio mistico del suo (di Cristo) corpo e del suo sangue » (Cost. Apost. VI, 23,4). C'è chi vede nell'Eucaristia la presenza di Cristo e, al tempo stesso, il modo velato della stessa « non un semplice pane », ma « un pane mistico » (Nilo, Ep. III, 39); « noi mangiamo il corpo mistico e noi beviamo il sangue » (Id., Ep. II, 33). Dionigi Areopagita nella Teologia mistica presenta ciò che è nascosto sotto le espressioni scritturistiche e sotto i simboli eucaristici. Notiamo anche che i P. del IV secolo, per primi, applicano ai riti cristiani espressioni che si riferiscono a rituali pagani. Così Eusebio (339) chiama il battesimo « la rigenerazione mistica » (Contro Marcello I, 1); per Gregorio di Nissa i battezzati sono i rigenerati dalla « economia mistica » (De Orat. Cat., 34) e l'acqua battesimale è « un'acqua mistica » (Ibid., 35). In Occidente, per Ambrogio le azioni della carne del Signore sono esempio della divinità: le realtà invisibili di lui sono attestate da quelle visibili » (In Luc. IV, 24). « Si vede e si ode l'uomo e dalle opere si riconosce Dio » (In

ps. 39,16). In Ilario (367) è frequente il termine sacramentum quale realtà nascosta, spesso in endiadi con mysterium. Per Agostino « si chiamano sacramenti, perché in essi altro è ciò che è visto, altro ciò che è compreso » (Serm. 272). Leone Magno (461), che nei suoi novantasei sermoni usa centotrentasei volte sacramentum e quarantasette volte mysterium, vede l'ascesi misterica compiersi in quella sacramentale nella celebrazione liturgica. Tra i misteri salvifici di Cristo e i loro effetti, inoltre, s'interpone la mediazione dei sacramenti e delle feste liturgiche. Gesti storici del Signore e gesti liturgici della Chiesa sono in lui così uniti da chiamarli ambedue sacramenta: « Quel che era visibile del nostro Redentore (misteri), passò sotto i segni sacramentali (= in sacramenta transivit). Il corso dell'anno liturgico diviene per Leone il quadro entro cui si compiono le diverse fasi dell'azione redentrice di Gesù nel tempo della Chiesa: la Pasqua è il vertice attorno cui gravitano le altre feste. L'avvenimento salvifico di Cristo, che la festa celebra, acquista una certa presenza (hodie), « ...moltiplicatosi il dono di Dio, ogni giorno in questi nostri tempi si sperimenta ciò che si ebbe negli inizi di Cristo » (Serm. 36,1). Gregorio Magno, per il quale vedere Dio è il fine dell'uomo, riconosce che la visione totale gli è preclusa; la contemplazione si profila in lui come visione di fede, mediante la preghiera unitiva, alimentata dalla lettura della Parola di Dio e la meditazione dei misteri di Cristo. Tale visione di fede è « conoscenza per mezzo dell'amore » (Moralia 10,13): « Amor ipse notitia est » (In Ev. 28,4). Risulta, dunque, chiaro che « la parola mystikós evoca presso i P. un complesso, biblico e sacramentale al tempo stesso, che sarebbe falso dissociare seguendo questo o quell'uso in un ambito particolare ».22

IV. La dimensione mistico-spirituale. I P. applicano la parola mystikós anche ad un certo modo diretto e quasi-sperimentale di conoscere Dio, dove esso esprime una comunione profonda con la realtà divina. Qui la stessa esegesi, pur erudita, diviene esperienza religiosa intensa, in cui s'intrecciano le due dimensioni mistiche già descritte. Il primo testimone di tale dimensione mistico-spirituale pare essere Origene e sempre in contesto meditativo della Scrittura. « Le visioni (theorémata) ineffabili e mistiche fanno gioire e comunicano l'entusiasmo » (In Gv. 13,24). La stessa preghiera vocale in questa dimensione si spiritualizza, purificandosi, per divenire silenziosa: c'è l'unione dell'anima con Dio nella liberazione dal corpo: la preghiera si fa visione, ma nell'amore intercedente per i fratelli (cf Pregh. 14, 2).

La dimensione mistico-spirituale di Origene si prolunga nella conoscenza di Dio (theognosis) di Gregorio Nisseno (cf Vita di Mosè e Omelie sul Cantico), in cui ha luogo l'esperienza estatica della presenza di Dio, avvertita in modo luminoso-oscuro, da parte del cristiano, che assume sensi spirituali nuovi (cf Vita di Mosè, 2). La contemplazione delle cose invisibili è l'esperienza della sposa del Cantico « avvolta nella notte divina, nella quale lo Sposo s'avvicina senza mostrarsi » (In Cant. om. 11): tenebra risplendente. Ma nella partecipazione a Dio (gnosi) Dio viene nell'anima e l'anima si trasporta in Dio (In Cant. om. 6). La mistica di Dio-agápe è la mistica di Cristo, « freccia eletta inviata dal Dio-agápe », affinché s'introduca, con la freccia, l'arciere stesso » (In Cant. om. 4).

In Occidente, Agostino non offre la gnosi, essenziale alla mistica dei P. greci, ma la sapienza, che ha per oggetto il mistero di noi stessi. La sua mistica, nutrita dalla carità e dalla vita di Cristo comunicate nella Chiesa, si configura in una perfetta unità, che egli stesso definisce sapientia in opposizione a scientia: è così che attraversa tutto il Medioevo. Nella Chiesa il cristiano scopre una sapienza, vera partecipazione alla sapienza propria di Dio; nel cristiano, infatti, è stata rinnovata mediante la grazia di Cristo l'immagine della Trinità, secondo cui egli era stato creato (cf De Trin. 13,1). Quaggiù, poi, per Agostino la contemplazione è sempre passibile di nuovo progresso prima del riposo dell'ottavo giorno. Infatti, « il quaerere è una proprietà inerente in radice alla fede come tale: privata d'essa, cesserebbe immediatamente d'essere fede. Dio pure come colui che è trovato è ancora sempre, e proprio allora appunto, quegli che è cercato » (In Gv. tr. 63,1), e la fede, giunta al suo adempimento, è ancor sempre, e proprio allora, la fede orante, implorante, adorante ».23 In terra, poi, la contemplazione è rapida, un battito del cuore: « E pervenne (la mente) all'Essere stesso in un impeto di trepida visione » (Conf. 7, 13, 23), per un

solo momento e di sfuggita (perstrictim et raptim) (In ps. 41,10). Dionigi Areopagita offre, a sua volta, splendidi testi in chiave spirituale. In uno di questi egli sottolinea, contro l'intelligenza erudita della Scrittura, un'esperienza ed una simpatia profonda, che fanno conseguire una « unione e una fede mistiche, che non è possibile insegnare » (Trattato dei nomi divini 2,9). In un altro testo egli afferma: « (Ieroteo) tutto rapito fuori di se stesso in Dio partecipava dal di dentro e interamente all'oggetto stesso che celebrava » (Ibid. 3,2). Altrove, egli applica la parola mystikós ad un modo ineffabile di conoscenza sperimentale delle realtà divine nel contesto del tema della nube e delle tenebre. I misteri della teologia si svelano nella nube sopralucente del silenzio, che inizia alle cose celesti nel più profondo delle tenebre. Alle contemplazioni mistiche, abbandonati i sensi e le energie intellettuali, è necessario applicarsi elevandosi nell'ignoranza verso l'unione a ciò che va al di là di ogni essenza e gnosi (cf Teologia mistica I, 1). Qui Dionigi Areopagita appare come il punto di arrivo di tutta la patristica: in fondo, si conosce per il fatto di non conoscere; è preludio indispensabile alla manifestazione di colui che si tiene al di là di tutto il creato. Infatti, si entra nella tenebra veramente mistica della non-conoscenza (Ibid. I, 3), quando si raggiunge l'oggetto unico del Vangelo, presente ma velato nella liturgia cristiana e sotto la lettera della Scrittura che i P. con Paolo chiamano mystèrion. Siamo al centro del pensiero di Dionigi Areopagita. Questi, dunque, è l'erede di tutta la tradizione patristica al riguardo. La vita e l'esperienza mistica, secondo lui, consistono nello sperimentare il mistero di Cristo, di cui parla tutta la Scrittura e che riempie tutta la liturgia.

V. Dimensione mistico-divinizzante. Il mistero di Cristo meditato nella Scrittura, contemplato, poi partecipato nella liturgia, si compie nei cristiani. Quella dei P. è mistica del conoscere, ma al tempo stesso anche dell'essere, diversamente non perverrebbe al suo scopo, ossia alla divinizzazione. Assimilarsi a Dio implica, infatti, unione a Dio e divinizzazione. Così è per Dionigi Areopagita, per il quale si tratta di uscire da sé per unirsi ad un altro, a Dio (cf Gerarchia cel. 3,2; Gerarchia eccl. 1,3; 20,1). Clemente Alessandrino è il primo ad usare il verbo theopoiein (=deificare): « Cristo deifica l'uomo mediante una dottrina celeste » (Protr. 11); per Origene « il nous è deificato in quello che egli contempla » (In Gv 32,17); Ippolito di Roma (236): « Poiché Dio non è povero ha fatto Dio anche te in vista della sua gloria » (Filos., 34). Atanasio contro gli Ariani: « Il Logos si è fatto uomo perché noi fossimo fatti Dio » (Incarn., 54). I Cappadoci riprendono la dottrina. Basilio: « (Lo Spirito Santo) è colui che deifica gli altri », mentre l'uomo è « colui che è deificato dalla grazia » (Contro Eunom., 3,5); Gregorio Nazianzeno: « Se lo Spirito non dev'essere adorato, in qual modo mi divinizza per mezzo del battesimo? » (Disc. teol., 5,28). Dionigi Areopagita offre una definizione tecnica di divinizzazione: « La theosis è l'assimilazione e l'unione a Dio per quanto è permesso » (Gerarchia eccl. 1,4). Agostino, il Dottore della carità, vede come prerogativa di questa la forza d'assimilazione con l'oggetto amato. Ognuno è tale qual è il suo amore e ne deduce: « Ami la terra? Sarai terra. Ami Dio? Che dirò, sarai Dio? Non oso dirlo da me, ascoltiamo la Scrittura: «Ho detto, siete dei e figli dell'altissimo tutti» (Sal 81,6) » (In Ep. Gv. tr. 2,11). Egli fa derivare dalla dottrina della carità, anche quella della deificazione che propone come vertice della giustificazione: « Dio vuol farti dio, non per natura come Colui che ha generato, ma per suo dono e adozione » (Serm. 166,4). E distingue: « Gli uomini sono dei, non per essenza (non existendo); lo diventano per partecipazione (sed fiunt participando) di quell'unico che è vero Dio » (In ps. 118, Disc. 16,1). La deificazione avverrà attraverso l'amore diffuso in noi dallo Spirito Santo ed essa sarà completa dopo la risurrezione dei corpi, quando « tutto l'uomo deificato aderirà (con l'amore) alla verità perpetua ed immutabile » (Serm. 166,4). Gregorio Magno, infine, accoglie l'apporto della Bibbia e della liturgia, dei P. latini e in gran parte dei P. orientali, facendone la sintesi. Per la sua semplicità, egli si accorda con le esigenze dei popoli nuovi, che salgono alla ribalta della storia e dal cui incontro con la romanità e il cristianesimo nascerà l'Europa cristiana. « Come una specie di custodia, Gregorio Magno ha raccolto e unificato l'eredità del passato e diventa a sua volta la fonte di tutte le correnti, che andranno via via sviluppandosi e diversificandosi. Diverrà così il padre spirituale del Medioevo latino ».24

Dopo quanto siamo venuti esponendo, non è possibile presentare la mistica dei P. solo come elemento importato dal neoplatonismo. Essa, al contrario, trova la propria fonte e il proprio sviluppo in una ermeneutica biblica vitale, in un'esperienza ecclesiale della liturgia eucaristica e in una profonda spiritualità, che ha il suo vertice ideale nella divinizzazione del cristiano.

Note: 1 Cf L. Bouyer, « Mystique ». Essai sur l'histoire d'un mot, in VSpS 3 (1949), 3; 2 Cf. Id., Mystérion. Du mystere à la mystique, Paris 1986, 399-400; 3 Cf. G. Bornkamm, Mystérion, in GLNT VII, 694-695; 4 Ibid., 696; 5 Cf. H. de Lubac, Introduction, in A. Ravier (ed.), La mystique et les mystiques, Bruges-Paris 1965, 23-33; A. Solignac, Mystère (mystérion, mystikós), in DSAM X, 1861-1862; 6 C. Vagaggini, Il senso teologico della liturgia, Roma 19654, 567; 7 Ibid., 568; 8 A. Solignac, Mystère... a.c., 1869; 9 H.U. von Balthasar, Parola e mistero in Origene, in Id., Origene: Il mondo, Cristo e la Chiesa, Milano 1972, 37-38; 10 L. Bouyer, Mystérion..., o.c., 193; 11 Cf M. Simonetti, Origene, in La Mistica I, 257-280; per altri Padri cf S. Lilla, Dionigi, in Ibid., 361-398; B. Salmona, Gregorio di Nissa, in Ibid., 281-313; A. Trapè, Agostino, in Ibid., 315-360; 12 Cf H. de Lubac, Storia e Spirito, Roma 1971, 205-221; 13 Ibid., 135-153; 14 L. Bouyer, Mystérion..., o.c., 197-199; 15 H.U. von Balthasar, Parola..., o.c., 27; 16 L. Bouyer, « Mystique »..., a.c., 13; 17 Cf M. Pellegrino, Padri e liturgia, in NDL, 1008-1015; 18 S. Marsili, La teologia della liturgia del Vaticano II, in Av.Vv., Anàmnesis, I, Torino 1974, 102; 19 Ibid.; 20 A.M., Triacca, Linee teologico-liturgiche della « celebrazione » della Parola di Dio, in Sal 53 (1991), 682; 21 C. Vagaggini, Il senso..., o.c., 691; 22 L. Bouyer, « Mystique »..., a.c., 16; 23 H.U. von Balthasar, Teologia e santità, in Id., Verbum Caro, Brescia 1968, 227; 24 J. Leclercq, La spiritualità del Medioevo (VI-XII secolo), 4A, Bologna 1986, 66.

Bibl. Aa.Vv., Contemplation, in DSAM II, 1643-2193, 1762-1911: l'Oriente cristiano; 1911-1936: l'Occidente cristiano, fino al sec. VIII; E. Ancilli - M. Paparozzi, La mistica, fenomenologia e riflessione teologica, 2 voll., Roma 1984; H.U. von Balthasar, Teologia e santità, in Id., Verbum caro, Brescia 1968, 200-229; Id., Parola e mistero in Origene, in Id., Origene: Il mondo, Cristo e la Chiesa, Milano 1972, 5-80; W. Beierwaltes et Al., Grundfragen der mystik, Einsiedeln 1974; G. Bornkamm, Mystérion, in GLNT VII, 646-716; L. Borriello et Al., L'esistenza cristiana. Introduzione alla vita spirituale, Roma 1990; L. Bouyer, « Mystique ». Essai sur l'histoire d'un mot, in VSpS, 3 (1949) 3-23; Id., La spiritualità dei Padri (III-VI sec.), 3B, Bologna 1986; Id., Mysterion. Dal mistero alla mistica, Città del Vaticano 1998; L. Bouyer - L. Dattrino, La spiritualità dei Padri (II-V secolo) 3A, Bologna 1984; C. Butler, Il misticismo occidentale, Bologna 1970; P. Chiocchetta, L'economia sacramentaria nei Padri greci e latini, in A. Piolanti (ed.), I sacramenti, Roma 1959, 125-167; O. Clement, Alle fonti con i Padri. I mistici cristiani delle origini. Testi e commento, Roma 1992; G.M. Colombas, Il monachesimo delle origini, II. Spiritualità, Milano 1990, 349-380; H.D. Egan, I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995; J. Leclercq, La spiritualità del medioevo (VI-XII secolo) 4A, Bologna 1986; S. Lilla, Clemente Alessandrino, in G. Bosio et Al., Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II e III, Torino 1991, 237-289; V. Lossky, La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio, Bologna 1985; H. de Lubac, Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura, 2 voll., Roma 1972; S. Marsili, La teologia della liturgia del Vaticano II, in Aa.Vv., Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia, I. La Liturgia momento nella storia della salvezza, Torino 1974; G. Moioli, Mistica cristiana, in NDS, 985-1001; Id., L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive, Milano 19942; B. Neunheuser, Mistero, in DES II, 1620-1625; M. Pellegrino, Padri e liturgia, in NDL, 1008-1015; A. Solignac, Mystère, in DSAM X, 1861-1869 (mistero e i Padri); Ibid., 1869-1873 (mistero e mistica); Ibid., 1873-1874 (bibl.); Id., Mystique, in Ibid., 1889-1893; T. Spidlík, Manuale fondamentale di spiritualità, Casale Monferrato (AL) 1994, rist.; Id., Mistica, in A. Di Bernardino (ed.), Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane II, Casale Monferrato (AL) 1983, 2266-2268; Id., Oriente cristiano (spiritualità dell'), in DES III, 1777-1787; J. Stru_, Teologia spirituale, in DES III, 2468-2478; J. Sudbrack, Das mysterium und die mystik, Würzburg 1974; Id., Mistica, Casale Monferrato (AL) 1992; A.M. Triacca, Liturgia e Padri della Chiesa: ruoli reciproci (Attualità di un « Aggiornamento »), in Sem 30

(1990), 508-530; Id., Linee teologico-liturgiche della « celebrazione » della parola di Dio, in Sal 53 (1991), 669-689; W. Tritsch, Introduzione alla mistica. Fonti e documenti, Città del Vaticano 1995; C. Vagaggini, Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale, Roma 19654, 556-590; M. Viller - K. Rahner, Ascetica e mistica nella patristica. Un compendio della spiritualità cristiana antica, a cura di A. Zani, Brescia 1991; W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1930, rist. Liechtenstein 1966.
O. Pasquato

PAESI BASSI. (inizio)

I. Introduzione. Considerati come un'unità geografica, linguistica e culturale comprendono il territorio di diciassette province organizzate nel 154849 in un'unità territoriale e giuridica da Carlo V (1690): i vecchi Paesi Bassi (da Nederlanden), cioè i Paesi Bassi attuali e il nord del Belgio (Fiandre-Vlaanderen). Si può senza dubbio parlare, al loro riguardo, di una storia e di una cultura comuni, ma anche di una spiritualità e di una mistica loro propria.1 Soprattutto a partire dal sec. XII fino al sec. XVI, la spiritualità e la mistica dei P. hanno conosciuto un'età d'oro e, fino alla fine del XVII secolo, un irraggiamento spirituale rilevante al di fuori dell'ambito geografico.

In seguito, nel sec. XVI, nelle province del nord, cioè negli attuali P., la Riforma protestante porta una spiritualità specificamente protestante e una mistica propria.

La mistica dei P. è direttamente legata al rinnovamento spirituale che comincia a fiorire sin dalla fine del sec. XII: è legata soprattutto: 1. al movimento delle beghine, reazione spirituale di donne laiche dinanzi alla dissoluzione generale, in particolare a quella del clero e 2. al movimento mistico delle donne estatiche del XIII secolo.

I. Il movimento delle beghine. Giacomo di Vitry (1240), con molta simpatia, ha descritto l'ambiente mistico delle beghine, « donne così piene di particolare e meraviglioso amore di Dio che, nel loro desiderio, si ammalarono e furono costrette a stare spesso a letto per molti anni. L'unica causa della loro malattia era il Diletto che faceva sciogliere la loro anima di desiderio... Una di queste donne ricevette il dono delle lacrime con una tale abbondanza da non poter pensare al Diletto nel suo cuore senza che le lacrime scorressero abbondantemente dai suoi occhi... Altre donne caddero in estasi, prese da ebbrezza spirituale al punto da non poter dire una parola per intere giornate. Difatti, la pace del Signore s'impadroniva di esse e paralizzava i loro sensi, in modo che nessuna voce umana poteva trarle fuori dalla loro estasi... alcune donne, ricevendo la santa Eucaristia, non erano soltanto fortificate nel loro cuore, ma sentivano, allo stesso tempo, in bocca un gusto di un'estrema dolcezza, vera consolazione sensibile... ».2 Giacomo di Vitry scrisse, inoltre, la biografia della beghina Maria d'Oignies (1213). Nel 1207, questa si ritirò nella solitudine di Oignies, accanto alla chiesa del convento degli agostiniani, dove conobbe Giacomo di Vitry che, seguendo il suo consiglio, divenne agostianiano e scrisse, dopo la morte di Maria, la sua biografia, completata nel 1230-31 da Tommaso di Cantimpré (dopo il 1262).3 Maria d'Oignies, rappresentante della mistica dell'amore, eucaristica e cristocentrica ebbe fenomeni tipici della mistica del suo tempo (estasi, levitazione, dono delle lacrime, unione con Dio). Fu definita da Giacomo di Vitry « la serva del Signore », che serve « il suo Cristo » nella « sua Chiesa » e come la pia mater di un gruppo di donne religiose alle quali Giacomo di Vitry consacrò il prologo della biografia di Maria d'Oignies.4 Il movimento delle beghine ebbe molte mistiche di cui forse la più dotata, sotto tutti gli aspetti, fu Hadewjch d'Anversa. Originaria del ducato di Brabante, donna molto colta, conosceva le opere latine di Guglielmo di Saint-Thierry e di Riccardo di San Vittore. « Ella condusse un'esistenza da beghina nel senso originale del termine; ciò significa che volle vivere solo per Dio fuori dal matrimonio, ma in mezzo al mondo, senza ritirarsi in un convento e senza l'appoggio di una comunità approvata dalla Chiesa » (P. Verdeyen).

Hadewjch ha scritto quattordici (in realtà undici) visioni. Le Lettere in prosa (trentuno) e in versi (sedici) rivolte alle compagne sono, talvolta, veri trattatelli mistici. Le Mengeldichten

(diciassette-ventinove) non sono di Hadewjch; « la dottrina di questa pseudo-Hadewjch sembra più vicina alla mistica di Margherita Porete » (F. Willaert). Le quarantacinque poesie mostrano l'influenza della lirica cortese. «Ci si deve astenere dal considerare queste poesie comeconfessioni personali: qui l'io è esemplare e mostra come dev'essere vissuto l'amore sulla terra » (F. Willaert).
L'opera di Hadewjch sembra essersi diffusa nel Medioevo soprattutto tra i certosini, tra i canonici regolari e nell'ambiente della Devotio moderna. Essa ha esercitato una grande influenza su Giovanni Ruusbroec e sul suo discepolo Giovanni di Leeuwen (1378).5 La sua opera era stata completamente dimenticata dopo il Medioevo, « finché non fu riscoperta nel 1938 dal filologo F.J. Mone » (F. Willaert).
Accanto ad Hadewjch occorre ricordare ancora un'altra beghina, vicina alla mistica fiamminga, soprattutto a causa dell'influenza esercitata su Eckhart, Margherita Porete. Nel suo libro Lo specchio delle anime semplici, « ella considera se stessa come direttrice di anime e il suo libro come quello di Hadewjch, cioè un vademecum per le sue discepole » (A. Schweitzer). « Questo libro va al di là della tradizione della mistica dell'amore cortese per lanciarsi in un progetto audace, ancorato alla profondità del pensiero simbolico di perfezione mistica che raggiunge già quaggiù, in maniera duratura, la pace e la certezza della gloria celeste. La perfezione implica la libertà accordata alle persone virtuose (c. VI) » (A. Schweitzer). Questa libertà, cosiderata amorale, fu condannata insieme alle otto proposizioni false dei begardi (beghine), dal Concilo di Vienne nel 1312.
Lo specchio delle anime semplici propugna la tesi principale: « ...l'anima annientata non ha volontà ». « Quest'anima è Dio per condizione d'amore ». Ella difende la tesi che l'anima mistica « deve rinunciare a tutte le virtù e a tutte le buone opere ». Ruusbroec si oppone decisamente a questa dottrina che egli considera un errore caratteristico dell'eresia dei Fratelli del Libero Spirito.6 E probabile che lo Specchio sia stato letto e apprezzato soprattutto a Bruxelles dai discepoli eterodossi del Libero Spirito. Ed è forse « per questo motivo che Ruusbroec ha finito per prendere posizione contro lo Specchio » (P. Verdeyen).

II. La riforma dell'Ordine cistercense e il movimento mistico delle « donne estatiche ».

Accanto al movimento delle beghine vi sono, soprattutto nel sec. XIII, i monasteri delle contemplative, le monache di Citeaux, in cui si manifesta l'emacipazione religiosa femminile. Lutgarda di Tongres (1246) 7 e Beatrice di Nazaret 8 sono le rappresentanti notevoli di un movimento spirituale e mistico caratterizzato da « un grande desiderio di devozione sentita, di visioni e di estasi e di grazie paramistiche straordinarie » (P. Verdeyen). Nella Vita piae Lutgardis il suo autore, Tommaso di Cantimpré, ci presenta con molti dettagli lo sposalizio di Lutgarda con il Cristo crocifisso. Su sua richiesta, il Cristo le fece la grazia di prendere possesso del cuore di Lutgarda e « di fare la guardia all'entrata di questo cuore ». Dopo lo « scambio dei cuori », che ella conobbe nel periodo benedettino della sua vita religiosa, Lutgarda divenne la grande amante del S. Cuore nel sec. XIII. Secondo il suo biografo, la sua vita trascorreva nella più grande intimità con nostro Signore, con la santa Vergine e con i santi. Una notte le apparve il Crocifisso che l'abbracciò e la fece bere alla piaga del suo costato. Questo dettaglio testimonia un contatto diretto di Lutgarda con la tradizione cristocentrica di Citeaux.
La personalità mistica meglio conosciuta del sec. XIII è Beatrice di Nazaret, nata prima del 16 aprile del 1200 e morta il 29 agosto 1268, orginaria di una famiglia borghese di Tirlemont, nel Brabante belga, fu educata prima da beghine, poi al monastero cistercense di Florival, vicino Wavre, ove pronunciò i voti perpetui nel 1216. Nel 1221, si ritirò nel nuovo monastero Val-des-Vierges (Maagdendaal) vicino Tirlemont, poi, nel 1236, nel monastero di Nazaret, vicino Lierre ove esercitò, fino alla morte, l'ufficio di priora. Fu chiamata Beatrice di Nazaret, perché finì i suoi giorni come priora dell'abbazia che aveva questo nome. Redasse in thiois, la sua lingua materna medio-fiamminga, un'autobiografia spirituale che Guglielmo di Affligem (1297), priore del monastero benedettino di Wavre e più tardi abate dell'abbazia di Trond tradusse in latino, adottando la divisione tripartita della vita interiore (1. I: lo stato dei

principianti; 1. II: quello dei proficienti; 1. III: lo stato dei perfetti), divisione classica di cui si era servito anche Tommaso di Cantimpré nella Vita Lutgardis. Tranne il primo capitolo, il testo originale dell'opera di Beatrice di Nazaret è andato perduto, ma il testo thiois di questo capitolo, il trattato Sette modi o gradi dell'amore (= Seven manieren van Minne) redatto all'incirca nel 1250 è, con le lettere e le visioni di Hadewjch, il più antico testo mistico in olandese medio che ci sia stato conservato. Il primo grado o specie d'amore è la conquista dei doni naturali; per doni naturali ella intendeva « una fierezza naturale, la perspicacia dell'intelligenza, un'austerità innata, la pace interiore, l'affabilità, ecc. » (S. Axters). Si tratta di considerare questi doni naturali nel loro giusto valore. Il secondo grado d'amore è quello del disinteresse: « L'anima vi ama Dio per se stesso ». Nel terzo grado d'amore l'anima soffre nel servire Dio nel modo sempre più perfetto e, cosciente della sua insufficienza, si trova delusa. E nel quarto grado che comincia, per essere esatti, l'esperienza mistica. Beatrice non usa il termine « mistica », ma accentua l'aspetto passivo dell'atteggiamento dell'anima nella sua relazione con Dio: « L'anima si trova infatti assimilata, divorata, assorbita, inghiottita, abbracciata dall'amore » (S. Axters). Il quinto grado è quello in cui l'amore divampa nell'anima; anche quello in cui l'anima si trova ferita dall'amore. L'anima, distaccata da tutto e in pieno possesso delle sue facoltà, conosce la vera libertà. Ormai essa non ha più che un desiderio al settimo grado: quello di essere liberata dal corpo che la trattiene quaggiù. « Fermandosi ai doni naturali dell'anima..., ricordando l'interesse che ha l'anima di svilupparli, Beatrice ha aperto la via alla mistica speculativa... E nei Setti modi o gradi dell'amore che gli stati teopatici, cioè la passività dell'anima nel corso dell'esperienza mistica, presero... coscienza di se stessi » (S. Axters).

III. J. Ruusbroec e la sua scuola. Ruusbroec è il « principe » dei mistici dei P. Nel 1343 si ritirò con due altri sacerdoti nella foresta di Soignes, alle porte di Bruxelles, e vi condusse una vita contemplativa nell'eremo di Groenendael. Nel 1350 la comunità adottò la Regola dei canonici di sant'Agostino. Ruusbroec ne divenne il primo priore sottolineando nei suoi scritti l'importanza della reclusione e della solitudine interiore.

L'influenza di Ruusbroec è evidente nelle opere del suo discepolo Giovanni di Leeuven. Il suo trattato Ciò che possiede un uomo povero di spirito (Wat dat een armen mensche van gheeste toebehoert) distingue, come Ruusbroec, tre tappe della vita spirituale: vita attiva, vita interiore (innige, e non begeerende) e vita contemplativa, aggiungendovi però una quarta fase, quella della gedvale, cioè dell'abbandono e donazione totale di sé a Dio. Lo stesso schema si ritrova nell'altro trattato Le cinque forme della carità fraterna (Van vijf manieren broederliker minnen). L'opuscolo Contro gli errori di Eckhart (Een boecxken van Meester Eckaerts leere daer hi in doelde) è una vera diatriba contro Eckhart, che egli considera « eretico, orgoglioso, stolto, indiavolato e privo di spirito » (S. Axters). Tra i primi discepoli di Ruusbroec va ricordato Guglielmo Jordaens di Heersele (1372), che visse accanto al maestro per circa vent'anni a cominciare dal 1352, dedicandosi alla traduzione di quattro suoi trattati. Scrisse, inoltre, il De mystieke mondkus (De oris osculo),9 un vero capolavoro della letteratura quattrocentesca.

La tendenza a far prevalere l'amore sulla speculazione è particolarmente sorprendente in un altro autore mistico dello stesso ambiente Giovanni di Schoonhoven (1432),10 che preferisce manifestamente alla mistica speculativa le regioni meno elevate dell'ascesi. Egli costituisce il legame tra la mistica brabantina del sud e la Devotio moderna dei P. del nord, il cui iniziatore, Gerardo Groote, subì l'influsso di Ruusbroec. « Si è poco sottolineato il suo grande influsso nella fondazione delle «Sorelle e fratelli della vita comune». Questa denominazione di «vita comune» non ricorda soltanto un genere particolare di vita comunitaria, ma si riferisce anche all'ideale spirituale di Ruusbroec » (P. Verdeyen). Egli tradusse in latino tre opere di Ruusbroec tra cui L'ornamento delle nozze spirituali.

Oltre a G. Groote occorre ricordare ancora due altri autori mistici della Devotio moderna: Enrico Mande (1431),11 che nel 1395 entrò come redditus, cioè canonico non-sacerdote, nella Congregazione di Windesheim. Soprannominato « il Ruusbroec del nord », egli ebbe il merito di aver diffuso le opere di Ruusbroec nelle sue undici o dodici opere, di cui nove scritte in lingua

volgare. Inoltre, si deve ricordare Gerlach Peters (1411),12 canonico regolare di Windesheim, che riprese la dottrina di Ruusbroec sull'immagine e la rassomiglianza. L'uomo deve svilupparsi spiritualmente nella rassomiglianza di questa immagine. Di lui sono stati conservati due lettere in medio olandese e due trattati latini, Breviloquium e Soliloquium. Quest'ultimo è stato spesso rieditato e tradotto in diverse lingue.
Occorre citare altri autori spirituali considerati volgarizzatori della dottrina di Ruusbroec: E. Herp, rettore dei Fratelli della vita comune di Delft e Gouda e dal 1450 francescano della stretta osservanza. Egli è stato definito l'« araldo di Ruusbroec ».13 Herp esercitò un grande influsso su Silesio, Benedetto di Canfield (e, attraverso lui, sulla mistica cappuccina) e Giovanni di San Sansone (e, attraverso lui, sui carmelitani riformati di Touraine). Altri « volgarizzatori » della dottrina di Ruusbroec sono Dionigi il Certosino e Tommaso da Kempis (1471). L'opera a quest'ultimo attribuita, l'Imitazione di Cristo, è pertanto da considerarsi non solo ascetica, ma legata alla tradizione mistica.
L'influenza di Ruusbroec si diffuse anche su alcuni mistici del secolo d'oro spagnolo, sulle beghine (Maria di Hout), sulla Certosa di Colonia, cui si deve la diffusione delle opere di Ruusbroec nel dibattito acceso dalla Riforma protestante e sull'opera anonima la Perla evangelica nonché su Pelgrim Pullen (1608) che nell'opera Il libro della nuova creatura, si rifà all'espressione già usata da Ruusbroec « unione senza differenza »: l'identificazione a Dio passa attraverso l'identificazione a Cristo di cui il contemplativo ripete le azioni nella concretezza della vita quotidiana. Questa dottrina verrà seguita anche dal ramo riformato dei carmelitani (Michele di S. Agostino e Maria Petyt di S. Teresa). Giovanni di S. Sansone, inoltre, sulla stessa linea parlerà di una vita « marieforme » che troverà il suo sviluppo ulteriore in Grignion di Montfort.
Note: 1 Cf S. Axters, Les Pays-Bas ont-ils leur spiritualité? nel suo libro La spiritualité de Pays-Bas, Louvain-Paris 1948, 119-134; J. Huyben, Y a-t-il une spiritualité flamande?, in VSpS 4 (1937), 129-147; 2 Giacomo di Vitry, Vita b. Mariae Ogniacensis, Prol. in Acta Sanctorum, giugno V, Anvers 1707, 637E-638B; 3 Tommaso di Cantimpré, Supplementum ad Vitam beatae Mariae Oigniacensis, in Acta Sanctorum, giugno V, 666-676; 4 M. Lauwers, Entre béguinisme et mysticisme. La Vie de Marie d'Oignies (1213) de Jacques de Vitry ou la définition d'une santité féminine, in Ons Geestelijk Erf, 66 (1992),46-70; 5 B. Spaapen, s.v., in DSAM VIII, 602-607; 6 Cf R. Guarneri, s.v., in DSAM V, 1241-1268; 7 Cf A. Deboutte, s.v., in DSAM IX, 1201-1204; 8 Cf J. van Mierlo, s.v., in DSAM X, 1310-1314; 9 Cf Meester Willem Jordaens, « De oris osculo », ed. critica a cura di L. Reypens, (Studien tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf, 17), Antwerpen 1967; 10 Cf A. Gruijs, s.v., in DSAM VIII, 724-735; 11 Cf B. Spaapen, s.v., in DSAM VII, 222-225; 12 Cf A. Assemaine, Gerlach Peters, in VieSp 5 (1921), 117-123. In italiano: Soliloquio infiammato con Dio, Milano 1932. 13 Cf De heraut van Ruusbroec, in Jan van Ruusbroec, Leven, Werken, ondar de redactie van het Ruusbroec-Genootschap, Antwerpen-Mecheten-Amsterdam 1931, 235-248.
Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM XII1, 705-790; A. Ampe, Kernproblemen uit de leer van Ruusbroec, 4 voll., Tielt 1950-1957; S. Axters, Geschiedenis van de Vroomheid in de Nederlanden, 4 voll., Antwerpen 1950-1960; Id., La spiritualité des Pays-Bas, Louvain-Paris 1948; Id., Nederlandse mysticken in het Buitenland, Gand 1965; L. Cognet, Introduzione ai mistici renano-fiamminghi, Cinisello Balsamo (MI) 1991; B. Fraling, s.v., in WMy 377-380; A. de Libera, Introduction à la mystique rhénane, Paris 1984; K. Ruh, Abendländische Mystik im Mittelalter, Stuttgart 1986; J. Smits van Waesberghe, Katholieke nederlandse Mistik, Amsterdam 1947.
O. Steggink

PALAU Y QUER FRANCESCO. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce ad Aytona (provincia di Lérida, Spagna), il 29 dicembre 1811, studia nel seminario di Lérida (1828-32) ed entra nel convento dei carmelitani scalzi di Barcellona (23 ottobre 1832), professando un anno dopo. Una rivolta generale che incendia, il 25 luglio 1835, i

conventi, mette bruscamente termine all'esistenza claustrale di P. che pur vivendo nel mondo rimarrà nel cuore, fino alla morte, carmelitano e contemplativo. Gli anni di esilio in Francia (1840-51) rivelano in P. il direttore spirituale, il carismatico, che conduce un'esistenza profetica, capace di compiere in sé una straordinaria sintesi degli opposti: « contemplativo e attivo », l'essere l'« uomo della solitudine e l'uomo dell'intervento e della parola » (E. Pacho).
Scrive La vita solitaria, una calda difesa dello stretto rapporto tra vita sacerdotale e vita eremitica o di preghiera, e Lotta dell'anima con Dio, un'opera indirizzata a quanti amano la Chiesa (nella sua drammatica situazione in Spagna), nella quale propone, come unico mezzo per salvarla dalla persecuzione anticlericale, la preghiera contemplativa. Tornato a Barcellona nel 1851, dopo il concordato con la Santa Sede, P. lavora come sacerdote, apre un centro di educazione cristiana e tiene lezioni raccolte in seguito nel Catechismo delle virtù. Paga il successo dell'iniziativa e la fama della sua santità con il confino ad Ibiza (9 aprile 1854). Trascorre sei anni di solitudine, di intensa vita di preghiera ritirato sull'isolotto « El Vedrà », difendendosi, dopo un triste intervallo, con un altro scritto La scuola della virtù. Dopo la liberazione, tornato in Spagna, P. si dedica alla predicazione e alla fondazione di due Congregazioni femminili di terziarie carmelitane. Continua l'attività di scrittore, di assistenza caritatevole, e muore a Tarragona, il 20 marzo 1872, stroncato quasi improvvisamente da una polmonite fulminante.
Negli anni 1861-67 nasce l'opera principale intitolata Le mie relazioni con la Chiesa, preceduta e preparata da due altri scritti: Quidditas Ecclesiae Dei, composto durante l'esilio, ma non pervenutoci, e La Chiesa di Dio (1865), che illustra la Chiesa Città di Dio con ventuno stampe.
II. Insegnamento mistico. Decisiva per iniziare la terza opera, di carattere autobiografico, è una profonda esperienza mistica nella cattedrale di Cuidadela (1861). Dalla Chiesa come Corpo Mistico, come Città di Dio (tensione escatologica) P. giunge a comprenderla come Realtà personificata e la sperimenta come Persona mistica. A parte la visione (o apparizione) della Chiesa come giovane donna di estrema bellezza, egli la colloca al centro delle sue meditazioni e preoccupazioni. Contemplando Cristo, non può far altro se non contemplare Cristo come Capo strettamente unito al suo corpo, la Chiesa, e vivere un rapporto nuziale con Cristo-Chiesa, un vero « matrimonio spirituale », dinamico, incondizionato, immerso nell'amore reciproco, di donazione totale alla sua « Amata », come usava chiamare la Chiesa identificata al Cristo totale.
P. non ha lasciato una sintesi teologica della sua mistica ecclesiale. Per ricostruire il suo pensiero che riflette l'esperienza vissuta - una vera passione d'amore - bisogna ricorrere alle pagine autobiografiche. La sua mistica della Chiesa è radicata nella tradizione patristica e spirituale, ma assume in lui sfumature originali e raggiunge vette di sublime altezza.
Bibl. **Opere:** Francisco Palau Escritos, a cura di E. Pacho, Burgos 1997. Non esiste la tr. it. degli Scritti (in sp. 10 voll., pubblicati a Roma 1976-1982). **Studi:** Aa.Vv. Una figura carismatica del siglo XIX. El P. Francisco Palau y Quer, Apostel y Fundador, Burgos 1973; Carmelo Missionario (cura di), Antologia: Scritti sulla Chiesa, Roma 1988; G. De Muro, Yo: Francisco Palau y Quer, Burgos 1986; D. De Pablo Maroto, s.v., in DES III, 1843-1847; E. Pacho, Francisco Palau y Quer. Una passione per la Chiesa, Roma 1986; Id., Francesco Palau. Atleta dello spirito, Roma 1989; Id., El Beato Francisco Palau y Quer: experiencia de la Iglesia, in Monte Carmelo, 101 (1993), 187-217, 435-470.
Giovanna della Croce

PANTEISMO. (inizio)

Premessa. Una nozione di p. (concetto usato nel 1705 da J. Toland [1722] per indicare la credenza nell'unità di Dio con tutti gli esseri), genericamente parlando, afferma: Dio è tutto, tutto è Dio con l'implicita pretesa di identificare Dio con il mondo della natura o fare della creatura solo un momento transitorio della divinità, confusa con la totalità anonima del reale. Il vero p. implica, dunque, la simultanea negazione della realtà personale divina e di quella umana.
Né si possono qualificare come panteiste le primitive malcerte affermazioni dei primi filosofi occidentali preplatonici e pre-aristotelici. Piuttosto c'è da ammirare lo sforzo che fanno, con un

linguaggio ancora primitivo, per qualificare il Principio primo di tutte le cose (l'Arché). E una filosofia che cammina verso il cristianesimo come si può notare nei due sommi Platone ed Aristotele (322 a.C.) che, con la loro ragione, giungono alle soglie della creazione. Tralasciando le forme medievali di p., esso sembra volere avvicinare maggiormente Dio all'uomo, in una parola umanizzare Dio e divinizzare l'uomo. Questa è la logica interna di ogni forma di p.

I. Concezione filosofica del p. Abbiamo una vera e propria rigorosa sistematica concezione filosofica del p. in Baruch de Spinoza (1677). Dio è l'unica sostanza, tutto il resto non è altro che manifestazione dell'identica realtà. La sua concezione sta alla base di tutte la altre forme di p. moderno. L'idealismo, specialmente fichtiano-hegeliano, non fa altro che dinamizzare la sostanza statica del p. spinoziano. E un passaggio dal p. statico a quello dinamico. Dal p. spinoziano derivano le due forme più estreme del p. idealistico (Fichte, Schelling, Hegel) e il p. materialistico di Feuerbach (1851) e Marx (1883), che di fatto ricade nell'ateismo puro e semplice.

La forma di p. più astuta e più insidiosa è quella idealistica che nella terminologia vorrebbe identificarsi con il cristianesimo. La vaga somiglianza è solo superficiale, ma sottilmente insinuante, e continua tuttora a insidiare pensatori cristiani e persino teologi che credono, assumendo e facendo propria la dialettica hegeliana, di rinnovare la teologia. Di fatto l'affossano. E l'illusione di avvicinare di più Dio all'uomo e alla sua storia, magari con la pretesa di superare i grandi mistici come s. Giovanni della Croce e s. Teresa d'Avila.

II. Origini del p. Quali le origini di questa illusione che costituisce tuttora un pericolo per chi non affronta in profondità il problema di Dio e dei suoi rapporti con l'uomo e con il mondo?

La risposta è complessa, ma non è difficile richiamare alcuni principi troppo dimenticati, atti a mettere in luce le carenze che sostanziano la cultura tardo-illuminista e laica del nostro tempo.

1. Anzitutto manca, persino nell'area cattolica, un'adeguata idea dello spirito sia divino che umano. Manca una robusta filosofia sulla realtà dell'anima umana come spirito. La stessa manualistica filosofica scolastica è assai avara e povera quando si tratta di approfondire la giusta nozione della natura spirituale dell'anima. Anziché affrontare con decisione questo grave problema, la manualistica divaga in descrizioni fenomenologiche del conoscere, limitandosi ad una esposizione superficiale delle modalità del nostro conoscere.

Eppure, a voler affrontare seriamente la questione della realtà si vedono emergere tanti e convincenti argomenti che quanto più si meditano tanto più recano stupore e finiscono con l'offrirci dell'uomo un'idea assai più grandiosa e vasta di qualsiasi speculazione estranea al cristianesimo. Vi sono molti motivi che portano diritto a una stupenda idea della parte migliore dell'uomo che è appunto lo spirito, fondamento primo di una grandiosa dottrina spirituale umana e cristiana.

Procediamo per cenni su un argomento che meriterebbe ben più ampi sviluppi.

2. S. Agostino, specialmente e ripetutamente nel trattato De Trinitate, con uno dei suoi abituali lampi di genio, enuncia un grande principio, assunto più tardi e fatto proprio da s. Tommaso d'Aquino: quando non si tratta di grandezza in senso materiale (di mole corporea) dire migliore è lo stesso che dire maggiore. Nelle cose, che non sono grandi, nel senso dell'estensione, migliore e maggiore coincidono.

Per la nostra mente abituata ai calcoli sul piano dell'estensione in senso quantitativo proprio della realtà spazio-temporale, il passaggio dall'ordine estensivo a quello intensivo è faticoso, ma rende. La grandezza dello spirito umano si colloca nettamente sul piano intensivo. Dal principio sopra riferito s. Tommaso nella I, q. 76, a. 3 trae subito le conseguenze: « Se l'anima è migliore del corpo è anche maggiore del corpo ». Di conseguenza, « è meglio dire che il corpo è nell'anima che viceversa ». E più esatto e più forte dire, dunque, che il corpo è nell'anima.

Nè si tratta soltanto di una superiorità gonfiata e vuota di contenuto. E una superiorità ontologica, fatta di ricchezza d'essere. Vi è più ricchezza d'essere nella superiore semplice e intensissima realtà spirituale dell'anima che in qualsiasi massa estesa-corporale. L'universo fisico, con le sue vertiginose dimensioni quantitative, è tutto spiritualmente contenuto

nell'intensità e profondità relativamente infinita dello spirito umano. Lo stesso Aquinate non teme di affermare, di conseguenza, che l'uomo è tutte le cose. E la totalità dell'essere.
L'anima umana, dunque, non è soltanto « forma del corpo » al quale comunica l'essere, l'unità, l'attività. E anche spirito con operazioni nettamente superiori allo spazio e al tempo.
Questo superiore modo d'essere, costituito da un interiore intensissimo tipo d'esistenza, è ignorato o cancellato in ogni forma di p. portato a livellare la realtà spirituale con quella materiale.
III. Negatività del p. E facile constatare come il p. contenga negatività molto gravi. E affetto da avarizia mentale tesa a cancellare la varietà e molteplicità del creato sensibile, a mettere sullo stesso piano Dio e il mondo sensibile. Certo, per la pigrizia della mente umana il modo di pensare panteista è molto più comodo. Il principio agostiniano sopra ricordato ci pone di fronte non soltanto all'infinito divario tra Dio e il creato, ma anche tra la realtà spirituale umana e quella materiale.
Il mondo in cui siamo non manifesta soltanto una grande varietà di esistenti in senso orizzontale. Abbiamo anche l'esperienza quotidiana della realtà sensibile in linea verticale che ha luogo sia nella scala degli elementi chimici non viventi, sia nella scala biologica dei viventi: dal vegetale all'uomo la cui mente esorbita dal mondo materiale. Tutto il creato sensibile mostra una mirabile varietà di esistenti secondo le due direzioni: verticale e orizzontale.
La filosofia moderna, inoltre, quasi senza eccezioni, ha univocizzato i vocaboli immanenza-trascendenza. Inoltre, anziché coordinarli dialetticamente, come detta l'esperienza immediata, li ha opposti l'uno all'altro. Tutto viene ridotto ad immanenza, da un lato, e a trascendenza dall'altro.
La linea verticale della stessa realtà materiale ci costringe a riconoscere che ogni qualvolta un ente è superiore ad un altro, come ad esempio nel vivente animale rispetto al vegetale, sempre il vivente superiore trascende quello inferiore. E lo trascende non per esclusione e opposizione, ma per positiva, più concentrata presenza e inclusione. Nessun esistente potrebbe dirsi superiore ad un altro se non contenesse, in modo superiore, diverso ed eminente tutti i valori del vivente inferiore.
Ma quando si passa da un ente materiale ad un ente spirituale, il ricordato principio agostinano riveste tutta la sua energica valenza. La superiorità ontologica di ordine spirituale contiene, al di sopra di ogni paragone, tutti i valori d'essere degli enti materiali. Così, come tutti i valori d'essere sono in Dio in modo divino e creante, superiore, diverso, eminente, così, analogamente, tutti i valori del mondo materiale sono eminentemente presenti nell'essenza spirituale dell'anima.
Dinanzi a questo fatto il p. manifesta tutte le sue debolezze e deficienze. Il p., viene, così, colpito alle radici. Le riflessioni precedenti trovano il loro completamento nel concetto cristiano di persona, nel quale vengono superate le miserie di una filosofia monotona qual è il p. E fortemente personale, anzi tripersonale, la realtà di Dio creante e ancor più di Dio redimente e rivelante. Sono fortemente personali la realtà e l'attività umana agli antipodi del p. La realtà della persona pervade tutta l'opera della creazione e ancor più il mistero della redenzione.
Non è difficile arguire di qui l'abissale differenza tra la spiritualità cristiana e qualsiasi forma più o meno panteistica di spiritualità. La spiritualità cristiana ha nella persona il suo punto di partenza e l'itinerario da percorrere. L'opera della santificazione e della crescita nella vita spirituale è frutto di crescente adesione dello spirito umano allo Spirito di Dio.
Prende qui tutto il suo vigore uno dei concetti fondamentali della teologia e della spiritualtà cattolica: l'uomo è immagine di Dio. L'uomo perciò non ha altra via di sviluppo spirituale che conformarsi e immedesimarsi sempre più in Dio sul divino modello, Gesù Cristo, Verbo Incarnato.
Una critica a fondo del p. getta torrenti di luce sulla spiritualità cattolica di ogni tempo.
Bibl. M. Caprioli, s.v., in DES III, 1847-1849; C. Fabro, Introduzione all'ateismo moderno, Roma 1968; A. Guzzo - V. Mathieu, s.v., in Aa.Vv., Enciclopedia filosofica, V, Firenze 1967, 511-522; S. Lilla, s.v., in DPAC II, 2603-2604; E. Lüdeman, s.v., in WMy, 392-393; St.

Pfürtner, s.v., in LThK VIII, 25-29; F.A. Schalck, s.v., in DTC XI, 1855-1874; F. Sciacca, s.v., in EC IX, 682-693.
L. Bogliolo

PAOLO (santo). (inizio)

I. Premesse. L'uso del termine « mistica » in rapporto a P. non è esente da alcuni problemi. Precisato che il vocabolo proviene dal greco (propriamente un aggettivo neutro plurale sostantivato) e che, all'origine, connota l'idea di una divinizzazione tale per cui l'umano e il divino si confondono,1 alcuni studiosi d'inizio secolo hanno cercato di appiattire del tutto P. nell'ellenismo (cf R. Reitzenstein), mentre altri hanno difeso la sua inconciliabilità con l'ambiente ellenistico (cf E. von Dobschütz) e altri ancora hanno sottolineato il valore discriminante della fede (cf K. Deissner) o dell'escatologia (cf A. Schweitzer) o del battesimo (cf A. Wikenhauser) o di una teologia vissuta (cf L. Cerfaux) o, infine, di un cambio di Signoria.2
In effetti, bisogna guardarsi dall'usare il termine nel senso pieno che esso assume a livello di studi religionisti, per non cadere in equivoci incresciosi. Per P., che ha una specifica pre-comprensione di tipo giudaico, la distanza ontologica tra Dio e l'uomo resta un dato di base indiscutibile (cf 1 Cor 4,7: « Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto? »; 8,6: « C'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui »). Tuttavia, egli né si ferma all'idea di una loro totale separazione (come in Qo 5,1: « Dio è in cielo e tu sei sulla terra »), né s'inserisce nelle correnti mistiche giudaiche delle Hekalôt (« aule » celesti, a cui si perviene per contemplare la merkavàh o trono di Dio descritto in Ez 1), né si limita a lodare la ricerca di Dio come sufficiente a dare gioia in abbondanza anche se non fosse trovato (così Filone Alessandrino). Va comunque precisato in linea di massima che il linguaggio «mistico» di P., detto alla tedesca, non riguarda tanto la Gottesmystik quanto piuttosto la Christusmystik: egli, cioè, parla normalmente di una unione del cristiano non tanto con Dio quanto piuttosto con Cristo, come si osserverà più avanti.
II. Le caratteristiche fondamentali della mistica paolina. Vi sono almeno due fattori che contraddistinguono P. rispettivamente nei confronti dell'ellenismo e del giudaismo. Il primo è che l'accennata distanza tra Dio e l'uomo viene superata da un atto di grazia proprio di Dio stesso, sovranamente libero. Il processo di ricerca paradossalmente non parte dall'uomo, che in quanto tale non approderebbe mai al Dio della rivelazione cristiana (cf Rm 1,21: « Pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria, ecc. »; 10,20= Is 65,1: « Sono stato trovato da quelli che non mi cercavano »; 1 Cor 1,20: « Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo? »; 2,9: « Ciò che occhio non vide, né orecchio udì, ecc. »). Esso invece parte da Dio stesso, a cui soltanto appartiene l'iniziativa di un decisivo incontro con l'uomo (cf Rm 5,8: « Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi »; 8,31: « Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi? »).
Corollario inevitabile di questo principio è che la rivelazione della grazia di Dio avviene non a livello soggettivo e individuale come l'ispirazione di una musa (cf 1 Cor 8,2: « La conoscenza gonfia... Se alcuno crede di sapere qualcosa, non ha ancora imparato come bisogna sapere »; 14,36: « Forse la parola di Dio è partita da voi? o è giunta soltanto a voi? »), ma neanche soltanto oggettivamente nella grandezza e bellezza della natura creata: pur affermando la praticabilità di quest'ultima via (cf Rm 1,19-20 con Sap 13,1-9; At 17,24-29), l'Apostolo ne sottolinea l'estrema insufficienza (cf 1 Cor 1,21: « Il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio »). Il corollario consiste invece nel fatto che Dio si è rivelato al largo della storia, nella precisa persona di Gesù Cristo e soprattutto nell'evento scandaloso della sua morte in croce (e risurrezione). Ciò significa che all'origine dell'identità cristiana c'è un extra nos (come direbbe M. Lutero sulla scia di s. Agostino), cioè qualcosa che si è verificato fuori di noi e senza di noi, e inoltre c'è un eph'ápax (Rm 6,10), cioè un evento accaduto una volta sola e una volta

per tutte, ma talmente carico e denso di virtualità salvifiche che vi si può sempre attingere senza mai esaurirlo (cf Col 2,10; Ef 3,18-19).
Il secondo fattore consiste in una effettiva esperienza di comunione, che unisce strettamente i cristiani al loro Signore. Non si tratta solo di essere dichiarati giusti da Dio (come nel concetto luterano classico della « giustizia forense »), ma di partecipare effettivamente alla vita di Cristo risorto o almeno di far parte viva della sua sfera d'influenza. Il concetto di « nuova creatura » sottolinea all'evidenza una partecipazione al nuovo ordine escatologico della fine dei tempi già inaugurata. Lo si legge chiaramente in 2 Cor 5,17: « Se uno è in Cristo, è una nuova creatura (oppure: lì c'è una nuova creazione); le cose vecchie sono passate: ecco che ne sono nate di nuove » (cf anche Gal 6,15); in parallelo si possono ricordare le espressioni analoghe che parlano di « pasta nuova » (1 Cor 5,7) e soprattutto di « uomo nuovo » (Col 3,10; Ef 4,24). L'uso del termine greco ktísis, « creazione o creatura », dice che il cristiano sperimenta un nuovo inizio, una ri-creazione, un rifacimento, che investe le sue radici più profonde. Non si tratta perciò di una semplice imputazione (per cui, alla maniera luterana, Dio considererebbe il cristiano solo « come se » fosse rinnovato), ma di una vera trasformazione, che la Lettera a Tito definisce testualmente come « palingenesi » (3,5), cioè rinnovamento, rinascita, rigenerazione.
Anche qui c'è un corollario importante: ed è che la «mistica» riguarda tutti i cristiani, indistintamente. Tutti i battezzati sono costituiti in comunione con il Signore: questa si rinnoverà particolarmente al momento dell'Eucaristia (cf 1 Cor 10,16), ma qualifica già ogni cristiano fin dal momento del battesimo (cf Rm 6,3-5). In quest'ultimo testo il dato appare ottimamente espresso dall'aggettivo sýmphytos, « congenito, connaturale », nel v.5: « Infatti siamo stati completamente uniti a lui con una morte simile alla sua ».3 Ciò che qui si vuole dire è che la morte di Cristo è stata anche la morte di ogni cristiano e che quindi tra i due c'è una vera comunanza di destino (che proseguirà con la risurrezione). Propriamente parlando, quindi, nella Chiesa non ci sono gradi diversi di «mistici»: almeno alla sua origine, l'identità cristiana è uguale per tutti ed è una identità «mistica». E sempre sorprendente notare che i destinatari delle lettere ai Corinzi, pur rimproverati per tutta una serie di distorsioni morali a livello sia individuale sia comunitario, vengono ciò nonostante interpellati come « santi per vocazione » (1 Cor 1,2) o semplicemente « santi » (2 Cor 1,1). Si vede bene che per P. la santità non si misura in termini morali come un traguardo da raggiungere con i propri sforzi o, detto con le sue parole, con le proprie opere; la santità, invece, è una dimensione pre-data, donata, che sta già all'inizio, alla base, in partenza, e che solo va fatta fruttificare (cf Ef 2,8-9: « Per questa grazia infatti siete salvi mediante la fede; e ciò non viene da voi, ma è dono di Dio; né viene dalle opere, perché nessuno possa vantarsene »). E questa santità che definisce la «mistica» di ogni battezzato. E se altrove P. parla di « perfetti » e di « spirituali » (1 Cor 2,6-3,3), non intende certo stabilire delle gerarchie ontologiche (come invece faranno poi gli gnostici); per lui, infatti, la perfezione non è soltanto lo scopo, ma lo status di ogni singolo credente; la divisione fra cristiani di grado superiore e inferiore deriva solo dal fatto che i destinatari non corrispondono al loro vero status di grazia, cioè alla condizione donata loro gratuitamente da Dio in Cristo.
III.B L'esperienza personale di P. P. di Tarso è l'unico personaggio delle origini cristiane, di cui ci sia raccontata la vicenda biografica di un decisivo passaggio al cristianesimo postpasquale (dal giudaismo farisaico). Ciò lo accomuna, in un certo senso, a tutti noi, cristiani di questa fine del sec. XX, che non siamo stati chiamati dal Gesù terreno. Il suo approdo a Cristo è tanto più sorprendente in quanto passa attraverso un'opposizione accanita e persecutoria nei confronti della Chiesa. In qualche modo egli già si rendeva conto del nesso strettissimo che esisteva tra la Chiesa e Gesù; anche se la frase di At 9,4 (« Saulo, Saulo, perché mi perseguiti? ») è da considerarsi lucana, quindi redazionale (cf Lc 10,16: « Chi ascolta voi ascolta me, chi disprezza voi disprezza me ») più che paolina (infatti P. nelle lettere dice soltanto di aver perseguitato la Chiesa [1 Cor 15,9; Fil 3,6; Gal 2,13] e non Gesù Cristo), tuttavia il concetto paolino della Chiesa come « corpo di Cristo » esprimerà all'evidenza l'idea di una totale appartenenza e quasi di una identificazione di essa con Gesù Cristo. Il minimo che se ne possa concludere è che per P.

l'identità del cristiano non è assolutamente scindibile da quella del suo Signore; ed è sintomatico che la frase già citata circa la creatura nuova in Cristo (cf 2 Cor 5,17) segua immediatamente quella autobiografica, in cui l'Apostolo ammette di aver precedentemente conosciuto Cristo soltanto « secondo la carne » (2 Cor 5,16), cioè in una maniera troppo umana.
Egli, dunque, sulla via di Damasco fu « ghermito » 4 da Gesù Cristo (cf Fil 3,12) in modo irresistibile. Occorre rendersi conto che, a differenza di Luca negli Atti, P. non narra mai l'avvenimento; egli lascia da parte tutte le circostanze di tempo, di luogo, di compagnia, e tutte le modalità, per concentrarsi soltanto sulla dimensione personalistica del suo incontro con il Signore Gesù. Oltre a tutti gli altri testi (cf 1 Cor 9,1;15,8; 2 Cor 4,6; Fil 3,7; Ef 3,8; 1 Tm 1,16), è significativo quello di Gal 1,15-16, in cui P. esprime bene il senso dell'evento: Dio « si compiacque di rivelare a me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo ai pagani ». A proposito del fatto in questione abbiamo qui la dichiarazione dell'iniziativa divina, della sua destinazione missionaria e, soprattutto, del suo costitutivo cristologico. P. dice più precisamente che il Figlio fu rivelato « in me »: si lasciano cadere tutte le circostanze esteriori, perché ciò che conta è il contatto interiore e profondo che si era operato in lui, come una illuminazione folgorante (cf 2 Cor 4,6: « E Dio, che disse «Rifulga la luce dalle tenebre» [Gn 1,3], rifulse nei nostri cuori per far risplendere la conoscenza della gloria divina che brilla sul volto di Cristo »). L'esperienza «mistica» di P. comincia allora e sarà sempre il propulsore segreto (ma neanche tanto) della sua instancabile attività di missionario, di fondatore e pastore di chiese, di pensatore e di scrittore, fino al martirio.
Ci sono alcuni passi epistolari che esprimono perfettamente le dimensioni proprie dell'esperienza di P. in materia. In Gal 2,20 leggiamo: « Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita nella carne io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me ». Anche se qualche autore suggerisce di considerare il pronome di prima persona singolare solo un artificio retorico adottato per parlare di ogni singolo cristiano, è tuttavia innegabile che l'Apostolo perlomeno attribuisca anche a sé un'esperienza che può ben essere generale, ma che ha in lui un paradigma tutto particolare. Come si vede, abbiamo qui un'affermazione di tipo fortemente «mistico»: « Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me ». Precisiamo di passaggio che un'analoga frase in Fil 1,21 (« Per me vivere è Cristo e il morire un guadagno ») non ha esattamente lo stesso valore, poiché là si tratta della vita fisica che, contestualmente contrapposta alla morte, viene dichiarata tutta all'esclusivo servizio di Cristo. Più vicina, invece, è la dichiarazione di Col 3,3 (« Voi infatti siete morti e la vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio »), che però vale evidentemente per tutti i cristiani.
Resta il problema di sapere che cosa significhi: « Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me ». Dobbiamo forse scorgervi un cedimento alle categorie ellenistiche, secondo cui chi veniva iniziato ai misteri delle varie divinità cultuali (Persefone, Osiride, Adone, Attis) finiva per costituire una sola cosa con il dio? In questo caso si tratterebbe di una divinizzazione (propriamente di una «cristizzazione») tale da distanziare, sì, P. dalle concezioni giudaiche, ma da accostarlo totalmente a quelle pagane dell'epoca. E proprio qui che il termine «mistica» rivela tutta la sua ambiguità. Se P. lo intendesse in senso pieno, dovrebbe concepire e sperimentare una sorta di spersonalizzazione che, al limite, giungerebbe a deresponsabilizzare la sua umanità (un po' come nella storia delle eresie cristologiche l'apollinarismo sosteneva l'inserimento del Verbo divino al posto dell'anima razionale di Gesù). Qualcuno s'inoltrò su questa via (cf A. Deissmann), appoggiandosi alla frequente locuzione paolina « in Cristo » (cf per esempio Gal 3,28: « Tutti voi siete uno solo in Cristo Gesù »), intesa addirittura in senso locale. Ma la preposizione locale « in » non indica più che una metafora, così come in corrispondenza antitetica l'uomo fuori di Cristo vive « nella carne » (Rm 7,5) o « nel peccato » (Rm 6,1-2). Allora, vivere « in Cristo » non ha altro significato che quello espresso in Fil 3,8-9 dove P. dichiara di considerare ormai tutto « come spazzatura al fine di guadagnare Cristo e di essere trovato in lui ». Cristo è diventato la ragion d'essere, l'ambito vitale, il respiro della sua identità cristiana: non per uno scambio, ma per un distanziamento di ruoli personali, come avviene per

un servo nei confronti del suo Signore (cf Rm 1,1;7,4) o come per un beneficiario nei confronti del suo donatore (cf Rm 8,31-39), dove i rispettivi ruoli, tutt'altro che confondersi, vengono enfatizzati nella loro diversità.
Ci sono due fattori che premuniscono P. dal cadere nella trappola della «mistica» pagana. L'uno è il concetto di fede (cf Gal 2,20b: « Vivo nella fede del Figlio di Dio... »; Fil 3,9b: « ...con una giustizia che deriva dalla fede in Cristo »), che tiene ben nette le distanze e non permette che i due poli Cristo-cristiano si confondano; la fede, infatti, implica necessariamente un faccia a faccia che colloca ciascuno al suo giusto posto, senza pericolose mescolanze: « Mi ha amato e ha dato se stesso per me » (Gal 2,20)! L'altro è la riserva escatologica, per cui l'attuale esperienza storica è considerata solo una parte, non ancora perfetta, di ciò che caratterizzerà il futuro (cf Fil 3,12.13.20: « Non che io abbia già conquistato il premio o sia ormai arrivato alla perfezione; solo mi sforzo di conquistarlo... Dimentico del passato e proteso verso il futuro, corro verso la meta... Di là aspettiamo come salvatore il Signore Gesù Cristo »).
In ogni caso, il rapporto di P. con Cristo è strettissimo e non ha paragoni. Lo si vede in particolare nell'esperienza delle sue sofferenze apostoliche. Egli giunge a parlare delle « sofferenze di Cristo in noi » (2 Cor 1,5) con la coscienza di « portare sempre e dovunque nel nostro corpo la morte di Gesù » (2 Cor 4,10). Nel testo di Col 1,24 si legge addirittura: « Completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo »; questa traduzione CEI dovrebbe però essere meglio variata così: « Completo quello che manca ai patimenti di Cristo nella mia carne ». La differenza nella versione non è di poco conto; infatti, se P. percepisce una mancanza, essa non riguarda la passione di Cristo, la cui efficacia è talmente piena da avere persino delle risonanze cosmiche (cf Col 1,20), ma riguarda un deficit di partecipazione personale da parte di P. stesso (« nella mia carne ») a quella passione per sé sufficiente. Nient'altro che a questo mirano le sue fatiche, prigionie, percosse, naufragi, travagli per fame e sete, freddo e nudità, pericoli di ogni genere (cf 2 Cor 11,23-28), che egli affronta come se tutte queste prove, paradossalmente, non fossero altro che la concessione di una grazia: quella di soffrire per Cristo (cf Fil 1,29).
L'Apostolo, che non trae motivo né di vanto né di forza da un'esperienza di rapimento estatico al terzo cielo menzionata solo quasi di passaggio (cf 2 Cor 12,2-3), sente invece il peso di « una spina nella carne », permessagli dal Signore (cf 2 Cor 12,7), che viene identificata dagli studiosi o in una non precisata malattia o meglio nella ostinata opposizione dei suoi avversari giudaizzanti (e non più, come in epoca patristica, in scomposti desideri sessuali). Ma ad una sua richiesta di allontanamento il Signore stesso gli risponde: « Ti basta la mia grazia; infatti, la mia potenza si manifesta pienamente nella debolezza » (2 Cor 12,9). E per questa certezza che egli può vantarsi delle proprie sofferenze: « Quando sono debole, è allora che sono forte » (2 Cor 12,10), perché « tutto posso in colui che mi dà la forza » (Fil 4,13). Come a dire: in me si ripete il doppio movimento del mistero pasquale. La quotidiana esperienza della morte (cf 1 Cor 15,31) trae senso doppiamente dal fatto che essa è assimilata a quella di Cristo e dal fatto che, come quella di Cristo, è destinata al trionfo della vita: « Infatti egli fu crocifisso per la sua debolezza, ma vive per la potenza di Dio; e anche noi siamo deboli in lui, ma saremo vivi con lui per la potenza di Dio » (2 Cor 13,4). I diversi complementi pronominali « in lui » e « con lui » esprimono bene i due diversi stadi del rapporto personale con Cristo: rispettivamente, ora nella storia, in cui la vita cristiana è una nascosta immersione in Cristo (cf Col 2,12), e poi nell'éschaton, quando Cristo sarà un più manifesto compagno di gloria (cf 1 Ts 4,17).
Sempre comunque l'esistenza dell'Apostolo e quella di ogni cristiano sono contrassegnate dall'amore di Cristo stesso, che non solo « ci spinge » (2 Cor 5,14: traduzione CEI), ma, secondo il verbo greco synéchei, « ci possiede, ci stringe, ci tiene in mano o in pugno » e non permette che alcun'altra potenza ce ne separi (cf Rm 8,35-39). Esso infatti « è stato riversato nei nostri cuori » (Rm 5,5) e, mediante la fede, è ormai indelebilmente diventato vita della nostra vita. La sua associazione qualitativa allo Spirito del Figlio, che permette di rivolgersi a Dio chiamandolo « Abbà, Padre » (Rm 8,15; Gal 4,6), ci inserisce misteriosamente, ma realmente, nel circolo

incomparabile della vita trinitaria. Ci si accorge allora di vivere in uno spazio illimitato, dove « l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità... sorpassano ogni conoscenza » (Ef 3,18-19); esso, infatti, partecipa del Dio « che abita una luce inaccessibile » (1 Tm 6,16), il quale, se ci ammette alla comunione con sé (cf Rm 5,2; Ef 2,18; 3,12), proprio per questo richiede un ringraziamento e una lode incessanti (cf Rm 11,33-36; 1 Tm 3,16).
Note: 1 Cf Papiri magici: « Tu sei io e io sono tu »; 2 Cf E.P. Sanders, che definisce il paolinismo come « escatologia partecipazionista »; 3 Così la versione CEI, ma si tradurrebbe meglio così: « Siamo diventati connaturati (a lui) per la condivisione della sua morte »; 4 « Sono stato conquistato » traduce il testo CEI.
Bibl. A.M. Artola, « Comprehensus a Christo Domino » (Fil 3,12). La struttura dell'esperienza di Cristo in san Paolo, in Aa.Vv., Mistica e misticismo oggi, Roma 1979, 202-212; P. Barbagli, s.v., in DES III, 1849-1869; M. Bouttier, La mystique de l'apôtre Paul. Rétrospective et prospective, in Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse, 56 (1976), 54-67; L. Cerfaux, La mystique paulinienne, in VSpS 6 (1952), 413-425; Id., Cristo nella teologia di san Paolo, Roma 1969; Id., Il cristiano nella teologia paolina, Roma 1969; G. Helewa, San Paolo mistico e mistica paolina, in Aa.Vv., Vita cristiana ed esperienza mistica, Roma 1992, 51-122; J. Huby, Mistica paolina e giovannea, Firenze 1950; J. Jeremias, Per comprendere la teologia dell'apostolo Paolo, Brescia 1973; J. Lanczkowski, s.v., in WMy, 397-398; R. Penna, Problemi e natura della mistica paolina, in La Mistica I, 181-221; Id., s.v., in DTI II, 645-660; Id., L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia, Cinisello Balsamo (MI) 1991; Id., Paolo di Tarso, un cristianesimo possibile, Cinisello Balsamo (MI) 1992; J. Rumak, Mistica dell'apostolo Paolo, Assisi (PG) 1977; A. Schweitzer, La mystique de l'âpotre Paul, Paris 1962; U. Vanni, La spiritualità di san Paolo, in R. Fabris (cura di), La spiritualità del Nuovo Testamento, Roma 1985, 177-228; A. Wikenhauser, La mistica di san Paolo, Brescia 1958.
R. Penna

PAOLO DELLA CROCE (santo). (inizio)

I. La vita. Paolo Francesco Danei nasce ad Ovada (AL) il 3 gennaio 1694 e muore il 18 ottobre del 1775. Primogenito di sedici tra fratelli e sorelle, fin da piccolo è favorito da straordinari doni mistici. Verso i diciannove anni si « converte » e pensa di dedicarsi totalmente a Dio. Dopo varie traversie, una serie di « visioni intellettuali » gli indica la divina volontà: dovrà fondare una famiglia religiosa destinata a fare perpetua memoria della passione di Gesù ed a promuoverla anche tra i fedeli, mediante la predicazione e la guida all'orazione. Il vescovo di Alessandria approva il suo proposito ed il 22 novembre 1720 lo riveste dell'abito religioso (come eremita). Nei giorni seguenti, fino al 1 gennaio 1721, in un « ritiro » compiuto a Castellazzo Bormida, in mezzo a grandi esperienze spirituali (di cui ci resta il prezioso Diario), scrive la sua Regola.
Solo dopo molti anni può realizzare effettivamente la Congregazione dei chierici scalzi della SS. Croce e Passione di Gesù. Infatti, consacrato sacerdote nel 1727, dall'anno successivo si fissa stabilmente coi primi compagni sul Monte Argentario (Grosseto), ove costruisce la prima casa, inaugurata nel 1737. I Papi, da Benedetto XIV nel 1741, fino a Pio VII nel 1775, ripetutamente danno la loro approvazione, in forme sempre più solenni. P. si prodiga per la sua fondazione, lasciando alla sua morte dodici « ritiri » ed un monastero femminile. Contemporaneamente, continua la sua singolare esperienza personale di « far proprie per amore le pene del suo dolcissimo Gesù », mediante l'orazione contemplativa, la penitenza e specialmente l'interiore « desolazione », che praticamente dura fino agli ultimi anni della sua vita. A questa vita interiore di altissimo livello mistico il santo accompagna un'intensissima attività apostolica. Predica centinaia di missioni popolari in villaggi, paesi e città degli Stati Pontifici e detta innumerevoli corsi di esercizi spirituali a monasteri. Promuove, così, ovunque efficacemente la memoria della Passione, lasciando sempre come impronta del suo passaggio apostolico l'abituale meditazione di Gesù Crocifisso.

II. La sua esperienza e dottrina mistica. Unanimemente riconosciuto come uno dei più grandi mistici (o il maggiore) del suo secolo, gli studi su di lui assumono rilievo e incisività solo nel nostro secolo, dopo la divulgazione del suo diario, delle sue lettere e, molto di recente, del suo opuscolo su La morte mistica. Oggi, valutando la mistica di P., si relativizza alquanto la fenomenologia, pur imponente, dei fatti straordinari che si verificano lungo tutta la sua vita e si apprezza invece la sua dottrina - allineata completamente con quella di Giovanni della Croce - che patrocina nudità interiore e disaffezione circa i fenomeni, spesso ambigui, che toccano immaginazione e sensibilità. Cogliamo sempre meglio la profondità dottrinale (anche se implicita, non avendo l'umilissimo P. mai tentato di presentarsi come maestro e tanto meno come innovatore) del suo pensiero, forgiato direttamente dalle ispirazioni divine che sono all'origine anche della sua opera di fondatore e dalla piena penetrazione di fede della Sacra Scrittura.

Il centro è indubbiamente quello cristologico, per cui non si può entrare nel mistero di Dio se non per la « porta » della passione; reciprocamente, chiunque si unisce per amore all'umanità sofferente di Gesù è già nel seno del Padre. Questo passaggio può avere infiniti gradi di intensità, ma è pur sempre una « morte mistica », un « distacco » ed « astrazione » dagli elementi creati della vita, da ciò che non è Dio. Contemporaneamente, è una « divina natività », un'infusione esperienziale di vita divina, deificata ed ineffabile. Quando già da tempo questo nucleo dottrinale si era formato in P., che lo aveva lucidamente espresso, egli conobbe ed amò Taulero, l'insigne autore spirituale del sec. XIV, perché vi si ritrovava pienamente, pur prescindendo da ogni retroterra di teologia scolastica e di metafisica classica.

Nella sua pedagogia era piuttosto affine all'altro autore da lui preferito, Francesco di Sales, unendo sempre, nella direzione spirituale, la radicalità ad una grande benignità e ad un incrollabile ottimismo teologico, basato sulla certezza che « Dio non può volere che l'ottimo ». Egli insegna soprattutto la conformità alla volontà divina di beneplacito, cioè a raggiungere sempre, « sine medio » (come esperienza immediata) la Causa prima in ogni evento, specialmente in quelli che portano con sé patimenti. Nulla di negativo, dunque: al contrario, chi si gloria della croce, quasi pregusta la beatitudine, tanto meglio quanto più nudo (cioè privo di conforti umani) è il patire.

Ogni apriorismo metodologico è relegato a funzione secondaria, unico « assoluto » è la « memoria passionis ». La mistica paulocruciana radicalizza quella intrinsecamente presente nell'economia sacramentale cristiana, a partire dal battesimo, immersione nella morte salvifica di Gesù per iniziare la nuova vita, nascosti con lui in Dio. Se ne ha conferma nel ruolo assolutamente determinante che ha per P. l'Eucaristia, come sublime ed insieme accessibile « fonte alla quale attingere torrenti di fuoco ».

Il santo conduce così a straordinari progressi spirituali persone di ogni categoria: in primo luogo ovviamente quelle consacrate, nella sua Congregazione e in altre, ma anche moltissimi laici, tra cui padri e madri di famiglia. Con amorevole, ma incessante insistenza egli indica loro come raggiungere, entro i propri doveri di stato, l'esperienza della morte mistica e della nascita al divino.

III. Attualità della mistica paulocruciana. Da oltre due secoli ne sono copiosi i frutti: molti suoi discepoli, da allora e fino ad oggi, sono riconosciuti santi e beati. E riconosciuta tra le altre, come distinta e vitale, la scuola di spiritualità passionista. Anche il ripensamento del modo di fare « memoria della passione », centro del magistero di P., è facilitato dalla souplesse con cui egli la propone, esplicitamente riconoscendola possibile ad ogni categoria di persone. La fiducia nella vita, sottesa a tutto il suo magistero, risponde ad una profonda istanza del credente: « Nella passione di Gesù c'è tutto »; la « santità segreta della croce » è grande e sicura.

Bibl. A.M. Artola, La muerte mística según san Pablo de la Cruz, Duerto 1986; S. Breton, La mistica della Passione. Studio sulla dottrina spirituale di S. Paolo della Croce, Pescara 1986; G. von Brockhusen, s.v., in WMy, 396-397; C. Brovetto, Introduzione alla spiritualità di san Paolo della Croce. Morte mistica e divina natività, Teramo 1955; Giacinto del SS. Crocifisso, s.v., in

EC IX, 727-730; F. Giorgini, s.v., in DSAM XII1, 540-560 (con ampia bibl.); A. Lippi, Mistico ed evangelizzatore, san Paolo della Croce, Cinisello Balsamo (MI) 1993; S.L. Pompilio, L'esperienza mistica della passione in san Paolo della Croce, Roma 1973; E. Zoffoli, s.v., in BS X, 232-257; Id., s.v., in DES III, 1869-1872; Id., S. Paolo della Croce. Storia critica, 3 voll., Roma 1963-68.
C. Brovetto

PARAMISTICA. (inizio)

Premessa. La mistica comprende fatti o fenomeni preternaturali e sovrannaturali, come le esperienze che superano le forze della natura.

La p. comprende fatti e fenomeni che sono naturali, ma vengono considerati da alcuni fatti pretero supernaturali. Sono vari, ma noi considereremo i più attuali e diffusi, precisamente: 1. le esperienze dei rianimati; 2. le comunicazioni dei defunti nelle sedute spiritiche e mediante la scrittura automatica; 3. le « esperienze mistiche » dei drogati.

I. Le esperienze dei rianimati E noto che alcune persone morte clinicamente, mediante le risorse della medicina attuale, possono riprendere tutte le funzioni vitali. La morte clinica si ha quando cessano le funzioni vitali fondamentali: sensibilità, respirazione, circolazione sanguigna, ecc. e quando il medico dice: è morto. Ma in realtà la morte clinica non coincide con la morte vera, che consiste nella separazione dell'anima dal corpo. Questa avviene qualche tempo dopo la morte clinica, quando la sostanza vivente, per il cessare delle funzioni vitali, si è talmente modificata da non poter essere più informata dall'anima umana. Il ritorno alla vita dalla morte clinica può avvenire perché l'anima umana è ancora nel corpo; ma non può avvenire, se non per miracolo, dalla morte vera. Sappiamo dalla rivelazione: « E stabilito che gli uomini muoiano una sola volta, dopo di che viene il giudizio » (Eb 9,27).

Per questo motivo, le esperienze dei rianimati sono esperienze naturali di viventi, anche se sorprendenti. Tra l'altro, alcuni vedono una luce chiarissima, passano in rassegna la propria vita, vedono personaggi dell'« altra vita ». Alcuni le interpretano quali esperienze dell'altra vita, ma se fossero esperienze di autentici morti, tutti i rianimati dovrebbero avere tali esperienze. Ciò che non è; né alcuni vedrebbero Dio in un grande palazzo! Il teologo gesuita J.J. Heaney ne fa un'ampia esposizione critica.

II. Le comunicazioni con la scrittura automatica. La scrittura automatica è un fenomeno che si può acquisire, esercitandosi. Lo acquistano specialmente le personalità alquanto nevrotiche, dette « sensitivi » o medium. Cadono in trance, perdono completamente la coscienza e non sanno ciò che hanno scritto. Ma, alla lettura dello scritto, si scorgono pensieri sensati, che vengono attribuiti ai defunti evocati ai quali hanno posto varie domande. Ma la psicologia sperimentale dà un'altra spiegazione. Il dinamismo delle immagini, l'inconscio del sensitivo, arricchito da nozioni coscienti e inconscie, che gli provengono per telepatia, spiegano il fenomeno. L'inconscio trattiene molte nozioni e le elabora non di rado in modo sorprendente. Si pensi, per esempio, ad alcuni sogni.

Da esperimenti del padre De Heredia e del padre Reginald-Omez risulta che la trasmissione avviene specialmente tra inconscio e inconscio o subconscio. Si illudono, quindi, coloro che ritengono di avere comunicazioni dai defunti mediante i sensitivi.

La Chiesa proibisce di evocare i defunti anche in tal modo.

III. Le esperienze « mistiche » dei drogati. Non pochi giovani allo scopo di evadere dalle angustie di una società consumistica e materialistica, si rifugiano nell'uso di certe droghe allo scopo, come insegnavano alcuni studiosi e scrittori, di entrare nel mondo della mistica. T. Leary fu il promotore della « rivoluzione psichedelica ». Fondò una comunità di fedeli e una religione. Mediante la droga si raggiunge il paradiso in terra!?

A. Ginzburg chiese all'L.S.D. 25 di risolvere il mistero della vita e di incontrare Dio.

A. Huxley asserì che la droga ha la forza della poesia e del misticismo. Nessuna meraviglia se non pochi giovani si immisero nel mondo sconcertante della droga e diversi intrapresero il

viaggio in Oriente alla ricerca di un guru che con la droga aprisse le porte del misticismo. E cosa trovarono? Lo psicologo G. Borg, che seguì gli hippies e gli yunkies in cerca di misticismo, dice che vi trovarono la rovina.
Paolo VI, riguardo a coloro che si drogano per trovare Dio, afferma: « L'esperienza autenticamente religiosa e il contatto spirituale con Dio sono frutti di lucidità e di attività mentali in piena coscienza; sono tensioni e ascensioni nelle vie della conoscenza intuitiva che il più delle volte costano sacrificio e sempre esigono un esercizio di autocontrollo ».
Bibl. **Esperienze dei rianimati:** J.J. Heaney, The Sacred et the Psychic Parapsychology and Christian Theology, Ramsey 1984; L.J. Meduna, The Effect of Carbon Dioxide upon the Function of the Brain in Carbon Dioxide Therapy, Springfield 1950; R.A. Moody, La vita oltre la vita, Milano 1977; Fr.J. Nocke, Eschatologie, Düsseldorf 1982. **Le comunicazioni con la scrittura automatica:** J. De La Vaissiére - F.M. Palmès, Psicologia experimental, Subirana 1952; C.M. De Heredia, Le frodi dello spiritismo, Roma 1955, 339ss.; V. Marcozzi, La scrittura automatica, in Id., Fenomeni paranormali e doni mistici, Cinisello Balsamo (MI) 1993 2, 11-13; R. Omez, Religione e scienze metapsichiche, Roma 19602, 117; Id., Occultismo e scienza, Roma 1965, 64-65. **Le esperienze « mistiche » dei drogati:** G. Borg, Viaggio alla droga, Modena 1971; S. Lucarini, Dossier sulla droga, Roma 1970, 97-98, 120-123; C. Olivenstein, La rivoluzione della droga, Milano 1970; Paolo VI, E necessario mobilitare energie e volontà per arginare la terribile diffusione della droga, in Id., Insegnamenti di Paolo VI, X, Città del Vaticano 1972, 1285.
V. Marcozzi
IV. Il fenomeno. Vi sono delle esperienze apparentemente mistiche che spesso vanno sotto il nome di «mistica», come certi fenomeni concomitanti o pseudo-mistici. Alcuni di questi sono di carattere più o meno somatico; altri, invece, riguardano l'ordine della conoscenza. Questi fenomeni, che, di solito si verificano nelle anime mistiche, ma possono presentarsi anche in quelle anime che mistiche non sono, costituisce, come già indicato sopra, la cosiddetta p. Questa studia le cause dei fenomeni straordinari della vita mistica, dovute, talvolta, a varie contraffazioni diaboliche, o a fatti semplicemente naturali. La p., inoltre, s'interessa anche del rapporto comparativo tra le diverse esperienze mistiche presenti nelle grandi religioni, come il buddismo, l'ebraismo, l'induismo, l'islamismo, ecc.
V. Secondo la vera tradizione mistica, quale posizione assumere dinanzi a tali fenomeni? Innanzitutto un sano scetticismo che non permetta di annettere alcuna importanza a questi fenomeni concomitanti. Anche dagli effetti prodotti nell'anima si può risalire all'autencità mistica di detti fenomeni: per dirla evangelicamente, dai frutti si riconosce l'albero, e l'albero buono produce frutti buoni (cf Mt 3,8; 7,17; 12,33; Lc 6,43), ma il criterio per discriminare un vero da un falso fenomeno mistico è quello di constatare se il soggetto in questione viva un'intensa vita di carità pasquale, perché il frutto dello Spirito è l'amore (cf Gal 5,22).
Bibl. Aa.Vv., La mistica non cristiana, Brescia 1969; Aa.Vv., La mistica e le mistiche, Cinisello Balsamo (MI) 1996; Ch.-A. Bernard, Teologia spirituale, Cinisello Balsamo (MI) 19893, 520-524; J. Cornwell, Paranormale dossier aperto, Cinisello Balsamo (MI) 1994; J. Guitton - J.-J. Antier, Poteri misteriosi della fede, Casale Monferrato (AL) 1994; J. Lhermitte, Mistici e falsi mistici, Milano 1955; G. Thils, Religioni e cristianesimo, Assisi (PG) 1967; H. Thurston, Fenomeni fisici del misticismo, Alba (CN) 1956; G. Walther, Phänomenologie der Mystik, Freiburg i.B. 1955.
L. Borriello

PAROLA DI DIO. (inizio)

Premessa. Il Concilio Vaticano II ha dimostrato la sua novità e la fedeltà alla tradizione consegnandoci una costituzione dottrinale sul primato della P., la Dei Verbum.
I. Nella tradizione. Il primo millennio, grazie alla presenza dei Padri della Chiesa e del Medioevo monastico, ha garantito la presenza qualificata della P., possiamo dire, quasi a senso

unico come ci veniva tramandata dalle Sacre Scritture dell'uno e dell'altro Testamento. L'unico genere letterario, soprattutto per quanto riguarda la spiritualità, per il primo millennio, nel suo insieme, è costituito dai commentari biblici che ci sono pervenuti, anche con i diversi caratteri, da quello strettamente dottrinale, più connesso alle riflessioni dei Concili sugli aspetti delle controversie, a quello più parenetico, più pastorale e spirituale, capace di guidare l'educazione alla fede del popolo di Dio.

II. Il secondo millennio, già delineatosi, peraltro, con i Carolingi e caratterizzato da una grande secolarizzazione della Chiesa romana, culminante nella lotta per le investiture dei sec. XII e ss., segnerà un esilio della Sacra Scrittura. La liturgia, perciò, si propone sempre più come esercizio del culto pubblico connesso ad una lingua non più parlata dal popolo. Il profondo giuridicismo, soprattutto della Chiesa gerarchica, favorirà quei processi devozionali che diventeranno il linguaggio sempre più a senso unico della via della fede. La teologia positivo-scolastica non è più in grado di esprimere la riflessione teologica in connessione con la P. Prevale il carattere apologetico della verità da credersi. La divisione delle Chiese di Oriente e di Occidente aggravava la situazione nel confronto del primato della P. che nella unità dei Testamenti si proponeva come criterio ermeneutico profetico dell'unità e del pluralismo, doni dello stesso Spirito, nella Chiesa. La riforma ecclesiale del sec. XVI, riproponendo il primato della Scrittura, procedeva in modo radicale a quella reformatio Ecclesiae, così legata al deciso influsso della P.

Nello stesso periodo l'istituto dell'Inquisizione procederà alla proibizione della divulgazione delle Scritture nelle lingue volgari perché connessa alla riforma protestante e ai movimenti del Libero Spirito che si richiamavano in modo acritico alla P. della Scrittura. La vita di Teresa d'Avila sperimenterà nel vivo il processo inquisitoriale. La grande maestra e mistica si lamenterà con il Signore di non poter leggere le Sacre Scritture! Fu allora che il Signore la consolò con le parole: Teresa sarò io il tuo libro vivente! Sarà questo emergere di una kenosi della Chiesa e della P. lungo i sec. XII e ss. a favorire il sorgere di quelle coscienze plurime della mistica cristiana espressa anche dalle grandi figure di donne spirituali, nonostante l'abbandono delle Scritture, da una liturgia sempre più incompresa anche a motivo della lingua, da un contesto ecclesiale ben delineato dalle notti oscure di Giovanni della Croce. Anche se in senso differente dal suo intento immediato, si giungerà a quel movimento biblico, liturgico, patristico, laicale che dal Concilio Vaticano I in poi sarà uno dei segni che esprimeranno la Kenosi della P. resa sempre più somigliante mistericamente a quella figura emblematica, profetica del servo sofferente del Deuteroisaia, che redime e riscatta il mondo. In questo contesto seguiremo quanto A. Rosmini percepì in rapporto alla Reformatio in capite et in membris per riproporre la memoria profetica della Chiesa popolo di Dio, andata completamente smarrita lungo il processo dei secoli seguito alla reformatio gregoriana. Ricordiamo il card. J.H. Newman e il teologo tedesco J.A. Möhler che riproponevano il valore con cui i Padri avevano letto le Scritture nel loro senso spirituale, come un primordiale da recuperare urgentemente. Il Concilio Vaticano II sarà un evento salvifico per la netta affermazione del primato della P. e per la riproposta della teologia della tradizione auspicata dai contributi di H. de Lubac e di J. Daniélou, di Y. Congar e di una sequela di teologi di questa scuola illuminata dallo Spirito della Pasqua del Signore.

Così conclude la Dei Verbum: « La Chiesa ha sempre venerato le divine scritture come ha fatto per il corpo stesso del Signore, non mancando mai, soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia della P. che del corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli » (n. 21). « E necessario che tutti i chierici, in primo luogo i sacerdoti di Cristo e quanti, come i diaconi o i catechisti, attendono legittimamente al ministero della parola, siano attaccati alle Scritture, mediante la sacra lettura assidua e lo studio accurato, affinché qualcuno di loro non diventi «vano predicatore della Parola all'esterno, lui che non l'ascolta da dentro», mentre deve partecipare ai fedeli a lui affidati le sovrabbondanti ricchezze della Parola divina, specialmente nella sacra liturgia. Parimenti, il santo Concilio esorta con forza e insistenza tutti i fedeli, soprattutto i religiosi, ad apprendere «la sublime scienza di Gesù Cristo» (Fil 3,8) con la frequente lettura delle divine scritture. «L'ignoranza delle Scritture, infatti, è ignoranza di

Cristo». Si accostino dunque volentieri al sacro testo, sia per mezzo della sacra liturgia ricca di parole divine, sia mediante la pia lettura, sia per mezzo delle iniziative adatte a tale scopo e di altri sussidi che, con l'approvazione e a cura dei pastori della Chiesa, lodevolmente oggi si diffondono ovunque. Si ricordino però che la lettura della Sacra Scrittura dev'essere accompagnata dalla preghiera, affinché possa svolgersi il colloquio tra Dio e l'uomo; poiché «gli parliamo quando preghiamo e lo ascoltiamo quando leggiamo gli oracoli divini» » (DV 25). « Con la lettura e lo studio dei libri sacri «la P. compia la sua corsa e sia glorificata» (2Ts 3,1) e il tesoro della rivelazione, affidato alla Chiesa, riempia sempre più il cuore degli uomini. Come dall'assidua frequenza del mistero eucaristico si accresce la vita della Chiesa, così è lecito sperare nuovo impulso di vita spirituale dall'accresciuta venerazione della Parola, che «permane in eterno» (Is 40,8; 1 Pt 1,23-25) » (DV 26).

III. Processo storico della P. Una nota teologica, propria di Gregorio Magno, illustra il processo storico della P. nella Chiesa: è il rapporto tra P. e popolo di Dio, che, alla luce del Concilio Vaticano II, giunge come una provocazione così appropriata al cammino odierno della Chiesa.

« Prima di tutto, lui stesso (=Gregorio) in quanto vescovo si sente debitore verso la sua comunità ecclesiale per l'intelligenza della Parola che andava esponendo. «So, infatti, che spesso molte cose che nella Santa Scrittura da solo non riuscivo a comprendere le ho capite quando mi sono trovato in mezzo ai miei fratelli. Dietro questa conoscenza, ho cercato di capire anche per merito di chi mi era stata data tale intelligenza. Così, con la grazia di Dio, avviene che aumenta l'intelligenza e diminuisce la superbia, mentre per causa vostra imparo ciò che a voi insegno, perché, ve lo confesso candidamente, il più delle volte con voi ascolto quello che a voi dico. Perciò nella lettura di questo profeta (Ezechiele) quando comprendo poco è per la mia ignoranza spirituale; quando poi posso approfondire il suo senso è per la grazia di Dio, concessami dalla vostra pietà' (Hom. in Ez. II, 2: PL 76, 948D-949A). Ma Gregorio procede oltre. « Lo Spirito, che porta ogni membro del popolo di Dio, può far sì che i fedeli comprendano meglio del loro maestro il senso della Parola. In questo caso, il maestro diventa discepolo a sua volta dei suoi fedeli più illuminati dallo Spirito Santo. «Se il mio uditore e lettore, che certamente potrà comprendere il senso della Parola in modo più profondo e più vero di quanto ho fatto io, non troverà di suo gradimento le mie interpretazioni, tranquillamente lo seguirò come un discepolo segue il maestro. Ritengo come un dono tutto ciò che egli potrà sentire e comprendere meglio di me. Quanti, infatti, ripieni di fede ci sforziamo di far risuonare Dio, siamo organi della verità che essa si manifesta per mio mezzo agli altri e che per gli altri giunge a me. Essa è certamente uguale per tutti noi, anche se non tutti viviamo allo stesso modo; ora tocca questo, perché ascolti con profitto ciò che essa ha fatto risuonare per mezzo di un altro; ora invece tocca quello, perché faccia risuonare chiaramente ciò che gli altri debbono ascoltare» ». Gregorio prosegue in questa dialettica spirituale della P. « Il cammino spirituale di chi presiede la comunità è vincolato dal progresso nella fede dei fratelli, e viceversa questa crescita di fede dei fratelli è sostenuta dalla fede di chi presiede. In questo comune ascolto della P., la carità fraterna esprime i suoi carismi vari (Mor. 30, 27: PL 76, 569C-570A) »,1 affinché tutti possano raggiungere la pienezza della vita nello Spirito, che è la meta ultima di ogni itinerario mistico.

Note: 1 B. Calati, La spiritualità del primo Medioevo (secc. VII-XII), in Aa.Vv., La spiritualità del Medioevo, Roma 1988, 17.

Bibl. Aa.Vv., Parola di Dio e spiritualità, Roma 1984; S. Agouridas, Parola di Dio ed esperienza mistica, in J.-M. van Cangh (cura di), La mistica, Bologna 1997, 47-58; B. Baroffio, La mistica della Parola, in La Mistica II, 31-46; B. Calati, s.v., in NDS, 1134-1150; B. Corsani, s.v., in NDTB, 1097-1114; J. Guillet, s.v., in DSAM XII1, 237-252; M. Magrassi, Vivere la Parola, Noci (BA) 1980; C.M. Martini, In principio la Parola, Milano 1982; D. Mollat, La Parola e lo Spirito, Città del Vaticano 1987; C. Rocchetta, s.v., in DES III, 1873-1877; C. Vagaggini et Al., Bibbia e spiritualità, Roma 1967.

B. Calati

PARSCH PIUS. (inizio)

I. Vita e opere. Nato con il nome di Giovanni Evangelista (Hans) il 18 maggio 1884 a Neustift, vicino Olmütz in Moravia, allora parte dell'Impero austro-ungarico ed oggi nota come la città ceca di Olomouc, Sebastian Parsch muore nel monastero di Klosterneuburg, vicino Vienna, l'11 marzo 1954. Ha un'infanzia tranquilla e crescendo, studente laborioso, s'interessa anche di atletica e di arte drammatica amatoriale. Al termine dei suoi studi entra a far parte della Congregazione dei canonici regolari di sant'Agostino a Klosterneuburg nel 1904, ricevendo il nome religioso di Pius (Pio), dopo la recente elezione di Pio X. Il nome si rivela in qualche modo provvidenziale, poiché, già durante i suoi studi, il giovane religioso si unisce ad altri nell'intento di completare nel monastero l'insegnamento di san Pio X sulla Comunione frequente. Allo stesso tempo, mostra interesse per la celebrazione liturgica, cercando di redigere la sostanza di un commento sull'Ufficio divino. Prepara una dissertazione sul significato della morte di Cristo sulla croce in s. Paolo. Negli anni successivi alla sua ordinazione sacerdotale, nel 1909, occupa il tempo preparando un dottorato in teologia all'Università di Vienna (conseguito nel 1912) e con l'ufficio pastorale in una parrocchia alla periferia di Vienna, dove indirizza le sue energie ad incoraggiare i fedeli alla frequente comunione e ad una direzione spirituale individuale. Nel 1915 è chiamato come cappellano militare al fronte e sperimenta nuove esperienze pastorali venendo in contatto, per la prima volta, con uno strato della popolazione che in pratica vive lontano dalla Chiesa considerata mondana o formalistica e ostile. P. giunge così alla conclusione della necessità di un rinnovamento della pietà popolare nella pratica liturgica e pastorale da ottenersi soprattutto attraverso un ritorno alle origini. Tornato a Klosterneuburg, alla fine della guerra, comincia ad animare una varietà di gruppi liturgici e biblici e a promuovere lì ed in varie parrocchie viennesi le nuove celebrazioni liturgiche. Avendo già iniziato a progettare sussidi per incrementare la partecipazione della gente, P., nel 1925, fonda una casa editrice che, dal 1926, pubblica la rivista Bibel und Liturgie e, dal 1928, un settimanale: Leben mit der Kirche. Queste diverse iniziative, gradatamente, riescono ad esercitare un'influenza sull'opinione pubblica nazionale ed internazionale. I testi della Messa, in traduzione tedesca, sono distribuiti in più di tre milioni di copie in soli tre anni e, agli inizi del 1930, le sue idee fanno testo.

Gli anni del nazional-socialismo in Germania e in Austria e la Seconda Guerra mondiale, vanificano la crescita del movimento di aggregazione, ma P. riprende a lavorare progressivamente sulle sue iniziative dal 1945, finché, nel 1952, non viene parzialmente paralizzato da un colpo apoplettico che lo conduce alla morte due anni più tardi. Le sue opere sono state tradotte in molte lingue e ristampate più volte.

II. Insegnamento. P. desidera restituire alla prassi cristiana due elementi perduti: la Bibbia e la liturgia, le sole che avrebbero permesso di sviluppare una vita spirituale fondata solidamente. La pietà personale dev'essere nutrita da una lettura individuale e quotidiana della Scrittura e da un'attenzione al contenuto della liturgia, soprattutto alla proclamazione liturgica della Parola di Dio, allontanandosi da una devozione-fondata e da una pietà soggettiva e avvicinandosi agli oggettivi e centrali misteri della fede, interpretati e narrati nella Bibbia e celebrati in vari aspetti della liturgia, soprattutto durante la Messa e l'anno liturgico. Dovrebbe anche essere contraddistinta da un rinvigorito senso del sacerdozio di tutti i fedeli. Da questo momento, P. fa tutto il possibile per promuovere un senso comunitario della celebrazione liturgica. Riguardo al culto eucaristico, P., nel suo ministero, cerca di distanziarsi da ciò che considera un'esagerata enfasi sull'adorazione del SS.mo Sacramento a favore di un'attiva partecipazione alla celebrazione della Messa, che include la frequente comunione sacramentale; una partecipazione che deve, quindi, portare ad un'azione caritativa pratica nei confronti del prossimo emarginato.

Come uno dei grandi apostoli del movimento pastorale liturgico, P. contribuisce validamente, attraverso la sue attività a dare nuovamente alle persone il senso della loro appartenenza alla

Chiesa come Corpo di Cristo stimolando non un'appartenenza formale, ma una vera incorporazione mistica nella sua realtà sacramentale, come espressa perfettamente nella celebrazione eucaristica.

Bibl. Cf in modo particolare gli studi di N. Höslinger - T. Maas-Ewerd (edd.), Mit sanfter Zähigkeit: Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung, Osterreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1979; R. Pacik, s.v., in DSAM XIII, 267-271; Id., Volksgesang im Gottesdienst..., Klosterneuburg 1977.

A. Ward

PASCAL BLAISE. (inizio)

I. Cenni biografici. P. nasce nel 1623. Scienziato geniale, filosofo cristiano, è anzitutto un pensatore religioso, la cui esperienza di Dio è centrata sul mistero di Cristo. In un certo senso, P. diventa emulo e discepolo di s. Giovanni della Croce.

Il magistrato Etienne Pascal lascia al figlio una doppia eredità, quella di natura e quella di cultura, in quanto pedagogo dei figli con l'istruzione umanistica e scientifica, con la formazione umana e religiosa. Accanto al padre, P. conosce Descartes (1650). La dimora della famiglia Pascal a Clermont-en-Auvergne, a Parigi, a Rouen, favorisce l'incontro con la cultura francese del Seicento. In famiglia P. subisce anche l'influsso giansenista. Nel 1646, legge le opere di Saint-Cyran (1643), di Arnauld (1619) e forse l'Augustinus di Giansenio (1638). Da allora, P. entra in sintonia con lo spirito di Port-Royal, dove la sorella Jacqueline diventa suora ed egli stesso si ritroverà spesso tra « i solitari ». Dall'eredità ricevuta in famiglia e nell'ambiente della cultura del suo tempo, con vantaggi e limiti, P. sviluppa la propria personalità religiosa in tre modi da lui definiti geometra, o pirroniano cristiano.

II. I limiti della ragione. L'itinerario spirituale di P. ha inizio nell'ambito della scienza fisico-matematica. P. dà prova di essere un genio precoce. I suoi trattati sulle coniche, sul vuoto, sulla curva cicloide, sul calcolo delle probabilità, sul triangolo aritmetico, sono considerati perfetti. Inventa la prima macchina per le operazioni aritmetiche e ottiene dal re il permesso per la prima linea pubblica di trasporti, nel 1662. Dimostra di avere l'ésprit de la géométrie. Allo stesso tempo, P. intuisce anche i limiti della scienza e ne fa « rinuncia totale e dolce », per arrivare a verità più profonde, mediante la ragione e l'ésprit de la finesse. Mosso dalla singolare esperienza religiosa del 1654, P. è convinto che il problema radicale sia quello religioso: l'uomo davanti a Dio. Egli si è sentito chiamato, come Maimonide (1204), alla guida des égarés del suo tempo, atei e libertini. A questo scopo ha concepito il progetto di un'Apologia contro gli increduli. In questo lavoro ha dato il meglio di se stesso. A noi sono arrivati soltanto frammenti, i Pensées, briciole di una mensa opulenta. P. prende l'incredulo per mano, gli mostra i frutti della propria miseria, gli propone il difficile problema della « canna pensante » e lo porta con sé alla ricerca di una soluzione, al di sopra della povera filosofia e della ragione, per le vie del cuore e della fede. La ragione umana arriva soltanto al Dio dei savants, non al Dio vivente, al Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, al Dio rivelato in Gesù Cristo, perciò sia il geometra che il filosofo devono lasciarsi convincere dal cristiano.

III. Il mistero di Gesù. L'itinerario di P. trova il culmine nel mistero di Gesù. Nella notte del 23 novembre del 1654, P. ha un'esperienza religiosa singolare, da lui descritta nel Memoriale, come momento di « fuoco », di conversione. Trova Dio rivelato in Gesù Cristo. P. comprende la centralità del mistero di Cristo, via e verità. Solo per mezzo di Gesù Cristo si è in grado di conoscere Dio e se stessi. Il mistero dell'uomo si rivela, perciò, nel mistero di Gesù. Conoscenza e mistero, chiaro e oscuro, vanno insieme. Il mistero di Cristo si scopre nella passione: Gesù sarà in agonia fino alla fine del mondo. A partire da questa esperienza, tutta l'attività pascaliana sarà orientata verso Cristo, nella sua vita povera e distaccata, fino alla morte nella casa della sorella Gilberte, il 19 agosto del 1662. L'incontro con Cristo è il sigillo del cristiano. La differenza tra i primi cristiani e noi sta nel differente approccio al mistero di Gesù.

Questo cristocentrismo fa di P. un precursore della ricerca mistica contemporanea di Dio che, per lui, pur nel suo mistero, è fondamentalmente conoscibile, perché egli illumina o acceca, secondo la sua impenetrabile volontà. Egli rende raggiungibili e comprensibili anche gli stessi livelli corporali e spirituali, che restano inferiori, a partire dall'alto, dall'amore divino reso presente in Gesù Cristo.

Bibl. **Opere:** Oeuvres complètes, a cura di J. Mesnard, I, Paris 1964, II, 1970; in tr.it., Blaise Pascal, Pensieri, Opuscoli, Lettere, Milano 1978; **Studi:** A. Bausola, Introduzione a Pascal, Bari 1973; H.D. Egan, Blaise Pascal, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 534-542; C. Fabro, s.v., in DES III, 1877-1882; M. Figura, s.v., in WMy, 393-395; R. Guardini, Pascal, Brescia 19803; J. Mesnard, s.v., in DSAM XII, 279-291; Id., Pascal, l'homme, l'oeuvre, Paris 1967; A. Moscato, Pascal. L'esperienza e il discorso, Milano 1963; H. Schmitz, Pascal, une biographie spirituelle, Assen 1982; M.F. Sciacca, Pascal, Milano 1962.

A. Lobato

PASSIONI. (inizio)

I. Terminologia e contenuto. Il concetto di passione è sempre stato presente nel pensiero filosofico e teologico e da esso ha ricevuto determinazioni contenutistiche, classificazioni e valutazioni morali diversificate, fondate su differenti opzioni antropologiche soggiacenti. Ne è derivata una configurazione polivalente e talora ambigua che si richiama o alla passività recettiva o a ciò che propriamente irrobustisce il processo operativo o a ciò che offusca l'autentico porsi razionale dell'uomo.

Una concezione antropologica dualista, quale quella iniziata nel pensiero platonico e continuata nei suoi svariati epigoni, incontra nello stoicismo il suo porsi più significativo che ha influenzato grandemente il pensiero teologico e spirituale cristiano sia orientale che occidentale. Le p. impediscono come « malattie dell'anima » l'incontro con la ragione personale e con la natura cosmica e, valutate moralmente come cattive, sono identificate come vizi - tendenza per altro prevalente negli scritti biblici, dove il termine passione non è semplicemente descrittivo ma implica già una precisa connotazione negativa -, venendo meno a quel giudizio neutrale su di esse, che invece aveva caratterizzato la riflessione di Aristotele (322 a.C.) prima, e di Lattanzio (350 ca.) e di Tommaso d'Aquino poi.

II. Nel cammino ascetico il dominio di se stessi prevedeva la prima tappa della lotta alle p., che mirava all'apatia, al non sentire, e che aveva lo scopo di condurre il carnale e lo psichico dell'uomo sotto il dominio dello spirituale ed evitare quella deregolazione inevitabile in una vita che accoglie la presenza del passionale.

Quest'ordine di idee viene ripreso ed accentuato nella visione protestante riguardo alle conseguenze sulla natura - con tutto quello che il termine riassume in sé - della condizione lapsaria generata dalla colpa originale che inficia radicalmente la bontà della creazione relegandola ad una costitutiva incapacità operativa rispetto al conseguimento del bene morale e spirituale.

In epoca moderna, possiamo ritrovare nel medesimo solco, per un certo verso, lo stesso Cartesio (1650) con un accostamento meccanicistico e fisicista basato sulla netta separazione tra « res cogitans » e la « res extensa » e più ancora E. Kant (1804), nel cui approccio l'imperativo categorico deve trovare precisa esecuzione in quella purezza apatica che ne assicura l'autenticità motivazionale ed operativa.

III. La nascita della psicologia sperimentale ha visto la continuazione di questo modello d'approccio: per S. Freud le pulsioni sono cieche e talmente irrazionali ed amorali da essere distruttive per la persona e la società. Lo stesso indirizzo viene assunto anche dal sociologo E. Durkheim nel definire la connotazione prevalentemente egoistica di ogni inclinazione naturale. In altri ambiti di ricerca psicologica si afferma invece un certo cognitivismo, una sorta di intellettualismo etico che riduce la capacità morale della persona alla semplice conoscenza

razionale del bene e del male, semplificando pesantemente anche sul versante emotivo e passionale.
Per contro si registra un approccio unitario a livello antropologico che interpretando l'essere umano secondo il principio di unitotalità, permette una migliore valorizzazione di tutte le risorse dell'uomo in ordine alla sua completa e reale autorealizzazione. In esso si afferma pure la neutralità morale delle p. in quanto tali, neutralità che viene determinata dalla finalità a cui esse sono indirizzate ricevendo così la loro successiva qualifica positiva o negativa, come virtù o vizio. E l'approccio già presente in Aristotele e ripreso da Tommaso d'Aquino, divenendo tipico della genuina riflessione teologico-morale cattolica, aliena sia dal pessimismo di indole protestante che da prospettive antropologiche dualiste.
IV. La p. nella vita spirituale. Si pone allora il problema di disporre la forza delle p. a servizio del progetto personale, progetto che l'uomo stesso è chiamato a leggere razionalmente e a decidere liberamente a partire dal senso della propria umanità. E propriamente qui il luogo umano e cristiano del discernimento e della selezione della ragione pratica illuminata dalla fede, fede che ultimamente svela l'uomo a se stesso nella misura in cui lo inserisce nel mistero di Dio in Cristo. Il discernimento morale svincola dalla fissazione sul particolare tipica della « vis appetitiva » per una considerazione più ampia e più profonda e configura questa risorsa dell'uomo come atteggiamenti permanenti virtuosi, di cui la rivelazione cristiana indica la portata ultima e globale incidendo nel livello motivazionale con le virtù teologali di fede, speranza e carità, anima della vita morale e spirituale dell'uomo cristiano. L'obiettivo a lungo termine punta alla configurazione del carattere morale della persona e a livello cristiano a saper vivere l'esperienza morale come esperienza della « legge nuova » dello Spirito Santo, la cui accoglienza matura nelle svariate forme di santità, da quella mistica a quella apostolica, proprie di chi, ormai adulto nella fede, vive nella propria originalità storica e biografica l'attualità dello Spirito del Risorto.
In tutto ciò si possono anche individuare significative convergenze e riscontri con la modalità storica con cui l'uomo è, cioè con l'intrinseca processualità e progressività del proprio essere chiamato ad una felice realizzazione. Anche per le sue inclinazioni e p. l'uomo è storico e dinamico, inclinazioni che debbono essere certamente interpretate e correlate col senso, ma che già nel loro porsi e nel loro esistere lasciano intravedere un orientamento finalizzato ed un percorso operativo. La moderna psicologia ha descritto la passione come polarizzazione emotiva che predomina sulla vita psichica con una certa tensione e con una certa durata che ha un'azione direttiva sulla condotta e sul pensiero. S. Freud individua nella spiccata plasmabilità una delle caratteristiche delle pulsioni, che possono essere sottratte alla loro pericolosa regressività incanalandole produttivamente, tramite la sublimazione, al servizio della persona e della civiltà, anche se il tutto prende le mosse da un determinismo indubbiamente problematico da un punto di vista morale e spirituale.
Sembra che così possa ricevere iniziale risposta una ricorrente e talora giustificata lamentela rivolta da diversi fronti - anche intraecclesiali - circa l'accentuata razionalizzazione dell'esperienza morale e spirituale cristiana a detrimento o in opposizione dell'articolato mondo emotivo ed affettivo. Per altro verso, il rischio che si corre qui è quello dello spontaneismo, cioè il vivere la semplice espansione emotiva di sé senza ulteriore considerazione, affidandosi al libero corso dei processi pulsionali miranti alla ricerca e alla soddisfazione momentanea del piacere. A ciò tende chiaramente l'edonismo e in certa misura anche l'utilitarismo seppur in maniera più razionale e raffinata.
Evidentemente matura qui una questione educativa e il dovere morale per una cura della propria identità personale sia umana che cristiana, proprio perché ciò che più propriamente l'uomo è, consiste nel suo libero decidersi. In questa prospettiva ricordiamo la legge della gradualità, riproposta dalla Familiaris consortio (n. 34), che con saggezza riconosce le tappe dello sviluppo e della crescita e su di esse, se non determina l'oggettivo morale, tuttavia calibra il concreto possibile del soggetto, perché non sia indebolito da un perfezionismo tanto rigido quanto

impraticabile e dall'altra non sia avviluppato da uno spontaneismo talmente ingenuo da impedire ogni progresso anche quello realmente fattibile. L'educazione è un'educazione globale della persona, procede coinvolgendo perciò contestualmente ogni sua risorsa e dimensione, evita ogni forma di intellettualismo, che farebbe consistere la qualità della vita morale semplicemente nelle acquisizioni cognitive della verità morale, come pure ogni forma di volontarismo, che ritiene perseguibile il bene morale solo con un rilevante investimento della volontà, troppo legato al premorale del risultato e poco trasparente al valore morale dell'atteggiamento che modifica la persona. Ed infine, come ogni itinerario, anche quello educativo conosce momenti involutivi, da cui forse per una superficiale ponderazione della vita morale e spirituale è difficile talora riprendersi. La certezza che l'impegno morale espresso non vada mai perduto e una criteriologia valutativa più profonda e affinata permettono di riformulare il cammino della vita cristiana secondo le possibilità del concreto e del situato, dove il Dio di Gesù Cristo chiama personalmente ogni uomo. La secolare esperienza di vita cristiana, raccolta nella saggezza della Chiesa, ha visto e continua a vedere nell'educazione delle passioni un campo delicato del proprio itinerario, valorizzando in modo precipuo la volontà come prassi ascetica. L'ascesi punta a raccogliere ogni risorsa dell'uomo e ad investirla e a finalizzarla allo scopo da lui accolto e scelto, rendendo realmente la persona « padrona » di se stessa, perché, in tutte le sue svariate dimensioni e livelli, effettivamente diventa - e perciò è - ciò che essa stessa ha scelto di essere: si determina così l'autenticazione della persona. Questo cammino, che non è lineare e incontra talora la notte dei sensi e dello spirito, si configura come un rapporto personale di amicizia con Dio, sorretto e coltivato nella preghiera di meditazione, di contemplazione e di unione.
Note: 1 Giovanni della Croce, Salita del Monte Carmelo I, 6-13; III, 16-45.
Bibl. G. Blais, Le passioni umane, Roma 1968; G. Chimirri, Etica delle passioni, Bologna 1996; J. Duvignaud, La genèse des passions dans la vie social, Paris 1988; B. Fraling, s.v., in WMy, 395-396; S.G. Harak, Virtuous Passions of Christian Character, New York 1993; V. Marcozzi, Ascesi e psiche, Brescia 1963; G.G. Pesenti, s.v., in DES III, 1888-1891; S. Pinckaers, Les passions et la morale, in RSPT 74 (1990), 379-391; A. Solignac, Passions et vie spirituelle, in DSAM XII1, 339-357.
P. Carlotti

PASSIVITA. (inizio)

I. Il termine P. può indicare generalmente la condizione di chi subisce un'azione o un influsso proveniente da altri. Nel mondo dello spirito può significare lo stato di ricettività dell'anima, cosciente o non, di fronte all'azione divina della grazia: ciò che si verifica a qualsiasi livello spirituale. Ma, sul piano mistico, gli scrittori intendono qualcosa di molto diverso e preciso, che è necessario capire. Non si tratta semplicemente di inattività di fronte all'influsso della grazia, ma di un' esperienza mistica ben qualificata, che non ha nulla a che fare con l'inerzia spirituale né con l'atteggiamento quietista, che è inattivo e indifferente di fronte sia al bene che al male.
II. Il contenuto mistico. L'idea di p. mistica risale ad una frase di Dionigi Areopagita,1 che parla dell'anima la quale, per un influsso soprannaturale, non solo conosce, ma sperimenta le cose divine (« non solum discens sed patiens divina », secondo una traduzione medievale). S. Tommaso d'Aquino spiega questa frase dicendo che l'anima « non solo è nello stato di chi riceve la conoscenza delle cose divine, ma anche di chi, amandole, si unisce ad esse con l'affetto ». Così l'esperienza positiva è posta nel campo dell'affetto perché questo tende verso gli oggetti nella loro realtà mentre l'intelligenza si ferma alla propria conoscenza.
In questo senso, gli scrittori mistici posteriori hanno cercato di descrivere questa p. esperienziale del divino (pati divina): ciò che è abbastanza indescrivibile. Siamo nel campo psicologico dell'esperienza mistica che può avere molteplici manifestazioni.
Intanto si tratta di fatti di origine soprannaturale, che nessuna forza umana può produrre. L'esperienza parte dalla fede divina, disposta a ricevere tutto ciò che viene dall'alto. Nella luce della fede lungamente e appassionatamente meditata si suscitano ardenti desideri di toccare, di

possedere quelle cose eccelse. Il desiderio è sostenuto dal cuore purificato da ogni altra attrattiva. L'anima, quindi, non può fare altro che attendere, in un'attitudine positiva, ciò che gratuitamente può venire solo dall'alto. Il momento di attesa non si sa quanto sarà protratto. Certo che l'anima non può far altro che attendere, senza parole, passivamente, con le mani dello spirito levate in alto.
Forse la risposta verrà con una ferita d'amore o con una sensazione d'abbraccio o con una visione celestiale di festa nuziale, o altro.
Dio ha infiniti modi per riempire di doni meravigliosi le mani della creatura che attende. Molti di questi modi resteranno nei segreti ricordi del mistico come sogni meravigliosi che non si raccontano. Ma nelle vite dei santi si leggono tante di queste esperienze che a volte hanno superato l'attesa lasciando segni di una realtà inesprimibile.
La p., quindi, è il clima di un dono di esperienza divina, concesso al mistico quasi come un anticipo del cielo.
La p. di cui parliamo ha una chiara connotazione affettiva, alimentata dall'orazione mistica (Giovanni di Gesù Maria). Questa si fonda non su una teoria intellettuale, ma su una verità di fede, la presenza di Dio nell'anima (inabitazione), attestata da s. Paolo (cf Rm 8,9ss. Ef 3,17ss. Gv 14,17ss.). Tale presenza, intensamente contemplata sotto la guida dello Spirito, è forza attrattiva per i servi di Dio distaccati da ogni preoccupazione personale. L'anima allora è tutta disponibile alla manifestazione, comunque sia, della divinità. In questo atteggiamento, risultato di tutte le purificazioni precedenti attuate sotto la guida medesima, l'anima è pronta al misterioso incontro dell'esperienza diretta o comunione con Dio: « Qui tu mi mostrerai quel che l'anima mia da te pretende ».2
La nozione esposta si distingue bene dal cosiddetto « sonno delle potenze », come pure dal sonno spirituale di cui parlano alcuni autori.
Note: 1 Dionigi Areopagita, Dei nomi divini II, 9; 2 S. Giovanni della Croce, Cantico spirituale, str. 38.
Bibl. P. Adnès, Sommeil spirituel, in DSAM XV, 1041-1053; Ch.-A. Bernard, Structures et passivité dans l'expérience religeuse, in NRTh 110 (1978), 643-678; R. Kiechhefer, The Notion of Passivity in the Sermons of John Tauler, in Recherches de théol. anc. et méd., 48 (1981), 198-211; A. Mager, Le fondament psychologique de la purification passive. Anima et Spiritus, in ÉtCarm 23 (1938)2, 24-53; G.B. Scaramelli, Il Direttorio mistico I, Venezia 1754; A. Solignac, s.v., in DSAM XII1, 357-360; Tommaso d'Aquino, Commentarium super De divinis nominibus, Torino 1950.
G. D'Urso

PATIRE. (inizio)

I. Descrizione del fenomeno. Da sempre i discepoli di Cristo hanno cercato di seguire il loro Maestro portando la croce. Nei primi secoli cristiani fervorosi ambivano imitare il martire del Golgota aspirando al martirio cruento. Cessate le persecuzioni, s'incominciò a cercare la morte incruenta col separarsi dal mondo andando nel deserto o con ogni tipo di mortificazioni e rinunce. Poi si passò, seguendo le parole di s. Paolo, alla crocifissione della carne (cf Gal 5,24), qualificata come nemica dello spirito (cf Gal 5,17), cioè a combattere le tendenze dei sensi, fino ad essere morti alle opere della carne e sepolti con Cristo (cf Col 3,3; Rm 8,4).
Di qui nacquero, nel tardo Medioevo e dopo, tante pratiche penitenziali, escogitate per trovare nuovi modi per castigare la carne con digiuni, astinenze e flagelli fino all'inverosimile. S. Caterina da Siena fu, in questo, un modello per molte altre donne sante dei secoli successivi che, in un'eroica gara di sofferenze volontarie, desiderate e sopportate, agivano per la gloria di Dio e la salvezza del prossimo.1
II. L'esperienza del p. All'imitazione del Crocifisso si aggiunse la volontà di cooperare all'opera redentrice del Salvatore e al compimento del piano divino di salvezza. Cercare dunque insistentemente i patimenti, invece di fuggirli, fino a dare il proprio sangue per il Cristo, in un

martirio incruento. Di qui venne l'idea del « puro p. ». Il patimento volontario si può dire puro: a. anzitutto se è libero da ogni condizionamento di intenzioni personali, fosse pure il desiderio della propria salvezza; b. il puro p. è essenzialmente mosso dal puro amore di Dio e della sua gloria; c. è offerta d'ogni pena nella quale non ci sia il proprio gusto né attesa di premio o consolazione, anzi specialmente le pene contrarie al proprio sentimento; d. unico scopo è compiacere il Signore, immedesimarsi in lui e nei suoi voleri, rinunziando a tutto ciò che si differenzia da essi perché non c'è niente di più perfetto di ciò che Dio vuole.
Questa dottrina è chiaramente praticata da molti santi o anime perfette; è adombrata dagli scrittori ascetici quando trattano della volontà di Dio significata. Più espressamente si trova in vari autori, come s. Giovanni della Croce nel Cantico spirituale,2 ma specialmente nei mistici pratici. S. Caterina da Siena, parlando del grado unitivo (terzo scalone), accenna a qualcosa di più, come un quarto stato di perfezione: « Ma è un frutto che esce da questo terzo stato d'una perfetta unione che l'anima fa in me (parla l'eterno Padre), dove riceve fortezza sopra fortezza, intanto che, non che porti con pazienza, ma esso desideri con ansietato desiderio di potere sostenere pene per gloria e lode del nome mio. Questi si gloria negli obbrobri de l'unigenito mio Figliolo... Così questi cotali, come innamorati dell'amore mio e affamati del cibo dell'anima, corrono alla mensa della santissima croce volendo con pena e col molto sostenere fare utilità at prossimo e conservare e acquistare le virtù ».3
Ma la vera profetessa ed esperta del puro p. è s. Veronica Giuliani. Ella ne parla espressamente innumerevoli volte, osservandone per esperienza tutti gli aspetti. Ella, come s. Francesco Saverio (1552) invoca spesso « più pene, più pene » e come s. Francesco d'Assisi trova diletto in ogni pena, intestando le sue lettere con il distico: « Le croci e i patimenti sono gioie e son contenti ». La sua drammatica descrizione di un castello interiore 4 non è altro che il « castello del puro p. », murato di pietre scolpite di croci e dominato da una sola e pura croce. Altrove spiega il concetto del p. in termini precisi: « In un subito si sente l'anima totalmente spogliata di tutto, tanto in ordine allo spirito come anche al temporale. Iddio le fa capire il suo annientamento e la sua impotenza... Essa non s'avvede se è in cielo o in terra. Si vede del tutto priva, e non ha pure un sussidio di potersi sollevare e le pare di esser priva di tutto... Io questo lo chiamo puro patire, perché qui non vi hanno che fare le potenze [dell'anima], le quali non si possono adoperare in niente; qui non vi sono sentimenti, perché tutto pare sia fuor di noi; qui non vi han che fare i sensi, perché essi si vedono di già come morti. Non è opera da loro né tampoco da nessun altra creatura. Solo è un semplice lume dell'anima sola sola, e però si può chiamare puro p. ».5
Note: 1 S. Caterina da Siena, Il Dialogo, a cura di G. Cavallini, Roma 1968, c. 5 e 78; 2 S. Giovanni della Croce, Cantico spirituale, 37, 11; 3 S. Caterina da Siena, Il Dialogo, o.c., c. 78; 4 Veronica Giuliani, Diario, I, 278ss.; 5 Ibid., V, 214.
Bibl. D. Lucchetti, Ascesa spirituale e misticismo in s. Veronica Giuliani, Città di Castello (PG) 1983; C. Noce, Il martirio: testimonianza e spiritualità nei primi secoli, Roma 1987; S. Caterina da Siena, Il Dialogo, a cura di G. Cavallini, Roma 1968; A. Solignac, Pati divina, in DSAM XII, 357-360; S. Veronica Giuliani, Esperienza e dottrina mistica, a cura di L. Iriarte, Roma 1981.
G. D'Urso

PATOLOGIA SPIRITUALE. (inizio)

I. Precisazione dei termini. Qualunque sia la tradizione di cui esso è erede, quali che siano i suoi riferimenti dottrinali, il termine spiritualità significa e indica un modo di essere dell'esistenza per e secondo lo spirito, una vita « altra » implicata nella vita naturale, che si presume essere irriducibile agli atti che specificano e caratterizzano il comportamento biopsicologico. In particolare, allorché vien detta inseparabile dalla dimensione religiosa, la spiritualità vuol significare che la parola di fede, per non esaurirsi in termini anodini, è relazione dello spirito allo Spirito. Secondo alcuni filosofi e uomini di scienza e di tecnica, « spiritualità » è termine vuoto di senso. Viene riferito in parte al ripiegarsi su se stesso, al vuoto interiore riempito dalle pulsioni del corpo e dai suoi fantasmi, astratti dal mondo della natura e della

storia. In tal modo, la spiritualità sarebbe una vera e propria causa perduta, per assenza proprio di quella realtà che si pretende conoscere e servire. E il progresso della ragione scientifica che depone nella medesima tomba la ragione filosofica e la spiritualità, o che per lo meno mette decisamente fra parentesi ogni dato spirituale, in ogni ordine di manifestazione, considerando la coscienza un mero epifenomeno, trascurando la distinzione tra coscienza e consapevolezza, tra Bewusstsein e Besinnung, come avrebbe detto Störring. Certamente, se il nostro corpo non è presenza, ma è soltanto consegnato alla biologia e in essa risolto, allora l'« interiorità spirituale » si riduce a fenomeno oggettivo per la psicopatologia, e nessuna ideologia può dissimulare il fondo crudamente naturalistico dell'approccio psicopatologico. L'umanità dell'uomo finisce per divenire irriperibile. Rianimare la memoria, il ricordo dello spirito, è possibile solo se il pensare recupera il suo luogo d'origine, scoprendosi altro da ogni fenomeno naturale, irriducibile all'insieme del mondo delle cose. E, dunque, un'alterità radicale dello spirito, che lo costituisce come un'inerenza al corpo, irriducibile alla biologia. Quando si dimentica il desiderio spirituale, che ci costituisce, facendoci « altri », allora ci si riduce al banale destino biologico, per il quale il solo avvenire della nascita è la morte. Certo, lo spirito è legato alla simbolica dell'animazione della vita naturale, al respiro (e ciò in ogni cultura), ma esso designa anche l'intelligibile, inarrivabile dal sapere empiricamente mosso e condizionato. Sono, a ben vedere, due focalità semantiche, che sembrano escludersi vicendevolmente: la vita naturale (dal semplice accadere biologico all'intelligenza artificiale) e la conoscenza soprasensibile. Va anche detto, qui, che la « spiritualità » viene spesso considerata come interiorità astratta e, per ciò stesso, inferma, chiusa al mondo, nella sua soggettività sterile. Dobbiamo qui riconoscere che c'è il rischio affettivo di identificarsi con la disaffezione per l'esistenza storica e sociale di impigliarsi nel controsenso dell'introversione, che rende assenti dal mondo esterno. D'altro canto, lo spirito sa discernere la ricerca del « divino » da ogni fuga in avanti; altrimenti l'infinita possibilità dell'« intimior intimo meo » rischia, in un doppio controsenso, di scadere in fervore nostalgico per la sensibilità interna. Non è facile, per la spiritualità, revocare queste proprie perversioni. Ciò può accadere solo nella misura in cui si realizza la presenza reciproca dell'azione espressiva e della meditazione. Certo, spesso, la spiritualità tende a privilegiare il raccoglimento interiore; ciò risulta in parte dal rifiuto del qui-ora e in parte da una frequente adesione a una teologia negativa, ereditata dal neoplatonismo; la storia della spiritualità ne è costellata: si pensi al Cusano. Già G. De Luca, in una memorabile Introduzione all'Archivio Italiano per la Storia della Pietà (1951) spiegava allo sprovveduto lettore che la spiritualità è legata a quello stato psicologico dell'uomo in cui « è presente Dio, quasi per consuetudine d'amore ». Ma già nel 1916 don Angelo Roncalli, scrivendo la biografia del vescovo di Bergamo Radini Tedeschi, aveva intuitivamente definito la pietà come « la visione, l'amore, la ricerca di Dio e della sua gloria in tutto... la verità nello spirito, la carità nel cuore, la libertà nell'azione ». Questo aspetto della spiritualità (appunto, la pietà) ha avuto sempre, ed ha tuttora, ampiamente una dimensione laica che investe latamente e profondamente il « popolo di Dio ». L'aumentata estensione che il contributo del « popolo di Dio », nella sua ampia svolta concettuale post-conciliare, offre all'esperienza religiosa comporta anche un aumento della frequenza e dell'intensità delle emergenze (o varianti) abnormi se non proprio nettamente patologiche (si pensi alla scrupolosità e a tutte le sue gradazioni e sfumature).1 Non va dimenticato, inoltre, che tali emergenze abnormi sono anche favorite dall'approfondimento della dinamica delle dimensioni psicologiche e sociali della « vita vissuta », soprattutto in epoca attuale. Ciò comporta un dato innegabile: la lettura dei fattori spirituali, anche da parte dei più validi addetti ai lavori, è divenuta sempre più aliena da premesse dogmatiche, fideistiche, sempre più consapevole dell'estrema precarietà della cosiddetta « normalità » - soprattutto - sempre più impegnata nella dimensione temporale. Viene in tal modo sollecitata tutta l'attuale ricchezza (ma anche la varianza e il disordine) del vissuto religioso, più o meno consaputo e agito, sia nel quotidiano che nel grembo oscuro di ogni esperienza mistica. Se entriamo, con Le Goff, nel « cuore religioso » dei secoli passati e, con G. De Rosa, invadiamo il terreno della « pietà istituzionalizzata », ci accorgiamo subito che la

spiritualità è un « terreno vigilato », pieno di trappole e di inganni, anzi un terreno minato, che sempre più dilata le sue radici in orizzonti etiologici, socioculturali, psicosociologici, sociopatologici e anche, abbondantemente psicopatologici, pur se oggi lo psichiatra è obbligato epistemologicamente a riflettere sulla legittimità e validità delle categorie concettuali cui egli d'abitudine ricorre nel formulare la « diagnosi ». E sempre più necessario esplorare, come è accaduto in Francia con Les Annales, il « vissuto religioso », anche il più radicalmente ispirato, come orizzonte aperto alla « histoire totale », capace sì di focalizzare le emergenze psico(pato)logiche della spiritualità e dello pseudomisticismo, dal IV al XII secolo, e soprattutto dal 1600 ad oggi, ma anche capace di uscire dal nesso normalità-follia mediante un lento ma continuo processo di penetrazione della psicoanalisi e dell'emergenza di nuove modalità espressive della sofferenza (della gioia) umana e della sua aspirazione alla trascendenza. Qui il discorso coglie ogni settore della vita spirituale religiosa, attraverso i secoli dagli stiliti ai messaliani, dai bogomili ai catari, ai fraticelli, agli apocalittici, ai gioachimiti, dai quietisti agli alumbrados, dai grandi « visionari » agli umili di de Foucault.

II. Ambito psicopatologico. Ho detto « visionario »: questo termine (si ricordi « visione » opposto a « vista », schauen a sehen) che ci introduce con grande suggestione nel bel mezzo del discorso psicopatologico, è termine che non solo va riferito a figure dei secoli passati (per es., tra i più significativi, Caterina de' Ricci, M.M. Alacoque, Caterina da Genova, per non parlare di Veronica Giuliani, di Gemma Galgani, delle numerosissime visionarie e mistiche del Medioevo, in primis Hildegarda di Bingen), ma è un qualcosa che ancora nella piena realtà odierna ci problematizza; né ce ne possiamo superficialmente liberare, sotto pena di cadere in un riduttivismo radicale e frettoloso oppure unilaterale e ingenuo, anche se allettante per inquadramenti esclusivamente biologistici e psicologistici, sensu stricto (talamo!) e sensu lato (riflessi condizionati!). Si pensi soltanto alla preghiera psicologica e allo spessore psicopatologico (a volte ben camuffato!) di alcuni fenomeni mistici, dalle visioni (tipiche e mirabili, quelle di C. Emmerich) 2 all'aureola, dalle ferite d'amore e dalle transverberazioni all'estasi, dalla chiaroveggenza alla levitazione, dal « luminoso » alla multilocazione, dalle locuzioni alle sensazioni ineffabili di odori paradisiaci, ecc. In questo estesissimo campo, dove si nascondono sicuramente cibi prelibati anche per gli psichiatri più esigenti, non si può però prescindere dalle dimensioni esistenziali (la solitudine, la noia, l'esaltazione, la sublimazione, l'acedia) e dallo spirito dell'epoca (Zeitgeist), mai così vivace come qui, dalla pregnanza delle ideologie, dallo spirito di gruppo: si pensi ai Folli di Cristo, a s. Caterina da Siena, a s. Serafino di Sarov (1833), a certe figure carismatiche attuali, che mobilizzano incredibilmente la scena del cristianesimo odierno.

III. Qui s'impone un Bbreve accenno alla contemplazione, nella sua struttura psicologica e nelle sue infinite risonanze religiose. Si può parlare di un desiderio di sapere e di esperire che nessuna scienza può soddisfare, che trascina verso un Bene, in un'unione che non è propriamente una conoscenza? Questo « amor del profondo » può portare l'uomo a conquistare suapte natura la propria perfezione oppure a sortire da sé per passare al di là, « oltre », metà ta fysikà? E ciò, se accade, avviene in virtù di una facoltà naturale, sia pure sovrarazionale, oppure si tratta di un dono venuto dal più alto? Insomma, è una contemplazione, questa cristiana, tesa di per sé verso l'estasi plotiniana, oppure il suo sforzo dev'essere sollecitato, sostenuto e fatto sbocciare dall'ineffabile agire del Cristo? A me pare che la contemplazione supponga delle disposizioni interiori (ancor tutte da scoprire dalla genetica e dalla psicoanalisi), ma non ne è lo svolgersi (proprio come una mutazione genica!), viene all'improvviso (exaìfnes) e dal di fuori dell'Io. L'unione tra affettivo e cognitivo è, platonicamente, quel che rende possibile la comunicazione tra il mondo divino e il mondo dei mortali (proprio alla greca). Ma questa traccia dell'Uno non è un accidente, anzi è quel che in noi vi è di più profondo, di più essenziale, pronto e disposto a ricevere il « messaggio ». E qui che accade la pienezza (pleróma), l'illuminazione (éllampsis), l'esperienza incomunicabile nella quale il contemplante subisce l'emprise divine (pàthema). La contemplazione mistica d'ordine naturale è possibile. Qui sembra opportuno seguire J. Maritain,

dopo il suo ritorno dall'India quando, contrariamente a prima, sostenne la possibilità di un'esperienza che, senza penetrare nell'intimità del mistero divino, fosse tuttavia una contemplazione mistica autentica d'ordine naturale (1939), esperienza fruitiva dell'assoluto, « esperienza mistica negativa » della presenza d'immensità. Ovviamente ciò non può non essere di grande importanza per ogni psichiatra che abbia interessi psicoterapeutici specifici nelle tecniche di meditazione e che sappia riconoscere l'intervento della volontà libera in questo che potremmo forse a ragione, chiamare « atto-limite » dell'intelletto. Se si tien presente che la preparazione alla contemplazione va intesa non come l'attenta e precisa applicazione di tecniche ma come orientamento costante della volontà e dello sforzo di concentrazione, che agiscono su un dato aspetto della personalità di base, è facile rendersi conto di quanti pesanti ostacoli sia cosparsa questa via « spirituale », che esige non solo intensa applicazione mentale, ma anche una forza speciale dell'immaginazione. Nessun vero « spirituale » ha mai voluto sterminare il sensibile, mentre ha sempre cercato, agostinianamente, di render possibile il ritorno su se stessi. G. Marcel ha ben visto, nei nostri tempi, che questo cammino può essere svelato soltanto attraverso l'amore, senza il quale non si può attingere il « mistero ontologico », anzi si è radicalmente incapaci di contemplare, di vivere il contatto oscuro (eppur luminosissimo) che ci trascende. E evidente allora perché la psicologia degli « spirituali », così polarizzata verso la potenza del contemplativo (J. Maréchal) e vista con ottica alquanto peculiare da Urs von Balthasar negli ultimi decenni, tanto venga ad interessare le moderne teoresi psicoterapeutiche; e ciò non solo per certe emergenze psicopatologiche, per es. la tanto studiata scrupolosità (tratto patologico spesso molto importante e diffuso) ma anche per certi suggerimenti « perenni » (anche se oggi particolarmente sottolineati psicodinamicamente) di evitare pigre passività o declinazioni esistenziali « evitanti »: l'esychia, l'acedia, il messalianismo, il quietismo, il molinismo, e di giungere con Cassiano al possesso dell'acies mentis et cordis (A. Kemmer), ripreso mirabilmente da Bonaventura.3

I grandi risvegli del sec. XVI, età d'oro degli esercizi metodici, delle grandi sintesi psicologiche dei dottori del Carmelo, della « spiritualità ignaziana » con i suoi « esercizi » miranti alla formazione di una vita cristiana più intima e personale è stato tema di numerosi e profondi studi: ricordiamo appena A.F. Poulain, Ch. Richstätter, de Guibert, dom Butler, dom A. Mager, il cistercense T. Merton; questi e molti altri autori hanno tutti energicamente sostenuto quanto dice Teresa d'Avila nella Quarta Mansione (c. 3) del Castello: pur non cancellandosi qui l'aspetto nozionale e discorsivo dell'attività psicologica, si resta in un preludio quieto, raccolto, semplice, passivo. Tale stato, che non raramente può veicolare tratti psicopatologici più o meno evidenti, soprattutto favorenti gli scrupoli e il dubbio, è ancora ben lontano dalla cosiddetta « conoscenza sperimentale di Dio », dallo « stato teo-patico », il quale ci introduce nella contemplazione propriamente detta, là dove, come scrive L. de Grandmaison, l'uomo « ha il sentimento di entrare non per uno sforzo ma per un appello, in contatto immediato, senza immagini, senza discorso ma non senza luce, con una bontà infinita », contatto che dirige tutti gli atti dell'anima e che la possiede, come dice Giovanni della Croce, fin nel suo fondo più intimo. E qui che si pone il fondamentale problema della contemplazione infusa e di quella acquisita. E a quest'ultima che deve appartenere il patrimonio comune dell'insegnamento spirituale e dell'esperienza interiore dei « fatti » psicologici, di cui con grande penetranza discusse nel 1949 il padre Gabriele di S. M. Maddalena. E questa un'affermazione tradizionale dell'antropologia cristiana, tuttora pienamente valida; ma è qui, in questo contesto, che si pone almeno una parte (la più sottile e la più difficile a cogliersi) della tematica che interessa lo psicopatologo e che rende ragione di questo contributo: si pensi ad esempio ai tratti temperamentali e caratteropatici dell'incertezza e dell'ossessione, che veicolano la scrupolosità, o del narcisismo e dell'egocentrismo, isterici e non, che sono alla base di esperienze e comportamenti psicopatici, ad es. anoressici, autistici, visionari, pseudo-allucinatori. Per la contemplazione infusa il problema resta invece totalmente teologico, formulabile, se non proprio totalmente risolubile solo in tale ambito.

IV. Giustamente J. Gagey, parlando in modo davvero essenziale dei **fenomeni mistici** 4 ne suggerisce con vigore un esame critico, sia per il loro rivelarsi proteiforme e non sempre ben chiaro e specificato, sia perché l'asse di riflessione sul convincimento mistico (se è lecito poter unire questi due termini apparentemente opposti**,** a mo' di ossimoro) porta inevitabilmente verso un riduzionismo psichiatrico che conduce alla scoperta della « credenza », del credere come categoria autonoma psicologica, certamente col rischio di regressione narcisistica o di confrontamento col mistero dell'individuazione (junghiana), con una vigilanza sempre maggiore dell'acutezza critica, che non vuol compiere troppi qui-pro-quo. Ciò non significa che, come per il passato, il discrimine delle scienze psicologiche sia chiamato, volens aut nolens, a una certa qual decostruzione dei miracoli: il discernimento spirituale va tenuto qui ben distinto dalla dinamica psicologica. A me pare che la messa in scena agiografica abbia sempre fatto ricorso al meraviglioso, con grande peso di metafora; per esempio, la telecinesi, la levitazione e tanti fenomeni visionari (si pensi a Matilde di Magdeburgo). Epistemologizzare a proposito dei fenomeni mistici, e per di più muovendosi in ambito « spirituale », comporta il facile pericolo che lo psicologo si smarrisca nel pesante terreno, più o meno improvvisato, della credulità collettiva, delle diavolerie del passato, dall'ubiquità all'allucinazione visionaria collettiva, dalle stimmate psicosomatiche alle dermatosi isteriche, ai sudori di sangue, che esprimono le preoccupazioni profonde del soggetto o un certo stile del pensiero meditativo, come ritrovabile in s. Francesco, oggi tornato agli onori della cronaca giornalistica. Ma sono soprattutto le visioni (si pensi alle « veggenti ») che ci inducono a intendere la percezione come una stimolazione proiettiva a stimoli sia interni che esterni, tanto più intensi quanto più marcato è l'investimento affettivo del mondo vissuto e la risonanza psicosomatica, quanto più, come gli eidola degli stoici, essi si costruiscono all'interfaccia dell'individuo e del suo ambiente, da quello, lontano nei secoli e difficilmente immaginabile nelle sue rilevanze esistenziali, a quello, recente e ben focalizzabile, di Gemma Galgani, dove la visione mistica, tanto problematizzante quanto abnorme, potrebbe essere non altro che il caso estremo della proiezione percettiva sia pure nell'ambito di un'apologia partigiana dei fenomeni mistici intesi come Realitätserlebnisse nel senso di M. Scheler. Qui la psicopatologia rischia di divenire la retorica del razionalismo, come è accaduto in qualche caso recente e come, ben sette secoli fa, fu denunciato dal francescano David d'Augsburg (1272), che parlò di « praeludia insaniae ».

Circa la psicopalologia della convinzione mistica, va detto che a volte questa « convinzione » è tale da sollecitare arditi accostamenti con i convincimenti parapsicologici oppure con quelli assurdi e clamorosi mostrati da certi soggetti deliranti. Un esame attento degli scritti dei mistici e anche delle loro biografie (a prescindere dagli evidenti « pseudomistici », per lo più parafrenici, ipomaniacali, fanatici, ossessivo-compulsivi, esibizionisti, isterici, istrionici, esaltati, ambiziosi passivi, millantatori, recitanti, visionari affettivi), ci consente di seguire le diverse linee di resistenza dello « spirituale », o mistico che dir si voglia, alla sua psichiatrizzazione. Una biografia approfondita, e non dettata da prevenzioni, del vero mistico rivela facilmente, sia al credente che ad ogni spirito imparziale, che egli non è un pazzo. Purtroppo però spesso l'imparzialità riesce a dissigillare soltanto gli occhi di colui che si è dimesso dall'esigenza psicopatologica (e sarei tentato di dire, anche « psicoanalitica »); importante sarebbe strappare il mistico, lo « spirituale », dalle grinfie del demone razionalista: non rinunciare a comprendere, ma guardarsi attentamente dal ritenere che si è già compreso. Psichiatrizzare il mistico in nome di una prima nosografia medico-psicopatologica significa considerare attentamente il contenuto rappresentativo del sintomo per cercare di comprenderlo: sentimenti di possessione, di peculiari estasi, polimorfe o bizzarre, di aperture a luminosità accecanti, incomunicabili, di raptus, è tutto un insieme di sintomi facilmente riduttivi, anche se molto spesso poggianti sulla solida base del pensiero magico-religioso (di cui è piena, anzi traboccante, ogni storia della cultura). A volte però non si tratta soltanto di peculiarità irrazionali, ma, in qualche modo, di matrici del vero. Il vecchio accoppiamento di misticismo e follia, che investe nell'incrollabile atmosfera del positivismo tutta la seconda metà dell'Ottocento, parlando di teomania, demonopatia, psicopatia

religiosa tout-court - qui la serie dei nomi sarebbe interminabile - comincia da alcuni decenni a convincere sempre meno e, soprattutto, sempre meno tende a farci permanere in questo stato di convinzione. Anche se in un certo senso è vero che la psicopatologia della regressione psicodinamica « rifà il letto » alla psicopatologia delle credenze, è pur vero che l'antropologia attuale, psichiatrica o non, riconosce nella costituzione di ogni personalità elementi non infra - né sopra - ma extrarazionali. Né l'isteria freudiana, questo cuscinetto reggispinta della medicina dell'Ottocento, crea problematiche peculiari della riflessione sulla mistica. Intanto, non si può qui non ricordare, per il rapporto tra scritti mistici e psicanalisi, R. Otto, M. de Certeau soprattutto, i quali non soltanto richiamano l'attenzione sul vissuto comune (e non soltanto proprio della spiritualità) della regressione narcisistica, ma suggeriscono la ricomparsa di corpo e sesso, fino ad allora repressi, come nuovi punti di repere della cultura. Non va dimenticato, del resto, che, per lo psicanalista odierno, il narcisismo è lo zoccolo attivo del processo di individuazione, quello che promuove l'ipseità e che è il vero padrone del gioco. Ma questo pendio scivoloso del narcisismo, che trasforma i suoi investimenti superegoici in investimenti pseudo-propri, suscita specificamente l'apertura e l'elevazione del mistico, il cui vissuto autentico non autorizza affatto la psicanalisi a considerarlo come il fanciullo-perduto (l'enfant terrible) della regressione. Malgrado i frequenti tentativi di « decostruzione », lo psicologo onesto e serio non riesce, in ultima analisi, a rendersi padrone della spiritualità, o quanto meno ad esorcizzarla; non esaurisce le lezioni che potrebbe ricevere (e che di fatto riceve) da questo ombelico della navigazione platonica.

VI. Ed ecco allora delinearsi almeno tre orizzonti problematici che la mistica ben specifica nella sua radicale inserzione nel terreno della spiritualità: 1. La scoperta del Vero non è semplice presa di coscienza, ma è avvenimento, è Erlebnis, è Seelenveränderung, è Selbswerdung, cioè, junghianamente, realizzazione del Sé; non è il conformarsi a un ordine esterno (biocosmologico), ma è illuminazione interiore; 2. Tra il cammino e l'arrivo c'è un lavoro inevitabile (il lavoro istituito dalla storia, dalla Chiesa, dalla scuola, dalla politica); l'arrivo è l'apertura del senso, l'apertura all'altro, al Tu, « fere sicut raptus »; 3. Il viaggio dell'anima non si compie per se stessa, solo per sua natura, ma, lévisianamente, per il volto dell'Altro. Tutto, dunque, ci induce a pensare che per lo psicologo e anche per lo psicopatologo (del resto, ovviamente) il mistico resterà la posta, la scommessa, forse anche la pietra d'angolo, di imprevidibili cammini. Con tutto ciò resta anche chiaramente affermato che la vita spirituale sana (o prevalentemente tale) continua a svilupparsi dinamicamente, mentre in quella psichicamente abnorme, invasa dallo scrupolo, dalla colpa ossessiva, dall'idea fissa, dal fanatismo, dal ritiro dalla realtà (withdrawal) dominano la chiusura, l'astoricità, l'irrigidimento stereotipato, la fuga, la difesa, il timore paralizzante o coartante, lo sterile ripetersi in un'immobilizzazione dell'immaginario, avulso dal torrente della realtà; mentre il vero linguaggio mistico non è glossolalia, non è linguaggio privato, ma è un linguaggio sempre sociale, cioè articolato nel e al gruppo, inscritto nella binswangeriana storia interiore della vita. Il discorso vale del pari per i fenomeni somatici mistici: i concetti di conversione somatica o di somatizzazione non soddisfano molto, nascondendo nei termini generici parecchie confusioni, specie situazionali. Poche esperienze umane riescono così appieno come quelle mistiche a darci il senso antropologico del corpo vissuto. Ed è nel rischio che il fenomeno somatico venga preso per « la cosa stessa », che si giocano, sui limiti territoriali dell'esperienza, sulla linea di confine di P. Tillich, i legami fra mistico e psicopatologico, tanto lassi eppur tanto enigmatici quanto lo sono quelli tra verità e delirio, tra realtà e imago. Si pensi alle parole interiori, linguaggio interno diffuso e continuo, riguardo al quale dice Teresa d'Avila: « Sono certe parole molto formate ma che non si odono con le orecchie del corpo, sebbene si intendano più chiaramente che se si udissero ».5 Non si tratta qui della « sonorizzazione del pensiero » degli schizofrenici né dell'automatizzazione della parola interiore degli psicastenici né della vivida immaginazione verbale degli isterici (pseudo-allucinazioni, di Kandinski): chi possiede esperienza di stati psicopatologici non avrà difficoltà a capirne la differenza. In tre casi da me descritti e studiati in

passato si poteva notare che la patologia psicotica era fuori discussione, ma la pregnanza « pseudomistica » di essi lasciava sbalorditi. Mancava l'essenziale, quell'ineffabile eppur appercepibile « conoscenza sperimentale di Dio », quel « sentimento di presenza » che fu così concretamente ed essenzialmente descritto da s. Giovanni della Croce,6 infine « l'unione trasformante », cioè lo stato teopatico propriamente detto. Non mancavano invece, anzi erano molto comunicati, numerosi epifenomeni « mistici »: la passione dell'amore divino, gusti, godimenti, delizie, consolazioni, nonché fenomeni mistici « somatici », estasi morbose. Pare potersi ancor oggi confermare che « i fenomeni d'accompagno sono frutto del condizionamento psicofisico e non sono struttura essenziale del fatto mistico che si verifica nell'estasi autentica » (E. Ancilli). A mio parere di psichiatra, quel che oggi viene sempre più contando è la temperie culturale (G. Villa), la personalità di colui che è aduso a vivere le esperienze spirituali, anche con lunghi e impegnati apprendimenti (alla stessa stregua dell'apprendistato medievale alla magia).

Tornando alla spiritualità, alla sua struttura, alla sua storia, non pare esserci dubbio alcuno che moltissimi casi attuali e soprattutto del passato (per esempio la Emmerich), per non parlare delle grandi correnti mistiche ebraiche, sufiste, buddiste, indù, ci inducano a parlare più di struttura peculiare (anche, se si vuole, abnorme) della personalità che non di psicopatia o devianza psichica.7 Troppo spesso non si è tenuto conto di ciò e si è voluto vedere solo l'estasi, con i suoi aspetti psicopatologici e psicosomatici d'accompagno (crisi isterica, erotismo sublimato, regressione verso una fusione pre-oggettuale) o una vera esaltazione fissata (Verschrobenheit, di Binswanger) o un vero stato di acedia o di psicastenia. Contano, inoltre, moltissimo l'elemento socioculturale, il contesto storico, lo spirito del tempo, per situare e comprendere le emergenze estatiche nei vari ambienti e nelle varie epoche (contemplative versus operative) senza necessariamente psichiatrizzarle. Spiegare l'estasi e i vari fenomeni mistici (anche quelli più impregnati di psicopatologia) in ogni caso solo dal punto di vista psicologico o psicoanalitico o comportamentistico (pur consentendo ciò notevoli approfondimenti) mi pare inadeguato e falsificante, con la mistificazione del concetto di norma. Ritengo che sia molto importante il sentimento ineffabile e certo dell'esperienza della presenza di Dio, in una specie di stato di coscienza sognante (di tipo oneirofrenico), con restringimento e iperlucidità puntuale (dantesca) della coscienza. Ma ciò non è elemento essenziale nè per la contemplazione infusa (che va ben tenuta distinta da quella acquisita) né per il raggiungimento dei più elevati livelli di vita spirituale, come convincentemente sostenuto da C. Butler, G. Picard, R. Arnou. Per questi raggiungimenti è essenziale la preparazione « ascetica » (non l'illuminazione), la lunga via di purificazione, che riesce a superare gli ostacoli con uno sforzo perseverante e progressivo sforzo di unificazione psicologica e morale. Di questo deve oggi tener conto ogni psichiatra e psicologo che si interessi antropologicamente di fenomenologia della vita spirituale (mistica compresa, ma, certo, non soltanto mistica) senza semplicismi riduttivi, evitando ogni cecità mentale nel cogliere la specificità dell'esperienza del sacro ed evitando anche l'impermeabilità di fronte alle vicissitudini del rapporto interpersonale. Si pensi all'indiscriminata utilizzazione del termine paranoia (paranoia religiosa), unificatore di equivoci e, a volte anche di malafede, sartriana.

Conclusione. Pur tra i grandi contemplativi « che mantengono anche ora un posto di scelta nel Corpo mistico di Cristo » (PC 7) possono incontrarsi immaginifici che si trasformano in allegorizzanti, con il tempo vissuto che è tutto escatologia (« complesso dell'Apocalisse »), con componenti sempre eccessive della personalità, con la luce della « maravilla » e il fuoco della « mutaciò » catastrofica, con una spinta indubbiamente ipomaniacale (J. Vaz de Carvalho). E questo il paradigma spirituale di tanti contemplativi in cui l'assenza di misura, l'aspirazione o il sogno di grandezza (chiaramente abnormi), come pure la tormentosa eclissi di Dio (di buberiana memoria), o causata da acedia demoniaca (si pensi a Evagrio Pontico) o provocata da depressione distimica (come vissuta da Giovanni della Croce) si mescolano con equilibri mentali mirabili (acies mentis et cordis). Oltre mille anni fa ciò fu visto con sorprendente acutezza, dati i tempi, da Leone VI (912), il saggio imperatore di Bisanzio il quale, nella sua autoritaria «

Gubernatrix animarum regula », distinguendo la « tristezza secondo Dio » dall'« afflizione umana », ordinò a tutti i monaci di porre speciale attenzione a discernere i limiti fra spirituale e patologico; discernimento che è sempre restato d'obbligo ad ogni livello di evoluzione storica e delle mentalità dell'uomo, a qualunque livello di cultura e di spiritualità.

Note: 1 Il precisismo morboso dell'ossessivo, visto nell'ambito del sacramento della penitenza è stato sempre una regione borderline tra norma e patologie anche per il motivo che in tale ambito, come in altri, la Chiesa aderisce in pieno alla morale dell'intenzione, fatto che se scrupolosamente inteso, ingigantito e deformato può dar luogo ad una fitta frangia di dubbi e d'interpretazione e di incertezze di giudizio che ostacolano lo sviluppo di una vera vita morale. Sovente il senso di scrupolo e di insicurezza pessimistica conduce a prolungate esperienze angosciose di rimorso, con tendenza morbosa all'auto-accusa e al lacerante senso di colpevolezza. In questi casi è in particolare l'« esame di coscienza » che si carica di rimuginamenti ossessivi e di ruminazioni nevrotiche. I vari trattati di psichiatria pastorale vi hanno sempre molto insistito; 2 Qualcuna delle grandi « visionarie » (la visione, come dice H. Suso, come figurata locutio) che hanno lasciato tracce nella storia della spiritualità cristiana e che mi hanno profondamente interessato a diversi livelli: Aldegonda di Maubege; Elisabetta di Schönau; Maria d'Oignies; Ida di Nivelles; Lutgarda d'Aywières; Beatrice di Nazaret; Dolcelina di Digne; Matilde di Magdeburgo; Margherita da Cortona; Gertrude di Helfta; Chiara da Montefalco; Angela da Foligno; Margherita Ebner; Adelaide Langman; Caterina da Siena; Giuliana di Norwich; e ancora moltre altre e molti altri. Il misticismo visionario che sbocca nel movimento delle beghine e dei begardi (XIII e XV secolo), oggi si pensa a ragione con Adnès essere sostanziato da pie meditazioni e contemplazioni guidate; 3 « Actus contemplationis partim est cognitivus et partim est affectivus, ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur », Sent. 3, q. I, t. 3, 774; 4 Cf s.v. in DSAM XII1, 1259-1274; 5 Vita, 25,1; 6 Salita del Monte Carmelo, II, 16,10; 7 Ciò dico anche se, con P. Adnès ritengo ancora pienamente attuale la sua definizione di visione come manifestazione sensibile o mentale di realtà comunemente ritenute naturalmente invisibili e non coglibili nelle abituali circostanze di vita e di esistenza. Certamente, pensando al profeta del Monte Amiata, Davide Lazzaretti (G. Villa, Delirio e fine del mondo, Napoli 1987), le visioni danno l'impressione di non provenire dal soggetto, il quale ha l'indubitabile sensazione di riceverle gratuitamente, come un dono, un privilegio personale, un favore inatteso e, io direi, un segnale.

Bibl. P. Adnès, Visions, in DSAM XVI, 960-1002; P. Agaësse - M. Sales, La vie mystique chretienne, in DSAM X, 1939-1984; H.U. von Balthasar, Herrlichkeit. Im Raum der Metaphysik, Einsiedeln 1965; H. Baruk et Al., Contribution à la psychologie et à la psychopathologie des mystiques, in Ann. Médico-psychol., 112 (1953), 1-32 e 145-161; C. Becattini, Esperienza mistica e fenomeni mistici, in La Mistica II, 387-488; E. Benz, Die Vision, Stuttgart 1969; L. Binswanger, Per un'antropologia fenomenologica (a cura di F. Giacanelli), Milano 1970; C. Bruaire, Philosophie et Spiritualité, in DSAM XII1, 1377-1386; B. Callieri, Aspetti antropologici della religiosità anancastica, in Arch. Psicol. Neur. Psich., 20 (1959), 205; Id., Esperienza mistica e psichiatria, in La Mistica II, 450-471; Id., Riflessione Meditazione Contemplazione, Padova 1978; Id., Percorsi di uno psichiatra, Roma 1993; Id., Il sacro e l'immaginario, in Atopon, 2 (1993), 96; B. Callieri - A.M. Tarantini, Sul cosiddetto delirio mistico, in Rass. Studi Psich., 43 (1954), 5; J.F. Catalan, Psychisme et vie spirituelle, in DSAM XII2, 2569-2605; Id., Esperienza spirituale e psicologia, Cinisello Balsamo (MI) 1993; M. Fornaro, Psicanalisi tra scienza e mistica, Roma 1990; B. Giordani, Psicopatologia e vita spirituale, in DES III, 2078-2087; J. Lhermitte, Le rêve et l'extase mystique, in ÉtCarm 17 (1932), 19-40; J. Maréchal, Études sur la psychologie des mystiques, Paris 19382; J. Maritain, L'expérience mystique naturelle et le vide, in Id., Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle, Paris 1939; G. Mucci, Le apparizioni: Teologia e discernimento. in CivCat 140 (1989)4, 424-433; Id., Le apparizioni: allucinazioni e mistica, in CivCat 141 (1990)1, 119-127; R. Otto, Résurgences et dérivés de la mystique, in Nouvelle Rev. de Psychanalyse, 22 (1980),

tutto il numero; S. Petrosino, Visione e desiderio. Il tempo dell'assenso, Milano 1992; G. Picard, La saisie immédiate de Dieu dans les etats mystiques, Paris 1923; A. Poulain, Des grâces d'oraison, Paris 1922; V. Saturà, Psychologie der Mystik, in WMy, 426-429; A. Saudreau, L'état mystique et les faits extraordinaires de la vie spirituelle, Paris 19212; K. Schneider, Psicopatologia clinica, Roma 1982; R. Zavalloni, Le strutture umane della vita spirituale, Brescia 1971; Id., Psicologia e vita spirituale, in NDS, 1296-1315; G.F. Zuanazzi, Patologia spirituale, in NDS, 1152-1175.
B. Callieri

PAUPERISMO. (inizio)

I. Nozione. E l'impostazione di un'esistenza individuale o collettiva sulla base ispirazionale della povertà.
Propriamente il sostantivo p. allude all'idea o all'articolazione sistematica di idee (ridotte ed essenziali, in verità); povero individua la persona che subisce la povertà o quella che opta per essa, soprattutto per motivazioni ascetiche e mistiche; pauperistico designa un movimento o un gruppo che ispirano le proprie scelte comportamentali solitamente alla radicalità significata dalla rinuncia ai beni, dall'indifferenza per la propria indigenza, dalla mendicità.
L'innesto etimologico del p. sta nel sostantivo latino pauperies, meno utilizzato dell'equivalente e più versatile paupertas, e nell'aggettivo pauper. Oltre che povertà, quello significa mancanza di ricchezze, miseria, indigenza, ristrettezza, modestia, privazione. Il suffisso ismo è neologismo, inesistente nelle lingue classiche.
P. e pauperistico sono vocaboli non privi di valenze negative. Essi coinvolgono artificiosità comportamentali, scelte provvisorie estrose, contraddizioni nella dialettica tra ricchezza garantita e goduta e povertà appena verbalmente apprezzata, rifiuto aprioristico e irrazionale di benessere e progresso, disimpegnate teorizzazioni e simpatia verso una beatitudine della povertà scelta e favorita non per sé ma per altri, situazione sociale transitoria o permanente di economia bassa e insufficiente alla soddisfazione di umani bisogni.
II. L'itinerario della mistica è guidato dagli orientamenti della povertà piuttosto che da quelli del p. Tuttavia la spiritualità purifica da devianze e contiguità ambigue e negative del p. e ne recupera ispirazioni e prassi positive in ambito antropologico, psicologico, soteriologico-religioso. L'evangelo nobilita il p., ed è proprio nella prospettiva religiosa che il p. acquista senso e valore. La religiosità è manifestazione di una fede, segno del collegamento con il mondo del divino o almeno con una trascendenza che supera il terrestre e il contingente. In tale itinerario verso il mistero, la mistica è la tensione della ricerca, che si nutre anche di povertà.
Ogni religione si confronta con qualche risvolto del p. L'induismo evidenzia una grande e spontanea semplicità, inerme fiducia verso la miriade di divinità. Il buddhismo percorre la via del p. proteso alla eliminazione del desiderio, focolaio di dolore, fino alla spogliazione totale della persona ed impegna monaci e laici in una pur diversificata povertà. Il confucianesimo, refrattario alla mistica, tende a superare la povertà del mondo impegnando alla costruzione di benessere e felicità terrene.
L'ebraismo, a cominciare dalla Bibbia veterotestamentaria, situa nell'interiorità un suo tipico p., cioè quello di colui che è grato e gioioso dell'abbondanza dei beni, ma è pure consapevole di essere o è alla ricerca di diventare anawim, ossia povero, umile, fidente di fronte all'Onnipotente, perciò da lui benvoluto e avvolto di misericordia. L'islam assicura ricche ricompense al fedele, il muslin, ma al Misericordioso egli totalmente si abbandona come servo e bisognoso di aiuto.
Nell'itinerario della mistica, pertanto, il p. costituisce una traettoria maestra, ascesi indispensabile nella vivacità delle convinzioni e nelle evidenze coerenti della testimonianza.
III. P. e Vangelo. Il p. radica la propria ispirazione nell'Evangelo di Gesù Cristo; dirama le proprie ininterrotte propaggini lungo gli itinerari dell'ascesi verso la mistica, concretati

soprattutto nella forma dell'eremitismo, del monachesimo, dei movimenti laici, degli Ordini mendicanti.
La qualità del p. cristiano si plasma e si motiva nello spirito delle beatitudini evangeliche. Esse cominciano con l'annuncio che sono beati i poveri in spirito (cf Mt 5,3), ossia coloro ai quali lo Spirito Santo fa capire la povertà. Tale povertà non è solo il distacco dallo stato del ricco, bersaglio dei « guai » evangelici (cf Lc 6,24), bensì è innesto a Cristo, il quale da ricco che era si fece povero per arricchire i suoi con la propria povertà (cf 2 Cor 8,9). La ricchezza è un ostacolo alla sequela evangelica, ma può diventare tramite di misericordiosa condivisione con il povero (cf Mt 19,21-22, paralleli e contesti).
Siffatto «evangelo» di preferenza alla povertà è la piattaforma sulla quale si edifica la maggior parte delle tipologie della vita consacrata. Il voto di povertà è uno dei suoi capisaldi. La varietà delle forme testimoniali della povertà, quali la rinuncia e la condivisione dei beni, la solidarietà e il servizio ai poveri, rappresenta l'esteriorità di una opzione radicale, appunto il p. nella più sublime identificazione. Finalità della scelta pauperistica non è prioritariamente la povertà né fare atti di povertà, bensì farsi evangelicamente povero. Le elevazioni della mistica si raggiungono nell'interiorità dell'essere povero, anche se i gradini sono segnati da episodi di povertà. Tale itinerario e il medesimo approdo dell'essere povero interpellano ogni discepolo dell'evangelo, il seguace di Cristo d'ogni tempo. E itinerario attuale in ogni epoca.
IV. La storia della spiritualità documenta originalità e ripetitività nell'itinerario del p. L'egiziano Antonio, antesignano del monachesimo, imbocca la via della mistica vendendo i propri beni, donando il ricavato ai poveri, seguendo Cristo nell'anacoresi ovvero contemplazione eremitica, illuminato dalla Parola evangelica. Il monachesimo orientale ed occidentale, strutturato nella pluralità delle Regole, costituisce una tipologia di p. collettivo esternato nell'assenza di proprietà individuale (vivere sine proprio). Il rapporto con i beni della ricchezza è, però, solo un segno, seppure corposo: il monaco, colui che è alla ricerca di Dio e tende all'unità, da una parte si impoverisce per alleggerire il suo cammino ascetico, dall'altra nell'esperienza mistica in confronto con Dio si percepisce estremamente povero e totalmente bisognoso di lui.
La contraddizione tra povertà affettiva (interiore) ed effettiva (esteriore) ha consentito pingui accumuli di beni anche al monachesimo pauperistico: ed è stata una delle cause letali della sua decadenza. Il monachesimo rifiorisce anche riattivando la radice della povertà. I secc. XI-XIV sono i più esaltanti nella storia del p. cristiano. Il monachesimo rinnovato (da Cluny a Citeaux, da Camaldoli a Vallombrosa, dai monasteri doppi a quelli femminili abelardiani); gli Ordini mendicanti (francescani, domenicani, agostiniani, carmelitani, servi di Maria, altri soppressi); i movimenti laicali (valdesi, patarini, catari-albigesi e altri financo oltre il confine dell'ortodossia), o ritornano alla primitiva osservanza di povertà o aprono la loro esperienza sulle soglie dell'evangelo dove privilegiano la povertà portata sino alle opzioni più estreme, talune coraggiose e dignitose e tal'altre esagerate e illusorie. Anche la loro anima pauperistica è custodita nell'interiorità, oltre la vivace varietà delle forme: tale interiorità s'identifica con la humilitas, la minoritas, il servitium, l'essere pauperes propter Christum.
Quelle epoche movimentate da tali ispirazioni e istituzioni pauperistiche sono dense di contraddizioni per la presenza di pochi ricchi e potenti, tra i quali la gerarchia ecclesiastica, e la pullulazione di moltitudini di poveri e subalterni: un'epoca di negativo p. che si tenta di consolare con sublimazioni nel misticismo. I movimenti pauperistici con il richiamo evangelico alla povertà contestano quelle contraddizioni. Le istituzioni pauperistiche si incontrano lungo l'itinerario scolpito nel fortissimo imperativo e nella mistica esperienza del nudus nudum Christum sequire.
Il medesimo itinerario percorrono i mistici «classici», donne, grandi mistiche comprese. Emblematica è Maria di Oignies (1213): il biografo situa la motivazione della sua opzione pauperistica, spinta fino alla mendicità itinerante, nell'ut nudum Christum nuda sequeretur. Tale

nuditas è il simbolo della spogliazione totale per seguire senza intralci il Signore e per meritare di potersi rivestire di Cristo.
Questo filone di p. spirituale attraversa le esperienze dei mistici successivi, e soprattutto delle mistiche, almeno fino al sec. XVII.
Le istituzioni dei religiosi, via via impiantate nella Chiesa, conservano il voto di povertà sebbene in maniera assai variegata ed attenuata. Il p., quale segno e mediazione mistica, appare velato soprattutto dall'enfasi delle diaconie e dalla imponenza delle strutture istituzionali.
V. La spiritualità odierna, dal Concilio Vaticano II in poi, motiva tutte le opzioni evangeliche con l'appartenenza di ogni battezzato all'unico indivisibile popolo di Dio, ossia alla Chiesa mistero e comunione.
Il linguaggio abituale schiva termini come p.: questa parola non si rinviene nei documenti conciliari e probabilmente nemmeno in altri del Magistero per indicare ispirazioni evangeliche supportate dalla povertà. Il vocabolo p. attualmente o serve a designare fenomeni preteriti o allude a circostanze soprattutto sociali connotate di negativo, pertanto temibili e scongiurabili. Il linguaggio della spiritualità e della mistica utilizza tuttora la parola p., ma con cautela e nelle inflessioni positive. Il sostantivo povertà e l'aggettivo sostantivato poveri sono con abbondanza ricorrenti.
La povertà evangelica è una sfida ultima dell'attualità. Il cerchio si chiude, il ciclo storico si riallaccia alle origini della Chiesa, allorchè i poveri erano evangelizzati ed erano beati i poveri nello Spirito Santo.
La Chiesa è guidata dal Cristo povero. La Chiesa è povera perché abitata da santi, ma anche da peccatori, cioè discepoli bisognosi della salvezza. La Chiesa è di tutti, soprattutto dei poveri e dei poveri fa l'opzione preferenziale. La Chiesa evangelizza i poveri, impegnata per la liberazione dei poveri. Anima della Chiesa è lo Spirito delle beatitudini, specialmente lo spirito della povertà che apre il regno di Dio. Maria, madre di Cristo e icona della Chiesa, primeggia tra i poveri del Signore.
Queste sono alcune coordinate sulle quali si intrecciano il p. odierno, l'esperienza della povertà evangelica quale eredità e impegno di tutto il popolo di Dio, la gerarchia e i presbiteri, i «consacrati» secondo le svariate tipologie, i laici nella pluralità di situazioni vocazionali. Si può qualificare la Chiesa come popolo dei poveri del Signore il cui spazio vitale è il p. evangelico.
L'atteggiamento pauperistico è viatico anche per l'attualità. E necessario attingere il distillato positivo di testimonianze ascetiche, esperienze mistiche, soluzioni istituzionali che hanno costellato i due millenni di storia del cristianesimo (ma anche prima e fuori di esso). Un ventaglio di efficacie sul terreno sociologico, antropologico-psicologico, ascetico e mistico giustifica e valorizza tuttora il p. oltre che la povertà evangelica.
Il p. conduce a equilibrio tra le esagerazioni: è la via del modesto tenore di vita che non equivale a mediocrità. Purifica da massimalismi plutocratici: possesso e ricchezza costituiscono assillo e turbamento che distraggono dalla spiritualità e squilibrano i rapporti interpersonali e sono guaribili ridimensionando le forze che spingono ad avere e possedere. Il p. contesta l'uso disinvolto ed esagerato del benessere: il benessere è un diritto, non una idolatria e l'uso equo lo fa bastare a ciascuno e responsabilizza per garantirlo a tutti. Il p. impegna a sollevare l'uomo dalla miseria: la povertà ingiusta e sciagurata è deformazione del p., situazione non appena argomento di studi antropologici o strategie economiche, bensì controparte d'una sfida di amore e giustizia. Il p. disvela il limite della persona umana. In assiomi di psicologia e antropologia la potenza dell'uomo è illimitata, ma nel realismo personale egli si scopre povero e circoscritto: l'accettazione del limite non è fatalismo nichilista o attendista, bensì umiltà. Il p. pacifica la consapevolezza di indegnità e bassezza umane di fronte alla sublimità di Dio: né esasperazione della miseria dell'uomo né sfida titanica a Dio placano quando può placare un'esperienza di povertà riempita nell'incontro mistico. Il p. percorre un itinerario penitenziale: il bisogno di conversione, ossia di miglioramento e di passaggio in spazi ottimali, è impulso innato nel cuore umano; è nostalgia non solo di abbandono del male e del peccato, ma ancor più della

progressione verso promesse e sognate pienezze. Il p. postula tra le priorità l'ascesi. Nella realizzazione di sé il discepolo attraversa l'impoverimento lungo la via della rinuncia, della preghiera e della liturgia, della meditazione e della contemplazione: sono doni attesi dai poveri nello spirito. Il p. riconosce i doni che ogni persona alberga in sé: immagine e somiglianza di Dio, l'uomo e la donna sono scrigno dei doni divini: la consapevolezza di essi attiva gratitudine, gioia, agevolazione del loro dinamismo. Il p. è quieta attesa del dono dello Spirito Santo: « Il Padre vostro celeste darà lo Spirito Santo a coloro che glielo chiedono » (Lc 11,13). La beatitudine della povertà evangelica si completa nella invocazione e nell'accoglienza del dono massimo, lo Spirito Santo.

Bibl. Rarissimi sono i titoli sul pauperismo; imponente è la bibliografia sulla povertà: si citano taluni sussidi utili a intravedere ispirazioni e atteggiamenti connessi con un positivo evangelico pauperismo: Aa.Vv., Povertà, in DIP VII, 246-410; Aa.Vv., Pauvreté chrétienne, in DSAM XII1, 613-697; Aa.Vv., La pauvreté évangélique, Paris 1971; Aa.Vv., La povertà religiosa. Un approccio interdisciplinare, Bologna 1991; G.M. Colombas, El monacato primitivo, II, Madrid 1975; L. Dattrino, Il primo monachesimo, Roma 1984; L. De Candido, I mendicanti. Novità dello Spirito, Roma 1983; T. Goffi, Il povero, il primo dopo l'Unico, Brescia 1983; R. Grégoire, La vocazione sacerdotale. I canonici regolari nel Medioevo, Roma 1982; E. Peretto, Movimenti spirituali laicali del Medioevo. Tra ortodossia ed eresia, Roma 1985; A. Vanchez, Ordini mendicanti e società italiane nel XIII-XV secolo, Milano 1990.

L. De Candido

DIZIONARIO DI MISTICA

L. BORRIELLO - E. CARUANA M.R. DEL GENIO - N. SUFFI

P

- PECCATO
- PELLEGRINAGGIO
- PENETRAZIONE DEI CUORI
- PENITENZA
- PENTECOSTALISMO
- PERFEZIONE
- PERFEZIONE (GRADI DI)
- PERSONALITÀ
- PIER DAMIANI, SANTO
- PIETISMO
- PIETRO D'ALCANTARA, OFM SANTO
- PINY ALEXANDRE, OP
- PLATONE + 347 AC.
- PLOTINO
- POLITICA
- PORETE MARGHERITA
- POSSESSIONE DIABOLICA
- POSTMODERNO
- POVERTÀ
- PREGHIERA
- PRESENZA DI DIO
- PROFETISMO
- PROFEZIA
- PROMOZIONE UMANA
- PROTESTANTESIMO
- PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE
- PURIFICAZIONE

PECCATO. (inizio)

I. La nozione di p. come atto iniquo, colpevole, è un dato comune alla coscienza umana, per quanto possa essere erronea o incallita. Tuttavia, per avere un concetto ampio e approfondito del p. bisogna ricorrere alla rivelazione giudaico-cristiana.

Del p. si parla praticamente in tutta la Bibbia. Questa non ce ne dà una definizione, ma ne denuncia la presenza tenace nella storia umana, ne mette in rilievo la malizia, gli attribuisce conseguenze devastanti nell'esistenza dell'uomo.

II. Nella Sacra Scrittura. Per comprendere gli elementi essenziali della dottrina biblica del p., bisogna tenerne presente il contesto teologico e antropologico. Dio crea l'uomo a sua immagine e somiglianza e gli affida il dominio della terra (cf Gn l,27-28), perché liberamente, in dialogo con il suo Creatore, costruisca nell'amore la sua vita. L'uomo, a sua volta, deve dare prova di fedeltà a Dio, fidandosi di lui, compiendo la sua volontà. Gli viene proposta in pratica la via del bene, fonte di felicità, e viene ammonito a non seguire la via del male (cf Gn 2,16-17; Dt 6,l-l9) a non peccare contro Dio (cf Gn 39,9; Es 32,33). Il p. si configura così come disobbedienza a

Dio, rifiuto di fedeltà al patto d'amore (= alleanza), quindi adulterio e prostituzione della sposa contro lo sposo (JHWH) (cf Ger 3-13; Ez 16).
La ribellione si concretizza nel fare ciò che è male agli occhi di Dio, nel compiere ogni specie di iniquità, di empietà, di violenza, mali di cui è piena la terra (cf Gn 6,11) ma di cui è largamente colpevole anche Israele, come si vede, con sconcertante monotonia, in tutta la sua storia (cf Rm 3,9-19).
Il p. pone l'uomo in uno stato di tenebra, di menzogna, di sudditanza a Satana (cf Gv 3,l9; 8,44), di durezza di cuore (cf Mc 6,25;8,17), di schiavitù alla concupiscenza da cui si scatena la forza del p., di perdizione, di morte (cf Rm 6-7).
Se la Scrittura drammatizza senza attenuanti il p. e le sue conseguenze, non lo fa per avvilire la coscienza dell'uomo, quanto piuttosto per rivelare la misericordia di Dio che, alla ribellione dei suoi figli, risponde con la pietà, il perdono, la riconciliazione. Mandando il proprio Figlio nella nostra carne, il Padre ci manifesta il « grande amore con il quale ci ha amati » (Ef 2,4). Cristo si rende solidale con i peccatori e ripara la loro disobbedienza con il dono di sé al Padre e ai fratelli nell'obbedienza fino alla morte di croce: « Come per la disobbedienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti... Laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia » (Rm 5,19-20).
Uniti al mistero di morte e risurrezione di Cristo mediante il battesimo, i cristiani devono considerarsi « morti al peccato, ma viventi per Dio, in Cristo Gesù » (Rm 6,11). Essi ricevono il dono dello Spirito che distrugge il p. e dà inizio alla nuova creazione (cf Gv 20,21-23). Illuminato e confortato della grazia, il cristiano dovrà ratificare e portare a compimento il processo di morte al p. e di vita nuova nello Spirito, due aspetti inscindibili di un'unica realtà che è quella di un cammino di conversione, di purificazione, di liberazione dai residui della colpa e di conformità a Cristo, di unione con Dio, di trasformazione in lui.
III. L'esperienza mistica si colloca al vertice di questo cammino. Essa presuppone un processo avanzato di purificazione, ma include pure, come elemento essenziale, una liberazione dalle ferite più nascoste del p. perché l'anima possa ardere di pura carità e così realizzare l'unione trasformante con Dio. Il mistico, quindi, per quanto è possibile in questa vita, « purifica se stesso come egli (Dio) è puro » (1 Gv 3,3) prima di raggiungere l'assimilazione più alta nella Gerusalemme celeste dove « non entrerà nulla d'impuro » (Ap 21,27).
Il primo passo nella via della liberazione è la conoscenza dei propri peccati, è il pentimento che purifica il cuore: « La sposa di Cristo che desidera raggiungere le vette della perfezione di vita deve, prima di tutto, iniziare da se stessa. Così, dimenticando tutte le cose esteriori, entri nel segreto della sua coscienza e lì, con diligente attenzione, esamini e consideri tutti i suoi difetti, tutte le sue abitudini, tutti gli affetti, tutte le azioni, tutti i peccati sia passati che presenti. E se trova in sé qualcosa di poco retto, subito pianga nell'amarezza del suo cuore ».1
Secondo l'unanime testimonianza dei mistici, più si è investiti dalla luce divina, più diventano evidenti i peccati anche minimi. E noto il paragone di Teresa d'Avila: « Qui, essendo il sole molto fulgido, uno vede non solo le ragnatele della propria anima e le grandi mancanze, ma scorge qualsiasi pulviscolo che vi possa essere, per piccolo che sia. Per quanto un'anima lavori a perfezionarsi, se è veramente investita da questo sole divino, si scorge subito molto torbida. E come l'acqua contenuta in un recipiente: se il sole non la investe, sembra molto limpida, ma se è investita dal sole si vede tutta piena di corpuscoli ».2
Dalla conoscenza dei peccati, resa tanto evidente dalla luce della contemplazione, nascono il dolore vivissimo e la compunzione, spesso accompagnati da lacrime che sgorgano spontanee anche in anime molto pure come Teresa di Lisieux. Sono lacrime che purificano il cuore e gli restituiscono la salutare letizia dell'innocenza. La coscienza sperimentale della propria miseria è pure causa di quell'umiltà che solo una simile evidenza rende sincera e invulnerabile.
Insieme alla conoscenza e al dolore dei peccati il Signore fa sentire all'anima l'esigenza inflessibile di liberarsi da ogni colpa e attaccamento: « Non è possibile immaginare l'importanza

della purezza di cuore richiesta in tutte le operazioni interiori ed esteriori perché lo Spirito di Dio è un censore inesorabile ».3
Non basta evitare i peccati volontari: la grazia tende a trasformare in profondità il cuore da cui « escono le intenzioni cattive » (Mc 7,21), quindi a eliminare anche l'inclinazione (abito) al male. Solo così si realizza la piena sintonia con la volontà buona di Dio e cade ogni ostacolo all'unione con lui. In riferimento alla necessità che ha l'anima di liberarsi di tutto ciò che è contrario alla volontà di Dio per trasformarsi in lui per amore, Giovanni della Croce scrive: « Bisogna intendere non soltanto ciò che ripugna secondo l'atto, ma anche secondo l'abito, così che dev'essere immune dagli atti volontari e annientare pure gli abiti di qualsiasi imperfezione... deposto tutto quello che è dissimile e contrario a Dio, riceverà la somiglianza di Dio; non lasciando in sé cosa alcuna che non sia volontà di Dio, si trasformerà in Dio ».4
L'esperienza dei mistici illumina, forse nella maniera più profonda, il mistero del p. e della grazia redentrice. Del p. intanto, perché ci mostra quanto esso sia radicato nelle fibre più nascoste del cuore e come sia difficile prenderne coscienza senza la luce dello Spirito. Inoltre, la stessa natura del p. si rivela in questa esperienza come atto e disposizione opposta alla carità, quindi come impedimento alla comunione con Dio che è carità. I mistici, insomma, insegnano quale dovrebbe essere la vera coscienza del p.
E poi il mistero della grazia redentrice che nella vita dei mistici manifesta fino a che punto possa trasformare il cuore dell'uomo. Si compie in essi ciò che diceva s. Agostino: « E grazia di Dio che sia resa noto ciò che era nascosto e sia reso soave ciò che non dilettava ».5
E dalle vette che si misurano le profondità degli abissi e si scorgono i sentieri che conducono in alto.
Note: 1 S. Bonaventura, De perfectione vitae, 1,1; 2 Teresa d'Avila, Vita, 20,28; 3 Maria dell'Incarnazione, Autobiografia, 10; 4 Giovanni della Croce, Salita del Monte Carmelo II, 5,4; 5 S. Agostino, De peccat. mer. et remiss. 2, 17, 26.
Bibl. Aa.Vv., Peccato e santità, Roma 1979; O. Bernasconi, s.v., in NDS, 1183-1205; R. Blomme, L'uomo peccatore, Bologna 1971; I. De La Potterie - S. Lyonnet, La vita secondo lo Spirito condizione del cristiano, Roma 1971; D. Lafranconi, s.v., in NDTM, 895-914; L. Leonardi, Peccato negazione d'amore, Bari 1973; S. Lyonnet - P. Gervais, s.v., in DSAM XII1, 790-853; G. Piana, s.v., in DTI II, 660-674; C. Sagne, Il peccato: alienazione o invito alla conversione, Bari 1976; B. Zomparelli, s.v., in DES III, 1896-1906.
U. Occhialini

PELLEGRINAGGIO. (inizio)
I. L'origine e il significato. L'origine risale al di là dell'antichità cristiana e conserva ancora oggi tutto il suo valore. Il luogo di p. è legato sia a personaggi reali o leggendari sia ad avvenimenti storici o a manifestazioni divine. Il termine peregrinatio, che significa « percorrere », « andare lontano » (peragere), darà peregrinus per indicare colui che parte per un altro paese, poi, per estensione « straniero ».
L'AT riferisce i viaggi dei credenti verso un luogo consacrato da un'epifania, per presentarvi la loro preghiera e la loro offerta. La molteplicità dei luoghi di p. sarà ridotta, con la riforma di Giosia, accennata da Ezechia (cf 2 Re 18,4-22; 2 Cr 29-31), al solo tempio di Gerusalemme per la celebrazione della Pasqua (cf 2 Re 23; 2 Cr 35) e per le altre due feste delle Settimane e delle Capanne (cf Dt 16,1-17). L'esperienza del popolo di Dio che sale a Gerusalemme (cf Sal 120-134) in una stessa comunione di fede dà alla speranza escatologica una nuova espressione. Il giorno del Signore è considerato il p. definitivo del popolo di Dio unito ai pagani (cf Is 2,2-5; 60; 66, 18-21; Mi 7,12; Zc 14,16-19; Tb 13,11). Il NT non sconvolge questa visione. Gesù sale a Gerusalemme con i suoi genitori (cf Lc 2,41-50) e durante tutta la sua missione fino alla croce. La sua risurrezione gloriosa orienta il culto dei fedeli verso il nuovo tempio (cf Gv 2,19-21) in cui Dio è adorato in spirito e verità (cf Gv 4,23). Ormai è la vita stessa del cristiano che diventa un p. della fede (cf LG 58), un cammino verso il Signore Gesù (cf Eb 2,10). La Chiesa stessa «

in pellegrinaggio sulla terra » (CCC 675) assume e favorisce queste realtà per dare ai credenti la possibilità di comunicare nella fede e nella preghiera al mistero pasquale del Cristo Signore e Pastore.
I viaggi verso i luoghi santi (Gerusalemme, Roma, Compostella) o verso luoghi di apparizioni mariane [Medaglia miracolosa (1830), La Salette (1846), Issoudun (1857), Lourdes (1858), Pontmain (1871), Fatima (1917), Beauraing (1932) e Banneux (1933), Goli-Toulia (Camerun), Dassa-Zoumé (Dahomey)], o verso Paray-le-Monial e Montmatre o, infine, verso luoghi legati a un santo (Ars, Avila, Donrémy, Lisieux, Nevers, Montréal ecc), non esauriscono il senso della parola p. Questo può anche evocare disposizioni interiori e spirituali.
Partire per andare lontano implica il distacco dalla patria, l'allontanarsi volontariamente dal proprio ambiente sull'esempio di Abramo (cf Gn 12,1) che cammina verso la terra sconosciuta che Dio gli destina. « E, dunque, a giusto titolo che, lasciando tutta la propria parentela terrena, egli seguiva il Verbo di Dio facendosi straniero (peregrinans) con il Verbo per diventare concittadino del Verbo ».1 L'atteggiamento del padre dei credenti porta alla percezione della vita terrena come un esilio « lontano dal Signore »,2 una lunga marcia verso la terra promessa, la Gerusalemme celeste (cf Eb 13,14, Ap 23).
II. Tipi di p. Il « p. interiore » sviluppato dall'XI al XIII secolo ha come scopo il predicare la penitenza e la conversione. Nel sec. XIV gli succede un genere nuovo di cui occorre distinguere due tipi: 1. I « pellegrinaggi in spirito » ai luoghi santi, che sono dei pellegrinaggi suppletivi - la vita monastica ne è uno - 2. I « pellegrinaggi della vita umana », che derivano dalla peregrinatio come cammino verso la Gerusalemme celeste.3
Si possono riallacciare le Meditationes vitae Christi dello Pseudo-Bonaventura e la Vita Christi di Ludolfo di Sassonia (1378) alla categoria dei « pellegrinaggi in spirito ». Nel primo testo, con la meditazione della vita del Cristo, l'anima è condotta ad una certa familiarità con lui. In una serie di quadri l'autore compone la scena (soprattutto la passione), porta l'anima a fermarsi dinanzi ad un argomento di meditazione: « Guarda, contempla ogni dettaglio, non ti stancare di meditare; renditi presente a tutto ciò che si dice, a tutto ciò che si fa » (c. 4). Con « l'applicazione dei sensi l'anima si rende presente e contemporanea al soggetto meditato ». Lo scopo delle meditazioni della Vita Christi è quello di rinnovare l'immagine di Dio sfigurata nell'uomo, « rinnovamento della memoria (memoria) con il ricordo (recordatio), dell'intelligenza per mezzo della sapienza, della volontà per mezzo dell'amore ». L'anima che medita una scena della vita del Cristo si rappresenta il luogo dell'avvenimento e l'avvenimento stesso; si rende presente all'azione di Dio e si inserisce in spirito nel gruppo dei testimoni per beneficiare con loro della grazia del mistero. « Dovunque e sempre, l'uomo pio porta il suo sguadro sul Cristo come si è presentato in actu et moribus. A chi medita in questo modo, il Cristo diventa presente » (II, c. 58).
I racconti dei pellegrini e soprattutto le rappresentazioni delle scene della passione susciteranno nei fedeli il desiderio di recarsi a Gerusalemme, ciò che pochi potevano realizzare. Stampando nel sec. XV dei « pellegrinaggi spirituali » si volgarizzò maggiormente la meditazione della passione e si confermò che la visita in ispirito godeva degli stessi privilegi e vantaggi spirituali del p. in Terra Santa. In quest'epoca appare la devozione alle cadute, ai « gradini » e alle « stazioni », che porterà alle quattordici stazioni della Via Crucis.
Il p. effettivo, quello della vita umana o « interiore » è, dunque, la ricerca della terra promessa attraverso l'esilio volontario in una specie di rottura con il mondo. L'essenziale è partire mettendosi in viaggio alla ricerca del Signore attraverso i pericoli e le fatiche del cammino in un ideale di purificazione e di unione. « Così il popolo di Dio in p. «avanza per la porta stretta della croce» verso il banchetto celeste quando tutti gli eletti siederanno alla tavola del Regno » (CCC 1344).
Note: 1 S. Ireneo, Adversus haereses, IV, 5,4; 2 Lettera a Diogneto 5,5; 3 Cf R. Ciboule, Livre du chemin de la perfection, Paris [s.d.].

Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM XII1, 888-940; Aa.Vv., Il pellegrinaggio, in Con 4 (1996), tutto il numero; Fr. Bourdeau, La Route du pardon. Pèlerinage et réconciliation, Paris 1982; P. Cabanne, Les longs cheminements. Les pèlerinages de tous les temps et de toutes les croyances, Paris 1958; C. De Hueck Doherty, Strannik, la chiamata al pellegrinaggio per l'uomo occidentale, Milano 1981; E. Delaruelle, Le pèlerinage intérieur au XV siècle, in Aa.Vv. La piété populaire au Moyen age, Torino 1975, 555-561; T. Keating, The Spiritual Journey: A Guide Book with Tapes, Colorado Springs 1987; G.G. Merlo, s.v., in Aa.Vv., Dizionario delle religioni, Torino 1993, 559-560; R. Oursel, Pellegrini nel Medioevo, Milano 1997; L. Sartori (cura di), Pellegrinaggio e religiosità popolare, Padova 1983; P.A. Sigal, Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au moyen age, Paris 1974.
S.M. Morgain

PENETRAZIONE DEI CUORI. (inizio)

I. **Descrizione del fenomeno**. E una forma di chiaroveggenza spirituale derivante dall'unione e donazione intima d'amore dell'anima con Dio. Tale esperienza, vissuta misticamente, si concretizza nella capacità di conoscere, in modo chiaro e certo, i segreti del prossimo o lo stato della sua coscienza morale, ma non le cose future riservate ai profeti.
Per s. Giovanni della Croce è la purezza dello spirito che porta naturalmente a conoscere più degli altri.1 Tale conoscenza dei segreti intimi del cuore è qualcosa che avviene nell'ordine naturale e, quando l'intelletto è purificato, la grazia apre l'occhio dell'anima che va oltre le facoltà umane e perfino quelle diaboliche.
Ci sono, infatti, delle situazioni che in se stesse possono essere conosciute in modo soprannaturale, per esempio lo stato di grazia di una persona.
II. E un dono gratuito dello Spirito. La p. è un dono gratuito che non presuppone la santità. Generalmente ne sono favorite le anime sante, come ad esempio il Curato d'Ars (1859), che, fatta esperienza di questo amore intimo di Dio e del prossimo, abbandonano con gioia questa vita passeggera per inabitare nello Spirito Santo.
E, dunque, un dono dello Spirito, catalogato tra le grazie « gratis datae », conferite direttamente a vantaggio altrui e, sebbene indirettamente, anche per la propria santificazione.
Note: 1 S. Giovanni della Croce, Salita del Monte Carmelo III, 26,14.
Bibl. R. Antoniadow, Le thème du coeur dans la Philocalie, in DSAM XII1, 1336-1352; La Filocalia, III, Torino 1987, 59, 141, 229; IV, 364-365; G. Moioli, Mistica cristiana, in NDS, 986-987; I. Rodríguez, Cuori (Penetrazione dei), in DES I, 698-699.
S. Giungato

PENITENZA. (inizio)

I. La **p. in quanto virtù** cristiana e non come sacramento, detta anche riconciliazione, dice rapporto, anche se non identificazione, con i concetti di compunzione (in quanto dolore intenso dei peccati) conversione o metanoia (in quanto il dolore si trasforma in impegno di vita nuova) con mortificazione (in quanto la p. suppone rinuncia o distacco da qualche cosa, persona, situazione e da se stessi) con pentimento, perdono, e in generale con ascesi. Possiamo dire che la compunzione e la conversione o metanoia stanno alla radice della p., e che la vera conversione evangelica si prolunga nella vita penitente. La p. cristiana secondo la Poenitemini, Costituzione Apostolica di Paolo VI, è un atto religioso, personale o comunitario che ha come termine l'amore di Dio, anche se ad essa l'uomo ricorre per lo più come riparazione dei propri peccati. La virtù della p. si esprime, dunque, in atti di pentimento (interni od esterni) e in uno « stato » di pentimento tipico di chi si sa bisognoso di perdono e di misericordia. A livello di pentimento si può parlare di un dolore di attrizione (la terminologia compare circa nel sec. XIII) oppure di contrizione, a seconda della motivazione che fonda il medesimo pentimento; l'attrizione è detta « dolore imperfetto » perché motivata più dal dolore della colpa commessa o dal disagio prodotto

dal peccato; la contrizione si dice « dolore perfetto » perché più motivata dall'amore di Dio, offeso a causa del peccato personale.
II. Nella vita cristiana. Nel sacramento, la p. si esprime in un atto o preghiera con la quale si conclude la celebrazione di questo sacramento. Esiste realmente il pericolo di svigorire il senso di questa p. adempiendo tale atto o preghiera in senso pietistico o formalistico, quasi il « pagamento » o riparazione compensatoria delle proprie mancanze. La p. virtù, invece, scaturisce dalla contemplazione o dall'esperienza della misericordia di Dio, come espressione di partecipazione alla croce di Cristo, come celebrazione del perdono e come prolungamento, lungo il quotidiano, dell'esistenza cristiana. Il sentimento, l'atteggiamento e l'azione di riparazione acquistano così verità, perciò consistenza cristiana. La p. riparatrice è difficile da comprendere dall'attuale cultura, a partire dagli oggetti, che una società consumistica « dell'usa-getta », sa poco riparare, fino all'aspetto morale della riparazione di un'offesa e a quello religioso della riparazione dei propri peccati davanti a Dio, anche per espiare quelli degli altri. Tuttavia, il nostro tempo conosce un'ondata di interesse e di effettivo ricorso a esercizi e pratiche di p. anche fuori dal cristianesimo, offerte da altre religioni o sette. Si constata, inoltre, il sincero desiderio di donazione, specialmente nei giovani, che si offrono per il servizio degli altri, assumendo con coraggio e reale sacrificio compiti ardui nelle nazioni in guerra, tra gli emarginati, nelle missioni. Aumenta, inoltre, il numero di coloro che scelgono la vita di austerità e di contemplazione nei monasteri e nei chiostri, non come moda transeunte, bensì come sincera espressione della loro donazione a Dio e di riparazione per il male del mondo. Ciò significa che, sebbene venga meno il tema « penitenziale » sia nella letteratura religiosa che nella prassi, non viene meno la dimensione penitenziale come forza purificatrice e realistico ricupero di equilibrio in se stesso, nel mondo, davanti a Dio, equilibrio che apre ad un'autentica vita cristiana e che è fondamento di ogni sincera esperienza di comunione trinitaria.
Bibl. Aa.Vv., La Constitution apostolique « Paenitemini » dans la ligne du Concile, in LMD 90 (1967), nn. 47-48; P. Adnès, s.v., in DSAM XII1, 943-1010; Id., La Penitencia, Madrid 1981; S. Babolin, Riconciliazione e penitenza, Milano 1983; T. Goffi, Peccato e penitenza, in NDS, 1176-1183; Paolo VI, Costituzione apostolica Paenitemini, 17 febbraio 1966; F. Ruiz, s.v., in DES III, 1924-1928; B. Schlink, I doni dello Spirito e la gioia del pentimento, Milano 1983.
M.E. Posada

PENTECOSTALISMO. (inizio)
I. Il movimento pentecostale costituisce una vasta corrente del cristianesimo ed è formato da molte chiese pentecostali, nonché da diversi movimenti carismatici entro la maggior parte delle Chiese non-pentecostali. La corrente pentecostale traccia la sua origine al risveglio religioso degli Stati Uniti del sec. XIX e specialmente al movimento Santità (Holiness) nella Chiesa metodista. Tale movimento, come pure altre correnti del risveglio americano, predicavano la necessità di una « seconda conversione », per « un battesimo nello Spirito Santo ». Nei primi giorni del 1901, all'Istituto Protestante di Studi Biblici di Topeka, nel Kansas (USA), un pastore protestante e i suoi studenti, dopo parecchi giorni di preghiera, fecero l'esperienza del battesimo nello Spirito Santo e pregarono in lingue.
Altri fecero lo stesso, e il movimento si estese lentamente fino al 1906 quando una delle persone presenti alla prima esperienza a Topeka predicò un risveglio pentecostale in una vecchia chiesa di Los Angeles. La preghiera e la predicazione si susseguirono senza interruzione giorno e notte, con la gente che andava e veniva, per oltre tre anni. Migliaia di persone pregarono in lingue, lodarono Dio con entusiasmo e liberamente, furono guarite, profetizzarono, furono liberate da influenze demoniache. Il risveglio di Los Angeles produsse echi negli Stati Uniti e in tutto il mondo.
I primi pentecostali erano protestanti, per la maggior parte membri delle Chiese presbiteriane, metodiste e battiste. Tuttavia, quelle chiese non furono in grado di assimilare il comportamento tipico pentecostale: pregare e cantare in lingue, liberazione dagli spiriti cattivi, profezia e grande

libertà ed entusiasmo nella lode e nel culto. Come conseguenza, i gruppi pentecostali si staccarono da quelle chiese e formarono sette indipendenti. Molte di queste si riunirono nel 1914 per formare l'Assemblea di Dio. Presto si formarono altre grandi denominazioni pentecostali, ma le sette proliferarono. Anche oggi, in ogni continente, gruppi di pentecostali si staccano dalle chiese pentecostali e formano nuove sette. Le chiese pentecostali hanno un elevato ritmo di crescita specialmente nell'America Latina e in Africa.

Il Rinnovamento carismatico ebbe inizio quando il movimento pentecostale iniziò a crescere nelle chiese protestanti non pentecostali e i gruppi non si staccarono più dalla chiesa madre. Nel 1960, in California, un sacerdote episcopale ricevette il battesimo nello Spirito Santo. La sua parrocchia non accettò questo suo nuovo modo di comportarsi. Egli si trasferì allora a Seattle, ebbe successo nel suo ministero parrocchiale e pregò con altri sacerdoti protestanti che diffusero la corrente pentecostale nelle loro rispettive chiese.

II. Il Rinnovamento carismatico cattolico ebbe inizio nel 1967 all'Università cattolica di Pittsburgh, nello stato della Pennsylvania, allorché due professori, che avevano ricevuto il battesimo nello Spirito Santo ad una riunione di preghiera di carismatici protestanti, diressero un ritiro di studenti. Questi, insieme ai professori, ad un certo punto, si trovarono ricolmi di Spirito Santo nel ricevere in profusione la grazia di Dio; iniziarono a pregare e a cantare in lingue, lodando Dio con una libertà nuova e a profetizzare. Detti studenti, poi, a turno pregarono con altri studenti cattolici anche in altre università per il battesimo nello Spirito Santo e così il movimento si diffuse, specialmente fra gli studenti universitari degli Stati Uniti.

Il movimento del Rinnovamento carismatico cattolico presto si diffuse in Canada, in America Latina, in Europa, in Asia, in Australia e in Africa. I demografi religiosi stimano che ben più di sessanta milioni di cattolici abbiano ricevuto l'effusione dello Spirito nel Rinnovamento carismatico.

La Santa Sede ha riconosciuto ufficialmente il Rinnovamento carismatico cattolico e ha concesso uno statuto giuridico ecclesiastico. Tuttavia, nella Chiesa cattolica il movimento carismatico non ha assunto la forma di una organizzazione. Non ha membri ufficiali, nessun rito iniziatorio, nessuna tassa o struttura formale e nessuna autorità all'infuori di quella della Chiesa.

III. Il Rinnovamento carismatico cattolico come esperienza nello Spirito consiste principalmente nell'esperienza di un rapporto personale con Gesù Cristo e nell'essere spiritualmente potenziati dal suo Santo Spirito. Questa esperienza inizia con una nuova e forte effusione dello Spirito Santo, un'effusione della grazia trasformante. L'effusione dello Spirito produce di solito un nuovo apprezzamento per l'azione di Dio nella ed attraverso la Chiesa, come pure un nuovo apprezzamento per i sacramenti, la Parola di Dio, la grazia della preghiera, specialmente della preghiera contemplativa, la preghiera in lingue, e infine la testimonianza coraggiosa della fede.

Inoltre, molte persone ricevono nuovi carismi. I carismi più comuni del Rinnovamento carismatico sono, per esempio, i carismi della preghiera d'intercessione, della profezia, del combattimento spirituale contro le forze del male, del discernimento degli spiriti, dell'evangelizzazione, della preghiera efficace per le guarigioni, della compassione e di altri doni. Un carisma è dato ad alcune persone, non a tutte, da usare nella potenza dello Spirito per un bene comune (cf 1 Cor 12-14; Rm 12,4-8; Ef 4,4-13).

Il dono della preghiera e del canto in lingue non è monopolio del solo Rinnovamento carismatico; appartiene al patrimonio della Chiesa ed esisteva già ai tempi dell'AT. Inoltre, non è un carisma propriamente detto, poiché il carisma viene dato ad alcuni, non a tutti. Il dono delle lingue, invece, che è un dono contemplativo della preghiera, una contemplazione vocalizzata, è comune nel Rinnovamento carismatico.

Bibl. R. Cantalamessa, Rinnovarsi nello Spirito, Roma 1984; J. Castellano, Carismatico (movimento), in DES I, 430-433; R. Laurentin, Il movimento carismatico nella Chiesa cattolica. Rischi ed avvenire, Brescia 19772; K. Mc Donnell, Ravvivare la fiamma dello Spirito, Roma

1992; F.A. Sullivan, s.v., in DSAM XII1, 1036-1052; Id., Carismi e rinnovamento carismatico, Milano 1982.
R. Faricy

PERFEZIONE. (inizio)

I. La p. è propria e solo di Dio. Lo stesso Corpo mistico glorioso di Cristo è pur sempre solamente proteso verso la p. costituita dalla pienezza caritativa divina trinitaria, mai definitivamente acquisibile. Quando si afferma che un'anima santa è perfetta, si allude a una p. relativa e fra ineludibili imperfezioni. « Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi e la verità di Dio non è in noi » (1 Gv 1,8). Veramente « Dio solo è l'unico buono » (cf Mt 19,17).

Fra le perfezioni create eccelle e primeggia quella di Gesù Cristo risorto glorioso. Nessun'altra la eguaglia. Noi possiamo solo aspirare ad acquisire qualche aspetto del volto spirituale di Gesù, che lo stesso Spirito Santo ama imprimere nell'animo nostro. Ma non potremo avere una p. eguale a quella di Cristo, neppure racimolando le perfezioni dell'intera comunità di credenti.

II. La p. dei singoli credenti si propone come una meta, che si snoda sempre ulteriormente al di là di quanto essi vengono acquistando. Più appropriatamente si suol dire che le singole anime sono incamminate verso la p. senza mai raggiungerla. E vero che s. Paolo propone con insistenza lo stato perfetto (cf Ef 4,13; Col 1,28; Fil 3,12), ma è un'indicazione di p. in prospettiva dinamica. Per il suo stesso dire, essa non è mai completa di fatto, proprio perché Gesù ha proposto al cristiano la p. di Dio Padre del tutto trascendente per le creature: « Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste » (Mt 5,48). Nel linguaggio biblico-teologico, quando si parla di persona perfetta, s'intende solo asserire che ella è perseverante nel progredire verso la meta spirituale.

Il presente stato umano di p. relativa incompleta ha un suo senso benefico: esprime il disegno divino che ci orienta a diventare sempre più intimi al Signore.

III. P. di cammino spirituale. La p. dei credenti, situandosi in un incessante progresso, suole essere concepita prevalentemente in rapporto ai mezzi scelti per perfezionarsi, più che in relazione alla meta perfetta raggiunta. La qualità dei mezzi praticati già svela quale maturità spirituale sia acquisita in armonia con il proprio ambiente culturale religioso. In particolare, si ritiene che si sia acquisita un'autentica esperienza spirituale qualora essa sia vissuta non come un abituale compimento di regole o leggi, ma in spontanea, libera tensione verso un perfezionamento ulteriore.

L'uomo posto in grado inferiore, camminando efficacemente verso la p., è spiritualmente preferibile all'uomo posto in grado più elevato, ma che si sia adagiato in posizione statica. Per sua stessa natura, la p. cristiana dimora dentro una tensione profetica: nel saper intuire ed assecondare quanto il proprio animo e il contesto culturale-spirituale indicano come perfezionamento ulteriore da perseguire.

Come lo Spirito Santo orienta il credente verso una meta superiore? Egli, più che proporre l'azione in se stessa da compiere, viene perfezionando la disponibilità di discernimento e la capacità operativa di ogni singola anima. Presso i credenti viene così favorita la varietà di operati spirituali per il costituirsi del volto spirituale più ricco del Signore nella comunità ecclesiale. Anche se non sarà mai un volto spirituale integrale del Cristo.

IV. Esemplificazioni di p. Non è possibile elencare le molteplici varietà dei vissuti spirituali attuati. Tanto sono molteplici. Allorché Paolo invita: « Cristo sia forma in noi » (cf Gal 4,19), lascia alle singole anime il compito di realizzare l'invito nella maniera personale gradita. Possiamo fare qualche esempio, ricordando taluni modi usati per realizzare la p. La diversità dei modi scelti ingenera diversità di esperienze spirituali attuate.

Tra i Padri della Chiesa, s. Ireneo nel trattato Adversus haereses ricorda che Adamo ebbe in dono una propria singolare capacità di tendere verso la p. Capacità perduta con il peccato e recuperata nello spirito del Cristo Redentore. Clemente Alessandrino nel Pedagogo ritiene che

esista p. nella Chiesa per la presenza in essa del Cristo e che ad essa possiamo partecipare mediante il martirio.1
Secondo Origene, i credenti perfetti, a differenza dei semplici fedeli, hanno acquisito lo spirito di filiazione adottiva partecipante all'esperienza teandrica del Verbo incarnato. Secondo s. Agostino, mentre la vita virtuosa umana è frastagliata fra debilitanti programmazioni spirituali, la grazia risospinge al di là dei limiti propri della nostra esistenza.
Se s. Pacomio identifica la p. con l'istituzione monacale, Cassiano la immedesima con la preghiera perpetua e s. Benedetto con l'amore di Cristo. I monaci, in genere, identificano la loro scelta ascetica con lo spirito proprio del battesimo. La vita monastica viene assimilata al martirio perché ritenuta una costante esistenza di sacrificio in Cristo.
I religiosi mendicanti, amando vivere secundum formam sancti evangelii, pongono la loro p. nell'imitare il Cristo resosi povero per noi: nudus nudum Christum sequi. In contrapposizione ad essi la gerarchia ecclesiastica rivendica la p. nel proprio servizio pastorale, poiché la carità - che ne è la sorgente - è superiore ad ogni contemplazione propria dei religiosi.
S. Tommaso renderà stabile la dottrina della p. innestandola sulla carità.2 P. cristiana equivale a p. della carità, sia essa episcopale, religiosa o laica.3
V. P. come esperienza mistica. La p. può essere considerata non in relazione ai mezzi scelti per acquisirla, ma propriamente nella sua attuata configurazione. In questa ipotesi la teologia spirituale e la prassi ecclesiale sono concordi nel ritenere che la p. si identifichi con l'esperienza mistica: un convivere nella carità pasquale di Cristo in virtù dello Spirito a gloria di Dio Padre.
Già nel Vangelo si ricorda il precetto di Gesù ai suoi discepoli: essere intimamente uniti a lui in amore verso Dio e i fratelli (cf Mt 22,40). Unione mistica con Cristo non al modo in cui viviamo le nostre amicizie umane. Gesù parla di un'intimità caritativa tutta particolare. Rivolgendosi a Dio Padre così la precisa: « Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come ami me » (Gv 17,23).
L'unità fra gli stessi discepoli, pienamente realizzata in amore mistico, è un momento dell'unità che esiste fra Gesù e il Padre suo. Dal punto di vista evangelico è questa la p. suprema dell'umanità: immersi nell'amore divino trinitario presente nella carità pasquale del Cristo e che ci viene partecipato in virtù dello Spirito Santo, noi veniamo resi mistici nella misura in cui ci rendiamo interiormente disponibili a ricevere la carità pasquale cristica dallo Spirito.
La partecipazione al mistero pasquale del Cristo consente di morire a ogni compiacenza verso una propria attività virtuosa; di creare il vuoto in noi così da consentire allo Spirito di renderci «uno» in Cristo; di uscire da sé (ex-tasi) penetrando nell'interiorità profonda del Cristo risorto (in-stasi); di permeare ogni attività dell'esistenza della carità pasquale; di stare in ascolto e in abbandono allo Spirito di Cristo.
Gli altri aspetti straordinari, che possono verificarsi nella vita spirituale, non riguardano propriamente la p. mistica. Teresa d'Avila ha precisato che i « favori » divini (come orazione di raccoglimento, rapimenti, visioni) non interessano la p. « La sovrana p. non sta nelle gioie interiori... né nelle visioni né nello spirito di profezia. Essa sta nel rendere la nostra volontà talmente conforme a quella di Dio che noi abbracciamo di tutto cuore ciò che crediamo che egli vuole ».4
Parimenti, non costituisce p. cristiana un esercizio moralistico. La vita virtuosa è necessaria e irrinunciabile, ma come disponibilità a una vita mistica di carità e di contemplazione. Difatti, la p. d'ordine etico, che si ottiene con il dominio di se stessi attraverso un esercizio virtuoso, oltre a farci acquisire stima sociale, rende idonei a cooperare nell'accoglienza del carisma mistico e a diffonderlo in ogni nostra attività.
Note: 1 Pedagogo, str. IV, 4,14; 2 STh II-II, q. 184, a. 1; 3 Ibid., II-II, q. 184, a. 4; 4 Fondazioni 5,10.
Bibl. V. Balciunas, La vocation universelle à la perfection chrétienne selon s. François de Sales, Annecy 1952; A.-J. Festugière, Les moins d'Orient, IV1, Paris 1964; R. Garrigou-Lagrange, La perfezione cristiana e la contemplazione secondo s. Tommaso d'Aquino e Giovanni della Croce,

Torino 1933; T. Goffi, Carità, esperienza di Spirito, Roma 1978; H. de Lubac, Mistica e mistero cristiano, Milano 1979; S. Marsili, Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico, Roma 1936; A. Meynard, Teologia ascetica e mistica, I, Torino 1937; A. Sage, S. Augustinus, vitae spiritualis magister, I, Romae 1959; C.V. Truhlar, L'esperienza mistica. Saggio di teologia spirituale, Roma 1984.
T. Goffi

PERFEZIONE (Gradi di). (inizio)

Premessa. La p., nel suo contenuto ideale, comporta la completa attuazione della vita cristiana in rapporto agli inizi, cioè realizza la pienezza della bontà nell'ordine morale e soprannaturale (cf Fil 3,15; Col 3,14; 1 Cor 2,6; Gc 1,4). Si dice perfetto colui che pratica, nel più alto grado possibile, secondo la misura della grazia, quel complesso di virtù che costituiscono il patrimonio dell'insegnamento cristiano. La p. cristiana deve giudicarsi dall'esercizio delle virtù, specialmente della carità. Essa, infatti, ha il primato nella vita spirituale (cf Gv 17,21), è vincolo di p. (cf Col 3,14), pienezza della legge (cf Rm 13,8-10) e ogni altra virtù, se non è animata dalla carità, è nulla (cf 1 Cor 13,1-13). Conseguentemente, la vita del cristiano sarà tanto più perfetta, quanto più la carità informerà i suoi atti.1 Nella p. del cristiano c'è, perciò, una gradualità che coincide con la carità; i gradi della p. si dovranno, quindi, desumere da questa virtù. Dio è la p. assoluta poiché può amare se stesso con quell'amore di cui è degno; c'è, poi, l'anima di Cristo, che ama Dio Padre con un amore così perfetto che nessuna creatura può raggiungere; segue la Vergine Maria, che eccelle su tutte le creature. La p., che l'uomo può raggiungere in questa vita, non può essere che relativa e parziale: solo in cielo egli potrà raggiungere il più alto grado di p., ove amerà Dio con tutto se stesso.

I. Tappe della vita spirituale. Comunemente si parla di una triplice via che conduce alla p.: purgativa, illuminativa e unitiva; però non sono tre vie parallele o divergenti, ma piuttosto tre gradi principali della vita spirituale, percorsi dalle anime che rispondono alla grazia divina.2 Alcuni contrastano questa divisione perché anche coloro che si trovano nella via purgativa, beneficiano dell'illuminazione divina.3 Sembra che questa divisione non sia ammessa nemmeno da s. Teresa: « Non so cosa intendano per via illuminativa ».4 Tanto meno è ammessa la divisione in due vie: quella comune o ascetica e quella straordinaria o mistica perché, tra l'altro, estranea al pensiero dei grandi maestri della vita spirituale.5 Oggi viene accettata la divisione in tre gradi, proposta da s. Tommaso. Il dottore Angelico, pur partendo dalla classica divisione in tre vie, modifica la terminologia per metterla in stretto rapporto con la virtù della carità.6 Citando s. Agostino, egli riconosce coloro che si trovano nella carità incipiente, proficiente e perfetta. Paragona lo sviluppo della vita spirituale a quello della vita fisica; come in questa si distinguono tre fasi nel corso di una sola vita, la quale nasce, si sviluppa e giunge alla pienezza, così anche nella vita spirituale « i diversi gradi della carità [nell'uomo] si distinguono secondo i diversi compiti, ai quali l'uomo si applica, attraverso l'aumento della carità. Per primo all'uomo incombe il dovere di evitare il peccato e di resistere alle cattive inclinazioni, le quali conducono all'opposto della carità. E questo è compito dei principianti nei quali la carità va nutrita e sostenuta perché non si estingua ».7 I principianti devono attendere alla purificazione dell'anima nell'intento di rispondere a Dio che li chiama alla conversione. Essi hanno già rinunciato al peccato e desiderano seriamente la p., però, per la forte inclinazione al male, sono ancora in pericolo di perdere la grazia. S. Teresa distingue due classi di principianti: quelli che, pur avendo un sincero desiderio di p., sono ancora molto legati al mondo; sebbene si dedichino alla preghiera, la loro mente è piena di preoccupazioni che impediscono il colloquio con Dio. Compiono anche sforzi per combattere le abitudini cattive, ma non sono costanti.8 Appartengono alla seconda categoria coloro che fanno già orazione e hanno compreso che, per progredire, è necessario fare sacrifici ma, per mancanza di coraggio, ritornano a compromessi con le passioni.9 In questa fase l'anima deve evitare il pericolo di indiscreto fervore, dando eccessiva importanza agli sforzi personali e sottovalutando la funzione della grazia e della libertà

divina.10 D'altra parte, « per quanto faccia, l'anima non può purificarsi attivamente così da essere disposta, neppure in piccola parte, alla divina unione, se Dio non interviene ».11 A questo punto, l'anima entra nel grado dei proficienti, uno stato spirituale più pacificato dove l'illuminazione divina diviene più intensa e quasi nulla è concesso nemmeno al peccato veniale. Qui, scrive s. Tommaso, « l'uomo attende principalmente a progredire nel bene e in lui la carità si fortifica aumentando ».12 S. Teresa dice che « non è piccola la grazia che il Signore ha fatto ai principianti nell'aiutarli a vincere le prime difficoltà » e a farli passare in questo stato. « Ora desiderano ardentemente non offendere il Signore, si guardano anche dai peccati veniali, amano le penitenze, hanno le loro ore di raccoglimento, impiegano bene il tempo, si esercitano in opere di carità ».13

III. Mistica conformazione a Cristo. In questo grado, l'anima cerca la conformazione a Cristo e il possesso del suo spirito. Può essere ancora sottoposta ad aridità di spirito, ma s. Teresa esorta ad andare avanti con umiltà e perseveranza senza tornare « fra i rettili delle Prime Mansioni »; 14 anche Giovanni della Croce esorta alla perseveranza e riconosce in queste aridità il segno del passaggio dall'orazione discorsiva all'affettiva.15 Quando l'anima si è purificata, sia con la sua industria che con l'opera divina, e si è ornata con la pratica positiva delle virtù, passa al grado dei perfetti, cioè all'unione abituale e intima con Dio. S. Tommaso scrive che il terzo impegno per l'uomo « è tendere ad aderire a Dio e godere di lui; e questo è proprio dei perfetti che desiderano essere sciolti dal corpo per vivere con Cristo ».16 De Guibert scrive che di solito si distinguono due classi di perfetti. Ci sono quelli che hanno raggiunto « la piena consumazione della carità o carità eroica, quale la Chiesa suole richiedere per la beatificazione dei servi di Dio (...). Questa eroicità deve risplendere in modo che il servo di Dio possa essere proposto come esempio agli altri cristiani che vivono nelle medesime condizioni ». « Vi sono poi coloro che hanno conseguito una p. della carità meno piena e splendente, ma vera e sufficiente perché l'anima non possa più essere annoverata tra i semplici proficienti, in quanto ha conseguito un tale grado di abnegazione e di raccoglimento, da essere abitualmente docile alle ispirazioni dello Spirito Santo. La carità domina tutta la vita di questa persona, eccetto qualche infedeltà dovuta a fragilità ».17 Poiché l'uomo su questa terra si trova sempre nella p. relativa, anche i perfetti possono progredire nella carità, « quantunque - scrive s. Tommaso - questa non sia la loro cura principale, ma essi si impegnino ad aderire in tutto a Dio ». Il Dottore Angelico riconosce che anche « gli incipienti e i proficienti tendono a questo, tuttavia mettono maggior impegno in altre attività: gli incipienti nell'evitare i peccati, i proficienti nell'acquisto delle virtù ».18 Il perfetto vive quasi costantemente alla presenza di Dio e lo contempla nella sua interiorità, distaccandosi sempre più dalle creature. Naturalmente, evita tutto ciò che può condurre alla distrazione e costruisce a poco a poco nel suo intimo un rifugio in cui trova Dio e gli parla a cuore a cuore. C'è un intimo rapporto tra il progresso nella via della p. e lo sviluppo della vita d'orazione. Prima l'anima aveva tempi determinati per l'orazione, ora invece la sua vita è una continua preghiera: o lavori o si ricrei, da solo o in compagnia, è sempre in unione con Dio e in conformità con la sua volontà; abitualmente il suo pensiero si rivolge a Dio e il suo desiderio è di trattenersi con lui e di fare tutto per piacergli.

Note: 1 Cf STh II-II, q. 2, a. 25; q. 25, a. 12; q. 26, aa. 1-4; 2 Cf A. Tanquerey, Compendio di teologia ascetica e mistica, Roma 1932; 3 Cf P. Pourrat, Commençants, in DSAM II, 1143ss.; 4 Teresa di Gesù, Vita, 20,1; 5 Cf A. Dagnino s.v., in DES III, 1931-1934; 6 Cf A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656; 7 Cf STh II-II, q. 24, a. 9; 8 Cf Teresa di Gesù, Castello interiore I, 2,12; 9 Cf Ibid. II, 2,3; 10 Cf Ch.-A. Bernard, Teologia spirituale, Roma 1983, 452; 11 Giovanni della Croce, Notte oscura I e III, 3; 12 STh II-II, q. 24, a. 9; 13 Teresa di Gesù, Castello interiore III, 1,5; 14 Ibid., 1,7,8; 15 Cf Giovanni della Croce, Salita del Monte Carmelo I e II, 13; 16 STh II-II, q. 24, a. 9; 17 J. de Guibert, Theologia spiritualis ascetica et mystica, Romae 1946, n. 357; 18 STh q. 24, a. 9, ad 3.

Bibl. Ch.-A. Bernard, Teologia spirituale, Roma 1983; Id., I gradi e le vie nella vita spirituale, in P.L. Boracco - B. Secondin, L'uomo spirituale, Milano 1986, 167-175; A. Dagnino, s.v., in DES

III, 1931-1934; J. de Guibert, Theologia spiritualis ascetica et mystica, Romae 1946; P. Pourrat, Commençants, in DSAM II, 1143-1156; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656; A. Tanquerey, Compendio di teologia ascetica e mistica, Roma 1932.
S. Possanzini

PERSONALITA. (inizio)

I. Il termine p. è entrato nell'uso comune per indicare caratteristiche proprie degli individui, uniche o comuni, originali o generali, più o meno spiccate. La conoscenza delle caratteristiche della p. ha un forte effetto nelle interazioni sociali e nella vita quotidiana.

Sebbene tutti, più o meno, abbiamo un nostro concetto di p., è estremamente difficile giungere ad una definizione generalmente condivisibile. Forse l'unico fattore oggi comunemente condiviso è che la p. dipenda dalle caratteristiche psicologiche più che da quelle fisiche. C'è comunque da sottolineare, a tale riguardo, che diversi teorici hanno sostenuto una relazione tra tipologie somatiche e p. Per affrontare in maniera scientifica lo studio della p., a partire dagli anni '20 si è costituita, all'interno della psicologia, come disciplina autonoma, la Psicologia della personalità.

II. Psicologia della p. L'interesse per lo studio scientifico della p. è nato dalla necessità di descrivere e interpretare le differenze individuali, la loro genesi e la loro organizzazione. Burnham (1968) e Allport (1969) affermano che questo interesse è stato sollecitato dagli studi antropologici sulla natura delle differenze umane. Gli autori concordano sul fatto che p. derivi dal termine persona, probabilmente di origine etrusca, che nella lingua latina stava a significare la maschera che gli attori indossavano durante le recite. Successivamente il termine persona assunse il significato di «individuo di sesso non specificato», di «corpo», di «complesso di qualità personali». Venne, quindi, utilizzato per designare una persona importante: personaggio; per designare le tre Persone della Trinità. La definizione più celebre di persona, e che conserva ancora oggi la sua validità, è quella data da Boezio (524): Persona est substantia individua rationalis naturae.

E importante ribadire che la p. umana viene considerata dagli psicologi nei termini della singolarità e dell'originalità, quindi il suo studio dovrebbe essere definito come «la ricerca della unità nella varietà» (Levy, 1970).

La psicologia della p. ha offerto un gran numero di concezioni e teorie diverse, molti autori hanno proposto, anche all'interno di una stessa corrente o scuola, descrizioni e interpretazioni sulla natura della p., sulle sue varie componenti, sui fattori responsabili della genesi delle differenze individuali. Passando in rassegna i diversi punti di vista sullo studio della p. sembra comunque che emergano tre modelli:

1. Il modello conflittuale, secondo il quale la persona è continuamente presa nella morsa di forze opposte in conflitto tra di loro. La p. sarebbe un compromesso tra due forze antagoniste. All'interno di questo modello si possono distinguere: a. l'aspetto psicosociale, secondo cui una di queste forze sarebbe interna all'individuo mentre l'altra risiederebbe nel gruppo e nella società; b. l'aspetto intrapsichico, per il quale entrambe le forze antagoniste sorgerebbero all'interno della persona stessa. 2. Il modello della realizzazione, secondo il quale la p. si svilupperebbe in base ad una motivazione centrale della condotta. L'individualità sarebbe così orientata, in condizioni favorevoli, ad una costante realizzazione della motivazione centrale, da cui conseguirebbe una relativa attualizzazione delle tendenze periferiche della p. Anche in questo modello, come nel precedente, si possono distinguere due aspetti: a. l'aspetto dell'attualizzazione, secondo cui la motivazione centrale è determinata in maniera quasi genetica e lo sviluppo della p. è, pertanto, legato alle condizioni di vita che favoriscono o inibiscono la realizzazione di questa motivazione centrale; b. l'aspetto della perfezione, dove viene sottolineata la produzione socio-culturale della motivazione centrale; sono la cultura e la società che definiscono gli ideali e le mete, ciò che è buono e ciò che è cattivo, a cui l'individuo «deve» tendere.

3. Il modello della consonanza in cui l'accento è posto sull'influenza del mondo esterno nella formazione della p. Se le informazioni provenienti dal mondo esterno sono in sintonia con ciò che l'individuo si aspetta, vi è allora equilibrio, altrimenti si creano una tensione e una relativa tendenza a diminuire questo disagio interno. Tutta la vita, pertanto, sarà finalizzata al mantenimento di una consonanza interna e la p. sarà il frutto di questa tendenza. Anche questo modello ha due diverse espressioni: a. della dissonanza cognitiva, secondo cui l'aspetto principale della p. risiede nella natura conoscitiva della realtà: vi può essere dissonanza tra due cognizioni o convinzioni personali, o tra una cognizione, l'aspettativa di un fatto e la sua realtà; b. della tensione in cui la consonanza o la dissonanza sono relazionate a diversi gradi di tensione fisica.

G. Froggio

III. La psicologia della religione si è ultimamente avvicinata molto di più alla psicologia della p. Oltre agli aspetti strutturali, evolutivi e dinamici, la psicologia della religione è molto interessata a come armonizzare il tutto con l'aspetto soprannaturale.

Un esempio può essere quello della grazia che come ogni altro dono soprannaturale necessita di una base naturale per concretizzarsi in modo operativo ed è importante chiarire l'integrazione fra struttura della p. e la virtù come dono; le strutture cognitive e volitive sono, in via ordinaria, alla base di una grazia e - solo in via straordinaria - potrebbero anche non prevedere questa base naturale. Infatti, Dio può servirsi sia dei deboli e dei fragili che dei forti e sani per i suoi progetti (cf 1 Cor 12,9-10).

Questo stesso esempio può essere valido per l'aspetto evolutivo della p. Ordinariamente, il percorso maturativo del corpo avviene più o meno parallelamente a quello della psiche e a questi due aspetti inscindibili è auspicabile che si unisca lo sviluppo di una terza dimensione specificamente umana: quella spirituale che, tra le sue varie forme di realizzazione, può concretizzarsi anche con particolari scelte di forma di vita religiosa.

Un'altra applicazione della psicologia della p. di competenza della psicologia della religione è quella relativa alla santità in genere e al mistico in particolare. L'approfondimento di questo studio è importante, fra i tanti motivi, anche per saper individuare il modello autentico da proporre a sé e agli altri.

Un pregiudiziale concetto di santità e di misticismo non raramente in passato veniva applicato a persone dall'Io fragile, masochiste, depresse, fobico-ossessive e isteriche.

È tanto importante quanto difficile trovare dei criteri validi - sia per la psicologia che per la teologia - che aiutino ad evidenziare sia la reale autenticità religiosa che un altrettanto reale equilibrio psicofisico.

Uno di questi criteri può essere quello della integrazione. Si tratta della capacità di riconoscere vari elementi in sé e di tenerli uniti in un tutt'uno armonico e funzionale intorno ad un nucleo (detto anche «centro dell'Io») nel quale la persona è unica, originale ed irripetibile. I vari elementi (aspetti o dimensioni) di cui ognuno è composto devono avere tra di loro un'interdipendenza dinamica nella quale ognuno è indispensabile all'altro e tutti sono necessari alla realizzazione globale della persona.

Il criterio dell'integrazione va applicato e verificato con la reale capacità di adattamento dinamico con l'ambiente: assimilare e fornire elementi di reciproca utilità alla propria crescita. Questo interscambio permette un arricchimento reciproco e permette di ridurre le possibilità di percepirsi reciprocamente minacciosi.

L'integrazione intrapsichica e quella con l'ambiente sono spesso correlate: le persone con elementi non riconosciuti e non integrati in sé, spesso e facilmente, proiettano questa loro non-integrazione (detta anche scissione) nel proprio ambiente sociale. In questo senso, la conflittualità interpersonale è spesso un'estensione della conflittualità intrapsichica. La dissociazione intrapsichica si manifesta anche con una dissociazione socio-relazionale.

C'è, fra i tanti, un elemento che ci permette - in questo contesto - di avvicinare la psicologia della p. alla mistica: il dominio di sé.

L'integrazione della p. - come abbiamo accennato - parte dal riconoscimento in sé di vari elementi, ma ciò che permette di tenerli uniti in modo funzionale, armonico e dinamico è proprio il dominio che la persona impara ad avere sugli elementi costitutivi della propria p. Il dominio di sé in psicodinamica è raggiunto con il «rinforzo dell'Io» nei confronti delle pulsioni dell'Es e delle norme del Super-Io. Il dominio di sé è sempre stato una delle tappe dell'ascesi cristiana (così come anche di molte altre confessioni religiose) intendendo con questo termine la capacità di autoorientamento di tutta la persona verso ciò che dà senso alla propria esistenza.
Dal punto di vista della psicologia della religione, l'asceta autentico è colui che cerca di crescere nella capacità di controllare e non di farsi controllare da pulsioni e da dettami interni così da dirigere la propria vita verso uno scopo ritenuto valido per dare un significato personale alla propria esistenza.
Nella misura in cui, attraverso l'autodisciplina, riesce a prendere possesso di se stesso, nella maniera in cui riesce a dominare le parti e tutto il proprio essere per orientarsi verso il suo fine ultimo e supremo: essere unito a Dio, l'asceta diventa un mistico. L'unione sperimentata dall'asceta non si ferma all'integrazione intrapsichica né all'integrazione socio-relazionale, ma mira sempre più in alto. L'asceta sente di essere pienamente se stesso e ritrova se stesso nella misura in cui si avvicina all'acme o apice della sua vita: completare l'integrazione della propria p. nell'unione con Dio.
Dal punto di vista della psicologia della religione questa è l'essenza dell'ascesi e della mistica di qualunque confessione religiosa. Le altre varie espressioni sono da considerarsi solo epifenomeni: visioni, stimmate, precognizioni, e mille altre forme relative alla struttura della p., all'epoca, al contesto socio-economico e alla cultura contingente.
A. Pacciolla
Bibl. G.W. Allport, Psicologia della personalità, Zürich 1969; G.V. Caprara - A. Gennaro, Psicologia della personalità e delle differenze individuali, Bologna 1987; H. Franta, Psicologia della personalità, Roma 1982; A. Gemelli, Studi sulla personalità umana, Milano 1940; L.H. Levy, Conceptions of Personality. Theory and Research, New York 1970; S.R. Maddi, Personality Theories. A Comparative Analysis, Homewood 1968; J. Nuttin, Comportamento e personalità, Roma 1964; Id., La structure de la personalité, Paris 1965; A.M. Perrault, s.v., in DES III, 1938-1948; Ph. Vernon, s.v., in Aa.Vv., Dizionario di psicologia, Cinisello Balsamo (MI) 19904, 842-844.

PIER DAMIANI (santo). (inizio)

I. Cenni biografici. Nasce a Ravenna nel 1007 e dopo un periodo dedicato agli studi e all'insegnamento, entra nell'eremo di Fonte Avellana dove diventa sacerdote e priore; nel 1057, ormai noto come maestro di vita ascetica e fondatore e riformatore di vari eremi, è creato cardinale vescovo di Ostia dal papa Stefano IX (1058) e svolge numerose missioni nell'Italia del nord e in Francia per la riforma della Chiesa. Nel 1066 rinuncia al cardinalato e si ritira a Fonte Avellana. Nel 1072, in occasione di un viaggio a Ravenna, muore a Faenza.
Uomo di forte tempra ascetica, di vasta cultura, di una intelligenza viva, ha lasciato numerosi scritti, spesso occasionali, dai quali traspare il suo costante impegno per la riforma della Chiesa, oppressa dalla simonia e dal nicolaismo, e per la promozione della vita monastica, specialmente nella sua forma eremitica. A questo proposito, giustificò il fatto che alcuni fossero ammessi all'eremo anche senza aver trascorso necessariamente un periodo di tempo nel cenobio, allontanandosi, in questo, dalla prassi suggerita dalla Regola di s. Benedetto.
II. Dottrina mistica. Dai numerosi scritti - opuscoli, trattati, lettere - è possibile enucleare una dottrina mistica del santo, fondata sulla contemplazione di Dio che si raggiunge attraverso la lectio della Bibbia. La contemplazione è lo scopo al quale tende la vita monastica; è una grazia che corona l'esercizio di ogni virtù, anche delle più severe (il santo praticò e suggerì anche agli altri monaci la pratica della flagellazione). In particolare esaltò la vita eremitica come anticipo del paradiso e la cella come luogo dove abita il Signore.

Sentì fortemente la comunione con tutta la Chiesa; la sua fu una ecclesiologia di comunione, che non era in alternativa con la vita eremitica. Nel trattato dal titolo Dominus vobiscum dimostrò, in maniera ampia e splendida, che la preghiera del solitario si attua in comunione con la Chiesa universale. Nel suo insegnamento - come ha scritto Jean Leclercq - egli seppe unire la veemenza di s. Girolamo e la calma di s. Gregorio Magno. Esponente della teologia monastica, meditò sui misteri di Dio e della Chiesa, concepita come Corpo mistico, sottolinenado il ruolo di Maria, novella Eva e madre di Dio.
Autore di varie poesie, P. ha saputo vedere e interpretare la natura, ammirando la bellezza dell'ordine del mondo, ma nello stesso tempo ha sempre esortato a disprezzare tutto ciò che può separarci da Dio.
Bibl. **Opere:** Sono edite in PL 144-145. Per osservazioni su questa e altre edizioni, cf G. Lucchesi, Clavis sancti Petri Damiani, in Aa.Vv., Studi su san Pier Damiano in onore del card. Amleto Cicognani, Faenza 19702, 215. Le Epistulae sono edite da K. Reindel in MGH, Epist. 1983 e ss. Cf anche San Pier Damiani, Precetti ed esortazioni di vita spirituale, a cura di V. Bartoccetti, Brescia 1931; Id., Contestazione, preghiere, lacrime, a cura di A. Giabbani, Brescia 1972; Id., Lettere ai monaci di Montecassino, a cura di A. Granata, Milano 1987. **Studi:** B. Calati, s.v., in DSAM XII2, 1551-1573; G. Fornasari, Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII, Napoli 1996; R. Grégoire, San Pier Damiani e la teologia del suo tempo, in Studia monastica, 16 (1974), 69-87; J. Leclercq, San Pier Damiani. Eremita e uomo di Chiesa, Brescia 1972; P. Palazzini, s.v., in BS X, 554-574 (con ampia bibl.); P. Sciadini, s.v., in DES III, 1952-1953; G. Tabacco, Pier Damiani tra edonismo letterario e violenza ascetica, in Quaderni medievali, 24 (1987), 6-23.
G. Picasso

PIETISMO. (inizio)

I. Il fenomeno. Si tratta di un fenomeno trasversale che ha diverse componenti e risorge con fortune alterne in diversi settori del cristianesmo che si rifà alla Riforma del sec. XVI.
E presente nel puritanesimo che si era affermato in Inghilterra con l'intenzione di « purificare » la Chiesa di Stato anglicana. Trova, quindi, il suo terreno fertile tra i non conformisti 1 che orienteranno le loro speranze più sul nuovo mondo al di là dell'oceano che sul vecchio continente.
Lo si ritrova nei movimenti di Risveglio, nel metodismo di Giovanni Wesley (1791), che mette l'accento sulla conversione e sul tesseramento dei fedeli impegnati, sostenendo che si può raggiungere una perfezione relativa mentre il « solifideismo » non fa che incoraggiare il quietismo. Ne risente anche la corrente più calvinista che fa capo a G. Whitefield (1770), sostenitore della predestinazione e meno premuroso nell'organizzazione dei fedeli.2
E presente nello spiritualismo che si richiama alla mistica medievale. Il suo soggettivismo fa perno sulla facoltà di ragionare dello spirito umano.3
Non è assente nel liberalismo che, facendo leva sull'esperienza religiosa e sul senso di dipendenza del finito dall'infinito, tende a ridurre la Sacra Scrittura ad un commento o a un simbolo di tale esperienza.4
Lo si può ritrovare, infine, nella mistica sorta sul terreno protestante che punta verso una filosofia della religione indipendente dal mondo ecclesiastico, dai suoi templi e dai suoi dogmi.5
II. Figure rappresentative del p. Ricorderemo alcuni tra i nomi più rappresentativi dell'affermarsi del p. S. Frank (1542) è contemporaneo di Lutero (1546). Mette in evidenza la « luce interiore » e il rapporto diretto con Dio. Lo spirito dell'uomo coincide con lo Spirito divino poiché l'anima è naturalmente cristiana.6 F.G. Spener (1705), predicatore di corte, è ritenuto il fondatore del p.7 Il suo libro più famoso s'intitola Pia desideria. Fonda i « Collegia pietatis » composti da veri cristiani.8 Sotto la guida di A.E. Frank (1727) l'Università di Halle si trasforma in centro di diffusione del p. Insistendo sulla necessità della conversione prende posizione contro la scienza e la filosofia. N.L. Zinzendorf (1760) fonda la comunità dei «

Fratelli di Ernut », prima a carattere interconfessionale e poi indipendente. Tutto il suo pensiero punta sulla pietà personale. J. Böhme è considerato il più signficativo rappresentante della mistica protestante.

III. Caratteristiche del p. Il p. si caratterizza per la sua insistenza sulla « religione del cuore », sulla « luce interiore » contro l'autoritarismo ecclesiastico, ma si differenzia dagli esercizi ascetici del mondo latino.9 Si richiama alla « chiesa invisibile » di Lutero contro l'oggettivismo sia del cattolicesimo sia dell'ortodossia protestante. Il centro d'attenzione è l'uomo convertito, il solo che può essere un buon teologo.10 La Sacra Scrittura e la sua ispirazione verbale saranno mantenute, ma il soggettivismo farà spesso del p. un alleato del razionalismo richiamandosi entrambi alla luce interiore (elemento mistico). Al p. si deve una forte attenzione alla missione, all'etica sociale e alla disciplina.11

Note: 1 K. Heussi - G. Miegge, Sommario di storia del cristianesimo, Torino 1960, 224; 2 Ibid., 247-250; 3 J.L. Neve, A History of Christian Thought, vol. 2, Philadelphia 1946, 40; 4 Ibid., 117; 5 E. Tröltsch, Sociologia delle sette e della mistica, Roma 1931, 88; 6 J.L. Neve, A. History..., o.c., 43; 7 K. Heussi - G. Miegge, Sommario..., o.c., 225; 8 E. Campi, Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti, Torino 1991, 350; 9 P. Tillich, Storia del pensiero cristiano, Roma 1969, 273; Id., Umanesimo cristiano, Roma 1969, 47; 10 Id., Storia..., o.c., 269; 11 Ibid., 271.

Bibl. D. Blaufuss, s.v., in WMy, 405-408; L. Cristiani, s.v., in EC IX, 1391-1393; Id., s.v., in DTC XII, 2084-2093; Giovanna della Croce, s.v., in DES III, 1956-1960; K. Heussi - G. Miegge, Sommario di storia del cristianesimo, Torino 1960; J.L. Neve, A History of Christian Thought, vol. 2, Philadelphia 1946; A. Ritschl, Geschichte des Pietismus, 3 voll., Berlin 1966; M. Schmidt, Der Pietismus als theologische Erscheinung, Göttingen 1984; P. Tillich, Storia del pensiero cristiano, Roma 1969; Id., Umanesimo cristiano, Roma 1969; E. Tröltsch, Sociologia delle sette e della mistica protestante, Roma 1931; V. Vinay, s.v., in DIP VI, 1694-1696; B. Weber, s.v., in DSAM XII2, 1743-1758.

R. Bertalot

PIETRO D'ALCÁNTARA (santo). (inizio)

I. Vita e opere. Nel 1499 nasce ad Alcàntara Giovanni de Sanabria, figlio di Pietro Alonso Garavito (1507) e di Maria Vilela de Sanabria, donna di famiglia molto agiata.

Giovanni studia arti liberali, filosofia e diritto canonico a Salamanca (1511-1515). Nel 1515 entra tra i frati minori della custodia del Santo Evangelio e alla professione prende il nome di Pietro.

La custodia del Santo Evangelio, affidata nel 1517 agli osservanti di Santiago, nel 1519 diventa provincia di san Gabriele e viene considerata provincia-madre degli « scalzi » di Spagna. Fra P., ordinato sacerdote nel 1524, ricopre diversi incarichi nella sua provincia, dandosi nello stesso tempo a una fervente attività apostolica come predicatore e direttore di anime. Nel 1555 ha il permesso di ritirarsi presso l'eremo di Santa Cruz de Paniagua, e nel 1557 assume l'incarico di Commissario generale dei conventuali riformati, promuovendo la fondazione di diversi conventi. Muore ad Arenas, presso Avila, il 18 ottobre 1562. Nel 1669 Clemente IX lo iscrive nel catalogo dei santi.

L'attività letteraria di fra P. non è stata abbondante. L'opera più importante e conosciuta è il Tratado de la oración y meditación (Il Trattato sull'orazione e la meditazione). Si è molto discusso sul rapporto tra questo trattato e il Libro de la oración del domenicano Luigi di Granada, pubblicato nel 1553. Sembra si possa concludere che fra P. abbia riassunto, verso la fine del 1556, il libro di Luigi di Granada, con l'assenso dell'autore, rendendolo più semplice e accessibile alla gente comune e soprattutto apportandovi importanti modifiche e aggiunte e imprimendogli un orientamento più mistico con particolare sottolineatura del raccoglimento interiore.

Il Tratado è diviso in due parti. Nella prima si parla dei frutti e dei soggetti della meditazione e offre sette meditazioni sulla passione, risurrezione e ascensione di Cristo. Segue l'esposizione

delle sei parti di cui è composta l'orazione: preparazione, lettura, meditazione, ringraziamento, offerta, domanda. Si conclude con dodici Avisos (Avvisi), tra i quali uno sulla durata dell'orazione (meglio una lunga che due corte) e un altro sullo sforzo di unire meditazione e contemplazione. La seconda parte tratta della devozione, dei mezzi che la favoriscono, di ciò che la ostacola. L'apporto originale di P. è quello di avere, con quest'opera, arricchito di elementi tipicamente francescani il pensiero spirituale del tempo fortemente influenzato dal platonismo e dall'agostinismo.

A P. si debbono pure le Constituciones della provincia di San Gabriele (1540) e della provincia di San José (1561-1562). L'attribuzione di qualche altra opera resta più o meno incerta, mentre si conservano dodici lettere autentiche, di cui una indirizzata a s. Teresa d'Avila.

II. Esperienza e dottrina mistica. Da un punto di vista dottrinale egli rispecchia la spiritualità spagnola del tempo, ponendo, comunque, l'accento sulla penitenza e soprattutto sulla povertà, la cui stretta osservanza promuove fervidamente nel suo Ordine con la sua opera di riforma.

Il rapporto tra meditazione e contemplazione viene espresso con chiarezza da P. in questo brano: « Quando l'uomo mediante la fatica della meditazione arriva al riposo e godimento della contemplazione, deve cessare ogni penosa e faticosa ricerca, accontentandosi della semplice visione e memoria di Dio, come l'avesse davanti agli occhi, deve godere dell'affetto che gli è dato, sia d'amore o simile. Tale consiglio si dà perché il fine di tutto questo processo consiste più nell'amore e nell'affetto che nella speculazione intellettuale. Quando la volontà ha conseguito tale affetto dobbiamo toglier via ogni discorso e speculazione dell'intelletto, affinché l'anima nostra, con tutte le sue forze, s'impieghi in esso senza andar vagando negli atti delle altre potenze ».1

Lo zelo di P. per la riforma della vita religiosa ha avuto un grande influsso anche su altri Ordini e in particolare su quello carmelitano.

In proposito va ricordato il suo rapporto con Teresa d'Avila. La santa si trovava in grande travaglio perché non riusciva ad opporsi alle grazie mistiche di cui era favorita e che da alcuni venivano considerate opera del demonio. Capita ad Avila fra P. e Teresa gli apre la sua anima. « Quasi subito - scrive - da principio compresi che mi capiva per propria esperienza... Mi dilucidò ogni cosa e mi spiegò tutto. Mi disse di non affliggermi, ma di lodare Dio e di stare tanto certa che chi in me operava era il suo Spirito che, all'infuori delle verità di fede, non vi poteva essere cosa più vera e più degna di essere creduta... Rimanemmo d'accordo che io gli avrei scritto tutto ciò che mi fosse accaduto di lì in avanti e di raccomandarci a Dio scambievolmente ».2

Le notizie che Teresa dà di fra P. equivalgono ad una esaltante agiografia. Egli stesso le aveva rivelato i segreti della sua vita penitente: « A me ne parlò per il grande amore che mi portava ». Le sue austerità erano impressionanti: « Quando lo conobbi era assai vecchio ed era tanto estenuato da sembrare fatto di radici d'albero... Nonostante questa santità così sublime, pure era molto affabile ». La morte del santo non interrompe il rapporto spirituale: « L'ho veduto molte volte in somma gloria. La prima volta che mi apparve disse: O felice penitenza, che mi ha meritato tanto premio ».3 Il grande francescano sostenne costantemente s. Teresa nell'opera di riforma del Carmelo.4

Per quanto riguarda l'esperienza mistica, s. Teresa ci trasmette pure una particolare convinzione di fra P.: « Il numero delle donne a cui Dio concede queste grazie è molto più alto che non quello degli uomini. Questo l'ho sentito dire dal santo fra P., e l'ho costatato io stessa. Quel Padre diceva ancora che in questo cammino le donne fanno maggior progresso che non gli uomini, e in favore delle donne recava eccellenti ragioni ».5

Note: 1 Tratado, p. I, avvert. VIII; 2 Vita 30,4-7; 3 Ibid., 40, 8; 4 Cf Ibid., 32,13; 35,5; 5 Ibid., 40,8.

Bibl. **Opere:** Pedro de Alcántara, Della vita interiore, tr. e notizia finale di V. Passeri Pignoni, Reggio Emilia 1979. **Studi:** M. Acerbal Lujam, s.v., in DSAM XII2, 1489-1495; E. Allison Peers, Studies of the Spanish Mystics, 2 voll., London 1930; A. Huerga, s.v., in DES III, 1960; A.B. Manzano, San Pedro d'Alcántara. Estudio documentado y critico de su vida, Madrid 1965;

J. Tous, s.v., in WMy, 309; L. Villasante, Doctrina de san Pedro de Alcántara sobre la oración mental, in Verdad y Vida, 21 (1963), 207-235.
U. Occhialini

PINY ALEXANDRE. (inizio)

I. Cenni biografici. P. nasce ad Allos (alta Provenza) nell'anno 1640. Non appena avviato agli studi entra nell'Ordine domenicano, conseguendo in piena maturità di pensiero i titoli accademici. Per le eminenti doti di intelligenza otterrà in breve l'insegnamento delle discipline filosofiche e teologiche. Per disposizioni dei superiori si prodiga con fervore per la riforma degli studi nell'ambito religioso in varie sedi e in pari tempo attende alla formazione monastica. Spicca in lui la tendenza ascetica e mistica. Sfrutta i suoi talenti sia oralmente sia ancora mediante numerosi scritti, in cui fa perno sulla dottrina del « puro amore », attento peraltro a conservare l'ortodossia del pensiero cattolico. Chiude la sua laboriosa giornata nell'anno 1709.

II. Esperienza e dottrina mistica. Apprezzato per la sua disponibilità nel ministero sacerdotale - specialmente per la direzione spirituale - è ritenuto un vero « homo Dei », unicamente dedito alla ricerca e al compimento della volontà di Dio. Nella spiritualità del tempo - fine '600, principio '700 - si guadagna fama di studioso e di asceta, come dimostrano i suoi scritti, che riflettono la conoscenza e l'approfondimento della scienza teologica tomista.1

I cardini fondamentali della sua dottrina mistica - dato lo stile semplice e senza artifici - si enucleano attorno al concetto dell'amore puro; l'opera principale è appunto « La clef du pur amour » (1681), in cui praticamente si evidenzia l'assioma scolastico patristico: « Probatio amoris est exibitio operis ». Già si amplifica, quindi, il discorso elaborato in « Le plus parfait ou des voyes intérieures la plus glorifiante pour Dieu et la plus sanctifiante pour l'âme » (1683). Per il compimento esatto e cosciente della volontà di Dio si richiede in effetti l'acquiscement o abbandono amoroso nell'accettazione di quanto e come piace, eo come dispone Dio, soprattutto nella sofferenza, sino al sacrificio della vita. Nella pratica della religione cristiana - mediante l'esercizio continuo di volontà - si giunge al vertice di un pieno adeguamento al beneplacito divino. « Il lasciar fare a Dio » non è solo la parola d'ordine, ma anche la chiave di lettura di ogni suprema aspirazione.

Il P. intende aprire il discorso ascetico e mistico oltre che alle persone consacrate, anche ai laici: attorno a lui e alla sua scuola crescerà quel nucleo detto « Union chretiénne », un'associazione nel cui ambito si muoveranno proficuamente molte persone pie. Per questo cenacolo abituale pare abbia composto il testo La vie cachée ou pratiques intérieures cachées à l'homme sensuel, mais connues et très coûtées à l'homme spirituel. Attento ad ogni possibile deviazione in tal campo delicato - preoccupato della piena ortodossia quanto al puro amore - verso la fine della vita si ritira con discrezione, nel timore di essere frainteso e ritenuto un semiquietista. Quel misticismo, che assume il programma di « adeguarsi all'ideale » e di « restar passivi » nella pratica dell'amore, ha trovato non pochi oppositori anche in seno all'Ordine stesso domenicano. La moderazione dell'uomo di Dio e l'accettazione umile - per essere fedele alla Chiesa e al pensiero di s. Tommaso - lo pongono tra i rappresentanti più tipici della dottrina dell'amore che, in quel tempo di tensioni teologiche, conosce aspre diatribe come nella famosa quérelle tra Bossuet e Fénelon.

Note: 1 Infatti si dirà giustamente: « Dès son entrée dans l'Ordre il sera initié à la théologie de s. Thomas, qui marquera durablement son enseignement oral et écrit, ainsi que ses prises de position contre les molinistes » (R. Raffin, s.v., in DSAM XII2, 1783).

Bibl. H. Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, VIII, Paris 1928, 78-178; M.M. Gorge, s.v., in DTC XII, 2119-2124; Id., Figures domenicaines, Paris 1936, c.7; V. Mezière, Le message de A. Piny, in VieSp 22 (1930) 125, 151-165; P. Raffin, s.v., in DSAM XII2, 1779-1785 (con bibliografia); P. Zovatto, s.v., in DES III, 1963-1965.
A. Pedrini

PLATONE. (inizio)

Premessa. E uno dei massimi pensatori dell'antichità (428 o 427-347 a.C.), discepolo di Socrate (399 a.C.) della cui filosofia è il massimo interprete come risulta dai suoi dialoghi. Ma al di là dei Dialoghi, come è emerso specie negli ultimi decenni, va considerato anche il problema delle « dottrine non scritte » esposte nelle lezioni tenute all'interno dell'Accademia, la scuola fondata da P., che affrontano probabilmente il tema del Bene, e dei suoi principi ultimi e supremi su cui P. non scrive ritenendo, socraticamente, che di essi si possa dar conto solo nella vitalità del dialogo orale. L'idea del Bene, che corrisponde all'Uno, al divino, rappresenta in P. il punto d'arrivo di quella « seconda navigazione » che lo conduce alla scoperta del mondo sovrasensibile.

I. La filosofia di P. Pur essendo fortemente segnata dall'istanza etico-politica, la filosofia platonica si apre così ad un mondo metafenomenico, puramente intelligibile, il mondo delle idee, recuperando contemporaneamente, specialmente in una seconda fase del suo sviluppo, aspetti della filosofia presocratica e, in particolare, della cosmologia eleatica. Il mondo delle idee rappresenta, in P., il Divino. Divina e fondamentale è l'idea del Bene, che è al culmine della gerarchia dell'intelligibile pur avendo caratteri di impersonalità e non quelli del Dio-persona. Persona è invece il Demiurgo, artefice del mondo e non creatore, gerarchicamente inferiore al mondo delle idee e da esse dipendente. Le idee, forme spirituali, rappresentano infatti i modelli, i paradigmi eterni delle cose. L'uomo conosce questo mondo ideale attraverso l'anima che è immortale ed ha, precedentemente alla caduta nel corpo, avuto contatto con l'iperuranio, termine con cui P. nel Fedro descrive l'aspaziale mondo delle idee. Il corpo rappresenta, infatti, il « carcere » dell'anima e l'anima deve cercare di fuggire il più possibile dal corpo pervenendo anche a desiderare la morte che le può dischiudere una vita più vera. Fuggire dal corpo significa ritrovare lo spirito, curare l'anima che si eleva conoscendo, cioè « ricordando » (si pensi alla dottrina dell'anamnesi) e ricordare significa fondamentalmente ritornare in se stessi.

II. Dimensioni mistico-religiose. Appaiono evidenti in P. sia la presenza delle dottrine esoteriche degli orfici e dei pitagorici sia l'utilizzo da parte sua del linguaggio e della simbologia dei contemporanei culti mistici e misterici.

L'assunzione di tali moduli offre, infatti, a P. la possibilità di descrivere il passaggio dal sensibile all'intelligibile anche se questi elementi relativi all'esperienza misterica vengono trasposti in chiave filosofica, dunque sostanzialmente trasfigurati. Pensiamo, ad esempio, ad elementi strutturali della prassi misterica eleusina quali il tema della « visione » e della « luce », al ruolo dell'illuminazione e alla sua relazione con il processo di perfezionamento di se stessi (cf Repubblica, 508d; Simposio, 210a). Ma ancora più decisiva, a proposito del recupero platonico della simbologia misterica, appare la questione della reincarnazione, ricompensa e castigo dell'anima dopo la morte. Si coniugano qui, emblematicamente, elementi strettamente filosofici e dimensioni mistico-religiose (cf per es. Fedro, 248b). La conoscenza più alta si ha quando l'anima raggiunge il suo scopo e si collega con l'uno divino nell'unione mistica (cf Simposio, 211c). Tale ricerca di unità si rende evidente attraverso quell'esperienza di liberazione che è il prepararsi alla morte vivendo, cioè attraverso quel lavorio costante che induce a separare sempre più il corpo dallo spirito. Si tratta di un'esperienza mistica di tipo metafisico - l'amore ontologico per Dio, l'Uno, la fonte dell'essere - più vicina ad una mistica di tipo naturale (cf Fedone, 64a-69d; 79c-84b) che alla mistica cristiana.

Ma all'approccio mistico al tema della morte si accompagna la centralità dell'amore.

Il tema platonico di Eros, figlio di Penia e di Poros esprime, in fondo, la consapevolezza della propria povertà, dispersione e unilateralità, la ricerca di un mondo perduto e l'aspirazione all'unità, quell'unità totale che proprio l'amore lascia presagire e che anche la filosofia stessa ricerca. E su questi temi che si svilupperà il recupero di P. da parte del cristianesimo in generale e della patristica in particolare. Pensiamo, per esempio, a tutto lo sviluppo della teologia negativa, a Dionigi l'Areopagita e alla accentuazione della trascendenza del primo principio (interpretazione della prima ipotesi del Parmenide cf 137c-142a, cf anche Timeo 28c), a

Gregorio di Nissa e alla tensione, all'interno dell'anima, tra ricchezza e povertà, tra consapevolezza mistica della possibilità di accedere alla beatitudine eterna e della impossibilità a raggiungere pienamente la conoscenza dell'essenza di Dio ed infine, ad Agostino.

Bibl. K. Albert, Sul concetto di filosofia in Platone, ed it. a cura di P. Traverso, Milano 1991; W. Beierwaltes, Platonismo e idealismo, Milano 1973; A.-J. Festugière, Contemplation et vie contemplative chez Platon, Paris 19673; H. Gaiser, L'oro della Sapienza, intr. e tr. di G. Reale, Milano 1990; E. Hoffmann, Platonismus und Mystik in Altertum, Heidelberg 1935; E. von Ivánka, Plato Christianus. Übernalnne und Ungestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsielden 1964; K. Jaspers, Platon, München 1976; K. Kramer, Platone e i fondamenti della metafisica, intr. e tr. di G. Reale, Milano 1982; E. Lüdemann, s.v., in WMy, 628-630; Id., Platonism, in WMy, 630-633; L. Robin, La théorie platonicienne de l'amour, Paris 1908; A. Solignac, Platonism, in DSAM XII2, 1803-1811.

F. Miano

PLOTINO. (inizio)

Premessa. Nato nel 205 e morto nel 270 d.C., discepolo di Ammonio Sacca (inizio III sec.), è il principale esponente del neoplatonismo.

Fondatore di una scuola a Roma, le sue opere - intitolate Enneadi in quanto raggruppate in sei gruppi di nove - sono ordinate da Porfirio (305).

I. La filosofia di P. Il suo pensiero si caratterizza per un originale recupero della filosofia platonica. Per P. ogni ente è caratterizzato da un principio di unità che lo rende effettivamente tale e ogni specifico principio di unità suppone, tuttavia, il riferimento al supremo principio che è alla base di tutti gli enti, cioè all'Uno. L'Uno è ineffabile, infinito, nel senso di una immateriale illimitata potenza produttrice, è assolutamente semplice, ragion d'essere del complesso e del molteplice, è il Bene, è al di sopra dell'essere, del pensare, del vivere. L'Uno si autopone, è « attività autoproduttrice », assoluta libertà creatrice, attività per eccellenza libera, è il « Bene che crea se stesso », causa di sé, ciò che esiste da sé e per sé, è il trascendente stesso. Ma l'Uno non ha solo una propria attività, vi è anche un'attività che deriva dall'Uno, ma nel senso dell'irraggiarsi di una luce da una fonte luminosa in forma di cerchi successivi. Questa attività si caratterizza come una necessità che dipende da un atto di libertà (quasi una necessità voluta), per questo si può parlare di processione più che di emanazione. L'Uno - in termini teologici Dio - autocreandosi liberamente si espande producendo l'altro da sé, l'Uno (prima ipostasi), per diventare mondo delle forme e del pensiero deve farsi Spirito (seconda ipostasi), per creare un universo fisico deve farsi Anima (terza ipostasi). Rivolgendosi allo Spirito, l'Anima trae la propria sussistenza e, attraverso lo Spirito, vede l'Uno ed entra in contatto con il Bene medesimo.

La materia (e in un certo senso anche il male) rappresenta, invece, la privazione estrema della potenza dell'Uno, mancanza nell'ordine naturale, ostacolo, ma non causa attiva. L'uomo è, dunque, da P. identificato con il suo principio unitario che è fondamentalmente la sua anima e dalla quale dipendono tutte le attività della vita dell'uomo. La più alta fra queste attività è la libertà intesa come volizione del Bene, strettamente legata all'immaterialità. Infatti, la vera aspirazione dell'anima, caduta nel corpo, è tutta nel desiderio di ricongiungersi al divino, all'Uno e di distaccarsi dal corporeo, dal sensibile.

II. Tracce di mistica naturale. La presenza dell'Uno nell'anima appare la realtà costitutiva dell'anima stessa. Se le ipostasi procedono dall'Uno, per una sorta di differenziazione ontologica, il ricongiungimento all'Uno ha luogo mediante il superamento di queste forme di alterità. Tale superamento conduce l'uomo a rientrare in se stesso, spogliandosi di tutto e riempendosi dell'Uno attraverso uno stato di contemplazione che è pace e silenzio. In tale esperienza, soggetto contemplante e oggetto contemplato vengono a fondersi. L'unificazione con l'Uno è, infatti, estasi, una forma di estasi non intesa come grazia nel senso cristiano, ma piuttosto inserita nell'orizzonte categoriale del pensiero greco, uno stato di iper-razionalità, non di

incoscienza. Se è vero, infatti, che P. sente fortemente l'idea della trascendenza di Dio, mancano, tuttavia, in lui il tema della creazione e quello della grazia: il Dio di P. non si dona agli uomini, ma sono gli uomini che possono riunirsi a lui per le loro volontà e capacità naturali. Nonostante la forte carica religiosa, appare evidente il carattere razionalistico della mistica plotiniana. P. non si affida alla rivelazione, né ricerca una mediazione tra il divino e l'umano. L'intuizione dell'Uno ineffabile è, invece, il risultato di un esercizio di ascesi intellettuale. Mistica e metafisica, religiosità e razionalità sono, infatti, in P. strettamente congiunte.

Bibl. Aa.Vv., Plotino e il neoplatonismo, Roma 1974; A. Arnou, Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, Roma 1967; E. Bréhier, Mysticisme et doctrine chez Plotin, in Sophia, 16 (1948), 182-186; V. Cilento, Unità e distinzione di mistica e dialettica nel pensiero religioso di Plotino, in Rassegna di Scienze filosofiche, 13 (1966), 156-183; Id., La mistica ellenica, in Aa.Vv., La mistica non cristiana, Brescia 1969, 189-304; Id., Saggi su Plotino, Milano 1973; M. de Corte, L'expérience mystique chez Plotin et chez saint Jean de la Croix, in ÉtCarm 20 (1935), 164-215; G. Dalmasso, La verità in effetti. La salvezza dell'esperienza nel neoplatonismo, Milano 1996; M. Isnardi Parente, Introduzione a Plotino, Roma-Bari 1989; E. Lüdeman, s.v., in WMy, 633-635; P. Prini, Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore, Roma 1968; B. Salmona, Il neoplatonismo, in La Mistica II, 587-612; Id., s.v., in DES III, 1965-1973; P. Trovillard, Valeur critique de la mystique plotinienne, in Revue Philosophique de Louvain, 59 (1961), 431-444; V. Vitiello, Plotino e S. Agostino. Alcune considerazioni sul concetto di Dio, in Aa.Vv., Alle radici della mistica cristiana, Palermo 1989, 57-71.

F. Miano

POLITICA. (inizio)

Premessa. In linea di principio mistica e p. appartengono a due ben diversi ambiti, essendo la prima una forma di contemplazione e di elevazione a Dio e la seconda metodo di azione concreta. La mistica attiene alla Gerusalemme celeste, la p. si occupa della città dell'uomo. Ma nelle vicende storiche tra i due così distinti piani si è stabilita una connessione attraverso la mediazione di singole persone, che hanno saputo coniugare insieme tensione spirituale e carità civile ed umana. Sarebbe, tuttavia, improprio cercare di ricostruire attraverso i tempi una specie di galleria di ritratti di uomini e di donne contemplativi eppure operanti nella p.: sarebbe assai facile trascurare un numero molto elevato di persone, delle quali la sfera interiore non ha lasciato traccia documentabile pur essendo stata determinante nel motivare in profondo l'impegno al servizio della società. Per non ridurre l'incontro di mistica e di p. a sole ed isolate figure emergenti è necessario considerare l'orientamento delle culture dominanti nei singoli periodi per inquadrare in esse protagonisti ed atteggiamenti più diffusi.

I. Nelle culture dominanti. Nell'universo medievale la dottrina dell'unica derivazione divina dei due poteri, il papato e l'impero, favorì tanto nella cultura dotta quanto in quella popolare il diffondersi del convincimento di un possibile, anzi naturale accordo dell'opera di governo della società civile con un'alta moralità personale, tanto da far scorgere negli atti concreti dei sovrani e dei loro collaboratori il sigillo del volere divino, quasi a testimonianza di un colloquio permanente con Dio. Il carattere di missione, affidata da Dio ai sovrani e confermata dalla loro consacrazione per mano dell'autorità ecclesiastica, da un lato consentì a diversi di essi di dare una risposta coerente di vita e di attività politica con esercizio di virtù, riconosciute poi quali indici di santità; dall'altro favorì il diffondersi nell'opinione popolare di una sacralizzazione piena di monarchi e principi considerati strumenti privilegiati e diretti dell'opera di Dio nel mondo. Così da famiglie regali e principesche uscirono numerosi santi e sante, celebrati e additati ad esempio del popolo cristiano, non tanto per la pur gloriosa e solerte opera di governo - si pensi ad esempio a Luigi IX di Francia (1270) - quanto piuttosto per la forza spirituale che la motivò, con ricorso a preghiera e a vero rapporto con Dio, sovente sorretto da consiglieri e confessori a loro volta modelli di virtù. Già la fase di prima evangelizzazione dell'Europa centrale e settentrionale, sino all'epoca della prima crociata, fu segnata da forte connubio tra

azione politica e radicamento religioso, rendendo possibile l'emergere di personalità guida che incarnarono in modo eccellente il tipo dell'uomo medievale con lo sguardo e l'animo rivolto al cielo per calarsi con una forte ragione interiore nelle cose terrestri. Poi la lotta per la sopravvivenza della cristianità contro l'espansione islamica e contro le grandi calamità nei secc. XII-XV accrebbero, anche nell'insegnamento della Chiesa, il ruolo dei capi delle nascenti nazioni quali inviati da Dio e perciò chiamati ad essere non solo braccio, ma anche immagine di lui. La cultura popolare amplificò la loro missione, attribuendo loro anche poteri preternaturali proprio a motivo della loro vicinanza a Dio: un topos diffuso nel tardo Medioevo fu quello del « re taumaturgo », che trovò accoglienza in ambiente germanico e soprattutto in Francia. Se questa credenza non aveva riscontro reale, voci di santi si levarono a chiedere ai governanti un supplemento di coerenza tra il loro comportamento e la missione ricevuta da Dio: proprio in questi personaggi fattisi espressione della coscienza si congiunsero l'afflato mistico e la cura della p. Emblematica la vicenda di Caterina da Siena: benché del tutto particolare la posizione del Pontefice, l'appello di Caterina affinché egli abbandonasse Avignone e tornasse a Roma per guidare la Chiesa universale con maggiore libertà, rappresenta l'incontro tra una straordinaria esperienza spirituale con la preoccupazione dell'ordinamento della storia. Comunque, in generale, nel contesto della società medievale i mistici non erano considerati fuori dalla realtà o contrapposti radicalmente ad essa, bensì parte integrante ed alimento della società.

L'equilibrio si alterò nella cultura e nella prassi con l'affermarsi dell'Umanesimo e del Rinascimento e con il consolidarsi degli Stati nazionali. Nel pensiero e nell'azione l'attenzione si volgeva e si concentrava nella storicità avviando un processo di separazione tra la sfera della contemplazione e quella dell'impegno politico. Si verificò agli inizi del '500 una diffusione di ammonimenti morali al buon principe cristiano destinata appunto al superamento di tale separazione tanto nella persona del governante quanto nell'intera p.: autori di questi trattati furono principalmente esponenti dei circoli erasmiani i quali in Inghilterra, Paesi Bassi, Spagna ed Italia, pur facendo professione di forte sensibilità umanistica per la centralità dell'uomo e della storia, ritenevano che ciò richiedesse una proporzionata crescita interiore nella dimensione spirituale. Quegli autori divennero, così, coscienza critica della loro epoca sino a pagare di persona in vari modi e, in qualche caso, come Tommaso Moro (1535), con la vita. La testimonianza del ministro di Enrico VIII (1547), giustiziato nella Torre di Londra nel 1535, è certamente riconducibile alla fedeltà alla Chiesa sino alle estreme conseguenze, ma la ragione profonda del suo martirio risiede nella rivendicazione della necessaria fondazione morale della p. Per questo il suo dissenso dal re, la prigionia e la morte furono segnati da un'autentica carica mistica, come documentano sia l'autodifesa in Parlamento sia gli scritti e le conversazioni nel carcere, prosecuzione coerente e naturale del suo precedente servizio politico.

La frattura religiosa dell'Europa, che nel corso del sec. XVI coinvolse nazioni e governanti inducendoli a scelte precise di campo, provocò un radicale ripensamento del rapporto tra fede e p.: in campo riformato si manifestò una prevalente tendenza ad una nuova interazione tra potere spirituale e governo della società, tra legge morale e ordinamento civile, soprattutto in alcune confessioni (calvinismo, anabattismo, evangelismo di tipo populistico) propense a radicarsi in maniera totalizzante nelle città e nei governi locali. E difficile dire sino a che punto si sia manifestata una forma mistica protestante, ma si deve riconoscere che non mancarono forme di alta spiritualità tese a fermentare del Vangelo le comunità civili. In ambito cattolico il recupero di una p. fedele alla Chiesa ed alla legge morale venne ricercato attraverso la cura della formazione religiosa dei principi e dei loro ministri, ma soprattutto con una diffusa pedagogia dei ceti protagonisti della società. Da un lato compaiono le figure di sovrani pii e dediti ad intensa pratica religiosa, sino a forme di esasperata austerità, come nel caso di Filippo II (1598) di Spagna, sostenute da confessori e predicatori particolarmente esigenti, dall'altro si verifica una grande mobilitazione di Ordini religiosi (in primo luogo i gesuiti) per l'educazione spirituale e civile dell'aristocrazia e della nascente borghesia europea. Vengono fondati collegi di istruzione superiore, nei quali i giovani delle future classi dirigenti assumono una ben pianificata cultura

umanistica insieme con un codice etico altamente esigente, mentre sorgono o si rinnovano associazioni di laici destinate a continuare nella vita sociale l'opera dei collegi. Qualche studioso ha affermato che tra la fine '500 ed il secolo seguente si può parlare di una « Europa dei devoti », ossia di una società nella quale la p., l'economia, l'amministrazione è nelle mani di una vasta schiera di dirigenti, che non solo si sono formati nelle scuole cattoliche ma che vivono la loro professione ed il loro ruolo civile con il supporto della loro partecipazione agli appuntamenti spirituali e della loro adesione ai comportamenti morali indicati e sorretti dall'associazionismo laicale. Gli impegni religiosi di questi devoti laici si discostano ben poco da regole di tipo monastico: frequenza ai sacramenti, devozione mariana, meditazione e lettura spirituale, esercizio di virtù e di apostolato, liturgie comunitarie. Si può, pertanto, scorgere la compresenza di aspetti di contemplazione e di impegno all'azione p. e sociale cristianamente motivata. Il fenomeno è largamente diffuso nell'Europa cattolica, nelle grandi capitali e nei centri di provincia, ma è principalmente rilevabile nelle zone di frontiera religiosa dalle Fiandre e dalle città renane alla Boemia e ai territori austriaci più orientali. L'evoluzione culturale e sociale dell'Europa porta nel sec. XVIII alla laicizzazione progressiva della p., che si accentua rapidamente negli eventi della Rivoluzione francese e negli effetti della prima rivoluzione industriale. Il governo della cosa pubblica diviene prerogativa dei ceti rappresentativi della società e si svincola dalle norme morali che costituivano il correttivo del sistema assolutistico: l'orizzonte spirituale cede il passo ad una scienza politica basata su criteri di utilità e di diritto positivo. La mistica è di fatto confinata nel privato personale e in forme ben delimitate di istituzioni religiose riconosciute dagli Stati, talvolta proprio a prezzo di rinuncia ad un'azione pubblica.

Si ripresenta così nel corso dell'Ottocento la necessità di un nuovo accordo tra fede e politica che superi i temporanei e ridotti risultati del sistema concordatario fra Chiesa e Stati inaugurato all'epoca del dispotismo illuminato e continuato con alterne vicende sino alla restaurazione. Ma prevalgono la separazione e la conflittualità tra liberalismo e primi passi della democrazia da una parte e cattolicesimo dall'altra, sino alle condanne di Pio IX (1878) e all'avversione laicista nei confronti della Chiesa e dell'esperienza religiosa. La professionalità politica è in molti casi preclusa ai cattolici che si rivolgono alle questioni politiche principalmente con la cultura ed ai problemi sociali con la carità. Si può parlare allora di una mistica nella cultura politica, quella di grandi scrittori specie italiani e francesi - da Manzoni a Rosmini a Chateaubriand - di operatori sociali, come F. Ozanam, e di insigni predicatori, ma sino al sorgere di fattori di mediazione quali i movimenti ed i partiti politici la frattura tra mistica e p. rimase pressoché totale. Mancò cioè una laicità cristiana capace di vivere in pienezza l'esperienza del servizio alla comunità civile alla luce di una ricca interiorità di fede.

Solo con il formarsi del movimento cattolico sociale nella seconda metà dell'Ottocento, con i suoi grandi centri di riferimento in Belgio, a Friburgo in Svizzera e nella Germania renana, si verifica la ripresa di una presenza di politici cattolici che uniscono spiritualità e concreta azione politica. In qualche caso si giunge alla fondazione di veri e propri partiti cattolici (in Belgio, in Germania e in Austria), altrove l'attività del movimento cattolico comprende insieme impegno strettamente religioso e intervento nella società civile. Il denominatore comune è l'attenzione agli strati più poveri e marginali della società, così che potremmo dire che il tipo di mistica presente è quello della carità. Questa mistica è prevalentemente in opposizione alla modernità della p., della quale vengono sottolineate le carenze morali e sociali, e tutt'al più sorregge funzioni di supplenza là ove non sa giungere l'opera dello Stato.

Il momento decisivo di svolta nell'atteggiamento del cattolicesimo politico europeo è rappresentato dal travagliato sistema democratico e dalla sofferta e faticosa accettazione di esso da parte del mondo cattolico. Già nel corso della prima guerra mondiale i cattolici furono posti di fronte alla drammatica scelta tra la pace ispirata agli insegnamenti del Vangelo e predicata dai papi Pio X e soprattutto Benedetto XV e la sollecitudine per la propria nazione: prevalse questa seconda in nome della obbedienza all'autorità costituita e al senso del dovere di cittadini, ma ciò

non avvenne senza lacerazioni interiori e problemi di coscienza. Nel terribile scontro delle armi che presentò aspetti di grave violazione dei diritti dei popoli e delle persone, molti cattolici nelle vicende dei combattimenti e nelle sofferenze della prigionia ricorsero alle fonti della spiritualità non per estraniarsi da una realtà terribile, ma per cercare di capirne le cause, di sostenerne le sofferenze e di prevenirne le conseguenze per il futuro dei popoli. Alla mistica della nazione largamente diffusasi tra le parti belligeranti si contrappose la mistica dei valori spirituali ed umani: una folta schiera di combattenti, di cappellani, di operatori dell'assistenza incarnò ed espresse un'alta tensione morale quasi per riscattare da quell'« inutile strage » il vecchio continente e il suo destino. Quasi tutti i maggiori esponenti del cattolicesimo politico europeo del '900 fecero quell'esperienza di dilemma di coscienza e per lo più lo risolsero con un approfondimento delle ragioni dello spirito, dalle quali trassero anche ammaestramenti per il successivo impegno politico.
La conclusione di quel conflitto impostò la pace lasciando irrisolti i problemi delle nazionalità, anzi rese più pesante la condizione di alcuni popoli e delle minoranze: la situazione economica e sociale precipitò nella crisi del '29-'33 che sconvolse l'intero mondo. La breve stagione della democrazia terminò nell'affermarsi dei totalitarismi e delle dittature: nazismo, fascismo, comunismo. Questi regimi, oltre che ad imporre un dominio politico e sociale particolarmente oppressivo, cercarono di esaltare idealizzandola la propria visione della società in forme che mutuavano dalla religione l'esteriorità dei riti e trasformando in dogmi politici i principi della loro teoria dello stato. Nell'Unione Sovietica il marxismo-leninismo, antireligione atea, divenne una dottrina invasiva di ogni aspetto della vita pubblica e privata; in Germania ed in Italia si creò una mitologia, che nel caso tedesco giunse al fanatismo del potere e della razza e nel fascismo si limitò ad una esaltazione esteriore della romanità e del genio italiano. Proprio la mediocre efficacia della mitologia di regime indusse Mussolini a creare una scuola di « mistica fascista » per dare contenuti ideali ad una p. scarsamente motivata. In generale la tendenza totalitaria ed autoritaria degli anni tra le due guerre, tradottasi in feroci persecuzioni degli oppositori e nel tentativo di annientare ogni diverso modo di pensare, suscitò una grande rivolta ideale che all'imposizione della forza e dei suoi miti contrappose le ragioni più alte della coscienza, dell'umanità e molto spesso della fede religiosa.
Sul piano culturale il pensiero politico dei cattolici affrontò negli anni '30 e '40 il tema delle libertà e della democrazia muovendo dai presupposti filosofici ed etici del Vangelo. I capiscuola di tale sforzo di incontro con il mondo moderno sul terreno politico nella fedeltà ai principi furono Emmanuel Mounier e Jacques Maritain, che a ben vedere si possono riconoscere quali teorici del cattolicesimo democratico ma anche protagonisti della società civile per la immediata incidenza sull'azione del movimento cattolico internazionale. Essi, mentre giunsero a disegnare un progetto per riaffermare nel mondo contemporaneo una civiltà cristiana di tipo democratico, furono personalmente uomini di spirito, capaci di raggiungere livelli assai elevati di interiorità; anzi, tutta la loro opera politica e tutti i loro scritti anche i più concreti traevano alimento e giustificazione dalla consuetudine della coscienza e della contemplazione. In special modo Maritain sviluppò sino al suo tramonto, in piena sintonia con la moglie Raissa, la doppia appartenenza alla sfera religiosa ed a quella della comunità civile.
Il loro esempio non fu isolato sia nei Paesi di tipo liberaldemocratico sia là ove dominavano regimi autoritari o totalitari. Nel primo caso dal piano culturale si potè passare agevolmente all'azione sociale e politica, come nella stessa Francia e in Belgio; in quest'ultimo Stato sotto l'egida del cardinale Mercier il movimento cattolico produsse un sistematico progetto di ispirazione cristiana, noto sotto il nome di « Codice di Malines » (1927), che insieme con le opere di Mounier e di Maritain e dei loro seguaci, costituì il punto di riferimento per l'azione politica e sociale dei cattolici in Europa. Nel caso dell'impedimento alla libertà - come in Italia - sorsero movimenti cattolici di intellettuali e professionisti che, dedicandosi alla formazione e all'apostolato religioso d'ambiente, prepararono il terreno e le persone ad un futuro libero incontro tra fede e p. Naturalmente quest'opera più tipicamente ecclesiale favorì la maturazione

di un laicato dalla grande statura morale e spirituale, prezioso nella resistenza morale alla oppressione di regime e fondamento delle prossime lotte per la libertà. Nei movimenti degli intellettuali cattolici (la FUCI ed i laureati in Italia, sostenuti da mons. Montini e poi PAX Romana a livello internazionale) e tra gli esuli e i perseguitati dei disciolti partiti d'ispirazione cristiana (ad es. il PPI) fu largamente presente il ricorso alla motivazione spirituale della p., sino a vere forme di misticismo e di ricerca di perfezione interiore, mentre analoga via intraprendeva una nuova generazione. Tra i vecchi politici si possono ricordare L. Sturzo, in esilio a Londra e negli Stati Uniti, G. Donati e F.R. Ferrari rifugiati in Belgio, A. De Gasperi confinato nella Biblioteca vaticana; molti dei più giovani crebbero nelle università cattoliche, in Italia in quella del Sacro Cuore a Milano; gli uni e gli altri furono capaci di un grado assai alto di cammino spirituale, tutti furono accompagnati in esso da sacerdoti e pastori maestri di santità, alcuni dei quali riconosciuti oggi formalmente tali dalla Chiesa (per esempio i cardinali I. Schuster ed E. Dalla Costa).

La Seconda Guerra mondiale portò alle più gravi conseguenze l'oppressione totalitaria e mostrò con tutta evidenza quello che alcuni storici chiamarono « il volto demoniaco » del potere: il degrado della p. e l'uso indiscriminato della violenza si abbatterono sulle popolazioni civili con sistematica violazione dei diritti umani: persecuzioni razziali, eliminazione degli oppositori, deportazioni in massa si mescolarono alle distruzioni compiute nel corso delle operazioni militari. Nel momento più oscuro della storia del Novecento, tuttavia, dalla coscienza morale di credenti in Cristo e di tanti laici sensibili all'umanità venne una risposta costruttiva al dominio del male, in un'opposizione sofferta sino al sacrificio e in una vera e propria resistenza attiva. Nell'universo plumbeo e disperante dei lager e dei vari campi di sterminio e di deportazione, l'aspirazione alla libertà e alla giustizia - fondamenti di ogni p. - ritrovò il senso morale sino alle sue radici spirituali e religiose: nel volto e nel corpo martoriato degli uomini, altri uomini e donne seppero scorgere i segni di una realtà superiore ed in qualche modo contemplarla. Persone di fedi diverse, ma soprattutto cristiani, si fecero testimoni dello Spirito e servitori di esso nella carità verso i compagni di sventura: sarebbe assai lungo ed anche difficile enumerare anche solo i principali personaggi delle varie religioni e nazionalità che incarnarono tali ideali di civiltà sino all'eroismo. Sia sufficiente ricordare solo qualche esempio eccezionale tra coloro che pagarono con la vita: D. Bonhoeffer, T. Brandsma, ecc. La conclusione della Seconda Guerra mondiale con le impellenti necessità di ricostruire dalle fondamenta il sistema politico internazionale offrì a coloro che avevano sperato in un mondo migliore e per esso sofferto e lottato l'occasione storica di porre in atto le loro aspirazioni. La stessa frattura ideologica subito manifestatasi tra i vincitori - da una parte le democrazie occidentali, dall'altra il blocco guidato dall'Unione Sovietica - favorì un'impostazione politica ispirata ad orientamenti di principio che tendevano a determinare ogni aspetto concreto della vita sociale. I cattolici, e soprattutto quelli che appartenevano a stati già soggetti a regimi autoritari e fascisti, furono spronati da tale situazione e dalle forti esortazioni di Pio XII a cercare di realizzare una civiltà di tipo cristiano: un vero e proprio flusso di persone profondamente motivate portò nella p. responsabili e militanti delle organizzazioni ecclesiali. Questi non solo non dismisero la tensione morale propria dell'apostolato religioso, ma - almeno nei primi anni - cercarono di unire gli ideali spirituali a quelli civili. Così accadde in diversi paesi europei, in special modo in Francia ed in Italia con un coerente incontro di cristianesimo e democrazia, e nell'area ispano-americana con una maggiore accentuazione dell'impronta cattolica sulla società. La parte centrale del pontificato di papa Pacelli fu, pertanto, segnata da una vera mobilitazione dell'apostolato dei laici in ogni ambiente, professionale, culturale e politico, all'insegna di una chiamata a reinserire nella società la dimensione religiosa. Si può dire che moltissimi - specie i giovani - furono attratti da tale prospettiva e si impegnarono con una condotta personale ricca di alimento spirituale, di spazi di interiorità, di aperta testimonianza: fra di essi numerosi furono anche i politici, uomini e donne, che, a diversi livelli di responsabilità e nelle file dei partiti di ispirazione cristiana, parteciparono all'opera di ricostruzione del dopoguerra. In Italia si possono indicare tre ambiti nei quali si

manifestò l'influenza della mistica sulla p.: la redazione della Carta costituzionale e l'attività parlamentare, l'opera di governo, l'amministrazione dello Stato o delle realtà territoriali.
Nell'Assemblea Costituente, tra il '46 e il '47 e nella prima legislatura, dal '48 al '53, un gruppo di deputati cattolici, che anche nella quotidianità vivevano insieme a Roma in una piccola comunità presso S. Maria in Vallicella l'esperienza di fede e sviluppavano il dibattito politico, esercitò la laicità nel contribuire ad innervare di valori di personalismo sociale e di spirito cristiano il disegno costituzionale e l'azione parlamentare. Furono soprattutto il loro stile di vita e la trasparenza morale a manifestare l'importanaza decisiva della contemplazione: G. La Pira, G. Lazzati, G. Dossetti, portarono, ora con semplice franchezza, ora con meditata decisione, senza prevaricare nessuno, la parola del Vangelo nei dibattiti parlamentari, suscitando il rispetto anche degli avversari ed aprendo la via a tanti che, per merito loro, credettero possibile vivere secondo lo Spirito e costruire la città dell'uomo. Ma anche uomini di governo e di partito come A. De Gasperi e, più tardi, A. Moro e G. Zaccagnini seppero conciliare l'uso del potere con una visione superiore motivante la p. come servizio. Tutti e tre raggiunsero, proprio nel mezzo degli affari politici, un eminente grado di spiritualità con il ricorso alla preghiera e con il colloquio umano e religioso con familiari ed amici. Di De Gasperi resta la splendida testimoninaza dell'Epistolario con la figlia suor Lucia; di Moro si conoscono la frequentazione eucaristica e la « liturgia » degli incontri di famiglia; di Zaccagnini un'intera cerchia di amici, sacerdoti e laici, ha sperimentato la bontà frutto di scelte profonde.
II. Testimoni. Sarebbe lungo e difficile enumerare le figure di quanti hanno guidato e servito le comunità locali o hanno compiuto opera politica nell'amministrazione dello Stato alla luce della sapienza crsitiana e come profeti del Vangelo in una società secolarizzata: è bene qui ricordarne solo due tra i più grandi, che sono davvero esempi mistici del nostro tempo: ancora G. La Pira, sindaco di Firenze ed ambasciatore della pace nel mondo, e V. Bachelet, contemplativo e martire civile per la giustizia. Il primo agli inizi degli anni Cinquanta, lasciato il parlamento, si dedicò alla sua città di adozione, Firenze, compiendo le scelte più ardite in campo sociale con motivazioni evangeliche ed insieme con stringente logica politica. Amò il capoluogo toscano per la sua bellezza, la sua cultura, la sua arte, la sua gente, ma lo amò con gli occhi di Dio e non esitò a dichiararlo continuamente ed a provarlo con una vita contemplativa, ma non separata dal mondo. Allo stesso modo predicò la pace, facendosi pellegrino presso i potenti o nei luoghi più difficili, a Mosca, in Vietnam, parlando con tutti di Dio e parlando con Dio di tutti, specie dei poveri. V. Bachelet che aveva presieduto per quasi un decennio, dal '64 al '73, la più grande associazione cattolica italiana, l'Azione Cattolica, imprimendo ad essa un carattere chiaramente di impegno ecclesiale attraverso una precisa scelta religiosa, divenne nel 1976 responsabile della magistratura nazionale e portò in questa sua funzione lo stesso stile e il medesimo spirito di servizio dell'antico dirigente del movimento cattolico. Così andò incontro alla morte per mano di cieca violenza come mite testimone di una vita secondo lo Spirito spesa per i fratelli nell'alta responsabilità della p.
Bibl. Aa.Vv., Comunità cristiana e comunità politica, Milano 1968; Aa.Vv., La responsabilità politica della Chiesa, Milano 1994; H.U. von Balthasar, L'impegno politico del cristiano, Milano 1970; G. Campanini, s.v., in Aa.Vv., Dizionario di spiritualità dei laici, II, Milano 1981, 144-153; M. de Certeau, Politica e mistica, Milano 1975; R. Coste, Vangelo e politica, Bologna 1970; A. Giordano, s.v., in NDS, 1225-1241; G. Jossa, s.v., in NDTB, 1171-1189; G. La Pira, Premesse della politica, Firenze 19786; G. Lazzati, Azione cattolica e azione politica, Vicenza 1962; L. Lorenzetti, s.v., in DTI II, 719-741; M. Spezzi Bottiani, Scuole di spiritualità per politici, Casale Monferrato (AL) 1996.
A. Monticone

PORETE MARGHERITA. (inizio)
I. Cenni biografici. Nasce nel 125060 ca. nella marca dello Hainaut, probabilmente nella capitale, Valenciennes, allora diocesi di Cambrai, nel nord est della Francia. E una beghina e

verso il 1290 scrive Le miroir des simples âmes, probabilmente in piccardo. Ma la P. è presto accusata di panteismo e perseguitata perché, parlando del rapporto dell'anima con Dio come di un rapporto immediato al di là di ogni mediazione, pone in secondo piano la Scrittura e la Chiesa.
E condannata dal vescovo di Cambrai che ordina la distruzione del suo libro e ne vieta la divulgazione, ma poiché il libro viene tradotto in latino e diffuso nonostante l'interdizione nel 1307 P. è condotta dinanzi al Grande Inquisitore di Parigi, il domenicano Guglielmo Humbert da Parigi (prima del 1314). Giudicata « pro convicta et confessa et pro lapsa in heresim » viene scomunicata.
L'11 aprile del 1309, ventuno teologi giudicano eretico il libro e ne decretano la distruzione, mentre all'autrice viene concesso, come da regolamento, di trascorrere un anno in prigione perché possa pentirsi. Riconosciuta « relapsa » dall'Inquisitore e da una commisione di canonisti, il 1o giugno del 1310 è arsa viva insieme al suo libro sulla Place de Grève di Parigi.
II. La sua opera. Il libro, scritto in forma allegorica, nasce dall'esperienza mistica dell'Autrice, ma si snoda secondo il genere letterario del tempo, molto diffuso, dei cosiddetti specchi, trattati con forte valenza didattico-informativa. E composto di centotrentanove capitoli forse scritti in due tempi. La prima parte, infatti, fino al c. 121 è più descrittiva e termina con un trionfale inno alla gioia; la seconda, comprende un'appendice costituita da alcune considerazioni dell'anima, ormai giunta alla vita dello spirito, che rispondono alle esigenze degli « smarriti che desiderano conoscere la strada per il paese della libertà ». L'anima protagonista è degna di essere imitata, perciò può indicare la via alla perfezione. Accanto all'Anima, alla ricerca dell'Amore nobile e puro, si muovono la Ragione, la Cortesia, l'Intelletto, l'Amore, la Discrezione, il Timore, il Desiderio, le virtù di Fede, Speranza, Carità, la Verità, la Santa Chiesa, Dio, lo Spirito Santo e il Lontanovicino che è la Trinità stessa. Tutti questi si esprimono in volgare francese o, in origine, in piccardo 1 e l'azione si svolge intorno alla consegna del libro da parte di Amore all'amore come immagine di un amore lontano che più è vicino all'intimo più è esteriormente distante (cf cap. I, 25). Malgrado tale vicinanza, l'anima si sente sempre in un « paese straniero » (cf ibid., 35).
II. Insegnamento mistico. Il messaggio della P. nasce dalla sua ansia di ricerca di Dio. Ella comincia a cercarlo nella creatura... ma quando vede che non trova nulla, si rivolge all'opera del pensiero e questo le suggerisce di cercarlo al fondo del nucleo dell'intelletto. Scopre così « sette stati che chiamiamo sette modi di essere » (cf cap. 118,5), dai quali la creatura riceve l'esistenza passando attraverso tre morti, quella al peccato, quella alla natura e quella allo spirito (cf cap. 60 e 297). Nel primo stato, l'anima vive secondo la natura umana osservando i comandamenti divini (cf cap. 60,10; cap. 55,10): chi è in questo stato resta villano perché gli basta essere salvato (cf cap. 63). Nel secondo stato, l'anima vive dello spirito poiché è nata dalla morte della natura (cf cap. 59,5): questo è lo stato in cui « Dio offre consigli ai suoi amici, al di là di ciò che comanda » (cap. 118,30). Nel terzo, l'anima ha « grande desiderio di moltiplicare opere di perfezione da donare all'amico; vuole compiere l'altrui volere per distruggere il proprio volere » (cap. 118,60) e nel quarto, « è condotta all'altezza della contemplazione » (cap. 118,70): « l'Amore la rende del tutto ebbra, così ebbra da non permetterle che di tendere a lui grazie alla forza di cui Amore la diletta » (cap. 118,85). L'anima ha un solo intento: « amare senza ricompensa » (cap. 27,5). Il suo volere non è più il suo e in lei, è, invece, in colui che l'ama, ma questa non è opera sua, bensì opera di tutta la Trinità che opera in tale anima a proprio arbitrio (cf cap. 27,25). Al quarto stato si trova ancora volontà nella creatura, ma al quinto tale volontà non esiste più (cf cap. 58,15). Questo stato inizia con « l'Anima che considera che Dio è, e che lei non è » (cap. 118,100). Dio e l'anima sono ancora due, ma l'anima « si rimette... a Dio » per « dono » e « tale dono la trasforma nella natura dell'Amore » (cap. 118,130). In questo stato « Lontanovicino la rapisce in un lampo » (cap. 58,20), facendola passare al sesto stato (cf cap. 58,25), nel quale « l'anima non vede affatto se stessa, né vede Dio... ma è Dio che si vede in lei... Essa è liberata da tutte le cose, è pura e chiarificata, non però glorificata » (cap. 118,190). Tale movimento è « una

manifestazione della stessa sua gloria che Dio vuole fare avere all'anima, che poi ne godrà senza fine. Perciò, per sua bontà, le dà questa dimostrazione del settimo stato nel sesto » (cap. 61,10); « quest'anima ha l'impronta di Dio ed ha ottenuto la sua vera impronta nell'unione d'amore; e al modo in cui la cera prende la forma del sigillo, così quest'Anima ha preso l'impronta di questo vero modello » (cap. 50, 5). « Quest'anima è trasformata in Dio » (cap. 51,5). « Non voglio nulla, sono sola in lui senza me stessa » (cap. 51,20). « L'anima è tornata al suo primo essere » (cap. 138).
« L'anima toccata da Dio è spogliata del peccato ed è salita per grazia al settimo stato di grazia nel quale ha la pienezza della sua perfezione » (cap. I, prologo) e gode già sulla terra la pace e la certezza della gloria celeste.
Note: 1 Nota bibliografica in M. Porete, Lo specchio delle anime semplici, Cinisello Balsamo (MI) 1994, 107. Il manoscritto conservato è quello di Chantilly pubblicato nel vol. LXIX del CCCM (Turnhout, Brepols 1986).
Bibl. **Opere:** R. Guarnieri, Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti, in G. de Luca (cura di), Archivio Italiano per la Storia della Pietà, IV, Roma 1965, 350-708 (I. « Il movimento del Libero Spirito dalle origini al sec. XVI », 353-499; II. « Il «Miroir des simples âmes» di Margherita Porete », 501-636: ed. diplomatica del ms di Chantilly; III. « Appendici », 637-708). Tr. it. con testo mediofrancese a fronte: Margherita Porete, Lo specchio delle anime semplici, a cura di M. Vannini, Cinisello Balsamo (MI) 1994. **Studi:** R. Guarnieri, Frères du Libre Esprit, in DSAM V, 1241-1268; Id., Fratelli del Libero Spirito, in DIP IV, 633-652 (su M. Porete, 640-643); U. Heid, Studi su Margherita Porete e il suo « Miroir des simples âmes », in P. Dinzelbacher - D.R. Bauer (cur.), Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 219-247; P. Mommaers, La transformation d'amour selon Marguerite Porète, in Ons Geestelijk Erf, 65 (1991), 89-107; F.J. Schweitzer, s.v., in WMy, 416.
M.R. Del Genio

POSSESSIONE DIABOLICA. (inizio)
I. Il fenomeno. Con l'espressione p. si indica la presenza del demonio in un corpo umano che, pertanto, non è più libero nelle sue azioni poiché diventa uno strumento cieco, docile, obbediente al potere di satana. La persona posseduta può attraversare periodi di crisi in cui l'azione diabolica si manifesta con maggiore evidenza e periodi di relativa calma dell'attività diabolica in essa. In ogni caso, non essendo cosciente, tale persona non è moralmente responsabile delle azioni che compie. Essendo il diavolo essere spirituale, può contemporaneamente essere in più persone o ve ne possono essere diversi in una sola persona.
Tra le azioni che compie l'indemoniato è facile osservare, prima di tutto, una forte e violenta avversione al sacro, che insorge improvvisa e immotivata in individui anche pii, resa più spettacolare da atteggiamenti ed espressioni duri e rabbiosi. Più spesso l'individuo vive con doppia personalità.
II. Sul piano spirituale. Il demonio può fare del male alla persona di cui si è impossessato, ma sempre entro i limiti imposti da Dio. Molti sono i tormenti che i demoni vorrebbero infliggere all'uomo, ma Dio non li permette tutti, come si vede nella storia di Giobbe. Grande è il potere di satana, ma rimane pur sempre controllato da un potere superiore, come afferma s. Agostino.
Perché Dio permette la p.? Le manifestazioni sovrumane e raccapriccianti della p. possono scuotere chi non crede né in Dio né nel diavolo, e con ciò riavvicinare a Dio gli atei; possono indirettamente rafforzare la fede dei credenti portandoli alla meditazione delle verità eterne. Inoltre, lo spettacolo dell'odio terribile che satana nutre nei riguardi dell'uomo e le sofferenze terribili ch'egli infligge agli indemoniati, possono portare i testimoni a lottare con maggior impegno contro le forze del maligno nonché a respingere le sue mosse e i suoi inganni.
Una grande mistica inglese del Medioevo, Giuliana di Norwich, chiedeva con insistenza a Cristo il perché del peccato nella vita degli uomini. Il Signore la invitò ad un atto di fiducia in

Dio, la cui provvidenza dirige tutti e tutto verso il vero bene dell'uomo. Fede e pazienza le consigliò Gesù: « Alla fine, tu stessa vedrai che tutto (quello che oggi ti sconcerta) era per il vostro vero bene ».
Quando « vedremo Dio faccia a faccia - afferma il CCC - conosceremo pienamente le vie, lungo le quali, anche attraverso i drammi del male e del peccato, Dio avrà condotto la sua creazione... » (n. 314).
Bibl. C. Balducci, La possessione diabolica, Roma 19889; F.M. Catherinet, Gli indemoniati nel Vangelo, in Aa.Vv., Satana, Milano 1953, 185-198; R. Laurentin, Il demonio: mito o realtà?, Milano 1995; J. Lhermitte, Le pseudopossessioni diaboliche, in Aa.Vv., Satana, o.c., 299-318; Id., Veri e falsi ossessi, Vicenza 1957; I. Mischo, La «possessione diabolica». Sulla psicologia delle reazioni irrazionali, in W. Kasper - K. Lehmann (edd.), Diavolo - demoni - possessione, Brescia 1983, 112-168; T. Ortolan, Démoniaques, in DTC IV, 409-414; L. Roure, s.v., in Ibid. XII, 2635-2647; A. Veronnet, La possession diabolique. Étude critique à propos d'un fait récent, in Revue du clergé français, 37 (1903-1904), 570-602; G.I. Waffelaert, Possession diabolique, in Aa.Vv., Dictionnaire apologétique de la foi catholique IV, Paris 1928, 53-81.
G. Huber

POSTMODERNO - POSTMODERNITA. (inizio)

I. La nozione. E l'ambigua sorte di tutti i nomi collettivi o a scintille multiple « unificare per approssimazione » fenomeni molto eterogenei. La parola e categoria p. ha, quindi, una portata semantica tanto ampia quanto equivoca: ragione non ultima della sua fortuna (come, trent'anni fa, la parola e categoria « secolarizzazione »). A ben guardare, infatti, l'odierno discorso sul p. esprime più una tendenza che non i suoi esiti definitivi, affermando qualcosa sulla cesura rispetto al « già » della fase storica cosiddetta industriale-urbana-aperta (=secolarizzata), ma tacendo sulla portata del « non ancora », che emergerà nella fase postindustriale-tecnopolitana del 2000. E ancor meno dice sul grado di continuità o rottura tra le due fasi o sintesi epocali in gioco. Di conseguenza, se non è retorico parlare di « transizione epocale » in atto, con modifiche a livello personale e familiare, psicosociologico e politico, spirituale e religioso talmente profonde da segnare un vero cambio d'epoca, probabilmente superiore a quello verificatosi nel passaggio dal Medio Evo all'Evo Moderno (cf GS 5-8 e 53-56), sarebbe tuttavia mistificante dare per acquisito l'esito di tale passaggio, quasi che l'attuale stadio di evoluzione (o involuzione) della società, con relativa babele delle lingue e incerte scale di valori (o disvalori), fosse ormai un fatto compiuto, anziché tuttora in fieri (e dov'è quindi ancora possibile apportare idee e valori capaci d'evitare il peggio).
II. Il fenomeno. Senza entrare nel merito della controversia tra sociologi, filosofi, antropologi culturali, storici e teologi circa la fine o meno della modernità e le caratteristiche del (per ora incerto) albeggiare del p., segnaliamo i termini essenziali della sfida che tale passaggio d'epoca innesta: o si riesce a invertire la tendenza nichilista e autodistruttiva di una certa modernità, proprio recuperando quanto andò smarrito nella deriva razionalistico-immanentistica di quella modernità che progettò il regnum hominis contrapposto a quello di Dio - considerando la religione talvolta come platonismo del popolo, tal'altra come oppio dei popoli e quasi sempre un transfert nevrotico -, oppure si è inevitabilmente condannati agli esiti nichilisti peggiori: sia nella forma tragica di Nietzsche (1900), sia in quella più soft della contemporanea quadriga: pensiero debole (fino al così è, se vi pare), valori bassi (fino all'etica dei bisogni, se non degli istinti), appartenenze corte e religiosità vaga e al massimo soggettiva. Una sfida che investe tanto le scienze umane quanto la teologia e pastorale della Chiesa « esperta in umanità », per correggere quella deriva e orientare verso migliori esiti la transizione epocale in atto. Detto altrimenti: la sensazione è di trovarci a un bivio, con varie occasioni (chance) per risalire la china - anche perché forte (benché confuso o non tematizzato) è il disagio psicospirituale della gente - e altrettante minacce (tilt) che fanno smarrire gli ultimi « resti » dell'antico umanesimo cristiano,

tuttavia presenti - come verità impazzite e valori dimezzati - pure nell'attuale crepuscolo della modernità.
Notando, infine, che tale sfida estrema - dove potrebbe consumarsi quel che resta dei valori moderni oppure l'avvento del p. rappresenterebbe una nuova sintesi tra il meglio del passato, col meglio del presente, per un miglior futuro (=umanesimo integrale) - è pericolosamente ipotecata dal « consumismo secolarista », detto anche « superideologia trasversale » perché attraversa e scavalca le ideologie classiche, tanto del liberismo capitalista quanto del marxismo collettivista, grazie al mix dei seguenti fattori: 1. primato dell'avere (cose) sull'essere (persona), con l'avvento di una società in cui de facto vige il circuito del produrre per consumare e viceversa, mentre de jure è pacifico lo slogan « consumo, ergo sum »; 2. primato della tecnica sull'etica, cosicché quanto è tecnologicamente fattibile diventa perciò stesso anche lecito, come si vede nell'odierna querelle circa le manipolazioni genetiche (dove gli ultimi « scienziati umanisti » difendono le soglie o i « limiti » della natura contro gli « apprendisti stregoni »); 3. primato della soggettivizzazione, tanto a livello di verità (considerata inevitabilmente relativa) e di valori (prevalendo la cosiddetta etica dei bisogni), quanto di appartenenze (sempre più corte) e di religiosità (sempre più vaga). Quindi, le persone e forze di retto sentire e buona volontà che intendono favorire l'avvento di un migliore p. sono avvertite contro quale nemico devono battersi se vogliono che « l'alba incompiuta del Rinascimento » (H. de Lubac) possa finalmente realizzarsi col « nuovo Rinascimento » del p., ricomponendo cioè le drammatiche scissioni operate da una certa modernità, la cui deriva è sfociata nel « tempo della scissione », quando l'uomo drammaticamente ha perduto l'unità con se stesso, con la natura, con gli altri e con Dio.
Bibl. Aa.Vv., Prospettive etiche nella postmodernità, Cinisello Balsamo (MI) 1994; J. Habermas, Il discorso filosofico della modernità, Roma-Bari 1987; H. de Lubac, L'alba incompiuta del Rinascimento, Milano 1977; F. Lyotard, La condizione postmoderna, Milano 1981; S. Palumbieri, L'uomo e il futuro, vol. I: E possibile il futuro per l'uomo?, Roma 1992; vol. II: Germi di futuro per l'uomo, Roma 1993; vol. III: L'Emanuele, il futuro dell'uomo, Roma 1994; G. Patella, Sul postmoderno, Roma 1990; G. Penati, Contemporaneità e postmoderno. Nuove vie del pensiero?, Milano 1992; Id., Classicità Modernità Postmoderno, Brescia 1996; G. Vattimo - P. Rovatti, Il pensiero debole, Milano 1983; G. Vattimo, La fine della modernità**,** Milano 1990; S. Zucal, R. Guardini e la metamorfosi del « religioso tra moderno e postmoderno », Urbino 1990.
P. Vanzan

POVERTA. (inizio)
Premessa. Dio creatore è l'inizio e la sorgente di tutto quanto esiste. Comprendere anche per un solo istante che solo Dio è la realtà, che ogni cosa viene da lui, che ogni cosa sussiste perché lui lo vuole, significa entrare anche nella comprensione della p. radicale della creatura, che riceve istante per istante l'esistenza e la consistenza. Significa, altresì, comprendere che Dio è il datore di ogni bene e l'uomo un mendicante dell'essere.
I. La p. nella vita cristiana. Pochi come Francesco d'Assisi hanno penetrato nel mistero della p. della creatura, la quale è un nulla se riferita a se stessa, ma che diventa qualche cosa se riferita al tutto di Dio, che le dona l'essere e ogni altro bene.
All'occhio che fissa la realtà, al di là delle parvenze, tutto è dono: e l'uomo è il primo beneficiario, anzi il primo dono, il primo regalo della munificenza di Dio, inteso come l'unica ricchezza: se tutto viene da lui, se tutto è dono, se tutto dipende dalla sua benevolenza, allora l'unico Bene è Dio. Sicché all'estrema p. dell'uomo Dio appare quale unica vera e consistente ricchezza dell'uomo.
Entrare in simile prospettiva è vitale, perché permette di vivere nella verità creaturale, in un'esistenza cioè dipendente e riferita alla sua sorgente, in un'esistenza, quindi, che trova la consistenza nell'unico fondamento possibile.

II. Gesù è apparso nel mondo povero, confessando in tal modo la vera natura dell'uomo. Gesù è il Figlio che tutto riceve dal Padre e tutto a lui restituisce: questa è la grande luce gettata da Cristo sull'esistenza umana, radicalmente segnata dalla p. Il riferire alla sorgente e alla destinazione ogni cosa permette all'uomo di riscattare la sua p., facendolo entrare nel flusso vitale dell'essere e della elargizione dell'essere.
La p. di Gesù è rivelatrice di quello che è l'uomo, ma anche del come l'uomo può stare come figlio dinanzi a Dio: un povero che orienta tutto a Dio.
Anche qui, Francesco d'Assisi è il « mistico » della p.: come Gesù, non solo ha compreso la p. nella sua origine, ma anche nelle sue conseguenze. Se tutto viene da Dio, tutto va a lui restituito, dal momento che le cose possono catturare il cuore e le mani dell'uomo possono trattenerle per sé e appagarsi delle cose effimere, dimenticando l'unica vera ricchezza.
In questo Francesco ha ben compreso il perché Gesù abbia chiesto ad alcuni dei suoi discepoli, quelli che chiamò a sé, di abbandonare ogni cosa. Per dedicarsi a Dio e al suo regno nel mondo, infatti, è necessario aderire completamente a lui, avere il cuore libero, sgombro dalla preoccupazione, dall'attenzione ossessiva e dal fascino dei beni creati.
Sulla croce, Cristo manifestò il potenziale di salvezza, la ricchezza immane, nascosta nella p., quando, nell'estrema spogliazione portò la salvezza al mondo. Solo chi contempla « misticamente » la croce è in grado di comprendere qualche cosa del mistero della p. cristiana volontariamente accettata.
I grandi mistici abbracciarono e amarono la p. perché Gesù, il Signore, l'aveva abbracciata e amata: ecco il discepolo che si identifica con il Maestro!
III. La p. frutto dello Spirito. Tra tutti i doni, c'è il dono per eccellenza, lo Spirito Santo, che è dato soprattutto a chi ha il cuore libero, ai « puri di cuore », i quali possono così, grazie a questo dono, comprendere le cose di Dio: « Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, che hai nascosto queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli » (Lc 10, 21) ai poveri, agli umili, a quelli che non posseggono che Te come loro ricchezza.
Lo Spirito introduce così ancora più a fondo nel mistero dell'uomo e in quello di Dio, in un cammino che porta a vedere anche come il Padre non ami la p. imposta frutto di ingiustizia, di prepotenza o anche solo di pigrizia e di indifferenza, una p. che è un insulto alla dignità dei figli di Dio.
Il cuore dell'uomo « spirituale » si apre, in tal mondo, alla miseria dei fratelli per soccorrerla, per rimuoverla, per consolarla quando appare insuperabile. Tanto più che lo stesso Spirito apre anche gli occhi e svela il volto nascosto del povero che è il volto stesso di Cristo.
Quanta « mistica », quanta esperienza di Dio è necessaria per tenere vivo tale sentimento del Reale!
Bibl. P.G. Cabra, Con tutte le forze, Brescia 1981; P. Coda, s.v. in DES III, 1979-1989; J. Lanczkowski - P. Dinzelbacher, s.v., in WMy, 30-31; J.M. Tillard, Pauvreté chrétienne. La dimension mystique, in DSAM XII1, 662-670; Id., Le salut, mystère de pauvreté, Paris 1976; Id., Povertà evangelica, Bologna 1983.
P.G. Cabra

PREGHIERA. (inizio)

Premessa. La tradizione classica cristiana, che si ispira alla S. Scrittura dell'uno e dell'altro Testamento, a monte di ogni definizione su Dio espressa nella molteplicità dei nostri linguaggi, riconosce la p. come un archetipo e idea primordiale della relazionalità tra l'uomo e Dio che è alla base della Bibbia.
I. La p. come alleanza. La Bibbia si propone come l'iniziativa gratuita del Dio-Agape che stabilisce con l'uomo e la donna un patto di amicizia per renderli figli del suo amore, anch'esso primordiale dono di Dio, che rimane nonostante il regime dell'infedeltà dell'uomo. Anzi con il peccato il rapporto con il Dio della rivelazione biblica raggiunge una profondità dialogica sempre maggiore sino alla tenerezza che va al di là di ogni configurazione storica che non sia

perciò anche un' esperienza mistica e profetica della stessa alleanza d'amore. Sembra, anzi, che la p. supponga, tra le sue fibre più profonde, il dato dell'infedeltà dell'uomo alla proposta dell'alleanza, il processo per cui l'alleanza si proporrà lungo la storia come un evento sempre più personale, demitizzando ogni struttura che la vorrebbe configurare ai vari patti analoghi ad altre esperienze religiose tra la divinità e l'uomo. Questo processo interiorizzante dell'alleanza biblica sarà sempre più connessa alla possibilità della trasgressione dell'uomo. In ogni esperienza di peccato dell'uomo biblico sembra di assistere ad una simultanea messa in crisi del Dio che si rivela e rivelandosi si dona. La Scrittura, grazie al suo linguaggio antropomorfico di Dio, ci comunica la sofferenza di Dio per la sua creatura debole e fragile. I salmi sono l'espressione per eccellenza di questo silenzio sofferente di Dio; come peraltro il libro di Giobbe. L'evento esilico di Israele è fondamentale per leggervi questi stati d'animo del Dio Padre di Israele, che si proclama offeso. Userà l'espediente di ogni sua cura per la prosperità dell'uomo, simultaneamente prepara e offre all'uomo la nuova prospettiva del suo amore. Ogni rinnovamento dell'alleanza ha come corrispettivo la novità sorprendente dell'amore con cui Dio si stringe all'uomo. I profeti più spirituali sono i portavoce di Dio, delle istanze sempre nuove del suo amore per gli uomini. I testi profetici in questo contesto raggiungono la loro profondità di carattere mistico.

Come ignorare il testo di Geremia 31,33 della trasposizione della legge dalle tavole di pietra al cuore dell'uomo, o la profezia di Osea che, attraverso la prova vissuta dal profeta, Dio rinnoverà un nuovo esodo, per amoreggiare con la sua creatura? O come non pensare agli esiliati del profeta Ezechiele, ai quali JHWH promette: « Darò loro un cuore nuovo e uno spirito nuovo metterò dentro di loro; toglierò dal loro petto il cuore di pietra e darò loro un cuore di carne, perché seguano i miei decreti e osservino le mie leggi e li mettano in pratica; saranno il mio popolo e io sarò il loro Dio. Ma su coloro che seguono con il cuore i loro idoli e le loro nefandezze farò ricadere le loro opere, dice il Signore Dio » (11,19-20) e « vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei precetti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi. Abiterete nella terra che io diedi ai vostri padri; voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio » (36,26-28).

II. Gesù e la p. In questo clima di p. trova la sua espressività singolare il messaggio evangelico di Gesù.

La p. è una caratteristica fondamentale di Gesù, il quale si rivela perciò come interprete dell'uomo di fede, della tradizione dei due Testamenti. Luca nel suo evangelo, come fanno pure gli altri evangelisti, insiste in modo particolare sulla figura di Gesù che prega: ogni azione, determinante per la missionarietà di Gesù, è preceduta dalla p. (cf Lc 3,21ss.; 6,12; 9,15, ecc.). L'insegnamento lucano sottolinea fortemente la p. Al capitolo 2 l'evangelista è particolarmente attento a questo processo della fede che chiamiamo p. L'insistenza sino all'importunità nella p. sembra un tema caro a Luca. La p. in Luca si esprime attraverso la povertà del cuore, nelle parabole del giudice iniquo e della vedova importuna (cf Lc 18).

I sinottici all'unanimità fanno emergere il momento decisionale della p. nella narrazione dell'agonia di Gesù (cf Mc 14,22ss.; Mt 26,36ss.; Lc 22,39ss.). Luca in particolare è attento al rapporto tra Parola di Dio, suo ascolto, p., sino alla carità perfetta che più avanti sarà anche chiamata esperienza mistica aperta alla evangelizzazione e alla testimonianza. L'esperienza dei due discepoli sulla via di Emmaus, al vespro di Pasqua, sembra particolarmente emblematica, come proposta della spiritualità pasquale nel cammino di fede. Due discepoli in cammino conversavano di tutto quello che era accaduto. Luca fa notare che i loro occhi erano incapaci di riconoscere Gesù, che si era unito al loro cammino come un viandante qualsiasi. La loro conversazione si svolgeva a mo' di cronaca su quanto era avvenuto a Gerusalemme in quei giorni, con delle prospettive messianiche, non conformi all'annunzio di Gesù.

L'intervento del viandante Gesù si richiamava al nucleo biblico dei canti del Servo sofferente. E Gesù, dopo aver accettato l'invito a trascorrere la notte con loro, si rivela allo spezzare del pane,

però sparisce dalla loro vista. Il regime di fede è la strada maestra del nostro commento. Il commento dei due discepoli è importante per far emergere la p. e l'ascolto della Parola come nutrimento spirituale per il cammino dell'umana conversione evangelica. « Quando fu a tavola con loro, prese il pane, disse la benedizione, lo spezzò e lo diede loro. Ed ecco si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero. Ma lui sparì dalla loro vista. Ed essi si dissero l'un l'altro: «Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi, lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?» E partirono senza indugio e fecero ritorno a Gerusalemme dove trovarono riuniti gli Undici e gli altri che erano con loro » (Lc 24,30-33).
Gesù Risorto si pone come chiave ermeneutica per capire le Scritture e fare di esse il metodo primo della p., tale è il senso del testo lucano, a guisa di testo conclusivo del Vangelo di Luca. Allora aprì loro (agli apostoli nel cenacolo) la mente affinché comprendessero le Scritture. La comunità di fede pasquale dovrà essere perseverante in questa accoglienza della Parola, perciò lasciarsi aprire la mente da Cristo, per comprendere le Scritture.
Non a caso la tradizione cristiana sin dall'origine ha ereditato quel metodo di p. profondamente connesso all'ascolto della Parola. Scaturirà così un'esperienza di p. espressa attraverso la lectio, la meditatio, l'oratio, la contemplatio, l'evangelizatio.
III. Uomini fatti p. che hanno raggiunto le vette della mistica. E questo un aspetto al quale il cammino ecclesiale sembra particolarmente proteso. Bisogna richiamare l'Oltre, l'al di là dell'istituzione ecclesiastica riassumendo la pedagogia della fede, che resta sempre vincolo d'ascesi della stessa carità che guida la p.
S. Romualdo (1027) - secondo le fonti storiche camaldolesi - è uno di questi esempi che hanno realizzato l'unità tra Parola di Dio, p. ed esperienza mistica: « Siedi in cella come in un paradiso. Dimentica e gettati dietro le spalle tutto il mondo, vigile e attento ai pensieri come un buon pescatore ai pesci. Unica via il salterio. Se tu che sei novizio non puoi capir tutto, ora qui ora là cerca di salmeggiare in ispirito e studiati di intendere con la mente. E quando nel leggere cominci a divagarti, non smettere e non perderti d'animo, ma cerca subito di riparare col richiamar l'attenzione. Mettiti innanzitutto alla presenza di Dio con timore e tremore come chi sta al cospetto dell'imperatore. Annullati totalmente e siedi come un bambino, contento della grazia di Dio, perché se non fosse la mamma stessa a donarglielo non avrebbe di che nutrirsi, né gusterebbe il sapore del cibo».1
Commenta Th. Matus: « Questo brano va letto come una poesia: è un gioco di metafore tanto graziose e non-violente che ci fanno dimenticare l'immagine (che comunque a Romualdo non si addice) dell'eremita come eroe dell'automortificazione e come misantropo. Il linguaggio è quello dell'esicasmo, che fino alla divisione delle Chiese fu di uso comune in Occidente come in Oriente. L'esicasta è ora un buon pescatore che sembra assopito ma invece è sempre vigile, ora un bambino, o meglio un uccellino appena nato che attende con il becco aperto ciò che la mamma gli porterà. «La grazia di Dio», ossia lo Spirito Santo, è per Romualdo, come per la tradizione della Chiesa siriaca, di genere femminile: è una madre pronta a nutrire coloro che sanno «annullarsi» - distruggere, cioè, ogni presunzione umana, ogni forma di «virilismo spirituale» - e restare contenti del dono gratuito di Dio ».2
Un'altra esperienza è quella di s. Gertrude, monaca benedettina di Helfta, sul cui modello, della libertà dello Spirito, s'innesta più tardi la tradizione del Carmelo di Teresa d'Avila e di Teresa di Lisieux.
L'esperienza mistica di Gertrude s'ispira al testo evangelico di Giovanni 14,23: « «Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui». Così ti comportavi con me, così sollecitavi l'anima mia.
Un giorno, fra Pasqua e l'Ascensione, ero andata poco avanti l'ora di Prima nell'orto e, seduta presso il vivaio dei pesci, contemplavo la bellezza di quell'angolo nascosto che mi piaceva per la limpidezza dell'acqua che vi scorreva, per il verde degli alberi che vi crescevano attorno, per gli uccelli e specialmente per le colombe che svolazzavano in libertà, e soprattutto per la gran pace che vi si godeva. Cominciai a domandarmi che cosa avrebbe potuto completare l'incanto di quel

luogo che pur mi pareva perfetto e trovai che vi mancava soltanto l'intimità di un amico affettuoso, cordiale, socievole che rallegrasse la mia solitudine.
Allora tu, o mio Dio, fonte di indicibili delizie, tu che, come penso, avevi diretto l'inizio di questa mia meditazione, ne attirasti verso di te anche la fine. Mi facesti comprendere, infatti, che se io avessi per mezzo di una continua riconoscenza fatto risalire verso di te il fiume delle tue grazie, e se, crescendo nell'amore della virtù, io mi fossi rivestita come un albero vigoroso dei fiori delle buone opere, se ancora, disprezzando le cose terrene, avessi preso il volo come colomba verso quelle celesti per aderire a te con tutta la mente, fatta estranea nei sensi al tumulto delle cose esteriori, oh, davvero il mio cuore sarebbe diventato allora per Te una splendida e gradita dimora!
Vi ripensai tutta la giornata, e la sera, al momento di andare a letto, messami in ginocchio, per pregare, mi venne in mente all'improvviso quel versetto del Vangelo: «Si quis diligit me sermonem meum servabit et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus»: «Se qualcuno mi ama osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e verremo a lui e faremo dimora presso di lui».
In quello stesso momento sentii che tu eri realmente venuto nel mio cuore, nel mio cuore di fango! Oh potessi io, non una, ma mille volte far passare sul mio capo tutta l'acqua del mare cambiata in sangue per purificare la sentina vilissima dell'anima mia che tu, Maestà incomparabile, hai degnato di eleggere a tua dimora! Oh potessi, e fosse pur subito, strapparmi il cuore dal petto per gettarlo a brani su carboni ardenti, sì che, purificato da ogni scoria, diventa per te, non dico una degna, ma una non troppo indegna dimora! ».3
Gertrude si vedrà confortata dal testo di s. Bernardo: « Quando noi fuggiamo, tu ci insegui, se ti voltiamo le spalle tu ti ripresenti a noi; supplichi e sei disprezzato, ma nessuna confusione, nessun disprezzo può allontanarti, ché anzi, senza stancarti, continuamente ti adoperi per attirarci a quei gaudi che occhio mai non vide, orecchio non udì e il cuor dell'uomo non sospetta ».
L'esperienza mistica di Gertrude trova ancora una esplicitazione dottrinale in Tommaso d'Aquino. C'è un testo della Summa theologica, eco della grande tradizione giovannea ed agostiniana, che rompe il metodo dialettico metafisico, della stessa Summa, a favore del carattere esperienziale e sapienziale proprio della teologia dei Padri e della grande teologia mistica della Chiesa. Tommaso s'interroga sull'inabitazione della Trinità nei credenti e sui frutti della grazia santificante, che sono dono della Pasqua del Signore. Dono che si esprime con la fede e con il segno dei sacramenti della iniziazione cristiana: il battesimo e l'Eucaristia.
Parafrasando le parole di Tommaso, si può riassumere così il suo insegnamento: la « missione » conviene a quel « modo nuovo » con cui la Parola di Dio si dice che è inviata alla creatura. C'è un modo comune con cui Dio esiste in tutte le cose per la sua essenza, potenza e presenza, come la causa è presente nei suoi effetti e partecipa la sua bontà ad essi. Ma, oltre a questo modo comune, esiste un modo speciale che conviene alla creatura razionale, per cui Dio è presente come l'idea è impressa nella nostra mente, ma soprattutto come l'amato è presente nell'amante. Il latino di Tommaso, pur nella sua stringatezza scolastica, è di una rara efficacia: « Super istum autem modum communem, est unus specialis qui convenit creaturae rationali, in qua Deus esse dicitur, sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante ».4
La creatura razionale con il suo operare, conoscendo e amando, raggiunge lo stesso Dio. Questo modo speciale, non solo si esprime col dire che Dio è nella creatura ragionevole, ma che Dio abita in essa come nel suo tempio. Questo è l'effetto della grazia, che ci giustifica e santifica, presso Dio per Gesù e il dono dello Spirito. In questo modo si può « fruire-godere » della Persona divina: « Quo libere possumus uti vel frui divina Persona », si può cioè trattare a « tu per tu » con la divina Persona. Di s. Gertrude si dice che non temesse di « giocare con Dio » come si gioca con un amico.
Così Teresa d'Avila avverte questa presenza di Dio come « amante ». Nella sua vita si legge che, carica di questa esperienza di Dio, ne parlò con uno dei suoi confessori, un nominalista scolastico. I nominalisti appiattivano le distinzioni di linguaggio, così cariche di significato

secondo Tommaso, risolvendo tutto nel nozionismo astratto. Il confessore rispose a Teresa che ella avvertiva solo quello che è comune a tutte le cose: Dio cioè è presente ovunque per la sua onnipotenza e onnipresenza; quella onnipotenza e onnipresenza che possono banalizzare anche il progetto di amore salvifico.
Ma la risposta non persuase Teresa, che percepiva una presenza di Dio come esperienza di amore sponsale. Ne parlò con il padre Bañez, domenicano, che, educato alla scuola di Tommaso, spiegò a Teresa l'insegnamento del Dottore angelico nella Summa, sull'inabitazione della Trinità nel cuore del credente. Teresa ne rimase piena di gioia. La sua esperienza superava di gran lunga la teologia razionalistica ed astratta della Parola di Dio.
IV. Dio cerca l'uomo. Tra i teologi moderni, A. Rizzi ha intuito il problema della spiritualità in genere e della p. in particolare, in modo eccezionale. Nel suo libro, Dio in cerca dell'uomo, prospetta un atteggiamento critico della spiritualità tradizionale, espressa nella « ricerca di Dio » che parte dall'uomo, formula cara alla stessa tradizione antica patristica. Ma non si riflette abbastanza quanto la formula ricerca di Dio sia piuttosto il frutto della eredità filosofica platonica e neoplatonica, che non una crescita della fede del Testamento biblico, soprattutto del Nuovo, in cui Gesù si pone come rivelatore del Padre che è amore.
L'Autore rilancia una prospettiva nuova in fatto di vita spirituale, che nella p. ha il suo momento privilegiato. Critica la definizione classica della p. come ascensio mentis in Deum che egli vede profondamente inficiata dall'eros platonico, di cui emblema è l'invito che si trova esplicito nel Convito di Platone. Qui l'adepto viene condotto dalla bellezza e dalla scienza creata alla ineffabilità del bello in sé. Il Rizzi, alla luce della Parola di Dio, pensa che tutta la spiritualità cristiana fin dai primordi, debba subire un processo di vera conversione evangelica! Il motivo è che la rivelazione biblica capovolge il processo: dall'eros platonico all'agape, cioè al Padre che Gesù rivela come agape. La risposta di Gesù all'amore-agape lo condurrà ad offrire la vita per la salvezza universale, secondo quanto il profeta esilico aveva predetto nei Canti del Servo: « Ti ho formato e stabilito come alleanza del popolo e luce delle nazioni, perché tu apra gli occhi ai ciechi e faccia uscire dal carcere i prigionieri, dalla reclusione coloro che abitano nelle tenebre » (Is 42, 6b-7); « ...è troppo poco che tu sia mio servo per restaurare le tribù di Giacobbe e ricondurre i superstiti di Israele. Io ti renderò luce delle nazioni perché porti la mia salvezza fino all'estremità della terra » (Is 49,6); « Ascoltatemi attenti, o popoli; nazioni, porgetemi l'orecchio. Poiché da me uscirà la legge, il mio diritto sarà luce dei popoli. La mia vittoria è vicina, si manifesterà come luce la mia salvezza; le mie braccia governeranno i popoli. In me spereranno le isole, avranno fiducia nel mio braccio » (Is 51,4-5). Qui s'innesta il messaggio messianico di Gesù di Nazaret (cf Lc 4). Il nuovo paradigma della spiritualità non sarà più il modello del Convito di Platone, ma la lavanda dei piedi (cf Gv 13, 1-5, 12-17). « Nella cornice del banchetto platonico - dice il Rizzi - l'uomo s'innalza attraverso le cose belle, alla bellezza intatta e compatta del Divino per riceverne pienezza di felicità; questo è l'eros. Nello spazio del banchetto giovanneo Dio si abbassa, in Gesù, fino all'uomo per lavargli i piedi in un gesto di servizio che non cerca felicità ma chiede ripetizione: questo è l'Agape ».5
In questa prospettiva la p. cristiana entra profondamente nella stessa dinamica profetica dell'alleanza dei due Testamenti, si propone anzi come momento esplicitante privilegiato; ingloba nella sua prospettiva il precetto dell'amore a Dio e ai fratelli. Nel momento risolutivo costituito dalla parabola del buon samaritano di Luca, la p. evita ogni tentazione solo cultualistica o comunque rituale, da cui l'atteggiamento religioso della fede cattolica dovrebbe sempre tenersi lontano. La p. prospettataci dal Vangelo suppone questa animazione agapica. Alla luce del primato della Parola e di ciò che c'è di più profondo nella tradizione dei Padri, quanto osserva il Rizzi è utile per raggiungere quella sintesi biblica di prospettive spirituali che con l'esilio delle Scritture dalla vita della Chiesa, da dieci secoli almeno, è sempre tanto difficile proporre come educazione della fede per un credente.
Note: 1 Bruno di Querfurt, Vita dei cinque fratelli, a cura di B. Ignesti, Camaldoli (AR) 1951, 93; 2 S. Pier Damiani, Vita di S. Romualdo, Camaldoli (AR) 1988, 65-66. S. Pier Damiani

racconta di Romualdo: « Romualdo abitò nel territorio di Parenzo per tre anni, uno dei quali dedicato alla costruzione di un monastero e due alla vita di recluso. Fu appunto qui che la grazia divina lo innalzò al culmine della perfezione, tanto che, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, poté prevedere alcuni eventi futuri e penetrare con intelligenza molti misteri nascosti del vecchio e del nuovo Testamento. Mentre stava a Parenzo a volte era angosciato dal desiderio di erompere in lacrime, tuttavia, per quanto si sforzasse, non era capace di pervenire alla compunzione di un cuore contrito. Un giorno, mentre stava in cella a salmodiare, s'imbattè in questo versetto: «Ti farò saggio, t'indicherò la via da seguire; con gli occhi su di te, ti darò consiglio» (Sal 31,8). Gli sopraggiunse improvvisamente una così larga effusione di lacrime, e la sua mente fu talmente illuminata nella comprensione delle Scritture divine, che da quel giorno in poi, finché visse, ogni volta che lo voleva, poteva versare con facilità lacrime abbondanti e il senso spirituale delle Scritture non gli era più nascosto. Sovente, rimaneva così rapito nella contemplazione di Dio che si scioglieva quasi interamente in lacrime e bruciando di fervore indicibile per l'amore divino, usciva in esclamazioni come queste: «Caro Gesù, caro! Mio dolce miele, desiderio inesprimibile, dolcezza dei santi, soavità degli angeli!» Parole che, sotto il dettato dello Spirito Santo, gli si tramutavano in canti di giubilo e che noi non sapremmo rendere compiutamente mediante concetti umani. Era come dice l'Apostolo: «Noi non sappiamo neppure come dobbiamo pregare, ma lo Spirito stesso intercede per noi con gemiti inesprimibili» (Rm 8,26) » (Ibid., 66-67); 3 Santa Gertrude, Le rivelazioni, vol. 1, c. III, Siena 1991, 91-93; 4 STh, pars. I, q. 43, ad 3; 5 Cf A. Rizzi, Dio in cerca dell'uomo, Cinisello Balsamo (MI) 1987, 40-47.

Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM XII2, 2196-2347; Aa.Vv., s.v., in DIP VII, 580-719; Aa.Vv., La ricerca della preghiera cristiana oggi, Brescia 1980; E. Ancilli (cura di), La preghiera, 2 voll., Roma 1988; M. Azevedo, La preghiera nella vita, Milano 1989; A. Barban, La fede pregata, Milano 1997; B. Baroffio, s.v., in DTI II, 774-787; R. Boccassino (cura di), La preghiera, 3 voll., Roma-Milano 1967; C. Casale Marcheselli, La preghiera in san Paolo, Napoli 1975; S. Cipriani, La preghiera nel Nuovo Testamento, Milano 1972; G. De Gennaro (cura di), La preghiera nella Bibbia, Napoli 1983; C. Di Sante, La preghiera d'Israele, Casale Monferrato (AL) 1975; R. Fabris, La preghiera nella Bibbia, Roma 1985; B. Häring, s.v., in NDS, 1260-1271; F. Heiler, Das Gebet, München 19233; C. Laudazi, s.v., in DES III, 1992-2008; B. Maggioni, s.v., in NDTB, 1216-1231; S. Marsili, La preghiera, Città del Vaticano 1989; G. Moioli, s.v., in NDT, 1198-1213; L. Monloubou, La preghiera secondo san Luca, Bologna 1979; M. Moschner, Introduzione alla preghiera, Roma 19692; P.P. Philippe, La vita di preghiera, Città del Vaticano 1997; X. Pikaza, La preghiera cristiana, Roma 1991; E. Salman, s.v., in WMy, 183-184; J. Sudbrack, s.v., in K. Rahner (cura di), Sacramentum mundi VI, Brescia 1976, 469-487; C. Vagaggini (ed.), La preghiera nella Bibbia, Cinisello Balsamo (MI) 19882.

B. Calati

PRESENZA DI DIO. (inizio)

I. Premessa. I tentativi di descrizione delle esperienze mistiche, offerti nel corso della storia da quanti ne hanno avuto il beneficio, concordano nell'attestare che la loro sostanza si gioca integralmente sul registro dell'incontro personale con Dio, dunque sul fondamento della percezione di fede della presenza del Trascendente nel cuore dell'immanente. Così, per fare qualche esempio, s. Agostino riconosce in Dio quanto esiste di più intimo al suo intimo, s. Francesco d'Assisi scopre una perenne manifestazione della potenza e bontà divine nell'essere e nell'agire di ogni creatura, e s. Teresa d'Avila dà prova di un tale senso della prossimità del Signore da ridere di quelli che avrebbero desiderato vivere al tempo di Gesù.

Operano alla base di queste decisive intuizioni le tipiche coordinate del rapporto con Dio che contrassegnano la vita e la storia dapprima del popolo ebraico (AT) e poi della Chiesa (NT).

Lungi dal nascere da una ricerca speculativa sulle ragioni del mondo o sulla struttura del creato, la « conoscenza » di Dio, realizzata dai discendenti di Abramo germina dalla arcana e sconvolgente esperienza della P. (shekinah) divina piena di iniziativa che ha fatto degli ebrei un

« vessillo per i popoli » (Is 62,10) destinato a rivelare a tutti che la ragione ultima dell'esserci di tutti consiste nel costituire un popolo creato da Dio per Dio. Per questo motivo, l'agiografia vetero-testamentaria ravvisa nel tetragramma sacro, JHWH, che significa « Dio qui, presente ed operante in, accanto, e a beneficio della sua gente », il nome (dunque la rivelazione della realtà) che più e meglio arriva a precisare l'autentica fisionomia della trascendenza divina.

II. P. di Dio come signoria del Risorto. Ben lontana dal porsi in discontinuità con la tradizione vetero-testamentaria, la specificità della « conoscenza » di Dio riscontrabile nel NT (caratteristicamente confermata quale prodotto del « cuore » indotto dall'alto, dunque come approccio non solo della mente, ma della totalità delle componenti che definiscono la libertà umana e come risposta ad una rivelazione divina) è stabilita dal credere all'evento della risurrezione di Gesù. Questa comporta la realizzazione della piena presenza del Figlio incarnato datore dello Spirito, e con essa della definitiva presenza del Padre, nel cuore della storia e della umanità, oltre ogni limite di comunicazione umana, sia di spazio sia di tempo (« Ecco io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo » Mt 28,20). Per questo motivo, l'agiografia neotestamentaria e la tradizione cristiana susseguente traspongono la categoria della presenza di JHWH nella categoria della signoria di Cristo risorto, ne enfatizzano la valenza soteriologica e centralizzano la vita del credente sul santo sacramento dell'Eucaristia, massima realizzazione dell'unità di Cristo Capo con la Chiesa, suo Corpo mistico.

Poggiando su questi fondamenti e facendo tesoro degli apporti delle esperienze spirituali che ne hanno riscontrato e prolungato nel tempo la verità, la tradizione cristiana ha, via via, esplicitato le connotazioni della presenza finale di Dio per Cristo e nello Spirito in alcune indicazioni portanti alle quali ora accenniamo.

Se Dio non pensasse a tutti e a ciascuno degli uomini, che sono venuti o verranno all'esistenza, e non continuasse ad amarli e volerli in rapporto al Risorto per renderli suoi figli in lui, essi semplicemente non potrebbero esistere né permanere nell'esserci. Ci sono perché egli li vuole, esistono perché da lui ricevono incessantemente l'essere: dunque la presenza divina è creatrice. La verità della immortalità umana, mentre garantisce che Dio non si stanca mai delle sue creature, basta in se stessa a provare che egli continua indefettibilmente a star loro vicino.

Per quanto sconfinatamente prossima, in Cristo, alla coscienza e conoscenza degli uomini (« Filippo, chi ha visto me ha visto il Padre »: Gv 14,9), la trascendenza divina rimane l'insondabile abisso che strappa dalle labbra di s. Agostino l'umile ed ammirata confessione: Dio è tanto inesauribile che quando è trovato è ancora tutto da trovare. E, dunque, la presenza divina è misteriosa: accomuna paradossalmente la rivelazione al nascondimento, congiunge la luce alle tenebre e supera infinitamente qualsiasi accostamento umano.

III. Presenza educatrice, discriminatrice, crocifiggente. Ponendosi accanto agli uomini quale suprema realtà di salvezza che li chiama per nome al fine di costruire progressivamente nel tempo la loro definitiva identità, la potenza divina si rivela appello, illimitatamente efficace, al completamento della fisionomia che li qualificherà per sempre. Per questo la p. va detta educatrice; ed è sommamente tale, nel senso più rigoroso dell'etimo latino « ducere ex » o « trarre da », che implica un passaggio (ebraicamente: « pasqua ») da quanto vien dato (il volto germinale o protologico) a quanto va posto (il volto finale od escatologico).

Stante il verificarsi nell'uomo non solo della grazia, ma anche del peccato, e l'intrinseca indicibile connotazione di luce propria della realtà divina, la p. è pure discriminatrice: se da una parte rende manifesto il bene nell'atto di produrlo, dall'altra smaschera il male per offrirne la cancellazione. Quando la santità divina balena agli occhi di una creatura, la fa gridare con Pietro: « Allontanati da me, che sono un peccatore » (Lc 5,8).

L'intensissima misteriosità dell'essere di Dio tra gli uomini (dovuta non solo alla suprema alterità divina, ma anche alla cecità dell'uomo viatore non ancora abilitato al rapporto diretto con lui e gravemente vulnerato dal peccato), e la volontà costruttiva e redentiva del Padre, che giustifica il suo mandare il Figlio « ad abitare in mezzo a noi » (Gv 1,14), sono motivo di fatica, rettificazione e purificazione: per questo motivo, la presenza divina nel vivo della storia è pure

crocifiggente, né porta alla « scienza saporosa » dei propri segreti senza sospingere, tramite le « notti » (s. Giovanni della Croce), nel deserto dei sensi e dello spirito.
Bibl. M. Dupuy, s.v., in DSAM XII2, 2107-2136; F. Giardini, Alla presenza di Dio, Milano 1965; G. Gozzelino, Al cospetto di Dio, Leumann (TO) 1989; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 914-918.
G. Gozzelino

PROFETISMO. (inizio)

I. Il concetto. Il p. d'Israele è un fenomeno straordinario ed affascinate nella storia dello jahvismo. La sua storia risale all'XI secolo a.C., cioè alla fine del periodo dei giudici. Infatti, i primi profeti compaiono durante il governo di Samuele, l'ultimo giudice; anzi sotto la sua guida essi formano una comunità dei profeti (cf 1 Sam 10,5s.; 19,18s.). A volte, essi vengono investiti dallo Spirito del Signore e di conseguenza sono presi da un' estasi che può contagiare altre persone che sono vicine a loro. E vero che la storia del p. comincia dall'epoca di Samuele, tuttavia, è notevole che il termine « profeta » venga attribuito già a diversi personaggi che vivono molto prima, per esempio Abramo (cf Gn 20,7), Maria (cf Es 15,20 - profetessa), Aronne (cf Es 7,1) e Mosè il profeta per eccellenza (cf Nm 12,1-8; Dt 18,15-18). Bisogna notare che anche in Nm 11,24s. ci imbattiamo in un'estasi collettiva, una cosa simile a quella raccontata in 1 Sam 10; secondo Nm 11,24ss. i settanta assistenti di Mosè sotto l'influsso dello Spirito del Signore, cominciano a profetare. E vero che i suddetti testi biblici sono anacronistici, ciò nonostante, essi sono utili per la nostra comprensione del p. biblico.
II. Il termine. Il termine « profeta » deriva dal greco profetes (LXX) che è la traduzione del termine ebraico nabi'. Purtroppo, fino ad oggi, gli studiosi non sono d'accordo sulla etimologia di questo termine. Di conseguenza ci sono diversi sensi fondamentali del termine nabi' proposti, per esempio: « Colui che in uno stato di estasi dice tante cose » (dal verbo naba', gorgogliare), o « colui che è posseduto dallo Spirito » (dalla forma passiva del verbo bo', entrare), ecc. La maggioranza degli esperti moderni, però, è dell'opinione che nabi' derivi dal verbo accadico nabu (m) che significa « chiamare o proclamare ». Così un nabi' è « uno che è chiamato da Dio a proclamare la sua parola » (senso passivo) oppure « colui che proclama la Parola di Dio » (senso attivo). Recentemente, D.E. Fleming propone una nuova soluzione: basandosi sull'analisi dei testi siriaci del secondo millennio trovati ad Emar e Mari, propone che il termine ebraico nabi' corrisponda ad un termine siriaco che significa « colui che invoca il nome di Dio ». Ad ogni modo, è chiaro che in ogni interpretazione etimologica del termine nabi' si lasci intravedere un aspetto del p. biblico, anche se non se ne può spiegare in modo esauriente la ricchezza. E problematico anche il rapporto tra nabi' e altri titoli come « uomo di Dio » e « veggente » (in ebr. roèh e hozèh). Questi titoli vengono attribuiti a certi profeti (più antichi): Samuele è un uomo di Dio, un profeta e allo stesso tempo un veggente (cf 1 Sam 9,1s.); Elia è un uomo di Dio (cf 1 Re 17,18.24) e un profeta (cf 1 Re 18,36; 19,10). Gad è un profeta e un veggente (cf 2 Sam 24,11), e così via. Secondo 1 Sam 9,9, « quello che oggi si dice profeta allora si diceva veggente »: ma questa è una semplificazione che non è del tutto soddisfacente.
Il p. non è un fenomeno esclusivo d'Israele. Anche il mondo antico, infatti, conosce molti personaggi corrispondenti ai profeti biblici, per es. hemuneter (« i servi di Dio ») in Egitto, baru in Babilonia, mahhu in Neo-Assiria, ecc. Praticamente essi fungono da veggenti o sacerdoti indovini che pretendono di parlare in nome del loro dio. Da un lato si trovano somiglianze tra il p. israelita e quello presso popoli vicini, ma d'altro canto non mancano anche delle differenze fondamentali tra di loro.
Qui vediamo alcuni elementi fondamentali che costituiscono l'essenza del p. biblico.
III. L'origine divina del p. I profeti cananei e siriaci credono di essere messaggeri di dio. Parlano in nome del loro dio. Ma questa convinzione non è sempre chiara. I profeti biblici, invece, hanno una convinzione irremovibile che sono mandati dal Signore. Ma in che cosa consiste l'essenza del p. biblico? Il testo classico per chiarire l'essenza del p. è Es 6,28-7,2 dove

il Signore fa di Aronne il profeta di Mosè; perciò Aronne è la bocca per Mosè, come Mosè e Geremia lo sono per il Signore (cf Es 4,15-16; Ger 15,19). Un vero profeta dice soltanto le parole che il Signore mette sulla sua bocca (cf Dt 18,18; Ger 1,9 ecc.). Tutto ciò che è profetizzato si compie a suo tempo; altrimenti non è un vero profeta (cf Dt 18,21-22). Le formule introduttive, che molto spesso vengono usate dai profeti, sono: « Dice il Signore (Dio d'Israele) » o « la parola del Signore fu rivolta a.... » o « oracolo del Signore ». Inoltre, per sottolineare l'importanza del loro messaggio, a volte, i profeti ci danno l'impressione che la parola di Dio si imponga su di loro senza che riescano a rifiutarla (cf Ger 20,7-9; Am 3,8); ma in realtà il Signore non toglie mai ad un profeta la sua libertà, come nel caso del profeta ribelle, Geremia, a cui il Signore dice: « Se tu ritornerai a me, io ti riprenderò.... » (Ger 15,19).

IV. Esperienza mistica. E certo che i profeti extrabiblici sono delle persone religiose che hanno dei contatti con la divinità, con un certo culto, in un certo tempio o santuario. Però, questa dimensione religiosa dei profeti ha raggiunto l'espressione più perfetta nei profeti della Bibbia. Questa, infatti, considera i profeti come « servi del Signore » (cf 2 Re 17,13.23; Dn 9,10 ecc.) che proclamano i comandamenti e gli insegnamenti del Signore. Non c'è dubbio che qui il termine « Servo di Dio » è un titolo d'onore per coloro che sono vicini a Dio, che svolgono qualche ruolo nella storia della salvezza, come per esempio Abramo (cf Gn 26,24), Isacco (cf Gn 24,14), Giacobbe (cf Es 32,13), Mosè (cf Es 14,31; Dt 9,11), ecc. I profeti, i servi del Signore, sono amici di Dio. Ne vediamo due esempi. Il primo è Mosè: egli sperimenta un' amicizia molto profonda con il Signore in modo tale che solo con lui il Signore parla « faccia a faccia come un uomo parla con un altro ». Con gli altri profeti, invece, parla attraverso la visione e il sogno (cf Nm 12,6-7; Es 33,11). Il secondo è Elia: egli sta sempre alla presenza del Signore (cf 1 Re 17,1; 18,15); il suo rapporto con Dio è molto stretto, a tal punto che la parola di Dio diventa la sua parola; ciò si può dedurre da 1 Re 17,1, dove Elia dice ad Acab: « Per la vita del Signore... in questi anni non ci sarà né rugiada né pioggia, se non quando lo dirò io » (letteralmente: « se non per la mia parola »), mentre secondo 1 Re 18,1 è per la parola del Signore che la pioggia sta per cadere. Questa amicizia tra i profeti e il Signore si lascia intravedere anche nelle parole di Amos: « In verità, il Signore non fa cosa alcuna senza aver rivelato il suo consiglio ai suoi servi, i profeti » (Am 3,7). Diversi scrittori parlano di questa amicizia come di un' esperienza mistica, pertanto come nel caso dei mistici, anche i profeti, con gradi diversi, sperimentano l'influenza dello Spirito di Dio che costituisce l'elemento essenziale del p.

Nel loro ruolo di amici di Dio, i profeti possiedono la capacità straordinaria di compiere miracoli, i quali rivelano la loro origine divina. I miracoli, quindi, giustificano la loro esortazione alla conversione (cf Sir 48,15). Come amici di Dio, i profeti fungono da mediatori tra il Signore e il suo popolo; in altre parole, i profeti intercedono per gli israeliti presso Dio (cf 2 Re 19,4; Ger 15,1; ecc.). Probabilmente, è proprio in questa qualità di intercessore, che Abramo viene chiamato profeta (cf Gn 20,7). Infine, come amici di Dio, i profeti hanno la capacità di profetizzare, cioè di predire il futuro.

V. Il contenuto del messaggio profetico. Ciò che distingue i profeti biblici d'Israele da quelli extrabiblici è la loro fede in un solo Dio, quel Dio che ha fatto un' alleanza con loro sul monte Sinai. Questo Dio esige da loro una fedeltà totale, realizzandola nella loro condotta religiosa e morale, che deve essere conforme ai suoi comandamenti, perciò si parla spesso di un « monoteismo etico ». A partire dal libro del Deutero-Isaia, il Signore compare come l'unico Dio di tutta la terra (cf Is 40). Questo monoteismo assoluto, infatti, è dovuto ai profeti-teologi. Sempre in questo contesto si può parlare di una caratteristica del p. biblico che consiste nella interpretazione del futuro. Essi vedono il futuro, sia imminente che lontano, nella luce del Signore che guida la storia del mondo, sia nel passato che nel presente. Si può anche dire, quindi, che l'essenza del p. biblico sta nella teologia della storia di Israele (e del mondo) in virtù del monoteismo o più precisamente dello jahvismo (cf Ger 23,22; Dt 13,2-6). Come dice giustamente P. Gironi: « Non esiste profeta in Israele che non si richiami agli elementi

fondamentali della storia del popolo «che Dio pasce»: la promessa, l'alleanza, l'elezione, la liberazione, il dono della terra, il dono della discendenza, la speranza nel Messia... ».1
Un vero profeta non parla per piacere agli uomini, come fanno i falsi profeti, ma solo per dire ciò che il Signore gli ispira di dire. A differenza dei profeti stranieri, i profeti biblici richiamano o condannano i re (cf 1 Sam 8,6; 2 Sam 12,1-14; 1 Re 11,29-39; 17,1; Am 7,10s.) e si scagliano contro il culto esteriore, privo di senso spirituale (cf Is 1,10-15; Am 5,21-27). Il p. israelita non esiste in funzione di una politica o di una dinastia come spesso accade in Egitto, ma non mancano i testi che mostrano l'appoggio dei profeti ai re (cf 2 Sam 7,1-17; 24,11; 1 Re 19,15s., ecc.).
In genere, nel NT il termine « profeta » viene adoperato con lo stesso significato che ha nell'AT. Il termine « profeta » viene adoperato sia per i profeti dell'AT che per quelli del NT senza differenza. Così Giovanni Battista è un profeta (cf Lc 1,76; 7,26) come lo è anche Gesù (cf Lc 4,24 par). Gesù è « un profeta potente in opere e parole » (Lc 24,19). Egli è il profeta più perfetto, come si afferma in Eb 1,1: « Dio aveva già parlato... ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente... ha parlato a noi per mezzo del Figlio ». Egli parla solo di cose che ha udito dal Padre (cf Gv 8,26; cf 3,32.34; 5,30; ecc.). Egli vive solamente del Padre (Gv 6,57); anzi, egli e il Padre sono una cosa sola (cf Gv 10,31); questa è un'unione mistica perfetta che nessun essere umano ha mai sperimentato.
In una certa misura tutti i profeti cristiani partecipano del p. di Gesù. Secondo 1 Cor 14, essi profetizzano per edificare, esortare e confermare i cristiani (vv 1-5), per richiamarli alla conversione (v 24); tramite essi Dio rivela i suoi misteri (1 Cor 13,2). Pertanto, il carisma del p. viene posto al secondo posto subito dopo il carisma dell'apostolato (1 Cor 12,28; Ef 3,5; 4,1).
Note: 1 P. Gironi, I libri profetici. Introduzione e note, in La Bibbia: nuovissima versione dei testi originali, Edizioni Paoline, Roma 1983, 1120.
Bibl. Aa.Vv., Prophètisme AT-NT, in DBS VIII, 811-1337; La Bibbia di Gerusalemme, Bologna 1988, 1513-1550 (introduzione ai libri profetici); J. Barton, Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile, London 1986; M. Buber, La fede dei profeti, Casale Monferrato (AL) 1985; L. Dallière, Le charisme prophètique, in Foi et Vie, 72 (1973), 90-97; P. Gironi, I libri profetici. Introduzioni e note, in La Bibbia: nuovissima versione dei testi originali, Edizioni Paoline, Roma 1983, 1119
1124; K. Koch, The Prophets. I: the Assirian Period, London 1987; B.D. Napier, Prophet, Prophetism, in G.A. Buttrick (ed.), The Interpreter's Dictionary of the Bible, Nashville 1986, 984-1004; G. von Rad, Teologia dell'Antico Testamento, II, Brescia 1974, 22-381; G. Savoca, Profezia, in NDTB, 1232-1247; A.L. Schökel - J.L. Sicre Diaz, I profeti, Roma 1984; B. Vawter, Introduzione alla letteratura profetica, in Aa.Vv., Grande Commentario Biblico, Brescia 1973, 289-306; P. Vallin, s.v., in DSAM XII, 2410-2446; S. Virgulin, I grandi chiamati, Roma 1980.
H. Pidyarto

PROFEZIA. (inizio)

I. Il termine p. fondamentalmente si riferisce alle espressioni umane in parole, segni o modi di vivere che reclamano le loro radici in una fonte trascendente o divina. Difatti, la p. si ritrova nelle tradizioni di Israele, nel cristianesimo, nell'Islam e in altre religioni.
II. Nella vita della Chiesa contemporanea la p. è emersa sotto una duplice forma: 1. le p. avvengono durante incontri di preghiera del movimento carismatico attraverso brevi affermazioni che cercano di rendere l'assemblea cosciente della presenza di Dio. Talvolta, la parola profetica ha il compito di comunicare una luce interiore che un membro dell'assemblea dichiara di aver ricevuto. Il danno del soggettivismo o dell'illuminismo tende ad essere neutralizzato dal carattere discernente della stessa comunità carismatica. 2. La dimensione profetica della fede è stata anche identificata recentemente con i movimenti di giustizia, liberazione e pace tra i fedeli. Questo giudizio è basato su di una tradizione profetica di

criticismo sociale, in particolare come è stato riscontrato nelle Scritture ebraiche. Il ruolo della p. non è estraneo alla storia della Chiesa poiché la Chiesa stessa rappresenta la presenza permanente della parola dell'insuperato profeta, Gesù Cristo. La p. è collegata alla natura carismatica della vita nella fede ed è soggetta alla verfica ecclesiale in quanto rivelazione privata. Il Vaticano II nella sua Costituzione dogmatica sulla Chiesa (cf LG 12) parla del popolo di Dio che condivide il ruolo profetico di Cristo specialmente attraverso una vita di fede e di carità. Il compito del profeta viene visto come un servizio per una nuova vita e per un futuro più trasparente volto verso il regno di Dio.

Bibl. D. Bergant, Prophecy, in Aa.Vv., The New Dictionary of Catholic Spirituality, Minnesota 1993, 782-784; A. Feuillet, L'accomplissement des prophéties, Paris 1991; R. Laurentin, Catholic Pentecostalism, New York, 1977; G. Montague, The Spirit and Mis Gifts: the Biblical Background of Spirit-Baptism, Tongue-Speaking and Prophecy, New York 1974; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 1045-1047; S. Tommaso, STh II-II, q. 171-174.

J. Russell

PROMOZIONE UMANA. (inizio)

I. Il significato. L'espressione p. può essere intesa in due sensi: l'uno, più globale, che designa genericamente quanto contribuisce allo sviluppo e al completamento dell'autenticità dell'uomo, sia sul piano dell'immediato (o dei valori cosiddetti profani, tipici della esistenza terrena in quanto terrena, quali l'economia, la politica, l'arte, la scienza, la cultura, la tecnica, ecc.) sia sul piano del definitivo (o del valore cosiddetto religioso, il rapporto con Dio); e l'altro, più corrente, che designa settorialmente quanto incide positivamente sul piano dell'immediato come distinto dal piano del definitivo, concludendo nella formula, largamente divulgata, della « evangelizzazione e promozione umana ».

II. Nella tradizione mistica cristiana. Al di là dei vantaggi o dei limiti di un linguaggio o dell'altro, la tradizione mistica cristiana dà prova di un acutissimo senso, ratificato da una « conoscenza » quasi sperimentale, dell'assoluta indispensabilità di Dio per l'uomo. Aderendo incondizionatamente alla Parola ispirata, offerta dalle Scritture, ripete instancabilmente al positivo che l'uomo è se stesso solo nella piena comunione con il Padre, per Cristo e nello Spirito, e al negativo che la perdita di Dio costituisce la perdita totale dell'uomo. Dimostrandosi lucidamente cosciente che l'evangelizzazione rappresenta la prima e più importante modalità di p., subordina e riferisce ogni apporto, tanto di preghiera quanto di azione apostolica, allo scopo supremo dell'avanzamento della signoria d'amore di Dio sul mondo.

Ma non per questo sottovaluta o disattende la cura dei valori terreni e provvisori. Al contrario, spinge a farsene carico. L'esperienza mistica è, infatti, incontro verace con Dio ed assimilazione genuina del suo volere, e Dio vuole il bene di tutto l'uomo, in tutte le sue dimensioni, ivi comprese quelle immediate e contingenti, per cui non risulta possibile entrare nell'intimità con lui senza partecipare di quella sua infinita tenerezza che lo spinge a porsi fuori di sé (« estasi ») per comunicarsi alle creature, né è fattibile una pratica dell'amore per lui che sia disgiunta da un concreto e fattivo amore per il prossimo.

E siamo alla vera ragione della profonda unità della contemplazione di Dio con l'azione per gli uomini, costantemente presente nei tanti credenti che arrivano sino alle vette della contemplazione acquisita e infusa. Fatto dall'Amore per l'Amore, l'uomo si invera soltanto nell'amore: l'alternativa tra un mondo terreno riuscito ed uno fallito dipende indubbiamente anche dalla professionalità, ma si gioca anzitutto e fondamentalmente sulla presenza o assenza di un cuore puro; le buone strutture sono indispensabili, ma la differenza è fatta dagli uomini, e questi si qualificano in rapporto all'amore.

Bibl. J. Alfaro, Speranza cristiana e liberazione dell'uomo, Brescia 1972; H.U. von Balthasar, Solo l'amore è credibile, Roma 1982; G. Lazzati, Esperienza mistica e promozione umana, in Aa.Vv., Mistica e misticismo oggi, Roma 1979, 173-179.

G. Gozzelino

PROTESTANTESIMO. (inizio)

I. Il fenomeno. Quando si parla di misticismo in senso generale si indica una strada e non un contenuto o una rivelazione. In questo senso (tra le religioni orientali il buddismo si considera una religione senza un dio) il misticismo non esprime nulla e non impegna all'azione concreta. Se produce una dottrina, rischia di orientarsi verso il panteismo.1 In Occidente, il misticismo è stato in un certo senso battezzato e affonda le sue radici nella tradizione cristiana.2

Dopo la Riforma del sec. XVI anche il p. ha dovuto fare i conti con simili tendenze e si è trovato a scegliere non sempre chiaramente tra il Dio che si dona e il Dio ricercato, tra la sorpresa della rivelazione e la lenta scoperta del divino. Si può tentare di indicare il percorso fatto in proposito fino all'inizio del nostro secolo dicendo che si è passati dallo Spirito e dalla Parola alla testimonianza dello Spirito al nostro spirito, alla esperienza interiore dello Spirito, alla esperienza dello spirito umano. La tendenza generale è quella dell'immediatezza dello Spirito fatta di entusiasmo, estasi, glossolalie, esorcismi.3 La mistica diventa un principio autonomo di conoscenza religiosa che ignora la Chiesa visibile e dissolve il mondo ecclesiastico puntando verso una filosofia della religione sempre più indipendente dal tempo e dalla storia. E una teologia della coscienza che, al di là dei fatti e dei dogmi, si ritrova in tutte le religioni.

II. La mistica nel p. Nel p. è stato lo spiritualismo a farsi carico di simili tendenze mistiche e a diffonderle in tutti i settori possibili e lungo un ampio arco di tempo.4 Un punto di riferimento importante per la sua incidenza sulla teologia protestante è certamente la teologia di F. Schleiermacher che punta sul « sentimento », inteso come « dipendenza dall'infinito », sull'apparire dell'incondizionato. Sono principi che, insieme alla teologia della « coscienza », fanno da ponte verso tutte le religioni e riducono il cristianesimo ad un simbolo (sia pure il più alto) del fenomeno generale, sempre esposto al panteismo.5 Naturalmente, questi tentativi di sintesi hanno conosciuto, sul piano filosofico e teologico, resistenze e reazioni nelle correnti di pensiero che si rifanno a Kant (1804) o a Ritschl (1876) (senza tralasciare Kierkegaard), ma non è del tutto errato considerare questa esaltazione del soggettivismo, della « luce interiore », come una lontana matrice del razionalismo e dell'illuminismo considerati appunto figli della mistica protestante.6 Le vicende alternative della mistica si riscontrano anche nel p. del sec. XX, nel contesto della teologia dialettica o kerigmatica che trova il suo corifeo in Karl Barth.

1. La posizione di Karl Barth. Il teologo di Basilea prende una posizione radicalmente negativa nei confronti della mistica protestante. Essa esula completamente dal suo pensiero dogmatico che consiste nel verificare scientificamente se la predicazione della Chiesa corrisponda al suo oggetto, cioè alla Parola di Dio. E la Parola di Dio non è altro che Gesù Cristo stesso. Non bisogna, quindi, pescare la luna nello stagno e confondere il cielo con le colline della nostra esperienza. Dobbiamo deciderci se partiamo dalla rivelazione o dalla coscienza.7 Il misticismo rifiuta le manifestazioni esteriori, interpreta spiritualmente i dogmi e ritiene inesprimibile la vera religione.8 Il mistico che pretende elevarsi verso Dio passa accanto al Dio che è disceso. Può essere accusato di eresia.9 In fondo, il misticismo e l'ateismo rappresentano due momenti della crisi attuale della religione. L'ateo nega la realtà religiosa, ma accetta la realtà e le leggi naturali; il mistico mette addirittura in questione l'universo e il sé; si tratta, quindi, di un ateismo esoterico.10

2. La posizione di Paul Tillich. Per Paul Tillich la scuola barthiana non ha capito il misticismo e ne ha fatto un problema alternativo al cristianesimo.11 La mistica e la teologia sono compatibili solo se sanno stare insieme. L'esperienza del divino è mistica; lo Spirito afferra l'uomo e lo porta al di là dello schema soggetto-oggetto. Si tratta dell'esperienza dell'infinito nel finito. La fede è mistica, ma non produce misticismo e include il rischio. Il misticismo è valido universalmente ed è la qualità dell'esperienza religiosa nel senso che non lo si può escludere dall'interpretazione religiosa. Il fatto che il p. non se ne sia reso conto è all'origine del rifiuto del cristianesimo da parte degli orientali. Eppure, il misticismo è presente nel p. a livello di preghiera, di culto e di

liturgia e anche nel modo di intendere la santificazione. Non si può, invece, parlare di un'ascesi mistica perché sarebbe contraria alla giustificazione per fede.12 Quando ci poniamo sul piano dell'interpretazione entrano in gioco gli strumenti che adoperiamo: possono condizionarci con pretese assolutistiche. Non sono strumenti sterilizzati: da servi non devono diventare padroni. Se il finito rivendica la statura dell'infinito si rivela demoniaco.

Note: 1 E. Brunner, Revelation and Reason, Philadelphia 1946, 224ss.; 2 Ibid., 235; 3 E. Tröltsch, Sociologia delle sette e della mistica protestante, Roma 1931, 70ss.; 4 Cf voce: Evangelismo; 5 J.L. Neve: A History of Christian Thought, vol. 2, Philadelphia 1946, 108; 6 P. Tillich, Umanesimo cristiano, Roma 1969, 273; E. Tröltsch, Sociologia..., o.c., 101; 7 K. Barth, Dogmatique, I, Genève 1953, 208ss.; 8 Ibid., IV, 108; 9 Ibid., XIV, 198ss.; 10 Ibid., IV, 108-111; 11 P. Tillich, Storia del pensiero cristiano, Roma 1969, 171; 12 Id., Systematic Theology, III, Chicago 1963, 241-253.

Bibl. K. Barth, La teologia protestante nel XIX secolo, 2 voll., Milano 1979-1970; E. Brunner, Revelation and Reason, Philadelphia 1946; C. Fabro, s.v., in DES III, 2050-2055; A. Fremantle, The Protestant Mistics, London 1964; B. Gherardini, La spiritualità protestante. Peccatori e santi, Roma 1982; U. Köpf, s.v., in WMy, 421-423; L. Leuba, Mistica e teologia dialettica protestante, in J.-M. van Cangh (cura di), La mistica, Bologna 1991, 165-197; J.L. Neve: A History of Christian Thought, II, Philadelphia 1946; R. Otto, The Idea of the Holy, New York 1958; P. Tillich, Storia del pensiero cristiano, Roma 1969; V. Vinay, s.v., in DIP VII, 1024-1030.

R. Bertalot

PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE. (inizio)

Premessa. La psicologia ha recentemente riconosciuto tra i suoi vari ambiti anche lo studio della religiosità. Anche a livello pratico gli Istituti Universitari più aggiornati offrono l'opportunità di approfondire settori di ricerca che prima non erano previsti, più per mancanza di esperti che per mancanza di interesse.

Una delle prime difficoltà è quella terminologica: è più esatto dire « psicologia religiosa » o « psicologia della condotta religiosa »? E meglio dire studio del « comportamento religioso » o degli « atteggiamenti religiosi »? Senza dilungarci troppo su questioni che ora possono sembrare delle sottigliezze, possiamo dire che attualmente gli psicologi concordano nel dire « psicologia della religione » con l'obiettivo di studiare la persona umana di fronte all'Assoluto. In questo modo anche gli atei rientrerebbero in questo settore di ricerca, così come ogni appartenente a una qualunque confessione religiosa.

I. Breve excursus storico. E molto difficile localizzare in un preciso momento storico la nascita di questo settore dal momento che fin dalla scolastica e anche prima abbiamo confini fluttuanti tra gli studi teologici e quelli antropologici. Tuttavia, un se pur breve excursus storico è utile per comprendere i tentativi più importanti finora fatti in questo settore e la situazione attuale. Consideriamo brevemente le varie «scuole», anche se questo termine potrebbe essere inappropriato dal momento che finora non c'è stata una vera e propria struttura organica (se non in rari casi) come vorrebbe una vera « scuola di pensiero ».

La scuola tedesca: W. Wundt studiando il mito ne deduce che è da questo che emerge la religione. Da questa ipotetica origine Wundt ricostruisce anche le varie fasi di un'altrettanta ipotetica evoluzione della religione; ma nel fare questo prende dal passato una gran quantità di processi di gruppo e trascura i fattori individuali della religiosità di credenti a lui contemporanei.

Nel 1907 apparve una delle prime riviste sulla psicologia della religione Zeitschriftfür Religionpsychologie che in seguito fu contrastata dalla InternationalReligionpsychologische Geselleschaft.

In questo periodo emerse K. Girgensohn che con un suo metodo introspettivo sistematico stimolò vari soggetti con inni, poesie e aforismi religiosi. Dalle reazioni raccolte dedusse che

l'esperienza religiosa ha almeno due componenti: l'intuizione del divino e la convinzione che c'è qualcuno che c'interpella e al quale dobbiamo rispondere.
Una vera e propria pietra miliare nello studio della psicologia della religione è il contributo di S. Freud con il saggio Azioni ossessive e pratiche religiose (1907), con il quale l'origine ontologenetica della religione è collocata in correlazione con il complesso di Edipo, quindi intorno al terzo anno di età. In questo stesso periodo, O. Pfister, amico di Freud, studia alcune manifestazioni mistiche (glossolalia, scrittura automatica, l'esperienza mistica di M. Ebner, il culto mariano) e cerca di evidenziare gli elementi che inquinano la religiosità autentica.
La scuola francese: J.M. Charcot (1893) riteneva che la possessione demoniaca e le guarigioni miracolose fossero solo frutto di autosuggestione in personalità isteriche. T. Ribot, da parte sua, sosteneva che la religione nella sua forma estrema può sfociare in due forme patologiche: quella depressiva (o malinconica) con sensi di colpa e di paura e quella esaltata con sensi di amore. Nell'estastico la volontà è annullata e questo è il primo stadio di dissoluzione psichica. P. Janet discepolo di Ribot, studiò soprattutto una presunta mistica, Madeleine, nello stesso ospedale Salpetriére dove lavorava anche Charcot. Questa presentava delle stimmate, delle ferite sanguinanti localizzate presumibilmente là dove anche Cristo aveva sanguinato, levitazioni e stati catalettici in posizione di crocifissa. Riscontrando delle similitudini con la fenomenologia mistica di s. Teresa d'Avila, Janet concluse che questi erano casi di « psicastenia » (un termine da lui coniato) per indicare una reazione di disadattamento e di rigetto nei confronti della realtà con tratti ansiosi e ossessivi. H. Delacroix sottolinea l'importanza di partire dai mistici per poter formulare delle teorie. Infatti, egli studiando s. Giovanni della Croce, s. Teresa d'Avila, M.me Guyon, s. Francesco di Sales e altri, osserva come ad ogni stadio progressivo della vita mistica corrisponda non un impoverimento psichico, come avviene nelle dissociazioni psicotiche, ma al contrario, un sempre maggiore arricchimento. Un altro notevole contributo allo studio della psicologia e della mistica è stato dato dalla rivista Études Carmélitaines fondata nel 1911, trasformata in raccolte di monografie nel 1936, che cessa le pubblicazioni nel 1960. T. Flournoy nella sua opera principale Psicologia religiosa (1910) cerca d'individuare i principi fondamentali della condotta religiosa confrontandosi con altri studiosi suoi contemporanei di questa stessa materia. Egli formula due principi di base per la psicologia della religione: a. escludere la trascendenza con un agnosticismo metodico e scientifico astenendosi da un qualunque giudizio di valore sulle realtà metafisiche; b. interpretare biologicamente dei fenomeni religiosi considerando quattro parametri: 1. il fisiologio; 2. l'evolutivo; 3. il comparato; 4. il dinamico. Flournoy nel 1915 ha anche dato un contributo all'osservazione clinica di una presunta mistica di circa cinquanta anni, Cécile V., attraverso l'uso dell'ipnosi. Questa signora era divisa tra un forte orientamento ascetico-spirituale e un'altrettanta forte libido che le impediva sia di accettare che di rinunciare a una relazione con l'uomo sposato. Durante questo trattamento la signora rinunciò al rapporto ma, in una prima fase, dichiarò che, a volte prima di addormentarsi, veniva visitata da una presenza spirituale, invisibile « asessuata, ma virile » dalla quale si sentiva capita. In una seconda fase, ebbe - trentuno volte in diciassette mesi - delle trance mistiche in cui avvertiva la presenza impersonale del divino. Il trattamento ipnotico era diretto alle ossessioni spirituali frutto della dissociazione provocata da un pre-edipico attaccamento al padre e il vissuto di una violenza sessuale ingenuamente subita all'età di diciassette anni. Altri illustri rappresentanti della scuola francese sono G. Berguer, P. Bovet e J. Piaget. Quest'ultimo ha dato un notevole contributo allo studio del giudizio morale: i bambini educati al rispetto unilaterale dei genitori, delle autorità e di altre figure di prestigio tendono ad avere una moralità basata sull'obbedienza e una religiosità più orientata alla trascendenza. I bambini educati al mutuo rispetto, alla reciprocità e all'uguaglianza tendono ad avere una moralità autonoma e una religiosità più orientata all'immanenza.
La scuola italiana: S. De Sanctis ha studiato la condotta religiosa nei suoi aspetti generali (la dinamica della conversione nelle sue cause, modalità, tipologie, durata e previdibilità di orientamento) e nei suoi aspetti specifici (stati mistici e il profetismo). A. Gemelli, occupandosi

dei mistici, ha concluso che la psicologia non può pronunciarsi con autorevolezza sulla natura degli stati mistici, ma solo osservare e descriverne la fenomenologia.
La scuola anglosassone: G.A. Coe, studiando la relazione tra temperamento e conversione religiosa, concluse che i sanguigni o i malinconici con sentimenti ed emozioni prevalenti sull'intelletto e sulla volontà erano più inclini a sperimentare una conversione piuttosto che i collerici, mentre i flemmatici razionalisti erano i meno propensi ad un cambio di fede. Inoltre, una religiosità fondata molto sul sentimento sarebbe più confacente alle donne ed è ciò che accade nella Chiesa cattolica. G.S. Hall, studiando l'educazione morale e religiosa nei bambini e negli adolescenti, arriva a concludere che la fiducia e la gratitudine verso la madre nei primi mesi di vita possono aiutare a sviluppare un sentimento religioso maturo espresso nell'amore come scopo della vita. Questo sviluppo personale-ontogenetico ricopia quello filogenetico della specie umana e anche la storia di tutte le religioni che passano dal feticismo al culto della natura, dalla sottomissione alle leggi della natura all'accettazione di norme sociali e da queste arrivano alle norme personali.
E.D. Starbuck studia i processi di maturazione religiosa e vede nell'adolescenza il momento di cambio di valori personali. Dai risultati di un questionario rileva la complessità e l'itinerario maturativo della coscienza religiosa. J.H. Leuba studiò non solo gli aspetti psicologici generici e teorici della religione (come la classificazione di quarantotto diverse definizioni), ma anche aspetti specifici come la psicologia del misticismo religioso. A proposito di quest'ultimo aspetto, egli concluse che l'esperienza religiosa è solo il risultato di processi psicofisiologici senza un reale oggetto trascendente. Leuba è molto critico nei confronti di molti contenuti e metodi tradizionali della religione cristiana, ma ammette che nell'uomo vi sia un'innata esigenza di bene morale e ammette anche l'intrinseca positività di alcune preghiere, liturgie e arte sacra. W. James è prevalentemente interessato alle varietà di esperienze religiose non delle masse, ma di singoli individui che ritengono di vivere molto intensamente la propria religiosità. La religione può avere due grandi varianti: sana o malata e i vari fenomeni religiosi non possono dimostrare una loro origine o natura soprannaturale. I soggetti rinati, ossia quelli convertiti, sembrano essere quelli più psichicamente sani e più religiosamente maturi. J.B. Pratt studia la tipologia della credenza in fasi che si possono riscontrare in tutte le religioni. Una prima fase irrazionale è caratterizzata dalla dominanza dei miti alla quale segue quella dominata dalla ragione; questa però non può dare quella certezza che solo i sentimenti possono dare, perciò, la religione dovrebbe tener maggior conto proprio dell'esigenza emozionale della natura umana.
II. Alla fine degli anni Novanta. Per avere una visione più globale della psicologia della religione e della mistica, è necessario completare i primi tentativi pionieristici, appena accennati, con uno studio più approfondito di questi temi nei grandi personaggi come Freud, Jung, Fromm, Frankl e Maslow. Costoro, infatti, hanno dato un contributo notevole alla riflessione teorica e alla ricerca pratica su questi temi.
Alla fine degli anni Novanta, coloro che maggiormente si occupano di questi temi con varie pubblicazioni sono: in lingua francese: A. Godin; J.-M. Pohier, A. Plè, A. Vergote; in italiano: M. Aletti, L. Ancona, E. Fizzotti, G. Milanesi, R. Vianello, R. Zavallone; in spagnolo: E. Freijo. Gli studiosi, però, non possono avere come oggetto di studio « tutti » i fenomeni religiosi. Gli approfondimenti possibili per ogni singolo fenomeno sono tanti che non è possibile occuparsi di una intera specializzazione. Ciò che maggiormente incoraggia è proprio il sempre crescente interesse per lo studio psico-sociologico della religione e della mistica e questo è facilmente rilevabile non solo nei fedeli e negli alunni, ma anche nelle strutture accademiche: Università offrono corsi, seminari o centri per questi studi. C'è un pullulare di pubblicazioni, ma ciò che è maggiormente importante è l'organizzazione di tutto questo grande interesse. Infatti, alla già esistente AISMPR (Associazione Internazionale Studi Medico Psicologici e Religiosi) voluta da A. Gemelli, si affianca la « Società Italiana di Psicologia della Religione ». Analogamente accade in altri Paesi. Il coordinamento globale avviene attraverso vecchie e nuove riviste

specialistiche e attraverso congressi internazionali che vedono riuniti i maggiori esperti con i principianti semplicemente interessati a tutto ciò che è tra psicologia e religione.
Bibl. L. Ancona, Psicoanalisi, bisessualità e sacro, Castrovillari (CS) 1991; G. Berguer, Revue et bibliographie générales de psychologie religieuse, in Archives de Psychologie, 14 (1914), 1-91; Id., Traité de psychologie de la religion, Lausanne 1946; P. Bovet, Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant, Neuchtel 1951; J.F. Catalan, Esperienza spirituale e psicologia, Cinisello Balsamo (MI) 1993; G.A. Coe, The Psychology of Religion, Chicago 1916; H. Delacroix, Études d'historie et de psychologie du mysticism, Paris 1908; S. De Sanctis, La conversione religiosa, Bologna 1924; Id., Esperienza mistica e analisi psicologica, in Contributi psicologici dell'Istituto di Psicologia, 5 (1926), 1-13; Id., Dinamismi e Psicologia religiosa, Roma 1982; E. Fizzotti, Verso una psicologia della religione, Leumann (TO) 1992; T. Flournoy, Observations de Psychologie Religieuse, in Archives de Psychologie, 2 (1903), 327-366; Id., Una mystique moderne. Documents pour la psychologie religieuse, in Archives de Psychologie, 15 (1915), 1-224; M. Fornaro, Psicanalisi tra scienza e mistica, Roma 1990; E. Freijo, El Psicoanalisis de Freud y la Psicologia de la Moral, Madrid 1966; S. Freud, Azioni ossessive e pratiche religiose, in Id., Opere, V, Torino 1972, 337-349; A. Gemelli, L'origine subcosciente dei fatti mistici, Firenze 1913; K. Girgensohn, Die seelische Aufbau des religiösen Erlabens, Gütersloh 1921; A. Godin, Psicologia delle esperienze religiose, Brescia 1983; G.S. Hall, The Religious Content of the Child-Mind, in N.M. Butler et Al., Principles of Religious Education, New York 1900, 161-189; W. James, Le varie forme della coscienza religiosa,
Torino 1904; P. Janet, De l'angoisse a l'extase, Paris 1926; J.H. Leuba, The Psychology of Religious Mysticism, New York 1925; G. Milanesi - M. Aletti, Psicologia della religione, Leumann (TO) 1973; J. Piaget - Da La Harpe, Deux types d'attitude religieuse: Immanence et Trascendance, Genève 1928; A. Plè, Mutamento delle posizioni della Chiesa di fronte alla psicoanalisi, in Con 10 (1974), 159-165; Id., Per dovere o per piacere, Torino 1984; J.-M. Pohier, Au Nome du Père, Paris 1976; J.B. Pratt, The Psychology of Religious Belief, New York 1907; T. Ribot, The Psychology of Emotions, New York 1896; E.D. Starbuck, The Psychology of Religion. An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness, New York 1899; R. Toinet, La psicanalisi e lo Spirito Santo, Cinisello Balsamo (MI) 1997; A. Vergote, Psicologia religiosa, Roma 1979; Id., Religione, Fede, Incredulità, Roma 1985; R. Vianello, Ricerche psicologiche sulla religiosità infantile, Firenze 1991; W. Wundt, Mythus und Religion, Leipzig 1905; R. Zavallone, Psicologia della religione, in Aa.Vv., Le scienze della religione oggi, Roma 1981, 89-140; G. Zunini - A. Pupi, s.v., in DTI II, 829-844.
A. Pacciolla

PURIFICAZIONE. (inizio)

I. La nozione. Tra le applicazioni del vocabolo « p. » si ricorda quella riferita alla p. di Maria in occasione della presentazione di Gesù al tempio (cf Lc 2,22) e quella delle abluzioni di persone e di vasi sacri nel contesto liturgico. Il vocabolo p. richiama la situazione di impurità dalla quale bisogna liberarsi.
Il significato teologico-spirituale della p. è quanto insegna s. Tommaso d'Aquino: « L'uomo ha il compito principale di allontanarsi dal peccato e di resistere alle sue concupiscenze, che muovono in senso contrario alla carità ».1
La teologia spirituale, oltre al significato dell'espressione p. morale, p. della coscienza, p. del cuore, p. dell'intenzione, conosce in particolare: p. dei sensi, p. degli affetti, p. dello spirito.
Il fine ideale di queste espressioni è quello di portare l'uomo all'unione con Dio: « Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio » (Mt 5,8). A sua volta, l'unione con Dio, presuppone un cammino di p.: p. attiva e p. passiva.
S. Tommaso d'Aquino insegna che « ci sono (...) due tipi di purezza. La prima prepara e predispone alla visione di Dio e consiste nella p. della volontà dagli affetti disordinati. (...) La seconda, invece, è quasi attuazione e coronamento della visione di Dio: e questa è la purezza

dello spirito purificato dai fantasmi e dagli errori, pronto ad accogliere le verità divine non come i fantasmi delle cose corporee ».2

L'ambito entro cui la p. può essere considerata in chiave teologico-spirituale è il contesto dell'itinerario spirituale. Per verificarne presenza, importanza, modalità e finalità, si dovrebbe analizzare ogni singola proposta di itinerario. Nella classica concezione del cammino contemplativo, la p. costituisce la prima tappa seguita da quella illuminativa e di unione. La p. spirituale dice l'impegno di p. che l'uomo si assume ed accetta per poter amare Dio con tutto il cuore.

Siccome la p. è richiesta dalla logica della vocazione alla santità, essa non deve mai essere separata dal cammino di contemplazione. P. e contemplazione sono due costanti del cammino della trasformazione dell'anima in Dio.

Nonostante le critiche espresse sul conto del più diffuso schema di itinerario spirituale con le sue articolazioni: p., illuminazione, unione o incipienti, proficienti, perfetti e nonostante le attuali proposte di itinerario spirituale, la p. rimane un'esigenza assoluta di ordine ascetico-spirituale di ogni proposta di itinerario spirituale cristiano.

Nei numerosi testi di letteratura spirituale si possono trovare delle indicazioni pratiche riguardanti l'impegno cristiano della p. Vi si legge che nell'attuazione concreta della p., l'uomo è sostenuto dalla grazia del sacramento della riconciliazione e dell'Eucaristia, dal dialogo con Dio che egli vive attraverso la preghiera, l'ascolto e la meditazione della Parola di Dio e dalla forza interiore che gli viene dall'esercizio costante nelle virtù. In questo modo, egli vive effettivamente la dinamica spirituale della morte-risurrezione accettata con il battesimo.

E più importante invece sapere, dal punto di vista teologico-spirituale, ciò che la p. produce nell'uomo che intraprende il cammino spirituale. Il fine specifico della p. è la sottomissione alla volontà di Dio, il progresso nella perfezione, l'acquisto della libertà spirituale, il poter incontrare Dio nella sua immediatezza. Presso alcuni autori spirituali, particolarmente presso s. Giovanni della Croce, si vede che il fine della p. è anche il progresso nella preghiera contemplativa in quanto via all'unione con Dio.

Lo sforzo umano non può giungere a realizzare completamente questa p. che supera le nostre normali possibilità. E necessaria l'azione di Dio, perciò l'itinerario della p. in quanto cammino di unione con Dio risulta, come abbiamo già detto, composto di due aspetti: attivo e passivo. Il primo consiste nel fatto che nella nostra volontà non c'è più alcuna tendenza volontaria contro la volontà di Dio e il secondo che la nostra volontà riceve il suo impulso ad agire dalla volontà di Dio. Di consequenza, l'itinerario di unione con Dio richiede un doppio lavoro: l'uno, attivo, con cui l'uomo, distaccandosi da ogni cosa, concentra tutto il suo amore in Dio; l'altro, passivo, eseguito da Dio ma accettato dall'uomo con umiltà, pazienza e amore. Con questo intervento Dio suscita l'amore dell'anima e nell'anima, la quale a sua volta lo indirizza e lo concentra su Dio.

II. Nella mistica. A titolo di esempio, richiamiamo qui di seguito l'insegnamento riguardante la p. secondo s. Giovanni della Croce e s. Francesco di Sales.

Per s. Giovanni della Croce, l'uomo, se vuole incontrare Dio, deve rinunciare a se stesso e al mondo attraverso una radicale p. delle sue potenze sensibili e spirituali descritta nei tre libri della Salita del Monte Carmelo. Per raggiungere Dio nella sua immediatezza e trascendente luminosità, va superato il mondo sensibile, ma anche quello concettuale, perché l'uno e l'altro formano delle barriere. C'è di più. Non basta rinunciare a tutto il mondo materiale e sensibile che vive intorno a noi e dentro di noi: occorre saper staccare il cuore anche da quelle realtà che sono un veicolo a Dio, ma non Dio stesso. Anche le cose spirituali devono essere abbandonate. L'unico criterio che valuta l'autenticità della p., quindi del progresso nella perfezione, è la volontà di Dio.

Come tutti i maestri di vita spirituale, Giovanni della Croce insegna che l'unione con Dio « consiste precisamente nel tenere l'anima secondo la volontà del tutto trasformata in quella di Dio, in modo che non vi sia in essa alcuna cosa contraria alla volontà divina, bensì i suoi moti

siano in tutto e per tutto solamente volontà di Dio ».3 Sicché non ci saranno più due volontà che decidono e vivono, ma una sola. « Nello stato di unione, due volontà diventano una sola, la quale è volontà di Dio e anche volontà dell'anima ».4

Giovanni della Croce contribuì a chiarire i due aspetti della p. dell'anima: p. attiva e p. passiva. Nella Salita del Monte Carmelo, espose l'aspetto attivo della p. e nella Notte oscura, l'aspetto passivo della p. La p. attiva è quella sottomissione, libera e cosciente, alla volontà di Dio che arriva a far superare ogni tendenza volontaria opposta alla volontà di Dio. La p. passiva consiste nel fatto che la volontà umana riceve il suo impulso ad agire unicamente dalla volontà di Dio.

L'idea della p. attiva è resa bene dall'articolazione della Salita del Monte Carmelo. Quest'opera è suddivisa in tre libri: il primo parla della p. dei sensi, il secondo della p. dello spirito e il terzo della p. delle potenze dell'anima. L'impegno dell'uomo in questo cammino poggia sulle virtù teologali di fede, speranza, carità.

La Notte oscura che parla della p. passiva si articola in due parti: la notte dei sensi e la notte dello spirito. La p. dello spirito avviene anzitutto attraverso l'esercizio delle virtù teologali e attraverso una sempre più abbondante infusione delle stesse virtù teologali. Nel loro dinamismo, le virtù teologali mentre uniscono a Dio, diventano altrettanti mezzi di trasfigurante p. La fede purifica l'intelletto, la speranza la memoria e l'amore la volontà.5 Dio lascia l'intelletto nelle tenebre, la volontà nell'aridità, la memoria senza ricordi e gli affetti immersi in un angoscioso dolore.

La motivazione a favore della p. attiva e di quella passiva mette in chiaro il fatto che lo sforzo umano non può giungere a realizzare completamente questa p. che supera le nostre normali possibilità. E necessaria l'azione di Dio. Questa si realizza attraverso l'esperienza della notte che ha i suoi due tempi: la notte del senso e la notte dello spirito. Cioè, tenendo conto della natura umana, composta di spirito e di sensibilità che possono attaccarsi alle creature, Giovanni della Croce prospetta un cammino di p. da percorrere per liberare sia la sensibilità dalle creature, sia lo spirito, per orientare quest'ultimo verso l'unione con Dio.

Secondo lui, la p. dei sensi e dello spirito costituisce due tappe dell'itinerario dell'unione con Dio, con aspetto attivo e passivo ciascuna. Nella Salita del Monte Carmelo e nella Notte oscura, non fa altro che accompagnare le persone durante il processo della p. perché superino la duplice barriera dei sensi e dello spirito e giungano così all'unione e all'esperienza di Dio. Le notti mistiche, profondamente purificatrici sono, secondo Giovanni della Croce, un elemento essenziale del cammino che conduce all'unione con Dio.

« La p. del senso, rispetto a quella dello spirito, è soltanto la porta (...) e serve più ad accomodare il senso allo spirito ».6 Dio « stacca l'anima dalla vita dei sensi per elevarla alla vita dello spirito ».7 Il motivo di tale passaggio è che la nostra vita interiore deve diventare spirituale,8 cioè presentare Dio nella sua immediatatezza senza opacità e senza mediazione delle cose.

In conclusione, diciamo che l'unione con Dio di cui parla in modo molto articolato Giovanni della Croce, è l'unione dell'uomo con Dio in Cristo per mezzo della fede, speranza, carità.

S. Francesco di Sales si occupa della p. nella parte I dell'Introduzione alla vita devota.9 Egli parla di una molteplice p.: dai peccati mortali, dall'affetto al peccato, dall'affetto al peccato veniale, dall'affetto alle cose inutili o pericolose e dalle cattive inclinazioni. La motivazione teologico-spirituale che egli adduce sulla necessità della p. è che « l'anima che aspira all'onore di essere sposa del Figlio di Dio deve spogliarsi dell'uomo vecchio e rivestirsi dell'uomo nuovo lasciando il peccato. Deve, inoltre, radere e tagliar via qualsiasi impedimento che possa distoglierla dall'amor di Dio ».10

E interessante notare che anche in Francesco di Sales il cammino di p. è unito al cammino di contemplazione. Parlando della necessità della p. egli affermava che finché siamo in questa vita avremo sempre bisogno di purificarci e di rinunciare a noi stessi e che questa vita ci è data solo a tal fine. « Il nostro amor proprio getta sempre qualche nuovo virgulto di imperfezione che va potato. Esso si serve dei nostri sensi ed è così astuto che appena gli togliamo il potere di

compiere le sue malefatte in quello della vista, si impadronisce di quello dell'udito, e così degli altri ».11

Cosciente delle difficoltà durante il cammino di purificazione, Francesco di Sales insegna che la p. dev'essere praticata con l'aiuto della pazienza e del coraggio. La prima virtù, « ci permette di vedere crescere le erbe cattive nel nostro giardino e l'altra ci mobilita a sradicarle di persona, poiché il nostro amor proprio non morirà mai finché noi viviamo ed è lui che fa crescere quelle erbacce che non ci vorrebbero ».12

Note: 1 STh II-II, q. 24, a. 9; 2 STh II-II, q. 8, a. 7; 3 Salita del Monte Carmelo I, 11,2; 4 Ibid. I, 11,3; 5 Ibid. II, 6; 6 Notte oscura II, 2,1; 7 Ibid. I, 8,3; 8 Cf Salita..., o.c. II, 12; 9 La Filotea; 10 Ibid., c. V; 11 Opere IX, 15-16; 12 Ibid. VI, 154.

Bibl. A. George, Heureux les coeurs purs! Ils verront Dieu! (Mt 5,8), in Bible et vie chrétienne, 13 (1956), 74-79; A. Huerga, Il lungo cammino nella «notte». Le purificazioni mistiche, in La Mistica II, 219-251; S. Légarse - M. Dupuy, Pureté. Purification, in DSAM XII2, 2627-2652; I. Luzárraga, La pureza de intención desdela aspiritualidad biblica, in Manresa, 57 (1985), 35-53; B. Prete, Il senso dell'espressione hoi katharoi lê kardia (Mt 5,8), in RivBib 18 (1970), 253-58; I. Rodríguez, s.v., in DES III, 2094-2102.

J. Stru

DIZIONARIO DI MISTICA

Q

- QUIETISMO
- QUOTIDIANO (MISTICA NEL)

R

- RACCOGLIMENTO
- RAHNER KARL, SJ
- RANCÉ ARMAND, CIST.
- REDENZIONE
- REDI MARGHERITA, OCD
- RELIGIOSITÀ POPOLARE
- RICCARDO DI SAN VITTORE, OSA
- RIPARAZIONE
- RIPOSO NELLO SPIRITO
- RISVEGLIO DIVINO
- RIVELAZIONE NELLA BIBBIA
- RIVELAZIONI
- ROGER (FRATEL)
- ROLLE RICCARDO, EREMITA
- ROSMINI ANTONIO, SAC. FOND.
- RUUSBROEC GIOVANNI, SAC.

QUIETISMO. (inizio)

I. Il fenomeno si pone abitualmente in relazione con la mistica, benché senza molta precisione nella maggioranza degli autori. Fino a tempi recenti, l'esposizione o presentazione del q. in trattati e dizionari si faceva come elencazione di movimenti e fenomeni spirituali dai primi tempi del cristianesimo fino al sec. XVIII, anche se il nome proprio di q. non appare fino alla fine del sec. XVII. Due motivi, complementari tra loro, giustificavano questo procedimento: in primo luogo, il fatto che negli interventi ufficiali sul q. si ripeta spesso che esso coincide con l'insegnamento degli « Alumbrados », come questi coincidono con i « Catari », ed altri illuminismi fino ad arrivare perlomeno al sec. XIII. La comparazione dei movimenti suddetti conferma l'esattezza dei riferimenti. Parlando in genere della spiritualità cristiana, il q. è una tendenza spirituale che si manifesta in espressioni simili o molto somiglianti lungo la storia; coincide sostanzialmente con quella che si sviluppò nella seconda metà del sec. XVII ed è passata alla storia come il « Quietismo ». Nessuna di queste espressioni affini prima aveva ricevuto tale nome. Pertanto, è ambiguo se con esso si indicano tutti questi antecedenti, conosciuti abitualmente con altri nomi propri.

Attualmente sembrano superati l'equivoco o l'ambiguità se si adotta come denominazione generica quella di « illuminismo mistico o spirituale », precisando subito la peculiarità di ciascuno dei gruppi e movimenti con la denominazione propria. Q. è il più moderno di tutti.

II. L'origine. Così inteso e designato, si circoscrive nella seconda parte del sec. XVII e prima parte del sec. XVIII. La sua vicinanza cronologica al movimento degli « Alumbrados » in Spagna (secc. XVI-XVII), e la sua parentela con il medesimo e altri anteriori, ci obbligano a formulare l'interrogativo iniziale della sua origine. E risaputo che, in proposito, circolano due tesi fondamentali: quella che sostiene una dipendenza diretta, come di causa ed effetto, tra le diverse manifestazioni storiche dell'« illuminismo mistico », e quella che preferisce richiamarsi

ad una costante storica, secondo la quale in identiche circostanze si producono i medesimi fenomeni, senza necessità di influenza diretta e immediata. In alcune delle opinioni, rimane il fatto che il q. non è un movimento primario ed originale che apporta qualcosa di radicalmente nuovo; è semplicemente una riedizione di formule e proposte precedenti, con le modifiche proprie del tempo e dei luoghi nei quali fiorì.

Più che a qualcuno degli « illuminismi » anteriori, il q. appare legato abitualmente, nella storiografia e nella credenza generale, alla corruzione morale; come se si trattasse di un sistema o proposta spirituale che conduce inevitabilmente alla degradazione nell'ambito della morale sessuale. La verifica di alcuni casi concreti, nei processi chiamati quietisti, ha portato a stabilire una correlazione necessaria tra pratica e dottrina, come se questa non fosse altra cosa che semplice copertura o simulazione di condotte immorali. Un'opinione molto diffusa, anche tra gli studiosi, riduce il q. a epifenomeni marginali e lo svuota totalmente di contenuto. La tragica storia del q. fu molto più che la miseria morale di una certa quantità di figure di secondo piano e di categoria inferiore. Molti libri e molti maestri condannati come quietisti nulla hanno a che vedere con questo cliché o stereotipo. Nessuno dei nomi di rilievo offrì il fianco alla condanna della vita personale. Basta ricordare Malaval (1719), Falconi (1638), Petrucci (1701), Fenelón, ecc. o tanti autori che circolarono con generale plauso prima che si scatenasse la battaglia quietista. Il fenomeno della condotta peccaminosa coperta da apparenze di alta spiritualità è di tutti i tempi e di tutti i luoghi; non è un q. sollecitato da particolari insegnamenti mistici.

Nemmeno è possibile rintracciare l'autentica fisionomia del q. sulla base delle condanne (libri, autori), anche se aiutano nel compito. Le tesi o proposizioni, duramente qualificate, rare volte appaiono alla lettera nei cosiddetti scritti quietisti; rispondono meglio ad un contesto e ad un clima generale e hanno un carattere di sintesi nelle cui dottrine ed opinioni si è saputo formulare in forma estrema per servire da norma nei processi o per evitare pericoli di contagio. L'immagine definitiva del q. emerge principalmente dai testi originali e non dagli scritti « antiquietisti », in generale composti sulla base delle condanne.

III. Natura del q. Autori e scritti « quietisti » rivelano, come primo dato, che essi si muovono in un clima e in un ambiente tipicamente mistico e concentrano la loro attenzione o preoccupazione nella spiritualità personale di raccoglimento o interiorità; la chiave di riferimento è nel binomio meditazionecontemplazione sotto molteplici forme ed espressioni. La più caratteristica è la contemplazione di « quiete » da dove deriva immediatamente il tipico « quietismo ». Ha il suo equivalente nella preghiera di fede, di silenzio interiore, degli affetti, dell'attenzione amorosa e altre affini. In consonanza con questo basilare punto di partenza, il q. si presenta come un metodo o cammino sicuro e veloce per raggiungere la perfezione. Consiste fondamentalmente in un processo di interiorizzazione nel quale lo sforzo personale della meditazione e dell'attività personale deve andare diminuendo praticamente fino a scomparire, essendo sostituito dalla contemplazione ogni volta più pacifica e spontanea della quiete.

L'attenzione dell'anima e del direttore spirituale devono porsi in modo da non disturbare l'azione divina, lasciando che Dio faccia la sua opera in maniera più efficace di qualunque impegno umano. L'atteggiamento di quiete, ricettività e passività è fondamentale. Lo sforzo umano deve concentrarsi sulla pratica delle virtù e sulla purificazione delle passioni per non ostacolare l'opera divina nell'anima. Ad un determinato livello è opportuno ridurre l'attività delle opere esteriori, delle pratiche devozionali e degli esercizi ascetici, per quanto meno vantaggiosi, inclusi gli ostacoli per l'attenzione intima all'unione contemplativa.

Quando si vuole raggiungere la perfetta quiete, e l'attenzione dello spirito è concentrata in Dio, è segno che si è arrivati al totale abbandono in Dio con assoluta indifferenza rispetto ai propri interessi e ai successi della vita. Importante, allora, è non perdere questa passività dinanzi all'azione di Dio. Sarebbe fatale per il progresso spirituale tornare alla meditazione e all'esercizio delle potenze, se non in casi del tutto singolari. L'anima riceve da Dio direttamente ciò che essa vuole raggiungere con altri mezzi e per altre strade.

L'unione contemplativa con Dio può prolungarsi in maniera indefinita, almeno virtualmente. Non suppone un'alienazione della persona né un'eliminazione delle sue necessità ed espressioni vitali. Può coesistere con impulsi e sensazioni naturali o corporali non controllabili dallo spirito. La responsabilità degli atti in tali circostanze è praticamente nulla, per quanto non dipendente dalla volontà. In questa stessa linea si collocano l'insidia e la violenza diabolica, alla quale, a volte, risulta quasi impossibile resistere. E una versione estrema dello « spirito è pronto, la carne è debole ».

Non tutti i maestri considerati quietisti mantennero il medesimo equilibrio e seppero armonizzare i loro insegnamenti con la totalità della dottrina evangelica. Per tutti, il punto centrale e decisivo è quello del valore pedagogico fondamentale della via del raccoglimento interiore con la sua dinamica e dialettica meditazione-contemplazione. E nelle applicazioni e nelle spiegazioni dove ciascuno procede per proprio conto. Vi furono direttori incompetenti, e in alcuni casi indiscreti, che spinsero nella pratica le conclusioni alle quali si prestavano gli insegnamenti unilaterali dei grandi maestri. Presentavano il fianco facilmente all'esagerazione o a deformazione con insistenza nell'« attenzione interiore » senza preoccuparsi delle opere e devozioni esterne. Insistevano, poi, sulla passività nella contemplazione unitiva con lo sdoppiamento del senso e dello spirito e la conseguente indifferenza dinanzi agli assalti della carne e alle tentazioni diaboliche. Furono precisamente la banale interpretazione di alcuni e la cattiva applicazione, da parte di altri, di queste dottrine a condurre ai casi registrati di corruzione morale. Casi isolati non possono convertirsi in categoria universale. Servirono, in quel tempo, per scatenare la tragica crisi del q.

Quest'ultimo trovò terreno fertile nel clima religioso spirituale che si vuole designare come « prequietismo » ed esplose con la pubblicazione nel 1675 della Guía espiritual di M. Molinos. La condanna di questo autore e del suo amico, il card. P.M. Petrucci, nel 1687 indica il momento più drammatico di una lotta senza quartiere tra i « contemplativisti » (quietisti) e gli « orazionisti » o « meditazionisti », specialmente gesuiti. Proseguì durante due decenni la caccia agli autori e agli scritti quietisti. Fu una vera ecatombe di libri spirituali, molti dei quali di uso comune per molto tempo.

Nell'ultimo decennio del sec. XVII si assistette, con turbamento, alle polemiche suscitate dalla spiritualità di M.me Guyon, i cui maggiori protagonisti furono Bossuet e Fénelon. E l'episodio conosciuto come il « semiquietismo francese », concentrato sui problemi della contemplazione e dell'amore puro. Scomparsi dalla scena i maestri considerati i responsabili del q., un'abbondante letteratura poco originale si dedicò a combatterne gli errori o « eresie » lungo il sec. XVIII. Vincolato il q. alla mistica, o a fenomeni straordinari, questa rimase interdetta per molto tempo, più di un secolo.

Tranne casi isolati, il q. non giunse a sistema o credo dottrinale, né ad ampio movimento spirituale; fu fenomeno di gruppi ridotti; non superò i limiti di una tendenza o di un metodo. Andando alla radice del processo storico, si trattò di controbattere le due tendenze che dominavano il panorama della spiritualità cattolica nella metà del sec. XVI: la ignaziana e la teresiana. A questa conclusione è arrivata la storiografia più recente.

I contatti più diretti del q. con la mistica si devono individuare nella tendenza a favorire la fenomenologia straordinaria (visioni, estasi, ecc.), poco presenti negli scritti dei grandi protagonisti (anche se tra i detrattori malintenzionati), se non in altri punti più specifici come la concentrazione, quasi escludente, nella contemplazione e nei suoi effetti, cioè: conoscenza di Dio ogni volta più diretta, però meno distinta; amore di Dio, sempre più libero dal proprio sentimento; contatto con Dio ogni volta più profondo, però con atti meno percepibili; minore coscienza della propria vita virtuosa e maggiore indifferenza davanti alla ricompensa da parte di Dio.

Bibl.: M. Armogathe, Le quiétisme, Paris 1973; M. Bendisciolo, Der Quietismus zwischen Häresie und Ortodoxie, Wiesbaden 1964; P. Dudon, Le quiétiste espagnol Miguel de Molinos, Paris 1921; J. Grenier, Écrits sur le quiétisme, Quimper 1984; A. Huerga, Del Alumbradismo al

Molinismo [sic], in Ang 67 (1990), 483-508; J. Orcibal, Documents pour une histoire doctrinale de la querelle du quiétisme..., Roma 1967; E. Pacho - J. Le Brun, s.v., in DSAM XII2, 2756-2842; E. Pacho, s.v., in DES III, 2111-2115; Id., De nuevo sobre el quietismo, in Monte Carmelo, 77 (1969), 191-199; Id., En torno al quietismo. Interrogantes y sugerencias, in Aa.Vv., Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez, IV, Madrid 1986, 215-236; J. Paquier, Qu'est ce le quiétisme?, Paris 1910; M. Petrocchi, Il quietismo italiano del Seicento, Roma 1948; P. Pourrat, s.v., in DTC XIII2, 1537-1581; Y. Poutet, La querelle du « quietisme ». A propos de la « Correspondance de Fénelon », in Divus Thomas, 90 (1987), 373-382; P. Zovatto, Intorno ad alcuni recenti studi sul quietismo, Venegono Inferiore (VA) 1968.
E. Pacho

QUOTIDIANO (MISTICA NEL). (inizio)

I. La situazione storica. La vita quotidiana, particolarmente nelle grandi città, è segnata spesso dall'ansia, dalla solitudine, dal rischio di alienazione. Lo sviluppo tecnico-scientifico che mette tanti mezzi a disposizione dell'uomo, ha tuttavia indebolito, in molti casi, il senso del mistero e impoverito i rapporti personali. L'uomo sente l'esigenza di ricuperare l'esperienza di Dio e un mondo più umano ed amichevole. Tuttavia, questa esigenza si esprime, non di rado, attraverso vie distorte quali le nuove forme di gnosi, di magia e l'insorgere di sempre più numerose sette.
L'esperienza mistica cristiana, e in particolare cattolica, non è esoterica, è sempre ancorata alla storia della salvezza, alla tradizione, alla fede della Chiesa. In questa prospettiva fare riferimento al q. implica mettere in luce il carattere ordinario dell'unione sempre più profonda dell'uomo con Dio quale sviluppo della grazia battesimale e la capacità che possiede il cristiano, proteso alla santità, di rapportarsi intimamente con Dio tramite le cose e le attività di ogni giorno, e di considerarle tutte, alla luce di Dio.
II. Alla presenza di Dio, secondo la Scrittura. Nella Bibbia già nei primi capitoli della Genesi appare la familiarità che Dio ha voluto stabilire con l'uomo. L'uomo vive alla presenza divina e Dio passeggia nel giardino alla brezza del giorno (cf Gn 3,8). Dopo il peccato, Dio viene sempre più incontro all'uomo e gli si rivela nella storia non solo come salvatore ma come guida, sostegno, amico (cf Es 33,7-11). In Mosè, la vicinanza di Dio giunge ad una singolare intimità (cf Nm 12,8; Dt 34,10) e Dio fa di lui il liberatore del suo popolo (cf Es 3,10-12) e il mediatore dell'alleanza (cf Es 20,2ss.). Il culto, l'adempimento della legge, il servizio reso ai poveri sono i mezzi dell'unione dell'uomo con Dio. Magia e divinazione si presentano come offesa e segni di sfiducia nei suoi confronti. Nel Cantico dei Cantici la profondità del rapporto fra Dio e l'uomo, simboleggiato dall'universale esperienza dell'amore umano, dona alla quotidianità dell'esistenza la pienezza della sua armonia e splendore. I profeti segnati dalla vicinanza del Dio che abita « nella nube » (cf 1 Re 8,12) richiamano Israele, malgrado i suoi tradimenti, all'intimità sponsale con Dio, vissuta nell'amore e nella fedeltà (cf Os 2,4) e svelano la sua misteriosa presenza nel cosmo e nella storia.
Nel NT l'unione dell'uomo con Dio raggiunge la sua massima espressione nel mistero dell'Incarnazione. In Cristo, Dio viene incontro all'uomo per attrarlo al « circolo vitale della Trinità » (J. Castellano) e trova in Maria colei che, lasciandosi inserire pienamente nel dinamismo trinitario, partecipa in ogni momento della sua esistenza all'opera redentrice del Figlio (cf Lc 1,41-45; 2,34-35 e 41-51; Gv 19,25). Il Vangelo di Matteo sottolinea che Dio è il Dio con noi (1,23) e rimane con noi fino alla fine dei tempi (28,20). Nella comunità riunita in nome di Cristo (18,20), nella frazione del pane e del vino (26,26), nei poveri e nei sofferenti (25,31) Dio si rende presente all'uomo. Per Luca, la sequela di Gesù si verifica nel q. e il cristiano deve prendere la sua croce ogni giorno (9,23). Giovanni mette in luce che i credenti in Cristo non sono tolti dal mondo (17,15) ma nel mondo sono chiamati a rimanere in lui come i tralci nella vite (15,1-8). La comunione dei cristiani con Cristo è talmente intima come quella che esiste fra lui e il Padre (17,21) e deve esprimersi attraverso la fede nel Figlio e l'amore fraterno (1 Gv 4,12.16). Chi osserva la parola di Gesù è amato dal Padre e Gesù promette la

presenza di Dio in lui: « ...Noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui » (Gv 14,23). Paolo sottolinea il rapporto di intima unione con Cristo attuata nel battesimo (cf Rm 6,3-5; Ef 2,5-6) e nell'Eucaristia (cf 1 Cor 10,6). La perfezione del cristiano non risiede in eventi o doni straordinari ma nella carità (cf 1 Cor 13) e nella partecipazione alla vita di Cristo, alle sue sofferenze, morte e risurrezione (cf Rm 8,17; Fil 3,10).

III. Il q. come « luogo teologico ». Il Concilio Vaticano II afferma la vocazione universale alla santità, cioè alla perfetta unione con Cristo « secondo lo stato e condizione propria di ciascuno » (LG 50) la quale si attua e si accresce nei sacramenti (SC 6-7), particolarmente nella partecipazione al sacrificio eucaristico (SC 10) e nell'imitazione di Cristo (LG 7). Nelle condizioni, gli impegni e le circostanze della vita quotidiana, il cristiano è chiamato a camminare sulla strada della carità in unione con Dio Carità e sull'esempio di Cristo a cooperare alla fraternità degli uomini e alla trasformazione del mondo (LG 38). L'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità partecipa all'unione delle Persone divine (LG 24) e tutte le attività temporali vivificate dallo Spirito diventano sacrificio spirituale gradito a Dio (LG 34). Il CCC ribadisce gli stessi principi (nn. 519-521; 1212; 1877-1878; 2012-2014) e afferma: « Noi dobbiamo sviluppare continuamente in noi e, infine, completare gli stati e i misteri di Gesù. Dobbiamo poi pregarlo che li porti lui stesso a compimento in noi e in tutta la sua Chiesa... » (n. 521).

La teologia contemporanea, in quanto ha sottolineato la dimensione storica della salvezza e ha promosso il rinnovamento liturgico, ha riproposto i misteri di Cristo quali misteri del cristiano vissuti nei sacramenti ed esplicati nelle diverse dimensioni della vita interiore ed esteriore, singola e comunitaria. L'Eucaristia, in modo particolare, radica il cristiano nel Corpo mistico, lo addentra « negli ampi spazi della vita di Cristo » e tempra il desiderio di inserire « la propria vita personale nella grande opera del Redentore » (E. Stein).

Inoltre, la riflessione teologica sulle realtà terrene ha messo sempre più in luce la traccia della Trinità in tutte le cose della natura e la partecipazione alla stessa vita divina di tutte le attività e istituzioni che il cristiano promuove in conformità con il disegno di Dio (cf Ef 1,10). In questa prospettiva, il mistico supera ogni solitudine e alienazione e la sua vita sfocia nell'intima comunione con Dio e nella fratellanza con tutti gli uomini. Sull'esempio di Maria, lungi dal distaccarsi dalla vita quotidiana, egli s'impegna con ardente carità in tutte le opere terrene - non soltanto in quelle sacre ma anche in quelle cosiddette profane - per la maggior gloria di Dio e la salvezza delle anime. Il q. si fa, per così dire, « luogo teologico », cioè condizione storica vitale, privilegiata per coglier e vivere in sé e nell'intera creazione la presenza del Dio vivente, conferma goduta qui ed ora della mistica comunione con Dio Trinità d'amore.

Bibl. A. Ammassari, La vita quotidiana nella Bibbia, Roma 1979; Ch.-A. Bernard, Conoscenza e amore nella vita mistica, in La Mistica II, 253-293; J. Castellano, La mistica dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, in Ibid., 77-111; Id., Unione con Dio, in DES III, 2582-2588; H.D. Egan, K. Rahner, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 664-676; C. Marmion, Cristo vita dell'anima, Milano 1967; T. Merton, Semi di contemplazione, Milano 1965; A. Queralt, Contemplatívus in actione, in La Mistica II, 331-361; L. Regnault, Vita quotidiana dei Padri del deserto, Casale Monferrato (AL) 1994.

E.C. Rava

RACCOGLIMENTO. (inizio)

Premessa. Il r. è un'attitudine fondamentale della vita cristiana (cf Mt 6,6). La spiritualità non è mai venuta meno alla tematizzazione di tale esperienza, pur assumendo forme e itinerari culturali differenti.

I. Orientamenti. Considerando l'insieme della riflessione elaborata lungo i secoli, emergono sostanzialmente due orientamenti che, a nostro avviso, seguono, rispettivamente, i vettori classici e nuovi della teologia. Ne proponiamo una breve sintesi.

1. La teologia spirituale classica, informata per lo più dall'antropologia dualista, descrive il r. come capacità di entrare in se stessi e di liberarsi da ogni influsso o condizionamento esterno, al fine di concentrare l'attenzione in Dio solo, di entrare in comunione intima e personale con lui, e in lui ritrovare l'unità perduta.1 Il francescano Francesco di Osuna giustifica il r. a motivo degli effetti che produce sui credenti: unisce gli uomini che lo praticano, unifica in sé la persona, invita a ritirarsi in luoghi segreti, aiuta nel r. dei sensi, raccoglie e modera le membra corporali, attrae a sé le virtù, porta i sensi all'interno del cuore, raccoglie le facoltà nella coscienza in cui è impressa l'immagine di Dio, fa sì che la chiarezza divina si comunichi all'anima.2 La spiritualità classica distingue il r. attivo da quello passivo: nel r. attivo è dominante l'esercizio ascetico; 3 nel r. passivo, invece, è dominante l'iniziativa gratuita di Dio.4 Poiché il r. non è finalizzato a se stesso bensì a riscoprire la presenza di Dio nel « fondo » dell'anima; per la maggior parte degli autori spirituali esso è considerato una delle vie privilegiate alla contemplazione del Mistero: « Si chiama «orazione di raccoglimento» perché l'anima raccoglie le sue potenze e si ritira in se stessa con il suo Dio. Lì il suo Maestro divino si fa sentire più presto, e la prepara più prontamente ad entrare nell'orazione di quiete ».5

2. La spiritualità contemporanea, pur attingendo ai capisaldi della teologia classica, modula la riflessione su paradigmi di pensiero differenti. Fondamentalmente considera il r. nell'alveo della dimensione dell'interiorità, assunta nell'orizzonte di una visione antropologica unitaria, dinamica e acculturata. Tenendo conto della situazione culturale della nostra epoca, dominata dal primato della tecnologia e della soggettività, e sollecitata da una forte domanda di senso, la spiritualità contemporanea dispone l'interiorità e il r. a discernere il rischio sempre soggiacente della « privatizzazione » della fede e, nel contempo, a favorire l'integrazione autentica della identità della persona come essere aperto all'irruzione del Mistero e come « essere-per-l'altro », capace cioè di stabilire un rapporto vero con la storia, con il mondo e con le cose.

Di qui l'emergere di una nuova sensibilità. Se la visione classica del r. segue il movimento di « estraneazione verso l'introversione »,6 la visione odierna non la rifiuta totalmente, ma la completa con il movimento inverso di « interiorizzazione verso l'estroversione », dove la storia e il mondo, in quanto veri luoghi teologici, divengono anch'essi oggetto di interiorità, ovvero di quello sguardo di fede che sa cogliere nell'ambiguità degli eventi i cammini imprevedibili dello Spirito: « Fondati nel centro del nostro essere incontriamo un mondo dove ogni cosa si fonda parimenti in se stessa. L'albero diviene un mistero, la nuvola una rivelazione, l'essere umano un universo di cui solo a sprazzi cogliamo la ricchezza ».7

II. Modalità. Dal punto di vista della prospettiva esperienziale, la tematizzazione del r. è intesa prevalentemente secondo due modalità: come dinamismo dell'esistenza e come via pedagogica alla preghiera.

Vediamone i passaggi sostanziali.

1. Dinamismo dell'esistenza. « Il viaggio più lungo è il viaggio verso l'interno », scrisse D. Hammarskjöld nel suo diario.8 E, infatti, il viaggio verso il centro, là dove la persona riscopre la sorgente delle sue relazioni con l'altro, con il mondo e con le cose; ritrova la sua vita unificata e divinizzata - in quanto tempio dello Spirito - nella presenza silente di Dio Trinità, in Colui che è il « Centro del centro », la sorgente, la radice, la pienezza dell'essere.9

Nell'incontro silente con Dio Trinità, il credente, che ha dilatato il suo animo all'accoglienza dell'azione trasformante dello Spirito,10 apre la via dell'interiorità al valore della recettività come dimensione costitutiva della sua persona e del suo essere nel mondo, alla realtà della comunione ecclesiale come esperienza di salvezza con i fratelli nella fede e al valore dell'universalità come dialogo costruttivo con ogni autentico itinerario sapienziale verso la contemplazione del Mistero.

2. Pedagogia della preghiera. Tutta la tradizione spirituale attesta che la preghiera è uno dei luoghi privilegiati per la riscoperta dell'interiorità. Per giungere ad essa si indicano alcuni strumenti pedagogici: la cura del silenzio, dell'ascolto e della posizione del corpo; la ripetizione del Nome di Gesù modulata sul ritmo del respiro; la contemplazione delle icone; la percezione

della presenza di Dio nei fratelli e negli avvenimenti. Al fondo vi è la coscienza che « non si impara nulla senza un po' di fatica. (...) Il Signore, volendolo, potrà innalzarvi a grandi cose, giacché scoprirà in voi la disposizione adatta, trovandovi vicine a sé ».11

In tutti i tempi, l'appello all'interiorità e al r. risuona come un'esigenza vitale per l'interiorizzazione dei valori della fede e per un'autentica esperienza personale di Dio. « Il cristiano del futuro - affermava profeticamente K. Rahner - o sarà un mistico o non esisterà affatto ».

Note: 1 Cf Gregorio Magno, Moralia, XXXI, 19; XXII, 6; 2 Cf S. López Santidrián, Recueillement. II. Dans la spiritualité classique espagnole, in DSAM XIII, 256; Id., La nozione di raccoglimento in Osuna, in Ch.-A. Bernard (cura di), L'antropologia dei maestri spirituali, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 195; 3 Cf Teresa di Gesù, Cammino di perfezione 28-29; 4 Cf Ead., Castello interiore IV, 3,2; Cammino di perfezione 30-31; 5 Ibid., 28,4; 6 Cf Giovanni della Croce, Salita del Monte Carmelo II, 12; 7 D. Hammarskjöld, Tracce di cammino, Magnano (BI) 1992, 209; cf Ch.-A. Bernard, Teologia spirituale, Cinisello Balsamo (MI) 1982, 380-381; 8 Tracce..., o.c., 86; 9 Cf. Giovanni della Croce, Fiamma viva d'amore I, 13; 10 Cf Teresa di Gesù, Castello interiore IV, 3,9; G. Taulero, Sermone, 26; 11 Teresa di Gesù, Cammino di perfezione, 29,8.

Bibl. Ch.-A. Bernard, Il Dio dei mistici. Le vie dell'interiorità, Cinisello Balsamo (MI) 1996, 342-349; S. Biolo, Interiorità. Principio della filosofia, Genova 1992; G. von Brockhusen, s.v., in WMy, 450; A. Gentili - A. Schnöller, Dio nel silenzio. La meditazione nella vita, Milano 19927; Giovanna della Croce, s.v., in DES II, 1559-1562; B. Griffiths, Return to the Centre, London 1976; A. Martínez Cuesta - J. Poulenc, Recollezione, in DIP VII, 1322-1348; J. Moltmann, Esperienze di Dio: speranza, angoscia, mistica, Brescia 1981; J.-C. Sagne, Il segreto del cuore. Trattato di teologia spirituale, Padova 1994, 154-159; H.J. Sieben - S. López Santidrián, s.v., in DSAM XIII, 247-267; V. Truhlar, Via all'interiorità, in Id., Lessico di spiritualità, Brescia 1973, 712-714.

E. Palumbo

RAHNER KARL. (inizio)

I. Vita e opere. R. nasce a Freiburg, in Germania, nel 1904 e muore nel 1984. La sua opera teologica è molto feconda e valida. Insegna teologia ad Innsbruck, Monaco e Münster e tiene conferenze in tutto il mondo. La sua bibliografia è composta da quattrocento scritti (sono state stampate più di un milione di copie dei suoi tascabili) e da tre volumi di interviste televisive e radiofoniche. Inoltre, s'impegna in un lavoro editoriale monumentale, com'è attestato dall'edizione di enciclopedie teologiche e di libri in collaborazione. L'influenza di R. sul Concilio Vaticano II e la sua incidenza teologica sono molto significative tanto da essere giustamente definito il « motore discreto della Chiesa cattolica romana » e il « padre della Chiesa cattolica del sec. XX ». Si comprende perché questo semplice sacerdote gesuita sia molto noto come teologo profondo e altamente speculativo. Altrettanto adatto a R. è il titolo di Doctor mysticus, poiché egli è il teologo mistico più importante del sec. XX.

II. Dottrina. R. sostiene che l'esperienza umana più profonda è nella relazione con Dio il cui mistero, luce ed amore, avvolgono totalmente la persona. « In ogni essere umano, scrive R., c'è qualcosa che assomiglia ad un'esperienza di base anonima, atematica, forse repressa, di orientamento verso Dio, un'esperienza che è costitutiva dell'uomo nella sua concreta composizione (di natura e grazia), che può essere repressa ma non distrutta, che è «mistica», (o se si preferisce un termine meno compromettente), che ha il suo ambiente in quello che gli antichi Padri chiamano contemplazione infusa ». In questo modo, R. concepisce la persona umana come homo mysticus, come un mistico nel mondo, un essere estatico creato per arrendersi volontariamente e amorevolmente al Mistero che dona interamente se stesso a tutti e abbraccia tutti. Per R. l'esperienza in Dio forma l'ambiente, la risacca o il metabolismo spirituale di base della vita quotidiana. Tutto ciò a causa dell'autocomunicazione universale di Dio, una

comunicazione che la persona umana deve liberamente accettare o rifiutare. Chiunque - perfino lo gnostico o l'ateo - viva morigeratamente, altruisticamente, onestamente, coraggiosamente e si ponga al servizio del prossimo, sperimenta la mistica del quotidiano. Accettare coraggiosamente e totalmente la vita e noi stessi, persino quando tutto intorno sembra crollare, è forse la prima esperienza mistica della vita quotidiana. Chiunque accetti la vita e se stesso in questo modo, accetta implicitamente anche il Mistero che riempie il vuoto sia di noi stessi, sia della vita. E, poiché la grazia di Cristo sostiene questa speranza contro ogni speranza, l'esperienza è, almeno anonimamente, cristiana, cioè si è cristiani di fatto se non di nome. Per questo motivo, R. concepisce l'autentica mistica come arrendevolezza alla profondità dell'uomo, alla profondità della vita, al mistero stesso. Tale arrendevolezza è nutrita con o senza tecniche di introversione, meditazione o contemplazione. Per R., Cristo è la parola mistica perfettamente incarnata, l'esempio principale di tutta la mistica autentica, perché la sua umanità appartiene così perfettamente a Dio da essere essa stessa l'umanità di Dio nel mondo. La croce di Cristo simboleggia per l'uomo la necessità di morire a tutte le cose create per appartenere al mistero della creazione. La risurrezione di Cristo simboleggia, invece, che il Mistero accetta e conferma quella totale arrendevolezza e che morire a se stessi e a tutte le cose create non è, in ultima analisi, assurdo, ma l'inizio della vita eterna. Grazie al suo profondo cristocentrismo, R. apprezza la dimensione sacramentale e incarnazionale della mistica cristiana. Infatti, egli stesso afferma che « si deve comprendere che nell'uomo terreno questo vuoto di sé non sarà soddisfatto praticando la pura interiorità, ma attraverso concrete attività che vengono chiamate umiltà, sacrificio, amore per il prossimo, croce e morte. Bisogna, infatti, discendere agli inferi insieme a Cristo. Occorre perdere la propria anima non direttamente per il Dio che è al di sopra di ogni nome, ma al servizio di qualche confratello ». Per R. esiste una dimensione mistica dell'amore umano poiché l'amore per il prossimo è amore per Dio. Inoltre, poiché sottolinea l'aspetto sia sociale che individuale della persona umana, R. sostiene che l'amore umano contiene una dimensione socio-politica, perciò scrive in modo convincente non solo sulla relazione solitaria di una persona con Dio, ma anche sulla relazione dei mistici con la teologia della liberazione e la teologia politica. Stimolato dalla « mistica di s. Ignazio sulla gioia del mondo » e dal bisogno di trovare Dio in tutte le cose e tutte le cose in Dio, la teologia mistica di R. contiene un intento rivelatorio sul mistero della sofferenza di Dio e dell'amore vittorioso in Cristo in ogni dimensione della vita umana. Nessun altro grande teologo contemporaneo ha scritto una « teologia delle cose quotidiane », una teologia del lavoro, dei continui spostamenti, del riposo, del guardare, del ridere e del mangiare. I suoi libri di preghiera e sulla preghiera - per i quali è stato chiamato il maestro della preghiera del sec. XX - sviluppano tutti questi temi. R. non considera tutte le mistiche uguali, ma distingue accuratamente la mistica genuina di Dio dai misticismi più ambigui, ossia dagli automisticismi, dalla mistica della natura e della psiche. Nella mistica di Dio, la sempre presente esperienza in Dio viene purificata, intensificata e condotta ad un livello più alto di esplicitazione. Nell'automisticismo, la persona s'immerge nelle profondità misteriose della qualità spirituale dell'Io senza sperimentare Dio totalmente. Il misticismo della natura favorisce l'esperienza della propria unità « pancosmica » con il creato. Infine, il misticismo psichico tende ad un'esperienza intensificata dell'Es, degli archetipi e simili. R. parla di misticismo carismatico come di « un misticismo delle masse », « un misticismo in abiti rozzi ». Più entusiastico e concreto del misticismo della vita di tutti i giorni, il misticismo carismatico ricorre più frequentemente al misticismo straordinario dei santi. Per R., il parlare in lingue, il curare le infermità, il profetare, il godere dell'esperienza della conversione ed altri doni carismatici esercitano un potere straordinario nell'intensificare la sempre presente esperienza personale di Dio e nell'approfondire la vita cristiana di fede, speranza ed amore. Per R. il misticismo dei grandi santi cristiani si trova nelle manifestazioni, psicologiche o parapsicologiche straordinariamente emozionanti, sperimentate nella fede, nella speranza e nell'amore che sono presenti in ogni vita cristiana. Infatti, « l'esperienza mistica, scrive R., non è specificatamente diversa dallo stato di grazia, ordinario in quanto tale ».

Bibl. **Opere:** La principale raccolta degli scritti teologici di Rahner è Schriften zur Theologie, voll. 14, Einsiedeln 1954-1979; tr. it. a cura delle ed. S. Paolo in successivi volumi che riprendono quasi tutti i saggi dell'ed. tedesca. La bibl. più completa degli scritti di Rahner si ha in R. Bleistein - E. Klinger, Bibliographie Karl Rahner, Freiburg i. Br. 1969, continuata da R. Bleistein per gli anni 1969-1974, Freiburg i. Br. 1974. **Studi:** Aa.Vv., La teologia contemporanea, Torino 1980, 416-419; H.D. Egan, The Devout Christian of the Future... Will be a «Mystic», in Aa.Vv., Theology and Discovery: Essays in Honor of Karl Rahner, S.J., Milwaukee 1980, 139-58; Id., What Are They Saying about Mysticism?, Mahwah 1982, 98-108; Id., The Mysticism of Everyday Life, in Formative Spirituality, 10 (1989)1, 8-26; Id., Karl Rahner, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 664-673.
H.D. Egan

RANCE ARMAND-JEAN LE BOUTHILLIER DE. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce a Parigi il 9 gennaio 1626, secondo maschio dei sei figli di Denis e Charlotte Joly. La famiglia gode dei favori della corte e Richelieu (1642) è suo padrino di battesimo e gli dà il suo nome. Destinato alla carriera militare, la sua vita subisce un vero sconvolgimento quando, per la morte del fratello maggiore, il padre lo obbliga a intraprendere la carriera ecclesiastica contro la sua volontà. Si trova a undici anni canonico di Notre Dame di Parigi e commendatario di cinque benefici tra cui l'abbazia della Trappa. Viene ordinato sacerdote nel 1651. Compie studi brillanti e diviene dottore in teologia nel 1654 alla Sorbona. Lo zio, arcivescovo di Tours, lo vuole suo arcidiacono e nel 1656 viene nominato cappellano di Gaston d'Orléans. Nel 1657 la sua carriera viene interrotta dal rifiuto di Mazzarino (1661) di nominarlo coadiutore dello zio a Tours. Si rifugia, allora, nel suo castello di Veretz dove vive alcuni anni come eremita sotto la guida spirituale degli Oratoriani di Parigi. Si disfa dei suoi vari benefici e si ritira alla Trappa nel 1662, chiedendo l'abito cistercense. Nel settembre 1664 i suoi superiori lo inviano a Roma in missione per curare gli interessi della Stretta Osservanza. Da questo momento si consacra alla riforma della sua abbazia pur continuando, fino al 1675, a difendere la stretta osservanza. Numerose abbazie maschili (Sept-Fons, Orval, Tamié, Châtillon e Perseigne...) e femminili (Clairets, Maubuisson...) ne praticano la riforma. Muore nel 1700.
Fra la numerose opere riguardanti Costituzioni, Regolamenti, Commento alla Regola di s. Benedetto, ecc... ricordiamo il suo capolavoro: De la sainteté et des dévoirs de la vie monastique (2 voll., Paris 1683). Quest'opera rappresenta il lavoro di quasi vent'anni e, secondo quanto dice lo stesso R., la sintesi del suo insegnamento. Altrettanto importanti le sue numerosissime lettere: Lettres de piété (2 voll. Paris 1701 e 1702); Lettres, Paris 1846; Correspondence, 4 voll., Paris 1992. Di importanza particolare ancora: Relations de la mort de quelques religieux de l'Abbaye de la Trappe (Paris 1678, ultima edizione 1755 con l'aggiunta della morte di R.).
II. Dottrina spirituale. Dopo la sua conversione, R. si rifece ai Padri del deserto e in primo luogo a Giovanni Climaco (649 ca.). Per quanto possibile nel sec. XVII, fece della Trappa l'immagine fedele della vita monastica dell'età d'oro della Tebaide o del Sinai. La sua fu una spiritualità pratica, vissuta e non solo astratta o teorica. Il senso di colpa e il desiderio di penitenza che avevano segnato la sua conversione lo seguirono per il resto della sua vita, tuttavia questo costante desiderio di penitenza maturò nel tempo e via via che la grazia trasformava la sua vita ne spostò anche l'accento su aspetti spirituali più interiori. I monaci suoi 'fratelli', come egli li chiamava, ebbero un'importanza grandissima nel compimento della riforma e nella realizzazione di quel connubio felice fra spiritualità del deserto e Regola di s. Benedetto che fu la vita della Trappa. Umiltà, distacco, rinnegamento di sé, intensa penitenza e, per i monaci, vita fraterna comunitaria, furono considerati i mezzi più efficaci per giungere alla perfezione dell'amore di Dio e del prossimo. A questo punto è però importante sottolineare che l'amore inteso come carità fu la caratteristica dominante nella spiritualità di R., ciò che diede senso e valore a tutto il resto. Non dobbiamo lasciarci trarre in inganno dall'eccessiva importanza data all'aspetto penitenziale della vita trappista, egli stesso affermò: « La penitenza non è altro che la

conformità del nostro cuore a quello di Dio, essa richiede una totale abnegazione di noi stessi » riconducendo così l'ascesi all'interno della persona, soprattutto alla purificazione del cuore. Come abbiamo detto, la vita e la grazia maturarono molto l'entusiasmo dei primi tempi e condussero il riformatore a una grande serenità ed equilibrio, aspetti che la sua corrispondenza mette bene in evidenza. La preghiera divenne sempre più « nutrimento dell'anima » luogo in cui ognuno si esprime nel modo più vero. « Abbiate cura particolare di purificarvi con la preghiera. Fate che essa sia il grido e la voce del vostro cuore. Fate che lo Spirito Santo la formi lui stesso... » E ancora: « Dovete domandare a Dio quella santa infanzia che rende coloro ai quali egli la dona incapaci di dire, di pensare o di fare il male... »
Fortemente cristocentrica, la vita che si conduceva alla Trappa, sotto la guida di R., fu l'espressione luminosa di un cristianesimo forte nelle sue scelte e, aspetto molto importante in epoca di giansenismo, assolutamente fedele a Roma e alla gerarchia.
Bibl. A. Aubry, La conversion de Monsieur de Rancé, in Collectanea Cistercensia, 25 (1963), 192-205; Id., A la recherche du vrai portrait de Rancé, in Cîteaux, 23 (1972), 171-208; Id., Les Pères des déserts à la Trappe, in Cîteaux, 32 (1981), 167-214; G. de Bellaing, Le vrai visage de la Trappe, Paris 1982; H. Bremond, L'abbé Tempête, Paris 1929; A.M. Caneva, Il riformatore della Trappa, Roma 1996; F. van Haaren, s.v., in DES III, 2124-2126; A.J. Krailsheimer, s.v., in DSAM XIII, 81-90; Id., Rancé Abbot of la Trappe, Oxford 1974; Id. Rancé and the Trappist, Kalamazoo 1985; Ch. Waddel, La simplicité chez l'abbé de Rancé, in Collectanea Cistercensia, 41 (1979), 94-106.
A.M. Caneva

REDENZIONE. (inizio)

Premessa. Il tema della salvezza è il centro di ogni religione, ne specifica la forma e i contenuti, fino a definire lo scopo della stessa religione.1 Per questo motivo, nella proposta concreta della via o traguardo di salvezza per l'uomo, batte il cuore vivo di ogni religione. Infatti, « ciò che diversifica le religioni è il tipo di relazione che esse stabiliscono con l'Assoluto e l'uomo, il tipo di « salvezza » che offrono; mentre i riti e le pratiche presentano spesso un'analogia formale (preghiera, offerta, sacrificio, iniziazione, ecc.); l'analogia della forma acquista un « significato diverso secondo la concezione della salvezza ».2 Gli studiosi della fenomenologia religiosa distinguono tre grandi filoni di salvezza proposti dalle diverse religioni del mondo, antico o recente: « salvezza del cosmo » (antiche religioni mesopotamiche), « liberazione dal tempo ciclico » (religioni asiatiche), « partecipazione alla vita divina » (religioni monoteistiche).
I. Nella tradizione biblica e cristiana la salvezza è essenzialmente un dono di Dio all'uomo peccatore e mortale, separato da Dio, diviso in se stesso, alienato dal prossimo e dal mondo. Ma l'uomo moderno, soprattutto dell'Occidente, il quale vive in una cultura della crisi, segnata dal secolarismo, dal consumismo e persino dal nichilismo, sembra poco sensibile al tema pur centrale della salvezza nel tempo presente e nella dimensione escatologica. Più che attendere da altri, da Dio, il dono della salvezza, l'uomo spesso pretende di salvarsi da solo, con le sole sue forze, oppure facendo ricorso a mezzi di surrogato religioso (magia, superstizione, spiritismo, ecc.).
Alla crisi della cultura contemporanea e anche alle sfide delle altre religioni del mondo il cristianesimo risponde testimoniando che la salvezza definitiva viene solo da Dio, Creatore e Padre misericordioso il quale ci ha salvato una volta per tutte con il sacrificio del proprio Figlio Gesù Cristo, l'unico Redentore dell'uomo (Redemptor hominis), il Salvatore universale. Come testimonia l'apostolo Paolo, « uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti (antìlytron hyper pantôn) » (1 Tm 2,5-6). Ossia egli si è sacrificato e donato « per noi », « in nostro favore », « al nostro posto », come il « buon pastore [che] offre la vita per le pecore » (Gv 10,15). Perciò, da quando « è apparsa la grazia di Dio, apportatrice di salvezza per tutti gli uomini », il cristiano vive e soffre, opera e spera « nell'attesa della beata speranza e della manifestazione della gloria del

nostro grande Dio e salvatore (sôter) Gesù Cristo; il quale ha dato se stesso per noi (hyper hemôn), per riscattarci (lytrôsêtai) da ogni iniquità e formarsi un popolo puro che gli appartenga » (Tt 2,14). L'ambito negativo (terminus a quo), da cui il Cristo ci ha redento, è la condizione radicale di perdizione eterna, di separazione da Dio e di morte, dovuti al peccato (originale e attuale). Soddisfacendo per noi con la sua passione e col sacrificio della sua croce, Gesù ci ha trasferiti nella condizione di una nuova alleanza tra Dio e l'uomo, nella sfera (terminus ad quem) di figli eletti del Padre. Il perdono di Dio, ottenuto e concesso attraverso Gesù Cristo, è lo strumento di questo passaggio dell'uomo redento dal peccato alla grazia, dalla morte alla vita, dalla condizione di schiavitù a quella di figli di Dio. La r., pur dono gratuito di Dio offerto alla libertà dell'uomo, non è qualcosa di « estraneo » alla natura umana, ma ne costituisce il fondamento indispensabile per un pieno senso della vita, per una piena umanizzazione dell'uomo, fino alla sua santificazione in Dio, per mezzo di Dio.

Il termine « r. » (redemptio) viene dal latino redimere (re ed emere), che significa affrancare, liberare, quindi, riscattare qualcuno dalla schiavitù mediante il pagamento di denaro. La nozione di « r. » (lytrosis o apolytrosis) o di « riscatto » (lytrosis) è espressa nel NT con altri termini indicanti « acquisizione » (peripoiesis) o « compera » (agorazein).3 Di Gesù redentore, Agnello pasquale, che siede sul trono di Dio, è detto nell'Apocalisse: « Tu hai riscattato per Dio, con il tuo sangue, uomini di ogni tribù, lingua, popolo e nazione e li hai costituiti per il nostro Dio un regno di sacerdoti » (Ap 5,9-10).

Il NT, parlando dell'opera della r. dell'uomo e del mondo, compiuta dal Cristo con la sua passione, morte e risurrezione, echeggia direttamente il vocabolario dell'AT sulla « liberazione » divina ed indica che la missione salvifica di Gesù, il Messia della croce, è in continuità con l'azione salvifica di Dio, iniziata soprattutto con la grande liberazione del popolo ebreo dalla schiavitù in Egitto (Esodo), liberazione culminata nell'alleanza sinaitica. Attraverso l'uso frequente dei termini indicanti liberazione e riscatto, quindi r. (ga'al e padah), Dio entra nella storia della salvezza come il gô'êl, il Liberatore, cioè Colui che riscatta un popolo di schiavi per farne il popolo « eletto », « santo », « consacrato » a Dio (Es 6,6-7).4 Dio però salva gratuitamente e senza dover pagare alcun riscatto a nessuno (cf Is 52,3). Egli redime unicamente perché ama (cf Is 48,11; 49,15). A Dio, suo Liberatore o Vendicatore (gô'êl), Giobbe, pur duramente provato nel corpo e nell'anima, eleva il suo commosso atto di fede e di abbandono (cf Gb 19,25).

III. BLa nostra r. Dall'Incarnazione alla croce e risurrezione, Gesù Cristo ha compiuto l'opera della nostra r., liberandoci dal peccato e dalla morte, dominio di satana e schiavitù dell'uomo, per costituirci nuove creature, eredi del regno di Dio, partecipi della vita eterna e beatificante di Dio. Ma anche il Redentore Gesù, già come JHWH il Liberatore (gô'êl) - rilevava s. Tommaso d'Aquino - non ha realizzato la r. dell'uomo « pagando del denaro o qualcosa di simile, ma dando per noi ciò che aveva in sommo grado, ossia [offrendo] se stesso ». Il prezzo della nostra r. è il sangue di Cristo che egli ha offerto a Dio Padre. Per questo bisogna dire che « è proprio del Cristo in quanto uomo essere in modo immediato il Redentore, anche se la stessa r. può essere attribuita a tutta la Trinità come a causa prima ».5 L'atto definitivo della r. del Cristo, di valore universale ed eterno, è la sua oblazione libera, compiuta per amore del Padre e per amore nostro, nella sua passione e morte di croce. Perciò, la passione di Cristo, che è stata un « vero sacrificio », « è detta la nostra r. »; e il sangue che Cristo ha versato sulla croce « è il prezzo della nostra r. ».6 Nel suo dono d'amore fino al sacrificio supremo di sé (cf Gv 13,1), il Cristo è stato nello stesso tempo sacerdote e vittima, offerente e offerta sacrificale.

Tutta la vita di Gesù è un cammino verso la croce e si snoda sotto il deî del Padre, la « necessità » di compiere - con amore e obbedienza filiale - il disegno del Padre, per la salvezza del mondo.7 Già il nome di Gesù significa « JHWH salva » (Jehoshû'a). La sua venuta nel mondo e la sua nascita sono annunciati come dono di salvezza: « Egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati » (Mt 1,21). La morte di croce e la risurrezione di Gesù - come testimonia il più antico kerygma cristiano - sono state comprese e annunciate come l'evento salvifico fondamentale, «

che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture » (1 Cor 15,2). Tutto il mistero di Gesù Cristo, quindi, in quanto è il Verbo di Dio divenuto uomo (cf Gv 1,14) - dall'Incarnazione appunto alla croce fino alla risurrezione gloriosa, - è stato evento di salvezza e di r. per tutti gli uomini. Mori missus, « mandato per morire », scriveva Tertulliano.8 Anche tutta la patrologia greca, contrariamente a quanto viene spesso affermato superficialmente, è unanime nell'affermare che il Verbo di Dio si è fatto carne per morire sulla croce e così attuare la r. del mondo. « Ciò che non è stato assunto non è stato redento » (quod non assumpsit non redemit), è il ritornello dei Padri greci, significando, positivamente, che il Cristo ha redento con la sua croce tutta l'umanità fatta propria già con l'incarnazione del Verbo. Incarnazione e mistero pasquale costituiscono, perciò, un unico grande evento di rivelazione di Dio e di salvezza dell'uomo, realizzato dall'uomo Gesù, il Figlio di Dio.

Quest'ordinamento salvifico del mistero di Cristo, dall'Incarnazione alla croce, è messo ben in luce fin dall'inizio del quarto Vangelo, dove si afferma: « Dio, infatti, ha tanto amato il mondo da dare [sottinteso: alla morte di croce] il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna. Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui » (Gv 3,16-17). La croce sarà anche « giudizio » tra credenti e non credenti, tra chi, nella fede, accetta il dono della r. e chi, non credendo, lo rifiuta e perciò si autocondanna.

Ma lo stesso Gesù storico, anteriormente all'istituzione dell'Eucaristia, spiegazione anticipata del significato oblativo della sua prossima morte sulla croce, ha compreso la sua persona, la sua vita e la sua missione come « riscatto » o r. Già all'inizio della sua vita pubblica, presentandosi come Messia ai concittadini di Nazaret, Gesù specifica il senso redentore e liberatorio della sua opera messianica: « Lo Spirito del Signore... mi ha mandato... ad annunciare ai prigionieri la liberazione... a rimandare in libertà gli oppressi » (Lc 4,18-l9). Questa coscienza della finalità redentrice di tutta la sua vita Gesù la manifesta visibilmente al centro della sua missione: « Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto [con l'incarnazione] per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto (eis lytron) per molti » (Mc 10,45; Mt 20,28), ossia per tutta l'umanità; « Il Figlio dell'uomo è venuto a cercare e a salvare quello che era perduto » (Lc 19,10). Il perdono ai peccatori, la guarigione di ogni sorta di malati, la risurrezione dei morti - tutti doni e « segni » compiuti dal Cristo nella sua storia concreta - sono già nella scia della r. positiva che egli avrebbe compiuto sulla croce a beneficio dell'umanità intera: « Io, quando [sulla croce] sarò elevato da terra, attirerò tutti a me » (Gv 12,32).

Il significato sacrificale, quindi redentore e « vicario » della propria morte di croce, Gesù lo anticipa già nell'istituzione dell'ultima cena, offrendo agli apostoli il proprio corpo e il proprio sangue sotto le specie del pane e del vino - con le parole che accompagnano e spiegano il dono: « Questo è il mio corpo, che è dato per voi; fate questo in memoria di me... Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che è versato per voi »; « fate questo ogni volta che bevete, in memoria di me » (Lc 22, 19 e par.; 1 Cor 11,24-25). Il « corpo spezzato » e il « sangue versato » sulla croce sono stati l'offerta definitiva di Gesù, il Figlio di Dio, per amore del Padre e per la r. dell'uomo. Il perdono, che il Crocifisso offre ai suoi stessi crocifissori, è il sigillo definitivo della r. interiore e radicale che Gesù ha voluto portare a compimento (Lc 23,34). Soprattutto ai credenti in Cristo è affidato il compito di fare realmente « memoria » della sua r., sia con la celebrazione dell'Eucaristia, rinnovazione sacramentale del sacrificio della croce, sia testimoniando con la fede e con la effettiva solidarietà universale il Vangelo della r., unica strada per entrare in intimo contatto con il Padre di ogni misericordia per la forza dello Spirito.

Note: 1 Cf M. Dhavamony, Phenomenology of Religion, Rome 1973, 291; 2 H. Rousseau, Les religions, Paris 1971, 69; 3 Cf Lyo-lytron, in GLNT VI, 883-942; 4 Cf Q'l redimere, in E. Jenni - C. Westermann, DTA I, 332-341; pdh redimere, liberare, in Ibid., II, 350-366; 5 STh III, q. 48, aa. 4 e 5; 6 Ibid., q. 48, a. 4 ad 3; 7 H.U. von Balthasar, Mysterium paschale, in J. Feiner e M.

Löhrer (cura di), Mysterium salutis, VI, Brescia 1971, 236-288; 8 De Carne Christi, VI, 6: PL 2, 764.
Bibl. E. Beaucamp, Alle origini della parola « redenzione ». Il « riscatto » nell'Antico Testamento, in Bibbia e Oriente, 21 (1979), 3-11; F. Bourassa, Redenzione e sacrificio, Città del Vaticano 1989; F.X. Durwell, La résurrection de Jésus, mystère de salut, Le Puy 1955; G. Iammarrone, Redenzione, Cinisello Balsamo (MI) 1995; J.H. Nicolas, Guéris par le plaies du Christ resuscité, in VieSp 133 (1979), 711-726; Philippe de la Trinité, s.v., in DES III, 2134-2137; Id., La redenzione con il sangue, Catania 1961; L. Richard, Le mystére de la rédemption, Tournai 1955; L. Sabourin, Il sacrificio di Gesù, in Bibbia e Oriente, 10 (1968), 25-37; B. Sesboué, s.v., in DSAM XIV, 215-283.
G. Marchesi

REDI MARGHERITA (santa). (inizio)

I. Vita e opere. Teresa Margherita del S. Cuore di Gesù (Anna Maria Redi), nasce ad Arezzo dalla nobile famiglia Redi il 15 luglio 1747. Formata ad un profondo spirito di pietà, fin da bambina manifesta una singolare inclinazione al raccoglimento e alla preghiera che si accentua negli anni trascorsi nell'educandato benedettino di S. Apollonia in Firenze, dove riceve una discreta istruzione liturgica, mentre la sua vita spirituale si approfondisce nella pietà eucaristica e mariana e nella devozione al S. Cuore di Gesù, cui la va formando suo padre, uomo di profonda vita spirituale. Il 1 settembre 1764 entra nel Carmelo di Firenze, dove in soli cinque anni di vita religiosa raggiunge i più alti gradi della contemplazione, manifestando di aver saputo assimilare in pienezza la spiritualità del Carmelo. Muore il 7 marzo 1770.

II. Dottrina mistica. Una domenica dopo l'epifania del 1767, quando durante l'ufficiatura di Terza, R. sente scandire dall'ebdomadaria il versetto paolino: « Deus charitas est et qui manet in charitate in Deo manet et Deus in eo », segna l'inizio della sua esperienza mistica. Per più giorni la santa va ripetendo tra sé queste parole ed anche il suo atteggiamento esterno manifesta come l'azione dello Spirito Santo abbia, da quel momento, preso il sopravvento in lei. Non va dimenticato che il periodo mistico di Teresa è stato preceduto da intensi anni di lavoro ascetico, inziato fin dal primo momento in cui ella ha una distinta conoscenza di Dio, maturato negli anni di educandato e sbocciato in pienezza nel Carmelo teresiano, soprattutto nei primi due anni e mezzo di vita religiosa. Il suo sforzo è quello di realizzare nella vita quotidiana un'altra parola dell'Apostolo: « Vita vestra est abscondita cum Christo in Deo » e nell'umile servizio di infermiera alle consorelle anziane e malate, ella ha concretizzato questo nascondimento. L'amore a Gesù Eucaristia e la devozione al S. Cuore intesi « come un riamare... il principio di chi tanto ci ha amato », mentre si inseriscono perfettamente nell'atmosfera di vita carmelitana, rendono R. sempre più aderente alla sua vocazione contemplativa, trasportandola dalla meditazione della vita interiore dell'anima umana di Gesù all'esperienza del mistero del Verbo nel seno della Trinità.

La R., sotto il tocco dello Spirito Santo, avverte sperimentalmente cosa significhi « essere amati divinamente, amare divinamente Dio ». Ai momenti sublimi in cui ella sente di amare Dio con il suo stesso amore, subentra ben presto una fase di grande aridità: il tormento di non sapere più amare nel modo in cui ha intuito di potere e dovere amare il Signore, in quegli istanti. Brevi sono i sollievi che le arrecano le parole del suo direttore spirituale; « la pena mortale di amare », come la definisce lo stesso padre spirituale: « amare senza credere di amare » 1 diventa, sulla fine della sua vita, un vero martirio che trasformerà ogni sua giornata in eroismo di carità con cui ella cerca di rispondere all'amore del suo Dio.

Gli ultimi tre anni della sua vita, a partire dagli esercizi privati del 1768, sono tutti appassionatamente tesi a corrispondere fedelmente alla volontà di Dio che, infiammandole passivamente l'anima, l'attira a sé in modo intimo e nascosto. Ella appare « indifferente a tutto », anche al dover tralasciare gli esercizi di pietà per servire le ammalate, mentre « prima si vedeva che le serviva di pena ».2 Ella non vive che della volontà divina; non le resta che andare

incontro al Maestro interiore predisponendosi alla sua azione, come scrive nei propositi di quegli esercizi del 1768: andare a Dio con quanto più amore le è possibile, « devo rendere amore per amore »; in un abbandono totale, « in Voi mi rilascio acciò solo Voi operiate in me »; e, arrivata al sommo dello slancio, prendere coscienza della propria piccoleza e invocare l'aiuto divino, « Mio Dio, Voi bene sapete che mi trovo in uno stato in cui ho gran bisogno del vostro speciale aiuto » e offrirsi di nuovo tutta e senza condizioni all'azione dell'amore, « solo Voi da qui avanti avete da essere il dominatore di questo mio cuore... desidero amarvi con amore paziente, con amore morto, cioè tutto rilassato in Voi, con amore operativo... amore perseverante ».
A questa divina consumazione ella si abbandona togliendo ogni ostacolo che possa impedire l'invasione dell'amore nell'anima sua e cioè ricopiando in sé le virtù del Cuore di Cristo e offrendosi senza riserve al suo amore consumante: « Altro non bramo che essere una vittima del S. Cuore vostro, consumata tutta in olocausto col fuoco del Vostro santo amore ». Sa bene che « il centro e la vita sostanziale di quel santo amore di cui divampa e desidera ardere sempre di più » 3 è lo Spirito Santo; per questo lo invoca incessantemente, perché non sia « mai ozioso nel suo cuore », ma vi accenda e vi dilati sempre più la sua carità.4
La sua intima unione con Dio amore è ormai ininterrotta; giunta allo stato di perfetta pacificazione interiore anche le cose più penose e la stessa sofferenza interiore di non sapere amare, non intaccano la sua pace, mentre la sua carità verso le consorelle, specialmente le ammalate, diventa sempre più eroica. Il martirio d'amore, è, come dice il suo padre spirituale, la più autentica causa della sua morte,5 poiché è giunta allo stato perfetto di vittima di carità immolata dal Fuoco consumante a cui ha abbandonato, nel silenzio e nel nascondimento, tutta la sua vita. Si può, dunque, parlare per lei di una vera e propria mistica d'amore vissuta « nascosta con Cristo in Dio » (Col 3,3), raggiunta al vertice dell'unione contemplativa ove fiorisce la vita trinitaria nel segno di una fede pura attraverso il pieno sviluppo delle virtù teologali.
Note: 1 Processo Ordinario, 1210, 1211; 2 Ibid., 1749; 3 Ibid., 1408; 4 Ibid.; 5 Ibid., 1211.
Bibl. Aa.Vv., S. Teresa Margherita del Cuore di Gesù (Redi), formazione, spirito, scritti, in RivVitSp 24 (1970), tutto il numero; E. Ancilli, Teresa Margherita del S. Cuore, in BS XII, 423-427; G. von Brockhusen, s.v., in WMy, 434-435; Ermanno del SS. Sacramento, Ricerche bibliografiche su S. Teresa Margherita del S. Cuore di Gesù, in EphCarm 10 (1959), 408-412; Gabriel de sainte Marie-Madeleine, Du Sacré-Coeur à la Trinité. Itinéraire spirituel de la S. Thérèse Marguerite du Coeur de Jésus, in EphCarm 3 (1949), 227-296; Id., La vocazione straordinaria della santa, in EphCarm 4 (1950), 568-623; Id., La spiritualità di s. Teresa Margherita Redi. « Abscondita cum Christo in Deo », Firenze 1950; Ildefonso di S. Luigi, Relazione sulla vita e le virtù di s. Teresa Margherita Redi del 1773, in EphCarm 4 (1950), 519-568; G. Papasogli, S. Teresa Margherita Redi, Milano 1958; Redento del Preziosissimo Sangue, Servire e testimoniare, in RivVitSp 24 (1970), 35-48; E. Zambruno, s.v., in DSAM XV, 674-678.
F. Consolini

RELIGIOSITÀ POPOLARE. (inizio)

I. I termini. La ricerca moderna sul fenomeno religioso ha ampiamente identificato, nella realtà delle grandi religioni istituzionalizzate, l'esistenza di una modalità particolare dell'esperienza religiosa, che viene comunemente indicata con l'espressione: religiosità popolare. Nell'ambito più specifico della ricerca socio-religiosa si analizza con crescente interesse una vasta gamma di « agenzie » di socializzazione, presenti nell'universo cristiano-cattolico, che appaiono direttamente legate a questa espressione particolare del comportamento religioso. Sono associazioni e confraternite di devozione, sono costumi e tradizioni religiose, credenze e pratiche rituali. Un insieme di realtà e di attività di gruppo che si colloca, a pieno titolo, nell'ambito della fenomenologia del comportamento religioso umano, ma che non costituisce una religione a parte, contrapposta o estranea alla religione ufficialmente stabilita. Si tratta piuttosto di una modalità di comportamento religioso e di uno spazio socio-ecclesiale distinto e

complementare a quello istituzionale. In esso i contenuti di fede (mito e dottrina) e le attività rituali assumono una fisionomia e una dinamica differente.
Il termine « popolare » si riferisce esplicitamente ai soggetti propri di questa esperienza religiosa. Esso non implica necessariamente una designazione « classista », come se r. fosse propria ed esclusiva delle classi subalterne, religione dei poveri, degli oppressi, di coloro che occupano gli ultimi gradini della scala sociale. Si tratta piuttosto di una designazione di contenuto socio-ecclesiale: r. perché propria, anche se non esclusiva, della « base ecclesiale », cioè di coloro che nella comunitàChiesa non sono né gerarchia né « professionisti del sacro ». E si tratta anche di una designazione di valore cultural-religioso: r. come universo di espressioni religiose estensive ed applicative dello schema dei contenuti mitico-dottrinali, dei comportamenti rituali e dei ruoli sacri propri della religione istituzionale. La r. si pone, quindi, normalmente come una dimensione distinta, per certi aspetti più ampia e culturalmente più ricca, di quella stessa esperienza religiosa che si trova veicolata nella religione istituzionale.
Nell'ambito della tradizione religiosa plurisecolare del cattolicesimo, la r. si rivela, inoltre, come uno spazio privilegiato di fioritura della dimensione mistica dell'esperienza religiosa cristiana. Ed è questo aspetto che ci interessa qui mettere in luce.
II. Significato e caratteristiche della r. Il fenomeno r., pur riconosciuto nella sua esistenza e diversità sin dall'inizio della ricerca moderna sulla religione, solo di recente è fatto oggetto di attenzione esplicita da parte degli studiosi del fenomeno religioso. Nell'ambito della ricerca socio-religiosa si è rilevata così l'alterità della r. rispetto alla religione « ufficiale », a partire da una serie di caratteristiche e di dinamiche che le sono proprie.
Per quel che riguarda le caratteristiche in rapporto a mito religioso e dottrina, nella r. si registra la tendenza ad ampliare lo spazio ed il ruolo del mito come « storia sacra fondante », trasmesso e celebrato nell'ambito della religione istituzionale. Questo, come espressione dell'esigenza di accrescere ed approfondire l'esperienza della realtà trascendente (esperienza del sacro), che costituisce l'oggetto proprio di quella determinata fede religiosa. Nella r. si rilevano anche una relativa libertà ed estraneità in rapporto ai contenuti della dottrina religiosa stabilita, che di solito rimangono nella sfera di competenza e di controllo dei rappresentanti della religione istituzionale. Essa si sviluppa, quindi, di preferenza attorno alla evocazione del mito religioso e rimane relativamente estranea in rapporto alla dimensione più razionale del sistema dottrinale stabilito.
La r. si caratterizza in modo tutto speciale nell'ambito della dimensione rituale del fenomeno religioso. La ritualità della r. si concretizza, infatti, come esperienza religiosa fortemente coinvolgente e partecipativa dell'individuo e del gruppo. Un'attività rituale che si concepisce come reiterazione della presenza del sacro, attraverso la riproduzione dell'evento « mitico ». Essa determina così per il credente e per il gruppo religioso un'esperienza forte di contatto unitivo con la realtà trascendente e anche la possibilità di un intervento attivo su tale realtà. Nella r., quindi, il rito non è mai semplice approccio conoscitivo o azione evocativa di un evento sacro del passato. Esso è sempre esperienza rinnovata della presenza trasformante e benefica del sacro. Tutta la dinamica dell'evento cultuale della r. (pellegrinaggio, impetrazione, rievocazione, offerta, ecc.) tende a favorire questa esperienza religiosa forte, sia a livello individuale che di gruppo. Nella r. si riscontra l'esistenza di una vasta gamma di celebrazioni rituali che si svolgono in genere come estensione, e in parte anche come sostituzione, delle attività rituali fissate nella religione ufficiale. È questo fatto oggettivo che induce a distinguere la r. come tipo di esperienza religiosa differente rispetto a quella che è normalmente veicolata attraverso le espressioni e strutture della religione istituzionale.
Tale « alterità » della r. si rende, infine, particolarmente evidente nell'ambito della dimensione organizzativa propria di ogni esperienza religiosa. Attorno ed in funzione della r. si stabilisce normalmente una ricca tipologia di raggruppamenti umani e di espressioni cultuali: è la variopinta realtà di confraternite e movimenti di devozione popolare, di feste, pellegrinaggi, tradizioni, leggende e segni simbolici, espressioni linguistiche, proverbi popolari, ecc., che tanta

parte hanno nella configurazione culturale propria dei nostri paesi di tradizione cattolica. Un universo, ad un tempo culturale e religioso, che si colloca accanto all'universo istituzionale della religione ufficiale. Una specie di religione e di chiesa « parallela », con un suo tipo di « gerarchia » e di organizzazione di carattere eminentemente « laicale ».
È nell'ambito di queste modalità e contenuti propri della r. che sono fioriti i « casi » e le « tipologie » più significative dell'esperienza mistica, nella tradizione cattolica.
III. La r. come spazio privilegiato della esperienza mistica. Gli elementi di analisi sulle caratteristiche peculiari della r. che ci vengono offerti dalle scienze umane in genere e dalla sociologia e psicologia della religione, in particolare, offrono elementi di conferma per la tesi della r. come terreno privilegiato di fioritura della ricca tipologia delle esperienze della mistica cristiana e cattolica, quale ci è dato conoscere dall'agiografia e dalla storia della spiritualità.
Anzitutto a livello dei contenuti o « oggetti » propri della r. e dell'esperienza mistica. Si può constatare facilmente come gli « oggetti del sacro » attorno a cui si sviluppa la r. coincidano con gli oggetti del sacro tradizionali nella tipologia dell'esperienza mistica cattolica.
Tra di essi appaiono centrali l'evento e l'esperienza cristica: la persona di Cristo, come manifestazione piena della presenza e del progetto salvifico divino (manifestazione del sacro) e come spazio « sacrale » in cui si realizza l'incontro dell'uomo con la realtà trascendente (comunione con il sacro). Tanto la r. come l'esperienza mistica si articolano concretamente attorno al mistero di Cristo e nell'esperienza unitiva con Cristo, quale oggetto centrale, costitutivo del rapporto con il sacro. Ed i diversi momenti dell'evento cristico divengono oggetto molteplice proprio di ambedue queste espressioni dell'esperienza religiosa. Il Bambino Gesù di Betlemme, il Cristo della passione, il Cristo dell'Eucaristia: tre momenti dell'evento cristico che nella tradizione sono oggetto privilegiato tanto della r. come dell'esperienza mistica. La r. ha fatto di questi momenti del mistero cristiano uno spazio concreto, singolarmente creativo, per la propria oggettivazione. Pensiamo alle innumerevoli e ricchissime manifestazioni con cui il folclore religioso popolare celebra la festa del Natale, la Settimana Santa, la festa del Corpus Domini e tante altre ricorrenze eucaristiche del calendario liturgico. Pensiamo alla ricca tipologia di esperienze mistiche aventi come oggetto di « incontro unitivo » sacrale il Cristo di Betlemme, il Cristo della croce, il Cristo dell'Eucaristia. Lo spazio, qui, non permette di esemplificare la complessa casistica registrabile nella tradizione agiografica cattolica e si rimanda per questo ad altre voci e ad altre fonti. Esiste in sostanza una coincidenza di oggetto, per quello che è proprio di ambedue queste dimensioni dell'esperienza religiosa cristiana. Tale coincidenza di oggetto si allarga poi ad altri aspetti e contenuti del mistero cristiano, come il culto mariano e la devozione ai santi. Le espressioni di culto e di devozione a Maria ed ai santi, proprie della r., si fanno per il mistico esperienza unitiva nella realtà del Corpo mistico di Cristo. Anche per questo aspetto la casistica offerta dalla tradizione agiografica è particolarmente eloquente.
Oltre alla coincidenza di « oggetti » del sacro, tra r. e mistica esiste un'affinità tipologica per quel che riguarda la dinamica dell'esperienza del sacro. Abbiamo già visto che l'esperienza del sacro propria della r. si caratterizza per un forte coinvolgimento emotivo dell'individuo e del gruppo in rapporto alla realtà sacrale evocata e fatta presente nel rito religioso. Un coinvolgimento emotivo che nasce da un'esperienza intensa di presenza e di contatto con questa realtà sacra. Ed anche da un'esperienza di azione dell'individuo e del gruppo su questa realtà. La grazia ottenuta, per esempio, è in ultima analisi esperienza di contatto e di azione sulla realtà sacrale evocata e fatta presente nella sfera dell'esistenziale profano del fedele. Questo tipo di esperienza religiosa che è proprio, anche se non esclusivo, della r. presenta caratteristiche di singolare affinità con l'esperienza religiosa registrabile nel misticismo. Si tratta naturalmente di affinità e non di identità.
L'esperienza mistica è, infatti, accoglienza radicale in rapporto al mistero trascendente, che invade e possiede l'essere umano. Essa è esperienza di totalità, accesso alla pienezza dell'essere. È conoscenza non solo intellettuale, ma intuitiva e unitiva, essenzialmente esperienziale, del

mistero trascendente che trasforma tutto l'essere. Essa è, in sostanza, estensione in profondità e totalità di quello stesso contatto unitivo con il sacro che il fedele comune normalmente sperimenta nelle diverse forme della r. Esiste, quindi, tra queste due distinte esperienze del sacro un rapporto di continuità, in cui una (la r.) rappresenta come il primo gradino, il punto di partenza per la pienezza dell'incontro unitivo che si dà nella dimensione mistica. La tradizione agiografica e la storia della mistica cristiana insegnano, infatti, che tutti i grandi mistici erano anche grandi « devoti », nella linea delle esperienze e pratiche di r., che erano proprie del loro contesto ecclesiale.

Bibl. Aa.Vv., Mystique, in DSAM X, 1899ss.; Aa.Vv., La religiosità popolare, valore spirituale permanente, Roma 1978; Aa.Vv., Religiosidade popular e misticismo no Brasil, Sâo Paulo 1984; R. Bastide, Sociologia e psicologia del misticismo, Roma 1975; V. Bo, La religiosità popolare, Assisi (PG) 1979; L. Bordet, Religion et mysticism, Paris 1959; M.M. Labourdette, Religion populaire et sainteté, in RevThom 82 (1982), 120-149; L. Maldonado, Religiosità popolare: dimensioni, piani, tipi, in Con 22 (1986), 493-503; G. Mattai, Religiosità popolare, in NDS, 1316-1331; Id. Sociologie et spiritualité, in DVSp, 1044-1053; D. Pizzuti, La spiritualità e le prospettive del sociologo, in Aa.Vv., L'esistenza cristiana, introduzione alla vita spirituale, Roma 1990, 77-104; B. Plongeron (ed.), La religion populaire dans l'occident chrétien. Approches historiques, Paris 1976; M. Weber, Ascetism, Mysticism and Salvation Religion, in Aa.Vv., Religion, Culture and Society, New York 1964, 192-203; J.H.M. Whiteman, The Mystical Life. An Outline of its Nature and Teaching, London 1961.

M. Foralosso

RICCARDO DI SAN VITTORE. (inizio)

I. Vita e opere. R. nasce nelle isole britanniche, probabilmente in Scozia. Potrebbe aver raggiunto l'abbazia parigina dei canonici regolari a San Vittore prima della morte di Ugo di San Vittore, la cui teologia mistica influenza profondamente R. Questi definisce Ugo: « Un grande teologo dei nostri tempi » (De praeparatione 1, 4: PL 196. 67D). Nel 1159 R. è sottopriore a San Vittore e priore dal 1162 fino alla sua morte avvenuta nel 1173. Insegna, predica e scrive molto. I suoi scritti includono un buon numero di lettere teologiche, che contengono risposte a domande e richieste da parte dei suoi corrispondenti; brevi trattati devozionali; un'importantissima opera, De Trinitate, che come nel suo De quattuor gradibus violentae caritatis, sviluppa le sue idee sull'amore divino e umano; commenti biblici; sermoni e un commento alla Regola di s. Agostino. E uno dei primi teologi a scrivere uno studio sistematico sulla contemplazione e sull'esperienza mistica, particolarmente in due sue opere: De preparatione animi ad contemplationem (Beniamino minore: PL 196. 1-64) e De gratia contemplationis (o De arca mystica o Beniamino maggiore: PL 196. 63-192).

II. Esperienza e dottrina mistica. R. ha un dono magistrale per l'immagine vivida e i vari tipi di schemi e diagrammi. E convinto che l'esperienza sia la migliore maestra. E dotato di uno stile latino e di maestria per tutte le interpretazioni allegoriche della Bibbia. Nei suoi scritti più raffinati, tali doni gli sono di grande aiuto. Ad esempio, La preparazione dell'anima alla contemplazione (Beniamino minore) costituisce un'elaborata allegoria basata sui figli di Giacobbe. I figli e la figlia di Giacobbe hanno come fine lo sviluppo delle virtù tramite le quali l'anima si prepara alla contemplazione. Il processo di preparazione è uno sforzo per recuperare l'immagine (razionalità) e la somiglianza (affettività) di Dio, con le quali l'umanità fu originariamente creata, ma che il peccato ha corrotto. Il processo inizia con la conversione, utilizza la lettura e la meditazione, la preghiera e le opere buone per purificare l'anima e portarla alla soglia della contemplazione. Sebbene alcune volte neghi qualsiasi esperienza particolare nella contemplazione o nella preghiera mistica (ad es. Serm. cent. 72: PL 177. 1131B; De preparatione 1. 10: PL 196. 75B), R. sembra trascrivere una ricchezza di esperienze contemplative. Egli definisce la contemplazione « libero e penetrante sguardo della mente, rapito nello splendore, sulle manifestazioni della sapienza » (De gratia cont. 1. 4: PL 196, 67D).

La definizione è molto generica. Qui, seguendo Ugo di San Vittore, R. distingue la contemplatio dal « pensare » (cogitatio: che è ugualmente spontaneo, ma non focalizzato su nulla) e la « meditazione » (che è focalizzata, ma richiede uno sforzo di concentrazione, dunque, non « libero »). L'interesse di R. è, in primo luogo, per la grazia cristiana della contemplazione, « che è una specie di promessa di amore data dal Signore a coloro che lo amano » (Nonnullae allegoriae tab. foed.: PL 196. 193B). Nel De gratia cont. (Libri I-IV), R. distingue sei tipi di contemplazione. Li dispone gerarchicamente secondo le potenze dell'anima coinvolte (da eo nell'immaginazione, ragione, comprensione) e gli oggetti: 1. gli oggetti sensibili, 2. le cause ed il significato degli oggetti sensibili, 3. le immagini dell'immaginazione di cose invisibili, 4. realtà create invisibili come immagini di Dio, 5. le cose di Dio che superano il possesso della ragione, ma non sembrano contraddirla, 6. le cose di Dio (Trinità, Eucaristia) che entrambe superano la ragione e sembrano contraddirla. Tale schema è sia un lavoro di dettaglio, visto alla luce di un'analisi superficiale, sia una celebrazione dell'immaginazione, ragione e comprensione, non come semplici vettori della creatività umana e della conoscenza, ma come specchi dell'infinito potere del Creatore.
Nel Libro V del De gratia cont., R. rivolge la sua attenzione ai generi della contemplazione. In questi, R. parla delle tre cause dell'estasi (excessus mentis): la dilatazione dello Spirito (un ampliamento della visione mentale, che probabilmente ha affinità con lo scopo della rappresentazione dell'arca di Noè di Ugo di San Vittore), l'elevazione dello spirito oltre le sue ordinarie capacità ed, in ultimo, l'alienazione dello Spirito (excessus mentis), che è il risultato di un'intensa devozione, stupore o gioia. I quattro gradi della violenta carità, descrivono le cause dell'excessus mentis negli stessi termini. Nei quattro gradi, l'anima conformata nell'amore a Cristo, riserva se stessa al servizio del prossimo. Questa conquista delle più alte forme della contemplazione con la trasformazione da e nell'amore donato da Cristo è una caratteristica significativa della scuola di san Vittore del sec. XII.
Gli scritti di R. di San Vittore, esercitarono una forte influenza lungo tutto il Medioevo. Tale influenza raggiunge persino l'autore della Nube della non-conoscenza, sebbene quest'ultimo sviluppi gli aspetti della non-conoscenza e dell'oscurità più di quanto faccia R.
Bibl. **Opere:** contenute in PL 196; alcune si trovano in moderne edizioni di: J. Ribaillier, Richard de Saint-Victor. Opuscules théologiques, Paris 1967; Id., Richard de Saint-Victor. « De statu interioris hominis », in Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, 35 (19671968), 7-128; Riccardo di S. Vittore, La Trinità, tr., intr., note e indici di M. Spinelli, Roma 1990; C. Nardini (cura di), La preparazione dell'anima alla contemplazione. Beniamino minore, Firenze 1991. **Studi:** J. Châtillon, Les trois modes de la contemplation selon Richard de SaintVictor, in Bulletin de littérature eccl., 41 (1940), 3-26; Id., s.v. in DSAM XIII, 593-654; G. Dumeige, s.v., in DES III, 2167-2171; Id., Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour, Paris 1952 (con bibliografia); J. Ebner, Die Erkenntnisslehre Richards von Sankt Viktor, Münster 1917; H.D. Egan, Riccardo di san Vittore, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 217-228; G. Fritz, s.v., in DTC XIII2, 2676-2695; E. Kulesza, La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor, Saint Maximin 1924; J. Lanczkowoski, s.v., in WMy, 437-438; C. Ottaviano, Riccardo di S. Vittore: la vita, le opere, il pensiero, Roma 1933, 409-544; J.A. Robilliard, Le six genres de contemplation chez Richard de Saint-Victor et leur origine platonicienne, in RSPT 28 (1939), 229-233.
R. Feiss

RIPARAZIONE. (inizio)

I. Il concetto. L'uso del termine in contesto cristiano è vario: Dio ha riparato il peccato in Cristo; Gesù Cristo è il riparatore della salvezza umana; la Chiesa e il credente in Cristo hanno la missione e il dovere di contribuire alla r. del peccato del mondo.
II. Visione biblica. Nell'AT il Dio della creazione e dell'alleanza ripara, ristabilisce e rinnova il rapporto di amicizia e di amore infranto dall'infedeltà del popolo (cf Os 11-14; Ger 31; Ez

36-37). Nel NT il Padre, attraverso Gesù Cristo nella potenza dello Spirito, affranca, redime, libera l'umanità dalla situazione di alienazione in cui vive a causa del peccato e delle potenze del male, offrendole gratuitamente e sovranamente il dono della riconciliazione (cf 2 Cor 5,17), una « nuova alleanza », una « nuova nascita » (Gv 3,7-8; 1,13, ecc.).
Il messaggio biblico, tuttavia, contempla che anche l'uomo porti il suo contributo a tale r. Nei cantici deuteroisaiani del Servo, questi (un individuo o il popolo d'Israele) riceve da Dio la missione di riparare l'alleanza mediante la sofferenza e la morte volontarie. S. Paolo afferma che l'uomo Gesù è il riconciliatore (cf 2 Cor 5,18-21; Col 1,20), il redentore (cf 1 Cor 1,30), il mediatore che riporta l'umanità a Dio (cf 2Tim 2,5). La Chiesa e il cristiano sono coinvolti attivamente nella concretizzazione di tale missione riparatrice onerosa di Cristo (cf Fil 3,24: « Porto a compimento quanto manca alla passione di Cristo »).
III. La tradizione cristiana ha messo a fuoco altre due prospettive: l'uomol'umanità in Cristo deve riparare a Dio in modo adeguato per il suo peccato (cf la dottrina anselmiana della soddisfazione redentrice); il credente devoto deve avvertire e coltivare il dovere di nutrire sentimenti di r. verso Cristo redentore per la noncuranza e il disprezzo degli uomini da lui salvati (a quest'idea si sono date diverse forme ed essa ha trovato la sua espressione più ardente ed alta nella devozione riparatrice al S. Cuore diffusa da s. Margherita M. Alacoque).
Il magistero più volte parla della r. offerta da Cristo al Padre per l'umanità con il suo sacrificio satisfattorio ed espiatorio sulla croce (cf DS 1743; 1753; 3891). Pio XI afferma che la Chiesa ha « il dovere di una degna riparazione verso il Cuore SS.mo di Gesù » e i cristiani possono contribuire alla concretizzazione della portata salvifica della passione redentrice di Cristo a favore della Chiesa e del mondo con proprie lodi e soddisfazioni.
IV. Per un'attualizzazione. Per evitare equivoci teologici e distorsioni spirituali, è opportuno collocare la riparazione nell'ottica biblica dell'amore. Così possiamo dire che l'amore del Padre per il Figlio nello Spirito ripara la caduta dell'umanità; l'amore di Gesù, primogenito della creazione, riporta al Padre, in modo oneroso, un mondo decaduto e pervaso dal peccato; la Chiesa e il credente con la loro risposta di amore all'amore di Cristo redentore (redamatio) s'inseriscono attivamente nel movimento di riconduzione del mondo peccatore al Padre messo in atto da Gesù. In questa linea si situano soprattutto le anime mistiche per le quali riparare significa assumere su di sé il peccato del mondo, in un atteggiamento di profonda comunione e di solidarietà con il Riparatore trascurato e oltraggiato da coloro che ha beneficato e con una generosa e onerosa disposizione a trasformare il mondo nel regno del Padre, per la cui venuta e affermazione il Cuore del Salvatore bruciò e brucia ancora (in altra forma) ardentemente (cf Lc 12,49; 22,15, ecc.). Basti, per tutte le esemplificazioni possibili, ricordare qui la missione di Faustina Kowalska, il cui messaggio di r. si radica nell'amore misericordioso del Cristo Salvatore del mondo.
Bibl. Aa.Vv., Spiritualità oblativa riparatrice, Bologna 1989; A. Chapelle, L'adoration eucharistique et la réparation, in Vie Consacrée, 46 (1974), 338-354; G. Costa, La riparazione, fantasia o realtà, Roma 1981; R. Flores, Spiritualità riparatrice, in Dehoniana, 68 (1968), 95-130; E. Glotin, s.v., in DSAM XIII, 369-413; G. Manzoni, Riparazione: mistero di espiazione e di riconciliazione, Bologna 1978; Id., La nostra riparazione in Cristo, in Aa.Vv., La spiritualità del Cuore di Cristo, Bologna 1990, 151-163; A. Pellin, Vida de reparación, Madrid 1966; L.Ph. Ricard, Réparation et logique de l'amour, in Prière et vie, 142 (1967), 213-224; F. Segara, Consolar a Cristo, Madrid 1970; A. Tessarolo, s.v., in DES III, 2175-2177.
G. Iammarrone

RIPOSO NELLO SPIRITO. (inizio)

I. Il fenomeno e il suo contesto. Il fenomeno, chiamato anche, nell'esperienza di alcuni gruppi in aree di lingua anglosassone, « slaying in the Spirit », « falling in the Spirit » o « being overcome in the Spirit » si è reso manifesto, in questi ultimi decenni, in diversi gruppi del Rinnovamento carismatico cattolico.

Già presente nei gruppi del Pentecostalismo protestante, il fenomeno era, in quell'esperienza, accolto come manifestazione dello Spirito Santo nell'ambito di presenza dei vari carismi.
Il fenomeno si produce nel clima di preghiera di un gruppo carismatico durante l'annuncio della Parola di Dio, spesso nell'atmosfera di fervore della celebrazione eucaristica. Quasi sempre, la persona che fa questa esperienza sta ricevendo una preghiera personale con l'« imposizione delle mani » dei fratelli ai quali si è rivolta per qualche sua necessità. Si tratta di quella preghiera fraterna, semplice, che non ha alcuna dimensione sacramentale, ma soltanto di comunione fraterna nel richiamo di un'antica tradizione della Chiesa, partendo dagli Atti degli Apostoli. Il fenomeno, non legato all'« imposizione delle mani », si manifesta anche indipendentemente in persone che magari partecipano per la prima volta alla preghiera del gruppo e nulla o poco conoscono dell'esperienza carismatica, per questo, anonime tra la folla che prega.
Il fenomeno consiste nella « caduta », in genere dolce, di una persona, all'indietro fino a toccare il pavimento e a stendervisi in una posizione di riposo, come se dormisse. In realtà, però, non si tratta di sonno e neppure di stato di trance: il corpo non ha alcuna rigidità e appare chiaramente in uno stato di profondo riposo. Questo stato può durare un minuto, dieci minuti o anche di più; in rari casi anche un'ora e più. Il « risveglio » avviene dolcemente, come la caduta, in forma del tutto naturale e la persona si dimostra contenta, talvolta è raggiante in viso e dice di « stare bene », di essere in una grande pace.
L'esperienza più comune è questo stato di pace, ma talvolta si tratta di una vera e propria « guarigione interiore » da disturbi psicologici o turbamenti morali e spirituali profondi, o anche di guarigione fisica. Accade che una persona, capitata per caso nel gruppo di preghiera, riceva nel r. la luce della fede e la propria « conversione ».
Nei gruppi di preghiera maturi il fenomeno non desta scalpore, spesso è avvertito soltanto dalle persone che sono immediatamente vicine, che sanno di dover rispettare l'esperienza, del tutto personale e intima, del soggetto.
Quando accade in assemblee di preghiera di molte centinaia o migliaia di partecipanti, la persona, che è scivolata a terra, se prolunga lo stato di « riposo » in cui è, viene posta al riparo dagli sguardi indiscreti, adagiata in uno dei luoghi per il pronto-soccorso dei malati. In quei luoghi il soggetto può essere « controllato » dai medici e dagli psicologi che sono a disposizione per ogni genere di malore.
Tale fenomeno è stato descritto e studiato da alcuni autori che, nei loro scritti, si sono posti il problema della sua autenticità spirituale, sia partendo da nutrite casistiche riferite a luoghi e contesti diversi di preghiera, sia ricercando analogie nella tradizione biblica, teologica e mistica.
I numerosi e vari casi raccolti e passati al vaglio da F. MacNutt e da R. De Grandis dimostrerebbero che si tratta di un fenomeno simile ad un « rapimento in Dio », per l'intervento improvviso e forte dello Spirito Santo. Le testimonianze raccolte da persone che hanno fatto tale esperienza parlano di uno stato di pace mai provato prima e di carattere « straordinario »; riferiscono in merito a guarigioni sia interiori che fisiche. Queste ultime sono state, in diversi casi, oggettivamente accertate.
II. Analogie nella Bibbia. Tutti gli autori che hanno studiato il fenomeno hanno ricercato nella Bibbia delle possibili analogie; particolarmente chiaro e completo il quadro di riferimento offerto dal testo del card. L.-J. Suenens in A Controversial Phenomenon. Resting in the Spirit, presentato come « Documento n. 6 », all'incontro di Malines nel 1974 da una commissione teologico-pastorale sul Rinnovamento carismatico.
Sia nell'AT (Ez 1,28; Dn 10,7-9; Gs 5,14) che nel NT (Mt 17,6 e 28,1-4; Gv 18,6; At 9,4; Ap 1,17) troviamo l'improvvisa potenza di Dio che prostra e atterra uomini che ne sono afferrati. La Bibbia, tuttavia, osserva il card. Suenens, descrive un cadere adorante, la faccia a terra, diverso dal cadere che si riscontra nel r.
III. Analogie nel pensiero teologico e mistico. Il fenomeno del r. è stato assimilato al « rapimento » che, nella concezione di Tommaso d'Aquino è « l'elevazione di un uomo, prodotta dallo spirito di Dio, a cose soprannaturali con astrazione dai sensi ».1 Tale elevazione è, secondo

l'Aquinate, caratterizzata da una certa « violenza » e produce anche degli effetti nelle potenze appetitive, cioè « il piacere che si prova, in ciò che rapisce ».2 Si tratta di una forma « violenta », in qualche modo « accidentale » dell'estasi.3 S. Tommaso parla di « rapimento » nel contesto dei carismi.
La descrizione che gli autori mistici fanno sia dell'estasi che del rapimento ha somiglianze con l'esperienza del r., ma in generale si tratta di fenomeni che toccano l'anima e si ripercuotono con effetti particolari sul corpo in un cammino ascetico, voluto dalla persona che si avvia alla contemplazione. La tradizione mistica sta ad indicare le diverse possibilità di intervento della potenza di Dio e le ripercussioni di dolcezza e di estraniamento da sé nella fragilità della persona umana che, mentre è assorta nel divino, mal resiste nel proprio naturale equilibrio psicofisico.4
Conclusione. Il testo citato dal card. Suenens nella sua ultima parte espone importanti considerazioni critiche del fenomeno che costituiscono anche una prudente linea pastorale.
Il fenomeno è presente ed ha innegabili risvolti spirituali positivi che sono in consonanza con tutto il contesto del Rinnovamento carismatico; occorre, però, la massima prudenza per distinguere ciò che viene da Dio e ciò che può essere prodotto da altre cause.
Tutti i fenomeni « carismatici » della Chiesa contemporanea segnano, d'altra parte, una « novità » che occorre considerare nella libera gratuità dello Spirito di Dio che distribuisce, lungo la storia, la sua misericordia secondo i bisogni degli uomini, suoi figli, nel loro divenire concreto legato al tempo e allo spazio.
Note: 1 STh II-II, q. 175, a. 1; 2 Ibid. a. 2; 3 Ibid.; 3 Cf Teresa di Gesù, Vita 18,1ss.; Ead., Castello interiore VI, 2,1ss.; Relazioni spirituali 6ss. e Giovanni della Croce, Cantico spirituale B 13,4-14; 19; Cantico Spirituale A 12, 3; 17,12.
Bibl. R. De Grandis, Il riposo nello Spirito, Laureana Cilento (SA) 1995; F. Macnutt, Overcome by the Spirit, Guildford 1991; Ph. Madre - F.M. Ephraim, Il riposo nello spirito, Roma 1987; J. Richards - L.J. Suenens - D. Double, Resting in the Spirit, Weybridge 1989; L.J. Suenens, A Controversial Phenomenon - Resting in the Spirit, Dublin 1987.
M. Tiraboschi

RISVEGLIO DIVINO. (inizio)

I. Il fenomeno. Il Vangelo riferisce i diversi inviti del Signore alla vigilanza, soprattutto in vista dell'ora incerta della nostra morte e del divino giudizio (Cf Mt 24,17; 25,13; ecc.). Anche s. Paolo ammonisce: « Non dormiamo dunque come gli altri ma restiamo svegli » (1 Ts 5,6); e più espressamente esorta: « Svegliati, o tu che dormi » (Ef 5,14). C'è, dunque, da svegliarsi o dal letargo della notte o dal torpore di una vita senza fervore. Quest'ultimo caso è propriamente un r. Tale fenomeno si può verificare molte volte, e in vari modi, in qualsiasi momento della vita spirituale. Più che la veglia dal sonno fisico, che è un esercizio ascetico, si può avere il risveglio ad una vita migliore della precedente, provocata dalla lettura o un momento di grazia più o meno passeggero.
II. L'esperienza mistica. Il r., invece, è un fenomeno essenzialmente mistico dello stato di unione che s. Giovanni della Croce, a suo parere, ha identificato e descritto al termine della Fiamma viva d'amore (str. IV). Si tratta di un movimento interiore prodotto dal Verbo inabitante nella sostanza dell'anima, ormai sulla soglia del cielo. L'anima è « svegliata dal sonno della vista naturale alla vista soprannaturale » del mistero divino. E come se, aprendosi la porta del palazzo divino, molti veli cadessero dai suoi occhi e la luce celeste le svelasse, sia pure in modo ancora imperfetto, il volto di Dio come egli è. Allora l'anima percepisce come l'essere divino sia eminentemente in tutte le cose, cioè conosce le creature « meglio nell'essere divino che in se stesse ». Si tratta, dunque, di una « vista dell'anima », che le permette di « conoscere le creature per mezzo di Dio e non Dio per mezzo delle creature, ossia conoscere gli effetti per la loro causa e non la causa per gli effetti ». Sembra a noi che Dio si risvegli in noi, perciò si chiama « risveglio di Dio », ma effettivamente è Dio che risveglia l'anima a questa nuova vista soavissima, che è quasi un'immediata anticipazione della visione beatifica. Il r. è una grazia

connessa con lo stato unitivo e, sebbene il Dottore carmelitano non lo dica, si può riconoscere nelle descrizioni di questo stato. Garrigou-Lagrange, lo considera frutto della terza conversione, la quale è permanente ed è il preludio della vita del cielo.
Bibl. R. Garrigou-Lagrange, Le tre età della vita interiore, 4 voll., Roma 1994; Giovanni della Croce, Fiamma viva d'amore IV, 1-14; Scenuda III, Il risveglio spirituale Cinisello Balsamo (MI) 1990.
G. D'Urso

LA RIVELAZIONE NELLA BIBBIA. (inizio)

Premessa. La mistica cristiana è fondata sulla Bibbia come mezzo principale della r. pubblica ed è fondata anche sulle esperienze personali dei mistici cristiani che, con i loro scritti, hanno ispirato gli altri. I più ampi aspetti della r. possono essere studiati nelle opere di R. Latourelle, di A. Dulles e nei vari commenti della Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione (DV). Questa voce tratterà in modo specifico della r. nella Bibbia.
Secondo la Dei Verbum 2, la r. biblica può essere descritta come il piano divino che « avviene con eventi e parole intimamente connessi tra loro, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto. La profonda verità, poi, su Dio e sulla salvezza degli uomini, per mezzo di questa r. risplende a noi nel Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la r. ».
I. Nell'AT. Lo studio dei termini biblici galah e apokalyptein non ci fornisce quella grande informazione che invece offre l'esperienza dei personaggi biblici. La Bibbia stessa è descritta nella tradizione cristiana come la « Parola di Dio », ma la frase dev'essere considerata attentamente. Dio non pronuncia parole: gli esseri umani pronunciano parole. Gli autori ispirati misero per iscritto le parole che noi troviamo in entrambi i testamenti e queste sono un richiamo alla r. di Dio ed una testimonianza ad essa. La Dei Verbum, al cap. 11, specifica ulteriormente che « si deve dichiarare, per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza errore, la verità che Dio, per la nostra salvezza, volle fosse consegnata nelle sacre lettere ». La realtà che Dio non può essere rinchiuso nelle parole degli uomini, è implicita in tutto questo (cf Is 55,8-9). Il mistero divino è al di là della possibilità di espressione umana, perciò, avendo come punto di partenza questo, le parole umane della Bibbia sono limitate nel tempo. Infatti, danno solo una visione parziale della pienezza di Dio espressa nella persona di Gesù Cristo. La prima e principale r. fatta nelle Sacre Scritture è anche mediata tramite la liturgia come indicato al n. 33 della Costituzione sulla sacra liturgia del Concilio Vaticano II: « Nella liturgia, infatti, Dio parla al suo popolo: Cristo annunzia ancora il Vangelo ». In questo modo, l'originale r. biblica è trasmessa da generazione a generazione sotto la guida della Chiesa. Bibbia e tradizione non possono essere separate. La Bibbia stessa si formò sulle tradizioni che riguardavano la legge ed i profeti e sulla trasmissione per tradizione del mistero di Cristo: dietro a tutto questo c'era la tradizione. Questa non ha cessato di essere operante dopo Cristo, poiché la Chiesa ha trasmesso la r. di Dio che è la sua autentica vita. La r. della quale abbiamo parlato è la r. pubblica, contrapposta alle rivelazioni private che sono state fatte a molti mistici ed a persone di profonda spiritualità. La r. privata non richiede un consenso umano da parte dei credenti, come invece richiede la r. pubblica. Chiama alla fede colui che ha ricevuto una vera comunicazione da Dio, ma ogni r. privata dev'essere accettata con cautela e dopo prova. Ci sono segni che devono essere ricercati e questi dovrebbero essere in un rapporto generale di consenso con la r. pubblica che è in accordo con la Chiesa. Questa « pubblica r., si chiuse con la fine della testimonianza apostolica, ma essa è subordinata ad una sempre più profonda indagine conoscitiva da parte dei cristiani ».
Ci si può chiedere, le rivelazioni concesse ai profeti ed ai capi di Israele, non erano forse rivelazioni personali e vere? La risposta giusta è che bisogna considerare di quale capo o profeta

si parli. Per esempio, l'esistenza in Israele di quelli che vengono chiamati falsi profeti è un fatto storico ed i criteri che li riguardano sono tramandati in Dt 13,2ss.
Ma il pericolo della falsa profezia esiste sempre. Forse l'esempio che colpisce di più è l'alterco tra Geremia e Anania in Ger 28. Durante il regno dell'ultimo re di Giuda (Sedecia), Anania annuncia che Babilonia sarà respinta. Geremia protesta (28,6-9), ma Anania strappa il giogo di legno che Geremia porta sul collo (che simboleggia il giogo di Babilonia su Israele). Il profeta non trova nulla da replicare e se ne va per la sua strada. Ma la parola del Signore giunge a Geremia per annullare le false affermazioni di Anania. Il giogo di legno sarà sostituito dal brutale giogo di ferro. Tutti saranno soggetti a Nabucodonosor e Anania morirà in quello stesso anno. Quando si esaminano le molte « confessioni » di Geremia (cf Ger 11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,14-18), si vedono le incertezze che impregnavano anche il profeta vero e mediatore della r. di Dio. Sembrerebbe che la ragione più convincente della credibilità (oltre l'ortodossia) di un vero mediatore, fosse la sua santità o la fedeltà a Dio, e gli stessi criteri sembrano ancora oggi in vigore per il mistico cristiano. Per fortuna, Isaia pare aver raccolto un certo numero di seguaci (Is 8,16-18). Ezechiele, comunque, fu messo in ridicolo come « un creatore di allegorie. Non deve meravigliare il fatto che Mosè abbia presentato Aronne al posto suo (cf Es 4,16) e che Geremia abbia sostenuto di essere troppo giovane (cf Ger 1,6-7).
II. Nel NT. Gesù fece parte di questo modello profetico e lo conobbe bene, (« Gerusalemme, Gerusalemme che uccidi i profeti e lapidi quelli che ti sono inviati... » (Mt 23,37)), ed il suo messaggio fu sigillato dalla sua morte e dalla sua risurrezione. La r. biblica avviene in molteplici modi: con i sogni, le visioni, l'ascolto della parola divina o con l'esperienza di Dio comunicata attraverso un messaggio. Possiamo osservare la r. nella creazione e nella storia. Le pagine di entrambi i testamenti attestano molti di questi mezzi, dai sogni di Giacobbe all'esperienza di Paolo a Damasco. Per tutto il popolo di Dio la r. si cristallizzò secondo la formazione biblica ed offrì testimonianza delle azioni di Dio in mezzo a loro. Il prologo del Vangelo di Giovanni (1,1-8) riassume la r. per la comunità cristiana: la vita divina, la luce, la gloria, la grazia e la verità, si manifestano nell'Incarnazione della Parola in Cristo. L'affermazione di Giovanni che Dio è amore (cf 1 Gv 4,8,16), ha dato un'enorme spinta ai mistici a cercare di comprendere e rispondere a questo amore. La risposta alla r. è la fede nelle parole di Gesù: « ...Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato;... » (Gv 6,44; cf anche Mt 11,27). E la risposta vera dipende dall'azione del Dio che si rivela!
Gli scritti dei mistici comunicano soltanto ciò che riguarda sostanzialmente la r. della quale la Bibbia dà testimonianza. Ma questi scritti sono molto importanti per il fatto che intendono questa r. in modo accessibile agli altri. Il loro scandagliare a fondo le parole bibliche, ha arricchito l'essenza della r. Per esempio, se esaminiamo il Cantico dei Cantici secondo un punto di vista rigorosamente storico, il senso « originale » sembra essere una descrizione dell'amore reciproco tra il sesso maschile e quello femminile. Ma questa unione, in Osea e negli altri profeti (cf Is 62,51), diviene il mezzo di propagazione ed il simbolo fondamentale dell'amore che esiste tra Dio ed il suo popolo. Il patto dell'alleanza non era un'espressione completa ed adeguata dell'« Io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo ». Ciò era un rapporto di amore profondo. Gli scrittori patristici, Origene e Gregorio Magno estendono questo, e le esperienze mistiche di s. Bernardo (Sermoni) e di s. Giovanni della Croce (Cantico Spirituale) rispecchiano il mistero dell'amore divino e la risposta umana sotto l'immagine di amore nunziale.
Bibl. D. Barsotti, Il mistero cristiano e la Parola di Dio, Firenze 1954; P. Benoit, Révélation et inspiration, in Revue Biblique, 70 (1963), 321-370; G. Colombo, Rivelazione, in EC X, 1018-1025; E. Dhamis, Révélation explicite et implicite, in Greg 34 (1953), 187-238; A. Dulles, Models of Revelation, New York 1983; M.M. Féret, Connaissance biblique de Dieu, Paris 1955; H. Haag - J. Guillet, s.v., in Dict. de la Bible. Supplement X, Paris 1985, 586-618; C.F.H. Henry (ed.), Revelation and the Bible, London 1959, 11-105; H. Holstein, La Révélation du Dieu vivant, in NRTh 81 (1959), 157-168; N. Jung, s.v., in DTC XIII, 2580-2618; R. Latourelle, Révélation, histoire et incarnation, in Greg 44 (1963), 225-262; Id., Teologia

della Rivelazione, Assisi (PG) 1968; J.L. Mckenzie, The Word of God in the Old Testament, in Theological Studies, 21 (1960), 183-206; K. Rahner, Rivelazione. II. Mediazione teologica, in Id. (cura di), Sacramentum mundi VII, 203-216; N. Schiffers, Rivelazione. II. La definizione teologica fondamentale del concetto di Rivelazione, in Ibid., 191-203.
R.E. Murphy

RIVELAZIONI. (inizio)

Premessa. La tradizione cattolica distingue la rivelazione pubblica da quella privata. La prima è vista come una auto-rivelazione di Dio all'intera comunità umana (rivelazione generale o naturale) o ad un popolo in particolare (rivelazione storicacategorica) come la comunità d'Israele legata da un patto o il popolo di Dio nell'economia della salvezza. La Sacra Scrittura e la tradizione servono da fonte primaria della rivelazione pubblica in Gesù Cristo e permettono di comprendere meglio le verità della fede in ogni periodo storico-culturale. La rivelazione (o le r.) privata, invece, può essere data ad uno o più individui come edificazione della vita della Chiesa.
I. Nella tradizione ecclesiale. Il riconoscimento di Paolo del carisma, (cf 1 Cor 12,4-10; Rm 12,6-8), fissa la rivelazione privata entro il mistero della grazia di Dio. I profeti ispirati del cristianesimo primitivo come i mistici nel Medioevo, quali Brigida di Svezia, Caterina da Siena, hanno testimoniato la vitalità della fede. La tradizione mistica della rivelazione privata svela modelli di unione con Dio nelle concrete circostanze della vita quotidiana, come ad esempio s. Giovanni della Croce e s. Teresa d'Avila. Molte apparizioni di Maria Vergine (La Salette nel 1846, Lourdes 1858, Fatima nel 1917 ed altre) vengono riconosciute come autentiche r. private. Nessuna neo-dottrina emerge dalle r. private, piuttosto viene offerto un messaggio pratico al fedele come modo di approfondimento della dottrina cristiana. E responsabilità dell'autorità della Chiesa verificare l'autenticità delle r. private. L'illusione e la frode, così come gli illuministi e i movimenti settari (il montanismo e gli Alumbrados), hanno reso oscuro il carattere delle r. private. A volte è apparso un falso contrasto fra il carisma e l'autorità legittima. Il dono dello Spirito Santo, comunque, è sempre volto all'unione, alla riconciliazione, alla pace e alla gioia (cf 1 Cor 12; Rm 5,5).
Bibl. A. Dulles, Models of Revelation, New York 1983; Gabriele di S.M.M., Visioni e rivelazioni nella vita spirituale, Firenze 1941; J. Galot, s.v., in DSAM XIII, 482-492; Id., Le apparizioni private nella vita della Chiesa, in CivCat 136 (1985)2, 19-33; V. Macca - M. Caprioli, s.v., in DES I, 579-581; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 1074-1078; F.A. Sullivan, Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church, New York 1983.
J. Russell

ROGER (Fratel). (inizio)

I. Vita e opere. Nato nel 1915, di padre svizzero e di madre francese, R., fondatore della comunità di Taizé, è segnato fin dalla sua infanzia dall'apertura e dal coraggio di sua nonna che accoglie in casa, (in Francia), sotto i bombardamenti, alcuni rifugiati della Prima Guerra mondiale. Dopo la guerra, pensando che una riconciliazione dei cristiani potesse impedire nuovi conflitti in Europa, questa donna anziana, di antica radice evangelica, comincia a frequentare la Chiesa cattolica.
Nel 1940, seguendo l'esempio della nonna, suo nipote rifiuta di rimanere passivo dinanzi alle distruzioni della Seconda Guerra mondiale. Si prepara a creare una comunità che sia una « parabola di comunione », un segno concreto di riconciliazione. Vuole realizzare questo progetto là dove infieriscono la guerra e l'angoscia. Lascia la Svizzera e si stabilisce nel villaggio di Taizé, in Borgogna, vicino alla linea di demarcazione che taglia in due la Francia. Nasconde dei rifugiati, soprattutto ebrei.

A poco a poco, lo raggiungono dei fratelli. Nel 1949, essi si impegnano nel celibato e nella vita in comune. Se all'inizio i fratelli sono di origine evangelica, dei cattolici non tardano ad unirsi alla comunità, che conta ormai più di cento fratelli provenienti da tutti i continenti.
A partire dal 1950, alcuni vanno a vivere in piccole fraternità in luoghi miseri del mondo per condividere le condizioni di vita di coloro che soffrono. Fin dal 1962, con grande discrezione, alcuni fratelli si recano nei paesi dell'Europa dell'est.
Dal 1957-58, la comunità accoglie un numero sempre crescente di giovani provenienti da tutte le parti del mondo, fino a diverse migliaia ogni settimana, alla ricerca di un senso da dare alla vita e per approfondire la fede. Taizé non organizza questi giovani in un movimento, ma li prepara ad essere creatori di pace, portatori di riconciliazione nei loro paesi.
Come altri fondatori nella storia, l'intenzione profonda di R. è quella di rispondere, attraverso la creazione di una comunità, ai grandi interrogativi del mondo, nonché di aprire vie di riconciliazione tra cristiani e di fiducia tra i popoli.
Attraverso la parola, la testimonianza, la preghiera e la vita comune, R. e i suoi fratelli aprono la via della mistica a giovani e adulti, talvolta senza radici e senza riferimenti nel mondo moderno. In una società dei consumi che crea un'inquietudine fin nella vita spirituale R., con un infinito rispetto e una grande pazienza, mostra che la fede è una realtà molto semplice, un'umile fiducia in Dio, « così semplice da poter essere offerta a tutti senza eccezione ».
Fiducia è una delle parole chiavi del pensiero del fondatore di Taizé. La fiducia in Dio, che « può solo dare il suo amore », che « non vuole né la sofferenza né l'angoscia umana », rende possibile una fiducia tra gli uomini: « Senza perdono non c'è futuro per la nostra persona, non c'è futuro per i cristiani, non c'è futuro per un popolo ». Questa fiducia è la sorgente della pace del cuore. Essa permette di guardare ad ogni giorno come un oggi di Dio e di andare, lungo tutta la vita, « da nuovo inizio ad un nuovo inizio ».
Come la fede, anche la preghiera è semplice. R. invita a non inquietarsi se la preghiera personale è talvolta povera: « Non siamo tutti dei poveri di Cristo? » Ma la preghiera comune è un sostegno incomparabile per la preghiera personale.
Tra i libri di R. ricordiamo innanzitutto la Regola di Taizé e poi il suo diario, edito in Italia dalla Morcelliana di Brescia con i seguenti titoli: La tua festa non abbia fine, Lotta e contemplazione, Vivere l'insperato, Stupore di un amore, I tuoi deserti fioriranno, Passione di un'attesa. Il suo amore è un fuoco (LDC), In te la pace del cuore (LDC).
II. La spiritualità di Taizé. Attingendo alle ricchezze dell'Oriente e dell'Occidente, Taizé celebra una preghiera gioiosa, semplice, radicata nella tradizione viva della Chiesa. L'ascolto della Parola di Dio è seguito da un lunghissimo silenzio. I canti di Taizé, brevi frasi cantate a lungo, sono conosciuti in tutto il mondo.
Il Vangelo chiama i cristiani ad essere uomini e donne di comunione e di impegno: « Hai forse paura della tua paura? La comunione con il Cristo ti dà il coraggio dell'impegno per rendere la terra abitabile: perché il più misero, il più schiacciato dall'ingiustizia non venga dimenticato ». Per R. l'amore degli altri passa in particolare attraverso l'amore per i piccoli, soprattutto quelli che sono stati segnati da abbandoni umani, da rotture di affetti.
Per R. il Cristo non è venuto a creare una religione in più, ma ad offrire a tutti una comunione in lui, quella « comunione d'amore che è il Corpo del Cristo, la sua Chiesa », una Chiesa terra di semplicità, di partecipazione e di comunione, fermento di riconciliazione nell'umanità.
Bibl. R. Brico, Frère Roger e Taizé, Brescia 1982; J.L. Gonzalez-Balado, La sfida di Taizé, Roma 1980; E. Marchant, Taizé, in DSAM XV, 9-12; K. Spink, Frére Roger, fondatore di Taizé, Bologna 1987.
L. Claret

ROLLE RICCARDO. (inizio)

I. Vita e opere. R. nasce probabilmente a Thornton-le-Dale, nella contea dello Yorkshire in Inghilterra, intorno al 1300 e muore ad Hampole, vicino Doncaster nella stessa contea, quasi certamente il 29 settembre 1349.

E uno dei maggiori mistici inglesi del sec. XIV. Benché probabilmente proveniente da un'umile famiglia, inizia un lungo corso di studi all'università di Oxford, grazie al patrocinio di Thomas Neville, arcidiacono di Durham.

Tuttavia, a diciannove anni, non soddisfatto dai corsi di studio e dal mondo universitario, sente una pressante chiamata alla vita religiosa e lascia l'Università. Tornato a casa, desta, a causa del suo comportamento immaturo, preoccupazione per la sua salute mentale. Per evitare restrizioni, abbandona la famiglia e, dopo un breve vagabondaggio, si stabilisce come eremita nella tenuta di un certo John Dalton a Pickering. Sembra che due o tre anni più tardi rinunci alla vita eremitica per un certo periodo di tempo, proseguendo gli studi a Parigi tra il 1322 e il 1326 prima di ritornare a Richmond e in seguito ad Hampole intorno al 1345, dove, per tutta la vita, assolve al compito di direttore spirituale presso il convento delle monache cistercensi, nonostante pare non abbia mai ricevuto l'ordinazione sacerdotale. La maggior parte della sua vita, da eremita, sembra sia spesa in vagabondaggi che gli danno popolarità e ammirazione, ma suscitano anche l'opposizione di molti. La principale fonte della sua scarna biografia, è nei testi della Liturgia delle Ore, preparati nel tardo sec. XIV, in vista della sua attesa canonizzazione, mai di fatto avvenuta a Roma, anche se sembra abbia goduto di un culto liturgico a York, prima della comparsa del protestantesimo.

R. fu seppellito davanti all'altare maggiore della chiesa del convento di Hampole e, per un certo periodo di tempo, la sua tomba divenne meta di pellegrinaggi e luogo di pubblico culto.

R. scrive sia in latino che in inglese, in versi e in prosa. La sua produzione abbraccia sia scritti devozionali e pastorali, che parafrasi e commenti di testi della Scrittura.

I primi scritti, tutti in latino, sono segnati, a volte, dalla polemica contro quanti l'accusano di essere un vagabondo. R. in molti suoi scritti cita altri autori come Riccardo di San Vittore, ma la realtà del suo approccio resta quella dei primi giorni quando cerca fortemente sostegno sui testi biblici, in particolare nelle lettere di s. Paolo e nei salmi. Tali scritti rispecchiano un tono di volontarismo pelagiano.

La sua persistente fiducia nella esperienza soggettiva e il noto attaccamento da parte di alcuni dei suoi seguaci a questo sforzo soggettivo, portano i mistici inglesi successivi a denigrarlo poiché vedono in R. una guida inaffidabile. Questa disaffezione cresce con la deliberata contaminazione da parte degli eterodossi lollardi e con la circolazione di copie contaminate dei suoi manoscritti.

Gli ultimi scritti di R. risentono, senza alcun dubbio, della responsabilità della direzione spirituale che pratica. Questi scritti sono meno indulgenti, più semplici e più organizzati nel loro desiderio di istruire gli altri. Essi rivelano la parte migliore dell'uomo, appassionato nella sincerità del suo amore per Dio e nella dedizione alla vita contemplativa. Questo aspetto emerge soprattutto nelle sue composizioni liriche inglesi, che cantano la lode della creatura e che sono state ampiamente apprezzate sia da un punto di vista religioso che letterario.

Tra le sue opere più note ricordiamo: Incendium amoris, Model of Perfect Living, Melos o Melum amoris, Emendatio vitae, Canticum amoris de beata Virgine.

II. Esperienza mistica. Malgrado le iniziali difficoltà, R. persevera nel condurre una vita solitaria e contemplativa ed è in grado di apportare originalità alle analisi delle sue esperienze che culminano in un rapimento mistico dopo quattro anni circa di ardente preghiera. R. parla di queste esperienze in termini di canor, la celeste e melodiosa lode che ascolta cantata intorno al trono dell'Onnipotente, di calor, l'ardore che sente nel cuore, apparentemente consumato d'amore e di dulcor, la dolcezza in cui sente il suo essere effondersi.

Per R., la conoscenza perfetta è raggiungibile solo in paradiso, anche se sulla terra l'amore è possibile e porterà gli uomini alla perfezione e all'apice della preghiera contemplativa, prima di condurli ad una gioia celeste oltre questa vita.
La sua mistica d'amore si concentra su Dio Trinità, su Cristo ed è sperimentata dai contemplativi al pari dei serafini che ardono d'amore divino per tutta l'eternità.
Per quanto riguarda il rapimento, R. distingue due tipi di rapimenti, il primo con l'alienazione dei sensi, il secondo senza. Quest'ultimo è più perfetto perché consiste nell'elevare lo spirito in Dio attraverso la contemplazione.
Bibl. **Opere:** H.E. Allen, Writings Ascribed to Richard Rolle. Hermit of Hampole, New York-London 1927. **Studi:** E. Amann, s.v., in DTC XIII2, 2844-2846; J.P.H. Clark, Richard R.: A Theological Re-Assessment, in Downside Review, 101 (1983), 108-139; B. Edwards, s.v., in DES III, 2183-2184; H.D. Egan, Riccardo Rolle, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 339-346; M. Glasscoe, The English Medieval Mystics, London-New York 1993 (con ampia bibl.); D. Knowles, La tradizione mistica inglese, Torino 1976, 57-72; N. Marzac, Richard Rolle de Hampole (1300-1349): vie et oeuvres, Paris 1968; K.C. Russel, Reading Richard Rolle, in Spirituality Today, 30 (1978), 153-163; M. Sargent, s.v., in DSAM XIII, 572-590; Id., Contemporary Criticism of Richard Rolle, in Analecta Cartusiana, 55 (1981)1, 160-205; M.F. Wakelin, Richard Rolle and the Language of Mystical Experience in the Fourteenth Century, in Downside Review, 97 (1979), 192-203; F. Wöhrer, s.v., in WMy, 439-440.
A. Ward

ROSMINI ANTONIO. (inizio)

I. Cenni biografici e opere. R. Serbati Antonio nasce il 25 marzo 1797 e muore il 1 luglio 1855. Pensatore tra i più profondi e propositivi del secolo passato, scrive numerosi saggi di filosofia, di teologia e di spiritualità. E anche il fondatore dell'Istituto della Carità (Rosminiani). Uomo dall'intelligenza sistematica e vigorosa con i suoi scritti spirituali, che riflettono certamente anche il suo vissuto, propone una spiritualità che ha una stretta e naturale dipendenza dalla teologia e, nello stesso tempo, un innegabile fondamento mistico.
Tra gli scritti di ascetica e mistica ricordiamo soprattutto i seguenti: Massime di perfezione cristiana (Roma 1830); La dottrina della carità (Domodossola 1931); Epistolario ascetico (Roma 1911-1913).
II. Insegnamento mistico. Nella dottrina teologica proposta dal R. sembra che l'uomo viva per aspettare Dio: parte dalla coscienza di essere abitati dalla presenza di Dio in Cristo e punta a fare spazio sempre più al mistero di Cristo e a tutte le sue operazioni.
R. sottolinea che « tutti i cristiani in qualunque stato si trovino sono chiamati alla perfezione » (Massime di perfezione cristiana, p. 39), cioè alla « piena esecuzione dei due precetti della carità di Dio e del prossimo » (Ibid.). Evidenzia, altresì, che chi coltiva tale aspirazione non fa qualcosa di superfluo, ma rende a Dio ciò che gli è dovuto, cioè fa opera di giustizia. R. rileva, inoltre, che la vocazione alla santità non è principalmente oggetto di un impegno e di una convergenza sofferta e fedele a Dio, ma è una necessità che affiora dall'interno, da una presenza intima, infinita, che seduce, assorbe, possiede e rende nuova la vita.
E la presenza di Cristo, carità di Dio, nella vita dell'uomo, che coinvolge chiunque si fa cavità ricettiva alla sua azione, in un progetto nuovo, rendendolo capace di amare. « Quando questa Carità eterna... pone se stessa nelle create intelligenze - scrive R. - allora incontanente s'accende la nuova vita » (Dottrina della carità, p. 329).
Il centro vitale, quindi, del cammino spirituale è il Verbo incarnato, carità del Padre, « il grande Amante in tutti noi » (Ibid., p. 316). E lui che, prendendo posto nella vita dell'uomo, lo abilita a vivere « in un'altra maniera » e fa in modo che « gli atti di questa vita nuova, prodotta dalla carità, siano anch'essi atti di carità » (Ibid., p. 330).

Questa carità, che il credente è chiamato a vivere, deve avere una connotazione storica. Ora, nella scelta dell'impegno concreto, il credente non stabilirà a priori il dove e il come dovrà vivere la carità. Egli sarà indifferente e docile al cammino che Dio ogni giorno gli traccerà. Tale indifferenza, però, non è immobilismo, bensì motivo di ricerca: guidato dallo spirito d'intelligenza e sollecitato dai segni dei tempi, il fedele dovrà discernere e comprendere quale volto storico dare al suo impegno nell'amore.
Questo cammino nell'amore non è un'esperienza intimistica, ma va vissuto assieme a tutti gli uomini radunati dalla carità di Cristo, con i quali si rimane in comunione e si fa Chiesa. Non c'è santità, di conseguenza, senza un amore profondo a questa Chiesa, un amore che si fa desiderio « di spargere per essa i sudori ed il sangue » (Massime di perfezione, p. 46).
Frutto, ma anche segno di un cammino serio verso la santità è la pace del cuore, cioè un « godere una perfetta tranquillità e conservare un gaudio pieno, riposando pienamente nel suo Signore » (Ibid., p. 48). Tale pace R., uomo consumato dalla carità di Dio, testimonia come frutto della sua serenità interiore, malgrado le incomprensioni e la condanna di alcuni suoi scritti, sul letto di morte, quando a Manzoni che gli chiede: « Che faremo noi? », egli lucidamente risponde: « Adorare, tacere e godere ».
Bibl. **Opere:** Epistolario ascetico, 4 voll., Roma 1911-1913; La perfezione cristiana, a cura di M.F. Sciacca, Torino 1955; L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata, Libri tre, a cura di R. Bessero Belti, Padova 1966; Storia dell'Amore, a cura di M.M. Riva, Reggio Emilia 1977; Antropologia soprannaturale, a cura di U. Muratore, 2 voll., Roma 1983; Scritti ascetici, a cura di A. Valle, Cinisello Balsamo (MI) 1987; Delle cinque piaghe della santa Chiesa, a cura di A. Valle, Milano 1997. **Studi:** M. Antonelli, L'ascesi cristiana in A. Rosmini, Domodossola (NO) 1955; R. Bessero Belti - U. Muratore - A. Valle, Ascetica e pietà rosminiana, Stresa (NO) 1985; R. Bessero Belti, s.v., in DES III, 2185-2190; Id., s.v., in DIP VII, 2033-2036; G. von Brockhusen, s.v., in WMy, 443-444; F. Evain, s.v., in DSAM XIII, 987-991; U. Muratore, Rosmini profeta obbediente, Milano 1995; C. Rebora, Antonio Rosmini asceta e mistico, Vicenza 1980; G. Velocci, L'esperienza religiosa di Antonio Rosmini, Milano 1971.
A. Neglia

RUUSBROEC GIOVANNI. (inizio)

I. Vita e opere. Giovanni di R. nasce nel 1293 nell'omonimo sobborgo di Bruxelles oppure nel villaggio Ruisbroeck. E sacerdote nel 1317 e cappellano a santa Gudula di Bruxelles, dove, nel 1338, inizia un esperimento di vita sacerdotale in comune con lo zio Hinckaert e con l'amico Coudenberg continuato nel 1343 a Groenendael (Val verde). Nel 1350 il gruppo viene trasformato in un Ordine religioso, i canonici regolari, che segue la Regola di s. Agostino. R. è priore del monastero di Groenendal fino alla morte, avvenuta il 2 dicembre 1381.
Le prime cinque opere spirituali di R.: Il regno degli amanti (1330 ca.), L'ornamento delle nozze spirituali (1340 ca.), La pietra scintillante (prima del 1343), Le quattro tentazioni e La fede cristiana (1343), risalgono al periodo di Bruxelles. Tutte rivelano preoccupazioni pastorali: decadenza del clero, rilassamento della vita religiosa, ignoranza del popolo. A Groenendael, R. termina l'opera Il tabernacolo spirituale, iniziata a Bruxelles, e compone Le sette clausure (1346), Lo specchio dell'eterna beatitudine (1359), I sette gradini della scala d'amore spirituale (1360 ca.), Il libro delle spiegazioni (1363), in parte contro tendenze quietiste e, infine, Le dodici beghine (1381). Del periodo groenendaeliano si conservono sette Lettere, mentre il libro Le dodici virtù è attribuito a Godefredo van Wevel (1396).
II. Dottrina mistica. R. scrive in volgare, in medio olandese (dietse), per meglio raggiungere i lettori che non conoscono il latino. In questo modo contribuisce ad una svolta decisiva della letteratura fiamminga, di cui è il più grande prosatore. Alla base della sua dottrina c'è l'uomo chiamato all'intima comunione con Dio. Tale comunione viene spiegata alla luce di tre incontri che « siamo invitati a sperimentare interiormente, all'inizio del cammino verso Dio, lungo la

strada e all'arrivo. Ogni incontro consiste nel trovarsi insieme di due persone provenienti da luoghi diversi: Cristo viene dall'alto come Signore che dona con liberalità e può tutto. Noi veniamo dal basso come poveri servi che nulla possono fare da se stessi. Cristo viene in noi dall'interno all'esterno, noi andiamo verso di lui dall'esterno all'interno » (Nozze II, 4). Poiché avviene in tre modi: mediato, immediato, senza differenza, ciascuno di questi incontri produce l'unione con Dio: il primo per mezzo dei sacramenti e della vita virtuosa, il secondo, nel quale subentra una dimensione passiva, diventa, con l'aiuto della grazia, un « incontro amoroso », sperimentato come unione immediata. Se tale incontro si trasforma in partecipazione mistica alla vita trinitaria di Dio e la comunicazione dell'amore di Dio all'anima assume una tale forza trasformante da consentire alle potenze superiori di raggiungere l'essenza di Dio, l'incontro diventa unione senza differenza.

Ciascuno di questi incontri - in R. concetto quasi identico a unione - fa parte dell'esistenza cristiana. E qualcosa che l'uomo possiede fin dall'inizio, ma è nascosto e va liberato per mezzo di una radicale conversione, nella quale egli è sostenuto dai « tocchi divini » che in lui bruciano ogni imperfezione, rendendolo una sola fiamma con Dio, « un solo spirito ». In R. una tale esperienza mistica, fondata su Gv 17,9-19, non comporta l'identificazione panteistica con l'essenza di Dio. R. ribadisce che l'uomo non diventa mai Dio. Si avvera, invece, che l'uomo viene creato a « immagine e somiglianza di Dio » (Gn 1,26). Con i termini dell'esemplarismo neoplatonico, R. sviluppa una mistica trinitaria che consente all'anima di partecipare alla vita divina delle tre Persone. Nell'amore (Minne) l'anima possiede Dio ed è inserita nell'abbraccio della Trinità. Ma ciò significa per R. che la stessa esperienza della mistica introduzione dell'uomo « nell'unità superessenziale di riposo e di fruizione » di Dio uno e in quella « unità di fecondità » di Dio trino, lo investe sempre più nella sua totalità: egli non si chiude passivamente nella ricchezza ricevuta, ma si dona a tutti: è aperto a una carità senza limiti.

Questa realtà è la « vita comune » (ghemeyne leven), concetto chiave dell'insegnamento teologico di R., che dev'essere considerato nella sintesi vissuta dei due aspetti: passivo e attivo. L'uomo che ha raggiunto le vette della contemplazione e trasformazione mistica giunge a una nuova comprensione della sua esistenza, orientata anche verso la comunione umana. « Rimaniamo eternamente in Dio e, al tempo stesso, ci effondiamo e incessantemente ritorniamo in Dio » (Ibid.). Rimanendo in Dio, l'uomo è spinto al servizio dell'umanità, al dono di se stesso a tutti. In tale donazione si realizza la sua vocazione, che da R. è vista alla luce della grazia, attuata in Cristo (cf 2 Tm 1,9), nel quale siamo figli adottivi (cf Ef 1,4-5), destinati ad essere trasformati nella sua immagine (cf Rm 8,29; 2 Cor 3,18). In Cristo l'uomo ascende a Dio, percorrendo le tre vie, descritte come una scala con sette gradini. Quando si perviene ai gradini più alti intervengono i sette doni dello Spirito Santo.

La dottrina di R. si esprime in categorie concettuali originali, fondate sulla Scrittura, in parte riprese dalla tradizione. Tale dottrina sottolinea la prospettiva antropologica e si distingue per un'acuta speculazione mistica che non consente affatto di divenire « uno » con Dio nel senso fisico, di scomparire totalmente nell'essenza divina. R. stesso combatte, ripetutamente, simili idee eterodosse, ma per affermare con assolutezza l'unione mistica, per partecipare alla vita di Dio Trinità.

Bibl. **Opere:** J. van Ruusbroec, Werken. Naar de standaardhandschrift van Groenendael, a cura della Ruusbroecgenootschap di Anversa, 4 voll., Tielt 1944-19482; L. Surius, D. Joannis Rusbrochii... Opera omnia, Colonia 1552; facsimile Farnborought 1967; Ruysbroeck l'Admirable, Oeuvres, tr. fr. a cura dei benedettini di Wisques, 6 voll., Bruxelles 1917-19382; Jan van Ruusbroec, Écrits, Bégrolles-en-Mauges, 1990; G. Ruusbroec, Lo splendore delle nozze spirituali, a cura di Giovanna della Croce, Roma 1992; Id., Lo specchio dell'eterna beatitudine, a cura di Giovanna della Croce, Milano 1994; J. van Ruusbroec, Opera omnia, si prevedono 10 voll.; sono stati pubblicati i voll. 101, 102, 103, 110, Tielt 1989-1991. **Studi:** A. Ampe, s.v., in DSAM VIII, 659-697; Id., Kernproblemen uit de leer van Ruusbroec, 4 voll. Antwerpen 1950-1957; Id., Ruusbroec, Traditie en werkelijkheid, Antwerpen 1975; G. de Baere, s.v., in

WMy, 447-448; L. Cognet, Introduzione ai mistici renano-fiamminghi, Cinisello Balsamo (Mi) 1991; O. Davies, Nell'incontro con Dio. La mistica nella tradizione nord-europea, Roma 1991; B. Fraling, Mystik und Geschichte. Das « ghemeyne leven » in der Lehre des Jan van Ruusbroec, Regensburg 1974; Giovanna della Croce, Ruusbroec, in La Mistica I, 461-493; P. Mommaers - N. De Pape, Jan van Ruusbroec. The Sources Content and Sequels of His Mysticism, Louvain 1984; L. Reypens, Le sommet de la contemplation mystique chez le bienheureux Ruysbroeck, in RAM 3 (1922), 249-271; 4 (1923), 256-271; 5 (1924), 33-59; F. Vandenbroucke, La spiritualità del Medioevo, 4B, Bologna 1991, 297-311; P. Verdeyen, Introduzione a Ruysbroeck, Firenze 1991.
Giovanna della Croce

DIZIONARIO DI MISTICA

S

- SACRAMENTI
- SACRO
- SALMI
- SANTO-SANTITÀ
- SANZ JUAN, OCARM
- SAPIENZA
- SATANA
- SCALA
- SCARAMELLI GIAN BATTISTA, SJ
- SCUOLE DI SPIRITUALITÀ
- SCUPOLI LORENZO, TEATINO
- SECOLARISMO
- SECOLARIZZAZIONE
- SEGNI DEI TEMPI
- SEMPLICITÀ
- SENSI
- SENSI SPIRITUALI
- SENSO DI DIO
- SENTIMENTI
- SEQUELA
- SERVIZIO
- SESSUALITÀ
- SETTE CRISTIANE

SACRAMENTI. (inizio)

Premessa. Con l'avvenimento del Concilio ecumenico Vaticano II si è aperto un ulteriore capitolo nella storia e nei contenuti della mistica. Esso viene ad aggiungersi a quanto è andato maturando nell'arco di venti secoli, a partire dalle prime forti ed essenziali esperienze del mistero realizzate dalle primitive comunità cristiane, fino a quelle più diversificate che la storia della spiritualità e della mistica sottopongono all'attenzione del credente e lo interpellano nella sua ricerca di assoluto.

L'evento « spirituale » del Vaticano II segna una tappa miliare di questo fiume maestoso di esperienza cristiana che parte comunque e sempre dall'evento liturgico della celebrazione per ritornare continuamente a tale locus dell'esperienza di Dio e con Dio dopo aver attraversato il vissuto. Il titolo di un prezioso contributo di L. Bouyer, Mysterion. Dal mistero alla mistica,1 non è solo un'intuizione recente, ma la puntualizzazione di un dato di fatto costante nella vita cristiana: la mistica costituisce il vertice di quell'esperienza del mistero che parte dalla vita, s'incontra con esso nella celebrazione, per ritornare ad una vita sempre più misterica, cioè all'insegna e come prolungamento del mistero « celebrato ».

Il punto essenziale è determinato dalla esperienza personale e comunitaria del mistero del Cristo, perché in lui « Dio non solo parla all'uomo, ma lo cerca »; 2 parallelamente è attraverso di lui che l'uomo ricerca e incontra Dio nel suo mistero trinitario. Questa esperienza, che diventa soglia obbligatoria per un incontro interpersonale con il mistero di Dio, il cristiano la inizia, la

continua, la sviluppa nel contesto proprio del sacramento. E possibile, pertanto - anzi doveroso - accostare i s. come locus imprescindibile per la realizzazione di una mistica cristiana.

I. « Per celebrare i santi misteri... » Una delle prime frasi che il fedele raccoglie all'inizio di ogni celebrazione memoriale della Pasqua nell'Eucaristia è: « Per celebrare i santi misteri... ». L'espressione dà l'avvio ad una esperienza trinitaria unica nel suo genere, che rinvia a quanto ha annunciato Paolo quando tratta dell'« adempimento del mistero nascosto da secoli nella mente di Dio » (Ef 3,9). Non è solo un mistero « rivelato ». Cristo stesso lo ha portato a compimento nella sua Pasqua, e lo ha affidato alla sua Chiesa come una realtà da prolungare, attualizzandolo, attraverso la celebrazione: « Fate questo in memoria di me » (1 Cor 11,24.25).

Da quell'Ultima Cena, ritualizzazione del mistero compiuto sulla croce, la Chiesa ha iniziato a prolungare in ogni tempo e in ogni luogo l'evento unico e irripetibile che dà senso al mistero pasquale, anzi che ne costituisce l'essenza, annunciandolo e celebrandolo.

1. Un culto in Spirito e verità. Le esperienze religiose dell'uomo biblico sono senza dubbio complesse; esse rivelano un cammino di progressiva educazione ad un rapporto con il Dio che si è fatto storia nella storia di un determinato popolo. E un cammino esperienziale quello che viene delineandosi lungo l'ampio arco di vicende umano-divine raccontate nell'AT; un'esperienza in cui la « conoscenza » si attua e si manifesta anche nelle forme cultuali.

Ma è proprio osservando la reazione dei profeti di fronte alle « vuote » forme cultuali (rito) che si percepisce la progressiva precisazione del senso del culto visto come esperienza religiosa integrale; il culto non ha senso se non è garantito e accompagnato da scelte di vita personali e di gruppo improntate alle più diverse forme di giustizia. L'indice non è puntato contro il linguaggio rituale sic et simpliciter, ma contro un linguaggio che non ritualizza una scelta di vita perché questa manca.

La rivelazione, in tal modo, elabora e conferma una vera rivoluzione sacrificale. Il sacrificio - cruento o incruento - acquisterà il suo ruolo di sacrum facere, cioè di riportare alla santità della sua origine quello che di più prezioso ha l'uomo - la sua vita -, quando non sarà un gesto vuoto o automatico, ma un segno reale di una vita realmente vissuta nell'ottica dell'alleanza che il rito formalizza.

L'esempio e l'insegnamento del Cristo costituiscono il termine ultimo di riferimento per vedere la dimensione cultuale come l'esperienza misterica di una relazione totalizzante - pur nella limitatezza del linguaggio simbolico - con la Trinità SS.ma.

2. Il culto della Chiesa. Fin dagli inizi, la Chiesa matura progressivamente - non senza inevitabili difficoltà e incertezze - l'abbandono di una mentalita veterotestamentaria. La triade « fede-sacramenti-opere » viene a caratterizzare, in una prospettiva di sintesi, il superamento di ogni frammentazione. L'esperienza religiosa per il cristiano non sarà un momento tra i tanti della vita, ma il momento in cui scelte di fede e di vita troveranno la loro sintesi e il loro inveramento.

L'ascolto di una Parola di salvezza avrà piena attuazione nella celebrazione dei « s. della fede » e nella condotta di una vita morale improntata all'impegno e alla giustizia, ispirata alla carità sacrificale del Cristo.

Partecipando alla pienezza del Cristo, il fedele prende parte al suo sacerdozio, è costituito in tempio vivente di Dio, in popolo sacerdotale, in offerta gradita: si realizza così una piena immedesimazione nella missione e nell'opera del Cristo sotto l'azione dello Spirito. Il culto del cristiano sarà, pertanto, un culto « spirituale » perché mosso e vivificato dallo Spirito e tale da ricondurre ogni volontà e ogni realtà creata all'interno del progetto dell'alleanza.

In quanto « partecipazione al mistero », il culto cristiano realizzerà un'esperienza mistica. Ed è proprio in questa ottica che il CCC presenta la liturgia come « opera della santa Trinità », specificando che il Padre « è riconosciuto e adorato come la Sorgente e il Termine di tutte le benedizioni della creazione e della salvezza; nel suo Verbo, incarnato, morto e risorto per noi, egli ci colma delle sue benedizioni e per suo mezzo effonde nei nostri cuori il Dono che racchiude tutti i doni: lo Spirito Santo » (n. 1082).

Lo sviluppo successivo permette di constatare la pluriforme varietà con cui l'esperienza religiosa cristiana si è manifestata e condensata in particolari esperienze che, accanto ai s., hanno contribuito a diffondere, nel tessuto dei più diversi quotidiani, aspetti religiosi complementari ma comunque importanti ai fini di una celebrazione del « sacrificio spirituale » nella liturgia della vita.

II. I « s. » vertice dell'esperienza misterica cristiana. Sulla linea della primordiale esperienza celebrativa realizzatasi nella solenne liturgia dell'alleanza (cf Es 19-20 e 24) si modula la dinamica sacramentale del tempo della Chiesa. Parola e sacramento sono i due momenti di un interloquire divino-umano, di un rapporto dialogico che si muove sempre dal: « Se vorrete ascoltare la mia voce... » (Es 19,5), attraversa una verifica: « Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo! » (Es 19,8), e si conclude in un segno di alleanza che suggella i due movimenti: da parte di Dio e da parte del fedele (cf Es 24,7-8).

Il sacramento diventa pertanto il momento di una fede ritualizzata, che a sua volta ritualizza sia i passaggi fondamentali della vita (battesimo, confermazione, ordine, matrimonio), sia le rinnovate scelte di una esistenza in Cristo (Eucaristia, penitenza, unzione).

L'incontro liberante tra il Dio della vita e la vita del fedele nel sacramento trova la sua realizzazione piena quando questo è la sintesi di un « prima - durante - dopo » celebrativo. Se il « durante » è il luogo in cui il linguaggio rituale manifesta, con la forza che gli è propria, la capacità simbolica dell'evento salvifico, il « prima » costituirà la garanzia della veridicità del linguaggio simbolico, e il « dopo » non sarà che un ulteriore inveramento di quanto vissuto già prima nella verità, dopo essere stato filtrato attraverso l'azione divino-umana nel sacramento stesso.

Vista in questa ottica, l'esperienza religiosa tipica del vissuto cristiano viene ad essere identificata con una pluralità di forme che vanno da quelle più ordinarie di rapporto con Dio (a partire dalla preghiera...) a quelle più personali e totalizzanti quali i s. Si può, allora, affermare che il vertice dell'esperienza religiosa cristiana si attua nei s. della fede e principalmente nell'Eucaristia? La risposta è già nella vita cultuale del Signore Gesù. Quando egli ha comandato: « Fate questo in memoria di me » (1 Cor 11,24.25) non ha lasciato una norma rubricale relativa al come si doveva ritualizzare la sua Pasqua, ma un'indicazione di vita: una scelta tutta orientata alla volontà del Padre, scelta che nel sacramento di quell'Ultima Cena, come in ogni Eucaristia, ha trovato e continua a trovare il segno di inveramento pieno attraverso la celebrazione dei santi misteri.

1. Storia di salvezza in atto. Presupposto il comune punto di partenza che vede la liturgia come il prolungamento nel tempo del mistero della Pasqua del Signore, è possibile specificare quanto annunciato in modo assertivo nel titolo per vederne l'articolazione nella prassi, e come la stessa prassi ne venga variamente « informata » in modo che questa possa essere un'esperienza religiosa autentica, quindi mistica.

In Sacrosanctum Concilium 5-7 si legge che le celebrazioni sacramentali della Chiesa si pongono su una linea di ininterrotta continuità della storia della salvezza. Dopo aver ricordato la prima grande fase degli interventi di Dio nella storia soprattutto dell'antico Israele, con un discorso prettamente biblico la Sacrosanctum Concilium pone in evidenza il vertice di tali interventi nel mistero dell'Incarnazione del Cristo, della sua passione, morte, risurrezione e dono dello Spirito (cf SC 5). Dal compimento di tale mistero « è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa » (SC 5). L'attuazione del comando di Cristo di evangelizzare e sacramentalizzare dà inizio al tempo della Chiesa: un cammino in cui la salvezza operata una volta per sempre sulla croce attende di diventare esperienza viva e vivificante di coloro che accolgono la Parola di verità e di vita per essere quei « veri adoratori che il Padre ricerca » (SC 6).

E da questa impostazione biblico-teologica che scaturisce la comprensione del momento sacramentale come perpetuazione del mistero pasquale di Cristo nel tempo; della liturgia, cioè, come storia di salvezza in atto; anzi come il momento ultimo di questa storia, in quanto l'eskaton

non sarà altro che la ricomposizione in Dio per Cristo nello Spirito 3 di quanto era stato primordialmente concepito dalla divina Sapienza.
L'esercizio del sacerdozio di Cristo (cf SC 7) assicura la permamenza della realtà del memoriale della sua Pasqua nel tempo: all'interno di una comunità di fede si compie la memoria reale e attualizzante della Pasqua di Cristo (anamnesi) non per una semplice commemorazione, ma per un inserimento nel dinamismo liberante dell'avvenimento pasquale (partecipazione) attraverso l'opera unificatrice e trasformatrice dello Spirito (epiclesi). La realizzazione della santificazione ricordata dalla SC passa attraverso il linguaggio performativo dei « segni sensibili », allo stesso modo con cui nell'AT Dio interveniva nella storia « a più riprese e in più modi » (Eb 1,1).
2. « Culmen et fons ». L'espressione di SC 10: « La liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù » è qui ripresa per porre in evidenza una scalarità di forme nell'ampia varietà di espressioni che l'esperienza religiosa cristiana possiede, dalle più semplici e immediate fino a quelle mistiche.
E ancora un testo della SC che può introdurre nella presa di coscienza e nel rispetto di una gradualità di queste forme: « La sacra liturgia non esaurisce tutta l'azione della Chiesa... » (SC 9); predicazione, fede, penitenza, s., opere di carità e di apostolato... sono tutti elementi che si intersecano e si compenetrano in un cammino unitario che trova nell'Eucaristia il punto sintesi che consiste nella « santificazione degli uomini e glorificazione di Dio in Cristo » (SC 10); e tale sintesi è la vita mistica.
L'« esercizio dell'ufficio sacerdotale di Gesù Cristo » realizza al massimo grado le potenzialità della Pasqua attualizzandole nei fedeli attraverso i s., principalmente l'Eucaristia. Ma tale esercizio poggia su varie dimensioni e situazioni che, nel loro insieme e nella loro progressione verso il sacramento, danno un quadro relativamente completo dell'esperienza religiosa cristiana.
Tentiamo di individuare i passaggi fondamentali precisando subito, però, che la classificazione non vuol avallare l'impressione di passaggi progressivi: tutti si intersecano e si intrecciano tra di loro, secondo le situazioni e gli stati d'animo in cui viene a trovarsi chiunque compie un cammino di fede.
Un primo livello di esperienza religiosa cristiana è quello che si attua in un'iniziale accoglienza dell'annuncio del mistero cristiano attraverso l'ascolto della Parola di vita, nell'accettazione di un Dio presente nella propria storia, e nella risposta orante al Dio della vita. La preghiera cristiana, nelle sue diverse forme, è il segno di un'esperienza vitale di accoglienza e risposta di tale « mistero ».
Un secondo livello può essere individuato nei cosiddetti pii esercizi. La pietas, cioè il rapporto vitale tra il singolo e Dio, ha « luoghi » particolari di manifestazione. I pii esercizi costituiscono un capitolo interessante e importante di questo rapporto, in quanto se da una parte manifestano una gamma davvero ampia di realizzazione, dall'altra pongono in evidenza una risposta di fede inculturata che si pone a complemento di altre forme.
Ad un terzo livello è possibile individuare alcuni sacramentali che per la loro forte incidenza nella vita di ogni giorno possono costituire un momento forte di esperienza religiosa, soprattutto per coloro che vi partecipano casualmente, per curiosità, per motivi di affetto o di compassione. La diversità delle circostanze attiva una varietà di esperienze che - se ben animate e condotte - portano a « passare oltre » il segno per cogliere il significato del mistero celebrato, lasciandosi portare dal linguaggio simbolico.
Finalmente, ad un quarto livello si colloca l'esperienza specifica dei s. Il mistero compiuto nella Pasqua del Cristo può essere oggetto di esperienza vitale solo se diluito nell'arco di sviluppo e di crescita dell'esistenza umana. Ecco perché ci sono dei s. che caratterizzano i passaggi fondamentali della vita e altri che accompagnano la crescita spirituale del singolo in comunità. E tutti i segni sacramentali, nella loro reciproca interconnessione, non fanno altro che ripresentare un aspetto della Pasqua del Signore perché diventi realtà di vita del singolo. Il vertice di questa esperienza sacramentale è, di solito, indicato con il termine mistica in quanto si tratta di

un'esperienza religiosa che scaturisce dalla celebrazione del mistero e a questo continuamente riconduce come a sua fonte.
a. Immersi per risorgere « alla vita immortale » (battesimo). L'inizio dell'esperienza mistica cristiana ha il suo fondamento nella rigenerazione battesimale. Battezzato nel nome della Trinità SS.ma, attraverso il « lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito » (Tt 3,5) il fedele, inserito come membro vivo nel popolo sacerdotale, inizia il suo cammino di configurazione a Cristo; una configurazione che raggiungerà, di mistero in mistero, il suo compimento nell'essere « concittadini dei santi nel convito eterno ».4
« Il dono nuziale del battesimo, prima Pasqua dei credenti, porta della... salvezza » segna l'« inizio della vita in Cristo, fonte dell'umanità nuova »: 5 un inizio che è apertura e insieme garanzia di quella « pienezza del corpo di Cristo »,6 il cui conseguimento può essere garantito, sorretto e accompagnato solo da un'esperienza costante del mistero celebrato.
b. « Consacrati con l'unzione dello Spirito » (confermazione). Nella confermazione il mistero della Pasqua diventa attualizzazione dell'opera dello Spirito che trasforma il fedele « in tempio della... gloria » di Dio.7 E questo che permette di portare a pienezza la realtà battesimale, di perfezionare nel cristiano « la somiglianza a Cristo »8 e di garantire la « piena conoscenza di tutta la verità ».9
« Il sigillo dell'unzione crismale » 10 è l'espressione di quell'esperienza misterica che apre ad una vita di testimonianza del Signore risorto, ad un' offerta di sé come risposta totale al Dio dell'alleanza, ad una « santità della vita » che rispecchi « il carisma profetico del... popolo » di Dio.11
c. Invitati al « convito nuziale » della nuova alleanza (Eucaristia). Il culmine dell'esperienza misterica cristiana si compie nella partecipazione alla Pasqua annuale, settimanale, quotidiana. Una sintesi eloquente di quanto si compie attraverso la celebrazione dell'Eucaristia è espressa in un embolismo prefaziale: « In questo grande mistero tu [Padre] nutri e santifichi i tuoi fedeli, perché una sola fede illumini e una sola carità riunisca l'umanità diffusa su tutta la terra. E noi ci accostiamo a questo sacro convito, perché l'effusione del tuo Spirito ci trasformi a immagine della tua gloria ».12
S'intravede in questa prospettiva eucaristica quanto Paolo cerca di esprimere a proposito della comunione sempre più perfetta con il mistero di Cristo quando accenna al cristiano « con-sofferente » (Rm 8,19), « con-crocifisso » (Rm 6,6), « con-morto » (Rm 6,8), « con-sepolto » (Rm 6,4), « syn-phytos » (Rm 6,5), « syn-koinonós » (Rm 11,17), « con-risuscitato » (Ef 2,6), « con-vivificato » (Ef 2,5), « con-vivente » (Rm 6,8), « con-glorificato » (Rm 8,17), « co-erede » (Rm 8,17), « con-sedente » (Ef 2,6), « con-cittadino » (Ef 2,9), « con-regnante » (2 Tm 2,12): sono come altrettante tessere che strutturano il grande mosaico della vita mistica.
d. Riconciliati « nella morte e risurrezione » (penitenza). L'esperienza di una vita penitente e riconciliata è garantita dall'incontro con Cristo morto e risorto nel segno sacramentale della conversione. La liberazione « dalle seduzioni del male » 13 e l'esperienza della « gioia della... misericordia » 14 sono le condizioni per essere trasformati in sacrificio gradito al Padre, dopo aver ricomposto « nell'unità ciò che la colpa ha disgregato ».15
Occasioni « di riconciliazione e di pace » offerte dal sacramento permettono di ritrovare « la via del ritorno » al Padre e insieme costituiscono l'occasione per un'ulteriore apertura « all'azione dello Spirito Santo » in modo da vivere « in Cristo la vita nuova ».16
e. Uniti per « una comunione senza fine » (matrimonio). Il mistero dell'alleanza nuziale nel sacramento del matrimonio diventa quotidiano « simbolo dell'unione di Cristo con la Chiesa ».17 « Esprimere nella vita il sacramento che celebrano nella fede »18 per gli sposi diventa un progetto di azione dalle più ampie articolazioni. In definitiva, però, tutto si concentra e trova senso in quella dimensione cultica e comunionale dell'esistenza in Cristo che fa dei coniugi i sacerdoti-celebranti della loro totale comunione di vita.
Ogni attività, pertanto, e ogni espressione di comunione trova nei più diversi linguaggi dell'essere e dell'agire cristiano quasi la « forma rituale » della risposta al Dio dell'alleanza. La

visione mistica della vita matrimoniale assurge così a realtà attualizzante in una particolare scelta e condizione di una risposta di fede che ha inizio nel battesimo e continuamente si ristabilisce e si sostiene nei s. della riconciliazione e dell'Eucaristia.
f. Scelti come « dispensatori dei santi misteri » (ordine). Il prolungamento visibile del ministero di Cristo Pastore, che genera e unifica la vita del popolo di Dio, è segnato dal sacramento dell'ordine. La donazione completa alla comunità ecclesiale sulla linea degli apostoli che « hanno fondato la Chiesa come... santuario » di Dio « a gloria e lode perenne del [suo] nome »19 fa della vita del vescovo una conformazione speciale al mistero di Cristo Pastore. Ed è nell'esplicitazione di questo mandato che il vescovo realizza la mistica del servizio alla comunità a lui affidata e all'intera Chiesa di Cristo.
La continuazione dell'« opera santificatrice di Cristo » 20 è affidata al ministero presbiterale. Attraverso questo servizio « il sacrificio spirituale dei fedeli viene reso perfetto, perché congiunto al sacrificio di Cristo »; 21 ma la stessa realizzazione di tale servizio diventa per il presbitero locus del proprio sacrificio spirituale. La vita in Cristo che continuamente cresce nella celebrazione dei santi misteri acquisisce ogni giorno più i connotati di un'autentica vita mistica, in quanto espressione e prolungamento del mistero che celebrano.
g. Unti per essere « partecipi della vittoria pasquale » (unzione). Celebrare il sacramento dell'unzione come vittoria sui limiti della malattia nella configurazione al Cristo sofferente che giunge alla gloria mediante la via della croce costituisce il traguardo di una vita mistica. La trasformazione progressiva e costante della realtà battesimale verso una sempre più piena conformazione a Cristo trova nella celebrazione dei santi misteri non un appuntamento qualunque, ma la garanzia certa e ineludibile di una « trasfigurazione » totale - superati i limiti dell'umana natura - della personalità cristiana nella Persona divina del Cristo nel suo mistero pasquale. Unire le proprie « sofferenze alla Pasqua del Cristo crocifisso e risorto » 22 è toccare il culmine della vita mistica; qui tutti i termini di Paolo che iniziano con syn- diventano inveramento e condizione di inserimento pieno nel Mystérion.
3. Complessità e armonia dell'esperienza misterica cristiana. La riflessione ha evidenziato l'ampio sviluppo che l'esperienza religiosa cristiana matura lungo il tempo, e insieme ha ricordato i termini essenziali per proseguire il cammino di verifica, di indagine, di formazione di tale esperienza nell'oggi.
La complessità di tale esperienza pone in evidenza un cammino non complicato ma ricco e diversificato. Non si può dire con onestà di ricerca di aver fatto un'esperienza mistica cristiana solo perché essa si è modulata su uno dei quattro ambiti accennati sopra. Ciascuno di quelli può essere un punto di partenza; ma la complessità dell'esperienza mistica ricorda che se questa vuol essere organica e solida deve attraversare i quattro settori, farli interagire in modo che siano espressioni di vita (veri simboli) e proiettarli continuamente verso il vertice di tutto qual è l'esperienza pasquale nel mistero dell'Eucaristia.
L'armonia dell'esperienza mistica cristiana è determinata sia da quanto è vissuto spiritualmente all'interno delle singole aree, sia dal rapporto con le altre. Una non esclude mai l'altra; anzi, ciascuna ha la capacità di aiutare a sviluppare le migliori potenzialità delle altre, in quanto all'origine è sempre la presenza misterica del Dio dell'alleanza che domanda di fare (o di rinnovare) alleanza con l'uomo. E un'armonia, inoltre, non superficiale; dal momento che coinvolge, attraverso forme rituali vere, le intime fibre della persona, il momento esperienziale diventa occasione per manifestare e per radicare ulteriormente quella sintesi interiore che solo nell'esperienza cristiana può trovare la sua più piena realizzazione (e questo sia in rapporto con se stessi, sia con gli altri, sia con il cosmo), e il cui traguardo ultimo è la visio Dei.
III. Per una vita mistica. Il raggiungimento di una vita vissuta come « culto spirituale » costituisce il traguardo di ogni esperienza sacramentale quando questa è assunta come sintesi di un impegno di vita che precede quanto si celebra nel sacramento e che prolunga nuovamente nel tessuto quotidiano quanto espresso nei simboli cultuali. Tutto questo permette di concludere quanto sopra evidenziato con alcune sottolineature.

Con l'espressione « liturgia della vita » divenuta sempre più frequente, non s'intende una frase ad effetto per fare di tutto un liturgismo, ma sulla linea di Rm 12,1 arrivare a fare della vita un'autentica liturgia, cioè un culto, un sacrificio spirituale che il fedele celebra nel proprio quotidiano e presenta al Padre per Cristo nello Spirito attraverso i simboli sacramentali. E sempre « per Cristo, con Cristo e in Cristo » che la vita mistica si sviluppa come tale.
Che i s. siano il « locus princeps » della mistica non è un'affermazione parziale ma un dato di fatto. La realtà non è nuova, in quanto la storia delle comunità ecclesiali di ogni tempo testimonia questo dato di fatto; nuova o rinnovata può essere la sensibilità che riemerge in questo segmento della vita della Chiesa a motivo di un'esperienza sacramentale più compresa, più partecipata in quanto più impregnata dall'annuncio e dalla conoscenza diretta della Parola di Dio.
La precedente sottolineatura permette di rilevare ancora che la teologia mistica prima si fa e poi si sistematizza. Sia all'origine che nelle successive tappe di sviluppo, la mistica ha sempre un'esperienza diretta con il mistero del Cristo incontrato nei suoi santi misteri. La sistematizzazione di ogni esperienza costituisce un tentativo, sempre tanto limitato rispetto ad un'esperienza comunque ineffabile, di esplicitazione in termini umani di un evento che coinvolge la persona o un insieme di persone. Tuttavia, pur nella parzialità dell'espressione umana, la sistematizzazione viene a costituire una pagina che arricchisce e alimenta il grande fiume della spiritualità cristiana.
Sembra di poter così affermare una linea di complementarietà tra la mistica e la spiritualità cristiana. Se difficile può risultare l'individuazione del segno di demarcazione tra i due ambiti, forse ancora più arduo può apparire il collocamento separato di una vita mistica in quanto vissuta come prolungamento del mistero e una vita spirituale in quanto vita nello Spirito. Ambedue gli spazi costituiscono sempre il locus e sono frutto delle diversificate epiclesi sacramentali dello Spirito che procede dal Padre e dal Figlio, e che tendono a fare della vita del fedele un culto misterico-spirituale.
Se quanto sopra rilevato corrisponde al vero, allora è possibile, anzi doveroso affermare che non ci possono essere esperienze mistiche più determinanti di quelle realizzate nei s., specialmente nell'Eucaristia « sacramento dei s. ». La storia delle esperienze mistiche ne è una conferma evidente. Ma l'affermazione può costituire anche un criterio ermeneutico per una comprensione più piena e vera della mistica cristiana, come pure una garanzia orientativa per educare i fedeli.
Il raggiungimento del traguardo della vita mistica, infine, non appare in questa ottica come un privilegio riservato ad una élite di persone, ma come un impegno che sta davanti a chiunque percorre il cammino di fede sulle orme del Cristo. Per questo è fondamentale il ruolo dell'animazione e della formazione iniziale e permanente in qualunque stato di vita, in modo che l'espressione rituale del mistero costituisca lo specchio della dimensione mistica della vita del fedele.
Note: 1 Cf L. Bouyer, Mysterion. Dal mistero alla mistica, Città del Vaticano 1998; 2 Giovanni Paolo II, Lettera apostolica Tertio millennio adveniente, 7; 3 Cf l'anakephaláis di Ef 1,10; 4 MR = Messe rituali: per il battesimo, Sulle offerte B, 713; 5 MR, Preghiera eucaristica, Prefazio del battesimo, 345; 6 MR, per il battesimo, Dopo la comunione A, 715; 7 MR, per la confermazione, Colletta A, 718; 8 Ibid., Sulle offerte A, 719; 9 Ibid., Colletta D, 718; 10 Ibid., Sulle offerte B, 719; 11 Ibid., Dopo la comunione B, 721; 12 MR, Prefazio della SS. Eucaristia II, 348; 13 Rito della penitenza, La riconciliazione di più penitenti con confessione e assoluzione individuale, Orazione C, 56; 14 Ibid., Orazione D, 56; 15 Ibid., Orazione E, 56; 16 MR, Preghiera eucaristica della Riconciliazione I, 919; 17 MR, per la messa degli sposi, Colletta A, 737; 18 Ibid.; 19 Pontificale romano, Ordinazione del vescovo, Imposizione delle mani e preghiera di ordinazione, 49; 20 Ibid., Ordinazione dei presbiteri, Omelia, 91; 21 Ibid.; 22 MR, per l'unzione degli infermi, « Hanc ígitur » proprio nel Canone Romano, 730.
Bibl. Una trattazione teologico-sistematica della mistica può essere realizzata principalmente a partire dall'incontro tra teologia biblica e teologia liturgico-sacramentaria. Pertanto i numerosi

studi presenti nei recenti Dizionari costituiscono la base per un prosieguo della riflessione. Nel contesto, essenziale è la conoscenza « teologica » del libro liturgico non tanto come strumento per la celebrazione, quanto per la vita: i contenuti eucologici, infatti, sono una pagina viva che esprime le modalità con cui la Chiesa celebra e intende vivere il Mistero. **Studi:** D. Borobio (ed), La celebrazione nella Chiesa. 2: I sacramenti, Leumann (TO) 1994; J. Castellano, s.v., in DES III, 2206-2219; I.H. Dalmais, s.v., in DSAM XIV, 45-51; H. Denis, Sacramenti sorgente di vita, Roma 1986; A. Fantozzi, I sacramenti della Chiesa e la vita cristiana, Leumann (TO) 1987; E. Lodi - E. Ruffini, Mysterion e sacramentum, Bologna 1987; S. Marsili, s.v., in NDL, 1271-1285; A. Noceut et Al., Anàmnesis 31: la liturgia, i sacramenti; teologia e storia della celebrazione, Genova 1986; J. Ratzinger, Il fondamento sacramentale dell'esistenza cristiana, Brescia 1971; C. Rocchetta, La mistica del segno sacramentale, in La Mistica II, 47-76; R. Tura, Il Signore cammina con noi. Introduzione ai sacramenti, Padova 1978.
M. Sodi

SACRO. (inizio)

I. Il termine «mistica» è stato variamente interpretato nel corso della storia cristiana. Alcune volte, nel passato, contemplazione e mistica sembrarono essere intercambiabili. Nelle sue origini, la mistica era in relazione all'uso paolino del mysterion nella Scrittura, indicando così qualcosa di nascosto o segreto. Il mistero di Dio e del s., sono divenuti espressione nella rivelazione, ragion per cui Dio è avvicinabile attraverso la conoscenza e l'amore. Nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'Islam, la mistica emerse come vocabolo che descriveva l'atto di relazionarsi ad un testo sacro, giungendo così ad un significato più profondo del testo.
II. Più specificatamente, per i cristiani, la mistica pose le sue fondamenta sulla conoscenza e sull'esperienza più profonda del mistero di Cristo come rivelato nelle Scritture del NT. Questo concetto è stato sviluppato negli scritti dei Padri della Chiesa e in particolar modo da Origene e da Clemente. Generalmente, la mistica si riferisce ad una relazione con Dio e con il s. in cui il proprio stato di consapevolezza nutre una coscienza, piena d'amore, del mistero presente, dietro l'ordinaria routine di una sacra disciplina. In tutta la letteratura mistica appare un certo senso di unione con il s. e con il divino.
Solo in tempi recenti, il termine mistica è stato proposto come referente quasi esclusivo per fenomeni straordinari quali le visioni, le estasi, le locuzioni e le levitazioni. Comunque, tali fenomeni dovrebbero essere interpretati quali possibili elementi che contribuiscono all'esperienza mistica e non come criteri valutativi di un autentico misticismo. Lungo la tradizione, la mistica cristiana si è manifestata come una qualificazione della vita di grazia da dove sorge una coscienza profonda e amorevole verso Dio o verso il s. Questo stato di coscienza si è manifestato sia come una conseguenza di essere autentici discepoli di Cristo e sia come un immeritato dono dell'amore di Dio, come recita la lettera di san Giacomo: « Avvicinatevi a Dio ed egli si avvicinerà a voi » (4,8). Uno studio della mistica cristiana e della sua relazione con il s., includerebbe non solo gli scritti dei primi Padri della Chiesa orientale ed occidentale, ma anche la tradizione medievale messa in luce sia da s. Bernardo di Clairvaux e da s. Tommaso d'Aquino, sia nei testi di donne mistiche come Ildegarda di Bingen e Giuliana di Norwich. I mistici della Renania, Meister Eckhart, Enrico Suso, Giovanni Ruusbroec, così come l'influente Tommaso da Kempis (1471) e i mistici inglesi hanno messo in evidenza un' unione in Dio attraverso la crescita nella preghiera ed il vivere virtuoso. La tradizione carmelitana ha prodotto testi altamente psicologici sulla vita mistica scritti da s. Teresa d'Avila e da s. Giovanni della Croce. Rivedendo l'articolazione della tradizione mistica, ossia, dell'unione tra « l'anima » e Dio o il s., predominano due forme di esperienza nella grazia, cioè: l'eredità catafatica, che riflette la mediazione della vita creata che giunge all'esperienza mistica (cioè gli scritti di s. Ignazio di Loyola e s. Teresa di Lisieux), e la tradizione apofatica, che si focalizza di più sul distacco da tutto l'immaginario per entrare più profondamente nell'esperienza dell'oscurità luminosa (cioè i testi della Nube della non-conoscenza e gli scritti di Giovanni della

Croce). La teologia contemporanea cerca di elaborare una visione più integrata e sviluppata della vita spirituale nella quale la mistica appare come una particolare espressione della vita nella fede. Il Concilio Vaticano II ha sottolineato come tutti i cristiani siano chiamati alla santità della vita (cf LG 40). Tale santità è espressa in modo più adatto in una vita di carità e di amore verso Dio e il prossimo. In questo contesto, una vita nella fede si muove attraverso l'autotrascendenza e l'unione con Dio. Questo viaggio è descritto in modo vario, ossia attraverso l'illuminazione contemplativa, l'unione o il matrimonio mistico. Il teologo Karl Rahner ha articolato una teologia che contribuisce in modo particolare ad una comprensione più universale dell'esperienza mistica. Rahner nota una fondamentale apertura dello spirito umano verso l'autotrascendenza nella conoscenza e nell'amore. Questa posizione di base rivela un desiderio del mistero divino e di Dio. Rahner parla di una « mistica del quotidiano », cioè di una scoperta della presenza di Dio nell'ordinario e nel quotidiano. S. Teresa di Lisieux con la sua « piccola via » offre una espressione particolarmente adatta di quella « mistica del quotidiano». Per s. Teresa, « tout est grâce » (tutto è grazia); i suoi scritti rivelano un'unione sempre crescente tra l'amore di Dio e l'amore del prossimo attraverso l'identificazione con il mistero pasquale di Cristo. Thomas Merton, un monaco trappista, i cui scritti hanno dato un grande contributo alla vita contemplativa ed alla mistica, fornisce una visione spirituale unitamente alla teologia espressa da Rahner. Tutta la santità è trasformazione in Cristo che in tutte le epoche ha trovato un'espressione mistica così come l'esperienza dell'intimità divina nel contesto dell'ordinario e del quotidiano.

Bibl. G. Baget Bozzo, Dal sacro al mistico, Milano 1981; H.U. von Balthasar, La meditazione, Alba (CN) 1955; L. Bouyer, Mysterion. Dal mistero alla mistica, Città del Vaticano 1998; L. Dupre - J. Wiseman (ed.), Light from Light: an Anthology of Christian Mysticism, New York 1988; T. Merton, Mistici e maestri zen, Milano 1969; R. Otto, Il sacro, Milano 19762; A.N. Terrin, Il sacro off-limits, Bologna 1994.

J. Russell

SALMI. (inizio)

Premessa. Il libro dei salmi è stato da molti ritenuto una scuola di preghiera. Essi ritraggono con molto realismo i vari atteggiamenti dell'umanità davanti a Dio: lode, lamento, speranza, gioia, desiderio, rabbia, fiducia, amore; un ampio ventaglio di emozioni e desideri. La preghiera è una delle componenti essenziali nell'incontro del mistico con Dio, perciò non sorprende che i s. abbiano giocato un ruolo nella vita spirituale dei cristiani (ad esempio, le Enarrationes in Psalmos di Agostino). Malgrado le differenze di età, cultura, e perfino di comprensione religiosa, queste preghiere si prestano a diverse interpretazioni. La costante preghiera dei s. ne accresce la comprensione. Per esempio, la prospettiva veterotestamentaria era limitata a questa vita; era qui che si sperimentavano la presenza di Dio e la « salvezza ». Oltre la morte c'era lo Sheol o inferi dove non era possibile nessun contatto d'amore con il Signore (cf Sal 6,6; 30,10; 88,12, ecc.). Nonostante tale limitazione, i s. sono stati compresi e recitati alla luce della rivelazione posteriore, come espressione della pienezza di vita in Cristo. Nel corso dei secoli si sono approfonditi vari approcci ai s. Qui si illustreranno tali approcci e il loro contenuto potenziale per la preghiera e la mistica cristiana.

I. Analisi storico-critica. Questo approccio cerca di avvicinarsi il più possibile al significato storico-letterale di un s., il significato, cioè, che aveva per gli autori o l'autore. In questo secolo sono emersi due importanti orientamenti: il carattere liturgico di molti s., (essi furono composti in primo luogo per la liturgia), e in secondo luogo, il carattere letterario delle composizioni: inni o cantici di lode, rendimento di grazia, lamenti (individuali e collettivi) espressione di fiducia e s. storici e sapienziali. Ognuno di questi ha una particolare struttura e un suo filo conduttore. Così, troviamo negli inni l'opera della creazione e gli interventi salvifici di Dio nella storia d'Israele; nei lamenti, invece, troviamo il grido d'aiuto, la descrizione dell'afflizione, motivi per impetrare l'aiuto di Dio e (abitualmente) la certezza del soccorso. Il ringraziamento è la lode a

Dio per la liberazione dai propri affanni, spesso accompagnato da un sacrificio nel tempio. Altri tipi di s., invece, sono stati denominati dal loro contenuto: i Canti di Sion (inni su Gerusalemme) i s. regali (che riguardano il re regnante, l'unto) e i s. di intronizzazione (che lodano la regalità del Signore). L'approccio riconosce l'antichità delle intestazioni (Davide è l'autore di settantatré s.), e le strutture particolari presenti in essi come nel Sal 51, ma si ritiene che le intestazioni fissino i s. troppo rigidamente ad un contesto passato del quale non conosciamo nulla. Non si può, pertanto, lasciare alcuna libera interpretazione alla preghiera.

Questo significa che il cristiano deve pregare i salmi come un israelita? No, ma è utile per un cristiano conoscere, per quanto è possibile, il significato del salmo nella vita di Israele. Si diventa capaci, quindi, di estendere il significato del salmo e di muoversi in un contesto cristiano moderno dove si trovino delle specifiche sfumature cristiane rispetto ad alcuni concetti come « vita », « salvezza », ecc. Questa è la libera interpretazione, menzionata sopra. Si possono pregare i salmi alla luce della rivelazione posteriore. Ma è utile cominciare dal senso letterale per muoversi verso un significato più pieno. Occorre essere consapevoli di ciò che si dice e si prega. Questa comprensione merita di essere chiamata cristiana perché stabilisce una continuità tra il senso storico-letterale e la pienezza cristiana (cf Eb 1,1: « Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio... »).

II. Analisi tipologica. In quest'ottica, le persone, le azioni e le esperienze contenute nei s. hanno delle corrispondenze equivalenti nel NT. L'esistenza della tipologia è indiscutibile. Persino nell'AT, l'Esodo divenne un simbolo della liberazione dall'esilio babilonese (cf Is 42,16; 43,16-17; ecc.). Paolo stabilisce una corrispondenza tipologica fra Adamo e Cristo (cf Rm 5,12-21). Nel caso specifico dei s., Davide (visto come il protagonista di molti s.) può essere ed era compreso da molti come figura di Cristo. L'approccio tipologico divenne un modus privilegiato nel periodo patristico, ma era esagerato. C'è un senso tipologico, ma bisogna cercare un valido criterio nel NT che stabilisca la corrispondenza. Non si può essere semplicemente compiacenti verso l'altrui immaginazione, come hanno fatto molti dei Padri. La liturgia riflette varie corrispondenze tipologiche (cf l'Exsultet della liturgia pasquale) e i cristiani dovrebbero esserne coscienti. Ma ci si potrebbe chiedere se la tipologia sia significativa per il cristiano medio dell'era moderna.

III. Analisi cristocentrica. Questa interpretazione è orientata immediatamente al NT e all'era cristiana, poiché interpreta i s. come riferiti direttamente a Cristo e al cristiano come membro del Corpo di Cristo, la Chiesa. Si può trovare un'esemplificazione di quanto detto nelle stesse Enarrationes in Psalmos di Agostino. Per esempio, Cristo prega per noi (come nostro sacerdote) e prega anche in noi (come nostro capo) ed è pregato da noi (come nostro Dio). Nella sua introduzione al commento al Sal 98, Agostino ci dice che quando ascoltiamo un salmo o qualsiasi passo dell'AT, dobbiamo « vedere Cristo », « capire Cristo ». Di conseguenza, il commento al primo versetto, inizia: « Il Nostro Signore Gesù cominci a regnare... ». Il suo commento al Sal 3 comincia con l'affermazione che esso si riferisce alla passione di Cristo e alla risurrezione piuttosto che ad Assalonne (che cerca Davide, come dice l'intestazione). Il commento continua a riferirsi all'intero Cristo, il Corpo mistico: « Sia la Chiesa e il suo Capo » e conclude il suo commento citando nuovamente il Sal 3,5: « Mi sveglio perché il Signore mi sostiene ». Acutamente, Agostino, aggiunge « Chi dei fedeli non può fare di questa lingua la propria lingua? ».

C'è molto da dire sull'approccio cristologico di Agostino e di altri santi cristiani. Il loro linguaggio è diretto e centrato su Cristo in modo ammirevole. Probabilmente Gesù stesso avrebbe potuto pregare in questo modo, adattando i Sal 22, 31 e 69, solo per menzionarne alcuni, che potevano essere interpretati facilmente in modo molto personale. Comunque, ci si potrebbe anche chiedere se il cristiano di oggi troverebbe questo metodo adatto. Ciò richiederebbe una profonda conoscenza della teologia.

La legge suprema della preghiera è la libertà, nel senso che non c'è un metodo che deve essere seguito. Ognuno chiede quello che è meglio per lui: un accento sull'assimilazione e il rivivere l'esperienza del salmista in relazione alla propria comprensione (il metodo storico-critico), o leggere l'AT secondo il metodo tipologico, o utilizzare tutte le varie possibilità con Agostino (Dio, Cristo, il Corpo mistico e colui che prega).
Occorre fare alcune osservazioni che riguardano l'uso dei s. nella liturgia. Prima di tutto, il sistema monastico dei versi alternati in modo automatico spesso pecca contro la struttura e perfino il significato del s. Sarebbe meglio se qualche struttura rimpiazzasse la recita disattenta dei versi fra le due parti. La stessa osservazione è vera per ciò che riguarda il modo in cui il s. viene usato nel lezionario: il s. è ridotto ad informazioni frammentarie che non vengono assimilate (specialmente se mormorate dal lettore) perché si cerca di ricordare il versetto responsoriale che viene ripetuto. In ultimo, c'è il problema della violenza e della vendetta che ricorre in molti s. (come in tutta la Bibbia). Qual è l'effettiva reazione cristiana a questo? In primo luogo, non ci dovrebbe essere alcuna censura sullo Spirito Santo, secondo la quale alcuni versi non vengono stampati completamente. In secondo luogo, non è opportuno per il lettore cristiano giudicare il salmista dell'AT. Non ha senso alcuno dire che quelle violente espressioni (come alla fine dei Sal 137 e 139 o del Sal 109) non sono « cristiane ». Certo che non lo sono! Ma neanche vanno respinte perché indegne di una meditazione cristiana. Se i lettori non si possono identificare con il salmista in questi versi, possono almeno ascoltare e meditare su tale violenza. Anche essi appartengono ad una generazione violenta e vendicativa. Questo fatto non può essere negato dopo gli orribili eventi del nostro secolo.
Bibl. S. Agostino, Enarrationes in psalmos: CCSL 38-39, Turnhout 1956; A. Cànopi, I salmi, Milano 1997; G. Castellino, Libro dei Salmi, Roma 1955; D. Cox, I salmi incontro con il Dio vivente, Cinisello Balsamo (MI) 1986; A. Deisler, I salmi, Roma 1991; N. Füglister, Das Psalmengebet, München 1966; W.L. Holladay, The Psalms through Three Thousand Years, Philadelphia 1993; C.M. Martini, Che cosa è l'uomo perché te ne curi? Pregare con i Salmi, Torino 1983; R.E. Murphy, The Psalms Are Yours, New York 1993; G. Ravasi, Il libro dei Salmi, 3 voll., Bologna 1986.
R.E. Murphy

SANTO - SANTITA. (inizio)

I. Premessa. Per comprendere esattamente che cosa sia un s. è necessario risalire alla realtà della santità cristiana stessa.
Di questo argomento ha diffusamente trattato il Concilio ecumenico Vaticano II nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa: ciò non deve stupire perché il fine di essa consiste proprio nel fare sì che gli esseri umani, rispondendo alla grazia di Dio, siano, nello Spirito Santo, uniti a Cristo e così « per lui, con lui ed in lui » il Padre sia glorificato.
Non esiste dunque via più sicura per parlare di tale tema che quella di seguire i passi che lo stesso Concilio ha fatto nel trattarne. Eccone i principali.
I. La s. cristiana consiste nell'unione con Cristo. Il Vaticano II, conformandosi saggiamente agli usi di una lunga prassi conciliare non ha voluto dare una definizione tecnica. Tuttavia, pur senza dare una definizione teorica e scolastica, il Concilio ha proposto - in modo positivo - una dottrina sulla natura della s. cristiana che, d'altronde, è in perfetta armonia con la tradizione, e ciò che essa ha autenticamente insegnato.
1. L'insegnamento del Vaticano II. Che nella LG la tematica della nostra s. e santificazione sia sviluppata in base alla categoria della nostra unione con Cristo, risulta innanzitutto evidente dall'impostazione del cap. V che tratta ex professo di questo tema.
a. Primo dato fondamentale. La Chiesa stessa è santa perché Cristo, « il solo santo », l'ha amata come una sposa e ha dato se stesso per essa al fine di santificarla. Con ciò è detto che la s. della Chiesa deriva totalmente dalla s. di Cristo e dal suo amore per essa, amore che lo spinse al sacrificio della croce affinché essa potesse essere la sua sposa. Da notare che si è fatto

esplicitamente ricorso alla categoria dell'amore che, secondo la sua natura, procede dal desiderio dell'unione mutua e la stabilisce di fatto. Molto appropriatamente, dunque, l'intensità e l'intimità di questa unione viene spiegata servendosi dell'immagine biblica dello sposalizio tra Dio e il suo popolo eletto.
b. Secondo concetto basilare: Cristo ha congiunto la Chiesa a sé come suo corpo. La s. della Chiesa viene, dunque, ancor più chiaramente ed esplicitamente descritta per mezzo della categoria della « unione » con Cristo, ossia per mezzo di quella categoria che in modo eminente esprime l'identificazione di Cristo con la sua Chiesa.
c. Il terzo motivo addotto per spiegare la s. della Chiesa, il fatto cioè che Cristo l'ha colmata con il dono dello Spirito Santo, è intimamente e organicamente connesso con la precedente considerazione: lo Spirito Santo, infatti, è l'anima del Corpo mistico che, permeandolo tutto, lo vivifica e lo unisce a Cristo, ossia ci comunica la s. proprio perché e in quanto ci unisce a Cristo e in lui ci rende partecipi della vita divina.
Analizzando questo testo della Lumen Gentium 39, notiamo in primo luogo che l'obbligo morale di tendere alla s., comune a tutti i membri della Chiesa, viene dedotto precisamente dalla loro ontologica appartenenza ed unione alla Chiesa, la quale viene proclamata indefettibilmente santa. Tutti i fedeli devono essere santi nella loro condotta morale perché devono agire in conformità a quello che essi sono nell'ordine dell'essere, cioè uomini che vivono nella Chiesa che è santa, come viene sviluppato nel brano immediatamente seguente.
II. S. ontologica, s. morale. Accettate come sicure premesse le nozioni offerte dalla Sacra Scrittura e dalla tradizione, autenticamente interpretate dal magistero della Chiesa, secondo le quali la s. viene descritta e definita mediante la categoria della « unione con Dio », risulta chiaro che il concetto di s. dal piano ontologico si estende a quello morale e soggettivo: « I seguaci di Cristo, chiamati da Dio e giustificati in Gesù Cristo non secondo le loro opere, ma secondo il disegno e la grazia di lui, nel battesimo della fede sono stati fatti veramente figli di Dio e compartecipi della natura divina, perciò realmente santi. Essi quindi devono, con l'aiuto di Dio, mantenere e perfezionare, vivendola, la s. ricevuta. Li ammonisce l'Apostolo che vivano «come si conviene a santi» (Ef 5,3) » (LG 40).
Da ciò deriva che la s. viene allora apprezzata sotto un altro aspetto della sua vera ricchezza, cioè come qualcosa di deliberatamente vissuto, che permea l'esistenza stessa di una persona appunto perché essa, con la ricchezza del suo essere e con la spontaneità del suo libero volere si unisce a Dio donandosi a lui nel calore dell'amore.
Proprio per questo, essendo la s. personale, si capisce che essa reca pure con sé e necessariamente le caratteristiche tipiche di ogni persona ed ha pure, come nota essenziale, un continuo dinamismo: infatti, come l'essere personale dell'uomo sviluppandosi si arricchisce o si depaupera, così anche l'unirsi dell'uomo a Dio, appunto perché legato allo sviluppo della personalità stessa è in continua fase di arricchimento o di depauperamento. Ma come lo sviluppo di una personalità dovrebbe seguire uno sviluppo di costante ascesa, così anche la santificazione.
E doveroso poi aggiungere la riflessione che noi dobbiamo considerarci quali siamo di fatto, cioè persone reali esistenti in un ordine storico concreto, persone umane che vivono nell'ordine soprannaturale, dotate ed arricchite di una vita divina che ci viene comunicata da Dio.
Siccome l'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale non ne sopprime la personalità, anche il processo della sua santificazione in Cristo avviene in quel modo che è proprio delle persone, cioè ad un livello sia ontologico che morale.
Per questo s. Paolo, al quale è caro chiamare semplicemente « santi » coloro che sono battezzati, perché uniti a Cristo, non cessa di esortare i cristiani a vivere consapevolmente e con vero senso di responsabilità la vita divina di cui sono stati fatti partecipi, li sprona quindi a fare propri i sentimenti stessi di Cristo e a « rivestirsi » di lui. Questo comporta e richiede da parte di coloro che sono stati battezzati una risposta consapevolmente data - lungo tutto l'arco del loro pellegrinaggio terreno - alle mozioni dello Spirito che abita nei loro cuori e cerca di uniformarli sempre più a Cristo.

Da ciò appunto deriva che il cristiano si deve donare con slancio generoso a Cristo e a Dio; non può e non deve mai dire « basta »; egli deve costantemente vivere la sua unione a Gesù Cristo ed al Corpo mistico di lui che è la Chiesa.
Per questo, la vocazione del cristiano alla s. può dirsi veramente un invito all'eroismo; lo stesso sacramento della nostra incorporazione in Cristo ci obbliga, infatti, ad essere pronti ad ogni istante al sacrificio più sublime della carità, quello cioè dell'immolazione incruenta per amore di Cristo e della sua Chiesa. Si capisce allora che la vocazione alla s., quale deriva dall'incorporazione stessa in Cristo, è così impegnativa che ogni cristiano, proprio perché cristiano, è chiamato ad essere s. nel senso più stretto della parola.
Questo è appunto ciò di cui tratta e su cui si diffonde il n. 40 della Lumen Gentium a cui è stato dato, anche se non ufficialmente, il sottotitolo di « Vocazione universale alla s. ». Il paragrafo conclusivo di tale numero della Costituzione dice esplicitamente: « E chiaro dunque a tutti, che tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità: da questa s. è promosso, anche nella società terrena, un tenore di vita più umano. Per raggiungere questa perfezione, i fedeli usino le forze ricevute secondo la misura con cui Cristo volle donarle, affinché, secondo l'esempio di lui e fattisi conformi alla sua immagine, in tutto obbedienti alla volontà del Padre, con piena generosità si dedichino alla gloria di Dio e al servizio del prossimo » (LG 40).
Potrebbe quasi sembrare che, avendo il Concilio presentato con tanta chiarezza quanto esposto fin qui, non ci sarebbe altro da aggiungere. Invece, ulteriore luce è stata offerta in merito a due punti di grande importanza per la pastorale e per la spiritualità. Ciò può essere detto nel modo seguente.
III. La s. è una, ma dev'essere coltivata secondo la vocazione propria di ciascuno. Dire che la s. cristiana è « una » equivale ad affermare che la vita di unione con Cristo è una. Ciò significa che tutto quello che può e dev'essere detto sulla funzione dello Spirito Santo, sulla natura e gli effetti della grazia ed il suo dinamismo, sul battesimo, la cresima e l'Eucaristia, sul culto liturgico e la preghiera privata, sulla fede, la speranza, la carità e tutto l'organico complesso delle virtù, come pure sulle dimensioni escatologiche ed ecclesiali della nostra vita cristiana; insomma tutto ciò che può essere proposto come essenza della vita cristiana in quanto tale o come proprietà, qualità e caratteristiche tipiche di coloro che, mossi dallo Spirito Santo, vivono la loro unione con Cristo nella Chiesa, spiega ed approfondisce il senso dell'affermazione che la vita di unione con Cristo, cioè la s. di tutti i fedeli, è una.
Non solo dal punto di vista strettamente teologico, ma anche da quello della vita pastorale, è sommamente importante concepire e proporre tutta la dottrina della s. dei cristiani nella prospettiva della loro unione con Cristo nella Chiesa, insistendo in questo contesto sul fatto che la s. dei cristiani è una. E infatti chiaro: l'insistenza sulle dimensioni cristocentriche, pneumatiche ed ecclesiali della vita e s. cristiana, comuni a tutti i fedeli, conferisce a tutto l'insegnamento teorico e pratico circa la tendenza dei cristiani alla s. un orientamento sano e fertile, perché ancorato a principi dogmatici saldi e profondi, mentre elimina i pericoli tutt'altro che immaginari di un divorzio fra teologia e vita spirituale che, come la storia ampiamente dimostra, comporta sempre un impoverimento se non addirittura la sterilità di entrambi i settori.
Dopo aver posto in chiaro e sottolineato il fatto che la s. cristiana, proprio perché « unione con Cristo » è fondamentalmente una, è però altrettanto doveroso parlare delle sue diversificazioni. E ciò deve anch'esso essere posto in risalto, e con fermezza, sia dal punto di vista teologico-dogmatico che da quello della pastorale e della spiritualità. Infatti, l'enfatizzare esageratamente - come a volte è stato fatto - la « unità » fondamentale dell'unione con Cristo a danno delle diversificazioni costituisce un errore teologico madornale che comporta conseguenze disastrose sia nei riguardi dell'intensità della stessa unione del singolo cristiano con Cristo, come pure a riguardo della ricchezza del corpo di Cristo che è la Chiesa. E proprio in essa e tramite i suoi membri che egli intende completare la perfezione della sua umanità, di ciò

che attraverso essa opera nel tempo e nello spazio, e della stessa glorificazione che per essa offre all'eterno Padre.
Proprio per questo il Concilio stesso, per ovviare a perniciose interpretazioni che venivano, e forse vengono ancora, erroneamente diffuse, volle deliberatamente sopprimere l'aggettivo che era stato apposto all'affermazione della una sanctitas: ci riferiamo al termine eadem (=stessa). Più ancora, il Concilio volle contrapporre a questo l'insegnamento delle diversificazioni e differenziazioni della s. cristiana. Le parole aggiunte immediatamente dopo la parte della frase in cui si ritrovano le parole una sanctitas sottolineano, infatti, che la s. cristiana, radicalmente una in quanto unione a Cristo, si differenzia però « secondo i doni e gli uffici propri di ciascuno».
L'insegnamento della Sacra Scrittura sulla sovrana libertà e liberalità di Dio nella distribuzione delle sue « grazie » e dei suoi « doni », dati a noi secondo la misura della donazione di Cristo è inequivocabilmente chiaro in proposito e viene d'altronde ampiamente confermato da tutta la storia della nostra salvezza. In essa troviamo, infatti, numerosi esempi di « vocazioni » o « chiamate » del Signore date soltanto ad alcuni e che, lungi dal riferirsi esclusivamente ad alcuni compiti esterni o ad uffici della Chiesa, sono invece delle autentiche chiamate ad un tipo di s. personale particolare o, come vediamo nel caso della beata Vergine Maria, assolutamente unica ed irrepetibile. In tutti questi casi si tratta sempre di una chiamata ad una s. che non è alla portata di chi non ha ricevuto una simile chiamata.
D'altronde, queste « chiamate », mentre sottolineano l'aspetto dell'assoluta libertà di Dio nel prendere l'iniziativa di stabilire una unione con le creature, richiamano il fatto che Dio dirige a ciascuno la sua chiamata e con ciascuno vuole stabilire un'unione personale. Orbene, ogni unione fra persone possiede un'impronta tipica, unica, irrepetibile, determinata da tutti quei fattori in virtù dei quali ogni persona si distingue dalle altre. Per questo, considerando i rapporti personali e l'unione che due persone hanno con una terza, non possiamo mai parlare di identità, ma dobbiamo piuttosto ricorrere alla categoria della similitudine; in altri termini, siamo nel campo dell'analogia e non in quello della univocità.
Tutto ciò vale naturalmente anche per i nostri rapporti personali con Cristo e per la nostra unione con lui; anzi, qui vale in modo del tutto speciale, preminente ed unico, perché i rapporti e l'unione personale corrispondono alle più intime tendenze della nostra persona come tale e la impegnano totalmente in tutte le manifestazioni dell'esistenza e della vita.
Anzi, proprio nell'ordine della nostra unione con Cristo, questa diversificazione dei rapporti delle singole persone con lui viene accentuata e diviene ancor più operante per il fatto che la nuova vita non ci viene data secondo le rigide leggi della giustizia distributiva, bensì secondo la sovrana liberalità del Signore: « A ciascuno di noi è stata data la grazia secondo la misura del dono di Cristo » (Ef 4,7). E tutto questo conferisce alla stessa persona umana elevata all'ordine soprannaturale delle caratteristiche personali ancor più spiccate di quanto esse non lo siano nel puro ordine naturale.
D'altronde, la dottrina che ci presenta la s. dei cristiani come « una » e « differenziata secondo la misura della donazione di Cristo » - la quale a sua volta è alla radice della ricca varietà di funzioni, uffici e stati di vita in seno alla Chiesa - viene enfaticamente, e a più riprese, ribadita nella Lumen Gentium e precisamente nei passi più salienti che trattano della universale vocazione alla s. A titolo di esempio citiamo alcuni di questi brani: « (La s. della Chiesa) si esprime in varie forme presso i singoli, i quali nel loro grado di vita tendono alla perfezione della carità » (LG 39); « Per raggiungere questa perfezione i fedeli usino le forze ricevute secondo la misura con cui Cristo volle donarle » (LG 40); « Tutti i fedeli quindi sono invitati e tenuti a perseguire la s. e la perfezione del proprio stato » (LG 42). Il concetto teologico, poi, che la s. dei cristiani è una, ma simultaneamente diversificata e differenziata, è alla base di tutto ciò che il Concilio insegna non solo nel n. 41 della Costituzione circa il «multiforme esercizio della s.», bensì anche nel n. 42 sulla « via e mezzi di s ».

Alla luce di quanto esposto con oggettività scientifica e sulla base dell'insegnamento conciliare a proposito della s. cristiana, è possibile ora occuparsi dell'aspetto più particolare e cioè di chi è «s.».

IV. Il s. nel cristianesimo. Sul fondamento di quanto detto trattando della s. cristiana, non è difficile rispondere alla domanda che rimane aperta e che riguarda l'ordine esistenziale e personale dei cristiani.

In modo piuttosto sintetico possiamo dire che « santa » è quella persona che, essendosi aperta alla grazia di Cristo e seguendo docilmente l'azione del suo Spirito, si è lasciata conquistare dall'amore di lui e vi ha corrisposto con la spontaneità dell'amore: così essa si è incondizionatamente data a lui, quindi, in modo costante e crescente (nonostante le debolezze e gli errori), si è conformata a lui, ai suoi criteri e alle sue « vie ». Perciò, in unione a Cristo, essa ha vissuto facendo in tutto ciò che piace al Padre, accogliendo amorosamente da lui i suoi piani ed i progetti che su di essa aveva, allo scopo di formarne - tramite l'azione dello Spirito creatore, i suoi doni e carismi - quel membro del Corpo mistico di Cristo a cui competeva non solo svolgere un determinato compito e missione, ma anche evidenziare qualche aspetto particolare della fisionomia spirituale di Cristo.

Conseguentemente a tutto ciò, si comprende agevolmente come e perché le persone che si lasciano animare in tutta la loro vita ed attività dallo Spirito di Cristo e partecipano alla sua vita continuano e completano l'opera salvifica di Cristo anche in quanto lo rendono visibile agli altri uomini nelle loro persone, nelle circostanze concrete dell'ambiente e del mondo in cui esse vivono. Ogni persona, infatti, che nell'ambito delle sue limitate ma irrepetibili caratteristiche, qualità e circostanze personali vive la vita di Cristo Capo, fa sì che Cristo Capo, nell'ambito delle possibilità offertegli dal libero contributo e dalle qualità di questa persona, viva in essa, come in un suo membro, la sua stessa vita: ogni persona quindi che partecipa profondamente della vita e dell'amore di Cristo, diffonde intorno a sé il calore dell'amore di lui e lo splendore della sua vita e fa vedere l'amabilità di lui nelle circostanze in cui ella si trova; ogni persona che è unita intimamente a Cristo attira gli uomini verso di lui, perché essi, colpiti ed affascinati dalla sua bontà, salgono al capo che ne è la sorgente. Il Concilio stesso ha ben voluto porre in luce questa realtà dicendo: « Nella vita di quelli che, sebbene partecipi della nostra natura umana, sono tuttavia più perfettamente trasformati nell'immagine di Cristo (Cf 2 Cor 3,18), Dio manifesta vivamente agli uomini la sua presenza e il suo volto. In loro è Egli stesso che ci parla, e ci mostra il contrassegno del suo regno » (LG 50). Ed è così che Cristo, appunto mediante l'esempio concreto e vivo di coloro che a lui si danno incondizionatamente, continua a far vedere agli uomini di tutti i tempi nuove forme e stili autentici di vita cristiana, modi pratici di attuare, nelle circostanze sempre varianti della vita, l'ideale cristiano di unione e conformità a lui; egli continua a fare vedere come ogni uomo nelle circostanze e modalità particolari della sua vita, può e deve lasciar vivere Cristo in sé affinché tutto ciò che è autenticamente umano venga da lui elevato e santificato a maggior gloria di Dio, diventi cioè di Cristo, come Cristo è del Padre.

Il s. è appunto una persona che vive così.

Bibl. E. Ancilli, Santità cristiana, in DES III, 2240-2249; L. Bogliolo, L'influsso della glorificazione dei Servi di Dio nella spiritualità, in Congregazione per le Cause dei Santi, Miscellanea in occasione del IV centenario della Congregazione per le Cause dei Santi (1588-1988), Città del Vaticano 1989, 237-263; Congregatio pro Causis Sanctorum, Index ac Status Causarum, a cura di P. Galavotti, Città del Vaticano 1988, I-IV Supplementum, Ibid., 1989, 1991, 1992, 1994; B. Fraling, Heilige, in WMy, 218-220; J. Guillet, Sainteté de Dieu, in DSAM XIV, 184-192; P. Molinari, I Santi e il loro culto, Roma 1962; Id., L'indole escatologica della Chiesa peregrinante e i suoi rapporti con la Chiesa celeste, in G. Baraúna (cura di), La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica « Lumen Gentium », II, parte VII, Firenze 1965, 1113-1133; Id., La santità dei cristiani, in Aa.Vv., Ecclesia a Spiritu Sancto edocta « Lumen Gentium », 53. Mélanges théologiques, Gembloux 1970, 521-546; Id., Il Santo alla luce della teologia dogmatica, in Aa.Vv., Miscellanea Amato

Pietro Frutaz, Roma 1978, 285-310; Id., Santo, in NDS, 1369-1386; Id., Martire, in Ibid., 903-913; P. Molinari - P. Gumpel, Eroismo, in Ibid., 478-488; P. Molinari, Criteri per la Canonizzazione, in E. Ancilli (cura di), Santità cristiana. Dono di Dio e impegno dell'uomo, Roma 1980, 349-386 (ed. aumentata pubblicata separatamente con il titolo: La santità canonizzata, Roma 1980); P. Molinari - P. Gumpel, Il Capitolo VI « De Religiosis » della Costituzione dogmatica sulla Chiesa. Genesi e contenuto dottrinale alla luce dei documenti ufficiali, Milano 1985; P. Molinari, La storia del capitolo VII della Costituzione dogmatica « Lumen Gentium »: indole escatologica della Chiesa pellegrinante e sua unione con la Chiesa celeste, in Congregazione per le Cause dei Santi, Miscellanea in occasione..., o.c., 113-176; Id., Canonizzazione dei Santi (Canonizatio Sanctorum), in Nuovo Dizionario di Diritto Canonico, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 108-120; Id., L'elemento «esperienziale» nei materiali storici e teologici delle Cause dei Santi. Un contributo allo studio ed approfondimento della spiritualità cristiana?, in Aa.Vv., Miscellanea in onore del P. Charles A. Bernard, Roma 1995, 279-306; P. Palazzini, La santità coronamento della dignità dell'uomo, in Congregazione per le Cause dei Santi, Miscellanea in occasione..., o.c., 221-236; G. Philips, L'Eglise et son mystère au IIe Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution « Lumen Gentium », II, 7, Paris 1968, 161-205; C. Pozo, Teologia dell'aldilà, Roma 19833, 503-539; A. Solignac, Sainteté - Santification de l'homme, in DSAM XIV, 192-194; J. Sudbrack, Heiligkeit und Mystik, in WMy, 222.
P. Molinari

SANZ GIOVANNI. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce a Onteniente (Valenza) il 28 giugno 1557, professa nel convento carmelitano di Játiva il 1 febbraio 1573 ed è ordinato sacerdote nel 1581. Nei collegi di Onda e Valenza compie i suoi studi che completa nell'Università di quest'ultima città, conseguendo il dottorato in teologia nel 1586. Insegna filosofia nel convento di Calatayud e teologia nei conventi di Onda e Valenza, alternando l'insegnamento con la predicazione fervorosa della Parola di Dio. Disimpegna anche diversi altri incarichi di responsabilità nel suo Ordine: maestro dei novizi per cinque anni, sottopriore di Onda nel 1585, primo definitore della Provincia nel 1587, priore di Valenza nel 1597, di nuovo primo definitore nel 1600 e provinciale dal 1603 al 1606, facendosi promotore della fioritura dell'osservanza e degli studi. Uomo di grande pietà, è stimato anche come direttore spirituale di anime elette sia secolari che religiose, realizzando un gran lavoro soprattutto tra le monache di clausura, in collaborazione con l'arcivescovo di Valenza che, alla morte di S. nel 1608, istruisce il processo della beatificazione, anche se questo non arriverà a termine.
S. pubblica in vita solo i suoi Abecedarios espirituales y el ejercicio dellos (Valenza, s.d.), insieme a fervorose aspirazioni, raccolte in ordine alfabetico in sei gruppi, in memoria delle cinque piaghe di Gesù Cristo, più un altro gruppo dal titolo Puntos de perfección, preceduti da una breve introduzione e da otto avvertenze per l'esercizio delle stesse. Saranno stampate dopo la sua morte nel 1610 e di nuovo nel 1612, nella biografia dello stesso da J. Pinto di Vittoria che vi aggiunge altri nuovi abbecedari e alcune lettere del S. Il Pinto lascia un'altra opera, Ramillete de la esposa de Dios, per la formazione spirituale delle monache di clausura e attualmente andata perduta.
II. Insegnamento spirituale. S. è un fervente promotore dell'orazione aspirativa, considerata il mezzo migliore per raggiungere l'unione mistica con Dio, che egli concepisce come eminentemente affettiva. Paragona tale unione di fatto alla vita delle lumache attaccate alle pietre delle sorgenti « che non vedono, non odono, non gustano, non odorano; hanno soltanto il senso del tatto, in modo che la loro vita è stare unite alle pietre », alludendo, senza dubbio, al testo di s. Tommaso nel quale il Dottore angelico dice che l'amore è come il tatto per il quale l'anima aderisce alle cose.1 Per S. la vita mistica non è altra cosa che un'esperienza saporosa, attraverso l'amore della nostra unione con Cristo, « nostro fratello e pietra di rifugio », alludendo

qui al testo dell'Apostolo: « Petra autem erat Cristus » (1 Cor 10,1). Tale esperienza si raggiunge in virtù dell'azione dello Spirito Santo, attraverso soprattutto il dono della pietà, « per effectum amoris filialis quem in nobis facit », secondo quanto dice anche s. Tommaso.2

Presupposte certe condizioni, che trovano una notevole coincidenza dottrinale in s. Giovanni della Croce, anche se probabilmente S. non conobbe gli scritti del mistico spagnolo, egli insiste soprattutto nell'esercizio dell'aspirazione che considera « un cammino molto facile, soave e da cui nessuno si può esimere », e che definisce « una teologia mistica, con la quale si raggiungono i raggi della luce divina e una... sapienza segreta che non si raggiunge con una moltitudine di libri né dispute, ma con l'allargamento del centro del cuore, ravvivato dal fuoco dell'amore ». L'insieme delle sue aspirazioni rivela anche la profondità dei suoi sentimenti. Questo costituisce il miglior contributo dottrinale di S., che si colloca pienamente in un'antica tradizione spirituale che trovò grande accoglienza tra gli spirituali spagnoli.

Note: 1 S. Tommaso, STh I-II, q. 86, a. 1; 2 Id., In Ep. ad Rom., 8,16.

Bibl. La fonte principale per lo studio di Sanz è l'opera di Juan Pinto de Vitoria, Vida del venerable siervo de Dios... Juan Sanz, Valencia 1612, che raccoglie la maggior parte dei suoi scritti spirituali riprodotti tutti nell'ed. di R. López Melus, Abecedarios espirituales, Madrid 1957. Più critica e completa rimane quella di P.M. Garrido, Juan Sanz, Escritos espirituales, Madrid 1995; P.M. Garrido, El carmelita Juan Sanz (1557-1608) promotor de la oración metodica y aspirativa, in Carm 17 (1970), 3-70; una visione più sintetica è offerta da P.M. Garrido, s.v., in DSAM XIV, 344-348. Altri **studi** sono quelli di C. Catena, La meditazione in comune nell'Ordine carmelitano: origini e sviluppo, in Carm 2 (1955), 326-328; C. Peeters, Sanz Juan... Wenken over het aspiratief gebed, in Tijdschrift voor geestelij Leven, 17 (1961), 352-357; R. Robres Lluch, En torno a Miguel Molinos y los origenes de su doctrina. Aspectos de la piedad barroca en Valencia (1578-1691), in Anthologica annua, 18 (1971), 405-406.

P.M. Garrido

SAPIENZA. (inizio)

Premessa. Il dono della s. rappresenta il più alto grado di conoscenza e di esperienza della vita spirituale. Non si tratta di una s. umana, come frutto maturato alla luce della ragione né di una s. teologica, acquisita in base all'elaborazione dei dati rivelati. La s. è, innanzitutto, un dono dello Spirito Santo comunicato ai cristiani gratuitamente con liberalità e benevolenza.

I. Nella Scrittura. Non c'è dubbio che lo Spirito Santo agisca mediante il dono della s. nel nostro intelletto e nella nostra volontà, producendo una meravigliosa conoscenza esperienziale delle cose divine, ma la prova principale dell'esistenza di questo dono, in quanto realtà soprannaturale, si trova nella Scrittura.

E classico il testo di Isaia che parla del germoglio della radice di Iesse: « Su di lui si poserà lo spirito del Signore: spirito di s. e di intelligenza, spirito di consiglio e di fortezza, spirito di conoscenza e di timore del Signore » (Is 11, 2).

Altri brani dell'AT (cf Gn 41,37; Nm 24,2; Sal 31,8; 118,30-31; 142,10; Sap 7,28; 10,10; Sir 15,2; Is 6,1; Mi 3,8) e del NT (Lc 12,12; 24,25; Gv 3,8; 14,17; At 2,2; Rm 8,14; 1 Cor 2,10,12,18; Ap 3,1; 5,6) vengono a confermare sia l'esistenza dei doni dello Spirito Santo sia l'efficacia della sua azione in particolare.

Grazie al dono della s., l'anima può avere una esperienza così alta e profonda delle cose soprannaturali che risulta quasi indescrivibile in termini umani. Questa « visione » di Dio durante il pellegrinaggio terreno diventa il segno più chiaro della visione beatifica, fonte della suprema felicità.

II. Cos'è la s.? Per comprendere meglio la natura di questo dono dello Spirito si può tentare la seguente definizione: « La s. è un abito soprannaturale che, unito strettamente alla virtù della carità, giudica rettamente le cose soprannaturali nelle ultime cause, grazie a un aiuto speciale dello Spirito Santo che ce la fa gustare per una certa connaturalità ».

Non è possibile dare un giudizio esatto sui misteri divini senza una luce soprannaturale. Proprio il dono della s. viene ad illuminare la nostra mente per giudicare, senza possibilità di errore e secondo le ultime cause, sia la natura di Dio sia il contenuto dei suoi misteri. Si tratta di una esperienza sublime, irripetibile, quasi incomunicabile.

I teologi e i mistici affermano, da un punto di vista dottrinale e pratico rispettivamente, che il giudizio e il gusto delle cose divine vengono acquisiti dall'anima grazie a una certa « connaturalità ». In realtà, è una caratteristica propria del dono della s. possedere, nel senso di fare un'esperienza personale, le realtà che deve giudicare.1

Questo dono infuso dallo Spirito Santo si colloca al primo posto, perché riguarda direttamente le cose soprannaturali. Il cristiano, sotto l'influsso della s., acquista una conoscenza chiara, dà un giudizio esatto e ha un'esperienza personale delle realtà che superano le facoltà umane, quella dell'intelletto e della volontà.

Come causa della contemplazione infusa, l'atto mistico per eccellenza, il dono della s. ci permette di contemplare Dio mediante un'intuizione profonda, non attraverso una serie di ragionamenti discorsivi.

Inoltre, questo dono va normalmente unito alla carità, la virtù teologale più importante, perché unisce direttamente a Dio e permette di sperimentare in questa vita le sue dolcezze; infine, perché resterà nella vita eterna. E siccome la perfezione cristiana consiste essenzialmente negli atti più perfetti di carità, la s. conserva un rilievo di primo ordine.

La necessità della s., si giustifica o perché il cristiano non ha raggiunto ancora il fine proprio, cioè la santità, o perché sono poco intensi gli atti di carità. Ma questa virtù ha bisogno realmente di un dono dello Spirito Santo? Mentre l'abito della fede è un po' oscuro, perché tratta di cose « non viste », o quello della speranza riguarda realtà « non ancora possedute », la carità invece ci unisce direttamente all'oggetto proprio: Dio-Amore. Ma, ciò nonostante, se la carità non fosse mossa dalla s. non potrebbe realizzare atti più intensi né tantomeno potrebbe svilupparli sotto l'influsso divino.

L'agente di questa virtù teologale, senz'altro la più perfetta, è la persona che vive in grazia, che opera però in modo umano. Perciò, quando vuole esercitare la carità in grado perfetto, deve avvalersi della s. infusa direttamente dallo Spirito Santo. Ancora di più: l'agente della s. è il Verbo che « spira l'Amore ».2 Proprio in questo modo soprannaturale consiste la nota caratteristica di ogni dono in confronto con la virtù corrispondente.3

La s. è un dono che risiede propriamente nell'intelletto mediante il quale la persona umana aspira a conoscere la verità suprema, Dio stesso, fonte della felicità. Sebbene il desiderio di possedere Dio, con la gioia conseguente, appartenga alla volontà, la conoscenza della verità infinita e il giudizio sulle cose divine è un'operazione specifica dell'intelletto.

III. La carità, causa principale della s. Per superare alcune polemiche circa il rapporto tra conoscenza e amore, facendo prevalere un elemento sull'altro, possiamo ricorrere direttamente a s. Tommaso. La s., come dono, « ha la causa nella volontà, cioè nella carità, ma l'essenza nell'intelletto, il cui atto è quello di giudicare rettamente ».4

Soltanto la carità è capace di muovere liberamente il soggetto verso il bene conosciuto fino al punto di possederlo, cioè di averne un'esperienza viva e personale.

Il compito preciso della s. è quello di comunicare una modalità divina che realmente perfeziona gli atti della carità. In quanto abito, la s. si trova in tutte le anime che, vivendo nella grazia, desiderano ardentemente la perfezione incarnando gli insegnamenti di Cristo.

Tra i vari effetti attribuiti al dono della s., conviene sottolineare: a. una sensibilità autenticamente divina per dare un giudizio retto su Dio in se stesso o sulle cose soprannaturali; b. un modo divino di sperimentare nel profondo dell'anima la luce che proviene da Cristo, giacché la s. incarnata ci ha rivelato la profondità e l'ampiezza dei misteri divini; c. una partecipazione ineffabile alla vita trinitaria, percependo chiaramente la presenza delle tre divine Persone; 5 d. una spinta efficace alla carità per produrre atti eroici e per animare, allo stesso tempo, tutte le altre virtù affinché possano agire in modo divino.

Sebbene sia difficile esprimere in termini umani tutti questi effetti soprannaturali, la ricerca del teologo alla luce dei dati rivelati viene a chiarire l'esperienza del mistico che, a sua volta, conferma l'azione trasformamte dello Spirito nella vita del cristiano.

IV. Come alimentare il dono della s.? Prima di tutto lottando contro la stoltezza, opposta radicamente al dono della s. La stoltezza consiste in un certo oscuramento della luce soprannaturale che rende impossibile il discernimento autentico delle cose divine. Già s. Paolo previene i cristiani contro una forma di stoltezza, propria dei sapienti di questo mondo, che è contraria alla prospettiva di Dio (cf 1 Cor 1,25-27; 3,19). Tale ignoranza spirituale ci impedisce non solo di dare un retto giudizio dal punto di vista di Dio, ma anche di sperimentare queste cose con quel gusto proveniente dalla conoscenza per connaturalità. In secondo luogo, superando la miopia spirituale: l'anima deve vedere sia le realtà divine sia le realtà umane da un punto di vista divino. Senza questo sforzo per giudicare ogni avvenimento alla luce che viene dall'alto, si cade rapidamente in una specie di miopia spirituale. Bisogna chiedere il dono della s. che punta direttamente alla Causa prima, andando oltre le cause seconde. Infine, occorre nutrire un gusto sempre più profondo dei valori soprannaturali. Senza disprezzare le cose buone di questo mondo, occorre cercare decisamente i valori della vita spirituale che rendono l'uomo felice. Quando l'anima è troppo legata al modo umano di pensare e di agire, sente una certa nausea verso le cose divine. Il dono della s., invece, aiuta il cristiano a gustare gli effetti della presenza di Dio, appagando così la sete di felicità insita nel cuore umano.

V. La s. porta al senso di Dio. Chi ha ricevuto questo dono dello Spirito Santo è capace di contemplare la verità divina in se stessa, di riflettere sulle conseguenze concrete nella propria vita spirituale e di sentire più chiaramente l'opera trasformante della grazia. Oltre a dare un giudizio retto sulle cose divine, la s. regola gli atti umani alla luce di Dio.

D'ora in poi, tutta l'esistenza umana entra in un'orbita trascendente. Ogni avvenimento è visto alla luce di Dio e in ordine alla perfezione personale. Perfino le tentazioni sono considerate occasioni per acquistare nuovi meriti e le più dolorose malattie, sopportate con rassegnazione cristiana, aiutano a scoprire il volto glorioso del Signore. In breve, si tratta di una conoscenza teorica e pratica allo stesso tempo. La conoscenza acquisita grazie al dono della s. non è soltanto speculativa, ma anche pratica: Dio, oggetto trascendente, è percepito sperimentalmente dall'anima. Quanto più chiara è la sua visione di Dio tanto meglio riesce a sentire la sua presenza e la sua azione. Non si tratta di un atto qualunque della ragione umana, ma di una visione chiara o di una intuizione profonda di Dio, Bene supremo.

L'intelletto umano, illuminato dalla s., riesce a riflettere sulle verità rivelate perché non agisce più con la forza della ragione, ma in base a una luce soprannaturale fino ad arrivare ad una unione tale che, secondo il Dottore mistico, « l'intelletto umano e quello di Dio sono una cosa sola ».6

Come forma contemplativa, la s. ci fa comprendere, in grado supremo, tutti i misteri divini e tutte le realtà create alla luce della Causa prima. In quanto s. d'azione, questo dono scopre le motivazioni concrete delle cause seconde, sotto lo sguardo di Dio. Così la dimensione contemplativa diviene anche guida di tutte le azioni umane.7

La conoscenza sapienziale di Dio comporta anche una serie di sentimenti profondi. La pace, in primo luogo. La settima beatitudine è un frutto maturo del dono della s.: « Beati gli operatori di pace perché saranno chiamati figli di Dio » (Mt 5,9). S. Tommaso, sulla scia di s. Agostino, spiega questa associazione sia per quanto riguarda il merito, perché la pace è la « tranquillità dell'ordine »,8 sia per quanto riguarda il premio, perché i cristiani diventano figli adottivi di Dio grazie al Figlio unigenito del Padre, s. eterna.9

La s. causa anche gioia. Essa, « sapida scientia »,10 in quanto conoscenza che produce la gioia più profonda nel cuore umano, rinnova continuamente il gusto delle cose soprannaturali. Perciò, l'anima che riposa in Dio è immensamente felice.11

Altri sentimenti affettivi sono l'ammirazione dinanzi agli effetti causati direttamente da Dio e lo stupore dinanzi al suo mistero insondabile.

Secondo l'insegnamento della Scrittura, è impossibile vedere Dio in questa terra « faccia a faccia », senza morire (cf Es 33,20). Esiste una differenza sostanziale tra l'esperienza di Dio in questa terra e quella riservata in cielo.
I teologi sono d'accordo nel ritenere che l'anima non può contemplare Dio se non nella gloria celeste. Per questo, a volte, i mistici sono tentati di varcare i limiti del tempo e desiderano rompere l'ultimo legame con questo mondo per unirsi per sempre a Dio, Amore Amato, nell'eterna visione beatifica.
Difatti, tutte le forme di conoscenza e di amore che l'anima può possedere di Dio sono limitate sia dalla condizione temporale sia dalla capacità recettiva del soggetto. Perfino la trasformazione totale dell'anima in Dio, ultimo grado della vita spirituale, è un'esperienza non definitivamente perfetta, ragion per cui s. Giovanni della Croce precisa: « La perfezione dell'amore glorioso... è totalmente ineffabile ».12
Conclusione. E evidente che il dono della s., in quanto giudizio retto delle cose soprannaturali, è unito strettamente alla virtù della carità. Questo tipo di conoscenza provoca un amore più intenso che, allo stesso tempo, cerca di approfondire i misteri divini per prestare un'adesione completa e piena d'amore a Dio, sommo Bene.13 In questo modo, il rapporto conoscenza-amore si rafforza a vicenda.
L'anima in grazia riceve dal dono della s. la capacità di conoscere e sperimentare Dio insieme ai suoi misteri, sempre più perfettamente. Il modo soprannaturale con cui il cristiano pratica la carità ammette diversi gradi, secondo la propria disponibilità e l'intensità di operazione del dono. L'illuminazione divina dell'intelletto umano non consiste soltanto in una comprensione chiara delle realtà che trascendono la natura umana, ma soprattutto in una esperienza che sa gustare le infinite dolcezze di Dio.
Ai « viatori », che hanno sperimentato la presenza di Dio nell'intimo dell'essere e in modo sublime, non resta altro che rinnovare la propria disponibilità all'azione sempre più efficace dello Spirito Santo. Così potranno scoprire meglio le insondabili ricchezze divine, fare di esse un tesoro proprio e praticare in grado perfetto la carità. Quasi identificati con Cristo, s. eterna, desiderano soltanto unirsi a Dio-Amore nella visione beatifica.14
Note: 1 Cf STh II-II, q. 45, a. 2; 2 Cf STh I, q. 43, a. 5, ad 2; II-II, q. 45, a. 6, ad I; II-II, q. 68, a. 1; 3 Afferma chiaramente s. Tommaso: « Dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus modo umano, sed dona ultra humanum modum » (III Sent. 34, q. 1, a. 1); 4 STh II-II, q. 45, a. 2; 5 Giovanni della Croce afferma che l'anima deve liberarsi da ogni vincolo terreno per essere degna dimora della SS. Trinità. E come può sperimentarne gli effetti concreti? Mediante una illuminazione nella sapienza del Figlio, l'amore gioioso dello Spirito Santo e l'abbraccio potente del Padre buono: cf Fiamma viva d'amore I, 15;6 Ibid., II, 5,30; 7 Cf S. Agostino, De Trinitate, 12,14; 8 Id., De civitate Dei, 19,13,1; 9 Cf STh II-II, q. 45, a. 6; 10 Cf Ibid., q. 180, a. 7; 11 Fiamma... o.c., IV, 3,15; 12 Cantico spirituale, 38,4; 13 Cf STh II-II, q. 180, a. 7, ad 2; 14 Cf Cantico ..., o.c., 31,7.
Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM XIV, 72-132; P.E. Bonnard, Cristo Sapienza di Dio, Torino 1968; U. Degl'Innocenti, La conoscenza sapienziale in sant'Agostino e san Tommaso, in Aquinas, 3 (1966), 143-162; M. Gilbert, s.v., in NDTB, 1247-1447; M. Gilbert - J.N. Aletti, La Sapienza e Gesù Cristo, Torino 1981; A. Grion, s.v., in DES III, 2250-2253; J.B. Metz, s.v., in DT III, 231-249; M.M. Philipon, I doni dello Spirito Santo, Milano 1965, 223-271; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 625-638.
E. De Cea

SATANA. (inizio)

Premessa. Il cosmo è uno smisurato campo di battaglia. S. Agostino parla delle due città antagoniste, quella di Dio e quella degli uomini e s. Ignazio di Loyola descrive i due stendardi nemici, quello di Cristo e quello del demonio. I Padri del Concilio Vaticano II evocano le due forze nemiche sempre in lotta nel corso dei secoli.

I. Il termine s. deriva dall'ebraico satan che significa avversario. Nel NT si usa, invece, il termine diábolos da diaballo che significa separare, dividere, mentre damonion è di dubbia etimologia.

Creati da Dio come esseri puramente spirituali, gli angeli operarono una scelta che diede modo di distinguerli in buoni o obbedienti a Dio e cattivi o disobbedienti. I primi conservarono il nome di angeli, i secondi furono chiamati diavoli, demoni, satana. S., quindi, è un angelo divenuto volontariamente cattivo, pertanto il suo potere, di gran lunga superiore a quello degli uomini, viene usato per fini malefici, essendo egli pieno di odio contro Dio e contro gli uomini. Dio avrebbe potuto benissimo precipitare tutti gli angeli ribelli nelle profondità dell'inferno, ma s. Tommaso osserva giustamente che « è proprio del saggio saper utilizzare i mali per fini buoni superiori. Perciò, mentre il Signore precipitò all'inferno una parte degli angeli cattivi, rinchiuse l'altra parte nell'atmosfera terrestre affinché tentasse gli uomini ».1 Dio, dunque, si sarebbe servito della loro malizia per dare all'uomo l'occasione di esercitarsi nella pratica delle virtù, quindi di progredire nel suo cammino verso di lui. Gli angeli ribelli sono così diventati, loro malgrado, dei servi del Signore. Ma se i demoni lavorano per il regno di Dio è a loro insaputa. La loro intenzione non è la gloria di Dio né il vero bene dell'uomo, bensì il contrario: cercano di vendicarsi per essere stati esclusi dal paradiso e di far cadere l'uomo nel peccato o almeno nella mediocrità, per impedirgli di unirsi a Dio già quaggiù, e di entrare poi in paradiso. Nel pensiero di Dio, le tentazioni dei demoni offrono così all'uomo l'occasione di lottare, cioè di scegliere tra il bene e il male. Si può perciò affermare che, in un certo senso e paradossalmente, il tentatore diventa, suo malgrado, un benefattore degli eletti.

II. Nella vita spirituale. E significativa l'attenzione prestata dai santi**,** dai mistici e dai maestri spirituali, alla presenza attiva di s. nella vita quotidiana dell'uomo, come è significativa l'importanza che essi attribuiscono alle prove e alle tentazioni per la vita spirituale.

S. Giovanni della Croce osserva che il diavolo si accanisce soprattutto sulle anime profondamente unite a Dio, e specialmente sui mistici e sui contemplativi, perché non sopporta che essi possano vivere già quaggiù nell'intimità con Dio. Inoltre, s. conosce quanto grande sia l'influsso di questi amici di Dio sugli uomini, quindi impedire il progresso spirituale di una di quelle anime innamorate di Dio equivale, di fatto, a ritardare il cammino di molte altre. Le anime mediocri, invece, poco interessano al maligno, perché più facilmente possono cadere in suo possesso.

Nelle sue insinuazioni, il demonio scatena delle forze inimmaginabili. Difatti, « nessun potere umano può reggere al confronto con quello del diavolo. Solo il potere divino riesce a superarlo e solo la luce divina può capire le sue astuzie ».2 Il Dottore mistico è rimasto colpito dalla veemenza degli attacchi del diavolo di cui parla la Sacra Scrittura e che egli stesso ha sperimentato. Per sottolineare la violenza degli attacchi di s., egli ricorre a concetti presi in prestito dall'arte militare. Tutta l'opera demolitrice di s. ci viene descritta come una lotta, una battaglia spirituale, un combattimento, una furibonda guerra, in cui non mancano assalti e attacchi, agguati ed imboscate, scontri violenti in cui si combatte, si resiste, si prevale e si vince o si perde.3

Di quella lotta tra le forze del male e del bene la Chiesa è ben cosciente, perciò avverte instancabilmente i suoi figli dei gravi pericoli che continuamente li minacciano. Nella Liturgia delle ore, ogni settimana la Chiesa ricorda l'ammonimento di s. Pietro alle prime comunità cristiane: « Siate temperanti, vigilate. Il vostro nemico, il diavolo, come leone ruggente va in giro cercando chi divorare » (1 Pt 5,8).

Il Maestro stesso ci esorta alla vigilanza. L'ultima domanda del Padre nostro non è forse una richiesta d'aiuto? « Non c'indurre in tentazione, ma liberaci dal male », cioè fa che il maligno non abbia presa su di noi.

Note: 1 Cf STh I., q. 64, a. 4; 2 Cantico spirituale III, 9; 3 Cf P. Brocardo di S. Vito, in Aa.Vv., Miscelanea sanjuanista, Roma 1943, 140-141.

Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM III, 141-238; Aa.Vv., Satan, Paris 1948; C. Balducci, s.v., in DES I, 757-762; Id., Gli indemoniati, Roma 1959; Id., Il diavolo, Casale Monferrato (AL) 19895; W. Baskin, Dictionary of Satanism, New York 1972; G.F. Bonneffoy, Demonio, in EC IV, 1422-1426; E. Castelli, Demonio, in Ibid., 1426-27; M. Flick, Riflessioni su Satana oggi, in RasT 20 (1979), 58-65; G. Huber, Vattene via Satana! Il diavolo oggi, Città del Vaticano 1993; R. Laurentin, Il demonio. Mito o realtà? Insegnamento ed esperienza del Cristo e della Chiesa, Milano-Udine 1995; A. Marranzini, Si può credere ancora nel diavolo?, in CivCat 128 (1977)2, 15-30; A. Soupa - M.M. Bourrat, Esiste il diavolo? Che cosa ne dicono la Bibbia e la psicologia, Milano 1997; A.C. Tassinario, Il diavolo secondo l'insegnamento recente della Chiesa, Roma 1984; G. Tavard, Satana, Cinisello Balsamo (MI) 1995; I. de Tonquédec, Alcuni aspetti dell'azione di satana nel mondo, in Aa.Vv., Satana, Milano 1954, 319-330.
G. Huber

SCALA. (inizio)

I. L'immagine della s., usata dai mistici cristiani per rappresentare la vita spirituale come un' ascesi progressiva verso Dio, è già presente in Platone, che conosce il principio delle tre vie, purgativa, illuminativa e unitiva e in Aristotele (322 a.C.), che distingue tre vite: vita di godimento, vita politica e vita contemplativa.1

II. Per gli autori cristiani il tema della s. trova la sua origine in alcuni testi biblici. Il primo riguarda il sogno di Giacobbe (cf Gn 28,12-13) che sarà indefinitamente usato dalla tradizione. Ma anche i tre piani dell'arca di Noè (cf Gn 6,16), i sei gradini del trono di Salomone (cf 1 Re 10,19), i sette o otto gradini del tempio di Ezechiele (cf Ez 40,26 e 31). Accanto al tema della s., alcuni autori insistono su quello dell'albero - l'albero del paradiso e quello della croce: Quodvultdeus, (453 ca.), Metodio l'Olimpo (inizio IV sec.), Germano II di Costantinopoli (1240) - sempre interpretato come una salita verso la santità. Ma è la visione di Giacobbe che sarà privilegiata, da Origene fino ai nostri giorni.

Questi, ispirandosi a Filone di Alessandria distingue tre tappe, tre gradi nell'ascesi mistica, con la loro corrispondenza biblica: 1. la purificazione (greco katharsis, latino: purgatio) durante la quale l'uomo si purifica dei suoi peccati con la penitenza e con la conversione che rimandano al libro dei Proverbi; 2. l'illuminazione (greco: phôtismos; latino: illuminatio) che si riporta al progresso nella virtù che, dopo un'apertura alla grazia, permette di avvicinarsi al termine e si riferisce all'Ecclesiaste; 3. l'unione, la vita unitiva, quella dei perfetti (greco, teleiôsis; latino, perfectio) che è la piena beatitudine dell'uomo, l'unione con Dio, e corrisponde al Cantico dei Cantici.

E a partire da questo quadro, o all'interno di questo, che si svilupperanno gli altri schemi dell'ascesi mistica. Gregorio di Nissa nella sua Vita di Mosè, riprende il tema dell'ascesi verso Dio sulla base di questa trilogia. Dionigi l'Areopagita avvicina le tre vite, purgativa, illuminativa e unitiva, alle due triadi della gerarchia ecclesiastica: I. triade iniziatrice; II. triade degli iniziati di cui i tre ordini: 1. ordine purificato (catecumeni, penitenti); 2. ordine illuminato (popolo santo); 3. ordine perfetto (monaco), segnano i diversi gradi gerarchicamente ordinati dell'ascesi degli esseri a Dio. Benedetto s'ispira a Cassiano per tutto il cap. VII della sua Regola, sull'umiltà, s. delle virtù che comprende tutta la vita ascetica. Giovanni Climaco, abate del Sinai, diede il titolo di Scala (greco: klimax) al suo trattato in ricordo della scala di Giacobbe. Egli vi distingue trenta gradini (riferimento ai trent'anni della vita nascosta del Cristo). Questi sono divisi in tre parti: 1. principianti (distacco dai beni terreni); 2. proficienti (acquisizione delle virtù); 3. perfetti (trattato della vita mistica, elogio della carità). La trilogia vita purgativa, vita illuminativa, vita unitiva fa posto ad un altro schema: principianti, proficienti, perfetti (vedi Teresa d'Avila, Baldassarre di santa Caterina, ecc.). Questo schema sarà ripreso e ampliato durante tutto il Medioevo da Bernardo nel suo commento al Cantico dei Cantici; da Bonaventura nel suo De triplici via, da Tommaso d'Aquino nella Summa theologica (II-II, q. 24, a. 9) e nel Super Isaiam (44,3).

Qualunque sia il numero dei gradini di questa scala spirituale, tre, quattro in Riccardo di San Vittore nel suo De quatuor gradibus violentae caritatis, cinque in Bernardino di Laredo nella sua Subida del Monte Sion, sei in Bonaventura nel suo Itinerarium mentis in Deum, sette in Benedetto o Francesco di Assisi e i suoi sette gradi della contemplazione, dieci in Giovanni della Croce nella Notte oscura, o ventisei in Angela da Foligno, si tratta sempre di salire i gradini delle virtù del Cristo.
La cima di questa scala spirituale, che è il Cristo - Christus scala nostra -, può essere l'umiltà come in Benedetto, il supremo amore come in Ruusbroec, o la contemplazione perfetta come in Riccardo di San Vittore e Giovanni della Croce. Insomma, l'ultimo scalino è sempre Dio o il Cristo. La scala è un mezzo per arrivarci, come la croce è l'unico luogo in cui si uniscono cielo e terra. Per giungervi, i cristiani devono restare uniti al Cristo che nella sua ascensione è salito verso il Padre da dove ritornerà per introdurli e porli accanto a sé.
Note: 1 Etica nicomachea, 1. I, c. 5.
Bibl. E. Bertaud - A. Rayez, s.v., in DSAM IV1, 62-86; G. Climaco, L'Échelle sainte, Bégrolles-en-Mauges 1978; G. Penco, Un tema dell'ascesi monastica; la scala di Giacobbe, in Vita Monastica, 14 (1960), 99-113; P. de Surgy, La source de l'échelle d'amour chez saint Jean de la Croix, in RAM 27 (1951), 18-40.
S.M. Morgain

SCARAMELLI GIAN BATTISTA. (inizio)

I. Vita e opere. S. nasce a Roma il 23 dicembre 1687. A diciannove anni termina i suoi studi di filosofia con i gesuiti nel Collegio romano ed entra nel noviziato di Sant'Andrea, il 20 settembre 1706. Terminato il noviziato nel 1708 e l'anno di retorica, comincia l'insegnamento prima a Ragusa per tre anni e poi a Loreto per due anni. Studia archeologia e diventa maestro supplente nel Collegio germanico. Dopo l'ordinazione sacerdotale, comincia quello che sarebbe stato, durante tutta la sua vita, il suo lavoro apostolico caratteristico: le missioni popolari prolungate durante trenta lunghi anni attraverso gli Stati pontifici e i ritiri spirituali al clero. Nei pochi momenti che gli restano liberi, a Macerata si dedica allo studio della spiritualità e alla composizione delle sue opere. Di tutte, solamente una, La vita di suor Maria Crocifissa Satellico (Venezia 1750), appare durante la sua vita e, dopo quattro edizioni, è posta all'indice dei libri proibiti nel 1769 forse perché l'autore si pronuncia molto chiaramente sulla santità della religiosa, senza che vi sia stato un precedente giudizio ufficiale della Chiesa. Tolte alcune affermazioni categoriche, il libro è liberamente stampato nel 1819. Le altre opere di S. appaiono dopo la morte dell'autore: Il discernimento di spiriti per il retto regolamento delle azioni proprie ed altrui (Venezia 1753), Direttorio ascetico (Venezia 1754), la cui diffusione è enorme. La seconda opera conta quattordici edizioni prima di compiersi cinquanta anni dalla sua apparizione. Altra opera dello S. è La Dottrina di s. Giovanni della Croce (un riassunto delle sue opere: Venezia 1815, Lucca 1860, Napoli 1892). Oltre queste opere ve ne è una incompiuta che alcuni (O. Marchetti) attribuiscono a S.: Vita della serva di Dio Angela Cospari fondatrice delle sigg. Maestre pie in Borgo San Sepolcro. Quest'opera resta incompiuta per la morte dello S. avvenuta l'11 gennaio 1752.
II. Insegnamento spirituale. L'opera forse più originale e importante dello S. è Il direttorio mistico (Venezia 1754). Contiene cinque parti dedicate ai « direttori di quelle anime che Dio dirige attraverso la via della contemplazione » (p. 532): 1. nozioni preliminari di teologia e psicologia; 2. sulla contemplazione in generale: natura, proprietà, effetti, disposizioni necessarie, ecc.; 3. i dodici gradi della contemplazione che procedono da atti non diversi da essa come l'orazione di raccoglimento, il silenzio spirituale, l'unione fruitiva d'amore, l'unione estatica, il rapimento, ecc.; 4. i gradi di contemplazione che procedono da atti distinti da essa: visioni, locuzioni interiori, rivelazioni, ecc.; 5. la purificazione passiva tanto dei sensi come dello spirito.

Quando S. descrive i diversi gradi di contemplazione s'ispira senza dubbio a Diego Alvarez de Paz, ma sottolinea sempre che l'unione mistica consiste in una conoscenza di Dio tutta sperimentale e piena d'amore. E questa l'opinione dei santi Padri e dei teologi mistici più esperti che S. conserva integra nel suo insegnamento, ma l'esperienza lo ha convinto dell'importanza della direzione spirituale per chi desidera avanzare nella via spirituale e giungere all'unione con Dio, per cui essa diventa preoccupazione costante del suo insegnamento.

Bibl. C. Becker, s.v., in WMy, 451-452; H. Bleienstein, J.B. Scaramelli und sein « Führer auf den Wegen der Mystik », in ZAM 15 (1940), 124-135; S. Conte, La pratica della direzione spirituale nello Scaramelli, in ScuCat 72 (1944), 40-57, 111-127; L.A. Hogue, s.v., in DTC XIV1, 1259-1263; O. Marchetti, Un'opera inedita... attribuita al P. Scaramelli, in AHSI 2 (1933), 230-257; G. Mellinato, s.v., in DSAM XIV, 395-402; D. Mondrone, s.v., in DES III, 2262-2265.

J. Collantes

SCUOLE DI SPIRITUALITA. (inizio)

Premessa. S'intende qui parlare solo di « scuole » di spiritualità cristiano-cattoliche e non di tutte ma solo di alcune che hanno avuto ed hanno ancora oggi grande influsso nella Chiesa senza voler minimizzare l'importanza di quelle tralasciate. Ci limitiamo, infatti, ad esaminarne cinque: la benedettina, la domenicana, la francescana, la carmelitana, la ignaziana; una dell'alto Medioevo, due del basso Medioevo e due dell'Evo Moderno.

Pur partendo dagli stessi principi biblici del Dio, uno e trino e dell'opera redentrice di Gesù Cristo, esse si diversificano l'una dall'altra non solo per il contesto storico-vitale di tempo e di luogo in cui sono sorte, ma per la personalità dei fondatori, per l'accentuazione di una verità dogmatica o di un aspetto della vita di Cristo e di conseguenza per la pratica preferenziale di una virtù caratteristica. Per illustrare ciascuna « scuola » ci serviremo del seguente schema: a. il fondatore e i suoi seguaci; b. i fondamenti dottrinali; c. le pratiche specifiche; d. i riflessi mistici.

1. La scuola benedettina. Anche se non la prima in senso assoluto, essendo stata preceduta per lo meno dalla tradizione di s. Basilio e di s. Agostino, è quella che ha dominato quasi esclusivamente l'Occidente europeo durante tutto l'alto medioevo senza perdere di intensità nei secoli seguenti fino ai nostri giorni.

a. Il fondatore e i suoi seguaci. La s. b. prende le mosse da s. Benedetto, detto appunto « il patriarca del monachesimo occidentale » che con la Regula monasteriorum e la costruzione del monastero di Montecassino diede l'avvio al movimento della vita cenobitica. Da questo ceppo si svilupparono altri germogli che ne arricchirono la portata ecclesiale e sociale in un continuo rinnovamento e benefica evoluzione: i cluniacensi o « monaci neri », i cistercensi o « monaci bianchi », i camaldolesi, i vallombrosani, i certosini, i silvestrini... e in ultimo i trappisti... Fra tanta fioritura di uomini si stagliano le forti personalità di s. Gregorio Magno, di s. Pier Damiani, di s. Anselmo, arcivescovo di Canterbury e di s. Bernardo abate di Clairvaux.

b. I fondamenti dottrinali. Non essendo possibile una sintesi univoca per la varietà degli autori che si susseguirono nell'arco di parecchi secoli con sfumature personali, ci limiteremo a fermarne il fondo comune da cui nessuno prescinde. In tutti s'intravedono queste idee: la celebrazione della vita monastica: « Extra claustra, nulla salus », prevalendo ancora la visione dualistica di inconciliabilità tra corpo e anima, tra mondo e Vangelo di derivazione greco-romana e patristica; un senso di distacco tra Dio e l'uomo concependo l'uno come somma maestà sia nella creazione come nella redenzione - il Cristo « Pantocrator » - e l'altro come incapace di bene e vittima del peccato; il parallelismo tra la società civile e quella ecclesiastica frutto del feudalesimo imperante che si risolveva in una organizzazione rigidamente gerarchica e frammentaria.

c. Le pratiche specifiche. S. Benedetto nella sua Regola fa leva sulla « conversio morum » o cambiamento di vita che comporta, in senso negativo: la « rinuncia » al mondo o « fuga mundi » per rinchiudersi nei monasteri, sempre edificati lontano dalle zone abitate e autosufficenti per le varie necessità materiali; la « subjectio abbati » o « obbedienza » per l'ordinamento della vita

interna del monastero; la « stabilitas loci » contro ogni nomadismo, per cui il proprio monastero è culla e tomba per ognuno; la « vita comune », sostanziata dalla pratica di due virtù: l'umiltà nel rinnegamento di sé per evitare ogni privilegio e la rigida povertà personale nel distacco da ogni proprietà, anche minima. Positivamente poi la « conversio morum » esige: l'impegno nella preghiera liturgica, più o meno solenne, da occupare gran parte della giornata e l'applicazione al lavoro manuale o intellettuale, contro ogni sfruttamento e a stimolo delle classi dominanti, viventi di rapine e saccheggi.

d. I riflessi mistici. Tenendo presenti i presupposti dottrinali e le conseguenti pratiche religiose, si spiega come s. Benedetto possa chiamare il suo insegnamento « divini schola servitii », mirando a mettere l'uomo alla presenza di Dio e di Cristo, sia nell'esercizio della preghiera liturgica e della « lectio divina », come nel lavoro. Non s'insiste sulla vita di grazia, sull'unione con Dio e sulla contemplazione, ma sulla sintonia tra il sentimento della recita corale e la voce: « Ut mens nostra concordet voci nostrae », evitando il pericolo del meccanicismo. S. Benedetto resta più asceta - la virtù più studiata è l'umiltà - che mistico, più attento all'esterno e comunitario che all'interno e personale, più preoccupato di scuotere col timore che con l'amore di Dio e di Cristo. Ciò non ha impedito che lo stesso s. Benedetto, come altre sante e santi benedettini, abbiano avuto esperienze di vita mistica e goduto di visioni soprannaturali come di numerose rivelazioni.

2. La « scuola domenicana ». Questa scuola sorge nel basso Medioevo, nel 1200, quando s. Domenico (1221) inizia la sua opera di evangelizzazione, fondando l'Ordine dei « frati predicatori ». In un'epoca di vasto risveglio religioso e sociale, intellettuale e morale, con profonde tensioni sul piano disciplinare e teologico, s. Domenico sposa la causa della Chiesa, divenendo con il suo movimento campione della fede cattolica.

a. S. Domenico e i suoi seguaci. S. Domenico, sacerdote e canonico della cattedrale di Osma (Spagna), volendo combattere gli eretici albigesi della Francia meridionale, si mantiene sempre su un piano colto, mentre asceticamente accetta la vita apostolico-evangelica, vivendo in povertà e rompendo gli schemi del monachesimo tradizionale che esigeva la « stabilitas loci ». Tra i suoi seguaci, innumerevoli furono coloro che ne valorizzarono l'eredità; e fra essi possiamo solamente ricordare i più noti per santità e dottrina: s. Alberto Magno, s. Tommaso d'Aquino, s. Caterina da Siena, s. Antonino, arcivescovo di Firenze (1459)...

b. I fondamenti dottrinali. Sebbene l'Ordine domenicano abbia sicure ascendenze agostiniane, non vi resta ancorato perché si adegua alla cultura scolastica del momento e tenta di cristianizzare Aristotele (322 a.C.), trascurando Platone. Fu una svolta di grande significato, perché si allargò il campo dialettico, filosofico e scientifico, avvantaggiandosene anche la teologia. Da questo fervore culturale conseguì la scelta di alcuni principi filosofico-teologici: il primato dell'intelletto sulla volontà e sull'affetto, l'insistenza sullo studio e la necessità della « contemplazione » divina; i domenicani non trascurano né la « vita comune », né la mortificazione, né l'ufficio liturgico.

c. Le pratiche specifiche. I domenicani, pur accettando la Regola di s. Agostino che già prevedeva « la vita mista » monastico-canonicale, ne aggiornarono la formula, mantenendo la « vita comune », ma rinnegando la « stabilitas loci » per darsi ad un apostolato più libero ed incisivo. Ciò comportava: una nuova organizzazione dell'istituto con un'autorità centrale e relative suddivisioni subalterne; una più accentuata adesione alla sede pontificia - l'Inquisizione romana è un loro tradizionale appannaggio -; un culto vivace per gli studi, per i centri universitari e per la produzione letteraria. Inoltre hanno incrementato la devozione alla Madonna lanciando la recita del santo rosario e celebrato la Messa con rito mozarabico di origine spagnola.

d. Riflessi mistici. La s.d. è stata sempre in pieno vigore nella Chiesa sia sul piano dottrinale ad opera dei suoi esimi teologi sia sul piano pratico per i suoi numerosi scrittori mistici come Eckhart, Taulero, Susone..., incitando i cristiani tutti alla perfezione evangelica. Partendo dalla scelta intellettualistica, essa punta sulla « contemplazione » acquisita o infusa di Dio-verità

apparendo più teocentrica che cristocentrica. Sviluppa in modo particolare la teoria e l'azione della grazia di Dio come dei doni dello Spirito Santo, da offuscare quasi la partecipazione attiva dell'uomo per cui qualche autore mistico dei sopraricordati fu sconfessato e la sua opera inserita nell'Indice dei libri proibiti.

B3. La scuola francescana. Sempre nel basso Medioevo nei primi del '200, cioè contemporaneamente a quella domenicana, appare la s.f. dovendo affrontare le stesse problematiche ecclesiastiche e civili per avviarle verso soluzioni accettabili e feconde per la cristianità. Si sviluppa per opera di s. Francesco d'Assisi che fondando il primo Ordine per uomini consacrati, i frati minori, il secondo per donne consacrate, le clarisse e il terzo per persone coniugate, i terziari, sembrò dare un respiro cristiano cattolico a quelle tensioni restaurando così la Chiesa come gli aveva detto il Crocifisso di San Damiano.

a. S. Francesco e i suoi seguaci. Non essendo s. Francesco (1226) né sacerdote né letterato come s. Domenico sceglie una diversa strategia d'azione avvicinandosi al popolo con la testimonianza di una povertà radicale con la semplice predicazione di penitenza e nel pieno rispetto della gerarchia ecclesiastica. Non ammettendo poi neppure la proprietà comune svolge un apostolato itinerante non solo in mezzo ai fedeli, ma anche nelle terre degli infedeli aprendo l'era delle missioni moderne. Enorme fu la ripercussione della sua opera che fu ampliata ed approfondita dai suoi seguaci fra cui possiamo ricordare s. Antonio da Padova, s. Chiara da Assisi, s. Bonaventura, Giovanni Duns Scoto (1308), Raimondo Lullo, s. Bernardino da Siena, s. Pietro d'Alcántara...

b. I fondamenti dottrinali. Dagli Scritti di s. Francesco e dei suoi sopraddetti seguaci che ne hanno interpretato le intuizioni si constata che la s.f. si riallaccia alla tradizione platonico-agostiniana, si mantiene più concreta che speculativa e, di conseguenza, sposa il primato della volontà sull'intelletto, valorizza l'affettività come pure l'azione. Partendo poi dal concetto che Dio è il « Sommo Bene », ne deduce che la felicità umana consiste nella sua fruizione, onde il motto: « Gustata aliis tradere »; insiste anche sulla visione centrale del Cristo come mediatore unico di natura, di grazia e di gloria, prendendovi particolare rilievo la presenza della sua Madre SS.ma; diffonde, infine, un profondo senso di pacificazione e di fraternità cosmica essendo pervasa da un ottimismo incorregibile.

c. Le pratiche specifiche. S. Francesco respira il suo tempo e ne trasfigura le leggittime aspirazioni per un ritorno all'osservanza del Vangelo nell'imitazione del Cristo crocifisso e della vita degli apostoli al di fuori di ogni formula monastica tradizionale. Si esaltano così l'itineranza incessante, la predicazione popolare, la povertà assoluta sostenuta dal lavoro e dalla mendicazione, la libertà spirituale nella riduzione delle penitenze e delle mortificazioni corporali. Se ne avvantaggiò soprattutto l'organizzazione del primo Ordine, i frati minori, che fece perno sulla persona del Ministro Generale che aveva autorità diretta su ogni identità subalterna e sugli individui. S. Francesco poi mantenne fede salda verso il Romano Pontefice e la gerarchia cattolica; adottando, inoltre, il rito della Curia romana per la recita dell'Ufficio divino e per la celebrazione della Messa, ne favorì la diffusione. Infine la s. f. ha incrementato la devozione all'umanità di Cristo nei suoi misteri nodali del presepio, della croce e del tabernacolo, come pure il culto alla Madonna, difendendone il privilegio dell'Immacolata Concezione, diffondendo il suono dell'Ave Maria e la recita della corona delle « sette allegrezze».

d. I riflessi mistici. L'atmosfera mistica è proprio l'ambiente vitale dei francescani incominciando da s. Francesco e s. Chiara per arrivare a s. Bonaventura, il « principe dei mistici » alla b. Angela da Foligno, a s. Caterina da Bologna, alla b. Battista Varano, a s. Pietro d'Alcántara, a Maria d'Agreda, a s. Carlo da Sezze... Tutti insistono sull'identificazione al Cristo e per mezzo di lui sul pervenire alla piena conformità alla volontà del Padre in un supremo gesto d'amore e di totale abbandono al Sommo Bene. Prevale l'esperienza mistica dei carismi sulla teorizzazione, anche se questa non è assente specialmente nell'approfondimento dei doni dello Spirito Santo e delle beatitudini evangeliche. Merito, poi, innegabile della s.f. è l'aver universalizzato l'obbligo

della perfezione cristiana additandola anche alle persone coniugate ed impegnate nelle faccende secolari con l'istituzione del Terz'Ordine chiamato oggi Ordine francescano secolare.

4. La scuola carmelitana. Sebbene come « scuola » si affermi nell'età moderna, il '500, i carmelitani hanno origini che risalgono al sec. XII quando alcuni eremiti si ritirarono sul Monte Carmelo ove era già vissuto il profeta Elia. Passando poi dall'Oriente all'Occidente europeo nel '200 subirono l'influenza dei due Ordini recenti: domenicano e francescano abbandonando in parte l'eremitismo primitivo, dandosi all'apostolato e alla cultura. Proprio nel '500 con la riforma iniziata da s. Teresa d'Avila e proseguita da s. Giovanni della Croce si afferma questa s.c. che è tra le più significative.

a. Santa Teresa e i suoi seguaci. L'avvio alla s.c. è dato dai due santi Dottori della Chiesa: s. Teresa d'Avila e s. Giovanni della Croce che, impegnati nella stessa riforma, scrissero varie opere validissime di argomento ascetico-mistico basandosi sulle loro esperienze personali, sebbene non immuni da letture di autori precedenti. Essendo il tempo del Concilio di Trento (1545-1563) e della Controriforma cattolica, la loro azione fu accolta universalmente e diede frutti copiosi non solo in seno all'Ordine carmelitano e nella Spagna ma in tutta la Chiesa. Innumerevoli i loro seguaci fra cui non si può dimenticare s. Teresa di Lisieux, che con la sua autobiografia Storia di un'anima lanciò la formula dell'« infanzia spirituale ».

b. I fondamenti dottrinali. Avendo semplicemente descritto, tanto s. Teresa d'Avila quanto s. Giovanni della Croce, i fenomeni mistici della loro vita, non hanno speculato su di essi né si sono appellati a teorie filosofico-teologiche perché hanno tenuto presenti come destinatari i loro discepoli. Vi si avverte anzi un inconfessato senso antintellettualistico, anche se si premurano di analizzare scrupolosamente le emozioni e i doni soprannaturali di cui si sentono arricchiti. Partono, infatti, dalla dottrina comune ribadita dal Concilio di Trento contro i protestanti sul peccato, sulla responsabilità dell'uomo e sull'obbligo della perfezione cristiana senza alludere a specifiche deviazioni dottrinali del loro tempo.

c. Le pratiche specifiche. Se si guarda lo schema organizzativo dell'Ordine, i carmelitani appaiono paralleli ai movimenti del basso Medioevo chiamati « mendicanti » avendone adottato la formula dell'autorità centralizzata e della « vita mista », accantonando il primitivo eremitismo di matrice orientale. Neppure la riforma del '500 interruppe questa linea ormai assodata, pur avendo richiamato con vigore la pratica del silenzio, della solitudine, della mortificazione e della preghiera additati però come mezzi di autentico apostolato. Anche nelle pratiche di pietà questa « scuola » si presenta biforcata: da una parte, si è adattata ai tempi moderni esaltando un possente cristocentrismo e, dall'altra, ha mantenuto gelosamente una spiccata devozione mariana risalente alla indimenticabile cappella della Madonna sul Monte Carmelo, propagandandone lo « scapolare ».

d. I riflessi mistici. Secondo questa scuola, due sono i mezzi per arrivare all'unione con Dio: la preghiera e la contemplazione, perciò ambedue questi elementi vengono analizzati scrupolosamente nel loro sviluppo progressivo. Tanto la preghiera, infatti, quanto la contemplazione liberano l'uomo dagli impedimenti che lo tengono lontano da Dio: la prima attraverso la « notte dei sensi », attuata nella mortificazione, nella penitenza, nel distacco da sé e da ogni appetito terreno; la seconda, attraverso la « notte dello Spirito » vissuta, nell'aridità spirituale e nel dubbio sulla fede. Si arriva così allo sposalizio « con Dio » in due momenti: il « fidanzamento » e il « matrimonio ». E il trionfo dell'amore e della carità totale ove l'uomo quasi scompare ridotto al nulla e Dio troneggia rivelandosi il tutto. Ne deriva il motto programmatico: « nada » (uomo) e « Todo » (Dio); a merito della s.c. vanno notati due pregi: la novità del linguaggio e l'equilibrio nei rapporti di radicale relazione tra Dio e l'uomo.

5. La scuola ignaziana. Sempre nell'età moderna, il '500, accanto alla s.c. sorge vigorosa quella ignaziana o gesuitica per opera di s. Ignazio di Loyola e della sua Compagnia di Gesù. Mentre, però, la s.c. ha radici anteriori e si mantiene nell'alveo degli Ordini mendicanti, la s.i. è totalmente nuova senza addentellati con la tradizione monastica, sposando l'attività apostolico-sacerdotale, ignorando quasi la vita comunitaria per una maggiore disponibilità

personale alle diverse prestazioni pastorali. Rispondendo perciò essa alle esigenze del suo tempo, non trovò ostacoli per inserirsi potentemente nelle correnti culturali della Chiesa apportandovi notevole contributo.

a. S. Ignazio e la sua « Compagnia ». Ultima in questa sede, ma non ultima per importanza e validità la s.i. ha origine e fa perno su s. Ignazio di Loyola che fondò la « Compagnia di Gesù » radicandola sui suoi scritti principali: il libro degli Esercizi, le Costituzioni e l'Epistolario. Per arginare l'onda protestantica e rivitalizzare la Chiesa, egli assume le direttive della Controriforma Cattolica. Essendo stato soldato, ha una mentalità militare e dà alla sua « Compagnia » non solo il nome, ma una struttura altamente gerarchizzata. Questa rigida fisionomia non perde mordente nei seguaci che ne approfondiscono i germi vitali come si può constatare nella serie rigogliosa di santi molto illuminati: s. Francesco Saverio (1552), s. Pietro Canisio (1597), s. Alfonso Rodríguez (1617), s. Roberto Bellarmino... e di scrittori illustri in campo filosofico, teologico e ascetico-mistico: Alfonso Rodríguez (1616), Francesco Suarez (1617) Alvarez de Paz, Luigi Lallemant, Paolo Segneri (1694), Gianbattista Scaramelli... fino ai nostri giorni.

b. I fondamenti dottrinali. S. Ignazio e i suoi figli respirano profondamente l'atmosfera umanistico-rinascimentale che esalta la dignità dell'uomo per cui essi non tendono alla sua annichilazione, ma a raddrizzarne le deviazioni. L'uomo, infatti, è nato per dare gloria a Dio e per servire alla sua divina maestà sull'esempio di Gesù Cristo, l'uomo perfetto. Tutto ciò che può ostacolare questo cammino dev'essere rigettato, onde l'insistenza sull'esercizio delle virtù morali e teologali e soprattutto sullo sforzo di rettificare l'intenzione nei rapporti con gli uomini e le cose ovunque Dio si riveli. Ancorati saldamente alla dottrina tridentina della Chiesa, con rinascente impegno culturale, combattono a viso scoperto gli errori del loro tempo propagandati dal protestantesimo, dal giansenismo e dal quietismo...

c. Le pratiche specifiche. I gesuiti sono totalmente entro l'ambientazione dell'età moderna e assumono la formula dei « chierici regolari » non distinguendosi che accidentalmente dalle altre « Congregazioni » contemporanee come i teatini, i somaschi, i barnabiti, i lazzaristi... Si diversificano, però, da esse per il dinamismo travolgente, per il taglio militaresco e duraturo dell'educazione personale, per il maggiore impegno nei molteplici settori dell'apostolato, per l'apertura missionaria, per il voto di obbedienza al Romano Pontefice... Sul piano concreto, la s.i. ha diffuso la pratica degli « Esercizi spirituali », dell'esame di coscienza e del ritiro mensile, la devozione al Sacro Cuore di Gesù, le « Congregazioni mariane » per l'associazionismo cattolico, i « collegi » per lo studio, l'apostolato della preghiera...

d. I riflessi mistici. Pur partendo dal motto « Ad majorem Dei gloriam », la s.i. blocca l'attenzione sul Cristo obbediente totalmente alla volontà del Padre nell'opera della redenzione in favore dell'umanità. Ne deriva una forte spinta all'azione apostolica per cui si può parlare di una « mistica dell'azione ». Non che si dimentichi la contemplazione: si fondono i due momenti per diventare « contemplativi nell'azione » e « attivi nella contemplazione ». Si scruta fino in fondo la psicologia dell'uomo e si assegna un compito ad ogni sua facoltà per valorizzarne le risorse per un proficuo esercizio delle varie virtù e le pratiche di pietà. Infatti, si insiste in modo particolare sull'« obbedienza cadaverica » e sulla preghiera nei suoi diversi aspetti. Se ne conclude che la s.i. è anche antropocentrica e teocentrica oltre che cristocentrica, più ascetica che mistica, più concreta che speculativa...

Conclusione. Come si può notare da questa breve carrellata, si è solo illustrato più che esaurito l'argomento delle s. Soltanto per necessità di spazio ne abbiamo esaminato cinque che ci sono apparse più presenti nella cultura contemporanea, pur riconoscendo che altre avrebbero meritato pari menzione avendo ognuna una propria fertilità nel campo della Chiesa cattolica. La preferenza è stata determinata dalla specificità della dimensione mistica di cui ciascuna è portatrice per non ripetere concetti comuni o particolari di scarsa importanza.

Bibl. Oltre alle opere generali e collettive: Le scuole cattoliche di spiritualità, Milano 1949; Le grandi scuole di spiritualità cristiana, Roma 1984; R. Blatnicky, Il concetto di « Scuola di

spiritualità », in Rivista di Pedagogia e Scienze religiose, 5 (1967), 48-108; L. Bouyer - E. Ancilli - B. Secondin, Storia della spiritualità, 10 voll., Bologna 1984ss.; V. Grossi - L. Borriello. - B. Secondin, Storia della spiritualità, 8 voll., Roma 1987ss. e alla voce relativa del DSAM IV1, 116-128 si possono consultare ancora: 1. **Per la spiritualità benedettina:** Aa.Vv., San Benedetto agli uomini di oggi, Roma 1980; A. Quaglia, S. Benedetto e s. Francesco. Due regole a confronto, Padova 1990; G. Turbessi, Ascetismo e monachesimo in s. Benedetto, Roma 1965. 2. **Per quella domenicana:** P. Lippini, La Spiritualità domenicana nella legislazione e nella storia dell'Ordine, Bologna 1958; M. Vicaire, Storia di s. Domenico, Alba (CN) 1960. 3. **Per quella francescana:** M. Ciccarelli, I capisaldi della spiritualità francescana, Benevento 1955; T. Matura, Il progetto evangelico di s. Francesco d'Assisi oggi, Assisi (PG) 1979; A. Quaglia, S. Benedetto e s. Francesco... già citato. 4. **Per quella carmelitana:** E. Ancilli, Il Carmelo. Invito alla ricerca di Dio, Roma 1970; Gabriele di s. Maria Maddalena, La spiritualità carmelitana, Roma 1943; 5. **Per quella ignaziana:** J. de Guibert, La spiritualité de la Compagnie de Jésus, Toulouse 1938; K. Rahner, La mistica del servizio. Ignazio di Loyola e la genesi storica della sua spiritualità, Milano 1959.
A. Quaglia

SCUPOLI LORENZO. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce ad Otranto verso il 1530; è battezzato con il nome di Francesco. Nel 1569 è ammesso tra i teatini di Napoli, dove il 25 gennaio 1571 fa la professione con il nome di Lorenzo. Ordinato sacerdote nel 1577, esercita il ministero a Piacenza e a Milano insieme a s. Andrea Avellino (1608), suo maestro di noviziato. Nel 1581 è destinato alla casa di Genova. Calunniato di grave colpa rimasta ignota, è condannato al carcere per un anno e sospeso « a divinis » dal Capitolo generale del suo Ordine nel 1585. S. si sottomette così esemplarmente alla dura pena da acquistare grande fama di singolare virtù. Soltanto nel 1610 sarà pienamente riabilitato. Nel 1588 è trasferito alla casa di Venezia. Qui, nel 1589, esce anonima la prima edizione del suo libro Combattimento spirituale, attribuito a « un servo di Dio », in ventiquattro capitoli. Nello stesso anno, ancora a Venezia, appare la seconda edizione, di trentatré capitoli. Un ulteriore aumento di ventisette capitoli si trova nell'edizione di Napoli del 1599. L'anonimato cessa, dopo oltre cinquanta edizioni, con l'edizione di Bologna del 1610, che esce con il nome dell'autore, Lorenzo Scupoli, subito dopo la sua morte, avvenuta a Napoli il 28 novembre dello stesso anno. Il testo più conosciuto è quello di sessantasei capitoli, pubblicato la prima volta nell'ed. di Roma del 1657, a cura del teatino Carlo De Palma sul manoscritto dello S. e sulle migliori edizioni precedenti.
II. La dottrina. L'opera dello S. è stata definita « un corso di strategia spirituale » (P. Pourrat). In essa, infatti, troviamo esposto un piano metodico di lotta interiore contro se stessi e contro le passioni per « accostarsi sempre più a Dio e diventare uno stesso spirito con lui » (c.1). Per riuscire in questa che è « la più grande e nobile impresa » si propone l'uso di quattro « armi sicurissime e necessarissime »: la diffidenza di sé (c.2), la confidenza in Dio (c.3-6), l'esercizio (c.7-43), l'orazione (c.44-60). Per lo S. l'evangelica abnegazione di sé (Mt 16,24) si concretizza e si attua in un agonismo interiore che tende a « regolare talmente la volontà da renderla in tutto conforme al compiacimento divino » (c.10). Un programma intenso e pratico, che prende l'uomo nella sua totalità: intelletto (c.7-9) e volontà (c.10-11), passioni e appetiti (c.12-18), sensi e sentimenti (c.19-26). Tutto dev'essere « conquistato » (c.33-43) e offerto, in un sacrificio di puro amore a Dio in Cristo (c.58). E un esercizio interiore che scava in profondità e che « va fatto con fortezza d'animo », per seguire e imitare Cristo « divin capitano, in onore del quale si combatte » (c.15). Il desiderio di questa sequela e di questa imitazione muove l'anima a unirsi ai sentimenti più intimi di Gesù, in un rapporto vitale e trasformante che ha il suo centro e il suo apice nella comunione eucaristica (c.53-59). L'orazione, fatta di meditazione, di contemplazione, di colloqui, di giaculatorie, deve permeare tutta la vita, portarla ad una esperienza forte di Dio e arrivare alla semplicità e alla quiete di uno sguardo pieno di puro amore, nel quale, senza nulla

dire, « io miro e rimiro tale Signore » (c.45). Lungo il trattato si evidenziano non solo l'aspetto ascetico della vita mistica, ma anche quello dell'amore e della pura amicizia con Dio, per fare in tutto solo quello che a lui è gradito (c.55). Per lo S., pertanto, l'ascesi esposta è il passaggio obbligato per giungere all'unione mistica.
Lo stile denso, chiaro e preciso, e spesso diretto, dimostra che l'autore aveva assimilato e vissuto sperimentalmente la dottrina che propone.
Il Combattimento spirituale è come una conclusione sintetica e un frutto delle idee e delle correnti spirituali che caratterizzarono il sec. XVI, principalmente in Italia, e che si manifestarono specialmente nei Chierici regolari. Il libro è come un autoritratto spirituale non solo dell'uomo che ne fu l'autore, ma anche di tutta la sua età.
Bibl. F. Andreu, s.v., in EC XI, 203-204; E.M. Lajeunie, S. François de Sales. L'homme, la pensée, l'action, Paris 1966, 165-174; B. Mas, s.v., in DES III, 2276-2278; Id., s.v., in DSAM XIV, 467-484; I. Mercier, s.v., in DTC XIV, 1745-1746; W.V. Mudon, Theatine Spirituality. Selected Writings, New York 1996, 1-63; M. Petrocchi, Storia della spiritualità italiana (secc. XIII-XX), Roma 1984, 221-223; A. Portaluppi, Dottrine spirituali, Alba (CN) 1943, 170-171, 174-176; P. Pourrat, La spiritualité chrétienne, III, Paris 1926, 358-368; I. Silos, Historiarum Clericorum Regularium, Pars II, Roma 1655, 77-279, Pars III, Palermo 1666, 606; A.F. Vezzosi, I Scrittori de' Cherici Regolari detti Teatini, II, Roma 1780, 276-301. Cf Le introduzioni alle edizioni più recenti del Combattimento spirituale, come quelle di New York 1978, Milano 1985, Cinisello Balsamo (MI) 1992, Madrid 1996.
B. Mas

SECOLARISMO. (inizio)

I. Nozione. S. indica l'esito peggiore - fuorviante perché ideologico (stat, pro ratione, voluntas) - del complessivo e per sé « neutro » processo storico-culturale attraverso il quale l'uomo progressivamente si emancipa da interferenze sacro-religiose percepite (e talvolta lo sono veramente) come eccessivealienanti. Quindi, non è il processo in sé a fare problema - ché una qualche desacralizzazione potrebbe essere benefica alla fede stessa (cf la demitizzazione bultmanniana, nel suo nucleo essenziale) -, bensì lo spirito o atteggiamento ideologico con il quale si affronta e gestisce tale processo, sicché gli esiti risultano diametralmente opposti: al recupero della migliore secolarità (in corretta partnership tra Dio e l'uomo: cf GS), nella secolarizzazione moderata, corrisponde l'esclusione di ogni riferimento trascendente, considerato inutile e addirittura dannoso, nella secolarizzazione radicale o s. che, emblematicamente, recita: « Dio, se c'è, che fa? E se non c'è, tutto è lo stesso! » (J.P. Sartre). D'altronde, sotteso a questi opposti esiti (cf secolarizzazione) c'è un fascio di questioni per niente facili come, per es., di quale sacroreligioso si tratta? e queste categorie sono omologabili tout court con l'autentico Dio rivelato, per definizione Mistero Tutt'Altro e categoriabile solo analogice? A tali questioni il s. risponde abbreviando semplicisticamente e concludendo all'espulsione della trascendenzaescatologia dal cosmo sociale (perciò stesso rinchiudendolo nella gabbia dell'immanentepenultimo).
Un tale s. - che rappresenta l'ipostatizzazione del saeculum (=questo mondo), gestito in proprio dall'uomo, senza rimandi (ontologici né etici) trascendenti - è maturato per fasi successive, cui hanno dato mano le varie scienze dell'uomo (filosofia e psicosociologia soprattutto), via via passando dall'ateismo di assimilazione, che riteneva Dio « immanente e produttore dell'energia del mondo », all'ateismo di sostituzione, con l'emblematica radicazione del fatto morale nella società e non più in Dio (E. Durkheim, 1906), per concludersi ai nostri giorni con l'ateismo dissolutivo (caratterizzante la fine stessa della modernità). Un ateismo dissolutivo che nel s. - ecco il punto qualificante - non enfatizza tanto la negazione di Dio, ritenuto ormai una « moneta fuori corso », quanto il regnum hominis, col triplice primato del fare sul contemplare, del tecnico sull'etico, dell'avere sull'essere, che ultimamente sfocia nel dogma fondamentale del produrre per consumare e viceversa. In questo scenario, la religione decade a fatto privato, meramente

soggettivo, de-istituzionalizzato; a un puro bricolage se non a un optional, che non interessa la maggioranza dei tecnopolitani... Anche se, tra i grattacieli, proliferano apprendisti stregoni, riflusso del sacro, movimenti religiosi alternativi, sette, New Age ecc., mentre si verifica un'esplosione selvaggia di eros parallela alla rimozione della morte, con le questioni ultime che essa evoca. In breve, perché la caduta dell'esperienza religiosa autentica, non sublimando più i bisogni bio-psico-sociali dell'uomo, lo apre sulla voragine del nonsenso (S.S. Acquaviva). Non è questa la spiegazione ultima della crisi attuale (alle soglie del postmoderno), ma innegabilmente è la conclusione più vistosa del s. che ha assemblato l'ala peggiore della modernità: Dio come mito infantile, estromesso dalla scienza (A. Comte), come sovrastruttura ideologica (K. Marx), come malattia psichica (S. Freud), come rappresentazione e garanzia collettiva della società (E. Durkheim).

Nell'accezione globale che qui interessa, le prime forme del s. appaiono in Inghilterra nel 1846, quando G.J. Holyoake fonda la « Londoner Secular Society », il cui programma - condensato nel termine s. che appare qui per la prima volta - consiste nell'interpretare e regolare la vita a prescindere da Dio e dalla religione. Tra gli epigoni nel mondo anglosassone ricordiamo sia la « World Union of Free-Thinkers », su base positivistica e a carattere molto irreligioso - fondata nel 1869 in occasione del Congresso anticlericale di Napoli (il suo esponente più rapprentativo ai nostri giorni fu B. Russel); sia l'Humanist Manifest, lanciato nel 1933 in USA e nel quale si riconobbero a lungo i due gruppi universitari «The Chicago Family» e «The Columbia Family»; sia l'«International Humanist and Ethical Union» fondata nel 1952, cui sono affiliate varie organizzazioni e la cui presenza è attiva negli organismi internazionali tipo FAO, UNESCO, ecc.; sia l'« Associazione Umanistica Olandese » e le varie Logge massoniche, il cui vago deismo prepara meglio d'ogni altra strategia l'ateismo de facto e la rifondazione autonoma dell'etica laicista. Nel resto d'Europa, una versione del s. inglese è rintracciabile presso il filosofo V. Cousin e discepoli, in Francia - riguarda soprattutto l'emancipazione dell'insegnamento in genere e della filosofia in specie dall'ancillaggio teologico -, mentre in Germania troviamo la « Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur » nella quale si riunirono, nel 1892, positivisti e tecnocrati infatuati dal valore avveniristico della scienza e della tecnica. Tra l'altro, E.Lang sognò in quegli anni una Lega di Stati, che definì « l'analogon secolarizzato del papato medievale ». Anche se il futuro prossimo doveva smentire tragicamente queste illusioni - cf. Prima Guerra mondiale, letteratura della crisi, ecc., - il s. di fine '800 e primo '900 si caricò di tale faziosità ideologica e antireligiosa da rendere tuttora arduo un discorso obiettivo sui vari aspetti della secolarizzazione, nonostante l'importante decantazione operata da M. Weber, E. Troeltsch, ecc. negli anni Trenta.

II. S. e teologia. E in base a questa provvidenziale decantazione ideologica e semantica che, negli anni Sessanta, in area protestante - ma in significativo parallelo con l'ottimismo del Vaticano II (cf GS) e la sua fiduciosa interpretazione dei « segni del tempo » - è attecchita la teologia della secolarizzazione che, una volta per tutte, ha distinto gli opposti esiti dell'unico (e per sé « neutro ») processo di emancipazione: infatti, l'uomo (figlio maggiorenne) può cogliere e valorizzare la migliore partnership con Dio (Padre), oppure - come registrato in tutta la Bibbia - può anche ribellarsi e opporvisi (la possibilità di autodistruzione è il rischio compreso nel dono stesso della libertà: cf Gn 3). Al contempo, e non meno significativamente, occorre osservare l'evoluzione avvenuta nei documenti ecclesiastici che, superando la tradizionale ma ristretta accezione di offesavulnus all'integrità materiale e spirituale della Chiesa, distinguono accuratamente il processo socioculturale dagli opposti esiti (socioculturalmente corretti o ideologicamente forzati). Illuminante quanto disse Paolo VI alla Plenaria del Segretariato per i non credenti (Oss. Rom., 19 marzo 1971): la secolarizzazione, implicante un'autonomia crescente del profano (da un malinteso sacro), è un fatto caratteristico della nostra civiltà occidentale, ed entro certi limiti è lecita (cf. GS e fonti bibliche). Bisogna però distinguerla dal s. in cui può facilmente degenerare, come ha rilevato lo stesso H. Cox, ne La città secolare (citaz. esplicita del Papa). Ancora: il s. è una forma di materialismo e, come tale, esclude ogni

riferimento a Dio e alla trascendenza. In questo senso una secolarizzazione radicale (=s.), che svuota la città umana di ogni riferimento a Dio, costituisce il nemico mortale del cristianesimo e apre la via al nichilismo (di cui, in altro senso, è la forma più sofisticata: alla fine della modernità).

Bibl. Oltre alla bibliografia italiana ragionata, curata da P. Vanzan e G. Basso, in RasT 11 (1970), 120-141; 13 (1972), 195-213 e 264-287, cf: S.S. Acquaviva, L'eclissi del sacro nella civiltà industriale, Milano 19754; S.S. Acquaviva - R. Guizzardi, (cura di), La secolarizzazione, Bologna 1973; S.S. Acquaviva - R. Stella, Fine di un'ideologia: la secolarizzazione, Roma 1989; R. Bellah, Al di là delle fedi. Le religioni in un mondo post-tradizionale, Brescia 1975; P. Berger, L'imperativo eretico, Leumann (TO) 1987; D. Bonhoeffer, Resistenza e resa, Cinisello Balsamo (MI) 1988; P.M. van Buren, Alle frontiere del linguaggio, Roma 1977; S. Burgalassi - C. Prandi - S. Martelli, Immagini della religiosità in Italia, Milano 1993; H. Cox, La città secolare, Firenze 1968; Id., La seduzione dello spirito, Brescia 1974; L. Gilkey, Il destino della religione nell'era tecnologica, Roma 1972; F. Gogarten, Destino e speranza dell'epoca moderna, Brescia 1972; P. Grassi, Secolarizzazione e teologia, Urbino (PS) 1992; A.M. Greeley, L'uomo non secolare, Brescia 1973; A. Jnijk, Secolarizzazione, Brescia 1973; C.S. Lewis, Scusi, qual è il suo Dio?, Torino 1981; J.F. Lyotard, La condizione postmoderna, Milano 1981; T.W. Ogletree, La controversia sulla morte di Dio, Brescia 1974; G. Patella, Sul postmoderno, Roma 1990; L. Richard, Teologia della secolarizzazione, Roma 1990; J.A.T. Robinson, Il volto umano di Dio, Brescia 1974; J. Sperna Weiland, La fine della religione, Brescia 1974; P. Vanzan, La socioteologia della secolarizzazione vent'anni dopo, in CivCat 132 (1982) 2, 130-142. Cf inoltre: E. Ancilli, Secolarizzazione e vita spirituale, in DES III, 2288-2294; C. Geffré, s.v., in DSAM XIV, 494-508; M. Mannoni, s.v., in DES III, 2282-2288; A. Milano, s.v., in NDT, 14381465; M. Sodi, s.v., in NDL, 1355-1370; P. Vanzan, s.v., in DTI III, 220-231.

P. Vanzan

SECOLARIZZAZIONE. (inizio)

I**. Il termine e il suo uso.** Parola e categoria dalle molteplici vicende semantiche e ideologiche, anche perché il termine stesso e i fenomeni cui allude sono complessi e variamente ipotecati sia quanto all'etimo, sia quanto alla grammatica e sintassi che le varie scienze utilizzano per spiegarne le valenze. Senza dire che altro è la s. come processo, implicante desacralizzazione e autonomia - ossia il progressivo « disincanto del mondo » (desacralizzazione) e affermazione del protagonismo umano nel fare la storia (gestendo in proprio l'autonomia delle realtà terrene) - e altro sono gli opposti esiti di quel processo: il recupero della corretta secolarità, ma in buona partnership con Dio (cf GS) o l'ideologica chiusura nel secolarismo ateo e immanentista, assolutizzando l'uomo e il suo mondo contro Dio.

Rifacendosi al latino saeculum, nel Medioevo s. indicava prevalentemente la vita nel « mondo » dei cristiani laici - ma anche dei preti diocesani (perciò detti « secolari », ancor oggi) - distinguendoli, con qualche inflessione negativa, dai monaci che, ritirandosi dal mondo (il profano), acquistavano uno speciale rapporto con Dio (il Sacro), grazie a una « regola » di perfezione (e tali preti sono detti, ancor oggi, « regolari »). Nell'Evo Moderno invece (dal '500 al '900), parallelamente alla divaricazione tra fede e ragione, Chiesa e Stato, ecc., s. venne utilizzata per indicare la progressiva emancipazione della società̀culture (secolari), prima dalle istituzioni ecclesiastiche (sacre), e poi anche da Dio (ateismo). Ciò avvenne attraverso una serie di eventi molto diversi, che ricordiamo per evidenziare l'intricata memoria storica di questa categoria e i vari « giochi linguistici » nei quali fu successivamente coinvolta.

Anzitutto, s. fu usata per indicare l'operazione politico-giuridica che vide le autorità civili (secolari) espropriare i beni materiali (sacri) della Chiesa e successivamente, con passo abbastanza breve e logico, giustificare il « latrocinio » de facto con la negazione de jure delle competenze acquisite in oltre un millennio dalla Chiesa nell'ambito materiale e delle relazioni sociali. A questo livello tutto inizia con l'equivoco di Westfalia (1648) e si consuma al tempo

della Grosse Säkularisation (1803), grazie pure al supporto delle argomentazioni illuministiche del '700. Quest'ultimo cenno richiama alla memoria che, parallelamente al fatto politico-giuridico, la s. ha pure una valenza filosofico-culturale: quella riguardante l'emancipazione del pensiero in genere e della scuola (Università) in particolare dalla tutela clericale prima, e metafisico-religiosa poi. Emblematica l'opera della Massoneria in quest'ambito, col risultato di orientare il processo di s. verso l'esito peggiore: il secolarismo autarchico-immanentista, che raggiunse l'acme sul finire dell'800, quando il laicismo abolì le Facoltà di Teologia e impresse alla cultura generale la stessa aggressività già vista nella Grosse Säkularisation politica. Per tutte queste vicende la s. ebbe a lungo una risonanza negativa per i cristiani in genere e nella Chiesa cattolica in particolare (cf la « questione romana »), finché verso la metà del '900 - in significativo parallelo col dibattito sulla « fine della modernità » - le rivisitazioni di M. Weber, E. Troeltsch, R.E. Park, T. Parsons, H. Becker, ecc., proposero un'altra spiegazione dei citati fenomeni socioculturali e politici: non interpretandoli come semplicistiche reazioni anticlericali (e verso quale Chiesa?) o pura emancipazione dal sacro (ma quale?), bensì come non facili, ma promettenti tentativi di « sintesi » tra il meglio di ieri (tradizione giudeo-cristiana) e il meglio di oggi (innovazione moderna), per costruire un miglior domani (l'orizzonte postmoderno).

E così, nonostante tutto, gli esiti dei mutamenti socioculturali, politici e religiosi avvenuti nell'Occidente moderno, che hanno favorito la svolta dall'interpretazione religiosa a quella secolare della vita o anche il cosiddetto passaggio dalla società̀cultura « agricola-chiusa-sacrale » a quella « industriale-aperta-secolarizzata », vanno considerati « ambigui », ma non destinati fatalmente al peggio. Il peggio avviene quando - per esempio nel secolarismo, ripetiamolo - si butta via, con l'acqua sporca di una malintesa religionesacralità, pure il bambino della fede autentica e del corretto rapporto tra Dio e l'uomo. Il meglio invece consiste nella purificazione di tale fede dalle sovrastrutture religiosesacrali, così da ritrovare l'impatto col biblico Dio Tutt'Altro: l'unico che soddisfa (e non aliena) le esigenze sia dell'innata esperienza trascendentale di base, sia del migliore protagonismo umano nell'edificare una migliore « città dell'uomo » (peraltro avanguardia del regnum Dei, che i figli maggiorenni realizzano insieme al Padre). L'ambiguità consiste dunque in questo: a un processo di s. fondamentalmente neutro - la progressiva emancipazione di areerealtà mondane (scienza, politica, ecc.) da interferenze religiosesacrali errate o improprie - seguono esiti diametralemente opposti, e cioè l'affermazione dell'uomo (e delle sue capacità di realizzarsi in proprio) contro Dio, o il recupero della migliore partnership tra Dio e l'uomo (cf Gn 1 e 2), col giusto porsi dell'uomo tra Dio e il mondo (F. Gogarten). Sottesa agli opposti esiti trapela poi, innegabilmente, la malintesa o corretta presenza di (e relazione a) Dio nel mondo, sicché dobbiamo alla sociologia postmoderna questi guadagni: la s. non riguarda primo et per se Dio, ma l'uomo, - quindi, non l'aldilà (extracategoriale) ma l'aldiqua (sperimentale); - e del regime sacro-religioso-trascendente si interessa nella misura in cui può mortificare o favorire la complessa realtà huius saeculi. E se, innegabilmente, tale s. può favorire il secolarismo, che nega l'orizzonte escatologico - donde l'avversione di molti verso la s. in blocco -, è anche vero che questo esito avviene per accidens e si può ricondurre o a un errato concetto di Dio e dell'ambito sacro-religioso nella gente, o a una qualche forzatura ecclesiastica nel presentare i rapporti Dio-uomo-mondo (che scatena un'altrettanto errata reazione laica).

II. Teologia della s. Su questi guadagni ha lavorato, negli anni '60, la cosiddetta « teologia della s. », che non è un'altra scuola o corrente teologica, ma una prospettiva altra secondo cui leggere le vicende complessive dell'Occidente: non più secondo l'apriori ideologico-laicista della progressiva emancipazione del mondo dalla tutela sacro-religiosa per essere finalmente se stesso, bensì in quella della purificazione e migliore realizzazione sia del sacro-religioso sia del mondo alla luce della fede giudeo-cristiana. Una socioteologia o teosociologia, la si è detta, perché ritiene la sociologia il « luogo teologico » privilegiato della nuova evangelizzazione (postmoderna), in quanto consente di entrare dalla parte del tecnopolitano (sua mentalità e lingua), ma per « uscire » dall'altra parte, rompendo con la forza biblico-kerygmatica (più che

teologico-predicamentale) la clausura del penultimo, in cui la s. diventerebbe secolarismo. E innegabilmente - a prescindere dalle lacune, su cui torneremo - questa socioteologia riuscì a far confrontare il portato essenziale della rivelazione giudeo-cristiana con le altrettanto infrastrutturali emergenze dell'uomo contemporaneo nel quale, a ben guardare, si ripropongono le antiche e sempre nuove sfide tra « dio » e Dio (idoli e JHWH), religione e fede (circoncisione e grazia) uomo minorenne e adulto (cf Gal 4,1s. 1 Cor 13,11). Il grande merito di questa socioteologia consiste nell'aver intuito che anche oggi, non meno di ieri, solo la purificazione delle prime valenze può condurre alla riscoperta delle seconde, cosicché il trapasso socioculturale in atto costituisce sì « il tramonto degli dèi », ma per riscoprire il vero Dio e, con lui, il vero uomo e il rapporto non alienante tra i due. Ma per fare ciò bisogna procedere con grande acribia e usando l'interdisciplinarità, specie da quando la s. è uscita dalla penombra delle Università e, finita in pasto ai mass media, ha significato tutto e il contrario di tutto: diventando un elemento mitologico o, peggio, una « abbreviazione intellettuale » (T. Luckmann) e un « articolo di consumo ideologico » (P. Berger).

Perciò questa socioteologia, proprio valorizzando i guadagni emersi dall'accennata rivisitazione sociologica postmoderna, ha dimostrato - all'opposto delle prevalenti conclusioni secolariste moderne - come la s. culturale e politica altro non significhi che l'emancipazione dell'uomo e delle realtà mondane (saeculum) dagli influssi non tanto di Dio (extracategoriale per definizione), quanto di un certo sacro-religioso, avvertito come sovrastrutturale, perciò mortificante le possibilità « secolari ». Si tratta, quindi, di fare luce sul vero Dio e sulla corretta partnership Dio-uomo, anche dimostrando come l'enfasi del tecnopolitano nel plasmare il proprio destino senza rimandi ulteriori - discutibilmente intesi come puro aldilà e perciò alienanti - riveli una profonda ignoranza dell'autentico Dio biblico.

Proprio facendo leva sul fatto che l'uomo secolare postmoderno non esclude le dimensioni ulterioritrascendenti (come invece fa il secolarista moderno), la teologia della s. evidenzia come le migliori istanze secolari trovino fonte e culmine proprio nella rivelazione giudeo-cristiana, sicché un cristianesimo purificato ad intra dalle sovrastrutture « religiose » è in grado non solo di parlare efficacemente di Dio, proprio muovendosi « sulla linea di confine » che divide l'ateismo e la religione tradizionalmente intesi, ma pure d'incalzare ad extra la migliore mondanizzazione del mondo e umanizzazione dell'uomo. Il tutto poi in chiave cristologica, perché solo nella figura e opera di Gesù, l'uomo-per-gli-altri, è possibile ritrovare i sentieri perduti che riconducono all'esperienza diretta e personale del Mistero Tutt'Altro (trascendente e ineffabile) di cui, nonostante tutto, pure il tecnopolitano avverte la nostalgia. Senza con questo ricadere nell'alienazione tipo la « religione magica » o il « dio tappabuchi » (D. Bonhoeffer), ma onestamente riconoscendo quanto l'ulteriorità - altro nome della trascendenza, che urge nel cuore dell'uomo - non sia alienante, ma infrastrutturale pure oggi, come ieri e sempre.

Concretamente, questa socioteologia purifica il termineconcetto « religione » da perduranti valenze « sacro-pagane » come qualità delle cose (A.M. Greeley), proprio recuperando l'originale nozione biblica del « santo relazionale » (M.D. Chenu). Infatti, mentre il sacro pagano è una realtà a parte, un « in sé cosale » opposto al profano (pro-fanum = fuori dal fanum: luogo sacro), il santo biblico denota una relazione interpersonale che l'uomo stabilisce col Tutt'Altro ogni volta che questi lo tocca o gli si rivela. Perciò, nella concezione biblica non esistono più il sacro o profano come qualità delle cose, ma solo la relazione (o meno) dell'uomo col Santo. E questo santo relazionale non distrugge o sminuisce ma perfeziona l'uomo e, attraverso di lui, tutte le realtà di cui fa uso santo: in grado cioè di sprigionarne tutte le potenzialità, conforme al detto scolastico: « La grazia suppone la natura e la perfeziona ». Perciò, quando l'uomo usa delle cose secondo i fini loro propri, anche sottraendole a funzioni ritenute sacre, egli le dissacra rispetto alla concezione pagana, ma in forza dell'Incarnazione le cristifica (P. Teilhard de Chardin). Perché questa è la novità rivelata: il Logos incarnato, portando a compimento l'opera del Logos creatore, ha eliminato per sempre la divisione tra sacro e profano, restituendo la sua consistenza al creato (cf 1 Cor 3,23). Perciò il desacralizzare un numero sempre maggiore di

cose e fenomeni, che nelle società pretecniche e sacrali ricevevano un'interpretazione religiosasacrale, necessaria per la fondazione e consistenza di quelle società (M. Eliade), lungi dall'essere un male è il benefico risultato della rivelazione biblica, cui la s. è profondamente funzionale (mentre il secolarismo ne rappresenta la caricatura ideologica: H. Cox).
Bastano questi cenni per intravedere la ricchezza e originalità di questa teologia, nella quale confluiscono molteplici elementi: la desacralizzazione (sia della natura che della storia); la demitizzazione del kerygma e la disellenizzazione della teologia; la controversia sulla dereligionizzazione in atto nella tecnopoli; la svolta antropologica e l'avvento del pluralismo culturale**;** l'ancor incerta trasposizione di credenze e modelli di comportamento dalla sfera « religiosa » a quella « secolare »; la differenza tra religione e fede, talvolta sconfinante in una malintesa escatologizzazione (fuga mundi) o nell'esagerato incarnazionismo (fino agli eccessi secolaristi della « morte di Dio »). Ma proprio questa ricchezza è fonte di vari cortocircuiti: non sempre infatti, « entrando con la posizione altrui », si esce con la propria! Accade così che, talvolta, questa socioteologia usi semplicisticamente le « abbreviazioni » di sacro, secolare, religione, cristianesimo tradizionale (caricatura della fede?), o non distingua criticamente religione e fede, Dio e JHWH, rischiando di cadere in una nuova specie di monocausalità: quella che spiega il processo di s. non più in chiave secolarista, ma biblico-ottimimista. Sennonché, a omettere le necessarie mediazioni c'è il rischio di sostituire al deus ex machina ideologico del secolarismo quello non meno pericoloso di un'interpretazione fideista della Bibbia. In quest'ottica è significativo che la teologia della s. non cerchi tanto di spiegare i fatti attraverso la conoscenza scientifica, quanto di comunicare risultati interessanti sull'uomo « tra Dio e il mondo », che ottiene utilizzando materiali elaborati da altri specialisti: di suo c'è l'assemblaggio, e in chiave d'ecumenismo interdisciplinare (ma senza aver ben individuato il metodo né l'oggetto formale propri). Essendo tuttavia possibile liberarla da queste e altre ingenuità, la teologia della s. può ritrovare la sua funzione, che è quella di far riscoprire il valore della fede autentica (esperienza trascendentale di base) anche nella società⁄cultura postmoderna.
Bibl. vedi alla voce SECOLARISMO.
P. Vanzan

SEGNI DEI TEMPI. (inizio)

I. L'espressione s., sebbene sia di origine biblica (cf Mt 16,3) e, in un certo senso, abbia validi antecedenti nella storia della teologia (si pensi a Melchior Cano [1560] e alla sua concezione della storia umana come locus theologicus) ha acquistato una dimensione di autenticità nel magistero pontificio di Giovanni XXIII (il primo ad usarla in maniera esplicita) e nel Concilio Vaticano II del quale si può affermare che fu uno dei capisaldi fondamentali. Dopo il Concilio si è convertita in concetto chiave tanto in teologia come nella pratica pastorale della Chiesa.
Sebbene Pio XII avesse già parlato in varie occasioni di « segni di un'alba nuova », fu Giovanni XXIII nella Costituzione apostolica Humanae Salutis, con la quale convocava il Concilio, ad usare l'espressione come tale, sottolineando che, pur considerando i gravi mali che si possono constatare con preoccupazione nella società moderna, la Chiesa deve tener ferma la speranza e la fiducia nel Salvatore, scoprendo i segni della sua presenza che lasciano sperare tempi migliori. In seguito, il concetto s. è diventato fondamentale nella struttura della Pacem in Terris (sebbene l'espressione come tale non appaia nell'originale latino) nella quale il papa non solo guarda attentamente a questi segni, ma li cita alla fine di ognuna delle quattro parti che compongono l'enciclica. Anche Paolo VI già dalla sua prima enciclica Ecclesiam suam richiamò l'attenzione sull'importanza che l'essere attenti ai s. ha per la Chiesa e la sua missione. In seguito, usò tale espressione molte volte lungo tutto il suo pontificato.
II. Nel Concilio, l'espressione s. non ebbe un significato chiaro e inequivocabile fino a quando la sottocommissione della terza sessione presieduta dal card. McGrath la definì così: « I fenomeni che per la loro generalizzazione e la loro frequenza caratterizzano un'epoca e attraverso i quali si esprimono i bisogni e le aspirazioni dell'umanità presente ». Sebbene alcuni

avessero considerato questa definizione limitata all'aspetto sociologico, essa fu accettata con una unanimità relativa in quanto alcuni esegeti sostenevano che il significato dato dal Concilio fosse diverso da quello dato dalla Scrittura. L'espressione signa temporum appare espressamente in tre testi conciliari: GS 4 (in cui si evidenzia come per compiere la sua missione la Chiesa debba scrutare a fondo i s.); UR 4 (ove si considera l'impegno ecumenico come s.); e PO 9 (ove s'invitano i presbiteri ad ascoltare i laici, perché insieme a loro possano essere interpretati meglio i s.). Si ritrovano espressioni simili in GS 11, 44; PO 15, ecc.

III. Teologicamente, si può dire che la riflessione sui s. inglobi le grandi tematiche della teologia cattolica. Infatti, la fede secondo la prospettiva dei s. non è semplicemente una risposta di adesione intellettuale alla rivelazione quanto un atteggiamento dinanzi ai segni che la storia offre. Soprattutto è importante la dimensione cristologico-escatologica dei signa temporum. Cristo è il segno per eccellenza, il segno della volontà salvifica di Dio e dell'avvento del regno. In un certo senso, Cristo fu ed è segno, significato e significante. In lui siamo stati salvati. Simultaneamente, viviamo nel tempo della speranza, della pienezza della ricapitolazione di tutte le cose in Cristo. Il tempo che va dalla prima realizzazione del regno (già) alla piena realizzazione nell'eschaton nel quale Cristo sarà tutto in tutti (non ancora) è la storia. In questa storia s'incontrano i « segni del Segno », cioè i segni della presenza del Cristo risorto e vivo nello Spirito, che ci annunciano la vittoria definitiva di Dio ed invitano ad unirci alla corrente salvifica che ci conduce verso l'eschaton.

IV. Discernimento dei s. Poiché la storia umana registra in sé segni negativi e positivi, cioè la lotta tra il male e il bene, la Chiesa è impegnata in un continuo esercizio di discernimento dei s. Secondo la GS occorre, prima di tutto, essere attenti a quanto il segno dice servendosi delle scienze umane nel rispetto della loro autonomia; in secondo luogo, occorre accostare tale segno con una certa « simpatia », cioè con un atteggiamento cordiale e critico nello stesso tempo (G. Gennari); infine, è necessario giudicare (diiudicare) questi segni non in maniera asettica, ma con la prospettiva, in senso cristiano, della trasformazione del mondo. Non basta, perciò, soltanto scoprire i s.: occorre collaborare con Dio per l'avvento del regno, in un connubio tra grazia e libertà.

V. Sul piano mistico. Ma il processo di discernimento dei s., per la loro stessa natura di segno (quale riferimento ad una realtà ulteriore), esige una certa familiarità o intimità con Dio. Infatti, per comprendere ciò che Dio vuole dirci attraverso i segni saranno di grande aiuto una certa intimità con la sua Parola, la creazione di un silenzio interiore che ci aiuti ad ascoltare meglio e senza interferenze (gusti personali, ideologie, vane illusioni...) i segni della nostra epoca. In definitiva, si tratta di acquisire la mentalità di fede necessaria perché i segni risultino un vero e proprio incontro con la volontà salvifica di Dio (M. Ruiz Jurado). In questo modo la mistica dei segni non allontanerà dal mondo, al contrario lancerà in esso con una visione nuova e più profonda.

Per questo motivo si può affermare che, come tutta la realtà cristiana, questi s. posseggono una certa dimensione mistica che apre orizzonti molto interessanti. Le gioie e i drammi dell'essere umano possono convertirsi in una contemplazione del Cristo morto e risorto e in un incontro personale con lui, così da fare esclamare con il discepolo prediletto, che lo riconobbe nella luce tenue dell'alba: « E il Signore » (Gv 21,7). Per questo motivo, si può affermare che la mistica come vocazione universale alla santità è uno dei s. che affascina le nuove generazioni.

Bibl. M.D. Chenu, La Chiesa nel mondo. I segni dei tempi, Milano 1965; Id., I segni dei tempi, in Aa.Vv., La Chiesa nel mondo contemporaneo, Brescia 1966, 85-102; J. Esquerda Biffet, Magisterio y « signos de los tiempos ». Condicionamiento mutuo?, in Burgense, 10 (1969), 239271; G. Gennari, s.v., in NDS, 1400-1422; J.P. Jossua, Discerner les signes des temps, in VieSp 114 (1966)1, 546-569; X. Quinzá Ilcó, Signos de los tiempos, Panorama bibliográfico, in Miscelánea Comillas, 48 (1991), 253-283; M. Ruiz Jurado, Los signos de los tiempos, in Manresa, 40 (1968), 5-18; J.L. Segundo, Revelación, fe, signos de los tiempos, in Aa.Vv., Mysterium Liberationis, I, Madrid 1990, 443-466; P. Valadier, Signes des temps, signes de

Dieu?, in Études, 335 (1971)2, 261-280; D. Valentini, Discorso teologico su « i segni dei tempi », in Aa.Vv., Spirito Santo e storia, Roma 1977, 193-211.
F. Millán Romeral

SEMPLICITA. (inizio)

I. La nozione. E un atteggiamento profondo della persona che segue i criteri più chiari alla luce di Dio e della propria coscienza. La s. si radica sulla sincerità del cuore e si manifesta in opere buone che glorificano il Padre che è nei cieli.
Per praticare questa virtù, che va unita alla prudenza, Gesù propone il seguente paragone: « Siate... semplici come le colombe » (Mt 10,16; cf Lc 11,34). La colomba è segno della pace proprio per il suo comportamento: candido, innocuo, improntato alla bontà.
Come l'occhio è « la lucerna del corpo » (Mt 6,22), così l'anima del cristiano dev'essere trasparente nelle opere e retta nei giudizi. Dio rivela i segreti dell'arcana sapienza ai piccoli (cf Mt 11,25), cioè a coloro che non hanno doppie intenzioni e si comportano come bambini fiduciosi nella bontà del padre.
II. Nella vita cristiana la s. è una virtù strettamente unita alla verità. I semplici di cuore sono trasformati dalla luce della Verità, che libera da ogni condizionamento o travisamento. S. Tommaso considera la s.1 un atteggiamento interiore che favorisce la ricerca della verità. Questa, a sua volta, ha una forza di convinzione intrinseca che rende il cuore umano più libero per pensare e più coerente nell'agire. La persona semplice si lascia illuminare apertamente dalla verità, che trasforma e salva.
Il Signore conosce veramente quanto accade nell'intimo del cuore di ogni persona, perciò vuole la sincerità dei sentimenti. Concretamente, le opere di penitenza devono riflettere una conversione profonda del soggetto, mentre il progresso nella vita spirituale si misura dal grado di docilità dell'anima all'azione dello Spirito Santo. Soltanto chi prega con un cuore sincero è ascoltato da Dio e diventa più disponibile all'opera risanatrice della grazia che arriva alla perfezione mediante la deificazione dell'anima. Allora il Dio amato trasforma totalmente la persona umana, l'unica creatura degna del suo amore infinito.
Il punto di riferimento immeditato delle opere umane è la coscienza, che scopre nel modo più semplice una legge inscritta da Dio, alla quale deve obbedire. In base alla sensibilità ai dettami della coscienza, che diventano leggi interiori, la singola persona discerne ogni atto libero e responsabile. Ecco perché la coscienza è sempre più stimata e degna del massimo rispetto, in quanto « nucleo intimo, sacrario inviolabile, luogo di conversazione diretta tra la persona umana e Dio » (GS 36).
Il vizio opposto alla s. è l'ipocrisia. Si tratta di un comportamento che non manifesta i sentimenti più profondi; anzi fa opera di depistaggio o cerca di far capire all'interlocutore il contrario di ciò che realmente pensa. Come la menzogna distrugge la verità dei fatti, così l'ipocrisia si oppone radicalmente alla s. interiore.
La s. interiore verso Dio e verso la coscienza rende la persona umana più aperta al dialogo con tutti, più rispettosa delle opinioni altrui e più amante della verità oggettiva. Una verità iscritta nell'intimo della coscienza e rivelata totalmente in Cristo, nostro Salvatore.
III. Nella fase mistica l'anima sarà trasformata più conformemente alla figura di Cristo quando si lascia guidare senza resistenze dallo Spirito Santo, rinnovando ad ogni atto le disposizioni più profonde verso Dio e verso il prossimo. Si arriva, così, alla s. che è un passo avanti nel cammino della perfezione cristiana, cioè alla semplificazione interiore.
Beati i semplici di cuore perché non solo avranno un'esperienza sublime di Dio in questa terra, ma lassù lo contempleranno nei cieli « faccia a faccia », aperti al suo assoluto, partecipando alla sua comunione di vita intratrinitaria.
Note: 1 Cf STh II-II, q. 109.
Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM XIV, 892-921; A. Ardolin, La sencillez, in Cuadernos monásticos, 17 (1982), 339-351; R. Garrigou-Lagrange, Le tre età della vita interiore, III, Roma 1984,

193-204; A. Meynard, Trattato della vita interiore, Torino 1936; D. Milella, s.v., in DES III, 2295; F. Pollien, La vita interiore semplificata, Roma 19697.
E. De Cea

SENSI. (inizio)

I. Realtà psicosomatica. I s. spalancano la persona all'ambiente vitale che la circonda, al mondo esterno in cui è immersa: rendono, così, praticabili le sue esigenze più elementari di sostentamento o di difesa e favoriscono quelle più alte della vita spirituale che assume la solidarietà con le cose come base per la propria attività simbolica. Il rapporto fra la persona e l'ambiente, che passa attraverso i s., è comunque un rapporto complesso: per un verso la persona imprime il sigillo della sua intenzionalità su tutto ciò con cui viene a contatto, per un altro è invasa da fuori, è sfidata nella sua interiorità. I s. sono, insieme, la base di un'attività spirituale e libera capace di produrre miti, arte e religione come il luogo della sua vulnerabilità e della sua sconfitta in una resa, in una configurazione amorfa all'ambiente. Questa complessità spiega la profonda diversità di giudizi: da una parte vi è chi insiste sulla lotta tra la sensibilità e l'attrazione al bello e al bene fino a rifiutare ogni moto sensibile nel sogno della apathéia; dall'altra vi è chi valorizza ogni esigenza sensibile fino a considerare frustrazione disumanizzante ogni rinuncia, ogni mancata soddisfazione dei s. In realtà, bisogna riconoscere la profonda unità del soggetto umano e, al suo interno, il valore dei s.: in effetti, le scelte libere e intensamente condivise provocano una partecipazione anche sensibile, ricca di passione e di affetti; al tempo stesso esistono nella persona una disarmonia ed una ferita tali per cui la « parte appetitiva non obbedisce pienamente alla ragione, ma solo con una certa opposizione ».1 L'affermazione, che per i credenti risale al peccato di origine, è comunque indubitabile: il cammino spirituale ha bisogno di un equilibrio che dev'essere conquistato.

II. Nella vita spirituale. Questa complessa realtà psicosomatica è il terreno in cui la vita spirituale attecchisce, si sviluppa e cresce secondo leggi che le sono proprie e che devono essere interpretate e applicate nel rispetto della sua natura e dei suoi specifici dinamismi. Gli atti soprannaturali che costituiscono la nostra vita teologale si legano, quindi, profondamente alla concretezza della persona, alle leggi e alle dinamiche che ne guidano la vita: si inseriscono nella nostra interiorità senza forzature, ma anche senza miracolismi. Poiché la grazia non distrugge, ma assume, purifica e trasforma la natura, il dono della vita divina è sì gratuito e soprannaturale ma, ugualmente, rimane inserito e proporzionato alla persona che lo riceve. In questo senso, il primato ontologico della grazia nella vita del battezzato non è sganciato da ogni rapporto con la vita psichica: la orienta, ma ne è pure condizionata. L'esempio del battezzato in età infantile è chiarissimo al riguardo e apre infinite analogie sulla condizione delle persone spiritualmente infantili. Ne consegue la necessità di accettare la propria sensibilità senza drammi e senza infingimenti: occorre inserirla nel proprio cammino verso Dio senza tentare inutili e impraticabili repressioni. La psicologia, del resto, evidenzia che una tendenza non scompare perché inibita: è solo resa inconscia o spostata verso fini più accettabili a livello consapevole.

Entrando nel merito del problema, occorre riconoscere che i s. non sono proporzionati all'oggetto della vita spirituale, non sono proporzionati a Dio. La pagina di Gv 20,24-29 richiama con forza come solo la fede apostolica sia l'ambito che legittima la pretesa di vedere e di toccare: solo in un quadro di fede ecclesiale - ricorderà 1 Gv 1,1-3 - la comunione può risalire fino a ciò che era fin dal principio. Anche Paolo (2 Cor 5,16) ribadirà l'assoluto primato della conoscenza di fede sulla conoscenza storica di Gesù, ma questo non impedirà alle chiese di richiamare (cf 1 Cor 12,3; 1 Gv 2,22; 4,2-3; 2 Gv 7) che l'umanità di Gesù appartiene al contenuto fondamentale della fede. Proprio la verità dell'umanità di Gesù, cioè l'Incarnazione, permetterà di andare al di là del divieto veterotestamentario delle immagini: non si tratta di imporre al Dio invisibile un qualche schema umano ma, piuttosto, di mantenere viva la memoria della umanità salvifica del crocifissorisorto. Su questa base e a questo scopo l'utilizzo dei s. nella vita spirituale trova una sua giustificazione e un suo significato. Il dibattito e la soluzione del

problema delle immagini, la devozione medievale ai misteri della vita di Cristo, la pietà affettiva ed emotivamente partecipe che i francescani riserveranno soprattutto alla passione e alla nascita di Gesù, la composizione di luogo insegnata da Ignazio, le celebrazioni popolari tuttora in voga sono le forme principali che hanno incanalato la nostra sensibilità al servizio di quell'incontro con Cristo che, certo, non può avvenire che nella fede. Ciò a cui si mira è il partecipare intensamente all'umanità di Cristo così da lasciarla giganteggiare in noi: la comunione affettiva con la sua vita è quasi un passaggio obbligato per la sua imitazione. Il rischio di psicologismo, indubbiamente presente, è evitato se si mantiene unita questa memoria dei misteri di Gesù con la vita sacramentale che, comunicando la grazia, configura obiettivamente al Signore Gesù.

Mettere l'immaginazione al servizio della memoria di Cristo non è l'unica forma di utilizzo spirituale della sensibilità: anche la vita in Cristo non può fare a meno di interessarla. Naturalmente, la vita in Cristo va assunta secondo le sue leggi specifiche che la pongono sul fondamento del battesimo: « Vi siete spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo » (Col 3,9). Lo spogliarsi di sé, la rinuncia e la conversione, anche là dove investono la sensibilità, sono indispensabili per chiarire questa trasformazione, questo mutamento che permette di aderire a Cristo: l'ascesi e il combattimento spirituale sono dinamiche irrinunciabili di quel cammino che, solo, lascia intendere la novità operata nell'uomo.

Per spiegare questo fatto, i Padri si servono, a volte, del racconto di Cana: l'acqua cambiata in vino è il simbolo di un passaggio, è l'abbandono di una vita che va lasciata per abbracciarne un'altra. Più spesso il combattimento spirituale è motivato con l'opposizione tra uomo interiore e uomo esteriore e con la necessità del distacco dal mondo. L'uomo esteriore è ricondotto a un mondo sensibile dominato appunto dai s.: per vivere il dono dello Spirito occorre distaccarsi dal sensibile e andare oltre la stessa ragione. Gregorio di Nissa 2 paragona l'uomo ad una fortezza le cui cinque porte, i cinque s., devono essere custodite con cura per evitare le incursioni del nemico. Se questi, infatti, trova complicità in noi, la nostra vita finisce per essere asservita alle tentazioni. Occorre, allora, l'ascesi che ha il compito di mantenere libero il cuore e di orientarlo a ciò che merita di essere amato: riunifica così la vita attorno all'amore di Dio, non certo attorno al disprezzo del mondo.

In effetti, la grande insuperabile stagione ascetica dei Padri del deserto avrà bisogno di venir riequilibrata attraverso un magistrale lavoro di interiorizzazione: solo se caricato di amore, l'atto ascetico conduce a Dio. L'ascesi riporta così il cuore al suo vero tesoro (cf Mt 6,21): al di là dei suoi molti desideri, lo porta a riconoscere il dono di Dio (cf Gv 4,10). La positività di questo atteggiamento si comprende là dove l'essere-liberi-da si svela come un essere-liberi-per; il pieno amore esige il pieno distacco, non solo sotto il profilo etico ma anche sotto quello metafisico: a tal punto Dio sorpassa la dimensione creaturale che solo il distacco da sé può lasciargli spazio.

La dimensione ascetica introduce, così, alla configurazione a Cristo, alla carità, alla comunione della nostra persona, ormai purificata, con il Dio tripersonale. Abbiamo qui un sentire spirituale che non coincide con la dottrina dei s. spirituali, ma li precede. Non rimanda ad una autotrasparenza, ma alla consapevolezza avvertita della presenza di Dio; non si rivolge agli oggetti esterni ma a Dio stesso quale fondamento ultimo della propria autocoscienza.

Se un'antica eresia, testimoniata da Giovanni Damasceno e da Teodoreto di Ciro (460), quella dei messaliani, pretendeva addirittura che ricevere lo Spirito fosse un'esperienza sensibile e visibile, rimane comunque vero che il dono divino investe e configura a sé la vita del credente determinandone, in modo nuovo, l'intera personalità. E questa la dottrina dei s. spirituali: non indicano il superamento della corporeità ma, piuttosto, la sua collocazione nel quadro della vita nuova, nel quadro della vita di fede e di amore. Il sentire qui in gioco è l'impatto, emotivo e sentimentale, che la percezione di un'esperienza interiore e soprannaturale possiede sull'insieme delle relazioni che caratterizzano il vissuto di una persona: il vertice si avrà là dove « la sensibilità è ormai riformata e purificata e resa conforme alla parte spirituale di modo che non soltanto non turba lo spirito ma anzi si unisce ad esso, partecipando ai suoi beni ».3

Non fa parte del cammino spirituale ricercare questa ridondanza affettiva dello spirito sui s. o, addirittura, pretenderla e provocarla, ma è certo compito del credente conoscerla e metterla a frutto nella sua capacità di radicarci in Cristo e di riconciliarci con noi stessi e con la totalità della vita. La comunione con il mistero divino si svela qui comprensiva di una luminosa pace con sé e di una gioiosa armonia con il mondo. E questo il nucleo centrale dell'esperienza mistica che, nel suo conseguimento dinamico, coinvolge e trasforma misticamente, ma non meno realmente, l'intera persona.

Note: 1 STh I-II, q. 58, a. 2; 2 Gregorio di Nissa, Commentario sul Cantico 195, 19-196,8; 3 Giovanni della Croce, Cantico spirituale A, str. 39, 1.

Bibl. Aa.Vv., Nos sens et Dieu, Paris 1954; Aa.Vv., Le mépris du monde, Paris 1965; C. Campo, Sensi soprannaturali, in Id., Gli imperdonabili, Milano 1987, 231-248; A. Gentili - M. Regazzoni, Sensi spirituali, in DES III, 2297-2300; F. Marxer, Die inneren geilstlichen Sinne, Freiburg 1963; Meister Eckhart, Del distacco, in Id., Trattati e prediche (cura di G. Faggin), Milano 1982; J. Mouroux, L'esperienza cristiana, Brescia 1956; Id., Senso cristiano dell'uomo, Brescia 1961; K. Rahner, I « sensi spirituali » secondo Origene, in Id., Teologia dall'esperienza dello Spirito, Roma l978, 133-163; Id., La dottrina dei « sensi spirituali » nel Medioevo. Il contributo di Bonaventura, in Id., Teologia dell'esperienza dello Spirito, Roma 1978, 165-208; R. Zavalloni, Le strutture umane della vita spirituale, Brescia 1971.

G. Colzani

SENSI SPIRITUALI. (inizio)

I. Il problema. Il cristiano è chiamato a vivere con il Padre e il Figlio, nello Spirito, un rapporto di conoscenza e d'amore sempre più intenso e a trovare in questa comunione di vita la sua beatitudine. La conoscenza e l'esperienza d'amore sono una realtà che il cristiano si trova nella necessità di percepire e di esprimere, ma non è in grado di farlo con i normali processi naturali di percezione e di comunicazione. E, tuttavia, non può non tener conto di questi processi, in quanto è l'uomo, con tutte le sue facoltà, a dover vivere questa esperienza. In questo contesto si pone il problema della funzione dell'attività sensibile nell'esperienza spirituale. Certamente esiste una partecipazione dei sensi nella vita spirituale, in cui « lo spirituale e il corporeo sono integrati insieme nell'economia dell'Incarnazione ».1 Così avviene nella liturgia o nella contemplazione delle icone. E pure consigliato, in particolare da Ignazio di Loyola, l'uso immaginario dei sensi nella meditazione.2 Cosa dire però di quell'esperienza contemplativa in cui i sensi corporei non partecipano né immediatamente né mediante l'immaginazione, ma ai quali, nella tradizione cristiana, ci si richiama in maniera non facilmente definibile? E l'interrogativo che si pone s. Agostino: « Ma che amo quando amo te? Non la bellezza dei corpi, non l'armonia del tempo, non il candore di questa luce così amica degli occhi umani, non le dolci melodie dei vari canti... Eppure amo una certa luce, una certa voce, un certo odore, un certo cibo e un certo amplesso, quando amo il mio Dio, luce, voce, odore, cibo, amplesso dell'uomo interiore che è in me... ».3 Con questo interrogativo si entra nella problematica dei s.

II. Testimonianze. A iniziare da Origene il tema dei s. ricorre nella dottrina di molti maestri. Dovendo esprimere il rapporto dell'uomo con Dio, la dottrina varia necessariamente secondo l'antropologia, il pensiero teologico e mistico, l'esperienza degli autori. Ci limitiamo a richiamarne qualche testimonianza significativa. La prima è quella di Origene, per il quale l'uomo, oltre ai sensi corporali, possiede cinque s., chiamati pure sensi divini, sensi dell'anima o del cuore, sensi dell'uomo interiore. La dottrina di Origene ha come presupposto la sua antropologia, ma cerca il fondamento nella Scrittura. Secondo l'antropologia origeniana, una parte delle anime, create all'inizio tutte uguali e libere, a causa del loro grado di peccato sono state rivestite dei corpi e poste nel mondo materiale per essere messe alla prova. C'è, quindi, in ognuno di noi un uomo esteriore, carnale, e uno interiore, spirituale, che hanno rispettivamente membra e sensi corporali e spirituali. I sensi carnali servono a farci conoscere le realtà materiali,

quelli spirituali ci permettono di percepire le realtà spirituali, invisibili, eterne, divine. Come per tutte le verità, la giustificazione dell'esistenza dei s. va trovata nella Bibbia: « Colui che esamina più profondamente le cose, dirà che esiste, come l'ha chiamato la Scrittura, un senso generico divino. Solo il beato saprà trovarlo, come è detto in Salomone: «Tu troverai il senso divino» (Prv 2,5). Ci sono diverse specie di questo senso: una vista per contemplare gli oggetti sopracorporali, come è manifesto per i cherubini e i serafini; un udito capace di distinguere voci che non risuonano nell'aria; un gusto per assaporare il pane vivo disceso dal cielo per dare la vita al mondo, come pure un odorato il quale percepisce le realtà che hanno portato Paolo a dichiararsi buon odore di Cristo; un tatto che possedeva Giovanni quando ci dice che ha toccato con le sue mani il Verbo della vita ».4 I s. non sono una proprietà stabile: si perdono per il peccato e sono ottenebrati dai vizi. Per riacquistarli bisogna mortificare i sensi corporali ed esercitarsi in quelli spirituali, i quali sono posseduti pienamente solo dai perfetti. E il Logos che dona luce agli occhi dell'anima e il buon uso degli altri s. E chi tornerà a Cristo « si delizierà non soltanto nel senso del mangiare e del gustare, ma anche nell'udito, nella vista, nel tatto e nell'odorato. Correrà, infatti, all'odore del suo profumo: così si delizierà in tutti i suoi sensi nel Verbo di Dio colui che sarà giunto al massimo di perfezione e di beatitudine ».5 La dottrina dei s. svolge un ruolo essenziale nella mistica di Gregorio di Nissa. Anche per lui « duplice è in noi la sensazione: l'una è quella del corpo, l'altra è più divina... Le operazioni dell'anima posseggono, infatti, una certa analogia con le funzioni sensoriali del corpo: noi lo possiamo apprendere dalle parole delle quali ci stiamo occupando. Il vino e il latte infatti si giudicano con il senso del gusto; ma se quel vino e quel latte sono di natura intellettuale, sicuramente dev'essere di carattere intellettuale anche la capacità dell'anima che li percepisce. Ancora, il bacio si attua attraverso la sensazione del tatto, poiché nel bacio le labbra si toccano. Ma c'è anche un contatto particolare, quello dell'anima: essa tocca il Logos e questo avviene per mezzo di un contatto non ben definibile, incorporeo, intellettuale ».6 Nel Nisseno si trovano uniti « due aspetti essenziali della mistica. Da una parte essa è tenebra per lo spirito, ma d'altra parte essa comporta una conoscenza di Dio di ordine esistenziale che è precisamente ciò che cerca di esprimere la dottrina dei s. ».7 Il tema dei s. continuerà il suo cammino nella spiritualità orientale, in modo particolare in Evagrio, in Diadoco di Foticea, nelle omelie dello Pseudo-Macario (389 ca.), in Simeone il Nuovo Teologo. Non sappiamo quanto questa dottrina sia penetrata in Occidente. Tra i Padri latini appare in Agostino 8 che certamente esercitò un influsso notevole nel tempo successivo. Confermano la presenza del tema maestri di mistica come s. Bernardo o Guglielmo di St. Thierry. Ma chi ha trattato più accuratamente dei s. è stato s. Bonaventura nel quadro delle sue sottili e ricche analisi teologico-mistiche della vita di grazia, del suo sviluppo, dei suoi effetti. Per il Dottore serafico, « l'anima che crede, spera e ama Gesù Cristo, che è il Verbo incarnato e ispirato », riacquista i s. mediante i quali « ora essa vede e sente il suo sposo, lo odora, lo gusta e lo abbraccia, e può giubilare come la sposa del Cantico dei Cantici che fu scritto per l'esercizio della contemplazione secondo questo quarto grado che nessuno comprende se non chi lo riceve, poiché consiste più nell'esperienza dell'affetto che nella speculazione razionale ».9 Tra gli autori successivi che trattano dei s. ricordiamo Giovanni Ruusbroec, Dionigi il Certosino, s. Brigida, Giuliana di Norwich. Invece dai grandi mistici spagnoli Teresa d'Avila e Giovanni della Croce la dottrina dei s. non viene valorizzata, anche se nei loro scritti si trovano elementi utili per la comprensione della stessa. E probabilmente una delle ragioni che hanno portato a una certa dimenticanza del nostro tema. A. Poulain, nel suo Des grâces d'oraison (Paris 1901), lo riproponeva all'attenzione degli autori spirituali.

III. Interpretazione. Che significato dare alla dottrina dei s.? Cosa sono in realtà? La risposta è facile in un'antropologia, come quella di Origene, per la quale l'uomo interiore è realmente dotato di sensi capaci di percepire le realtà del mondo intelligibile, s. dei quali i sensi corporei non sono che un'immagine sbiadita. Al di fuori di questa antropologia si prospettano varie interpretazioni. La più semplice è ritenere i s. una pura metafora con cui si cerca di tradurre, con il linguaggio della percezione sensoriale, l'esperienza ineffabile di Dio. Soluzione semplice, ma

che lascia il dubbio se renda sufficientemente ragione di quanto i testimoni hanno voluto esprimere con la dottrina dei s., perché resta il fatto che Origene o Agostino o Bernardo, pur restando fuori dei fenomeni mistici straordinari per i quali va fatto un altro discorso, hanno sperimentato il contatto con Dio, con Cristo o con i doni di grazia, come se lo percepissero con i sensi, ma elevati, spiritualizzati. A questo punto sembrano due le possibilità di soluzione: o si tratta di operazioni dell'intelletto e della volontà che assumono connotazioni analogiche in riferimento alle percezioni sensoriali, oppure sono i sensi corporei che vengono elevati e coinvolti nelle esperienze spirituali più indicibili. La prima soluzione viene elaborata da autori scolastici, in particolare da Alberto Magno e da Bonaventura da Bagnoregio. Per quest'ultimo, i s. sono atti dell'intelligenza (vista e udito) e della volontà (gusto, odorato, tatto). Essi si risvegliano nell'anima nella quale la grazia si è ramificata mediante gli habitus delle virtù, dei doni dello Spirito Santo e delle beatitudini. E « allora l'uomo è idoneo sia alla contemplazione sia alla vista e all'abbraccio dello sposo e della sposa che debbono avvenire secondo i s. », i quali « indicano le percezioni mentali relative alla verità da contemplare ».10 La seconda soluzione trova oggi maggiore favore, poiché tiene conto dell'unità fisico-spirituale dell'uomo. Secondo A. Stolz, la dottrina dei s. « dice una spiritualizzazione, un'attività dei sensi diretta dallo Spirito Santo, e non l'esistenza nello spirito di sensi propriamente detti, che siano in opposizione alle facoltà sensibili organiche ».11 « Certamente l'insegnamento costante della spiritualità cristiana afferma la necessità di liberarsi dagli attaccamenti disordinati della sensibilità per elevarsi all'unione con Dio: la « notte dei sensi » rimane un passaggio obbligato. Tuttavia, man mano che l'anima liberata si trasforma e si unisce a Dio, la beatitudine raggiunta rifluisce nei sensi purificati, coinvolgendoli nella conoscenza, nella pace e nell'amore sperimentati. Questo è quanto si può dire in generale. Per esaminare dettagliatamente il problema, diventa necessario l'esame accurato dei singoli autori, come pure l'approfondimento del valore del discorso analogico e simbolico.

Note: 1 P. Evdokimov, Teologia della bellezza, Roma 1981, 52; 2 Cf Esercizi spirituali, n. 47, nn. 65-70, nn. 121-125; 3 Confessioni 10,6,8; 4 Contra Celsum 1,48; cf De princ. 1,9; Com. in Cant. 1 e 2; 5 Com. in Cant. 1, 3; 6 In Cant. 1; 7 J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique, Paris 19532, 224; 8 Cf Sermo 159; Confessioni 10,6,8; 9 Itinerarium mentis in Deum 4,3; 10 Breviloquium 5,6; 11 Teologia della mistica, Brescia 19472, 192.

Bibl. Ch.-A. Bernard, Teologia spirituale, Cinisello Balsamo (MI) 19893; M. Canevet, s.v., in DSAM XIV, 598-617; J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique, Paris 19532; J. Mouroux, L'esperienza cristiana, Brescia 1956; M. Olphe-Galliard, Les sens spirituels dans l'histoire de la spiritualité, in ÉtCarm 43 (1954), 179-193; K. Rahner, Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène, in RAM 13 (1932), 113-145; Id., La dottrina dei « sensi spirituali » nel Medioevo, in Id., Nuovi Saggi VI, Roma 1978, 165-208; A. Stolz, Teologia della mistica, Brescia 19472.

U. Occhialini

SENSO DI DIO. (inizio)

Premessa. L'espressione « senso di... » indica l'avere la piena coscienza di una determinata realtà, del suo valore obiettivo. Indica, inoltre, lo scoprire il valore delle cose, la loro finalità, conoscere la ragione del nostro vivere in piena armonia con l'ideale proposto. Non ci si preoccuperà, qui, di esaminare filosoficamente l'importanza del senso, si tenterà di comprendere la portata del valore teologico-spirituale della conoscenza che l'uomo deve avere del senso-valore-obiettivo di Dio nella sua vita. E Dio, e soltanto Dio, che dà senso, contenuto, valore alla vita umana e che permette di creare una visione armonica della creazione dove tutto, nella sua capacità, rivela la presenza della stessa Trinità. Il non saper leggere il libro dell'universo, il non cogliere l'epifania della divinità significa sperimentare la più angustiante povertà ontologica.

La percezione che l'uomo di tutti i tempi ha delle realtà trascendenti fa comprendere come non sia possibile vivere senza incontrarsi e confrontarsi con il problema dell'esistenza di Dio.
L'ateo si presenta come il vero povero, che, cieco, non riesce ad imboccare il cammino e ad orientare la propria vita verso l'infinito. E colui che tenta di vedere Dio senza vederlo, perché non possiede il coraggio della fede: « Nessuno ha mai visto Dio » (Gb 1,18).
La coerenza induce la persona umana a ricercare il perché ultimo della propria esistenza, a sentirsi capace di cercare, incontrare ed accogliere il mistero di Dio nella sua vita. Il cuore dell'uomo, creato da Dio, tenta con tutte le sue forze di ritornare alla fonte da cui è scaturito. La profonda intuizione psico-teologica di s. Agostino riflette il fondamento di tutta la ricerca di Dio: « Ci hai creati per te e il nostro cuore è senza pace finché non riposa in te ».1
Scoprire il s. è incontrare la gioia della vita come dono dell'amore, è sentirsi una parola incarnata di Dio, pronunciata nel tempo e destinata a trasmettere un messaggio di speranza e di vita.
I. La santità di Dio. L'essenza della divinità è caratterizzata dalla santità. Il suo nome è santo (cf Am 2,7; Ez 20,39; Lv 20,30). A motivo della sua santità, Dio è al di sopra di tutte le cose, non è contaminato dalla nostra malizia; in lui non solo non c'è peccato, ma egli è impeccabile: « Perfetta è l'opera sua; tutte le sue vie sono giustizia; è un Dio verace e senza malizia; egli è giusto e retto » (Dt 32,4).
La coscienza della realtà del proprio essere peccaminosità porta l'uomo alla ricerca della perfezione e santità di Dio presente, anche se nascosta, in tutte le realtà.
Della santità di Dio, della sua presenza è piena tutta la terra (cf Nm 14,20). La santità di Dio è fonte di tutte le sue opere, della creazione in tutte le sue manifestazioni, delle cose visibili e invisibili. La santità contemplata in se stessa e rivelata nella bontà presente in tutta la creazione permette di concludere: « Egli è tutto! Come potremmo avere la forza per lodarlo? Egli, il Grande, al di sopra di tutte le sue opere » (Sir 43,27-30).
L'homo religiosus sa cogliere davanti all'immensità dell'universo il senso del Dio creatore che con la sua onnipotenza e immensità riempie tutti i vuoti e solitudini provocate dalla non-conoscenza della trascendenza.
Avere il senso di Dio nella propria esistenza come motivo orientatore significa ritrovare nell'immensità delle cose la presenza nascosta del Creatore. La confessione umile che l'essere umano fa della sua fragilità, specialmente nella preghiera dei salmi, manifesta la sua totale dipendenza da Dio. Dipendere per esistere, per essere, per agire. Dipendere per poter vivere la pienezza della libertà e della realizzazione piena (cf Sal 8, 139).
La visione antropologico-teologica che l'uomo e la donna biblica hanno di se stessi rivela come solo in Dio si percepisca il perché della vita e la ragione della presenza umana sullo scenario del mondo, dell'uomo tessuto nel seno materno, conosciuto nell'amore, creato per amore e conservato in vita per la forza dell'amore, che fin dall'eternità l'avvolge con il suo manto (cf Is 43,1-7). La Parola di Dio in vari momenti avverte che « i cieli e i cieli dei cieli non possono contenerti » (1 Re 8,27). Assumere il s. significa lasciarsi amare da lui, lasciarsi colpire dalla sua luce e dalla sua azione che feconda e dà senso a tutte le manifestazioni della vita (cf Is 31,3; Sir 39,16-20).
II. Cogliere il s. nella vita. L'uomo, centro della creazione e gloria del Dio vivente, attraverso la sua apertura al mistero della trascendenza intuisce ed accoglie in se stesso il senso della vita. Dio non è chiuso in se stesso nella compiacenza dell'amore come fonte di tutto l'essere, ma comunica questo amore a tutte le creature che da lui prendono la vita. Così è possibile la presenza attuante di Dio come Padre, creatore, protettore, salvatore del suo popolo. L'amore di Dio non dipende dai meriti dell'uomo, ma è manifestazione della gratuità divina.
L'amore di Dio, presente nella storia, permette, attraverso l'amore, di contemplare la sua azione. Dopo la creazione, Dio, compiacendosi, vede la sua bontà in tutto (cf Gn 1,4.10). Crea l'uomo e la donna a sua immagine e somiglianza, li colloca nel giardino della felicità, sottomette loro tutti gli animali. Affida loro tutto l'universo, benedice l'amore, iniziando così il grande dialogo

dell'amore che niente e nessuno potrà interrompere, perché è stabilito nell'alleanza eterna (cf Gn 1-9).
Ma soprattutto si coglie il s. nel nascere della vita umana, nella sua ricerca di Dio e nel dialogo che è capace di instaurare, anche se nella limitatezza, con lo stesso Dio.
La traiettoria dell'umano nella Bibbia rivela questa presenza nascosta del Dio che conduce alla certezza del suo amore.
Se è possibile cogliere il s. nella creazione e in tutte le cose inanimate, tanto più lo si può percepire nell'uomo nel quale l'amore dell'alleanza e della fedeltà di Dio si manifesta in tutta la sua pienezza.
Dall'inizio della Genesi alle ultime parole dell'Apocalisse c'è una presenza del s.
Il senso vivo della presenza di Dio fa nascere l'armonia della fede con la vita. In tutte le vicende della storia personale e collettiva del popolo di Dio si legge la parola creatrice dell'Emmanuele, il Dio con noi. Sarà senza dubbio nel mistero dell'Incarnazione che il s. assumerà un significato tutto particolare. Il Verbo si fa carne, abita in mezzo a noi, dando un nuovo senso redentore ed escatologico all'umanità in cammino.
III. Ricuperare il s. nella vita. Alcuni autori spirituali preferiscono a Dio il termine Assoluto più ampio, senza dubbio, ma anche carico di ambiguità. Il timore di assumere una posizione chiara rispetto non solo alla riflessione teologica, ma anche alla coerenza esistenziale della fede può condurre ad una indefinizione. La vita nasce da Dio e a lui ritorna. La ricerca di Dio, il desiderio angosciante di incontrarlo e fare l'esperienza del suo amore inducono a rimanere aperti all'azione dello Spirito. Una vita all'insegna del consumismo sempre più irrazionale o di un capitalismo selvaggio che cerca di saziare il vuoto esistenziale con l'abbondanza delle cose sembra ormai destinata al fallimento pieno. Nulla può dare la pace al cuore dell'uomo se non il recupero della trascendenza dei valori della vita. Occorre, invece, ripercorrere il cammino del silenzio, del deserto, della preghiera dov'è possibile scendere nel profondo del cuore e contemplare faccia a faccia il Dio della vita che, nel mistero trinitario, abita nell'uomo. Non è il discorso sociale svuotato del s. che è capace di dare all'umanità la possibilità di dare spazio creativo all'evangelizzazione dell'amore. La promozione umana è possibile quando, nello sguardo della fede, nella dinamica della speranza e nella pratica della carità si scopre l'altro come tempio di Dio stesso. L'evangelista Matteo nel discorso escatologico (c. 25) offre la lettura della vita dell'uomo nella prospettiva della presenza del Cristo nascosto nella monotonia della vita sofferente dei poveri. Il s. sta nella persona del fratello che nella quotidianità della vita è escluso ed emarginato dall'egoismo e dall'egocentrismo, perchè in fondo si è escluso Dio dalla vita.
Il s. e la sua presenza esigono un'esegesi a partire dalla vita. La riscoperta dell'uomo nella società e nella Chiesa è la nuova chiave di lettura per un'antropologia autenticamente cristiana. I documenti della Chiesa, specialmente quelli del terzo mondo, manifestano la preoccupazione di ridare dignità all'uomo che, per molti secoli, è stato considerato oggetto e non soggetto della storia. Leggere ciò che sta al di là degli avvenimenti come azione continua della presenza di Dio conduce ad un nuovo esodo, attraversando nuovi deserti per una nuova terra promessa dove la giustizia e l'amore formano il codice della convivenza umana.
IV. Mistica e s. Il s. o vestigia Trinitatis, come preferiscono dire i mistici, assume la vocazione contemplativa non come struttura, ma come atteggiamento fondamentale della vita. Il pianto della creazione, che geme e soffre nella tensione escatologica, parla del senso-presenza di Dio che fa delle cose il « sacramento » del suo amore. Da Francesco d'Assisi a Giovanni della Croce, i mistici hanno saputo vedere il senso della trascendenza e della comunicazione di Dio nelle opere dell'universo intero, il che permette di scoprire il Dio fra noi e più ancora il Dio con noi, come punto di partenza e di arrivo di ogni itinerario cristiano.
Note :1 Confessioni, I, 1.
Bibl. Aa.Vv., Educazione al senso di Dio, Alba (CN) 1964; B. Häring, s.v., in NDS, 1422-1431; G. Helewa, L'esperienza di Dio nell'Antico Testamento, in La Mistica I, 117-180; K. Rahner,

Corso fondamentale sulla fede, Cinisello Balsamo (MI) 19844; A.M. Ramsey, Sacro e secolare, Torino 1969; J.A.T. Robinson, Dio non è così, Firenze 1968; C. Tresmontant, La mistica cristiana e il futuro dell'uomo, Casale Monferrato (AL) 1988.
P. Sciadini

SENTIMENTI. (inizio)

I**. Il termine**. I s. sono una forma di accesso diretto e immediato della persona alla realtà: preriflessi ed emozionalmente contrassegnati, configurano il rapporto della persona all'ambiente sotto il profilo dell'amabilità o della detestabilità, del piacere o del dispiacere, dell'appagamento o della irritazione per una situazione. I s. rimandano ad un'antropologia che non è pensabile come chiusa in una sua intangibile interiorità ma che, attraverso il corpo, si rivela aperta sul mondo e sulle cose. Proprio per 1a loro connotazione preconscia ed emotiva i s. sono segnati da frammentarietà e da mutevolezza: precedono l'impegno intenzionale della persona ma non lo pregiudicano. Il loro significato personalistico sta nel fatto che chiariscono la concretezza di una persona mostrandola come caratterizzata da un preciso sentire e, in forza di esso, la provocano ad una approvazione o ad un rifiuto. Nella complessità di scelte a cui danno inizio, i s. contribuiscono a qualificare il volto reale di una persona; fanno parte del cammino con cui un individuo sceglie e costruisce la propria concreta personalità, il proprio rapporto con la realtà e il proprio mondo di valori.
Diventa, perciò, importante interrogarsi sulla possibilità e sulla capacità di integrare i s. in una matura vita personale e spirituale. Diventa tanto più importante quanto più si condivide l'opinione di M. Scheler sul fatto che i s. e i valori assiologicamente più elevati hanno minore presa emotiva e minore capacità di pressione in vista della loro attuazione: in effetti, i s. dipendenti dall'istinto o a sfondo egocentrico si fanno sentire prima e con più forza di quelli spirituali e religiosi. Questa integrazione dei s. in un maturo progetto di vita non può venir trascurata: si dovrà sempre ricordare che una persona, quando prova diletto nella sua azione, vi attende con più ardore e l'esegue con maggiore diligenza.1 Se ne deve concludere che i s. non vanno confusi con la maturità della vita umana e spirituale, ma possono esserne un utile supporto.
La fatica a riconoscere il valore spirituale dei s. viene dalla tesi dell'apathéia che, legando i s. al mondo fuggevole del divenire, li vede come una forma di imperfezione. Di conseguenza, Dio è presentato come impassibile e il cammino spirituale è concentrato attorno al dominio delle passioni: l'impassibilità è il vero ideale. Le opere di Heschel smonteranno il preteso fondamento biblico di queste tesi: esaminando la teologia dei profeti, mostrerà come in Dio i s., lungi dall'essere una tempesta emotiva che impedisce di vivere responsabilmente ciò che si sceglie, sono la partecipazione vitale e appassionata con cui persegue ciò che ha deciso. I s. non sono ingenui antropomorfismi ma dicono il coinvolgimento totale di ogni aspetto della vita divina nel disegno di salvezza. Al suo seguito, Moltmann preciserà che Dio non è un Dio a-patico ma sim-patico: l'amore e la gelosia, la sofferenza e la collera sono lo sforzo per penetrare la vita personale di Dio alla luce del suo impegno nella economia salvifica. La dottrina patristica della apathéia è lontana dal pensiero biblico: è un debito pagato alla cultura greca.
II. Nell'esperienza mistica. Per il mondo biblico la comunione con Dio ha sempre una dimensione esperienziale: non si fonda sulla ricerca o sulla scoperta dei segreti e dei misteri di Dio, ma sulla esperienza intuitiva e penetrante di una Presenza. Più che una percezione intellettuale, è la rivelazione brusca e totale di qualcuno: è il contatto con l'apparire, l'irraggiare e l'espandersi di una persona. Perciò, la relazione con Dio è ricca di tonalità affettive: si tratta di « gustare e vedere quanto è buono il Signore » (Sal 34,9). L'incontro qui in gioco è una sorta di rivelazione: si tratta di una conoscenza privilegiata, è un principio di comunione che non può venir assimilato all'accoglienza della testimonianza d'altri. In questa esperienza personale i s. hanno una grande importanza; la mantengono anche là dove queste esperienze dirette,

accumulandosi, hanno creato una sorta di patrimonio spirituale il cui significato non è di sostituire l'esperienza di ciascuno, ma favorirla attraverso chi è più sperimentato.
I s. più che cancellati in vista della apathéia devono venir orientati a Dio: non possono perciò mai venir assolutizzati. Quando ciò avviene siamo di fronte a degli affetti disordinati che impediscono il vero cammino spirituale. « Non ha importanza che sia sottile o grosso il filo con cui è legato un uccello - osserverà Giovanni della Croce nella Salita del Monte Carmelo 2 - perché questi rimarrà prigioniero sia nell'uno che nell'altro caso fino a quando non l'avrà spezzato ». Il primato di Dio e della ricerca della sua volontà sui s. andrà, quindi, mantenuto saldo: è questo il senso della indifferenza ignaziana che esige il distacco totale da ogni attrattiva immediata e la disponibilità completa alla volontà di Dio per giungere davvero a riconoscerla. La pace e la gioia interiore saranno, in linea di massima, i segni della presenza dello Spirito e della autenticità della nostra ricerca. Su questa base è importante mettere a tema alcuni s., decisivi nel cammino spirituale.
Il primo riguarda la paura di Dio e il suo superamento, necessario per una vera vita spirituale: indica l'uscita dallo stadio infantile e immaturo. La paura è il sentimento di chi avverte che la propria vita è esposta al pericolo, è strutturalmente sotto la minaccia di qualcuno e di qualcosa. Questo timore di perdere qualcosa di se stessi contiene, in fondo, un aspetto di verità: svelando la precarietà e il limite - l'ombra direbbe Jung - fa emergere quell'orrore che ricorda all'uomo che la sua persona è totalmente per la vita. La Bibbia conosce la paura di Dio; questa accompagna Adamo già da Gn 3,10 e gli rivela la sua nudità, il suo vuoto. La paura di Dio scatta di fronte alla sua sovrastante potenza, ma la fede insegnerà a vederla non come una minaccia incontenibile bensì come una forza di salvezza. Dio può tutto: egli è mia roccia e mio baluardo. Chiarendo il legame tra Dio e la salvezza, le Scritture mostrano come solo in Dio siamo veramente salvi da ogni timore: « Chi vorrà salvare la propria vita la perderà ma chi perderà la propria vita per causa mia la salverà » (Mt 16,25). La fede, insomma, allontana ogni paura di Dio e cambia profondamente la qualità dei nostri rapporti con lui; « Non abbiate timore: Dio è venuto per mettervi alla prova e perché il suo timore vi sia sempre presente e non pecchiate » (Es 20,20). Per questo la vita cristiana è passaggio dalla paura alla speranza, dalla minaccia alla gioia dell'amore. Ogni volta che il peccato separa la persona da Dio essa perde il suo riferimento e in lei rinasce la paura; ogni volta che la tenebra dell'incredulità si dissolve, ritrova l'amore: « 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).
Insieme alla paura, il battezzato si trova ad affrontare il desiderio del piacere, un sentimento che rinforza la tentazione e rischia di creare in noi una errata gerarchia di valori. L'esperienza del piacere, assunta come criterio di vita, ricade sotto il tema degli affetti disordinati. Agostino offrirà un primo quadro interpretativo distinguendo tra uti e frui: il godimento è, per lui, espressione di ciò che la persona deve considerare come fine, mentre l'uso è al servizio di un progetto più ampio. Per questo ritiene che, là dove il godimento è posto nei beni inferiori, allontani da Dio, allontani dai beni più alti. Ne ricaverà un ampio discorso ascetico. Il debito platonico di questa impostazione, oltretutto intrecciata alle sue tesi sulla concupiscenza, porta alla necessità di riprendere da capo la riflessione sul significato delle passioni e sulla forza del piacere: bisognerà convenire con Giovanni della Croce che siamo di fronte a disordine dovunque « minore è la forza con cui la volontà sta in Dio e maggiore la sua dipendenza dalle creature ».3 Una reale purificazione dell'affettività umana è indispensabile perché sia veramente disponibile ai disegni di Dio.
Infine, la vita spirituale rinnova e trasforma il grande sentimento umano dell'amore. Dio, che è amore, ci introduce in esso a poco a poco, alimentando e avvalendosi di quel bisogno che ne abbiamo. Ovviamente amare ciò che è trascendente e infinito, ciò che ci supera radicalmente in quanto creature, è possibile solo se Dio stesso realizza in noi questa capacità di amare: richiamare la inaccessibilità e la inafferrabilità di Dio ha il valore di impegnarci in un continuo svuotamento di noi stessi per togliere tutto ciò che gli è di impedimento. Poiché pone una

somiglianza tra colui che ama e ciò che è amato, l'amore non va compreso sulla misura di chi lo compie ma sulla dignità di ciò a cui ci configura: ne viene una radicale trasformazione della nostra vita, divinizzata. Questo amore divino presente in noi rimane ciò che è e diventa, perciò, sorgente di misericordia e di comunione, di gioia e di pace. La misericordia, in particolare, è la testimonianza di una vita modellata sull'amore di Dio; indica la capacità dell'amore di cancellare la miseria dell'altro e di accoglierlo in una prospettiva nuova per conferire al rapporto con lui speranza e pace. Ciò che la misericordia semina, la comunione e l'amicizia coltivano e portano a pienezza. Favorendo il reciproco manifestarsi, mediano l'incontro delle persone: fanno sì che i cuori si incontrino e che, insieme, camminino verso il Signore per godere la comunione con il Dio dell'amore e la divinizzazione della creatura.
Note: 1 STh I-II, q. 33, a. 4; 2 Giovanni della Croce, Salita del Monte Carmelo I, 11,4; 3 Ibid. III, 16,3.
Bibl. F. Alquié, La conscience affective, Paris 1979; Ch.-A. Bernard, Teologia simbolica, Roma 1981; Id., Teologia affettiva, Cinisello Balsamo (MI) 1985; L. Derousseaux, La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament, Paris 1970; A.J. Heschel, Il messaggio dei profeti, Roma 1981; R. May, L'amore e la volontà, Roma 1971; M. Nedoncelle, La réciprocité des consciences, Paris 1942; A. Nygren, Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni, Bologna 1971; W. Pannenberg, Identità e non-identità come tema della vita affettiva**,** in Id., Antropologia in prospettiva teologica, Brescia 1978, 278-359.
G. Colzani

SEQUELA. (inizio)

Premessa. La vita come cammino, o meglio ancora come viaggio, è da sempre una metafora suggestiva con la quale l'uomo interpreta la complessità del suo essere. Essa assurge a categoria unificante del vissuto, parabola della vita. Basterebbe evocare viaggi paradigmatici e metastorici come quelli di Gilgamesh, Ulisse, Dante, fino al volo del gabbiano Jonathan. Il pensiero contemporaneo ha ulteriormente approfondito la comprensione dell'uomo come homo viator, che si costruisce nel suo divenire storico.
Anche il cristiano di oggi ama guardare alla perfezione, alla santità, all'unione con Dio come a realtà in divenire, anziché statiche e date una volta per tutte; realtà che esigono un « cammino » in un dinamismo progressivo e continuo. Il concetto di s. viene incontro a questa visione dinamica della vita spirituale, colta nel suo aspetto di crescita.
I. Nella Scrittura. L'AT aveva già descritto il modo di vivere di Israele, la sua condotta morale, la vita di fede, in termini di via, cammino, strada. Un popolo nomade e concreto esprimeva facilmente il proprio rapporto con Dio impiegando immagini di itineranza: seguire Dio, camminare umilmente con lui (cf Dt 10,12-13; Mic 6,8). Dio stesso gli fa compiere un'esperienza di fede attraverso itinerari a dimensioni geografico-spaziali: partenze, peregrinazioni, esodi, ritorni...
Nell'antica alleanza Dio camminava con il suo popolo - all'inizio della categoria di s. vi è l'esperienza dell'esodo - e lo guidava attraverso la mediazione dell'arca, dei suoi rappresentanti e della legge. Nella pienezza dei tempi viene lui stesso, nella persona del Figlio, a stare e camminare con gli uomini. L'esistenza terrena di Gesù è interpretata dagli apostoli come un « passaggio », che coinvolge altre persone nella sua itineranza, al punto che la vita cristiana può essere definita come « via » (cf At 9,2; 18,25ss.; 19,9.23; 24,4.14.22).
La parola che Cristo rivolge ai suoi discepoli: « Seguimi », diventa un imperativo assoluto e incondizionato che, continuando a risuonare lungo tutta la storia della Chiesa, è all'origine di ogni vita mistica. Egli provoca nel discepolo un esodo completo da se stesso e da ciò a cui è legato, per condurlo dietro a sé in un'adesione piena alla sua persona, al suo messaggio, al suo destino. Le esigenze radicali della s. di Gesù (cf Lc 9,57-62) indicano che in lui irrompe il regno di Dio. Quanti lo seguono sono espropriati del loro mondo e fatti eredi di un mondo nuovo definito dalla persona stessa di Gesù. L'andare dietro al Cristo genera una comunanza di vita che

si traduce in una relazione stabile, permanente, esclusiva con lui, fino alla condivisione del suo destino di morte e di risurrezione: « Se qualcuno vuol venire dietro a me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua » (Mt 16,24).
La s. fisica fa intravedere un più profondo atteggiamento interiore che lega il Maestro e i suoi discepoli, su cui ha fatto leva la rilettura della s. nel periodo postpasquale. Infatti dopo la Pasqua non sarà più possibile « seguire » Gesù. Per questo, continuando le prime indicazioni già offerte dai sinottici, Paolo e Giovanni elaborano una visione mistica della s. Per Giovanni essa si esprime in una conoscenza mutua e in una comunione vitale tra il Signore e il suo discepolo, che introduce nel rapporto di intimità ineffabile che unisce il Figlio al Padre. Seguire non è più un'azione fisica. La s. ora equivale a credere (cf Gv 8,12) e consiste nel reciproco « essere », « dimorare », « rimanere » tra il Signore e i discepoli. Nonostante l'impiego di questi verbi che sembrano statici, essa resta una realtà dinamica: un vero cammino nella fede e nell'amore, nel quale Cristo stesso si fa « via » e insieme « pastore » (Gv 14,4-6; 10,4); un cammino spiritualizzato che fa uscire dalle tenebre ed introduce nella luce; un esodo interiore dal mondo per entrare - mediante la condivisione del destino di morte e risurrezione del Signore - nella casa del Padre e possedere la vita eterna.
Per Paolo il rapporto con Cristo si esprime nell'identificazione con lui: essere in lui, lasciare che sia lui a vivere in noi (cf Gal 2,20). Nondimeno, anche per Paolo rimane l'esigenza di camminare, anzi di correre dietro a Cristo per afferrarlo, così come lui ci ha afferrati (cf Fil 3,13-14).
Nonostante la spiritualizzazione e l'attualizzazione avvenuta dopo la Pasqua e fatta propria dall'esperienza mistica, la s. prepasquale, così come è stata vissuta dai discepoli sulle vie della Galilea e della Giudea custodisce le origini più profonde della vita cristiana e rimane il prototipo a cui guarda ogni generazione di cristiani. Essa traduce, evocando un'immagine che rimarrà indelebile nella memoria cristiana, il desiderio di rifare la medesima esperienza dei discepoli del Vangelo: camminare con Gesù, stare con lui nella quotidianità della vita, vivere con lui in un rapporto dinamico sempre nuovo di comunione, di amicizia, di amore. Questo desiderio ha dato vita alle molteplici forme di vita religiosa, che trovano nel seguire Cristo la loro « norma fondamentale » (PC 2a). Ma questo stesso desiderio apre la strada anche ad ogni esperienza di autentica ricerca di condivisione del mistero di Cristo e nutre la vita mistica, fino alla piena trasfigurazione in lui.
La tradizione ha spesso esitato ad impiegare la terminologia della s., o l'ha usata con parsimonia, perché la riteneva strettamente legata all'esperienza prepasquale. Ha preferito impiegare il registro dell'imitazione, avvalendosi della interpretazione già operata all'interno degli scritti neotestamentari. Il Concilio ha messo nuovamente in luce il concetto di s. ridandole il ruolo di chiave interpretativa dell'esistenza cristiana (cf LG 41a; GS 41a; CD 11c; AA, 4fbis).
II. S. e mistica. Il concetto di s. in definitiva, pone in evidenza alcuni aspetti fondamentali della vita mistica: l'assoluta libertà e gratuità della scelta da parte di Dio (« Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi »: Gv 15,16); il valore centrale della persona di Gesù (si segue lui: « Seguimi », « seguitemi »...); la relativizzazione di ogni realtà umana davanti all'apparire del Signore; la chiamata alla piena condivisione del mistero del regno; l'introduzione nell'intimità trinitaria, meta della s.; il concetto di « itinerario spirituale »; l'abbandono fiducioso alla conduzione di Cristo « Pastore buono », interiorizzata dallo Spirito che « guida » verso la pienezza della verità (cf Gv 16,13).
La mistica ha saputo reinterpretare questo rapporto amoroso con Cristo alla luce del Cantico dei Cantici. E lo Sposo che per primo viene incontro e chiama: « Alzati amica mia, mia bella, e vieni! » (Ct 2,10). E la sposa risponde al desiderio dell'amato: « Attirami dietro a te, corriamo » (1,3). E l'inizio di un cammino drammatico nel quale amato e amata si cercano costantemente in una progressiva crescita d'amore, fino all'unione piena e definitiva.
Un aspetto che l'esperienza mistica non ha ancora sufficientemente posto in rilievo è la dimensione comunitaria della s., con tutto quanto essa comporta. Eppure l'esperienza dei primi

discepoli fu quella di una comune itineranza dietro a Cristo. Egli spesso chiama a due a due e quando si rivolge ai suoi discepoli lo fa come ad un gruppo unito. La sensibilità odierna, le indicazioni offerte dall'ecclesiologia conciliare, le esperienze comunitarie in atto segneranno sicuramente una nuova stagione anche nella vita mistica, in una condivisione del cammino di s.

Bibl. Aa.Vv., Imitation du Christ, in DSAM VII2, 1536-1601; Aa.Vv., Sequela Christi e imitazione, in DIP VIII, 1287-1314; Aa.Vv., Apostolo-Discepolo-Missione, in Aa.Vv., Dizionario di spiritualità biblico-pastristico, IV, Roma 1993; Aa.Vv., Seguimi!, in Parola Spirito e Vita, 2 (1980), tutto il numero; D. Bonhoeffer, Sequela, Brescia 1971; L. Di Pinto, « Seguire Gesù » secondo i Vangeli sinottici. Studio di teologia biblica, in Aa.Vv., Fondamenti biblici della teologia morale, Brescia 1973, 234-235; M. Mazzeo, La sequela di Cristo nel libro dell'Apocalisse, Milano 1997.

F. Ciardi

SERVIZIO. (inizio)

I. Il fondamento è nella celebre frase del Signore: « Il Figlio dell'Uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti » (Mt 20,28). Il termine « servire » sta a significare che esso è il fine dell'Incarnazione, e l'espressione, ancora più densa, « dare la vita », porta nel cuore del dramma redentivo.

Perciò il s. del cristiano si modella sull'atteggiamento del Cristo, servo umiliato e sofferente, che prende su di sé il peccato e la missione dell'uomo (cf Is 53,3ss.) e si china con affetto su ogni bisogno concreto (cf Lc 10,31-34). Gesù si è fatto « servo », anzi « schiavo » per salvare dal di dentro, uomo tra gli uomini, la situazione dell'umanità.

Gesù ha concretizzato questo atteggiamento radicale in un gesto. Nell'Ultima Cena, come racconta l'evangelista Giovanni (cf Gv 13), Gesù « si alzò da tavola, depose le vesti e, preso un asciugatoio, se lo cinse attorno alla vita » (v.4). Il gesto che compie è quello consueto dello schiavo verso l'ospite, in una famiglia benestante. A compierlo è il Signore: « Mi chiamate Signore e fate bene perché lo sono » (v.12). E soggiunge: « Eppure io sto in mezzo a voi come colui che serve » (Lc 22,27). Così devono fare tutti i discepoli. « Il Figlio dell'uomo, infatti, non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti » (Mc 10,45).

C'è una misura per questo atteggiamento. Essendo l'espressione più tipica dell'amore, vale del s. quanto dicevano gli antichi: « La misura di amare è di amare senza misura ». Se un limite interviene è solo quello delle forze umane limitate. Ma si tende a « servire e dare la vita »: ciò che si è - ciò che si ha - ciò che si pensa - ciò che si fa. Può esigere talora un pizzico di eroismo. Ma questa è una componente tipica del Vangelo. S. Paolo sottolinea di essersi fatto tutto a tutti. Tutto è molto di più, perché è « tutto ». Include forze, doti, capacità, tempo.

II. In quali atteggiamenti concreti s'incarna questo s.? Questi i principali: a. alla base c'è l'opzione fondamentale di « vivere per gli altri ». La persona, infatti, non si realizza se non nel rapporto oblativo. b. Il vero padrone del s. è il bisogno. Esso è essenzialmente in funzione delle necessità degli altri. La formula aurea è qui quella di Giobbe: « Io ero gli occhi per il cieco, ero i piedi per lo zoppo » (29,15). c. Il s. cristiano non si realizza dando qualcosa all'altro, rimanendo estranei al suo dramma. Si realizza piuttosto in direzione opposta: superando l'alterità per arrivare alla condivisione: « Gioire con chi gioisce e piangere con chi piange » (cf Rm 12,15). Questo stile è tradotto nel concreto dalla parabola del buon Samaritano (cf Lc 10,25-37), che si china sulla persona umana, in qualunque modo ferita, e fa suo il dramma del malcapitato. d. Offrire il Vangelo è la prima ed essenziale forma di s. Tutte le altre seguiranno come naturale conseguenza. e. Per questa strada possono collaborare tutti ad offrire al mondo l'immagine di « una Chiesa tutta ministeriale ».

II. Nell'esperienza mistica. Poiché, come diceva Paolo VI, « il mondo di oggi ha bisogno di testimoni più che di maestri », è bene evocare qualche incarnazione luminosa di questo s. evangelico.

L'apostolo Paolo anzitutto. Egli chiama se stesso, negli indirizzi delle sue lettere, « servo di Gesù Cristo » e « prigioniero del Signore ». Ha messo a disposizione delle Chiese la sua vita. Pur di annunciare il Vangelo, ha affrontato ogni sorta di difficoltà: fame, sete, nudità, prigionia. Come uno schiavo, non chiede ricompensa per il suo lavoro. Si sente debitore verso tutti, come uno che non si appartiene più. S. Benedetto, che pone nelle mani dell'abate ogni autorità per la guida del monastero, gli ricorda poi che suo compito è multorum servire moribus, mettersi cioè a s. dell'indole di ciascuno. Sulla sua scia, Gregorio Magno lascia ai suoi successori sulla cattedra di Pietro una formula che ne qualifica la missione su una linea ministeriale: servus servorum Dei. E stato chiamato « parroco della cristianità » e sappiamo dal suo epistolario che inviò una coperta di lana a un sacerdote di Sicilia malato di tosse. Del resto, si sa anche che serviva personalmente ogni giorno a mensa dodici poveri.
La storia della Chiesa è costellata di figure splendide che nel s. ai fratelli hanno raggiunto la vetta della perfezione.
E in questa prospettiva che si può parlare di una mistica del s., ossia di una consapevolezza di unione con Dio, accolta e « gustata », che assume le connotazioni di un' offerta di sé in linea con l'offerta sacrificale di Cristo al Padre.
La liturgia primitiva concludeva le sue orazioni con la formula: Per servum tuum Jesum Christum, là ove oggi si dice: « Per il nostro Signore Gesù Cristo, tuo Figlio... ». Certo egli è il Signore, ma proprio perchè si è fatto « servo di JHWH ». Come lui, i cristiani ricevono dallo Spirito il carisma del s., che diviene un'esigenza per l'edificazione di una Chiesa tesa alla comunione con Dio e con i fratelli.
Bibl. H. Doohan, s.v., in Aa.Vv., The New Dictionary of Catholic Spirituality, Collegeville 1993, 875-877; T. Federici, s.v., in Aa.Vv. Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II, Roma 1969, 1827-1830; L. Magenes, La vita come servizio, Varese 1987; T. O'Meara, Theology of Ministry, New York 1983; K.H. Rengstorf, Doúlos, in GLNT II, 1418-1466; C. Sorsoli, s.v., in DES III, 2304-2306.
M.A. Magrassi

SESSUALITÀ. (inizio)

Premessa. E un dato di recente acquisizione la considerazione dei dinamismi biologici e psicologici che sottostanno alla differenziazione dei sessi. Anche se si ritrova nel mondo animale, la s. è soltanto umana. Per s. s'intende, pertanto, la reciproca attrazione tra uomo e donna ai vari livelli. La genitalità è l'unione degli organi maschili e femminili predisposti per l'esercizio dell'amplesso delle due corporeità. Attraverso questo esercizio si pongono in essere i dinamismi idonei alla generazione. Non sempre questo esercizio è voluto consapevolmente, ma può essere posto in essere anche incoscientemente (in stato di ubriachezza). Ciò nonostante raggiunge la sua finalità, cioè il concepimento.
I. La s. propriamente detta è « il mondo » dei rapporti interpersonali, tra persone di sesso diverso, che hanno una serie articolata di espressioni sentimentali e corporee: sguardi, pensieri, ricordi, profumi, colori, carezze, baci, abbracci, effusioni di tenerezza. Tutto ciò significa « calore umano » che ha un suo punto di riferimento nell'amore. La « figura » più universale di amore umano è la madre con un bambino al seno. Da questo punto di vista tutto il « mondo » è « sessuale » perché le strutture elementari dell'esistenza cioè « il coniugale » (rapporto uomo-donna) e il « parentale » (rapporto genitori-figlio) sono interdipendenti e dinamiche.
E stato merito della psicanalisi l'aver portato a livello cosciente quei meccanismi inconsci distruttivi che si accomunano ai dinamismi della generazione: il padre genera il figlio, il figlio uccide il padre. Ciò è servito a porre in luce che il rapporto inter-umano è profondamente conflittuale e che questa conflittualità è presente perfino nei comportamenti sessuali (J.P. Sartre). Pertanto, se è vero che le pulsioni di vita e di morte sono alla pari, è anche vero che esiste un dinamismo di autotrascendimento che può essere spiegato soltanto in forza di una intenzionalità. Siamo, pertanto, al terzo livello, quello intenzionale che investe tutta la sfera della s.

L'intenzionalità rende il gesto sessuale di una qualificazione tale che esso non può essere paragonato a nessun altro gesto. La sua potenza creativa è di tale intensità che coincide con l'esistenza e con le forme più elevate di essa: è l'ispirazione in poesia, musica, pittura, scultura, danza.

II. Nell'esperienza religiosa. In questo contesto si comprende come anche l'esperienza religiosa, nelle sue forme superiori, sia un'esistenza relazionale « caricata » di altissime intenzioni e creatività. Dante parlando di Maria dice: « Nel ventre tuo si raccese l'amore per lo cui caldo nell'eterna pace così è germinato questo fiore ».1 Tale relazionalità esprime un uscire da sé che, pertanto, introduce in una situazione estatica erotica che può spiegare perché la stessa estasi mistica, talvolta, sia descritta in termini di voluttà in cui lo smarrimento dell'io può diventare un confondersi dell'io con il tu. Il mistico trova, spesso, che l'unione erotica estatica esprime bene, simbolicamente, il suo immergersi e smarrirsi nell'oceanico amore divino. Hadewych d'Anversa, ad esempio, in Minne, così descrive il suo amore mistico verso il Cristo: « Venne lui stesso a me e mi prese tutta fra le sue braccia e mi strinse contro di sé e tutte le mie membra sentivano il contatto delle sue, così completamente quanto, seguendo il mio cuore, la mia persona l'aveva desiderato. Così esteriormente fui soddisfatta e saziata (...) Una sensazione esterna come quella dell'amante con l'amata, che si danno l'una all'altra nel pieno compiacimento di guardare, di sentire e di mescolarsi ».

Questa esperienza è superiore al sesso ed è esaltata in pagine stupende e intense del Cantico dei Cantici, per esempio i cc. 4,5 e 7, e si conclude con le parole della sposa: « Il mio amato è mio e io sono sua » (2,16; 6,3).

La mistica, pertanto, può diventare lo sbocco ultimo della s. coinvolgendo in sé tutte le tensioni positive e negative dell'animo, del corpo e dello spirito umano: questa triade viene unificata nell'intenzione superiore che non appartiene più all'uomo, ma è dono di Dio. Di questo dono è costituito il sacramento del matrimonio che è il luogo sessuale interno (madre-figlio; padre-madre; figlia-padre) che rispecchia il mistero trinitario e avvalora la sintesi teologica: « Deus charitas est » (1 Gv 4,8). Questo Dio-carità rende l'uomo capace di qualcosa di più alto: l'amore che va oltre sesso ed eros raggiungendo il vertice della donazione: « Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici » (cf Gv 15,13).

Vanno ricordate, purtroppo, molte degenerazioni (perversioni sessuali) che costituiscono l'ambito delle tensioni irrisolte e delle aspirazioni irrealizzate. Sono le « forme fissative » dei dinamismi psicologici traumatizzati che creano una molteplicità di istanze oscure e morbose, delle quali il soggetto, più vittima che protagonista, non riesce a integrarsi se non con l'aiuto della psicoterapia e con una intensa vita di grazia. Resta tuttavia questa spina nella carne (cf 2 Cor 12,7) che, nella crocifiggente esperienza del limite, può costituire anche un luogo salvifico in cui, recuperando la sua originale radice, l'uomo si protende a Dio per immergersi in lui e attraverso il riordino e la purificazione delle pulsioni, in un contesto di amore mistico, riesce ad esprimere la sua esperienza caritativa nello spirito del Cristo.

Note: 1 Paradiso XXXIII.

Bibl. Aa.Vv., Mystique et continence, Bruges 1952; Ch.-A. Bernard, Conoscenza e amore nella vita mistica, in La Mistica II, 253-294; A. Chapelle, Sexualité et sainteté, Bruxelles 1977; A. Cuvelier, Sensualità, sessualità e vita spirituale, Roma 1978; Frère Daniel-Ange, Il tuo corpo creato per l'amore. Sessualità e fede cristiana, Roma 1996; Giovanni Paolo II, Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano, Città del Vaticano 1985; F. Giunchedi, Eros e norma. Saggi di sessualità e bioetica, Roma 1994; T. Goffi, s.v., in NDS, 1443-1462; Id., s.v., in DES III, 2306-2308; B. Häring, Liberi e fedeli in Cristo, II, Roma 1980, 587-679; A. Nygren, Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e sue trasformazioni, Bologna 1971; M. Pochet, Sessualità in positivo, Roma 1990; J. Robinson, Il corpo. Studio sulla teologia di s. Paolo, Torino 1967.

B. Marra

SETTE CRISTIANE. (inizio)

I. Definizioni. Un'analisi dei rapporti fra « sette cristiane » e « fatto mistico » presuppone anzitutto il tentativo di definizione di questi due concetti, ciascuno non poco controverso. L'espressione « setta » - un tempo largamente utilizzata per indicare tutti i movimenti religiosi percepiti come devianti rispetto alle tradizioni maggioritarie - ha assunto in diverse lingue una connotazione prevalentemente polemica e, benché ancora molto usata nel linguaggio giornalistico e nella parlata quotidiana, viene sempre più sostituita, negli ambienti accademici, da espressioni meno immediatamente cariche di una connotazione negativa, soprattutto « nuovi movimenti religiosi ».

Anche il magistero cattolico - particolarmente in occasione del Concistoro straordinario del 1991 - ha espresso una preferenza per l'espressione « nuovi movimenti religiosi » (Arinze, 1991). La relazione generale del Concistoro distingue peraltro fra diverse sotto-categorie di nuovi movimenti religiosi, fra i quali i « nuovi movimenti religiosi di origine protestante » e i « nuovi movimenti religiosi di origine cristiana ». I primi - i nuovi movimenti religiosi di origine protestante - rimangono ancora protestanti nelle linee teologiche di fondo, ma escono dalla tradizione protestante maggioritaria per quanto riguarda l'ecclesiologia, il proselitismo o la vita spirituale. In questa categoria rientrano le comunità fondamentaliste indipendenti e i movimenti pentecostali (anche se - per quanto riguarda le comunità pentecostali di maggiori dimensioni e sviluppo internazionale - ci si può chiedere se la transizione verso il centro del mondo protestante non sia ormai, dopo una lenta evoluzione, completa). La seconda categoria - i nuovi movimenti religiosi di origine cristiana - comprende invece quei gruppi che, pur conservando un riferimento alla tradizione cristiana, si allontanano dal protestantesimo classico non solo nella prassi, ma anche nella teologia. Tra i movimenti nati nel secolo scorso la Scienza Cristiana, i Mormoni e i Testimoni di Geova appartengono senz'altro a questa categoria; ma molti altri gruppi sono nati nel nostro secolo. La ricerca storica più recente non ritiene che i nuovi movimenti religiosi di origine protestante e di origine cristiana costituiscano uno sviluppo « eretico » del protestantesimo classico dei grandi riformatori; ritiene - piuttosto - che fin dall'inizio dalla Riforma « classica » vada distinta la Riforma « radicale » (la cui ala più nota è il movimento anabattista); ed è dalla seconda, non dalla prima che, attraverso una complessa genealogia, si arriva alle due categorie di nuovi movimenti religiosi cui si è fatto cenno. Naturalmente la Riforma « radicale » ha influenzato anche gruppi che non possono essere considerati nuovi movimenti religiosi, ma che fanno parte, a pieno titolo, del protestantesimo maggioritario come i Battisti; anche se è opportuno segnalare che la tesi secondo cui la variegata corrente battista abbia origine dalla Riforma radicale viene ormai seguita solo da una parte minoritaria degli storici (la maggioranza ritiene che le origini dei Battisti si situino piuttosto all'interno del dissenso calvinista britannico). In ogni caso - e cercando di sottrarre al termine ogni connotazione valutativa - si può anche conservare l'espressione s. (in quanto più vicina al linguaggio comune) per identificare una species - quella, appunto, dei nuovi movimenti religiosi di origine protestante e di origine cristiana - all'interno del genus più vasto dei nuovi movimenti religiosi (che comprendono anche gruppi di origine orientale, magico-esoterica e così via).

Proprio l'origine dalla Riforma radicale è alla base di una certa ambiguità nell'atteggiamento delle s. di fronte all'espressione « mistica ». Non sempre questa espressione gode di buona stampa, e per molti gruppi - dalle comunità fondamentaliste indipendenti ai Testimoni di Geova - « mistica » è piuttosto un'espressione negativa che designa un atteggiamento irrazionalistico in cui le emozioni degli uomini offuscano la chiarezza della Parola di Dio. Questi gruppi ammettono che nella « mistica » l'uomo possa entrare in contatto con forze che trascendono le sue capacità naturali, ma ritengono che queste forze siano di origine diabolica. Da questo punto di vista nel mondo fondamentalista (e anche fra i Testimoni di Geova e presso altri gruppi ancorati a un letteralismo biblico) « mistica » è un'espressione negativa con cui viene facilmente squalificata la religiosità orientale (induista o buddista); oggi si accusano di essere « mistici » anche il moderno occultismo e il New Age, e non è raro vedere sospettata di un « misticismo »

ambiguo anche la Chiesa cattolica. Benché queste sette cristiane si considerino per molti versi anti-moderne, non è difficile scorgere nel loro atteggiamento - che ha fiducia nella capacità di ogni uomo di leggere la Bibbia sicut litterae sonant, senza lasciarsi confondere da « misticismi » fumosi - l'eredità di una filosofia moderna immensamente popolare in un certo mondo protestante angloamericano, il realismo scozzese del senso comune. Per altri versi, tuttavia, la Riforma radicale, fin dalle sue origini, presentava al suo interno, accanto a una corrente letteralista e razionalista, una corrente spiritualista che non rifiutava né il concetto né l'espressione « mistica ». Il frutto più maturo della corrente spiritualista della Riforma radicale è costituito dal movimento quacchero. E un quacchero moderno influente come Rufus Jones definiva il misticismo « il tipo di religione che pone la sua enfasi sull'immediata consapevolezza di una relazione con Dio, sulla diretta e immediata coscienza della Divina presenza », rilevando come si tratti della religione « nel suo stadio più acuto, intenso e vivo » (Jones, 1909, p. XV). Questa « immediata consapevolezza di una relazione con Dio » si ritrova largamente nel mondo delle s., dagli Shakers ai pentecostali fino a gruppi contemporanei come The Family, la Chiesa dell'Unificazione o Vita Universale. In altri gruppi - come i Mormoni, gli Avventisti, la Scienza Cristiana - l'ambiguità della Riforma radicale è ancora ben presente, nel senso che fenomeni ed esperienze di tipo estatico (oggi legati nel mondo mormone anche a un dissenso femminista) coesistono con reazioni contro il misticismo e con una grande riservatezza quanto all'uso del termine « mistica » influenzata dalle connotazioni negative che ha assunto in altri ambienti.

II. Gli Shakers. I nuovi movimenti religiosi di origine protestante o di origine cristiana sono diverse migliaia. Ci limiteremo a due esempi particolarmente rilevanti per i rapporti con la mistica, uno per la sua importanza storica, l'altro per il suo rilievo contemporaneo. Qualunque discussione sul misticismo delle sette cristiane sarebbe incompleta senza un riferimento agli Shakers, una comunità fondata in Inghilterra da Ann Lee (1784) e trasferitasi negli Stati Uniti nel 1774. Le radici degli Shakers (« tremolanti ») si collocano nell'ambito della corrente spiritualista della Riforma radicale, per cui è evidente un'influenza quacchera. Nei loro anni formativi i seguaci di Ann Lee - membri di una « Società Unita dei Credenti nella Seconda Venuta di Gesù Cristo » - venivano chiamati spregiativamente « shaking Quakers » (« quaccheri tremolanti ») o - appunto - Shakers, un nome che, nonostante le sue origini non lusinghiere (come « Mormoni » e altri), più tardi i seguaci di questa tradizione religiosa avrebbero accettato volentieri. Caratteristiche principali degli Shakers - e ragione non ultima delle persecuzioni a cui furono a lungo sottoposti - erano un notevole entusiasmo religioso e una serie di fenomeni mistici che raggiunsero il loro culmine negli anni immediatamente precedenti la morte della fondatrice: esperienze estatiche, svenimenti, contorsioni convulsive del corpo, dono delle lingue, visioni, profezie. Giacché gli Shakers - esempio unico di monachesimo nato in un ambiente protestante - adottavano il celibato più rigoroso in monasteri doppi composti di uomini e di donne, una interpretazione psicoanalitica (Kern, 1981) ha visto senza difficoltà nelle loro esperienze mistiche una sublimazione degli impulsi sessuali repressi. Non c'è dubbio che, particolarmente nel sec. XIX, il controllo della sessualità avesse un ruolo nell'esperienza degli Shakers come in quella di altri gruppi religiosi minoritari (Foster, 1981). Tuttavia, il celibato è rimasto un dato costante nella storia degli Shakers, mentre i fenomeni mistici hanno avuto piuttosto un andamento ciclico, con alti e bassi a seconda delle diverse comunità, dei diversi leader, delle diverse modalità con cui il ruolo della fondatrice Ann Lee (talora considerata la seconda venuta di Gesù Cristo, o l'incarnazione femminile di Dio, altre volte vista con maggiore moderazione) si andavano precisando nel corso dei decenni e dei secoli. La psicanalisi non basta a spiegare quella che a molti osservatori è apparsa un'esperienza religiosa straordinariamente intensa, spesso con forti connotazioni estatiche (Stein, 1992).

Occorre aggiungere che le esperienze mistiche degli Shakers non hanno avuto luogo - come talora si crede - in totale isolamento dall'ambiente circostante, ma sono spesso state influenzate da correnti religiose anche lontane dal mondo della fondatrice. Così, negli anni in cui lo spiritismo (anche prima della sua data di origine « ufficiale » del 1848) si andava diffondendo in

Europa e negli Stati Uniti, gli Shakers conobbero l'« epoca delle manifestazioni » (1837-1850), in cui estesi fenomeni di medianità con la manifestazione e i messaggi di numerosi spiriti (fra cui alcuni ebrei dei tempi biblici, altri indiani, cinesi e così via) determinarono un prolungato revival nelle loro comunità. Da allora, i contatti con gli ambienti spiritisti sono stati frequenti e negli anni 1950-1960 la comunità Shaker di Canterbury (New Hampshire) si manifestava « interessata alle religioni orientali, all'occulto, alla ricerca psichica e ad Edgar Cayce » (quest'ultimo un famoso veggente americano che ha influenzato il New Age: Stein, 1992, p. 389). Questi interessi non sono stati condivisi da tutti gli Shakers, e del resto negli ultimi anni - mentre il movimento era ormai ridotto a una decina di seguaci - si è determinato un contrasto fra gli Shakers « ecumenici » di Canterbury, che hanno accettato l'estinzione decidendo di non ammettere nuovi membri nella Società, e il villaggio più « tradizionalista » di Sabbathday Lake (Maine) dove la prospettiva dell'estinzione è stata rifiutata. Determinando, così, uno scisma con Canterbury, nuovi membri giovani sono stati recentemente accolti. Questi episodi dimostrano, tuttavia, come gli Shakers - che affascinano la cultura americana soprattutto per la loro arte e il loro artigianato - si siano posti consapevolmente come punto di incontro fra varie tendenze « mistiche » che hanno saputo vivere e interpretare con caratteristiche uniche.

III. Dal pentecostalismo alle « Chiese dei segni ». L'albero genealogico della complessa galassia pentecostale ha alla sua radice il metodismo e la dottrina della santificazione di John Wesley (1791). L'antecedente immediato è costituito dal movimento holiness (« santità »), sorto in gran parte all'interno del mondo metodista (ma con una parallela corrente nelle comunità riformate di origine calvinista) che attribuiva alla seconda esperienza cruciale della vita cristiana dopo la conversione, la santificazione, il potere di confermare il fedele nella santità « sradicando » la tendenza al peccato. L'espressione « battesimo dello Spirito Santo » - come terza esperienza successiva alla santificazione, ovvero come nome specifico della stessa esperienza di santificazione - era comune nel movimento holiness (che negli ultimi decenni dell'Ottocento ruppe i legami con le origini metodiste dando vita a una serie di denominazioni indipendenti), e la glossolalia o « dono delle lingue » era stata sperimentata in numerosi gruppi religiosi, dai Camisards francesi ai primi Mormoni. E, tuttavia, agli inizi del nostro secolo - nella scuola missionaria di Charles Parham a Topeka (Kansas) e successivamente nel celebre revival della chiesa di Azusa Street a Los Angeles animato da un allievo afro-americano di Parham, William Seymour - che si cominciò a parlare del « dono delle lingue » come prova necessaria e sufficiente per ogni fedele del « battesimo dello Spirito Santo ».

Da questi episodi nasce il movimento pentecostale. Nei decenni successivi le denominazioni holiness si divisero fra quelle che rifiutavano il pentecostalismo (come la Chiesa del Nazareno) e quelle che lo accettavano entusiasticamente (come la Chiesa di Dio con sede a Cleveland, Tennessee). Il mondo pentecostale si divise a sua volta a proposito soprattutto di due controversie: una sulle esperienze fondamentali del cristiano (tre - conversione, santificazione e « battesimo dello Spirito » - per l'ala più legata alle origini metodiste; due soltanto - conversione e « battesimo dello Spirito » - secondo altri) e l'altra sul battesimo, da conferire soltanto nel nome di Gesù Cristo - anziché del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo - secondo una corrente detta « oneness », « unità », senza che si possa parlare di « unitariani » in senso classico perché gli unitariani negano la divinità di Gesù Cristo mentre i pentecostali oneness l'affermano vigorosamente, rifiutando però la distinzione personale dal Padre e da Gesù Cristo.

Negli ultimi anni la crescita delle grandi denominazioni pentecostali rappresenta uno degli aspetti piu impressionanti del panorama religioso mondiale: le Assemblee di Dio, con i loro ventitré milioni di aderenti nel 1997, si avviano secondo molte previsioni - e, naturalmente, secondo chi considera i pentecostali protestanti - a diventare la singola denominazione protestante con il maggior numero di fedeli praticanti nel mondo. Tuttavia - paradossalmente - a questo successo (confermato dalla diffusione dell'interesse per la spiritualità pentecostale anche all'interno delle comunità cristiane storiche) sembra essersi accompagnata una certa riduzione dell'enfasi originaria sulle esperienze propriamente mistiche: in molte chiese delle Assemblee di

Dio il « parlare in lingue » sembra ormai un evento raro, che non è più al centro dell'esperienza quotidiana dei fedeli (Blumhofer, 1991; Poloma, 1989). Tuttavia, non si deve ridurre il mondo pentecostale alle grandi denominazioni come le Assemblee di Dio. Al contrario, la sua straordinaria vitalità deriva piuttosto da migliaia di piccole comunità indipendenti che hanno avuto uno straordinario sviluppo non soltanto negli Stati Uniti, ma anche in alcuni paesi europei, in Corea e in America Latina (Martin, 1990).

A prescindere da ogni valutazione teologica e spirituale sulle caratteristiche specifiche di queste esperienze, il visitatore di una comunità pentecostale latino-americana rimane colpito dalla proliferazione di fenomeni mistici: non soltanto « dono delle lingue » ma anche guarigioni, profezie, stati simili alla trance, veglie di preghiera che si protraggono per lunghe ore. Talora il « misticismo » pentecostale presenta fenomeni ancora più sorprendenti. Nel Sud degli Stati Uniti si sono diffuse, fin dai primi decenni del nostro secolo, le « Chiese dei segni » - alle cui origini si trova George Hensley - che, interpretando letteralmente il Vangelo di Marco 16, 17-18, ritengono di dover dimostrare la loro fede tenendo in mano serpenti velenosi o carboni ardenti, ovvero bevendo coppe di veleno (in genere stricnina). Questi gruppi godono di una certa notorietà giornalistica e sono apparsi in alcuni documentari televisivi, spesso etichettati come « culti dei serpenti » (espressione che dal canto loro rifiutano, preferendo « Chiese dei segni »). Si comprende come i serpenti - tenuti in apposite scatole di legno decorate con invocazioni e preghiere - e le coppe di stricnina possano colpire facilmente l'attenzione, soprattutto quando - come è capitato spesso - qualcuno dei fedeli o dei leader muore durante le cerimonie (vietate in alcuni Stati degli Stati Uniti, ma tuttora popolari nonostante i divieti).

Occorre, tuttavia, ricordare che il movimento « dei segni » è nato all'interno di una delle maggiori denominazioni pentecostali, la Chiesa di Dio di Cleveland (Tennessee). Originariamente è stato accolto con favore da questa comunità (che oggi lo condanna). Occorre, altresì, ricordare che le analisi antropologico-sociologiche più sofisticate hanno mostrato che - al di là dei cliché giornalistici - i fedeli di questi gruppi appartengono a pieno titolo alla subcultura fondamentalista, in una variante pentecostale che ha una lunga tradizione. La loro idea dell'esperienza religiosa - e la teologia che la sostiene - sono indistinguibili da quelle di altri gruppi pentecostali (Burton, 1993). Nonostante tutto, le pratiche da « virtuoso » spirituale - i serpenti, il fuoco, il veleno - non sembrano prevalere su un senso acuto dell'incontro con Dio: le « Chiese dei segni » insistono sul fatto che queste esperienze estreme possono essere tentate soltanto nel momento in cui ci si sente in the anointing (« nell'unzione ») e che l'incauto che tentasse di accedere ai « segni » senza trovarsi in un'intima ed estatica unione con Dio non potrebbe che fallire, con conseguenze tragiche (e spesso fatali).

Il paradosso delle « Chiese dei segni » - che abbiamo scelto fra molti esempi possibili proprio per il suo carattere estremo e a suo modo istruttivo - mostra tutta l'ambiguità del rapporto che collega una parte del mondo delle s. e la mistica, tra ricerca genuina di un'esperienza di Dio (che si avrebbe torto a mettere in ridicolo o a disprezzare) e il rischio che questa esperienza, in mancanza di un solido quadro teologico di sostegno, venga perseguita in forme deviate o aberranti.

Bibl. Aa.Vv., Sette e nuovi movimenti religiosi. Testi della Chiesa cattolica 1986-1994, Roma 1997; F. Arinze, La sfida delle sette o nuovi movimenti religiosi: un approccio pastorale, Relazione generale al Concistoro Straordinario del 1991, Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-religioso, Città del Vaticano 1991; E. Blumhofer, Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture, Urbana-Chicago 1993; T. Burton, Serpent-Handling Believers, Knoxville 1993; L. Foster, Religion and Sexuality: Three American Communal Experiments of the Nineteenth Century, New York 1981; M. Introvigne, Le nuove religioni, Milano 1989; Id., I Mormoni, Città del Vaticano 1993; R. Jones, Studies in Mystical Religion, London 1909; L.J. Kern, An Ordered Love: Sex Roles and Sexuality in Victorian Utopias - The Shakers, the Mormons, and the Oneida Community, Chapel Hill 1981; D. Martin, Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America, Oxford 1990; E. Pace, Le

sette, Bologna 1997; S. Pollina - A. Ceveta, Movimenti religiosi alternativi. Effetti dell'adesione e motivi dell'abbandono, Città del Vaticano 1998; M. Poloma, The Assemblies of God at the Crossroads: Charisma and lnstitutional Dilemmas, Knoxville 1989; H. Stamm, Le sette, Cinisello Balsamo (MI) 1997; S.J. Stein, The Shaker Experience in America: A History of the United Society of Believers, New Haven-London 1992.
M. Introvigne

DIZIONARIO DI MISTICA

L. BORRIELLO - E. CARUANA M.R. DEL GENIO - N. SUFFI

S

- SILENZIO
- SILESIO ANGELO, POETA MISTICO
- SIMBOLO
- SIMEONE IL NUOVO TEOLOGO, MISTICO BIZ. SANTO
- SOCIOLOGIA
- SOFFERENZA
- SOLIDARIETÀ
- SPAGNA
- SPEYR ADRIENNE VON, FOND.
- SPIRITO SANTO
- SPIRITUALI
- SPIRITUALITÀ
- SPIRITUS VERTIGINIS
- SPOGLIAMENTO
- STATO MISTICO
- STEIN EDITH, OCD
- STILITI
- STIMMATE
- STOLZ ANSELMO, OSB
- SUGGESTIONE
- SUPERBIA
- SURIN JEAN-JOSEPH, SJ
- SUSONE ENRICO, OP

–

SILENZIO. (inizio)

I. Significato del termine. Il mistico oscilla tra la paradossia dell'espressione, il non senso e il s. Il parlare del mistico è un parlare contro le parole: più parla più si accorge di avere a disposizione una lingua morta, fatta di parole usurate, ecco che egli più cerca di comunicare meno si esprime. In una siffatta situazione la sola scelta possibile che gli rimane è il s. E, di fatto, è proprio il mistico, più di altri, a subire il fastidio delle parole e il fascino del s.

Il s., afferma Gregorio Magno, è la « casa del mistico » e per il mistico Dio è il « Signore del s. ». Il mistico è dentro la lingua come un viaggiatore in un albergo. La casa delle parole non è mai veramente sua. « Quando si parla di Dio con amore - ha scritto Leon Bloy - tutte le parole umane sembrano leoni diventati ciechi in cerca d'una sorgente ». Per il mistico parlare è perseguire l'impossibile; nel suo linguaggio avviene uno scontro tumultuoso tra ciò che ha esperito e la pratica letteraria, così i suoi tentativi, il più delle volte, culminano in un grande grido di s.

Dio, scrive Angelo Silesio, « è così al di sopra di tutto che nulla se ne può dire: perciò tu lo preghi meglio col s. » Ed Hello aggiunge: « Ad una certa altezza il contemplativo non può dire ciò che vede, non perché il suo oggetto venga meno alla sua parola, ma perché è la parola a venir meno al suo oggetto, ed il s. del contemplativo diviene l'ombra sostanziale delle cose che egli non dice... La parola è un viaggio che egli compie per carità verso gli altri uomini. Ma il s. è la sua patria ».

II. Esperienza. Nel s., a detta di molti studiosi, sta l'essenza della mistica. « Se seguiamo i mistici - ha scritto Jean Baruzi - sino alle ultime fasi dell'avventura spirituale da loro descritta, non è sul loro linguaggio che metteremo l'accento, ma sul loro s. L'appello all'ineffabilità, lanciato dopo tanti sforzi per spiegarsi, non è, presso di loro, almeno presso i più puri tra loro, enfasi o pigrizia. Sembrerebbe loro inutile e anche menzognero esprimere con delle immagini ciò che li ha strappati ad ogni immagine, con delle modalità sottomesse alla coscienza, ciò che li ha liberati dallo sguardo del loro io su se stesso. Essi non si sono mai sognati di dire con delle parole quello che è stato il più profondo segreto del loro viaggio ».

Il s. del mistico è più eloquente delle sue parole. Quando egli si accorge di parlare della sua esperienza del totalmente Altro non riuscendo a dire niente, di parlare e di dire soltanto « non-parole », allora la scelta del s. è l'unica scelta possibile che gli rimane da compiere. Il s. del mistico è il s. di colui che ha compiuto un suicidio semantico per adoperare soltanto le parole del s., è un s. che si presenta come l'orizzonte del dire, è un s. che ci parla di ciò che non può essere detto. In altre parole, è un s. che apre nuove dimensioni alla realtà, rende consapevoli che il dicibile, ciò che può essere detto, non è poi tutto; rende cioè consapevoli del fatto che i nostri problemi più profondi stanno al di là del linguaggio. La scelta del s. da parte del mistico è indice del riconoscimento della finitezza dell'uomo. Vi sono uomini (ed il positivista è tra questi) che non hanno niente su cui tacere. Uomini senza s. Chi lascia uno spazio al s. automaticamente si riconosce creatura e riconosce i propri limiti dell'essere creatura.

La mistica, ha scritto Gerardus van der Leeuw, « in generale, ricerca il s. Il potere della potenza cui si rivolge è tale che soltanto il s. potrebbe offrirle un'occasione. Paradosso dell'espressione, così caratterizzato da Karl Jaspers: si vorrebbe dir tutto, tutto quel che esiste e più ancora: la massima eloquenza si alterna al s. completo. Se la mistica, in ogni tempo, ha spiegato grande loquacità, questa è soltanto il rovescio, il corrispondente, del suo essenziale s. ».

La frase mistica, annota Michel de Certeau, « è un artefatto del s. Produce s. nel rumore delle parole ». Per il mistico esiste accanto alla maieutica del dialogo una maieutica del s.; il suo invito a liberarsi delle parole, a spezzare i cardini del linguaggio è finalizzato al recupero di uno strumento: il s., che non ha solo una mera funzione comunicativa, ma che è in grado di creare una vera e propria comunione. Per il mistico solo nel s. l'anima può aprirsi totalmente alla fede e alla testimonianza. Ciò che il mistico scopre, alla fine del suo viaggio sui sentieri semantici più impervi, è che il linguaggio non è essenziale alla religione, esso può essere solo usato, e malamente, per la preghiera e l'adorazione.

Sul ruolo che il s. gioca nella sfera religiosa (e mistica) hanno insistito tanto Rudolf Otto quanto Thomas MacPherson. Secondo Otto ciò che è tipico della religione non può essere espresso a parole. A suo avviso, « il cristianesimo è una religione fortemente concettualizzata, piena di parole: inni, prediche, libri di teologia, la stessa Bibbia. L'aspetto concettualizzato della religione - quello che è messo in parole - è molto importante, ma non ci deve far dimenticare che c'è qualche altra cosa che non può essere messa in parole, ed è l'elemento non razionale, l'esperienza del luminoso ».

E MacPherson, sulla scia di Otto e di Wittgenstein, afferma che esistono cose che « semplicemente non si possono dire. Se nessuno prova a dirle, non si dà il problema: ma chi lo tenta, deve sopportarne le conseguenze. Non si deve provare a esprimere l'inesprimibile. Le cose che i teologi provano a dire (per lo meno alcune di esse) appartengono a questo tipo di cose che non si possono dire. La strada, dunque, per uscire dalla preoccupazione è quella di una ritirata nel s. ». Quella ritirata che il mistico, quando si è accorto di essere solo una vittima disarmata delle proprie parole, ha sentito infallibilmente come l'unico atto che gli restava da compiere.

Il s., pertanto, non ha solo una valenza ascetica, nel senso che purifica la parola, ma ha, altresì, una valenza mistica in quanto permette la comunione con Dio e il suo mistero. Non per nulla il nome divino nel giudaismo si scrive con quattro consonanti impronunciabili: JHWH.

Bibl. Aa.Vv., Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabés, Brescia 1989; Aa.Vv., Le forme del silenzio e della parola, Brescia, 1989; M.I. Angelini, Un silenzio pieno di sguardo. Il significato

antropologico-spirituale del silenzio, Bologna 1996; M. Baldini, Le dimensioni del silenzio, Roma 1988; Id., Le parole del silenzio, Milano 1995; H.U. von Balthasar, Parola e silenzio, in Id., Verbum Caro, Brescia 1968, 141-162; A.M. Canopi, Liturgia del silenzio, Casale Monferrato (AL) 1996; Giovanna della Croce, s.v., in DES III, 2308-2312; P. Miquel - M. Dupuy, s.v., in DSAM XIV, 830-859; J.M. Nouwen, Ho ascoltato il silenzio, Brescia 1979; Id., Silenzio, solitudine, preghiera, Roma 1985.
M. Baldini

SILESIO ANGELO. (inizio)

I. Vita e opere. Angelus Silesius (l'angelo della Slesia) è il nome con cui Johannes Scheffler firma il suo capolavoro, il Cherubinischer Wandersmann (Pellegrino cherubico) del 1657. Nato a Breslavia nel dicembre 1624 da famiglia luterana, Johannes riceve un'ottima formazione umanistica in quella città, per passare poi a Strasburgo, Leida, Padova, nella cui Università si addottora in medicina nel 1648. Poco sappiamo delle sue esperienze in questi anni nei quali matura la sua conversione al cattolicesimo, avvenuta ufficialmente nel giugno 1653, a Breslavia. Da quel momento Johannes abbandona la professione medica e si dedica sempre più alla meditazione e alla pietà: prete nel 1661, opera alacremente per riportare al cattolicesimo la Slesia (ci restano numerose sue opere polemiche antiprotestanti), ma soprattutto offre l'esempio di quella abnegazione che costituisce il fulcro anche della sua esperienza spirituale. Muore a Breslavia nel luglio 1677: nel discorso funebre, il gesuita Daniel Schwartz testimonia che Johannes Angelus è stato uomo di virtù veramente angelica.
Le opere poetiche silesiane rilevanti nella storia della mistica sono tre: il « Pellegrino cherubico », la « Santa gioia dell'anima » (1657), i « Quattro novissimi » (1675). Senza alcun dubbio, però, la prima supera di gran lunga le altre due, che spesso non vanno oltre la mera edificazione. « Vaso di raccolta della mistica occidentale », come lo definisce Urs von Balthasar, Il Pellegrino cherubico consta di cinque libri (un sesto è aggiunto nella ristampa del 1675) di distici rimati, a volte uniti in composizioni più ampie in cui il poeta esprime, con mirabile brevità ed efficacia, le sue penetranti intuizioni spirituali. Ultimo erede della grande tradizione mistico-speculativa medievale germanica, che gli è stata comunicata dal fraterno amico Franckenberg, S. vi unisce infatti le forme tipiche della mentalità e della spiritualità barocca del suo tempo: culto dei santi, devozione mariana, meditazione sul S. Cuore e sulla croce, ecc. Il tutto sta però entro una cornice teologico-filosofica che potremmo definire classica, ovvero costituita da quel platonismo dei Padri della Chiesa greci e latini (soprattutto Agostino) in cui trova grande spazio la riflessione sulla virtù e sulla giustizia in particolare.
II. Dottrina mistica. Nucleo essenziale della spiritualità silesiana è come in Eckhart il rapporto amore-distacco. L'amore che lega alle cose, al prossimo e a Dio è, infatti, proprio quando si spinge al limite estremo, distacco da se stesso e da tutti i legami che ruotano intorno all'io. Questo è il distacco essenziale, chiave di volta di tutta la vita spirituale: la fine dell'io psicologico, centro di radicale egoismo (che può prendere la forma anche di egoismo religioso, come volontà di appropriazione del divino) apre alla scoperta dell'io più vero, non psicologico ma spirituale, che è in noi, che ci costituisce davvero e, insieme, ci pone in unità con Dio. Perciò S. scrive distici come II, 30: « Uomo, fatti essenziale! Ché quando il mondo passaPassa anche l'accidente, ma l'essenza rimane ».
Il cammino del distacco è quello che conduce al vero « sé », ovvero che porta dall'anima allo spirito - secondo le ben note linee dell'antropologia paolina -, portando a scoprire quel « fondo dell'anima » (=Grund der Seele) che è la nostra essenza, ed in cui è sempre gioia e pace. Al di fuori di ogni antropomorfismo, il fondo è Dio stesso, in cui ci muoviamo, viviamo e siamo. L'uomo essenziale di cui parla S. (II,71) « è come l'eternità che non viene mutata dall'esteriorità »: perciò « deve accendersi in te l'essenza di Dio » (II, 125). Dotato di ottima formazione filosofica e teologica, nonché conoscitore profondo della tradizione mistica cristiana, S. evita, anche nelle sue formulazioni più audaci e paradossali, ogni traccia di panteismo. L'unità che si

stabilisce tra uomo e Dio è in lui unità spirituale - unitas spiritus, secondo la bella formula di Guglielmo di St. Thierry -, ed essa si compie nel modo eckhartiano della nascita del Logos nell'anima. Infatti, nell'atto di amoredistacco, nell'esser vuoto di tutto - e soprattutto spoglio di se stesso - e tutto rivolto all'Assoluto, al di sopra di ogni determinazione e di ogni riferimento a noi stessi, l'Assoluto stesso si genera in noi in quanto Logos: « Davvero è generato ancor oggi il Verbo eterno! Dove? Qui, dove in te hai perduto te stesso » (III, 188).
Conseguenza importantissima della speculazione silesiana è, ancora una volta come in Eckhart, l'assolutezza del presente, sopprimendo ogni alienante differenza tra il tempo e l'eterno. Qui ed ora l'anima è, in quanto spirito eterno, nell'eternità, al punto che « Se ti sembra più lunga l'eternità del tempo, stai parlando di pena non di beatitudine » (II, 258).
Tanto grande è l'esperienza di gioia, di luce nel presente, che il mistico poeta paradossalmente può concludere: « Tu dici che vedrai Dio e la sua luce: stolto, mai lo vedrai se non lo vedi già ora » (VI,115).
Bibl. **Opere:** L'opera poetica silesiana è pubblicata da H.L. Held: Angelus Silesius, Saemtliche poetiche werke, in 3 voll., München 1949-1952. A cura di G. Fozzer e M. Vannini è stato tradotto il Pellegrino cherubico, Cinisello Balsamo (MI) 19922, con testo tedesco a fronte. **Studi:** Giovanna della Croce, s.v., in DES III, 2312-2313; R. Pietsch, s.v., in DSAM XIV, 408-413; F.J. Schweitzer, s.v., in WMy, 19-20; M. Vannini, Introduzione a Silesius, Firenze 1992.
M. Vannini

SIMBOLO. (inizio)

Premessa. Nei dizionari di discipline teologiche, è invalso l'uso di trattare la voce s. svolgendone una prima parte, eventualmente con un taglio interdisciplinare, sui principi e, spesso, sui metodi della simbolica generale; quindi, una seconda parte specifica, in cui nei dizionari di mistica si discorre di simbolica della mistica propriamente detta, cioè religiosa e, spesso, di simboli biblici oltre che dei simboli impiegati dai mistici cristiani; quasi mai si tratta di simboli liturgici.1 Qui, ci si soffermerà solo nell'ambito della mistica specificamente cristiana, dunque, sul s. nell'ambito della « sacramentalità » cristiana, cioè nell'ambito « misterico » della nostra simbolizzazione, procedendo per teologia simbolica e non per simbolismo teologico.
Sarà bene, innanzitutto, denunciare le diffidenze e gli equivoci radicali che insidierebbero l'uso del s., specialmente così inteso. Le diffidenze hanno matrice illuministica: prima, le svolte involutive dell'Aufklärung nel '700 ed anche, dopo, le svolte evolutive della « linguistica » del '900; ovvero hanno matrice dualistica, platonica o altra che sia. Si diffida del s. per fiducia più o meno cieca nella ragione che sarebbe capace, per se stessa o per grazia ad essa donata, di pervenire, senza altre virtualità, all'uomo « illuminato »; il s. sarebbe un chiarore concettualmente attenuato, una spia di stadi mentali da oltrepassare concettualmente onde arrivare all'uomo « perfetto ». Al genere simbolico non rimarrebbe allora altra funzione se non quella di formula che raccoglie caratteristiche scientifiche comuni: + -, s ..., il moderno simbolismo logico-matematico. E si diffida del s. per sfiducia più o meno istintiva nella corporeità e nella sensibilità che sono condizioni tanto per costituirlo quanto per percepirlo. In teologia, poi, Simbolica è l'esposizione delle professioni di fede, unicamente la teologia dei « Simboli della fede ». Gli equivoci confondono il s. con allegoria, emblema, indice, metafora, parabola, stemma...; continuano a non distinguervi convenzione da natura, somiglianza formale da relazione costitutiva, paragone analitico da percezione sintetica, discorso ed apprendimento da intuizione e comprensione. Sono equivoci e diffidenze sempre lineari ed ingenui? Probabilmente è più risolutivo diagnosticare anche complessi davanti agli impegni richiesti dalla prossimità al globale o cattiva coscienza davanti agli alibi forniti dall'alienazione nella discontinuità... Però, una corretta e consistente concezione (teologica) del s. riesce a dissipare equivoci e diffidenze davvero come nebbia al sole.

E sarà bene riferirsi alla soglia critica. Dionigi Areopagita, che dei « mistici » e della « teologia simbolica » è l'inventore sistematico nella cultura cristiana, pur non distinguendo nella scrittura s. da allegoria, da metafora, da parabola,2 non s'accosta mai alle virtualità mistiche che sono del s. propriamente detto, trascurandone i limiti ed i rischi; ma non a caso egli, per questo motivo, ne è l'apprezzatore convinto ed è il docente privilegiato della « teologia simbolica ». Si rilegga dalla sua lettera al vescovo (pseudo) Tito: « Nella teologia simbolica abbiamo spiegato, o buon Tito, tutte le figure della Scrittura riguardo a Dio che alla folla appaiono strane. Infatti, agli imperfetti sembra addirittura assurdo ciò che i padri della sapienza nascosta (gli agiografi), con simboli anche audaci, rivelano della verità divina e misterica inaccessibile ai non iniziati. Perciò, molti tra noi sono increduli circa i (loro) discorsi riguardo ai misteri divini, perché i simboli sensibili che si impiegano per essi fanno ostacolo a chi non li penetra onde guardare ai puri misteri in se stessi. Contemplandoli così, saliremo sino alla fonte della vita che effondendosi permane e guarderemo alla Potenza unica, semplice, che da sé si muove e da sé agisce, conoscenza delle conoscenze... Tutte le figure formate dalla Scrittura che tutto osa, esprimendolo con molteplice manifestazione e quasi con divisione, sotto infinite figure e forme rivelano il mistero unico ed indivisibile, lui che non ha né figura né forma. E chi discerne l'armonia interna di queste realtà trova che tutto è divinamente mistico e pieno di luce divina. Non dobbiamo intendere, infatti, che le figurazioni di tali forme siano inventate per se stesse; esse, invece, sono come veli sui misteri inaccessibili che vengono rivelati soltanto a chi ama davvero la santità e, spogliandosi di ogni facilistica immaginazione, penetra i simboli con la semplicità della mente e l'adeguazione della virtù contemplativa sino a toccare la verità super-eccellente che si fonda oltre i simboli stessi. Bisogna, d'altronde, capire che la tradizione degli agiografi è duplice: una, mistica e nascosta, che riguardo ai misteri usa dei simboli, l'altra, più parlata e più conoscibile, che concettualizza e si fa dimostrativa; l'ineffabile si incrocia così con le cose che si riesce a dire, l'una ci trasferisce in Dio mediante insegnamenti misterici che non si insegnano, mentre l'altra ci persuade sulla verità delle cose che sono dette. Perciò, anche nei riti che celebrano i santi misteri, la nostra religione impiega simboli a Dio convenienti... Gesù stesso ha parlato in parabole e ci ha consegnato i divini misteri mediante il s. della cena. Infatti, è cosa ben conveniente, che la vita degli uomini, la quale è insieme indivisibile e divisibile, sia illuminata in modo a sé conforme: così, l'anima, impassibile, appare destinata com'è alla visione della semplicità di Dio, e, passibile, tende alla realtà divina mediante i simboli che sono a lei convenienti... ».3

La concezione dionisiana del s., secondo me evolutiva così come insostituibile, si gioca sull'ambivalenza oggettuale della simbolizzazione e sull'ambivalenza soggettuale del suo agente; l'una e l'altro, simbolizzazione ed agente, sensibili trascendenti il sensibile. Oggettualmente il s. è velo che urge: velo riguardo alla sua propria diversità, che urge riguardo alla trascendenza a cui rinvia; urge al laborioso discernimento della sua luminosa armonia costitutiva, cioè al discernimento della chiarezza di un mistero che si rivela sensibilmente mediante somiglianzadissomiglianza.

Soggettualmente, s. è discernimento - poiché i simboli si agiscono con l'uguale travaglio dell'agire i concetti -, ascetico discernimento al di là del sensibile che soltanto spogliandosi dell'immaginario sensibile, chi ama davvero la santità, cioè chi vive con il Trascendente in rapporto intimamente interpersonale, riesce ad operare, semplificandosi nella mente ed adeguandosi nella contemplazione; infatti la simbolizzazione pretende uguale trafila astrattiva della concettualizzazione, altrimenti non penetreremmo i s. sino alla purezza dei misteri di cui essi contengono sensibilmente la manifestazione. Ecco la stimolante ambivalenza oggettuale e soggettuale del s. puntualizzabile secondo Dionigi. Ed ecco la stimolante sinergia tra simbolizzazione e concettualizzazione che egli trova interattiva con quella ambivalenza: l'incrociarsi dell'ineffabilità, per la quale si usano i s., con la persuasione, per la quale si impiegano i concetti. Sinergia conforme alla passibilitàimpassibilità che caratterizza l'uomo nella situazione spazio-temporale; perciò, per tale convenienza antropologica, egli conclude

indicando gli ambiti della teologia simbolica nel mondo cosmizzato da Dio, nella sua alleanza antica e nella sua alleanza nel Figlio: « Contrariamente alle opinioni della folla (degli imperfetti), dobbiamo penetrare con riverenza questi simboli né possiamo svalutare queste figure sensibili delle qualità divine e sensibili immagini di visione misterica ».4

Istruiti da cotesta puntualizzazione, che è di soglia critica per la simbolizzazione nella nostra cultura, riassumiamo il nostro giro d'orizzonte sul s. nell'ambito misterico cristiano fermandoci, convenzionalmente poiché i tre aspetti sono inscindibili l'uno dall'altro, intorno ai punti focali della oggettualità, della soggettualità e della dinamica simboliche.

I. Il s. misterico cristiano è velo rivelante. Considerandolo linguisticamente, come è bene fare a seguito della crisi semiologica che lo ha debitamente rivalutato nella nostra epoca culturale, il s. nel suo campo referenziale è segno che rivela il suo termine trascendente, è significante del suo significato, ma nel suo campo situazionale è cosa che vela la trascendenza, è oggetto persino inquietante, perciò è stato detto che « la critica dell'idolo è condizione per conquistare il s. ».5 Infatti, non è questione di semplice somiglianza-dissomiglianza; perché se, per un verso, meno un s. ha di somiglianza situazionale meno è valido il suo campo referenziale; per altro verso, più un s. ha di somiglianza più rischia di frapporsi quale eidolon, « fantasma » della sua trascendenza. Se a farli velanti fosse la dissomiglianza ed a farli rivelanti fosse la somiglianza senza altre complicazioni, non ci sarebbero difficoltà, perché i simboli si porrebbero da sé in graduatoria di rivelazione secondo la gradualità della loro somiglianza, ed i s. dissomiglianti del tutto si escluderebbero da sé dal campo rivelativo, cioè non si porrebbero affatto come s. Invece, tra il velare ed il rivelare del s. si sviluppa una dialettica d'efficacia - la critica del fantasma - per cui la tensione è tanto della somiglianza quanto della dissomiglianza - « rivelante », è questione prima di referenzialità e poi di trasparenza del velo simbolico, prima questione del soggetto simbolizzatore e poi questione dell'oggetto simbolizzato -.

Diremo perciò che, verso il mistero, il s. è ostacolo e non è appoggio? E più ostacolo che appoggio? E ostacolo e non è appoggio? Esattamente il contrario. Rileva Ireneo: « Non c'è nulla che non significhi Dio ».6 La critica del fantasma, dalla quale dipende la validità referenziale del s., comincia dunque dal rendersi conto che la simbolizzazione misterica è un sistema certo e, da parte sua, comincia simbolizzando a catena, per costellazioni in un unico cielo. Attività simbolica è rilevare il sistema significativo dell'universum, del « rivolto all'uno », e atteggiarsi coerentemente nell'organizzazione semiologica del proprio universo. A tale proposito insegna Massimo il Confessore: « La teorizzazione simbolica delle realtà intelligibili mediante le realtà sensibili è scienza spirituale e sapienza delle realtà visibili mediante le invisibili ».7 La simbolizzazione attua un'osmosi tra l'intelligibile ed il sensibile, è un admirabile commercium, « meraviglioso scambio », in se stessa. I s. non sono sostantivo, sono verbo; non sono nominazione imputativa di distanza, sono azione computativa di presenza. Nel campo referenziale simbolico, il significante non sta ad indicare il significato, ma lo mette insieme -, symballo, « metto in uno, insieme, nello stesso tempo, nello stesso luogo... » - e la significanza consiste nella vicarietà che il significante si assume rispetto al significato: il significato assente è reso presente vicariamente nel significante. Il fatto è che purtroppo si ritaglia il s. intendendolo soltanto un significante; cosa che è mutilante per qualsiasi segno, ma che cade addirittura nella contraddizione dei suoi termini nel caso dei symballein, del vero e proprio « mettere insieme » significante, significato, e significanza. La critica del fantasma si adopera, quindi, a valorizzare la valenza ontica del velo simbolico, consistente nella mediazione della sua vicarietà che rivela l'immediatezza della presenza rivelata; per tale paradossale mediazione d'immediatezza, il s. è la realtà misterica stessa in quanto « epifania » ed in quanto « gloria ».

II. Il s. misterico cristiano è epifania di santità. L'iconoclastia, che è né più né meno simboloclastia nel caso particolare dei s. figurativo-visivi, separa l'uomo dall'immagine così come l'idolatria separa Dio dal s. (visivo o non visivo, è la stessa cosa). In altri termini, il soggetto si situa correttamente nel campo simbolico se elude la distanza dal mistero provocata da separazione idolatrica o da separazione simboloclasta, dall'una e dall'altra ugualmente poiché

separazione offensiva è l'una e separazione offensiva è l'altra; separazione da Dio, offensiva di Dio. Mistero cristiano è l'ineffabilità di Dio unotrino ed insieme la divina economia per il Cristo nello Spirito, cioè la sacramentalità infallibilmente efficace della condiscendenza di Dio sollecito e provvidente con l'uomo sino allo « scambio meraviglioso » sopra ogni meraviglia di scambio, sino alle nozze teandriche nell'Incarnazione divinizzante del Verbo di Dio: « O admirabile commercium! Il creatore della natura umana... si fa uomo e ci dona la sua divinità ».8 Ecco la riflessione del dottore antiocheno e vescovo costantinopolitano alla quale si rifà la costituzione dogmatica Dei Verbum per illustrare l'uguaglianza di synkatabasis, la « venuta giù » con la condiscendenza di Dio uguale nel rendere il suo parlare simile alle parole dell'uomo e nel rendere il suo Verbo simile all'uomo (cf DV 13): « «Dio disse: Sia la luce! E la luce fu. Dio vide che la luce era cosa buona e separò la luce dalle tenebre e chiamò la luce giorno e le tenebre notte» (Gn 1,3-5)... Hai visto come il beato agiografo, ed anzi mediante il linguaggio dell'agiografo, Dio misericordioso si è fatto condiscendente con la pochezza della capacità umana... Infatti, per la pochezza di quelli che l'ascoltavano, lo Spirito Santo ispirava il linguaggio dell'agiografo in modo che riferisse ogni cosa adeguandosi. Per comprendere l'ineffabile benignità di Dio e quale condiscendenza nel suo parlare egli ha usato, sollecito e provvidente della nostra umana natura, guardiamo come il figlio del tuono (cf Mc 3,17) non si muove con gli stessi passi ma, poiché il genere umano era progredito nella sua capacità, conduce quelli che l'ascoltano a conoscenza più sublime. Dice: «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio» (Gv 1,1) ed aggiunge: «Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo» (Gv 1,9). Infatti, come per la Parola di Dio è creata la luce sensibile e sono fugate le tenebre visibili, così la luce intelligibile fissa le tenebre dell'errore e guida gli erranti alla verità (cf Gv 1,14). Con somma gratitudine riceviamo dunque le divine Scritture... ».9 Perciò, per tale divina venuta giù con gli uomini, i simboli misterici cristiani sono, ciascuno nel suo proprio ordine, infallibilmente efficaci dall'alto; non sono magia, pretesa manipolazione del divino catturato a piacimento dal basso. Con somma gratitudine riceviamo, dunque, ogni accondiscendere di Dio misericordioso per cui il suo Spirito Santo ci adatta ed adegua ogni parola. « Lo Spirito del Signore riempie l'universo, ed abbracciando ogni cosa, conosce ogni parola ».10

Evidentemente è epifania dall'alto; ma è apparire della santità. Cioè, apparire, ripetiamolo, del rapporto interpersonale di Dio unotrino a noi e di noi al nostro Dio (è ciò il sanctum) e precisiamo: epifania di santità, non di sacralità, perché questa, essendo una trascendenza separata, messa a parte (è ciò il sacrum) non entrerà nella concatenazione simbolica e non susciterà problemi ermeneutici altri per i suoi modi di presenza, anche se, purtroppo, non è infrequente che alla santità surroghiamo forme di sacralità. L'ascesi dell'immaginario sensibile, la laboriosa critica del fantasma, non è rinuncia stoica o risalita neoplatonica, ma è sanazione dei quattro scismi originari, da Dio, da noi stessi, dagli altri, dal cosmo, tanto condizionante quanto « connaturale ». Il mito platonico dell'androgino iniziale ne ha lampeggiato qualcosa al livello antropologico: « Ciascuno di noi è s. dell'uomo intero perché da uno che era è stato diviso in due. Perciò ciascuno di noi è sempre in cerca dell'altro s. di se stesso ».11 Gli farà eco il discepolo Aristotele (322 a.C.), affermando che il maschio e la femmina sono « s. » reciprocamente.12 Secondo noi cristiani, la risoluzione per ogni livello si trova entrando nell'universale sistema simbolico di Dio, sistema che è circolo virtuale d'ogni vicarietà di presenza, scismatica e santa, eidetica, etica, estetica, imperfetta e perfetta, intramondana e teandrica: l'uomo, egli stesso, s. di Dio.

III. Il s. misterico cristiano è gloria d'Immanenza. La dinamica simbolica del mistero non è un optional, infatti investe la biologia cristiana nel suo stesso cuore sacramentale. Se un s. qualsiasi rinvia all'ordine d'una trascendenza, il nostro s. misterico riporta all'ordine dell'immanenza cristiana, la quale non è la solita polarità esclusiva della trascendenza, ma l'autonomo caratteristico atteggiarsi della trascendenza nella divina economia sacramentale. Il termine stesso (al contrario di transscandere, « salire, scandireoltre », che è da religiose e non

religiose matrici comuni) inmanere, « rimanere, dimorare, esserein », è da matrice biblica neotestamentaria (cf Gv 14,15-17, 19-20.23; 1 Gv 4,12-13.15-16). L'immanenza del nostro divino Trascendente è per noi misterica esperienza e permanenza sacramentale dell'Emmanuel « Dio-con-noi » (cf Is 7,14; Mt 1,23). Perciò, la nostra dinamica simbolica non è una metodologia scientifica ma è la poietica d'esperienza della presenza di Dio mediata esteticamente; e pure se, nella biologia cristiana per attingere la vita divina ed il suo infinito di Bontà, di Verità, di Bellezza, si realizza una sinergia tra simbolizzazione e concettualizzazione che non si elidono ma si postulano vicendevolmente; come la concettualizzazione a suo modo, così la simbolizzazione ha la sua specifica qualificazione al modo di procedimento poietico-estetico: gloria d'Immanenza, cioè epifania in bellezza di Dio-con-noi.
Poietike è derivazione da « formare con arte, dare essere dando alla luce, suscitare celebrando, compiere frequentando »« farsi fare creativamente »; e aistetike è derivazione da « percepire, contemplare, cogliere sensibilmente ». Sono tutte variazioni armoniche e luminose, del farefarsi fare esteticamente, in cui si realizza il s. misterico cristiano. Variazioni convenienti alla pregnanza variegata del sym - « con » nel s. misterico cristiano: syn è « coesistenza, uguaglianza, completezza, sussidiarità, complementarietà, reciprocità; simultaneità temporale, compresenza spaziale... ». Il s., quindi, è entusiasmante perché pregnantissimo, armonico, luminoso, è sempre e dovunque trionfo sul dia-bolo - diaballo, « disunisco, metto male tra due, sconvolgo, colpisco moralmente; accuso, calunnio, scredito, rendo odioso; inganno, mi oppongo a qualcuno »; dià è « penetrazione attraverso e divisione conseguente, separazione temporale, allontanamento spaziale, rivalità, differenziazione per qualità incompleta, per superiorità surclassante, per compimento rinforzato, per tempo protratto, per spazio esasperato... » -. Ovviamente, poiché non è un optional, la dinamica simbolica del mistero è impegno dovuto.
Gloria d'Immanenza, il s. misterico cristiano, trova la sua decisiva ermeneutica di vita eterna - « Questa è la vita eterna: che conoscano te... e colui che tu hai mandato » (Gv 17,3) - nell'evento misterico della Trasfigurazione - « L'ho glorificato e di nuovo lo glorificherò » (Gv 12,28) -.
Cristo Gesù si trasfigura apparendo nella sua umanità Dio qual è, « irradiazione della gloria del Padre ed immagine della sua sostanza » 13 e con lui Dio-con-noi sono stati trasfigurati i discepoli resi capaci di vederlo sensibilmente da Dio « che fa risplendere sul Tabor la pochezza della umanità ».14 La Trasfigurazione ci interpreta la poietica della dinamica simbolica del mistero con la registrazione della voce del Padre - « Ascoltatelo » (cf Mt 17,5 e paralleli) - che precisa la passività attiva dell'esser condotti dall'Emmanuel sul monte -. « Li condusse in disparte » (cf Mc 9,2) - e ce ne interpreta l'estetica con la narrazione dell'adombramento dello Spirito Santo - « Una nube luminosa li avvolse con la sua ombra » (Mt 17,5; secondo Mc 9,7 e Lc 9,35 la voce « uscì dalla nube », e secondo Lc 9,34 i discepoli « all'entrare in quella nube ebbero paura ») - che insinua la divinizzazione dei nostri sensi ad immagine dei sensi assunti dall'Emmanuel - « Signore, è bello per noi restare qui » (Mt 17,4 e paralleli) -. Ci istruiscono Padri e dottori: « La trasfigurazione che videro i discepoli sul monte, mostrò il modello della gloria del Salvatore; e la gloria si manifestò sensibilmente ai loro occhi umani che non riuscivano a sostenerne lo splendore... Si vede il Logos trasfigurato nella gloria quando si sale con lui, quando si è elevati con lui, quando lo si guarda come il Logos... »;15 « Tu sei il più bello tra i figli dell'uomo. Lo dice della divinità attingibile... Infatti l'hanno saputa, la sua bellezza, i discepoli ai quali egli stesso spiegava le parabole in disparte (cf Mc 4,34). Pietro ed i figli del tuono hanno visto la sua bellezza sul monte, resi capaci di vederla con i loro propri occhi... »; 16 « Cos'è questo volto che cambia d'aspetto (cf Lc 9,29) e risplende come il sole (Mt 17,2)? Non è la bellezza ineffabile, che trascende ogni cosa desiderabile e preziosa, che dà gioia insottraibile a chi la vede e si rivela nella misura in cui è attinta?... Se, dunque, essa è apparsa in se stessa, mi si permetta di dire, al di là di ogni rivestimento ma mediante il solo vestimento santo che si preparò con il sangue della Vergine ed assunse misticamente per opera dello Spirito, chi lo vedrà come l'hanno visto quelli a cui si mostrò? Ché niente delle realtà create che vediamo esaurisce la trascendenza del suo splendore. Poiché il Bene è partecipato ad ogni essere, non

perciò è comprensibile nella sua pienezza, nella sua essenza; ma è comprensibile nel modo e nella misura dell'accessibilità concessa con dono infinito. Guardiamo, infatti, alla beata e celebrata passività dei discepoli sul monte quando la luce inaccessibile ed eterna, trasfigurando la sua propria carne, irradiò la sua gloria... »; 17 « Mostrare ai discepoli la gloria del suo splendore è lo stesso che trasfigurarsi. Come dice Girolamo, Su Matteo 17,2, non bisogna supporre che trasfigurandosi il Cristo abbia lasciato la sua figura ed il suo volto o abbia abbandonato la sua fisicità corporea per assumere un corpo spirituale. Non si tratta di dismissione nella sostanza ma di cambiamento nella gloria... lo splendore del corpo di Cristo nella trasfigurazione, come dice il Damasceno, Omelia sulla Trasfigurazione 1, promana dalla sua divinità e dalla gloria della sua anima. Che codesta gloria non s'irradiasse nel suo corpo sin dall'inizio della sua Incarnazione fu disposizione divina affinché egli operasse i misteri della nostra salvezza con corpo passibile, ma ciò non gli toglieva che la gloria della sua anima potesse irradiarsi nel suo corpo; e ciò, infatti, è avvenuto nella trasfigurazione... L'eccellenza della gloria che appariva (nella trasfigurazione) trascende ogni senso ed ogni capacità umana, secondo che sta scritto: «Nessun uomo può vedermi e restare vivo» (Es 33,20) e dice Girolamo Su Matteo 17,6 che la pochezza umana non sopporta la presenza della gloria trascendente. Ma in cotesta pochezza gli uomini sono sanati per Cristo che li introdusse nella gloria. Dice infatti ai discepoli: «Alzatevi e non temete» (Mt 17,7) ».18 Ecco che la Trasfigurazione è icona per la poietica in estetica del nostro s. misterico; da gloria a epifania a velo e viceversa, dalla rappresentazione ed espressione alla trasformazione e divinizzazione.

Note: 1 Nella nota bibliografica rinvio a quei dizionari che recano la voce in modo meglio confacente al nostro caso ed indico anche titoli d'orientamento di base nell'orizzonte simbolico; 2 Risale a Goethe l'opposizione di allegoria a simbolo; cf H. de Lubac, Exégese Médiévale IV, Paris 1964, 178; 3 Dionigi Areopagita, Lettera 9,1; 4 Ibid., 92; 5 P. Ricoeur, De l'intérprétation, Paris 1965, 510; 6 Adversus haereses, 4,18,2; 7 Mistagogia, 2; 8 Antifona ai Vespri nell'Ottava di Natale; 9 Giovanni Crisostomo, Omelie sulla Genesi, 3; 10 Antifona d'ingresso nella Solennità di Pentecoste; 11 Platone, Convivio, 191 d.; 12 Cf Genesi degli animali, 722, 3; 13 Vespri della Trasfigurazione nella liturgia romana; 14 Vespri della Trasfigurazione nella liturgia bizantina; 15 Origene d'Alessandria, Frammenti su Luca, 9,28; 16 Basilio Magno, Commento al Salmo 44,3; 17 Andrea di Creta, Omelia sulla Trasfigurazione; 18 Tommaso d'Aquino, STh III, q. 45, a. 1 passim; a. 2; a. 4 ad 4.

Bibl. Aa.Vv, Filosofia e simbolismo, Roma 1950; Aa.Vv, Umanesimo e simbolismo, Roma 1950; R. Alleau, La science des simboles. Contribution à l'étude des principes, et des méthodes de la symbolique générale, Paris 1977; Ch.-A. Bernard, Simbolismo, in NDM, 1293-1305; E. Cassirer, Die philosophie der symbolischen formen, Berlin 1923-1929; M. Cocagnac, I simboli biblici, Bologna 1994; A. Delzant, Communication de Dieu par-delà utile et inutile. Essai theologique sur l'ordre symbolique, Paris 1978; G. Durand, Les structures antropologiques de l'immaginaire, Paris 1963; E. Leclerc, Le cantique des creatures ou les symboles de l'union, Paris 1970; F. Marty, s.v., in DSAM XIV, 1364-1383; G. Naud, Structure et sens du symbole, Montréal-Tournai 1971; E. Ortigues, Le discours et le symbole, Paris 1977; R. Riva, s.v., in NTB, 1472-1490; D. Sartore, SegnoSimbolo, in NDL, 1370-1381; R.A. Schwaller de Lubicz, Etude du symbole e de la symbolique, Le Caire 1952; F. Trouillard, Le symbole, Paris 1959; C. Valenziano, Prospetto per una trattazione antropologica dei simboli nelle nostre culture cristiane, in Aa.Vv., Simbolisme et theologie, Roma 1974, 29-44; Id., Cupette. Aspetti antropologici dei simboli nella iniziazione cristiana, in Aa.Vv., I simboli della iniziazione cristiana, Roma 1983, 243-257; Id., Narrazione del caos e del cosmos, in RasT 34 (1993) 2, 397-408; Id., Narrazione della trascendenza e dell'incanto, in Ibid. 35 (1994) 5, 397-402; S. Weil, La connaissance surnaturelle, Paris 1950. **Riviste** numeri speciali: cf Greg 61 (1980)3; Liturgisches Jahrbuch, 31 (1981)1; 44 (1985); RSR 49 (1975)1-2.

C. Valenziano

SIMEONE IL NUOVO TEOLOGO. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce a Galata di Paflagonia nel 949 da una famiglia aristocratica. A ventisette anni entra come novizio nel monastero costantinopolitano di Studio, dove rimane qualche tempo prima di trasferirsi nel monastero di San Mamas, di cui diviene presto abate. Dopo essere stato coinvolto in un'estenuante polemica con l'arcivescovo dimissionario di Nicomedia, Stefano, viene esiliato a Crisopoli sul Bosforo dove fonda un'altra comunità monastica. Muore nel 1022.
L'esperienza mistica di S., e i suoi insegnamenti ci sono stati tramandati dalle numerose opere di carattere ascetico da lui composte, indirizzate ai suoi monaci e redatte con un linguaggio prettamente letterario e squisitamente poetico. Fra di esse le più importanti sono le Catechesi, i Capitoli pratici, gnostici e teologici e gli Inni.
II. Dottrina mistica. La dottrina mistica di S. presuppone che coloro che intraprendono il cammino della perfezione cristiana debbano percorrere le tre fasi tradizionali insegnate dai Padri del deserto: quella della purificazione, dell'illuminazione e dell'unione. All'inizio del suo itinerario, il principiante, secondo l'autore, deve interiormente convertirsi con la forza della fede, perché grazie ad essa egli mantiene viva nel cuore la tensione e la speranza escatologica. Il monaco deve rinunciare alla propria volontà e sottoporsi eroicamente all'obbedienza e alla potestà del proprio padre spirituale, rinnegando il mondo e le sue illusioni, e rinnovare su se stesso la vivificate passione di Cristo. La conversione crea interiormente, nel cuore e nella mente dell'asceta, uno stato di compunzione (metanoia) da cui scaturiscono, in maniera sensibile, le catartiche lacrime del pentimento che cancellano dall'anima le impronte del peccato. Secondo S., quando termina la fase della purificazione, le lacrime del pentimento, originate dal timor di Dio e dalla paura del castigo eterno, si trasformano in lacrime di gioia, segno reale dell'imminente avvicinarsi dei doni della contemplazione (theorìa). L'asceta, una volta acquisita l'umiltà e realizzate le virtù teologali - fede, speranza e carità -, perviene alla perfezione del divino e riveste l'abito nuziale per accedere al banchetto celeste, avendo reso luminosa la sua immagine divina dopo aver definitivamente sconfitto le passioni carnali. In tale condizione, il monaco assume il medesimo volto di Cristo circondato dalla sua gloria e, così cristificato, vive immerso nella tranquillità interiore, nell'apàtheia, ricompensa dovuta al servo fedele per le impietose lotte ascetiche superate. In questo stato, l'asceta vive beato e gode perennemente della presenza di Dio attraverso la contemplazione e l'unione (henosis) divina, manifestazione sensibile dell'energia deificante con cui la Sovraessenzialità svela la sua potenza. Per questo motivo, S. sostiene che « colui che ha raggiunto la pienezza della perfezione è morto senza esserlo, poiché vive in Dio e a lui è unito come se non vivesse più per se stesso ».
A S. viene attribuita da Gregorio il Sinaita la composizione di un opuscolo intitolato Metodo della preghiera e dell'attenzione nel quale l'autore espone, in maniera dettagliata, la tecnica psicofisica della preghiera del cuore. S., con la sua mistica essenzialmente cristocentrica, pone in primo piano, con energia, l'« evento spirituale », cioè lo spirito profetico del deserto in opposizione a certe istituzioni ecclesiastiche, motivo per cui viene considerato uno dei più grandi mistici del Medioevo bizantino. L'attributo di teologo vuole indicare, secondo la tradizione orientale, la sua estrema « confidenza » con Dio attraverso la preghiera, il digiuno e la veglia.
Bibl. Alcune **opere** di Simeone il Nuovo Teologo sono state pubblicate in Filocalia III, Torino 1985, 347-389 e nell'antologia intitolata La visione della luce, Padova 1992; Syméon le nouveau théologien, Prière mystique, Paris 1974; Simeone il Nuovo Teologo, Inni e preghiere, Autobiografia mistica, a cura di U. Neri, Roma 1996. **Studi**: H.M. Biedermann, Simeone il Nuovo Teologo (949-1022), in Grandi Mistici I, G. Ruhbach - J. Sudbrack (cura di), Bologna 1987, 115-131; H.D. Egan, Simeone il Nuovo Teologo, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 173-181; B. Krivochéine, La Personalité spirituelle de St. Syméon le Nouveau Théologien, in Id., Catécheses I, Paris 1963, 15-54; Id., Dans la lumière du Christ. St. Syméon le Nouveau Théologien. Vie. Spiritualité. Doctrine, Chevetogne 1980; M. Paparozzi, L'esperienza

di Dio in Simeone il Nuovo Teologo, in Ren 12 (1977), 296-323, T. Spidlík, s.v., in DSAM XIV, 1387-1401; G. Stiernon, s.v., in BS XI, 1104-1114; C. Wagenaar, s.v., in WMy, 476-477.
R. D'Antiga

SOCIOLOGIA. (inizio)

Premessa. La **s.** ha mostrato un forte interesse per la mistica sia nelle opere dei padri fondatori di questa disciplina che, più recentemente, negli studi sull'esperienza religiosa.

I. Sia Max Weber che **Ernst Troeltsch** hanno cercato di definire in termini sociologici la mistica. Weber contrappone la mistica all'ascesi. L'ascesi, infatti, secondo Weber, concepisce il dono della salvezza come il risultato di un agire nel mondo, metodicamente orientato da scelte etiche e religiose: l'uomo sente che così facendo diviene ubbidiente strumento di Dio. La mistica, al contrario, più che un agire è uno stato di illuminazione improvvisa che si può raggiungere eccezionalmente e da parte solo di pochi eletti attraverso un'attività particolare che è la contemplazione. Mentre, ancora per Weber, l'ascesi chiede alla persona di impegnarsi attivamente per incarnare nel mondo i valori religiosi che orientano la sua azione, per il mistico il mondo perde di rilevanza, perché, come scrive il sociologo tedesco, « solo se la dimensione della creatura tace nell'uomo, Dio può parlare all'anima ».1 Le conseguenze che dal punto di vista sociologico Weber trae dalla differenza fra mistica e ascesi sono due: a. la mistica favorisce la fuga dal mondo, perché il mondo diviene ostacolo all'unione con Dio, mentre l'ascesi tutt'al più induce un atteggiamento combattivo di rifiuto della logica del mondo intriso di peccato; b. la mistica tende a portare la persona all'unione con Dio, ad uno stadio di sapere profondo, che paradossalmente non può essere comunicato, perché questo sapere non ha per oggetto una nuova conoscenza che possa o debba essere condivisa con altri.

Weber, infine, riconosce che il confine fra ascesi e mistica non è sempre così netto, dal momento che per raggiungere il vertice dell'unione mistica vengono messe a punto, proprio da coloro che l'hanno provata, delle vie attive, ascetiche appunto, come particolari tecniche di meditazione o di progressivo allenamento al distacco dai condizionamenti terreni, come avviene, ad esempio, nell'induismo e nel buddismo con lo yoga. Troeltsch, a sua volta, concentra l'analisi soprattutto sul cristianesimo e inserisce la sua riflessione sulla mistica all'interno di una tipologia socioreligiosa che prevede a fianco del tipo chiesa, da un lato, e del tipo setta, dall'altro, un terzo tipo: il tipo mistica, appunto. Troeltsch definisce, in primo luogo, la mistica un'esperienza religiosa diretta, immediata, personale che realizza il contatto con Dio, un'esperienza che, dunque, per definizione, non ha bisogno né di riti né di dogmi né di istituzioni per poter essere raggiunta. Ciò non vuol dire, per Troeltsch, che la mistica si opponga ad una religione istituzionale: la mistica è piuttosto vista come una via particolare che può darsi sia all'interno di una chiesa che di una setta. Il nostro autore, in secondo luogo, ritiene - ed è qui l'aspetto più interessante della sua riflessione sociologica - che la mistica possa dare vita ad una forma di aggregazione religiosa particolare, diversa sia rispetto al tipochiesa che al tiposetta. Egli pensa, infatti, che attorno alla figura del mistico tenda a svilupparsi una sottile rete di collegamenti, un reticolo quasi invisibile di comunicazione religiosa, circoli intimi di edificazione e di meditazione comunitaria che a volte nella storia del cristianesimo hanno svolto una funzione socioreligiosa importante, alimentando correnti di riforma interna alla Chiesa cattolica o proponendo vie di edificazione spirituale o modelli di vita ascetica esemplari che hanno contribuito a cambiare stili di spiritualità.

II. L'esperienza mistica. Se questi sono gli approcci classici al tema della mistica, nella s. contemporanea si è venuto affermando un nuovo filone di studi e di ricerche rappresentate da studiosi come David Hay in Inghilterra e Sabino Acquaviva in Italia. I loro studi mettono in luce come, al di là delle forme visibili della religione, esista un nucleo fondamentale perenne nel fenomeno religioso che è rappresentato dall'esperienza mistica. La religione in tal senso non è né un sapere né un agire, ma sostanzialmente un forte sentimento che solo in un secondo tempo si mostra capace di dare vita ad un sapere e ad un agire. La religione è alle sue origini esperienza

del radicalmente Altro dall'uomo, di una Potenza che appare nell'illuminazione mistica come il faro che orienta il senso della vita e permette di acquisire una visione unitaria del mondo e del cosmo. Per cui, mentre la pratica religiosa o l'adesione ad una chiesa può anche declinare in società secolarizzate come le nostre, la ricerca di un'esperienza mistica tende a persistere e, stando ad alcune ricerche empiriche, a mostrare segni di ripresa nella popolazione europea. Le ragioni che solitamente vengono addotte dagli studiosi che abbiamo citato per spiegare la persistenza della ricerca dell'esperienza mistica sono due: a. il bisogno, da parte dell'essere umano, di attingere l'esperienza dell'unione con Dio o con una Forza superiore, è iscritto nel codice genetico ed è legato da un lato alla necessità da parte dell'individuo di soddisfare la domanda di immortalità (superamento della paura della morte) e dall'altro al desiderio di amare e di essere riamati (che nell'Assoluto trova pieno appagamento); b. la perenne modernità dell'esperienza mistica stessa: essendo quest'ultima una via soggettiva, libera e personale, di raggiungere stati di intensa unione con Dio, essa meglio si adatterebbe alla cultura e alla sensibilità moderne che esaltano la centralità dell'individuo.
Note: 1 Economia e società, II, 233.
Bibl. S.S. Acquaviva, L'eclissi del sacro nella civiltà industriale, Milano 1961; Id., Eros, morte ed esperienza religiosa, Bari 1990; S.S. Acquaviva - E. Pace, Sociologia delle religioni, Roma 1992; G.W. Allport, The Individual and His Religion, New York 1959; R. Bastide, Sociologia e psicologia del misticismo, Roma 1975; S. Burgalassi, La situazione dell'esperienza religiosa nelle società occidentali, in Aa.Vv., L'esperienza religiosa oggi, Milano 1986, 24-62; D. Hay, Exploring Inner Space, London 1987; Id., Religious Experience Today, London 1990; F.X. Kaufmann, Sociologia e teologia. Rapporti e conflitti, Brescia 1974; G. Le Bras, Studi di sociologia religiosa, Milano 1969; E. Pace, Asceti e mistici in una società secolarizzata, Venezia 1983; D. Pizzuti, La spiritualità e le prospettive del sociologo, in Aa.Vv., L'esistenza cristiana, Roma 1990, 79-104; E. Troeltsch, Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani, Firenze 1941 (vol. I), 1960 (vol. II); A. Vergote, Psicologia religiosa, Roma 1979; M. Weber, Economia e società, Milano 1961; Id., Sociologia della religione, Torino 1976.
E. Pace

SOFFERENZA. (inizio)

Premessa. « Stolti e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti! Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria? » (Lc 24,25). Così il viandante misterioso spiega ai discepoli di Emmaus il valore e il significato di ciò che era successo. Il grande scandalo che aveva distrutto le speranze dei seguaci veniva sciolto con una lettura coraggiosa delle profezie, con un'adesione piena al disegno di Dio.
Ma sempre l'uomo si scandalizza di fronte alla s. propria e del suo simile, e nel suo turbamento cerca qualche risposta, in mancanza della quale ne rende colpevole la divinità.
I. Il problema della s. Tutta l'antichità in varie forme mitologiche o filosofiche o letterarie, si è posta il problema senza però raggiungere una soluzione accettabile. Ancora oggi, la tragedia greca, ad esempio, suscita un grande interesse proprio perché il problema della s. umana viene esposto con tutta l'enfasi dell'arte e della poesia. Anche il libro di Giobbe ritorna su questa angosciosa domanda, ma la solita risposta della s. come castigo di un male compiuto non è accettabile.
La s. diventa così il grande mistero dell'uomo che non riesce a trovarne una spiegazione e che perciò inventa mezzi e modi per cancellarla dalla propria esperienza o per sommergerla in distrazioni e in analgesici quasi mai efficaci.
D'altra parte, tutta la storia umana è storia di s. più o meno vistosa e così spesso determinata dalla stessa condotta dell'uomo. Il mistero si fa sempre più fitto e rimane senza risposta.
II. La s. nella vita spirituale. E la presenza di Cristo, la sua vita, la sua morte e risurrezione, che apre uno spiraglio di luce e invita a uno sguardo molto più aperto al di là degli schemi filosofici.

In fondo, non serve chiedersi il « perché ». La s. c'è, il Figlio di Dio ha voluto viverla nel modo più pieno possibile: non ne ha dato una spiegazione, è venuto non per abolire la s. ma per riempirla della sua presenza. E questo il mistero cristiano, è questa la luce che illumina la storia dell'uomo.

S. Paolo arriverà a dire « completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo a favore del suo corpo che è la Chiesa » (Col 1,24): così la s. umana entra a far parte del mistero di Dio che « spogliò se stesso,... umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce » (Fil 2,7-8). Il mistero della s. trova soltanto in Cristo una risposta adeguata, anche per chi non conosce o non si unisce al Cristo.

Per il cristiano il passaggio è logico: « Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me » (Gal 2,20) è la regola della vita cristiana. Ciò comporta l'unione sempre più profonda con tutta la realtà del Cristo compresa la sua passione, morte e risurrezione dalla quale è iniziata la salvezza. Il cammino che Cristo ha intrapreso diventa il cammino del suo seguace, e la s. che non sarà mai del tutto eliminata dal mondo (l'uomo sarà sempre mortale), diventerà un continuo richiamo alla propria coerenza di fede.

III. Si capisce così il valore redentivo della s. quando essa viene accolta e offerta per essere unita alla s. di Cristo e si capisce il compito del cristiano nel mondo, quello di offrire, elevare, unire tutta la ricorrente ondata di s. che sommerge il mondo sotto la croce di Cristo. Il Calvario diventa così il centro del mondo, la croce aperta alle quattro direzioni accoglie ogni s. e la rende feconda, passaggio di risurrezione.

E per questo che lungo i secoli molti cristiani sono stati così colpiti dal mistero del Cristo sofferente da desiderare una unione intima con lui crocifisso: non sono esagerazioni autolesioniste, ma posizioni concrete, logiche e feconde, sono anche elementi preziosi per la vita stessa dell'umanità.

Il mistero di Cristo resta mistero incomprensibile e non misurabile sugli schemi umani, ma certezza di un preciso disegno di Dio: così, il mistero della s. resta mistero non risolvibile dalle capacità umane. E proprio questa misteriosità che allarga lo spirito, apre nuovi orizzonti, invita a guardare oltre: è già un modo per liberarsi da un'assurdità che condurrebbe alla disperazione.

La s. diventa così cammino di salvezza, elevazione soprannaturale di tutta la realtà umana. Tutta la saggezza dell'uomo starà nella sua capacità di accettarsi come è, creatura, inserita in un disegno di amore che solo il Creatore può rivelare, e di fatto ha rivelato nel Figlio, il Cristo crocifisso e risorto.

Bibl. Aa.Vv., La sofferenza nella riflessione biblico-cristiana, in Com 33 (1977), tutto il numero; Ch.-A. Bernard, Sofferenza, malattia, morte e vita cristiana, Cinisello Balsamo (MI) 1990; A.M. Besnard, Approches du problème du mal. Bibliographie organisée, in VieSp 108 (1963) 1, 78-85; B. Fraling, s.v., in WMy, 395-396; J. Galot, Il mistero della sofferenza di Dio, Assisi (PG) 1975; I. Larrañaga, Dalla sofferenza alla pace, Cinisello Balsamo (MI) 19872; R. Mari, Per una teologia della malattia, in Asprenas, 16 (1969), 357-382; F. Ruiz, s.v., in DES III, 2334-2339; P. Sempé, s.v., in DSAM XIV, 1086-98; S. Spinsanti, L'etica cristiana della malattia, Roma 1971 (con ampia bibl.).

G. Basadonna

SOLIDARIETA. (inizio)

I. Il valore della **s.** si radica in una dimensione antropologica fondamentale: l'uomo è un essere relazionale e « l'altro » è essenziale allo stabilirsi dell'identità personale. Ogni uomo è un volto e un nome, ma sia il volto (in greco prosopon, « ciò che sta davanti allo sguardo di un altro ») che il nome (che è ricevuto e con cui si è chiamati da altri) sono rimando all'altro e alla relazione con lui come costitutivi dell'identità personale. Scrive il filosofo E. Lévinas: « Tu amerai il tuo prossimo: è questo il tuo te stesso ».

II. La rivelazione biblica. Il vocabolo è estraneo alla Scrittura, ma non la realtà a cui esso rimanda. Il popolo d'Israele testimonia nell'AT una s. a livello etnico-biologico (famiglia, clan,

tribù, il popolo formato dalle dodici tribù) che si manifesta anche in istituzioni di s.: la « vendetta del sangue », il « levirato », ecc. Tale s. veicola certamente interessi economici, sociali e politici comuni, ma in definitiva è fondata sull'elezione e sulla vocazione comune da parte di JHWH, Dio unico. L'alleanza, struttura teologica centrale nell'AT, unisce i membri del popolo in una s., il cui fondamento è in JHWH stesso. Egli è il partner dell'alleanza che ne stabilisce le clausole e ne pone le esigenze. Si può così parlare, per l'Israele dell'AT, di « s. critica » (J.A. Soggin), contrassegnata da un elevato ed esigente livello etico richiesto al popolo. Il Deuteronomio propugna l'ideale del popolo di Dio come « fraternità » in cui la s. arrivi a togliere l'indigenza (cf Dt 15,4; At 4,24). Caratteristica è la concezione di « personalità corporativa » che contrassegna il popolo d'Israele come legato strettamente a un suo « capo » (ad esempio, il re) o altra figura che ne diviene rappresentante nella sua stessa persona. La figura isaiana del Servo rientra in questa concezione. Egli dilata la s. con il popolo fino all'assunzione della colpa di questi (cf Is 52,13-53,12).

Il NT testimonia l'Incarnazione come l'evento con cui Dio, in Cristo - Verbo fatto carne (cf Gv 1,14) -, si è fatto solidale con l'umanità tutta per renderla partecipe della sua divinità (cf 2 Pt 1,4). Inviato dal Padre, il Figlio diviene partecipe (verbo: metéchein: Eb 2,14) di carne e sangue con gli uomini, in una piena fraternità con loro (cf Eb 2,11; Rm 8,29). Egli, dunque, condivide totalmente la condizione umana « eccetto il peccato » (cf Eb 4,15). Infatti, essendo il peccato rottura di s., il Cristo, non commettendo peccato, ha vissuto la s. più radicale con gli uomini e l'ha potuta offrire loro come salvezza. La s. di Gesù con i peccatori al battesimo nel Giordano, con pubblicani e peccatori durante il suo ministero, con i briganti crocifissi con lui sul Calvario, diviene così evangelo in atto: è l'offerta della salvezza di Dio a tutti gli uomini! La comunità della nuova alleanza, la Chiesa nata dall'evento pasquale e dallo Spirito effuso a Pentecoste, è dunque chiamata a essere spazio profetico in cui « non c'è più né giudeo né greco, né schiavo né libero, né maschio né femmina, poiché voi siete uno in Cristo Gesù » (Gal 3,28). Le logiche etniche e nazionalistiche, le discriminazioni razziali e sessuali sono così bandite dallo spazio ecclesiale! Le collette interecclesiali (cf 1 Cor 16,1-3) e la condivisione intra-ecclesiale dei beni materiali e spirituali (cf At 2,42-48) sono manifestazioni dell'amore (agape: Gv 13,34-35) reciproco e della comunione (koinonia) di tutti e di ciascuno in Cristo. Ormai nella Chiesa, Corpo di Cristo, vigono tra i credenti i criteri della compagnia (syn-: con-soffrire, con-pregare, con-lavorare ecc.) e della reciprocità (allélon: pregare gli uni per gli altri, portare i pesi gli uni degli altri, amarsi gli uni gli altri, ecc.) e sono esclusi i criteri dell'essere o agire gli uni contro o senza o sopra gli altri. I cristiani, infatti, sono membra dello stesso Corpo di Cristo. La s. cristiana, dunque, tanto nel suo aspetto ad intra quanto in quello ad extra, universale, nei confronti di ogni uomo, non è anzitutto atteggiamento etico-filantropico, ma ha un fondamento rivelativo, è espressione della vita in Cristo e riflesso del dinamismo della carità del Padre manifestata nel Figlio e comunicata ai credenti dallo Spirito. Alla radice vi è lo scambio, il commercium con cui Dio ha manifestato la sua comunione agli uomini.

III. La s. nella Chiesa. Negli ultimi decenni i documenti magisteriali sono particolarmente attenti al tema della s. civile (cf l'Enciclica Mater et Magistra di Giovanni XXIII e la Populorum progressio di Paolo VI; la Costituzione Gaudium et Spes del Vaticano II, soprattutto al n. 32: « Il Verbo incarnato e la s. umana »; molti testi e discorsi dell'attuale Pontefice), per cui la s. è il nuovo nome della fraternità.

Esiste, però, un altro tipo di s. che si colloca su un piano propriamente spirituale: è quella derivante dalla presenza dei giusti nel mondo intero e che può fermare, come rivela la Scrittura, la « collera di Dio », o ancora più, può far circolare nel Corpo mistico un'energia spirituale vitale per cui il bene operato torna a beneficio dell'intero Corpo ed ha capacità di salvezza per tutti. La vita di Teresa di Lisieux ne è un insegnamento per tutti. Ogni cristiano, pertanto, ovunque sia, con il suo atteggiamento e le sue scelte, esprime una s. mistica intorno all'uomo Dio solidale con l'umanità fino a subire la stessa sorte per riscattarla e condurla alla comunione di vita trinitaria.

Infine, anche il dialogo ecumenico e interreligioso trova uno spazio di lavoro comune nell'impegno di s. per i più poveri e gli sfruttati, sui temi della giustizia e della pace. Il laicato, soprattutto giovanile, attraverso il fenomeno del volontariato, si impegna ardentemente in atti di s. Ma è solo il su menzionato fondamento rivelativo e di fede che fa della s. cristiana un gesto profetico e una testimonianza della salvezza offerta da Dio all'uomo.

Bibl. Aa.Vv., s.v., in Chr 78 (1973), tutto il numero; Aa.Vv., La solidarietà nella Bibbia, in Parole di vita, 3 (1985), tutto il numero; G. Baum - R. Ellsberg (edd.), The Logic of Solidarity, New York 1989; R. Coste, s.v., in DSAM XV, 999-1006.

E. Bianchi

SPAGNA 1. (inizio)

Premessa. Il secolo d'oro spagnolo è un'età d'oro anche della letteratura spirituale. La produzìone è immensa; qualcuno la chiama oceanica 2 e precisa: « Occorre ricercarne gli antecedenti nella corrente spirituale che, già nei secoli precedenti, feconda l'Europa interessando la vita della Chiesa, le istituzioni, i movimenti e tutto il popolo, e superando perfino i confini geografici. Antecedenti immediati di tale fenomeno possono essere la spiritualità dei mistici del nord e il clima diffuso di riforma che va guadagnando terreno fin dalla conclusione dello Scisma d'Occidente e dalla celebrazione del Concilio di Costanza (1414-1418) ».3 Uno studioso ha recentemente fatto « il tentativo di una nuova cartografia di tale spiritualità », elaborando « un elenco cronologico di oltre milleduecento libri di spiritualità pubblicati dal 1484 al 1750 ».4 Non è la prima volta che è stato fatto questo inventario e non è, tuttavia, certamente completo.5 Oltre alle edizioni complete di questi scrittori, esistono anche antologie di testi spirituali dell'epoca, utili per chi non può accedere personalmente a molti di questi libri. Pedro Sainz Rodríguez 6 e Milquiadis Andrés 7 sono gli autori di tali florilegi ed hanno di buono entrambi che, oltre ad indicarci dei testi, offrono brevi cenni biografici di ogni autore e una bibliografia scelta e sufficientemente ricca.8

I. Libri mistici. Dinanzi a tanta produzione non è facile distinguere i libri « tecnicamente » mistici o semplicemente spirituali. In questi ultimi si possono notare molte pagine di tono ascetico e morale, senza che manchino in essi, del resto, allusioni o appunti di tipo mistico. Lo stesso avviene in libri di autori più rappresentativi della mistica: il mistico ha le sue impostazioni di carattere spirituale più generale, ma anche di taglio ascetico e parenetico moraleggiante.

Si è tentato di raggruppare in diverse scuole questa abbondante produzione letteraria secondo le diverse famiglie religiose; così, si parla di scuola benedettina, domenicana, francescana, carmelitana, agostiniana, ignaziana a cui si aggiungono autori indipendenti.9 Alle divisioni classiche: iniziazione, fino al 1500; assimilazione, fino al 1560; apporto nazionale, fino al 1600; decadenza o consultazione minuziosa a scopo di ricerca dottrinale dal 1600, si unisce ultimamente il tentativo di una periodizzazione proposta da Milquiadis Andrés che distinguerebbe cinque periodi: formazione e consolidamento (1480-1523); grande crisi (1525-1560); chiarificazione dottrinale ed esperienziale (1550-1580); apogeo e mantenimento nella stessa (1580-1650); razionalizzazione e riduzione a corsi universitari (1650-1725).10

Sorvolando, anche senza dimenticarli del tutto, su questi raggruppamenti o classificazione si può tessere una sintesi con riferimenti precisi a momenti e temi di grande contenuto mistico che, debitamente coordinati, ci avvicinano al vero volto dell'esperienza mistica.

Le caratteristiche generali della spiritualità spagnola del sec. XVI possono essere così indicate: 11 a. vita spirituale intensa; b. importanza data all'orazione mentale; c. carattere pratico e realistico; d. profondità teologica e valida attenzione agli aspetti psicologici; e. infine, notevole aspetto letterario, visto che « tutti i nostri grandi mistici sono poeti, anche se scrivono in prosa »,12 pertanto risultano « straordinari nella nostra mistica il valore formale di esposizione e il valore estetico dello stile. Queste qualità espositive hanno contribuito alla diffusione e volgarizzazione della nostra letteratura mistica ».13

II. Punto chiave. Per offrire una sintesi accettabile che porti alla configurazione della mistica è necessario prima di tutto rifarsi ai protagonisti essenziali del cammino spirituale: Dio e l'uomo. Dall'interrelazione tra entrambi si comprendono le diverse impostazioni dell'uno o dell'altro autore, l'accentuazione più o meno profonda che pongono sull'uno o l'altro elemento: per esempio, l'inabitazione di Dio nell'anima, il raccoglimento, il silenzio, l'orazione, la ricerca e l'incontro, la sponsalità, l'amore, l'azione apostolica nata dalla contemplazione e sostenuta costantemente da essa.

Si vanno, d'altra parte, profilando alcune idee basilari o, per meglio dire, convinzioni circa la gratuità del mistico, della sua ineffabilità, del suo alto valore, ecc. Anche se si tratta di cose ineffabili, occorre affrontarle per poter spiegare qualcosa di ogni genere di espressione come testi e comparazioni bibliche, per esempio la scala di Giacobbe, come somiglianze molteplici tratte dalla natura, simboli, l'autorità degli scritti di Dionigi Areopagita, di altri scrittori, ecc. Si va giungendo impercettibilmente alla conclusione di Osuna 14 e di s. Teresa che scrive: « Una cosa è ricevere da Dio la grazia, un'altra conoscere che grazia sia e un'altra ancora saper dire in che cosa consista ».15 Queste esperienze sublimi, di cui lo Spirito Santo è l'autore, sono quelle che mettono alla prova il linguaggio e la sua capacità espressiva. Come avviene in altri campi, le distorsioni o mistificazioni della realtà autentica del rapporto tra Dio e l'uomo provocarono reazioni utili. Infatti, il problema degli alumbrados e le loro deviazioni spirituali indussero a una chiarificazione dei termini e del linguaggio mistico.16

III. Primi esponenti della mistica. Si è unanimi nel considerare come primi libri sistematici sulla mistica, nel secolo d'oro, quelli del sacerdote toledano Gomez Garcia (1500 ca.), intitolato Carro de dos vidas,17 e l'Exercitatorio di Garcia de Cisneros (1510), pubblicato a Montserrat nel 1500, anche se questi si rifanno ad autori precedenti.

Garcia di Cisneros lamenta il fatto che i religiosi non solo non vivono la vita spirituale come dovrebbero, ma che non intendono il linguaggio del mondo dello spirito, burlandosi perfino di chiunque abbia esperienze superiori e le manifesti o cerchi di spiegarle.18

Parla come un autentico mistico dell'unione con Dio e dell'azione di Dio che è il senso o l'esperienza della divina sapienza offerta a tutti in maniera puramente gratuita.19 Gomez Garcia s'inoltra nelle vie della mistica parlando di immaginazione, meditazione, contemplazione, mostrando come in quest'ultima occorra tener conto della meraviglia, essendo « un acuto, chiaro e libero guardare dell'animo sospeso con ammirazione, in obbedienza alla sapienza ».20 Esamina anche i tre movimenti secondo i quali si muove l'anima.21 Descrive molto bene le relazioni amorose tra lo Sposo e l'anima e spiega magnificamente la pedagogia divina nel senso della presenza e dell'assenza. « Lo Sposo attribuisce e dà tutta questa grazia a chi vuole e quando vuole; essa non si ottiene per diritto di eredità ».22

Occorre, inoltre, ricordare Alonso di Madrid che nella sua Arte para servir a Dios, scrive validamente sull'amore puro, che oggi si preferisce chiamare gratuito. Egli termina la sua opera formulando la seguente beatitudine: « Beato chi così ama; poiché questi, vivendo, non è lui che vive, ma è Cristo che vive in lui, facendogli vivere una vita divina. Costui, amandosi, non ama se stesso, ma ama l'Altissimo, per il cui amore desidera ogni bene! ».23

Questo amore gratuito e puro della creatura, che così risponde alla gratuità dell'amore divino e ai doni di Dio, sarà un amore operante e si chiamerà amore nudo, che opera « per il solo amicale amore, perché non ha nessun interesse personale ».24

L'amore unitivo punta, pertanto, alla contemplazione quieta, poiché si tratta di un'operazione divina che va al di là della ragione e dell'intelletto, « con la qual momentaneamente l'anima è elevata con le ali dell'amore e unita al suo Dio, senza mediazione di cosa creata, quante volte piace alla degnazione divina .... Colui che opera è il nostro Dio ».25 Tutti i paragoni, tutte le analogie di cui si ci può servire sono improprie, anche se « aprono qualcosa agli occhi dei meno avanzati per poter intendere, nella vita spirituale, ciò che hanno compreso coloro che si danno alla contemplazione di quiete ».26

Gli autori, infine, si sforzano di delineare i diversi gradi attraverso cui si perviene alla conoscenza di Dio; uno di questi, il nono, si chiama infauso perché viene concesso da Dio. Una volta raggiunti questi gradi, l'anima « entra nell'oscura caligine che è sentire chiarissimamente che tutto ciò che possiamo sentire e intendere e dire è poco: difatti, l'anima avverte che Dio è sopra ogni lingua e intelletto ».27 L'espressione « oscura caligine » (obscura caligo) è tratta e assunta dai mistici dalle opere di Dionigi Areopagita.

Circa il raccoglimento, un buon maestro e guida è Francesco di Osuna. Questi lo divide in attivo e infuso. Quest'ultimo « raccoglie insieme Dio e l'anima. Dio si raccoglie nell'anima come a casa propria ».28 Una variante del raccoglimento è il silenzio autenticamente mistico: « Quando si trasforma in Dio, tutta l'anima gusta abbondantemente la sua soavità... e sta in silenzio ».29

L'attenzione, completamente semplice e discreta verso Dio, che vuole il nostro cuore intero e libero, si va perfezionando con il non pensare a nulla. E, per evitare equivoci, si puntualizza che Dio non si può spiegare.30 S. Giovanni d'Avila, in concreto, descrive molto bene gli alumbrados 31 e precisa in poche parole: « Una cosa è l'abbandono, un'altra cosa è il raccoglimento, che è estraniarsi dalle cose di quaggiù e raccogliersi in Dio... ».32

IV. Alcune consegne. A poco a poco, si vanno fissando alcune espressioni che denotano tante altre disposizioni dell'anima, sempre in tema di raccoglimento, per andare a Dio, per facilitare l'azione divina, per non impedirla o disturbarla. « Attaccarsi a sé », « entrare in sé », « andare al di là di sé », « uscire da sé », sono alcune delle consegne che offre Bernardino di Laredo e che altri mistici raccoglieranno, servendosi anche dei suoi stessi esempi: il riccio, la tartaruga o testuggine, la chiocciola. Ciò che l'anima ha di più mistico è l'« uscire fuori di sé » cioè superare e andare al di là di ogni potenza naturale e trovare la pace solo in Dio, Bene infinito e increato, e questo « Dio solo deve operare nell'anima per la sua benigna bontà senza che l'anima cooperi in nulla ».33

Per raggiungere il perfetto raccoglimento, Diego Murillo (1616) propone norme precise, ricordando che se all'anima sembrano ardue tali consegne « si ricordi che ha intrapreso una delle più difficili imprese che ha il mondo, il cui fine e termine è arrivare all'unione con Dio qui sulla terra con amore perfetto e lì in cielo con una carità consumata ».34

Così, volendo o non volendo si raggiunge, come abbiamo visto, il nucleo fondamentale della mistica: la relazione personale, l'a tu per tu tra Dio e l'uomo, la simbiosi spirituale tra il Creatore e la sua creatura. Espressione di questa mutua attrazione é El Deseoso o espejo de religiosos, una specie di novella religiosa simbolica che ebbe molte edizioni in spagnolo e tante versioni in altre lingue. Ammesso Deseoso alla presenza della Maestà divina, dopo aver pensato che il re che l'aveva chiamato « era tanto dolce, nobile e generoso e con tutti benigno e affabile», gli si dice che, per essere migliore, il Signore gli chiede di accogliere e divulgare quattro parole. Le prime due sono precisamente: io e tu. Le altre due sono: schiavo e re. Vivendo queste parole, che contengono tanta sapienza e tanta ricchezza, potrà giungere alla perfezione « senza aver bisogno di altri libri ». Quando viene a parlare con Dio deve pensare che il Signore gli dice: « Io e tu, e nulla più. Fa' conto che non vi siano nel mondo se non io e tu » . E, quando gli si dice di andar via dalla sua presenza, il Deseoso non può fare a meno di chiedere il perché. Gli si risponde: « Perché tu sappia che non meriti né sei degno di stare sempre con me, se non tanto quanto io voglio... perché non abbia vanagloria e presunzione ». Anche se va via, gli si chiede di lasciare con Dio la parte essenziale della sua persona: il cuore. Così fa e va via dalla camera del re e « ogni giorno pensava a queste parole che il Signore gli aveva detto e molte volte gli ripeteva: io e tu, schiavo e re ».35

Questo è un altro modo di parlare della gratuità dell'amore di Dio e di manifestare la realtà dell'assenza sensibile di Dio nonché la pedagogia che occorre seguire in questi passi, conoscendo i motivi del Signore nel suo rapporto con le anime. Miguel Godínez (Wadding) (1644) analizza i sentimenti dell'anima nell'assenza e nella presenza dell'Amato.36 Non bisogna dimenticare che desideriamo Dio perché siamo desiderati da lui; che lo cerchiamo perché egli ci cerca per primo.

La relazione tu-io e la comunicazione divina si vanno presentando con il linguaggio dell'amicizia, il più squisito dell'amore; 37 è un modo squisito di parlare della presenza e della comunicazione di Dio, ben sottolineando ciò che possiede l'uomo, « il nulla di sé e il tutto di Dio... e da parte nostra è il riceverlo, non opponendo ostacolo ».38

Il tema della polemica sulla preghiera del sec. XVI è stato diffusamente trattato considerando la preghiera nelle correnti spirituali del tempo: giudaismo, islamismo, protestantesimo, stoicismo, ecc., e soprattutto nell'erasmismo e negli alumbrados.39 Il mondo del raccoglimento, indicato prima, è già un mondo di preghiera. Qui vogliamo aggiungere come nella grande produzione spirituale del secolo d'Oro abbondino autori impegnati ad istruire le persone sull'orazione, anche se altri credono che tale divulgazione si possa prestare ad illusioni ed errori vista l'ignoranza del popolo. L'Index librorum prohibitorum di Valdés del 1559 fu un duro colpo per molti libri spirituali e per coloro che si servivano correttamente di essi, come nel caso di s. Teresa, che accusò il colpo.40 Nessun autore scrisse dell'orazione più del P. Luis di Granada, per il quale « l'orazione è una cattedra spirituale dove l'anima, seduta ai piedi di Dio, ascolta la sua dottrina e riceve gli influssi della sua grazia... ».4

Così, resta chiaro il principale attore o agente dell'orazione: Dio, che va comunicandosi all'uomo e trasformandolo. S. Pietro di Alcántara, che si rifà al Granada, pone in rilievo l'eccellenza della contemplazione sulla semplice meditazione 42 e segnala la differenza tra orazione ordinaria e orazione straordinaria; in quest'ultima, Dio pone dinanzi all'uomo una mensa ricca e abbondante che egli ha preparato per saziare la fame dell'uomo.43 Anche un altro autore, considerato ascetico, Alonso Rodríguez (1616) conosce e descrive molto bene l'orazione di tipo mistico che chiama « specialissima, straordinaria e vantaggiosa, la quale si riceve più che farsi...; tale orazione è un dono particolarissimo di Dio che egli concede a coloro da cui è servito ».44 Baltasar Alvarez (1580), confessore di s. Teresa, si sforzerà di rispondere alle obiezioni contro l'orazione di quiete e di silenzio dimostrando che questo cammino è conforme allo spirito e alla prassi del suo fondatore s. Ignazio.45 Un altro autore si ferma a descrivere, attraverso paragoni e parabole, con simbolismi come quiete, disprezzo di sé, odio di sé, ecc., le tre vie dell'orazione e della vita spirituale: purgativa, illuminativa e unitiva; in quest'ultima, l'anima si vede « illuminata e fatta una stessa cosa con Dio, che non solo è cosa, ma è origine di ogni cosa... ».46 Si tratta di uno sforzo per dire cose indicibili di questo mondo misterioso in cui si è entrati, meglio, in cui si è stati posti « è la Divinità e l'Essenza divina, è nostro Signore Dio, Ultimo Fine e Bene nostro ».47

Trattando dei gradi della contemplazione, il beato Alonso di Orozco (1591) usa già il linguaggio dei grandi mistici, parlando di malattia d'amore, di ferita d'amore, di « morte santa molto soave », di grande intimità con lo sposo Cristo 48 e, classificando i servi del Signore, li divide in principianti, proficienti e perfetti e, mostrando la gratuità divina in tutte queste vie dello spirito, invoca: « O Aquila potente, Signore del mondo, portaci su di te a causa della nostra debolezza; ricevici sopra le tue ali! ».49

Anche per chiarire i due modi di preghiera di unione, usa due termini chiamandole una sobria e l'altra ebbra; dinanzi all'eccellenza propria di questo secondo modo, uno degli autori esclamerà: « Benedetto sia un così grande Signore, lodato sia un così grande Dio, esaltato sia un così grande sposo e stimato sia un amore così grande: che così desidera essere amato e goduto da questa miserabile sposa ».50

Le esperienze spirituali dei grandi santi producono pagine altamente mistiche, come alcune di quelle del Diario di san Ignazio di Loyola quando parla della Santissima Trinità.51 Ma nessuno come Teresa di Gesù e Giovanni della Croce ha parlato di tali esperienze mistico-trinitarie.52

Inoltre, già nel Carro de dos vitas, ricordato sopra, l'autore parla dello sposo-Cristo, del malessere per l'assenza che patiscono le anime, ecc. Anche altri autori ne parlano: Giovanni Battista della Concezione, Miguel Godínez, ed altri.

Luis di Leon (1591), grande esperto in Sacra Scrittura e grande conoscitore del Cantico dei Cantici, libro fondamentale dei mistici più insigni, ha pagine di tono altamente mistico nel suo De los Nombres di Cristo, in cui espone i nomi dello sposo e amato.53

Ma nessuno meglio di Giovanni della Croce ha scritto sul Cristo-sposo. E significativo il titolo del Cantico Spirituale che recita così: Spiegazione delle strofe che trattano dell'esercizio d'amore tra l'anima e Cristo suo sposo. Il libro si rifà al Cantico dei Cantici ove si mette in evidenza il rapporto tra Cristo e la Chiesa.

Santa Teresa, portando impresso in sé il libro vivente che è Cristo,54 s'impegnerà a smantellare un certo tipo di spiritualità che fa a meno dell'umanità di Cristo nel cammino della contemplazione.55

In modo particolare, si parla della Vergine Maria soprattutto nei Flos Sanctorum e in libri di meditazione; in alcuni di questi si parla della « imitazione di Maria Santissima ».56 Nessuno più di Giovanni della Croce ha considerato da un punto di vista strettamente mistico la figura di nostra Signora, sebbene in poche righe.57

Conclusione. Abbiamo ricordato pochi autori, tralasciandone altri molto importanti, come Alvarez de Paz,58 non pochi della ricca scuola carmelitana, tra i quali Giovanni di Gesù Maria,59 Giovanni Battista della Concezione,60 Michele de la Fuente la cui opera è stata definita « il miglior trattato di psicologia mistica che abbiamo in spagnolo ».61 Come scrittrice mistica, simile a Giovanni della Croce, ricordiamo Cecilia del Nacimiento (1646), carmelitana scalza a Valladolid.62 Inoltre, è da ricordare tra i libri spirituali la Guía espiritual di Miguel di Molinos.63

Si è cercato di raccogliere il più possibile ciò che si può chiamare biografico o autobiografico, in modo da illustrare la realtà dell'esperienza offerta da Dio e ricevuta dall'uomo. L'unione con Dio, alla quale tutti aspirano e alla quale vogliono giungere, è paradossalmente, qualcosa di infuso, donato da Dio nel giorno del battesimo.64 E Dio che va incontro all'uomo, anche se all'uomo sembra che avvenga il contrario. All'uomo non resta che lasciarsi modellare, abitare e trasformare dal suo Dio e Signore. L'anima è sposa perché c'è uno Sposo che l'ha scelta e tra loro circola un amore reciproco. Ad immagine della Trinità si tesse l'unione con Dio e colui che più e meglio abita in Dio è più e meglio inabitato da lui.

Questi scrittori mistici saranno punto di riferimento nei secoli successivi.

Note: 1 Si prendono in considerazione solo questi secoli, in cui più chiaramente emergono e si definiscono il concetto di mistica e i suoi contenuti; 2 D. de Pablo Maroto, Historia de la espiritualidad cristiana, Madrid 1990, 209 e 241; 3 Ibid.; 4 M. Andrés, Los místicos de la Edad de Oro en España y América, Madrid 1996. Tale elenco si ritrova anche in un altro suo libro, Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América, Madrid 1994, 153-201; 5 Già nel DSAM, alla voce Espagne. Age d'Or (1167-1178), Adolfo della Madre di Dio, collaboratore dell'opera, presenta un ampio elenco di autori spirituali; 6 Antología de la literatura espiritual española, 3 voll., Madrid 1983-1985; 7 o.c.; 8 Sono riconoscente a questi due autori perché mi hanno facilitato il presente lavoro; 9 Così, per esempio, Crisógono de Jesús, Compendio de Ascética y Mística, Madrid 1949, 326-377; A.L. Cilveti, Introducción a la mística española, Madrid 1974, 156-236; M. Balbino, Literatura religiosa en el siglo de oro español, in R. García Villoslada (cura di), Historia de la Iglesia en España, III2, Madrid 1980, 443-552; 10 M. Andrés, Los misticos..., o.c., 66; 11 Cf Adolfo de la Madre de Dios, loc. cit., 1177, ove spiega brevemente ciascuna di queste caratteristiche; 12 M. Menéndez y Pelayo, La poesía mística en España, in Obras Completas, t.7, Santander 1941, 93; 13 P. Sainz Rodríguez, Introducción a la historia de la literatura mística en España, Madrid 1984, 309. Crisógono de Jésus in un articolo intitolato Caracteres de la espiritualidad española, evidenzia come tali l'opposizione all'Illuminismo e l'armonia tra la preghiera e l'azione: REsp 1 (1941), 50-65; 14 Tercer Abecedario, tr.3, c.2; 15 Vita 17, 5; 16 Cf a questo riguardo: Román de la Inmaculada, Espagne. Age d'Or, in DSAM IV2, 1159-1164, con buona bibliografia; 17 Sevilla 1500; nuova edizione di M. Andrés, Madrid 1988; 18 Cf Constituciones de los monjes, prologo; 19 Cf P. Sainz

Rodríguez, Antologia..., o.c., 23-30; 20 Ed. cit. di M. Andrés, 128-133; 21 Ibid., 132-133; 22 Ibid., 230-231; P. Sainz Rodríguez, Antologia..., o.c., 31-39; 23 Madrid 1948, 160-163; 24 Subida del Monte Síon, Madrid 1968, 368-369; 25 Ibid., 324-325; 26 Ibid., 368-369; 27 J. de Cazalla, Lumbre del alma, Madrid 1974, 106-107; 169-170; 28 Tercer Abecedario, Madrid 1972, 244-277; 29 Cf Ibid., 592-594; 30 Cf Ibid., 592-593; 31 Cf Audi Filia, Obras Completas, Madrid 1970, 496, ove parla degli inganni di questi tempi, dopo aver parlato degli inganni del passato; 32 Obras Completas, Tres grados en los que cursan oración, t. III, Madrid 1970, 401; 33 Subida del Monte..., o.c., 432-433.; 34 Escala espiritual para la perfección evangélica, Zaragoza 1598, citato da M. Andres, Los místicos..., o.c., 233-235; 35 Ibid., 38-41; 36 Ibid., 256-257; 37 Cf Via spiritus o de la perfección espiritual del alma, di Bernabé de Palma, Salamanca 1541, fol.102.; 38 Ibid., fol. 93 e 116-119; 39 D. De Pablo Maroto, Dinámica de la oración, Madrid 1973, 83-134; 40 Cf Vita 26,6; 41 Libro de la oración y meditación, cc. I e II; 42 Tratado de la oración y meditación, Avila 1989, 84-86; 43 Cf G. González Davila, Pláticas sobre las Reglas de la Compañia, Barcelona 1964, 281-287; 44 M. Andrés, Los místicos..., o.c., 239-241; 45 Cf Luis de la Puente, Vida del Venerable Padre Baltasar Alvarez, Madrid 1943, 461ss.; 46 N. Factor (1520-1583), nella sua lettera a una religiosa in cui dichiara con parole simili tutto ciò che appartiene alle tre vie: purgativa, illuminativa e unitiva, in M. Andrés, Los místicos..., o.c., 121-125; 47 Ibid., 125; 48 Cf Vergel de oración y monte de contemplación, Sevilla 1548; testi in M. Andrés, Los místicos..., o.c., 129-131; 49 Confesiones, in Ibid., 131-132; 50 M. Rodríguez de Torres (1558-1642), in M. Andrés, Los místicos, o.c., 248-249; 51 In Ibid., 98-99; P. Sainz Rodríguez, Antologia..., o.c., 472-483; 52 T. Alvarez studia questo tema e questa realtà teresiana nel Diccionario teológico: El Dios cristiano, Salamanca 1992, 1344-1353; J.V. Rodríguez nello stesso Diccionario, 770-774, prende in esame la dottrina e l'esperienza trinitaria di s. Giovanni della Croce; 53 Cf l'edizione De los Nombres de Cristo, curata da C. Cuevas, Madrid 1986: Sposo, 449-489; Amato, 587-614; 54 In Vita 26,5 racconta come il Signore le disse, vedendola molto angustiata per la proibizione di libri che le piacevano e l'aiutavano tanto: « Non affliggerti perché io ti darò un libro vivente »; 55 In Vita 22 parla del caso e dice già nel titolo: « Capitolo molto utile ». Ritorna sullo stesso tema nel Castello interiore VI, 7; 56 F. Arias, in varie versioni: cf M. Andrés, Historia de la mística..., o.c., 169; 57 Cf Salita del Monte Carmelo III, 2,10; cf J.V. Rodríguez, Evangelio mariano de San Juan de la Cruz, in Ephemerides Mariologicae, 40 (1990), 245-272; 58 M. Andrés, Los místicos..., o.c., 253-255; P. Sainz Rodríguez, Antologia, secolo XVII, o.c., 289-297; 59 Dell'abbondantissima produzione letteraria di questo scrittore basterebbe ricordare la sua Theologia mystica, rieditata ultimamente a Bruxelles 1993; 60 M. Andrés, Los místicos, o.c., 227-228. Finalmente nella BAC si è incominciata la pubblicazione degli scritti di questo grande fondatore. Cf una selezione dei suoi pensieri raccolti da V. Sánchez, Dios se da de balde, Salamanca 1980, ove si nota come l'Autrice tratti dei temi del raccoglimento interiore, dell'unione con Dio, dell'inabitazione della SS.ma Trinità, ecc.; 61 M. Andrés, Los místicos..., o.c., 344-346; 62 Ibid., 224-225; in questo stesso libro si presentano testi di Antonio Sobrino (1554-1622), francescano e fratello di Cecilia, 222-223, 225-226; 63 M. Andrés, Los místicos..., o.c., 373-377.

Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM IV2, 1089-1203; M. Andrés, Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América, Madrid 1994; Id., Los místicos de la Edad de Oro en España y América, Madrid 1996; I. Behn, Spanische Mystik, Düsseldorf 1957; L. Bouyer, Spiritualità moderna. La scuola spagnola (1550-1650), 61, Bologna 1973; A.L. Cilveti, Introducción a la mistíca española, Madrid 1970; P. Juan-Tous, s.v., in WMy, 463-466; E. Lorenz, Der Nahe Gott, Freiburg i.Br. 1985; J.M. Moliner, Historia de la literatura mística de España, Burgos 1961; E.A. Peers, The Mystics of Spain, London 1951; P. Sainz Rodríguez, Introducción a la historia de la literatura mística en España, Madrid 1984.

J.V. Rodríguez

SPEYR VON ADRIENNE. (inizio)

I**. Vita e opere**. Nata a La Chaux-de-Fonds, in Svizzera, nel 1902 da famiglia protestante dell'alta borghesia, matura la sua conversione al cattolicesimo e viene battezzata nella festa di Ognissanti del 1940. E medico, moglie e madre, mistica e teologa. Fin dalla giovinezza, A. mostra una spiccata attitudine per il dialogo interiore con Dio, per lo spirito penitenziale e per la dedizione verso le persone più sfortunate. Pure precoce è la sua apertura al superamento dei pregiudizi antiecumenici che contraddistinguono la formazione religiosa corrente nell'ambito delle confessioni cristiane. Nonostante l'opposizione della madre, che le impone una scuola commerciale, frequenta il ginnasio e la facoltà di medicina. Studia anche il pianoforte, trovando nella musica, per parecchio tempo, un sostegno importante per il proprio affinamento spirituale. La debole costituzione e lo sforzo raddoppiato la espongono alla tubercolosi e rendono necessario il ricovero in sanatorio. La guarigione non perfetta la lascia cagionevole di salute sino alla fine della vita, ma la tenacia del carattere e la solida maturazione interiore le consentono di onorare nel modo migliore i suoi impegni professionali e familiari. Già oltre un decennio prima della morte, A. vive però con grande fatica e progressiva estenuazione delle sue forze vitali e delle sue facoltà sensoriali fino alla quasi totale perdita della vista nel 1964. Muore il 17 settembre 1967.

Per la vita cristiana e spirituale di A. è certamente determinante la conoscenza del teologo Hans Urs von Balthasar, che l'aiuta nel dare compimento alla decisione del proprio approdo alla confessione cattolica (1940) e ne raccoglie poi, come direttore spirituale e come guida della comunità secolare insieme fondata, le intuizioni, le meditazioni e le straordinarie esperienze di immedesimazione in riferimento a molti aspetti del mistero cristiano (soprattutto a riguardo della passione di Cristo, della preghiera dei santi, della « reciproca obbedienza d'amore » delle Persone trinitarie, dell'espropriazione mistica di sé a favore della Chiesa). In generale, la speciale vocazione spirituale di A. può essere globalmente riconosciuta nel singolare orientamento dall'esperienza mistica alla penetrazione della spiritualità biblica ed ecclesiale.

Le fonti per la conoscenza della spiritualità di A. sono in parte costituite dai suoi scritti (anche autobiografici) e dalle testimonianze di amici e compagni che hanno condiviso l'appartenenza alla Comunità di S. Giovanni. Ma, per la massima parte, tale conoscenza è resa accessibile dall'imponente lavoro di « trascrizione » stenografica e di rielaborazione letteraria assiduamente svolto per molti anni da von Balthasar: il quale, oltre ad avere prodotto testimonianze e scritti propri intorno alla vita cristiana e al messaggio spirituale di A., ha trascritto - e solo in parte pubblicato - il resoconto delle esperienze mistiche e delle meditazioni bibliche di A. Balthasar ha, peraltro, dichiarato apertamente che la parte maggiore e migliore della sua monumentale opera teologica è ampiamente debitrice alla lunga consuetudine con il dettato spirituale di A.

II. Esperienza spirituale. I temi di maggiore rilievo della spiritualità riflessa di A. possono essere riassunti in questi termini: a. il carattere fondamentale dell'atteggiamento di dedizione obbediente e incondizionata - « pronta a tutto » - della risposta (« mariana ») alla vocazione di Dio (Sie folgten seinen Ruf, 1955; Christliche Stand, 1956; Das Buch vom Gehorsam, 1966); b. la concezione radicalmente teologica della preghiera, vista come immedesimazione nel dialogo trinitario, concepito in forma di preghiera reciproca, adorante e ri-conoscente delle Persone divine (Die Welt des Gebetes, 1951; Der grenzenlose Gott, 1955; Das Angesichts der Water, 1955; Gebeterfahrung, 1965); c. l'orientamento radicalmente ministeriale, e pertanto in questo senso carismatico, secondo la dottrina paolina di 1 Cor 12, della componente mistica dell'esperienza di fede (Die Sendung der Profheten, 1953); d. l'atteggiamento strutturalmente testimoniale e missionario dell'esperienza di fede, che si sviluppa in pura trasparenza e intenzionale rinvio alla intrinseca luminosità della parola di rivelazione. Per quanto riguarda i riferimenti spirituali della formazione di A. e le affinità elettive nel campo della spiritualità cristiana, sono da segnalare Teresa di Gesù Bambino e il Curato d'Ars (1859), più che non Teresa d'Avila e Giovanni della Croce. Con maggiore radicamento dottrinale, ma non direttamente teologico, devono poi essere menzionati Ignazio di Loyola e l'apostolo Giovanni, i

cui scritti sono stati oggetto di importanti esplorazioni spirituali e di speciali esperienze di immedesimazione (le « introduzioni notturne » al Vangelo di Giovanni, sin dal 1943).
In questa prospettiva, come dimostra anche il sistematico rapporto della elaborazione mistica di A. con il commento spirituale delle sacre Scritture, è veramente superata l'idea di una alternativa tra la fede legata al puro ascolto della Parola e la fede realizzata come esperienza spirituale della relazione con Dio (secondo l'alternativa discussa da E. Brunner nel suo Die Mystik und das Wort). Ma è altresì allontanata la prospettiva che volesse intendere l'esperienza spirituale cristiana come una pura articolazione di una esperienza religiosa universale (che ultimamente approda, nella linea di F. Schleiermacher, all'originario sentimento di unione-dipendenza dall'Assoluto). In una linea che presenta molte affinità, pur in assenza di contatti diretti, con quella di F. Fénelon, S. ha di nuovo inserito la mistica al centro della storia della salvezza e della forma ecclesiale della fede. Mistica è anzitutto « una missione speciale, un servizio particolare per la Chiesa, che è portato a termine in modo retto nella completa lontananza-da-se-stessi, nel dimenticare se stessi ». Le condizioni personali di questa esperienza di consegna disinteressata alla propria vocazione-missione spirituale, che riflette l'amore radicale di Cristo per la Chiesa, non sono importanti. Le stesse grazie esteriori o interiori che l'accompagnano non ne costituiscono l'essenza o l'obiettivo. Ciò che risulta in ogni caso essenziale è che lo sviluppo « mistico » dei doni teologali dello Spirito è sempre in profonda connessione con il principio « carismatico » della dedizione incondizionata: è qui che l'abbandono alla volontà di Dio nella pienezza dell'unione con Cristo viene a coincidere con la totale adesione alla forma della Chiesa. Balthasar ha molto insistito sulla natura oggettiva della mistica di S., proprio a significare il fatto che tutte le grazie soggettive dell'esperienza mistica, che in se stesse non appartengono all'esperienza comune della fede, sono tuttavia tali da includere sempre una sollecitazione rivolta alla fede comune in vista della maggiore apertura alle profondità teologiche obiettive del mistero cristiano.
Nell'ambito delle esperienze spirituali e delle grazie mistiche sia interiori che esteriori, possono essere segnalate in particolare: a. molte speciali grazie di preghiera e di visione, dettagliatamente descritte nei libri dedicati a von Balthasar e nei diari raccolti da lui; b. le particolari esperienze di immedesimazione interiore con le sofferenze del sabato santo, incominciate nel 1941 e poi regolarmente proseguite; c. la speciale penetrazione, dotata anche di immaginazione descrittiva, della forma di preghiera di molti santi, anche quelli biograficamente e letterariamente non conosciuti; d. l'occorrenza, nell'ambito della professione medica, di guarigioni improvvise, inaspettate, inspiegabili dal punto di vista clinico.
Bibl. Tutte le **Opere** in lingua tedesca sono edite dalla Johannes Verlag di Einsiedeln. Un piano per la pubblicazione delle opere in versione italiana è stato presentato dalla Jaca Book di Milano. Tra le traduzioni finora apparse possiamo ricordare: Mistica oggettiva, Milano 1972; Esperienza di preghiera, Milano 1974; L'uomo di fronte a Dio, Milano 1978; Il mondo della preghiera, Milano 1982; Il Verbo si fa carne, Milano 1982; L'Apocalisse. Meditazione sulla rivelazione nascosta, 2 voll., Milano 1983; Il libro dell'obbedienza, Padova 1983; L'ancella del Signore, Milano 1986; Dalla mia vita. Autobiografia dell'età giovanile, Milano 1989; Esperienza di preghiera, Milano 1990. **Studi:** B. Albrecht, s.v., in DSAM XIV, 1126-1132; H.U. von Balthasar, La vita, la missione teologica e l'opera di Adrienne von Speyr, in A. von Speyr, Mistica..., o.c., 11-65; Id., Primo sguardo su Adrienne von Speyr, Milano 1975; P. Ricci Sindoni, Adrienne von Speyr, Torino 1996; R. de Sola Chervin, Le preghiere delle grandi mistiche, Città del Vaticano 1995, 199-211.
P. Sequeri

SPIRITO SANTO. (inizio)

I. Ruolo dello Spirito Santo nella vita cristiana. Nessuna autentica vita di fedele cristiano è possibile senza la presenza e l'azione dello S. accolto dal fedele stesso. Di fatto è lo S., mandato dal Padre (per mezzo di Cristo) che, nelle singole persone, grida « Abbà - Padre » (cf Gal 4,6).

Anzi « nessuno può dire «Gesù è il Signore» se non sotto l'azione dello Spirito » (1 Cor 12,3). Inoltre, la sua presenza, silenziosa ed operante, precede, nei fedeli, ogni loro atto di fede, di speranza, di carità. E lui che « prepara le persone, le previene con la sua grazia per attirarle a Cristo. Manifesta loro il Signore risorto, ricorda loro la sua parola, apre il loro spirito all'intelligenza della sua morte e risurrezione. Rende loro presente il Mistero di Cristo, soprattutto nell'Eucaristia, al fine di riconciliarli e di metterli in comunione con Dio perché portino «molto frutto» (cf Gv 15,5.8.16) » (cf CCC 737). In altri termini: la divina Persona dello Spirito occupa una centralità specifica nella vita del fedele sia agli inizi della sua conversione, sia nella crescita della sua vita cristiana, sia nello sforzo ascetico di perfezione, sia nel coronamento dell'esistenza, vissuta a gloria della santa ed individua Trinità.
Sotto l'egida dello S. ogni attività della persona umana si tramuta in attività di fedele, per tendere all'imitazione del Cristo (cf 1 Cor 4,15; Ef 5,11; Fil 3,17; 1 Ts 1,6), per seguirlo da vicino con la propria croce (cf Mt 16,24; Mc 8,34; Gv 12,26) e per essere perfetti come il Padre (cf Mt 5,48).1
E mentre rimane sempre difficile scrivere in modo adeguato dello S., non si può tuttavia fare a meno di trattarne. Tanto più che il « discorso teologico » attorno allo S., più che risultare una teologia dello S., dev'essere una teologia nello S. quale dovrebbe essere la « realtà » della mistica. Di fatto è basilare la trattazione circa il « Sacro Pneuma » e su quanto da lui proviene al fedele per la sua più autentica vita di credente. Ciò che il termine e, più ancora, l'essenza della mistica possiede, affonda le sue radici nel « mysterium » vissuto dal fedele, fino a percepire da parte di lui la presenza ed azione dello S. di Dio in lui. La mistica è vivere, di fede e con fede, la fede, la speranza e la carità, sotto l'impulso e l'egida dello S. che perfeziona le virtù nei fedeli infondendole ripetutamente, rinnovatamente, irripetibilmente ed esigendo da parte umana una risposta, la più dilatata possibile ai doni dello S.
II. Nella S. Scrittura. Se si ricorre alla Scrittura, vi si ritrovano diversi linguaggi (antropomorfico, simbolico, teologico) che fanno uso del termine « spirito » (rûah - pneuma) con livelli semantici di diverso spessore: fisico (vento); antropologico (respiro - vita - inspirazione); teologico. Ovviamente quest'ultimo senso è quello che qui interessa. Si tratta cioè dello Spirito di Dio: comunicato al Messia (cf Is 11,1-2; 42,1-4; 61,1-3) e poi a tutto il popolo (cf Gl 3,1-5); come bene messianico « purificatore-rinnovatore » (cf Ez 36,25-27; Is 4,4-6), « vivificatore » (cf Ez 37,1-14; Is 44,1-4), « ispiratore » (cf Gl 3,1-5; Ez 37,14; 39,29); « consolatore » (Is 51,12). Con le accentuazioni impresse alla terminologia pneumatologica anche per mezzo della letteratura intertestamentaria (cf Enoch; 4Esd; ecc.), la rivelazione fa recepire che lo S. è potenza divina mediante cui sono concesse la conoscenza delle verità divine (cf Sap 9,17) e la comprensione delle realtà nascoste e inaccessibili (cf Sir 48,24; Dn 13,45).
I testi neotestamentari fanno uso del termine pneuma con diversi significati, tra cui interessano quelli con riferimento allo S. di Dio, che è potenza che agisce nell'Unto di S. per eccellenza: il Cristo (cf Lc 3,22; 4,1,14,18; 10,21), e che è Persona divina (cf Mt 28,19) che occupa una parte importante e insostituibile nella vita del seguace di Cristo. Lo S. agisce in Cristo come potere divino operante exusia (cf Mc 1,22.27; 2,10), ovvero come dynamis (cf Mc 5,30; 6,2.15; 9,39; 12,24), ed è donato-effuso ai discepoli nella Pentecoste (cf At 2,1-41), ai convertiti samaritani (cf At 8,15-17), al pagano Cornelio e ai suoi familiari (cf At 10,44-45), ai discepoli di Giovanni battezzati da Paolo (cf At 19,6). Essere battezzati nello S. (cf At 1,5; 11,16) significa anche essere pieni di S. (cf Lc 1,15.41.67; 4,1; At 2,4; 4,8.31; 6,3.5; 7,55; 9,17.31; ecc.). Secondo la letteratura lucana, il dono dello S. è un dono universale perché nessuno è precluso a tale dono da cui dipende la salvezza. E l'effusione dello S. che segna l'inizio della nascita della Chiesa e che produce effetti speciali (carismi, miracoli). La sua assistenza nell'agiografo è ispirazione (cf 2 Pt 1,21), nel predicatore o missionario è parrhesia, cioè garanzia di audacia (cf At 2,29; 4,13.29.31; 28,31), nei fedeli è perseveranza nell'ascolto della parola di Dio e di comunionalità (cf At 13,52).
Nella letteratura giovannea il Paracleto (cf Gv 14,17.26; 15,26; 16,13), alitato dal Risorto sugli Apostoli (cf Gv 20,22), è donato per insegnare (cf Gv 14,24), guidare alla piena verità (cf Gv

16,13), rendere testimonianza (cf Gv 15,26), convincere il mondo quanto a peccato, giustizia e giudizio (cf Gv 16,8-10). Procede dal Padre ma è Gesù che lo manda (cf Gv 15,26), e prende dimora nel fedele (cf Gv 14,17.23; 1 Gv 4,12). E S. di verità (cf Gv 14,17; 15,26; 16,13) e guida, nella pienezza della rivelazione, il fedele che l'accoglie.
Nella letteratura paolina lo S. è soffio della bocca di Dio (cf 2 Ts 2,8), consacratore, comunicato al Messia (cf Rm 1,4; 1 Tm 3,16) e al fedele, dove inabita (cf Rm 8,9.11; 1 Cor 3,16; 2 Tm 1,14). Anzi il cristiano è segnato dallo S. (cf 2 Cor 1,22; Ef 1,19; 4,30), e dalla sua azione viene trasformato (cf 2 Cor 3,18). Diventa, infatti, figlio di Dio nello (per lo) S. (cf Rm 8,15; Gal 4,6) e per suo mezzo il fedele può avere accesso al Padre (cf Ef 2,8), perché ne possiede le primizie (cf Rm 8,16) avendo la caparra (cf 2 Cor 1,22; 5,5) della promessa dello Spirito (cf Gal 3,14; Ef 1,13).
Ai fini di questo approccio teologico è opportuno sottolineare che secondo la Parola di Dio, filtrata da Paolo, è lo S. che conosce e rivela « il divino » (cf 1 Cor 2,10-11.13; 7,40; Ef 3,5), dichiara (cf 1 Tm 4,1), attesta (cf Rm 8,16; 9,1), ispira (cf 1 Cor 14,2.32), specie nel parlare in lingue e nel profetare (cf 1 Cor 12,3ss.; 14,2ss.). Egli smuove la vita del cristiano (cf Fil 3,3), guida (cf Rm 8,14), aiuta (cf Rm 8,26; Fil 1,19; 2 Tm 1,14), intercede (cf Rm 8,26), unifica (cf 1 Cor 12,4; 14,2.12; Ef 2,18; 4,3-4), dà i suoi donicarismi (cf 1 Cor 12,7-11), fomenta la carità (cf Rm 5,5; Gal 5,22) ed altri suoi « frutti » (cf Gal 5,22). L'ideale del cristiano è formare un solo spirito con il Signore (cf 1 Cor 6,17), lasciarsi guidare dallo Spirito (cf Gal 5,18; 6,1); camminare nello Spirito (cf Rm 8,4; Gal 5,16.25) vivere secondo i desideri dello e nello Spirito (cf Rm 8,6.27), tanto da rinnovarsi nello Spirito (cf Ef 4,23), fino a giungere a trasformare in culto « spirituale » (cf Fil 3,3; Rm 12,1) la propria esistenza, a pregare e cantare (cf 1 Cor 14,14ss.; Ef 6,18) cantici spirituali (cf Ef 5,19; Col 3,16). Ed è proprio qui che si deve innestare una serie di considerazioni pratico-vitali.
III. Presenza e azione dello S. Di fatto nella progressiva rivelazione di chi è Dio, fino alla conoscenza della sua Unità di natura e Trinità di Persone, lo S. agisce con una presenza continua nell'agiografo. Moltissime volte di fatto e in moltissimi modi Dio si è manifestato (cf Eb 1,1) per mezzo dell'azione del suo S. Egli fa conoscere il progetto salvifico divino (= mysterium), tanto che la filigrana della sua presenza può essere colta nei libri ispirati che contengono lo scritto che è sacro in forza della sua azione. Tant'è vero che l'epifania o manifestazione massima del « mysterium », qual è il Verbo fatto carne (cf Gv 1,14), avviene ad opera dello S. (cf Lc 1,35). Lo stesso « mysterium » proclamato alle genti e professato dai fedeli si realizza per mezzo dell'azione dello S. che assume due sfumature tipiche, quali sono l'euanghelia (= annuncio lieto) e la exomologhia (= professione testimoniata) dell'autore e consumatore della fede (cf Eb 12,2) che è il Cristo. Lo stesso « mysterium fidei » celebrato nel massimo dei modi diventa, in forza della presenza e azione dello S., eucharistia (= rendimento di grazie), vissuto dal fedele in S. e Verità, e euloghia (= rendimento di lode).
E la preghiera, specialmente quella liturgica, che perpetua nel tempo e nello spazio la preghiera dei primi fedeli attorno a Maria nel Cenacolo (cf At 1,14), in attesa della Pentecoste (cf At 2,1) dello S. E, quindi, necessario prendere coscienza del fatto che le valenze della presenza e l'azione dello S. a seguito di una preghiera che lo invoca (=epiclesi), postulano nel fedele la sin-ergia, la sin-tonia, l'em-patia (nel senso etimologico dei termini) con la presenza del medesimo Paraclito (=paraclesi). Epiclesi e paraclesi sono intese nella vita del fedele come la sorgente dell'altro movimento dello Spirito, qual è il ritorno al Padre, in Cristo (=anaclesi), con quanto il Sacro Pneuma ha provocato nella quotidianità della persona umana. Gli stessi dinamismi della Parola di Dio, ricordati da Is 55,10-11, sono applicabili sia alla Parola di Dio fatta carne, Gesù, egli pure Paraclito (cf 1 Gv 2,1; cf Gv 14,16), sia all'altro Paraclito da Gesù stesso inviato (cf Gv 14,16.26; 15,26; 16,7). La vita in Spirito e Verità (cf Gv 4,24), quale fondamento e base per l'ascetica cristiana, sospinge il fedele ad una profonda comunione con gli altri, ad una progressiva solidarietà con Cristo-Chiesa, ad una operativa conformità con il piano di salvezza (=mysterium) che le Tre Persone hanno progettato sul singolo fedele, ad una vita

morfologicamente strutturata sull'imitazione di Cristo (cf Ef 5,1; 1 Cor 4,16; 11,1; 1 Ts 1,6), orientata dinamicamente all'età perfetta in Cristo (cf Ef 4,13) e esistenzialmente strutturata sulla perfezione del Padre (cf Mt 5,48) e sulla sua santità (cf Lv 11,44; 19,2; 20,26; 21,8). Tutto questo è dono dello Spirito compartecipato al fedele, da lui accolto e trafficato nella sua esistenza che è un vivere in S. e Verità per tramutarla in culto gradito a gloria del Padre, del Figlio e dello S.

IV. La riflessione teologica. Non per nulla nel corso dei secoli, la riflessione delle diverse generazioni dei fedeli circa la presenza e azione dello S. nella vita dei fedeli è andata sempre di più chiarificandosi. Gli studiosi sono soliti distinguere la « mens » dei Padri orientali da quella dei Padri occidentali. Senza entrare nei particolari, si può convenire che le formule espressive degli uni e degli altri sono complementari e secondo i parametri della verità « creduta - celebrata - vissuta ». Dallo strato antico proverranno nei secoli successivi due tipiche teologie: quella latina e quella greca che erano ancora comune eredità della Chiesa indivisa. Dal fatto che oggi si possa « cristallizzare » una teologia sullo S. cattolica, ortodossa, protestante, deriva la possibilità di sottolineare che la vita del fedele in Cristo non può fare a meno dello S., al di là delle sfumature teologiche ed interpretative che a volte risultano eterodosse. Tuttavia, si sa che il Figlio e lo S. sono le due mani di Dio all'opera secondo l'espressione antica. Anzi « dove sta la Chiesa, ivi sta anche lo S. di Dio e dove sta lo S. di Dio, ivi sta anche la Chiesa ed ogni grazia ».2 Di fatto, uno degli aspetti più caratteristici della dottrina pneumatologica è il rapporto tra lo S. e la Chiesa, pertanto, con ogni fedele membro della Chiesa. Le preoccupazioni che hanno spinto i Padri, gli scrittori medievali, i teologi, i mistici ad evidenziare tale rapporto talvolta hanno assunto accentuazioni catechetiche, parenetiche, apologetiche, speculative, contemplative. In ogni caso, i tipi di riflessione sono sempre stati motivati dal paradigma delle operazioni dello S. nel credente sia a livello ecclesiale che a livello personale. Le operazioni si esplicitano principalmente mediante i sacramenti e la « pietas fidelium ».

V. Nella liturgia della vita. In altri termini, si tratta di cogliere il fatto che proprio nella « liturgia della vita » di un fedele si racchiude la più alta forma di ascesi di cui egli possa fornirsi corrispondendo al dono dello S., per rendere lode a Dio. In realtà, ogni tipo e ogni sfumatura di ascesi, come ogni pratica con cui essa si manifesti, se non sfociano nella dossologia del Dio uno e trino, sono vanificati nel loro sorgere e sarebbero solo sfoggio di diletto personale nel loro persistere. Sorgente della liturgia della vita è la celebrazione degli eventi di salvezza (=sacramenti) tra cui primeggia l'Eucaristia. Questa, che è pienezza di spirito, è anche alimento e potenziamento della liturgia della vita, poiché quando i fedeli si radunano per la celebrazione è lo S. che li raccoglie (unisce) in assemblea. Essa, convocata dallo S., invoca la presenza dello S., evoca i « mysteria salutis » in forza dello S., e in sua virtù sono presenti i « mirabilia Dei ». Ed è sempre l'assemblea liturgica che provoca l'azione dello Spirito tanto che la liturgia, in quanto « mysterium » presente con-per-nell'azione per eccellenza qual è la celebrazione, in ragione della vita del fedele è intesa (ed è da intendere) a conseguire con la perfezione della vita cristiana, la realizzazione del « mysterium » nella sua completezza. Si comprende come la liturgia con i suoi livelli di « mysterium-celebratio-vita » sia teca dello S., sua pentecoste esplosiva nell'hodie liturgico, epifania la più trasparente della sua presenza, iconizzazione la più profonda e proficua della sua azione. In questo contesto non sorprende che l'attenzione allo S. per la vita del fedele sia andata accentuandosi dopo lo stesso Concilio Vaticano II che, se non ha dedicato direttamente una trattazione, ha però un ampio temario pneumatologico. Di fatto i testi conciliari parlano dello S.: nel mistero della Trinità (cf AG 2.4.15; LG 1-4.40.51.69; DV 13.17; GS 15...) e nella Madre di Cristo e della Chiesa (cf LG cap.VIII). L'agire dello S.: nella storia dell'umanità (cf GS 26.41...); nel piano salvifico e nelle diverse epoche della storia della salvezza (cf AG 4; LG 4.19.21.42.59); nel popolo di Dio (cf LG 9; GS 45; AG 15; UR 2.4.15.24; OE 2; GS 15.38 ...). Presente nella pluriforme attività delle diverse categorie di fedeli e di servizi che essi espletano nella Chiesa (cf LG passim: Doni dello S.), lo S. realizza la salvezza, porta verso l'eschaton (cf LG 6 e cap.VII) e realizza l'intima unione del fedele con Dio e l'unità di tutto il

genere umano (cf LG 1.9.48; SC 26; GS 5; AG 5...). Egli è posto nella Chiesa come il suo manifestatore costituendola sacramento di salvezza. Vi agisce specialmente con la liturgia sacramentaria (cf SC 6.26; LG 50.59; AA 3; GS 11; PO 5). Nei fedeli lo S. opera la varietà dei doni (cf UR 2), frutti di grazia (cf LG 39), li rinnova all'amore di Dio (cf LG 40.42), infonde nei cuori l'animazione della carità (cf PC 1), in modo che i fedeli rispondano con generosità al suo impulso (cf AA 33). In ogni caso, va implorata la sua venuta sull'esempio di Maria (cf LG 59). Ogni venuta dello S. per mezzo della preghiera (=epiclesi) deve vedere il fedele che agisce in sintonia con la presenza ed azione del divino Paraclito (=paraclesi) in modo che tutta la vita del fedele diventi canto di lode (=eulogia) e di ringraziamento (=Eucaristia) « in-con-per » Cristo (=anaclesi).
Si può, quindi, concludere ricordando che lo S. sta all'origine della vita dell'uomo nuovo, intesse la vita di comunione tra i fedeli, smuove l'animo del fedele ad essergli docile, docibile, disponibile, dilatabile sempre di più alla sua azione. Mentre lo S. è l'alfa della vita spirituale del fedele, è anche l'omega della sua pienezza. Di fatto come assicura lo sviluppo delle diverse « ministerialità » presenti nel Corpo di Cristo qual è la Chiesa di cui egli è l'anima, dà pienezza di efficacia di segni (=sacramenti) che il Cristo ha lasciato alla Chiesa per sussistere e per propagare il Regno di Dio. In una parola, la vita del cristiano è in verità un'esistenza nello e con lo S. per cui resiste al male e aderisce al bene; esegue il bene e tende al meglio; si muove nel meglio e con l'ascesi è proteso al punto omega della perfezione divina. E ad opera dello S. che il fedele parla con Dio ed è orante; parla « di-su » Dio ed è teologo (=sensus fidelium); parla al posto di Dio ed è profeta; parla in favore di Dio ed è evangelizzatore; parla in Dio ed è mistico.
Note: 1 Anche solamente da queste iniziali affermazioni si evince l'importanza di trattare dello Spirito Santo in un dizionario di mistica. Di per sé si potrebbe ipotizzare un'amplificazione della scienza teologica che studia la divina Persona dello Spirito Santo (= pneumatologia) in modo da sovrapporla alla disciplina teologica che, fino a qualche decennio fa, si usava denominare « ascetica-mistica » e che oggi si preferisce classificare semplicemente come « spiritualità ». Non è qui il luogo di disquisire in merito. Qui interessa cogliere i dinamismi dello Spirito nella vita del cristiano; 2 Ireneo di Lione, Adversus haereses III, 24,1.
Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM IV2, 1246-1333; Aa.Vv., Le Saint-Esprit dans la liturgie, Roma 1977; Aa.Vv., Spirito Santo e liturgia, Casale Monferrato (AL) 1984; E. Albertz - C. Westermann, RuahSpirito, in DTA II, 654-678; D. Bertetto, Lo Spirito Santo e santificatore. Pneumatologia, Roma 1977; L. Bouyer, Il Consolatore. Spirito Santo e vita di grazia, Roma 1983; Y. Congar, Credo nello Spirito Santo. 1. Rivelazione e esperienza dello Spirito. 2. Lo Spirito Santo come vita. 3. Teologia dello Spirito, Brescia 1981-1982-1983; H. Kleinknecht - F. Baumgaetnel - W. Bleder - E. Sjoeberg - E. Schweizer, Pneuma - Pneumatikos, in GLNT X, 767-1099; F. Lambiasi, Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia, Bologna 1987; E. Lanne (cura di), Lo Spirito Santo e la Chiesa. Una ricerca ecumenica, Roma 1970; E. Salmann, s.v., in WMy, 220-222; C. Schütd, Einführung in die Pneumatologie, Darmstadt 1985.
A.M. Triacca

SPIRITUALI. (inizio)

Premessa. Non è agevole individuare a netti contorni il fenomeno storico dello « spiritualismo » francescano o degli « S. », che si presenta come movimento composito all'interno della famiglia francescana. L'arco di tempo, entro cui si estende la storia degli S., può venire racchiuso da due date storiche, il 1274 (Concilio II di Lione) e il 1337 (morte di Angelo Clareno).
I. Il problema storiografico e le origini del movimento. Il primo è connesso con la problematicità della storia stessa dell'Ordine francescano per più aspetti: il vero significato della rinuncia di Francesco alla carica di ministro generale; la difficoltà d'accordare la Regula bullata (1223) di approvazione pontificia con il Testamento (1226), incarnazione vivente di Francesco; la ricerca dell'esatta collocazione cronologica dell'ampia produzione storiografica francescana

del primo secolo attorno alla persona di Francesco (questione francescana) e il rapporto col movimento degli S. (questione degli S.); il dissidio sorto dall'interpretazione della Regola nello spirito del Testamento... (G. Barone). Un ulteriore elemento di complicazione viene ad aggiungersi, verso la metà del sec. XIII, con il problema dell'ermeneutica della storia di Gioacchino da Fiore (1202), che attribuisce all'Ordine francescano un ruolo di spicco. Il gioachimismo coinvolge l'Ordine in quanto tale: se estremisti, come Gherardo di Borgo S. Donnino, sono condannati, lo stesso Bonaventura s'appropria del nucleo dell'ideale gioachimita. L'anello di congiunzione tra Bonaventura e gli S. è il dotto Pietro di Giovanni Olivi (1298), allievo di Bonaventura e autore di Lectura super Apocalipsim. I francescani fedeli a Francesco si sentono chiamati ad opporsi allo sviluppo della Ecclesia carnalis. Le origini del movimento si possono individuare, ancor vivo Francesco, nella disputa sulla povertà perfetta. Qui prevalgono coloro che, nel contesto di un enorme sviluppo dell'Ordine, dietro la spinta di urgenze pastorali e dello studio nelle università, finiscono per allontanarsi dalla povertà vera. Innocenzo IV (1492), dichiarati proprietà della Chiesa romana i beni mobili e immobili dell'Ordine, stabilisce dal 1247 i procuratori per sbrigare gli affari dei frati, in base alle disposizioni di questi. Le reazioni sono vivaci dentro e fuori dell'Ordine. Bonaventura, dal 1257 ministro generale, s'impegna da un lato a difendere la povertà francesca (Quaestio de paupertate), e dall'altro a opporsi alle intemperanze dei seguaci di Giocchino da Fiore; ma la morte di Bonaventura nel 1274, accelera il processo di rilassatezza dell'Ordine. Papa Nicolò III (1280) nella costituzione Exiit qui seminat (1279) interpreta in modo autentico la Regola sulla linea di Bonaventura, nel rispetto dell'ideale della povertà e della limitazione dell'uso dei beni, pur nella conservazione dei conventi e dell'uso dei loro beni (E. Iserloh). Lo scontento dei più rigidi, di fronte ad un tale ideale moderato di povertà, si esaspera anche a motivo di una realtà già lontana dall'ideale.

II. Le alterne vicende e i personaggi. Più avanti nel tempo, vi domina diversità di rapporto con l'ambiente (più inseriti in questo gli S. di Provenza, meno gli S. d'Italia) e di personaggi (dotto l'Olivi, più uomo d'azione Ubertino da Casale (1328), maestro spirituale il Clareno, autore della Historia septem tribulationum, interpretazione tendenziosa di certe idee di Francesco).

Figura centrale, Pietro di Giovanni Olivi, s'impegna nella disputa sulla povertà, attirando attorno a sé numerosi zelanti della perfetta povertà, che vengono chiamati S. in opposizione alla comunità (communitas Ordinis o maggioranza della comunità) impegnata contro gli abusi, ma ritenuta la causa di essi. Angelo Clareno, autore della Historia septem tribulationum Ordinis Minorum con interpretazioni tendenziose di idee di Francesco, incarcerato con altri compagni alla fine del Concilio II di Lione (1274), liberato alla elezione di un ministro generale (1289) più favorevole agli S. e rientrato, per volontà della comunità, dall'Armenia, dove era stato inviato con altri come missionario, ha un momemto di gloria al tempo del breve pontificato di Celestino V (1296). Questi autorizza gli S. a fondare una nuova congregazione, accolta nei monasteri dei Celestini, pur nell'osservanza della Regola e del Testamento di Francesco. L'avvento al soglio pontificio di Bonifacio VIII (1303) segna la fine della Congregazione. Di ritorno dalla Grecia (1305), dove si era ritirato per dedicarsi all'ascesi, il Clareno riappare al Concilio di Vienne (1311-1312). Ma, già prima, Ubertino da Casale, autore dell'Arbor vitae (opera centrale con quella sopra riportata del Clareno dello spiritualismo francescano), successo all'Olivi alla guida degli S. e fattosi portavoce presso Clemente V (1314) ad Avignone degli ideali di osservanza della Regola e di povertà (usus pauper), si sente appagato dal Concilio di Vienne (5-V-1312: bolla Exivi de paradiso), che decide a favore della corrente più rigida, contro l'opposizione della comunità, per un usus pauper delle cose indicate dalla Regola: è una decisione solo circa l'aspetto pratico, ritenendo temeraria la connessione di questo con la questione dogmatica della povertà di Cristo. E, appunto, sul terreno di tale questione che Giovanni XXII (1334) affronta l'Ordine, guidato ora da Michele di Cesena (1342) e che asserisce che Cristo e gli apostoli, come singoli e come comunità, non avevano posseduto proprietà alcuna. Viene così coinvolto il problema dei rapporti fra potere spirituale e potere temporale, tanto sentito dagli S. e, da sponda opposta, dai laicisti: interessato diretto è il pontefice, rappresentante in terra di Cristo.

Giovanni XXII dichiara eretica l'affermazione che Cristo e gli apostoli, come singoli e come comunità, non hanno posseduto nulla (12-V-1323). Dopo la reazione violenta dell'Ordine, che accusa di eresia il papa, la maggior parte dei francescani ritorna all'obbedienza pontificia. Il papa, però, sospettando d'insicerità il ministro generale ed essendosi questi rifiutato di sottomettersi, lo fa incarcerare. Poco dopo, Michele di Cesena, Bonagrazia di Bergamo (1340) e Guglielmo d'Occam (1349-1350), fuggiti da Avignone, si raccolgono con Marsilio da Padova (1343) a Pisa, attorno a Ludovico il Bavaro (1347): motivi spirituali e politici s'intrecciano. Michele da Cesena, destituito, viene scomunicato con i suoi seguaci dal papa (1329), che riconferma il dominio di Cristo sui beni terreni e la proprietà come data da Dio ai progenitori prima del peccato.
Eletto un nuovo ministro generale, la maggioranza dei francescani ritorna all'obbedienza al papa, mentre i francescani fedeli alla corte imperiale, espulsi dall'Ordine, si legano sempre più al potere laicista in lotta con il papato avignonese. Impegnati in una legittima opposizione alla mondanità della curia avignonese e dell'Ordine, la loro azione soffre d'una intrinseca contraddizione rispetto ai valori che dicono di difendere. Diversamente dall'umile e ubbidiente Francesco, « trascinati da fanatismo religioso, si lasciano andare ad un'aperta ribellione » (J. Lortz).
Il bilancio delle vicende degli S. rileva che Ubertino da Casale lascia l'Ordine, Angelo Clareno e seguaci scelgono la via dello scisma (Fraticelli), Michele di Cesena viene scomunicato... ciò nonostante, è da riconoscere negli S. lo zelo per l'osservanza regolare, in particolare della povertà, l'austerità di vita ed, insieme, una discreta dose di buona fede; tali aspetti positivi non sminuiscono, però, altri negativi, quali l'opposizione all'autorità pontificia, il venir meno al precetto della carità, la poca «trasparenza».
L'ideale degli S. nei suoi elementi validi troverà uno sbocco ortodosso nel movimento degli osservanti, che rinunciano, anche a livello di comunità, alla proprietà, alle entrate regolari e ai beni immobili, distinguendosi così dai conventuali aperti alla proprietà comune e alle rendite. Gradualmente gli osservanti si staccano dall'Ordine con il permesso del papa tanto che, in occasione del capitolo generale del 1517, papa Leone X (1521) riunisce tutte le Congregazioni degli osservanti nell'Ordo Fratrum Minorum (regularis observantiae) con la bolla Ite et vos in vineam (29-V-1517); i Conventuali, invece, eleggono un proprio generale con il nome di Maestro generale.
Bibl. Aa.Vv., Franciscains d'Oc. Les Spirituels, ca. 1280-1324, Toulouse-Farijeaux 1975; Aa.Vv., Chi erano gli Spirituali (Atti del III Congr. Inter. della Soc. Inter. di studi francescani), Assisi (PG) 1976; Aa.Vv., L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore. Atti del II Conv. di studi gioachimiti 1984, S. Giovanni in Fiore (CZ) 1986; F. Accrocca, Angelo Clareno, testimone di S. Francesco, in Arch. franc. hist., 81 (1988), 225-253; L. von Auw, Angelo Clareno et les spirituels italiens, Rome 1979; G. Barone, s.v., in DIP VIII, 2034-2040; G. Brockhusen, Franziskanische Mystik, in WMy, 168-171; A. Matanic, s.v., in DES III, 2378-2380; E. Pasztor, L'escatologia gioachimita nel francescanesimo: Pietro di Giovanni Olivi, in O. Capitani et Al., L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo, Bologna 1990, 169-193; L. Potestà, Storia ed escatologia in Ubertino da Casale, Roma 1980.
O. Pasquato

SPIRITUALITA. (inizio)

I. Premessa. Mistica e s. sono due termini simili, ma non identici. La mistica si riferisce all'esperienza di Dio, mentre la s. all'intero processo di crescita, dall'inautenticità al rapporto concreto con Dio ed al possesso della sua verità come imago Dei. S. è, dunque, un termine più ampio.
L'aggettivo « mistico », nella patristica, descriveva il misterioso, l'oggettivo contenuto di parola e sacramento, sia come significato profondo della Scrittura sia come Parola di Dio o come presenza reale nell'Eucaristia. Così, il Corpo mistico di Cristo si riferiva all'Eucaristia piuttosto

che alla Chiesa. Dionigi Areopagita aggiunse l'elemento dell'esperienza e, attraverso i secoli, soprattutto nei tempi moderni, la personale enfasi soggettiva assunse il significato primario.
La mistica, talvolta, è un'ampia categoria di varie esperienze religiose esoteriche. Altre volte, si riferisce a forme più elevate di esperienza di Dio, che si ritrovano solo nei santi. Rifacendosi a K. Rahner si potrebbe definire l'esperienza mistica come la sola esperienza dello Spirito Santo dato e ricevuto in fede ed amore, e presente come la realtà trascendente insita in ogni attività morale dell'uomo. Questo orientamento di grazia verso Dio è l'esperienza atematica, anonima, della personale comunicazione di Dio. Si hanno più manifestazioni che differiscono l'una dall'altra soltanto nei gradi. Tali esperienze sono chiamate anche contemplazione e, per definizione, sono tutte infuse.
I. Forme di mistica. Una forma è la contemplazione latente ed implicita, nelle attività quotidiane. Questa forma di esperienza mistica presenta solo accenni della trascendenza divina. La persona è esplicitamente conscia dei profili tematici o categorici dell'atto, con alternanza della presenza divina, come si può trovare per esempio nelle esperienze limite di solitudine o nelle alte esperienze sulla cima di una montagna.
Una variante di questa forma è l'esperienza dello Spirito Santo nei doni carismatici. Questi consistono nel parlare in lingua, nell'operare guarigioni, nel fare rivelazioni, nell'avere visioni, ecc. Tali manifestazioni sensibili contengono la suddetta esperienza trascendente di Dio. Il tratto distintivo, in simili situazioni, è un esuberante entusiasmo che rivela la presenza e l'azione immediate di Dio.
Tale sensazione di immediatezza, comunque, è esagerata (Rahner la definisce « ingenua »), poiché la vicinanza deriva più dall'entusiasmo che dalla profondità e dalla purezza della fede, che sono la sola misura della vera presenza di Dio. L'immediatezza carismatica non è la stessa immediatezza associata alla classica contemplazione infusa.
Quest'ultima qualità si associa alla terza forma straordinaria, che è davvero un incontro immediato e diretto con il Dio vivente, come espresso nella preghiera di unione di Teresa d'Avila o nella contemplazione di unione di Giovanni della Croce. Rappresenta il completo raggiungimento dell'esperienza trascendente nella fede. Rahner la definisce mistica straordinaria, non perché sia un carisma speciale o un dono miracoloso, ma perché è rara ed è proprio delle persone veramente sante.
Mentre questa spiegazione teologica indica la realtà della grazia, gli aspetti psicologici dipendono dalla struttura psichica.
II. Il rapporto tra mistica e s. cambia conformemente a queste tre forme di esperienza mistica.
Mistica quotidiana è l'attività risultante da una piena fede ed è soprattutto propria della vita ascetica di costante preghiera attiva e di adempimento dei doveri quotidiani. Il metodo trascendentale ha scoperto ed identificato questa esperienza di Dio. Il desiderio di una simile esperienza spirituale trova eco in questo insegnamento. Ciò è lontano dall'essere una novità: si tratta della giusta strada indicata dalla Bibbia per giungere a Dio, ossia quella di una vita retta (cf Mic 6,8). La grazia, basata sull'esperienza in una vita di fede costante, riempie il vuoto tra ascetica e mistica o tra meditazione e contemplazione. Le due posizioni non sono ermeticamente chiuse l'una all'altra. Anche Giovanni della Croce le pone in relazione, identificandole come « piccole parti di spiritualità », cioè come risultato della meditazione e dei doni carismatici che, effettivamente mascherati, sono da considerarsi una contemplazione nascosta.1
La mistica, così, è parte di ogni vita cristiana. La vita spirituale è radicalmente mistica, essenzialmente personale e relazionale, poiché in opposizione ad ogni riduttivo sistema di legge, di moralità o di pietà istituzionale. La religione impersonale oggi non è sufficiente, secondo la spesso citata massima di K. Rahner: « Il cristiano del futuro sarà un mistico o avrà fatto esperienza di qualche cosa del genere, oppure non sarà nulla ».2
La pratica ascetica crea un cuore puro, condizione necessaria per accogliere il dono divino. Questa è la via purificatrice che conduce alla contemplazione illuminante e di unione con Dio. Così, l'intero itinerario è mistico dal principio alla fine, cominciando dalla scelta sincera di Dio

attraverso la purificazione passiva delle notti oscure, che sono esse stesse esperienze contemplative della presenza di Dio in sua assenza e della più alta unione con lui. La mistica autentica non dà spazio al quietismo ed impegna ogni aspetto della vita cristiana.

III. Mistica carismatica. Questa « mistica di massa », come la definisce Rahner, è un'esperienza comprensibile, più frequente e accessibile rispetto all'esperienza rigorosamente mistica propria dei santi. Parte dal livello inferiore dell'immaginazione e del sentimento nutriti dai doni pentecostali. Si presenta come una qualità passiva ed empirica, avviene spontaneamente, spesso senza preavviso, e presuppone solo un cuore aperto ed in attesa. Il suo valore permanente, certamente, è la fede-esperienza alimentata da questi doni.

Le esperienze derivate da questi doni sono un insieme di carisma, fattori psichici e condizionamento culturale. In genere, il dono si fonda su un presupposto naturale e non cade dal cielo improvvisamente. Non è corretto considerare la mistica carismatica essenzialmente emozionale, ossia propria di una religiosità meno coinvolgente, dal momento che la sola misura per entrambe è rintracciabile in uno spirito ricolmo di fede. I fenomeni carismatici sono grazie occasionali e straordinarie, utili, ma non necessarie, ai fini della santità. Possono essere di grandissimo aiuto specialmente all'inizio, ma possono anche essere pericolosi, se scaturiscono da una s. esagerata e superficiale. E essenziale una buona direzione spirituale. In epoche di grande fervore, come nella Spagna del sec. XVI, direttori spirituali, come Giovanni della Croce, non davano importanza ai doni. In tempi razionalistici ed agnostici, invece, proprio questi doni possono svolgere un ruolo importante per il rinnovamento spirituale, come dimostra la recente storia dei movimenti carismatici e pentecostali.

IV. Mistica classica. La mistica straordinaria rappresenta l'apice dello sviluppo spirituale. L'incontro diretto con il Dio vivente è una componente necessaria e normale della piena santità? O la rigida, classica, « contemplazione infusa », è una componente speciale, ma non indispensabile, della piena s.? Questi problemi, nella recente teologia mistica, sono stati molto discussi. La risposta di Rahner per il primo interrogativo è affermativa, mentre per il secondo è negativa, a condizione che si tenga presente che fattori psichici possono determinare certi aspetti psicologici dell'esperienza.

Le risposte del passato dipendevano tanto dalla definizione di termini come da principi teologici. Sorsero due principali scuole di pensiero. La posizione tomista - seguita da A. Sandreau e dai domenicani sotto la direzione di R. Garrigou-Lagrange e da J. Maritain - definiva la contemplazione infusa conoscenza ed amore infusi e spiegava ciò attraverso la teologia dei doni dello Spirito Santo, elaborata da Giovanni di San Tommaso (1644). Questa scuola considerava la contemplazione infusa normale e necessaria per raggiungere l'unione con Dio. L'altra scuola, formata in gran parte da gesuiti, basava la propria risposta sulla descrizione fortemente stilizzata dell'esperienza mistica, scoperta dallo studio positivistico dei mistici, intitolato Des grâces d'oraison (1921), del gesuita A. Poulain. Sotto questo profilo, l'esperienza mistica è uno speciale contatto divino, la sensazione di perdersi in Dio, così da non esserci ombra di dubbio che Dio è in noi e l'anima è in Dio.3 Per J. de Guibert questa esperienza va oltre l'evoluzione normale della grazia ed è una condizione speciale, non necessaria per la santità. De Guibert supponeva uno stato di « contemplazione acquisita », che è possibile per ogni cristiano impegnato, come necessario e sufficiente per la santità.

Gli scrittori cattolici contemporanei si sono allontanati da queste discussioni scolastiche. Costoro preferiscono una qualità basata sull'esperienza, come componente di una s. naturale, seguendo la tendenza domenicana, ma senza necessariamente abbracciare la speciale teologia dei doni che sorregge questa visione e senza per questo interpretare il fenomeno psichico dell'esperienza mistica classica come grazia piuttosto che come struttura psichica. L'esperienza di Dio è un dato di fatto nella s. contemporanea, non solo come il coronamento del cammino spirituale, ma anche come una caratteristica chiave di comportamento lungo questo cammino. In altre parole, la mistica è insita nell'autentica s. cristiana.

Note: 1 Cf Salita del Monte Carmelo II, 17,18; 2 Theological Investigations, VII, New York 1983, 15; 3 Cf Teresa d'Avila, Vita 10,1.
Bibl. Aa.Vv., Spiritualità: fisionomia e compiti, Roma 1981; Aa.Vv., Problemi e prospettive di spiritualità, Brescia 1983; A. Matanic, s.v., in DES III, 2383-2385; K. Rahner, The Experience of the Holy Spirit, in Id., Theological Investigation, XVIII, New York 1983, 189-210; V. Rodríguez, Jean de Saint-Thomas, in DSAM VIII, 710-714; A. Solignac - M. Dupuy, s.v., in DSAM XIV, 1142-1173; J. Sudbrack, s.v., in WMy, 466; F. Vandenbroucke, Spiritualité et spiritualités, in Con 1 (1965)9, 41-62.
E. Larkin

SPIRITUS VERTIGINIS. (inizio)

I. L'espressione è del profeta Isaia. Si trova nella versione dei Settanta. Esprime lo sgomento in cui si trovano gli Egiziani per le tribolazioni che li affliggono (cf Is 19,14). S. Giovanni della Croce usa tale espressione per definire il grave smarrimento, che possono attraversare alcune anime mistiche. « Altre volte, scrive il Dottore mistico, viene dato ad essi [i proficienti] (al fine di essere provati, non perché cadano) un altro abominevole spirito, chiamato da Isaia spiritus vertiginis, il quale oscura loro il senso e li riempie di mille scrupoli e di dubbi tanto intricati e di altre molte perplessità che essi non solamente non trovano soddisfazione in nulla, ma neppure osano affidarsi al consiglio e al giudizio di altri. Questo costituisce una delle prove più crudeli di questa notte dei sensi e si avvicina molto alle angosce della purificazione spirituale ».1 Un esempio tipico di tal genere di prova si ha nella vita di S. Ignazio di Loyola, non molto dopo la sua conversione. Lo ossessionava il pensiero di non essersi confessato bene, nonostante le molte confessioni, alcune anche per iscritto. I suggerimenti dei confessori non lo tranquillizzavano. « Cominciò a gridare verso Dio: «Soccorrimi, Signore, ché io non trovo alcun rimedio negli uomini». Immerso in questi pensieri, gli venivano spesso, con grande impeto, tentazioni di buttarsi da un grande buco ». Si liberò, facendo una grave penitenza.2 Qualcosa di simile in P. Pio da Pietrelcina che così scriveva al suo direttore spirituale: « Il demonio strepita e ruggisce assiduamente intorno alla mia povera volontà. Non faccio altro in questo stato se non che dico con ferma soluzione, sebbene senza sentimento: Viva Gesù. Io credo... Ma chi può dirvi come pronunzio queste sante espressioni? Le pronunzio con timidezza, senza forza e senza coraggio, e grande violenza debbo fare a me stesso. Ditemi, padre, è possibile, è compatibile mai questo stato con la presenza di Dio in questa anima? Non è forse ciò effetto del ritiro di Dio da quest'anima? Padre mio, ve ne prego, parlatemi ancora una volta con tutta franchezza e sincerità. Suggeritemi il modo in cui debbo comportarmi per non offendere il Signore e se vi è speranza per me, che Iddio faccia ritorno in questa anima.
Le più fitte tenebre regnano ancora su tutto ciò che vado facendo. Un dubbio perenne mi attraversa l'anima in tutte le mie azioni. Un sentimento mi suggerisce sempre che opero in tutto con coscienza dubbia. Mi sforzo di ricordare ciò che l'autorità mi ha ordinato al riguardo, ma che volete! Il Signore mi confonde, non ricordo nulla di preciso. Che martirio costituisce anche questo per me! ».3
Note: 1 S. Giovanni della Croce, Notte oscura I, 14,3; 2 Ignazio di Loyola, Autobiografia, Milano 1992, 51-53, nn. 22, 24; 3 P. Pio da Pietrelcina, Epistolario, vol. 1, S. Giovanni Rotondo (FG) 1987, 838-839.
Bibl. J. Aumann, Teologia spirituale, Roma 1991, 476-485; I. Rodríguez, s.v., in DES III, 2403; cf voce Satana.
V. Marcozzi

SPOGLIAMENTO. (inizio)

I. Il termine s., poiché fa parte dell'ambito ascetico, come quello di nudità, risulta chiaro se accompagnato dagli aggettivi « interiore » e « spirituale ». In questo senso lo adoperano i mistici come Giovanni della Croce, Francesco di Sales e altri.

Il significato teologico-spirituale del vocabolo « s. » s'identifica, sotto certi aspetti, con quello di nudità, di povertà evangelica, di distacco, di purificazione e con alcuni altri. E un vocabolo classico del linguaggio ascetico-mistico. Ne sono testimonianza le numerose e diversificate fonti della storia della spiritualità cristiana. Il cammino spirituale dello s. include un aspetto negativo ed uno positivo: allude agli impegni e agli atteggiamenti precisi del cammino spirituale durante il quale la persona, vincendo il peccato, si spoglia e, progredendo nella disponibilità interiore per Cristo, diventa pronta per essere da lui e di lui rivestita.

II. Lo spogliarsi-rivestirsi nella Scrittura. Alla luce di Cristo, il cammino di s. è ben precisato da indicazioni bibliche del NT molto puntuali. Esse fanno riferimento a tutto ciò di cui ci si deve spogliare e a ciò di cui ci si deve rivestire: « Gettiamo via (...) le opere delle tenebre e indossiamo le armi della luce » (Rm 13,12); « Noi (...) dobbiamo essere (...) rivestiti con la corazza della fede e della carità e avendo come elmo la speranza della salvezza » (1 Ts 5,8); « Rivestitevi dell'armatura di Dio, per poter resistere alle insidie del diavolo. (...) State dunque ben fermi, cinti i fianchi con la verità, rivestiti con la corazza della giustizia, e avendo come calzatura ai piedi lo zelo per propagare il vangelo della pace. (...) Prendete anche l'elmo della salvezza e la spada dello Spirito, cioè la parola di Dio » (Ef 6,11.14-15.17); « Rivestitevi dunque, come eletti di Dio, santi e amati, di sentimenti di misericordia, di bontà, di umiltà, di mansuetudine, di pazienza, sopportandovi a vicenda e perdonandovi scambievolmente, se qualcuno abbia di che lamentarsi nei riguardi degli altri » (Col 3,12-13); « Restate in città, finché non siate rivestiti di potenza dall'alto » (Lc 24, 49); « E necessario (...) che questo corpo corruttibile si vesta di incorruttibilità e questo corpo mortale si vesta di immortalità. Quando poi questo corpo corruttibile si sarà vestito d'incorruttibilità, e questo corpo mortale d'immortalità, si compirà la parola della Scrittura (...) » (1 Cor 15,53-54); « Vi siete [...] 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 3,9b-10); « Sospiriamo in questo nostro stato, desiderosi di rivestirci del nostro corpo celeste: a condizione però di esser trovati già vestiti, non nudi. In realtà, quanti siamo in questo corpo, sospiriamo come sotto un peso, non volendo venire spogliati ma sopravvestiti » (2 Cor 5,2-4); « Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo » (Gal 3,27); « Rivestitevi (...) del Signore Gesù-Cristo e non seguite la carne nei suoi desideri » (Rm 13,14).

Le citazioni bibliche sottolineano che lo s. diventa condizione perché ci si possa rivestire. In questo modo il termine s. dice che c'è qualcosa di cui l'uomo deve disfarsi.

E vero che il cristiano inaugura il cammino di s.-vestizione nel momento del battesimo, ma è attraverso la sua vita coerente con il Vangelo che egli si sottopone effettivamente agli impegni che corrispondono alla dialettica « spogliarsi-rivestirsi ».

Perché lo s. non risulti un'idea astratta, le citazioni bibliche, sottolineando che nel battesimo ci si è spogliati dell'uomo vecchio e rivestiti dell'uomo nuovo, cioè di Cristo, richiamano alla concretezza attraverso impegni precisi.

Lo s., che avviene per mezzo dell'esercizio delle virtù teologali della fede, speranza, carità e delle pratiche ascetiche, libera il cuore dell'uomo per Cristo. In sostanza, il cammino ascetico-spirituale dello s. porta, attraverso la liberazione sia dal peccato sia dai beni materiali, alla crescita nella libertà interiore. Questo tema richiama molto la spiritualità del deserto dell'AT, dove da una parte un risultato prodotto dallo s. fu quello di mettere l'uomo di fronte ai propri desideri e dall'altra si manifestò la potenza vivificante di Dio. Spogliato delle sue comodità, l'Israele fu tentato di far marcia indietro verso l'Egitto.

Riflettendo sulle citazioni bibliche notiamo che il significato ascetico-spirituale dello s. esprime la radicalità di vita per Cristo, il dono totale di sé a Dio. Cioè, lo s. può riferirsi ai beni esteriori, ma anche alla realtà più intima dell'uomo che si identifica con il suo « io ». Pertanto, il suo significato è più vicino a quello di denudamento che non a quello dello svestire. Mentre lo svestire significa la rottura di un legame, il denudamento, a sua volta, significa s. radicale perché esprime la rinuncia totale a tutto.

Considerando storicamente la problematica dello s. spirituale, si può notare come le modalità della sua attuazione furono diverse. La storia della spiritualità cristiana ha arricchito il significato del termine « s. » di molte e interessanti sfumature. Durante le persecuzioni dei cristiani nei primi tre secoli, il massimo dello s. fu rappresentato dal martirio. Successivamente, furono le vergini, gli asceti, i monaci a mostrare fino a che punto e come, nella Chiesa, accogliere l'invito di Cristo che chiama a rinunciare al mondo e a se stessi per seguirlo perché egli per primo « spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo » (Fil 2,7). Più tardi s. Francesco d'Assisi, rinunciando ai beni materiali e alla propria volontà, propose un modo tutto nuovo di seguire Cristo povero.

III. Nella riflessione teologico-spirituale. Il tema « s. » fu oggetto di riflessione teologica e di ideale di vita secondo il Vangelo da parte di molti santi e maestri spirituali. A titolo di esemplificazione si possono citare s. Giovanni della Croce e s. Francesco di Sales.

S. Giovanni della Croce ne parla nel secondo libro della Salita del Monte Carmelo. L'uomo, per arrivare all'unione intima con Dio, deve spogliarsi di ogni attaccamento alle creature: « Il vero amore consiste nello spogliarsi di tutto ciò che non è Dio ».1 Spiegando la necessità dello s., egli offre una definizione di ciò che significa l'unione mistica dell'anima con Dio, quando l'anima « si toglierà ogni velo ».2 E continua dicendo che l'unione con Dio « non si ottiene senza grande spogliamento di ogni cosa creata e senza una viva mortificazione ».3 Come ha fatto per la purificazione, egli ne parla sottolineandone l'aspetto attivo e quello passivo. L'uomo deve impegnarsi nello s., ma deve anche lasciarsi spogliare da Dio.

Il Dottore mistico insiste in modo particolare sul ruolo che hanno le virtù teologali per portare l'uomo all'unione con Dio.4 Anzi, siccome le persone impegnate nel cammino di perfezione « non sanno spogliarsi di tutto e governarsi secondo le dette tre virtù » 5 ritardano molto sulla via dell'unione con Dio.

Lo s., secondo Giovanni della Croce, è certamente l'impegno ascetico di abnegazione e di rinuncia, ma non è tutto. Egli vuole sottrarre progressivamente l'uomo alle influenze molteplici delle creature per renderlo sempre più disponibile all'influsso di Dio. Questo è il motivo per cui il cammino di s. viene esteso alla purificazione delle facoltà sensibili e spirituali.

Francesco di Sales, a sua volta, nel Trattato dell'Amore di Dio (Libro IX, cap. XVI) parla di « s. perfetto dell'anima unita alla volontà di Dio ». Ne è esempio Gesù: spogliato di tutti i suoi vestiti, esposto al rischio di perdere anche la propria pelle lacerata a colpi di verghe e flagelli. Di seguito, a causa della morte sofferta sulla croce, la sua anima fu spogliata del suo corpo e il corpo della sua vita. Nella risurrezione, l'anima di Gesù « si rivestì del suo corpo glorioso e il suo corpo della sua pelle immortale, vestendo abiti diversi, ora del pellegrino, ora del giardiniere, ora in altro modo, secondo quanto richiesto dalla salvezza degli uomini e dalla gloria del Padre ».6

In una predica per il Venerdì santo, Francesco di Sales disse: « Mi chiedo perché Nostro Signore abbia voluto essere completamente nudo sulla croce. La prima ragione fu perché, per mezzo della sua morte, voleva restituire all'uomo il suo stato di innocenza, mentre gli abiti che indossiamo sono la prova del nostro peccato. Non vi ricordate che Adamo, appena ebbe peccato, cominciò ad avere vergogna di se stesso e si fabbricò alla meno peggio un vestito? (...) Il Salvatore, con la sua nudità, dimostrava di essere la purezza in persona e, in più, restituiva agli uomini l'innocenza. Ma la ragione principale fu di insegnarci che, se vogliamo piacergli, dobbiamo spogliare e ridurre il nostro cuore alla stessa nudità che egli mostrava nel suo corpo, spogliandolo di ogni sorta di affetti ed esigenze, non desiderando e non amando altro che lui ».7

Un'altra caratteristica dello s., secondo Francesco di Sales, è la povertà. Lo disse in un'altra predica: « Il nostro Signore e Maestro (...) è morto completamente nudo e i suoi santi l'hanno seguito in quella povertà, lasciando tutto ed esponendosi coraggiosamente a tutte le privazioni che essa porta con sé ».8

Negli scritti di Francesco di Sales troviamo le tracce di un itinerario di s. « Il vero s. avviene attraverso tre gradi: il primo è il desiderio dello s., che nasce in noi per mezzo della

considerazione della bellezza di esso; il secondo grado consiste nella risoluzione che segue il desiderio, poiché noi ci decidiamo facilmente a ciò che desideriamo; il terzo è la pratica, ed è il più difficile. I beni dei quali bisogna spogliarsi sono di tre generi: i beni esteriori, i beni del corpo, i beni dell'anima ».9
Secondo Francesco di Sales esiste un quarto genere di beni, come onore, stima, reputazione. Anche di questi bisogna spogliarsi cercando in tutto solo la gloria di Dio. Egli dice che spogliarsi di tutti questi beni vuol dire rimetterli nelle mani di Dio per disporre di essi come vorrà lui e servirlo in modo uguale sia con questi beni, sia senza di essi. Tutti questi spogliamenti e rinunce devono essere fatti non per disprezzo, ma per abnegazione, e per il solo amore puro di Dio.10
Note: 1 Salita del Monte Carmelo II, 5,7; 2 Ibid.; 3 Notte oscura II, 24,4; 4 Cf Salita..., o.c. II, 6,1-8; 5 Ibid., II, 6,8; 6 Libro IX, c. 16; 7 Opere, IX, 41-42; 8 Ibid., X, 146; 9 Ibid., VI, 122-123; 10 Cf Ibid. VI, 123.
Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM III, 455-502; B. Marchetti-Salvatori, s.v., in DES III, 2404-2406; A. Oepke, Gumnós, in GLNT I, 773ss.; Id., Duo, in GLNT II, 318ss.
J. Strus

STATO MISTICO. (inizio)
I. Natura. Lo s. potrebbe essere definito come l'abituale esperienza della presenza di Dio attraverso la sua conoscenza d'amore. Sul piano spirituale, tale stato è considerato il pieno sviluppo della vita cristiana; è tradizionalmente conosciuto come via unitiva ed associato agli stadi superiori di preghiera. I mistici cristiani, di cui Giovanni della Croce e Teresa d'Avila sono due notevoli esempi, sottolineano che con le sole forze umane, non è possibile raggiungere tale vertice di spirituale consapevolezza e di unione con Dio. In tutti gli stadi dell'itinerario spirituale, Dio guida la persona, passo dopo passo, dall'incipiente al proficiente, fino allo stadio di piena unione con Dio possibile in questa vita. Agli stadi iniziali, identificati con lo stadio ascetico, lo sforzo umano si esaurisce e le forme della preghiera sono principalmente discorsive. Il passaggio allo stadio mistico e il suo sviluppo sono guidati dall'opera dello Spirito Santo. La vita di preghiera, alla fine, conduce l'anima ad un atteggiamento sempre più semplificato e passivo, dove la passività è intesa come totale accoglienza dello Spirito. Come il modello di un pittore, il mistico apprende a rimanere inattivo per non impedire l'opera dell'artista.1
II. Sviluppo. Per Giovanni della Croce, lo s. inizia con la notte passiva dei sensi.2 Per Teresa, invece, ha inizio con la preghiera di quiete.3 Giovanni della Croce ricorre all'allegoria del cammino purificativo della notte dei sensi e dello spirito, descrivendo il percorso attraverso il quale l'anima viene distaccata da tutto ciò che impedisce la « luce divina della perfetta unione con Dio ».4 Mentre la contemplazione infusa segna l'inizio della via unitiva, lo s. abituale ha inizio con la preghiera di unione. La perfetta unione dello s. permanente si verifica quando c'è una totale conformità della volontà personale con la volontà divina. Infine, tutto l'essere del mistico viene trasformato ed integrato dalla profonda esperienza dell'amore di Dio. Tale trasformazione viene definita sia da Teresa che da Giovanni matrimonio mistico.
III. Effetti dello s. I fenomeni straordinari che accompagnano lo s., come locuzioni, visioni e rapimenti, sono secondari e distinti dall'essenza che consiste nell'unione d'amore con Dio. La permanente pace e quiete al centro dell'anima sono le caratteristiche della piena realizzazione dello s. A questo punto, viene ricostituito l'equilibrio del corpo e spariscono tutti i fenomeni straordinari 5 oppure si manifestano raramente e con minore evidenza.6
Il vero mistico vive la dimensione ecclesiale ed è saldamente radicato nella dottrina della Chiesa e nella vita liturgica e sacramentale. In virtù dell'incorporazione attraverso il battesimo nella comunità cristiana, il potenziale mistico risponde alla chiamata di Dio ad una vita di unione nel suo amore. Il mistero di Cristo presente nell'Eucaristia alimenta e media l'esperienza completamente trasformante dello s. I cristiani, che sono membra del Corpo mistico di Cristo e sono uniti intorno alla mensa eucaristica, devono « divenire ciò che ricevono ».7

I mistici, così trasformati in Cristo, divengono spiritualmente fecondi, per questo desiderio di servire totalmente Dio e di comunicare ciò che hanno ricevuto come dono. Perciò divengono creativi, danno liberamente e sono completamente interessati agli altri. Poiché hanno sperimentato la morte del loro egoismo e sono intimamente uniti a Dio, portano sollievo ovunque vadano. Sono pieni di santo ardore nel servizio di Dio in qualsiasi situazione. Nel suo zelo apostolico, il mistico ormai trasformato in Dio si mostra mite, umile e paziente nei riguardi degli altri.8 I mistici illuminano in modo straordinario la realtà più profonda presente in ogni cristiano. Tutti sono potenzialmente mistici, toccati dalla grazia di Dio, chiamati alla conversione e, infine, alla mistica unione con Dio. Lo s. è semplicemente il pieno sbocciare della prima grazia ricevuta con il battesimo. Lo s. è vissuto nei solchi della vita quotidiana ed è fondato non solo sulla fervente preghiera, ma si riversa come amore sugli altri, indipendentemente dall'apparenza del servizio reso. Teresa d'Avila, infatti, saggiamente nota: « Il Signore non guarda alla grandezza delle opere, ma all'amore con il quale esse sono fatte ».9

Note: 1 Cf Giovanni della Croce, Notte oscura I, 10,5; 2 Ibid. II, 21; 3 Teresa d'Avila, Castello interiore IV, 2,2; 4 Giovanni della Croce, Salita del Monte Carmelo, Prologo 1; 5 Id., Notte..., o.c., II, 1,2; 6 Castello..., o.c., VII, 3,12; 7 S. Agostino, Sermoni 57,7,7; cf LG 11,12; SC 10; 8 Cf Giovanni della Croce, Detti di luce e d'amore, 27; 9 Teresa d'Avila, Castello..., o.c., VII, 4, 15.

Bibl. Aa.Vv., Vita cristiana ed esperienza mistica, Roma 1982; Aa.Vv., La mistica e le mistiche, Cinisello Balsamo (MI) 1996; P. Agaësse - M. Sales, Mystique, in DSAM X, 1939-1984; Ch.-A. Bernard, Teologia spirituale, Cinisello Balsamo (MI) 19893; B. Calati, Western Mysticism, in Downside Review, 98 (1980), 201-213; D. De Pablo Maroto, Oración y experiencia de Dios, in REsp 36 (1977), 147-179; J. e R. Maritain, Vita di preghiera, Torino 1961; J. Moltmann, Théologie de l'expérience mystique, in Revue d'Histoire et de philosophie religieuses, 59 (1979), 1-18; C. Tresmontant, La mistica cristiana e il futuro dell'uomo, Casale Monferrato (AL) 1988.

B. Merriman

STEIN EDITH. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce il 12 ottobre 1891 a Breslavia, l'attuale città polacca di Wroclaw da famiglia ebrea. All'università di Gottinga segue le lezioni del padre della fenomenologia, E. Husserl, e i corsi e le conferenze di M. Scheler. Attraverso gli studi di filosofia ricerca la Verità che trova leggendo l'autobiografia di Teresa d'Avila. Nel 1922 riceve il battesimo e nel 1933 entra nel Carmelo di Colonia. Muore martire in una camera a gas di Auschwitz il 9 agosto 1942. Moltissime sono le opere della S. tutte pubblicate in edizione integrale con il titolo Edith Steins Werke in diciassette volumi a cura di L. Gelber - R Leuven, Lovanio Friburgo i.B. 1950 [1954]-1994. La sua dottrina mistica è contenuta soprattutto nell'opera postuma ed incompiuta Scientia Crucis. Studio su s. Giovanni della Croce, Roma 1982.

II. Dottrina mistica. « Dopo il mio ritorno a Dio mi sono sentita ebrea »: della tradizione del popolo d'Israele, a lei trasmessa dall'ambiente familiare, recupera il senso della preghiera, o meglio, si accorge di aver sempre pregato: « La mia sete di verità è stata una continua preghiera ».1 Ma è la passione di Cristo e per Cristo, cui si sente di « appartenere non solo spiritualmente, ma anche per la discendenza », che la trasporta sulla vetta della mistica, luogo del libero e reciproco dono d'amore fra Dio e la creatura, perché l'amore, nella sua espressione più alta, non può che essere uno. « Tendono a questa consumazione tanto l'amore creato che si strugge e desidera (amor, Eros), quanto l'amore di Dio che, nella sua tenerezza, si piega sulla creatura (caritas, agape). Quando questi due amori si incontrano... è l'elezione mistica. Dio concede all'anima un incontro personale mediante un tocco che è una presa di contatto nell'intimo; apre ad essa il suo intimo attraverso speciali grazie che illuminano la sua natura e i suoi misteriosi disegni; le dona il suo cuore, dapprima come in un fuggevole abbraccio nell'attimo di un incontro personale (nell'orazione di unione), poi nel fidanzamento e, come continuo possesso,

nel matrimonio mistico » (Scientia crucis, 198-200). Nascosta con Cristo in Dio, al leggero soffio dello Spirito, l'anima irradia l'amore divino nei cuori. Alimenta, così, il « mistico fiume » che attraversa la storia dei popoli, fiume dal quale essi attingono speranza e salvezza quando tutto viene meno.
E questa l'esperienza personale della S. che, nella persecuzione del suo popolo, ha percorso già in terra il cammino mistico della croce. Sposa dell'Agnello immolato può bere fino in fondo, insieme al Crocifisso, il calice di angoscia mortale che l'accomuna ai suoi fratelli ebrei e all'umanità intera. Ma, attraverso la croce e solo attraverso la morte di croce, Edith può raggiungere l'alba di una vita nuova perché la croce è il « simbolo trionfale con cui Cristo batte alla porta del cielo e la spalanca » (Ibid., 39).
Note: 1 Cit. da Teresia Renata de Spiritu Sancto in Edith Stein, Brescia 1952, lll.
Bibl. Le **Opere** di E. Stein sono in corso di pubblicazione in versione italiana per i tipi di Città Nuova Ed. di Roma. **Studi:** E. Ancilli, s.v., in DES III, 2412-2414; C. Bettinelli, Il pensiero di E. Stein, Milano 1976; L. Borriello (cura di) Edith Stein. Mistica e martire, Città del Vaticano 1992; E. de Miribel, Edith Stein, dall'Università al lager di Auschwitz, Alba (CN) 1987; Giovanna della Croce, Edith Stein. Una vita segnata dal primato dello Spirito, Milano 1991; Ead., (cura di), Sui sentieri della Verità, Cinisello Balsamo (MI) 1991; Ead., (cura di) Edith Stein. Vita-antologia-preghiere, Roma 1991.
C. Bettinelli

STILITI. (inizio)

I. Lo stilitismo. Il monachesimo siriaco è caratterizzato, oltre che dalla tradizionale vita eremitica e cenobitica, da diverse forme ascetiche sviluppatesi nel corso del sec. V, di cui lo stilitismo è la più conosciuta e la più singolare.
Gli s. (dal greco stylos, cioè colonna) vivevano per anni nella più completa immobilità sopra una colonna che, come spiega Teodoreto di Ciro testimone oculare delle loro imprese ascetiche, simbolicamente significa il progressivo distacco del monaco, in cammino verso la pienezza della perfezione, da ogni implicazione materiale. Come si può vedere anche oggi dai resti archeologici rimasti, le colonne degli stiliti erano generalmente collocate appena al di fuori dei centri abitati oppure lungo le grandi vie di comunicazione, come fanno fede i resti della colonna di s. Simeone il Grande (461), situata nei pressi della strada che congiungeva la ricca metropoli di Apamea con la città di Ciro.
Lo stilita svolgeva così, nello stesso tempo, una duplice missione: da una parte realizzava la pienezza di una vita solitaria, mentre dall'altra si poneva quale modello visibile da imitare, perché si manifestava simbolicamente come una « lucerna tanto brillante - sosteneva il vescovo di Ciro - collocata su un candelabro che proietta come un sole i suoi raggi ».
Questa pratica particolare, iniziata da s. Simeone il Grande, secondo alcuni studiosi nacque probabilmente dal fatto che nella Siria di allora non era per nulla facile isolarsi in luoghi naturalmente appartati a causa dell'elevata densità di popolazione presente nella regione. La fama degli stiliti si diffuse rapidamente oltre i confini dell'Impero romano e presso di loro accorrevano pellegrini in cerca di qualche consiglio o di una benedizione, come pure nobili o legati di sovrani che imploravano la loro intercessione divina, dato che la loro condizione spirituale, li rendeva simili agli angeli e quella fisica li collocava fra la terra e il cielo.
II. Pratica ascetico-mistica. La vita che lo stilita conduceva non era sottoposta ad alcuna regola comune; infatti, ogni asceta occupava la giornata secondo quanto gli suggeriva la propria coscienza; inoltre, era perennemente esposto in balìa degli elementi naturali. Simeone il Grande innalzò sulla piattaforma della sua colonna una tenda di pelle per ripararsi, in seguito venne comunemente costruita una piccola capanna dove l'asceta poteva, in parte, difendersi dai rigori del gelo come pure dai raggi brucianti del sole.
I maggiori rappresentanti dello stilitismo vissero prevalentemente in Siria tra il V e l'VIII secolo, ma il fenomeno non rimase circoscritto soltanto nell'ambito del monachesimo siriaco perché, sin

dal sec. VII, esso valicò i confini regionali in cui si era espresso e si propagò rapidamente anche negli altri territori orientali dell'ecumene cristiana come testimoniano puntualmente numerose fonti delle varie epoche.
Tale pratica ascetica cominciò a subire un lento, ma inesorabile declino al sorgere del II millennio, per poi scomparire nel corso del sec. XV e riapparire temporaneamente nel secolo scorso grazie a san Serafino di Sarov (1833) e a due anonimi s., uno georgiano e un altro rumeno, vissuto nel monastero di Tizmana.
Questa forma ascetica era molto dura, ma aveva anche una valenza mistica poiché gli s., attraverso l'esercizio ascetico, puntavano direttamente alla pienezza della perfezione, rinunciando fisicamente ad ogni attaccamento umano, come ha evidenziato Eustazio di Tessalonica (1198) nella sua lettera Ad stylitam quemdam (PG 136, 217-264): « La colonna secondo la thèoria è come una scala capace di condurre al cielo colui che tende verso Dio; coloro che vi montano con perseveranza, senza lasciarsi distrarre, senza mai guardare indietro potranno essere chiamati a giusto titolo angeli di Dio » (83,217ss.).
Bibl. J. Besse, Anachorètes, in DTC I, 1140-1141; G. Colombas, Il monachesimo delle origini, Milano 1984, 144-148; H. Delehaye, Les saints stylites, Bruxelles 1962 rist.; J. Lacarriere, Les hommes, Livres de Dieu, Paris 1961; I. Peña, La straordinaria vita dei monaci siriaci (secc. IV-VI), Milano 1990, 31-49; I. Peña - P. Castellana - R. Fernandez, Les stylites syriens, Milano 1975; T. Spidlík, s.v., in DSAM XIV, 1267-1275; Teodoreto di Ciro, Historia religiosa: in PG 82.
R. D'Antiga

STIMMATE. (inizio)

I. Nozione. Sono ferite che appaiono spontaneamente sul corpo umano simili a quelle presenti sul corpo del Cristo dopo la sua crocifissione. Tali ferite abitualmente compaiono sulle mani, sui piedi e sul costato, talvolta anche sulla testa come se fossero state inferte da una corona di spine. S. Francesco d'Assisi fu il primo a sperimentare le s. nel 1224 a La Verna. Il dott. Imbert-Gourdeyre, nel suo libro La estigmatisation (Paris 1894), fornisce un lungo elenco di persone stigmatizzate.
II. Spiegazione del fenomeno. La moderna psichiatria asserisce la possibità che l'immaginazione sia in grado di produrre sia dolore e ferite nel corpo sia di far sudare sangue. Conseguentemente, l'impronta delle stimmate può essere il risultato di una delle tre cause seguenti, ossia: naturale (autoindotta), soprannaturale, oppure preternaturale (quindi proveniente da un potere diabolico).
Quando le s. sono un autentico fenomeno mistico di solito avvengono improvvisamente e inaspettatamente, causano un intenso dolore fisico e compaiono di solito di venerdì. Le ferite di questo tipo non si infettano mai, ma non possono cicatrizzarsi con metodi usuali.
Autentiche s. compaiono sul corpo di persone di grande virtù, oppure sul corpo di chi ha una forte devozione per la passione di Cristo o possono anche verificarsi durante uno stato di estasi o di profonda preghiera.
Bibl. P. Adnès, s.v., in DSAM XIV, 1211-1243; J. Bouflet, Il mistero delle stigmate, Cinisello Balsamo (MI) 1997; P.M. Marianeschi, Stimmate e medicina, Terni 1987; I. Rodríguez, s.v., in DES III, 2414-2418; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 1092-1101.
J. Aumann

STOLZ ANSELM. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce a Erkrath, in Germania, nel 1900, entra nell'abbazia benedettina di Gerleve (Westfalia) nel 1918, è professore all'Anselmianum di Roma dal 1928 alla sua morte avvenuta il 19 ottobre 1942. Nei suoi due libri principali, L'ascesi cristiana (Brescia 1943) e soprattutto Theologie der Mystik (Regensburg 1939), il suo insegnamento è segnato dall'importanza che

egli accorda alla spiritualità patristica e ai temi biblici utilizzati per esporla, all'unità che egli mantiene tra Sacra Scrittura, liturgia, teologia, vita di preghiera e pratica dell'ascesi.
II. Insegnamento dottrinale. Per lui, la mistica è un cogliere, a livello esperienziale, la presenza di Dio e la sua azione nell'anima. I fenomeni straordinari come rivelazioni, visioni, locuzioni, stimmate non sono essenziali alla mistica. Di questa, S. propone l'interpretazione partendo dall'antropologia teologica, dalla redenzione e dal mistero della Chiesa. Mediante un'esperienza, come quella di s. Paolo, rapito al terzo cielo (cf 2 Cor 12,1-5), l'anima è come trasferita in paradiso, pur restando sulla terra. Ogni cristiano che partecipa, mediante il battesimo all'opera redentrice del Cristo, è chiamato a questo intero spiegamento della grazia, che è come una sorta di anticipazione della visione beatifica. Questa unione con Dio giunge alla sua piena realizzazione nell'Eucaristia. Perché essa diventi « mistica », occorre che uno spiegamento di forze nuove faccia « sperimentare » la realtà di Dio. Ciò suppone una purificazione che è preparata dall'ascesi ed è effetto dei doni dello Spirito Santo. Questa grazia si manifesta nella psiche della persona, ma la supera e non si riduce ad essa. Questa unione col Padre nel Cristo e mediante lo Spirito suppone l'appartenenza alla Chiesa. Le grazie mistiche non sono solo date a titolo personale, ma comportano sempre una chiamata a servire Cristo nella Chiesa. In questa prospettiva, propriamente parlando non esiste mistica naturale né esperienza mistica al di fuori della Chiesa. Reazioni psicologiche simili a quelle dell'esperienza mistica possono ritrovarsi in altre religioni, ma solo quelli che vivono nella solidarietà con il Cristo giungono a questa pienezza dell'essere-cristiano. E questa è possibile solo quando la « grazia della croce » permette al cristiano, mediante la mortificazione ed il distacco, di prepararsi a ricevere questa unione totale con Dio che è come l'inizio della beatitudine. Tale concezione della mistica è essenzialmente trinitaria. Alcuni punti particolari della sua giustificazione dottrinale e soprattutto della sua applicazione pratica sono stati oggetto di critiche. Essa era un po' in reazione contro le posizioni di certi autori che davano, secondo S., un'importanza eccessiva alla psicologia.
La morte prematura non ha permesso a questo teologo di sviluppare ampiamente il suo insegnamento, almeno quanto ai suoi fondamenti dogmatici. Tuttavia per i temi tradizionali grazie ai quali egli li ha formulati, la sua dottrina ha conservato valore ed esercitato una grande influenza.
Bibl. B. Calati, Sapienza monastica, Roma 1994, 140-172; A. Lipari, Dottrina spirituale teologico-simbolica in A. Stolz, Palermo 1975; B. Neunheuser, s.v., in DES III, 2419-2420; E. Salmann, (cura di), La dottrina mistico-sapienzale di Anselmo Stolz, Roma 1988; G. Switek, s.v., in DSAM XIV, 1252-1257.
J. Leclercq

SUGGESTIONE. (inizio)
Premessa. Le psicodinamiche e la psicofisiologia della s. e dell'auto-s. aiutano a capire, almeno parzialmente, molti fenomeni e tra questi i processi di guarigione, sia di tipo clinico che extra-clinico. Le guarigioni miracolose sono da considerarsi extra-cliniche perché hanno una causalità, un decorso e una remissione diversa dai consueti parametri clinici. La suggestionabilità può aiutarci a comprendere, anche se in modo non completo, anche altri fenomeni religiosi come: stimmate, visioni, estasi, ematografie, ecc...
Bisogna tener presente che vi sono anche altri fenomeni analoghi a quelli summenzionati che si verificano in ambiti diversi da quello religioso e anche questi sono da considerarsi di tipo extra-clinico. A detta di alcuni, vi possono essere diagnosi e terapie in contesti paranormali che non necessariamente sono relazionati con una qualche religione. Anche questi fenomeni sono da considerarsi extra-clinici e possono trovare nella s. delle possibili ipotesi esplicative, benché non sempre esaurienti.
Anche se la s. non può spiegare tutto, si ritiene importante studiarla nella fenomenologia clinica per meglio usarla a scopi terapeutici e per comprendere meglio la fenomenologia extra-clinica

specificamente religiosa. Questo aiuta a non farci gridare subito al miracolo, a non credere acriticamente al soprannaturale. Approfondire la s. aiuta ad essere più realisti.

I. Definizione e fenomenologia. La suggestionabilità potrebbe essere definita, in prima istanza, come la capacità di coinvolgimento emotivo. Un soggetto è tanto più suggestionabile quanto più è predisposto a rispondere empaticamente a un messaggio o ad una situazione.

Una parola, un simbolo, una modalità comunicativa o relazionale sono dette suggestive nella misura in cui suscitano sentimenti ed emozioni. Un'immagine fantastica può essere ugualmente suggestiva, se non anche di più, di un'immagine reale. Un panorama o una musica o una situazione immaginata o ricordata può essere più suggestiva di corrispettive percezioni reali.

La suggestionabilità - anche se in misura variabile - è presente in tutte le persone umane e in tutte le interazioni umane; essa è ineliminabile, ed entro certi limiti, non è un fattore patologico; anzi il tratto artistico e quello geniale non potrebbero sussistere senza un'adeguata permeabilità verso il mondo esterno e un'altrettanta predisposizione all'immaginazione fantastica. Queste due componenti sono alla base della creatività. Una personalità completamente refrattaria alla s. non esiste; lo psicotico è difficilmente suggestionabile perché è troppo chiuso nella logica del suo delirio e potrà essere suggestionato solo nella misura in cui si riesce a penetrare e a ricalcare i suoi processi deliranti. All'estremo opposto dello psicotico abbiamo lo psicolabile che per il suo fragile senso d'identità personale accetta così facilmente le suggestioni che non sa differenziare una idea sua da una suggeritagli.

La suggestionabilità è, quindi, un tratto della personalità che permette di verificare, da una parte, la permeabilità e recettività nei confronti del mondo esterno e, dall'altra, la consistenza del proprio Io.

La suggestionabilità è correlata con la comunicazione: non vi può essere uno scambio di messaggi se non si è sufficientemente aperti o permeabili nei confronti dell'esterno e, allo stesso tempo, essere se stessi con una buona consapevolezza delle proprie convinzioni. Non bisogna confondere la persona facilmente suggestionabile con un credulone; suggestionare è diverso dal convincere e dal persuadere. Anche se a volte queste categorie possono coesistere nella stessa struttura psichica bisogna precisare che suggestionabilità non è debolezza mentale o di carattere.

Il grado di suggestionabilità varia con l'età e con le circostanze; molto dipende dallo stato di coscienza soggettivo e dalla struttura della situazione. La suggestionabilità raggiunge i massimi livelli con la trance profonda. Questo, però, non sempre si verifica.1 La suggestionabilità può aumentare con la ripetizione dello stesso messaggio o con messaggi diversi ma convergenti su una stessa idea. La suggestionabilità aumenta con un appropriato linguaggio figurato: con una comunicazione metaforica sintonizzata con l'inconscio del soggetto (comunicazione metaforica).2

Si può parlare di suggestionabilità inconscia in quei casi in cui a livello conscio il soggetto sembra non essere suggestionato, ma poi si comporta così come è stato condizionato. Questo è il caso delle suggestioni ricevute durante una fase particolare del sonno o durante l'anestesia totale. La s. indiretta è quella che pur non essendo percepita dalla coscienza del soggetto tuttavia conserva la sua efficacia.

La s. può arrivare a indurre una tipologia di sogni, condizionare e modificare dei riflessi, modulare le sensazioni del piacere e del dolore, alterare la percezione attraverso i sensi esterni ed interni e modificare, entro certo limiti, le funzioni viscerali ed endocrine. In altre parole, la s. ci rivela l'unità psicosomatica dell'essere umano.

Vi sono prove di suggestionabilità per indicare il grado di accettazione di stimoli immaginati e la propensione all'automatismo psicomotorio. Non si può parlare di prove oggettive di suggestionabilità; una delle migliori indicazioni la possiamo dedurre seguendo il criterio pragmatico: uno stimolo è tanto più « suggestivo » quanto più modifica il soggetto; i soggetti maggiormente suggestionabili sono quelli che più facilmente e più spontaneamente si modificano. Gli organi che maggiormente si modificano in risposta ad uno stimolo possono

essere considerati come « organi più suggestionabili » e questa suggestionabilità d'organo varia con la struttura psicofisica del soggetto e della situazione sistemica.
« La s. si rivela così un processo psichico di carattere irrazionale e per gran parte inconscio a seguito di un particolare rapporto emotivo-affettivo ».3
Seguendo il criterio pragmatico, che un soggetto è tanto più suggestionabile quanto più si modifica per effetto di una comunicazione e una comunicazione è tanto più suggestiva quanto più riesce a modificare un soggetto, si può affermare anche che la trance è una condizione globale della persona in cui i processi ideativi sono talmente forti, vivaci e preponderanti che modificano i processi neuro-fisiologici. Quanto maggiori sono le modifiche dei processi organici tanto più suggestivi sono i processi ideativi. Un'idea o un'immaginazione è suggestiva nella misura in cui modifica. Quest'idea può essere comunicata da un'altra persona, e si parla di etero-s., oppure si può parlare di auto-s. quando una modifica (o un fenomeno) avviene sotto lo stimolo di un'idea o sensazione propria, non suggerita o comunicata da altri. L'unica variante sta nel fatto che lo stesso soggetto è la fonte ed il destinatario del messaggio suggestivo. Anzi, possiamo dire che ogni etero-s. è efficace nella misura in cui è resa auto-s.
La potenza della s. è difficile da prevedere se non post factum: come per un terremoto, la sua potenza è valutabile solo considerando ciò che ha prodotto. Da questo punto di vista, la valutazione della s. può essere rilevata a partire dallo schema junghano quadripartito: Sentimento - Emozione - Intelletto - Volontà. La s. è efficace nella misura in cui modifica l'intensità, le articolazioni e gli effetti di: sentimenti, emozioni, idee e volontà. Le manifestazioni psico-neuro-endocrino-immunologiche sono strettamente correlate a questo schema quadripartito.
I funzionamenti fisiologici generali, o quelli specifici di un apparato, possono essere modificati indistintamente sia per effetto di etero che per effetto di auto-s. Non è tanto la fonte d'informazione in quanto tale che aziona le modifiche, ma quanto più i processi ideativi sono suggestiti tanto più i processi fisiologici sono suggestionabili. Inoltre, i processi fisiologici più suggestionabili sono quelli più direttamente correlati con i processi ideativi più attivi.
La suggestionabilità costituzionale d'apparato corrisponde al grado di permeabilità costituzionale tra psiche e apparato.
In ogni soggetto c'è un apparato (cardiovascolare, muscolare, sensitivo, digerente, tegumentario, ecc...) più sensibile e permeabile dall'ideoplasia ipnotica, così come in ogni persona c'è un canale costituzionale preferenziale con cui essa si rapporta col mondo e per questo vi sono soggetti tendenzialmente visivi o prevalentemente uditivi o più spiccatamente cinestetici, o altro.
In altre parole, la suggestionabilità costituzionale d'apparato varia da soggetto a soggetto così come la psicodinamica sottostante uno stesso sintomo varia da soggetto a soggetto; ed è per questo che l'ipnosi clinica è un abito tutto da inventare a partire dall'unicità e irripetibilità del paziente (così come anche tenendo presente la personalità e la formazione del terapeuta).
Queste sono le basi per comprendere in gran parte sia la fenomenologia clinica della psicosomatica che la fenomenologia religiosa di alcune manifestazioni mistiche.
L'esperienza ci porta a constatare come non esista un discorso politico, un giornale di qualunque tipo, un programma radiofonico o televisivo, una rappresentazione teatrale o un qualunque modo di vestirsi o di parlare che non intenda - direttamente o no, inconsciamente o meno - dare delle suggestioni, suggestionare o impressionare qualcuno.
Il motivo di tutto ciò è semplice: ogni comunicazione implica una s. e, dal momento che non si può non comunicare, allora si può dire che non si può non suggestionare, comunicare è suggestionare e ogni s. è una comunicazione.
II. Suggestionabilità e religiosità. Non dovrebbe meravigliare se si afferma che anche la religione e la religiosità implicano la suggestionabilità, così come avviene per tutti gli altri ambiti del vivere umano.
Se da una parte è facile accettare l'inevitabile implicazione della s. nella comunicazione a contenuto religioso, dall'altra è molto difficile verificare il ruolo della s. nella fenomenologia

religiosa; come per esempio stimmate, sudori sanguigni, estasi mistiche, visioni, guarigioni, ecc...
Perciò non è cosa nuova o molto originale evidenziare la s. nella religiosità, dal momento che la s. è implicita in ogni attività umana. Bisogna subito chiarire che il credente è tale non perché è suggestionabile o perché si lascia suggestionare da forme e contenuti fideistici o dai ministri del culto. La fede, o la conversione, per s. non è autentica.
Anche se la s. può essere riscontrata in tutte le confessioni religiose e nelle varie tipologie di religiosità, tuttavia non si può dire che il credente sia più suggestionabile dell'ateo (o il contrario) né che la presenza della componente suggestiva nella fenomenologia religiosa invalidi la sua autenticità.
La suggestionabilità è parte integrante della natura umana così come lo è dell'emotività e dell'intelligenza; queste dimensioni possono restare inalterate durante l'evento miracoloso. In questa problematica così vasta, scelgo solo poche ed emblematiche considerazioni non tanto per dare soluzioni quanto perché da una discussione interdisciplinare possa nascere una conoscenza più completa della realtà.
III. I miracoli. Qual è il ruolo della s. in questi eventi clinici, a dir poco sbalorditivi? Qual è il ruolo della s. nelle stimmate, nelle guarigioni miracolose e nella grafia ematica?
Questi fenomeni avvengono solo e unicamente per un intervento soprannaturale oppure possono essere provocati anche artificialmente, o sperimentalmente?
Un caso emblematico può essere quello studiato da Granone, si tratta della grafia ematica di Natuzza Evolo.
« Il prof. Puca apponeva un fazzoletto di lino sotto la camicia nella parte dorsale e lo lasciava durante la notte sotto il controllo continuo delle due infermiere. Al mattino veniva fatto il prelievo e si riconoscevano tipiche figure e iscrizioni in italiano e latino, sempre a contenuto religioso ».4
Il Granone ammette che è difficile dare una inequivocabile interpretazione neurofisiologica di questo fenomeno, tuttavia tenta una spiegazione ipotetica e teorica. Una percezione formale dirottata dalle vie piramidali alle vie vegetative con una « eccezionale correlazione cortico-mesencefalica, per cui la corteccia appronterebbe l'immagine da riprodurre e il mesencefalo agirebbe per via vasomotrice-diapedesica ».5 L'auto-s. sostenuta da una rappresentazione vivace in fase di alta concentrazione emotiva potrebbe provocare stimmate e sudore ematico in determinate parti del corpo stabilite in precedenza per s. etero-indotta o per auto-suggestione conscia o inconscia.
Per quanto riguarda le guarigioni miracolose bisognerebbe tener presente - continua Granone - che a Lourdes si è riscontrato come le guarigioni più numerose si verificano in persone tra i quindici e i trent'anni, nell'età, cioè, in cui è più rigogliosa la vita istintivo-affettiva, è più vivida la potenza plastica delle immagini; quasi come se l'evento « per compiersi abbia bisogno di un potenziale energetico come solo particolari condizioni di pathos o di trance ipnotica possono suscitare; mentre dove l'organismo, perché immaturo, o perché vecchio, non ha a disposizione tali ricchezze energetiche e possibilità vitali, l'evento miracoloso difficilmente accadrebbe ».6
Poi, in queste guarigioni miracolose, bisogna anche considerare il valore e il ruolo della componente psicosomatica.
Infatti, bisogna tenere in conto la particolare psicodinamica del disturbo e come questo interagisce con la particolare struttura psichica e come questi due elementi interagiscono con la variabile situazionale, ossia la circostanza ambientale che abbraccia soprattutto il tipo di relazioni tra coloro che circondano il malato da miracolare. Tutto questo rappresenta un sistema di variabili che - qualora dovessero verificarsi determinate concomitanze - potrebbe illuminare maggiormente l'evento miracoloso. Infatti, in alcuni casi gli elementi fideistici e una potente atmosfera suggestiva, che pervade l'ambiente in certi momenti di grande misticismo, possono incidere positivamente sull'esito della patologia.

A questo, però, si deve subito aggiungere che bisogna riconoscere come a Lourdes in 233 cartelle cliniche di guarigioni extra-mediche esistono casi di guarigione soprannaturale, ineccepibili al vaglio della più rigorosa critica obiettiva. Questo dato lo riconosce anche Granone.
Inoltre, bisogna considerare che una guarigione, miracolosa per quanto possa essere, non può mai creare un arto. Vi sono molti casi di arti malati che sono stati guariti, ma mai di un arto amputato che è stato rigenerato.
L'atteggiamento prudenziale della Chiesa - come anche quello della scienza medica - per « guarigione » intende non solo la regressione sintomatologica ma di completa restituitio ad integrum; ossia, l'assenza della patologia prima presente così che l'individuo ritorna ad essere sano così com'era prima che subentrasse la patologia. Questo concetto di « guarigione » è discusso sia dai teologi che dai clinici perché interagisce col concetto di « normalità funzionale ». Infatti, è molto teorico presumere che un individuo una volta ammalatosi possa realmente tornare alla originaria integrità.
Bisogna anche vedere se la guarigione è completa o parziale, se il cambio sintomatologico è apparente o reale, istantaneo o graduale, se è duraturo o provvisorio. In altre parole, è molto meglio non gridare subito al miracolo.
Personalmente condivido in pieno l'atteggiamento prudenziale della Chiesa nel riconoscere una remissione sintomatologica come « miracolosa » proprio perché tanti meccanismi della s. non ci sono ancora noti perciò bisognerebbe indagare ancora più in profondità, nell'ambito clinico, sulla potenza della s. e rimane ancora moltissimo da capire, dal punto di vista teologico, come la volontà di Dio interagisca con le leggi della natura.
Le stimmate possono essere provocate sperimentalmente con la s.7 La componente emotiva-suggestiva delle stimmate era già stata evidenziata da tempo,8 però mancava la documentazione clinica specifica alla trance ipnotica.
Infatti, in trance ipnotica è possibile, con suggestioni adatte, modificare la temperatura generale del corpo abbassandola o elevandola; e altrettanto si può fare con una particolare parte del corpo. In altre parole, in trance ipnotica, con opportune suggestioni e in soggetti adatti è possibile far provare maggior calore alle mani o addirittura una scottatura. Ciò che è sorprendente, è che in alcuni soggetti non solo c'è il dolore della scottatura, ma anche la reazione dermica specifica delle scottature.9
Se ad un soggetto, che ha una particolare predisposizione a queste suggestioni, facciamo allucinare quanto ora detto alle palme e ai dorsi di entrambe le mani, allora potremo avere una sintomatologia simile a quelle delle stimmate. Questo risultato può essere ottenuto sia tramite l'etero-s. (l'ipnotizzatore che suggestiona il soggetto) che tramite l'auto-s. (il soggetto che suggestiona se stesso).10
In quest'ultimo caso, se questo soggetto con questa particolare suggestionabilità dovesse essere un fervente cristiano allora sarebbe molto difficile definire il confine tra il miracolo (inteso come « intervento straordinario di Dio ») e l'auto-s. (intesa come una componente normale e ordinaria della natura umana).11
Sono ancora molti gli interrogativi che restano: perché tra le persone stimmatizzate sono più le donne che gli uomini?
Perché le stimmate non avvengono a livello dei polsi tra radio e ulna, là dove si metteva realmente il chiodo? Sembra che l'iconografia sacra abbia spostato il posto dove furono conficcati i chiodi per evidenziare una concordanza strettamente letterale della profezia riguardante la morte in croce del Messia: « Hanno forato le mie mani e i miei piedi » (Sal 22, 17). Perché possono formarsi e scomparire in tempi rapidissimi? Perché le persone stimmatizzate o i veggenti non dicono nulla di nuovo che già le Scritture, o i Papi, o i santi non abbiano già detto?

In poche parole, con le conoscenze che oggi abbiamo sulla scienza della s. non possiamo ancora dire di essere in grado di definire con esattezza il ruolo della s. nella fenomenologia clinica di un mistico e nelle guarigioni miracolose.

IV. In conclusione, bisognerebbe chiarire qualcosa che i clinici danno per scontato, ma che i teologi tengono a precisare.

Chi ha le visioni eo le stimmate non è detto che debba essere necessariamente un mistico. Non è detto che il mistico per essere tale deve avere una certa fenomenologia al di fuori dell'ordinario.

Dal punto di vista teologico si può affermare che una certa fenomenologia psicofisiologica « straordinaria » (stimmate, visioni, levitazione del corpo, bilocazione, precognizione, ecc...) è più un'eccezione che una regola nella vita dei mistici cristiani. Inoltre, nei processi di beatificazione e di canonizzazione questi fenomeni costituiscono più un ostacolo che una garanzia nel provare un modello di santità di vita.12

Un altro chiarimento. Potremmo chiederci: perché è tanto importante stabilire il ruolo e la funzione della s. nei fenomeni religiosi? In effetti, sembra che una preoccupazione come questa dovrebbe essere più del clinico che del fedele.

Infatti, per chi ha fede importa poco il « come » Dio fa un miracolo; per il credente è molto più importante il « perché » Dio fa un miracolo, il suo significato soggettivo riferito alla sua salvezza e il significato oggettivo, quello riferito alla salvezza dell'umanità. Non rientra nei compiti del credente quello d'indagare, appurare e verificare se Dio usa o no le leggi della natura e quali leggi egli viola per un intervento straordinario onde portare a termine un suo piano (di salvezza).

Dio può manifestare la sua volontà in un caso specifico intervenendo direttamente sulla materia o indirettamente sulle leggi che egli stesso ha dato a questa materia da lui stesso creata. Per chi ha fede, un fiore selvatico, un tramonto, il cielo stellato, un bimbo che gioca... tutto può essere, anzi è un miracolo.13

Non è detto che un intervento ordinario o straordinario di Dio debba sempre e necessariamente contraddire o scavalcare le leggi della natura. Anzi, sembra che Dio preferisca manifestare all'uomo il soprannaturale più con mezzi naturali (cioè attraverso la natura e le sue leggi) che con espliciti mezzi soprannaturali (che sembrano, appunto, rare eccezioni). Comunque, non devo essere io, uomo, a dire a Dio come e magari anche quando e dove e a chi egli deve manifestare i suoi interventi straordinari. A volte si ha paura di scoprire ed evidenziare una forte componente emotiva e suggestiva negli eventi miracolosi come se queste componenti sminuissero la portata dell'evento miracoloso. L'emotività e la suggestionabilità sono naturali e vengono regolate da leggi della natura; le nostre teorie non sminuiscono il valore di un miracolo. Su questo potrebbero concordare sia il laico che il religioso. Il valore di Dio e della religione resta inalterato sia quando si riteneva che il sole girasse intorno alla terra sia dopo, quando si scoprì il contrario e altrettanto sarà per il futuro quando si scopriranno nuove leggi.

Conoscere ciò che è naturale può avvicinarci al soprannaturale.

Note: 1 A. Pacciolla, Ipnosi: Benessere psicofisico e risorse mentali, Roma 1994; 2 Id., La comunicazione metaforica, Roma 1991; 3 F. Granone, Trattato di ipnosi, Torino 1989, 189; 4 Ibid., 28; 5 Ibid., 290; 6 Ibid., 332; 7 C.J. Simpson, Le stigmate: patologia o miracolo?, in British Medical Journal, Ediz. It., 1986, V, 404; 8 A. ImbertGourbeyre, La stigmatisation, Clermont 1894; 9 F. Pattie, The Production of Blisters by Hypnotic Suggestion: a Review, in Journal of Abnormal Psychology, 36 (1941), 62-72; G.L. Paul, The Production of Blisters by Hypnotic Suggestion Another Loock, in Psychosomatic Medicine, 25 (1963), 233-244; 10 R. Bion, The Riddle of the Stigma, London 1962; L.F. Early - J.E. Lifschutz, A Case of Stigmata, in Archives of General Psychiatry, 30 (1974), 197-200; R.A. Lord, A Note on Stigmata, in American Immago, 14 (1957), 299-301; 11 F.A. Whitlock - J.V. Hynes J.V, Religious Stigmatisation: an Historical and Psychophysiological Enquiry, in Psychol. Med., 8 (1978), 185-202; 12 I motivi per procedere con molta cautela nel riconoscere un fenomeno straordinario come « miracolo » sono vari: è possibile che quel fenomeno sia semplicemente « raro » oppure

« sembri » straordinario solo perché non si conoscono le leggi della natura che lo hanno determinato: molte volte, in effetti, non è necessario scomodare il soprannaturale per spiegare un accadimento naturale. Per la teologia cristiana, inoltre, bisogna essere cauti nel riconoscere come « miracolosa » questa fenomenologia anche perché la sua causa - sempre secondo la teologia cattolica - potrebbe essere di natura opposta a quella divina; ossia, una fenomenologia apparentemente miracolosa potrebbe essere causata dal principio del male, il maligno, quello che viene identificato come diavolo o Satana; 13 Per la teologia cristiana il miracolo più grande è la risurrezione di Cristo e questa viene celebrata con un altro miracolo: l'Eucaristia. Tutti gli altri miracoli sono subordinati a questo nucleo essenziale e imprescindibile.

Bibl. R. Bion, The Riddle of the Stigma, London 1962; L. F. Early - J.E. Lifschutz, A Case of Stigmata, in Archives of General Psychiatry, 30 (1974), pp. 197-200; F. Granone, Trattato di Ipnosi, I, Torino 1989, 189; A. Imbert-Gourbeyre, La stigmatisation, Clermont 1894; R.A. Lord, A Note on Stigmata, in American Immago, 14 (1957), 299-301; A. Pacciolla, La comunicazione metaforica, Roma 1991; Id., Ipnosi: Benessere psicofisico e risorse mentali, Cinisello Balsamo (MI) 1994; F. Pattie, The Production of Blisters by Hypnotic Suggestion: a Review, in Journal of Abnormal Psychology, 36 (1941), 62-72; G.L. Paul, The Production of Blisters by Hypnotic Suggestion Another Lock, in Psychosomatic Medicine, 25 (1963), 233-244; C.J. Simpson, Le stigmate: patologia o miracolo?, in British Medical Journal, ediz. it., 1986, vol. 5, 404-405; F.A. Whitlock - J.V. Hynes, Religious Stigmatisation: an Historical and Psychophysiological Enquiry, in Psychol. Med., 8 (1978), 185-202.

A. Pacciolla

SUPERBIA. (inizio)

I. Il significato. La tradizione etica e spirituale cristiana è concorde nell'additare la s. come il primo di tutti i vizi e la radice di tutti i mali: Vitiorum omnium humanorum causa, sintetizza s. Agostino,1 radix omnium malorum.2 Si contrappone all'umiltà. A chi ha chiaro il ruolo e i contenuti di questa virtù diventa possibile percepire la complessità e i danni della s. Essa determina un senso di sé sempre più chiuso alla verità, prigioniero dell'illusione, pronto alla strumentalizzazione degli altri.

La si riscontra già nel comportamento di Adamo (cf Gn 3,1-9). Rifiutando la dipendenza da Dio, connessa con il riconoscimento della creaturalità, l'uomo respinge la propria verità e si erge ad assoluto. Facendo così, però, svuota di senso la storia e la consegna in mano al potere del peccato. Alla verità si sostituisce la violenza arrogante che è sempre fonte di morte.

II. Nella realtà storica. Il superbo è chiuso al senso della vita come realtà da scoprire, riconoscere, accettare. Si illude di poterlo sostituire con qualcosa che è solo opera sua. Nel tentativo di legittimare il rifiuto della propria creaturalità, si sforza di elaborare un volto di Dio sospettoso e in competizione frontale con la libertà dell'uomo: trasforma Dio in idolo. Allo stesso tempo, è talmente prigioniero di se stesso, da rigettare e dimenticare la fondamentale reciprocità solidale che ci lega gli uni agli altri. Il centro e la misura delle decisioni diventa l'io esaltato al di là delle sue possibilità.

Il superbo rifiuta di riconoscere i limiti presenti nella sua storia. Nei loro riguardi preferisce percorrere la strada - sempre illusoria - della copertura e della rimozione. Tutti i mezzi a questo fine gli appaiono giustificati. E quando non gli è più permesso di sfuggire al loro impatto, si svela drammaticamente fragile per sostenerli, fino al punto non solo di rinunciare alla stessa vita in nome della sua qualità, ma di trasformare tale rinuncia in diritto.

Il superbo è incapace di autentici rapporti con gli altri e con Dio. Tutti sono oggettivati come strumenti di cui servirsi o minacce da cui difendersi. Un'amara solitudine, difesa a volte accanitamente, è il destino cui va incontro. Essa non può mai dare felicità vera, anche quando è sovraccarica di consumi. Ma il superbo farà di tutto per non riconoscere ciò.

Una delle forme più gravi della s. è quella della libertà eretta ad « assoluto » e unica « sorgente di valori » (VS 32). In nome dell'autonomia umana viene indebolita o addirittura negata « la

dipendenza della libertà dalla verità » (Ibid. 34), dimenticando che « la vera autonomia morale dell'uomo non significa affatto il rifiuto bensì l'accoglienza della legge morale » (Ibid. 41).
Ugualmente grave è la s. dell'ostentazione di ricchezze e di mezzi.
Il superamento della s. sta prima di tutto nel ridestare il bisogno di verità e di senso. L'annunzio dell'autentico volto di Dio, come emerge nel mistero pasquale del Cristo, permetterà di vivere la creaturalità non come limite, ma come possibilità e il dono della rinascita filiale come apertura sulla stessa pienezza di Dio. Diventa allora possibile maturare un senso di sé aperto alla reciprocità, al dono, al servizio.
Note: 1 PL 44, 168; 2 PL 35, 2039.
Bibl. P. Adnés, Orgueil, in DSAM XI, 907-933; G. Bertram, Ybris, in GLNT XIV, 5-38; E. Güting, Orgoglio, superbia, in DCT, 1126-1129; P. Sciadini, s.v., in DES III, 2428-2430.
S. Majorano

SURIN JEAN JOSEPH. (inizio)

I. Cenni biografici. Nato a Bordeaux, nel 1600, in una famiglia borghese, Jean Joseph Surin è uno dei grandi mistici e scrittori di spiritualità della Compagnia di Gesù. A dodici anni, mentre prega in chiesa, riceve una grande luce soprannaturale che gli rivela in modo ineffabile la grandezza inconcepibile delle meraviglie divine. A sedici anni, contro la volontà paterna, entra nel noviziato dei gesuiti. Nonostante la sua fragilità psicologica e l'interruzione degli studi a causa della sua precaria salute psichica, è ordinato sacerdote nel 1626; alcuni anni dopo, frequenta il terzo anno sotto la guida dell'eminente direttore spirituale L. Lallemant.
Nel 1636, i suoi superiori lo assegnano a Loudun per esorcizzare le suore del convento, considerate possedute dal diavolo, in particolare la superiora, Madre Jeanne degli Angeli. Le suore, sotto la guida sapiente e serena della madre superiora, conducono nel convento una vita comunitaria esemplare. Ma quando appaiono in pubblico per l'esorcismo, urlano bestemmie ed oscenità e sembra abbiano demoni che parlino per loro tramite. S. è convinto che siano possedute dagli spiriti del male.
Comincia allora ad avere periodi speciali di fervente preghiera, con grandi consolazioni e grazie speciali. In un'occasione, pregando con particolare ardore per la liberazione di Madre Jeanne degli Angeli e le altre suore, si offre a Dio come vittima, disposto ad essere posseduto lui stesso dagli spiriti del male in cambio della liberazione delle suore. Da quel momento riceve ancora grazie più speciali nella preghiera, come visioni, e comincia a comportarsi stranamente, specialmente in pubblico, contorcendosi, viso e corpo, fuori di ogni controllo. Nel 1638, mentre Madre Jeanne sta facendo gli Esercizi spirituali di sant' Ignazio sotto la direzione di S., è liberata da tutte le difficoltà e cosí accade anche per le altre suore. Dall'altra parte, S., convinto di essere infestato dagli spiriti del male, comincia a comportarsi ancora più stranamente, passando periodi d'intensa attività alternati con attacchi di depressione e inattività.
Tre o quattro anni più tardi viene trasferito nell'infermeria dei gesuiti e tenuto sotto continua sorveglianza. Chiaramente non sa più che cosa stia facendo. Dopo un tentato suicidio, gettandosi dalla finestra, si rompe una gamba, rimane a letto per cinque anni, in uno stato di semi paralisi. Rimane malato di mente in modo acuto per ancora quindici anni, mostrando sintomi di schizofrenia e dissociazione della personalità. Rimane spesso in uno stato di semi paralisi di origine psicosomatica. E convinto che il suo problema sia una possessione demoniaca, non di tutta la sua persona, ma della sua volontà e consapevolezza. Più tardi, S. ricorda che la sua più grande sofferenza è la disperazione, nella convinzione di essere dannato all'inferno per sempre.
Certamente la malattia di S. è una grave psicopatologia. E oppresso anche in qualche modo dagli spiriti del male? Egli pensa che lo sia, ed anche dopo la sua guarigione si convince di essere stato posseduto dal diavolo. Durante la sua vita, molti dei suoi compagni gesuiti lo credono semplicemente malato psichiatrico piuttosto che vittima dei demoni. Potrebbe aver subito entrambi i casi. Non esiste nessuna contraddizione nel dire che egli è molto malato e soffre, allo stesso tempo, serie oppressioni diaboliche.

Verso il 1650, comincia a sentirsi meglio. Dal 1655 incomincia a scrivere ed a parlare in pubblico. Nel 1661 riprende a celebrare la Messa e a condurre vita normale nella comunità gesuita, scrivendo numerose lettere ed alcuni libri, predicando, e offrendo direzione spirituale. Muore nell'aprile del 1665.

II. Dottrina spirituale. Gli insegnamenti contenuti negli scritti di S. si possono evincere dalla sua vita così tanto sofferta. La sua dottrina spirituale sottolinea l'importanza dell'esperienza e del fattore psicologico. I suoi insegnamenti spirituali insistono sul bisogno del « gusto di Dio » e sulla conoscenza di Dio. Si tiene lontano dall'astrazione e da qualunque genere di linguaggio metafisico o di sistematicità del pensiero. S. ha espresso se stesso più che altro in simboli. Per lui Dio è in ogni luogo ed in ogni cosa. Dal suo punto di vista, non c'è nulla di panteistico; seppure è percepito, conosciuto, indistintamente nelle cose ed attraverso tutte le cose e più direttamente nella preghiera, tuttavia Dio rimane completamente distinto dalle sue creature.

Una sola cosa importa: amare Dio. Per S., amare Dio significa scegliere Dio, perciò rigettare il mondo. La sua dottrina è rigorosamente ascetica nel senso che invita ad un radicale e totale rifiuto di qualunque cosa che potrebbe non condurre a Dio. L'animo di S., invece, è mistico non ascetico. La sua spiritualità, come quella di s. Giovanni della Croce, non lascia alcuna possibilità per alcun compromesso. Ció che conta è l'amore di Dio. Chiunque fa l'esperienza dell'amore di Dio conosce, attraverso questo amore ed a causa di esso, chi è Dio. Egli conosce Dio.

Bibl. **Opere:** J.J. Surin, Guida spirituale alla perfezione, a cura di M. de Certeau, Cinisello Balsamo (MI) 1988; Id., I fondamenti della vita spirituale, tratti da L'Imitazione di Cristo, Roma 1994; M. de Certeau (ed.), Jean Joseph Surin - Correspondance, Paris 1966. **Studi:** C. Becker, s.v., in WMy, 472; S. Breton, Deux mystiques de l'excès: J.-J. Surin et Maître Eckhart, Paris 1985; M. Dupuy, s.v., in DSAM XIV, 1310-1325; D. Mondrone, Il celebre « caso Surin », in CivCat 101 (1950)2, 177-187.

R. Faricy

SUSO(NE) ENRICO. (inizio)

I. Vita ed opere. Susone Enrico (in ted. Seuse), nato a Costanza (o Überlingen), il 21 marzo 1295, a tredici anni entra nell'Ordine domenicano. Perfezionati gli studi a Colonia, presto diventa lettore e priore a Costanza. Nel 1330, accusato (al Capitolo Generale di Maastricht) di aver difeso la dottrina (eterodossa) di Eckhart, è costretto a ritirarsi dall'insegnamento e si dedica a opere pastorali, specialmente alla direzione spirituale delle domenicane. Ne fanno eco trentotto lettere in forma di istruzioni spirituali. Allo scatenarsi della lotta di Ludovico il Bavaro (1347) contro il papa, ripara con la comunità domenicana a Diessenhofen (1339-13467). Tornato a Costanza, è di nuovo priore, ma in seguito a gravi diffamazioni si trasferisce a Ulma, dove procede alla redazione delle sue opere principali, raccolte nell'Esemplare: la Vita o Autobiografia spirituale, che risale in gran parte a Elisabetta Stagel, sua figlia spirituale e monaca di Toess, ma da lui rielaborata; il Libretto della verità (1328) e il Libretto dell'Eterna Sapienza (1331, nel 1334 anche in lat.: Horologium Sapientiae), entrambi in forma di dialogo tra la Sapienza e il discepolo, e le Lettere. Muore a Ulma il 25 gennaio 1366.

II. Dottrina mistica. « L'ultimo poeta dell'amore », come S. è stato definito, è « il più amabile dei mistici tedeschi » (Walz, Aumann). Una profonda esperienza estatica della Sapienza divina (21 gennaio 1314) decide sull'orientamento della sua vita interiore. Ricordandosi degli amanti del mondo che portano scritto sul petto il nome dell'amata, incide sul cuore il nome di Gesù e si dona all'Amore divino. Nell'Autobiografia, S. è il cavaliere che coraggiosamente combatte per possedere l'amata Sposa, il cavaliere spirituale che passa per le diverse tappe (le tre vie) richieste dal servizio della Minne (=Amore). Questo cammino si trova alla base dell'insegnamento di S. e viene presentato alla luce della Scrittura; fondato sulla dottrina tomistica ed eckhartiana, è spesso sviluppato sul piano psicologico che tiene conto della fragilità umana.

S. parte dall'uomo che, per raggiungere l'unione con Dio, ha bisogno di essere « de-formato » (entbildet) dalle creature, « conformato » a Cristo e « trasformato » in Cristo. Ciò esige il passare attraverso le purificazioni (passive), per le quali è indispensabile la piena accettazione delle sofferenze, nella ferma volontà di partecipare alla passione di Cristo. Ciò presuppone il distacco radicale (abegeschiedenheit), l'abbandono perfetto (gelazenheit) e una profonda interiorità (ingezogenheit), temi ascetici caratteristici del Medioevo tedesco. Al tempo stesso esige l'assidua meditazione dei patimenti di Cristo, fino a giungere a una profonda « compassione » e imitazione esistenziale, insegnata nel Libretto dell'Eterna Sapienza (p. I), con l'impegno di iniziare il lettore alla pratica (p. II), per esempio all'arte di morire. S. cerca di suscitare nell'anima del credente sentimenti di caldo affetto verso Cristo che gli consentono di penetrare nel mistero contemplato e al tempo stesso permettono che il mistero entri nell'anima capace, ormai, di coglierne gli echi. Alla luce di tali esperienze si forma la personalità « mistica » dell'uomo. La pratica assidua della « compassione » con Cristo, che si appella all'impegno di tutte le dimensioni di interiorità, diventa in S. il punto di partenza dell'autentica esperienza mistica, nella quale l'esistenza umana trova il suo ultimo compimento.

Bibl. **Opere:** K. Bihlmeyer, Heinrich Seuse. Deutsche Schriften, ed critica Frankfurt a.M. 1961 (ristampa del 1907); L. Surius, Henrici Susonis Opera..., vers. lat., Coloniae 1555ss.; B. E. Suso, Opere spirituali, a cura di B. De Blasio, Alba (CN) 1971; E. Suso, Libretto dell'Eterna Sapienza, a cura di Giovanna della Croce, Milano 1992; Enrico Suso, Il libretto dell'amore e altri scritti, a cura di T. Giuggia, Milano 1997. **Studi:** J.-A. Bizet, s.v., in DSAM VII1, 234-257; J. Buhlmann, Christuslehre und Christusmystik des Heinrich Seuse, Luzern 1942; L. Cognet, Introduzione ai mistici renano-fiamminghi, Cinisello Balsamo (MI) 1991; O. Davies, Nell'incontro con Dio. La mistica nella tradizione nord-europea, Roma 1991; H.D. Egan, Enrico Suso, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 370-381; E. Filthaut (ed.), Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestaq, Köln 1966; Giovanna della Croce, s.v., in DES III, 2432-2436; Id., Il Cristo nella dottrina e nella esperienza religiosa di Enrico Susone, in ScuCat 95 (1967), 124-145; A.M. Haas, Sermo Mystycus: Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik, Freiburg i. Br. 1979; Id., Kunst rechter Gelassenheit, Bern-Berlin-FrankfurtM.-New York-Paris-Wien 1995; W. Nigg, Das mystische Dreigestirn. Eckhart, Tauler, Seuse. Zürich-München 1988; P. Ochsenbein, s.v., in WMy, 459-461; F. Vandenbroucke, La spiritualità del Medioevo, 4B, Bologna 1991, 283-287.

Giovanna della Croce

DIZIONARIO DI MISTICA

T

- TAULERO GIOVANNI, OP
- TEILHARD DE CHARDIN PIERRE, SJ
- TELECINESI
- TELEPATIA
- TENTAZIONE
- TEOCENTRISMO
- TEOFANE IL RECLUSO, VESCOVO
- TEOLOGIA
- TEOLOGIA NEGATIVA
- TERESA DE LOS ANDES, OCD SANTA
- TERESA DI GESÙ, OCD SANTA
- TERESA DI GESÙ BAMBINO, OCD SANTA
- TERSTEEGEN GERHARD, PIETISTA
- TESTI MISTICI
- THEOLOGIA DEUTSCH
- TIMOR DI DIO
- TOCCHI DIVINI
- TOMMASO D'AQUINO, OP SANTO
- TOMMASO DA BERGAMO, OFM CAP.
- TOMMASO DI GESÙ, OCD
- TRANCE
- TRASPORTO SPIRITUALE

U

- UGO DI BALMA, CERT.
- UGO DI SAN VITTORE, MONACO
- UMANESIMO DEVOTO
- UMILTÀ
- UNIONE CON DIO
- UOMO SPIRITUALE

TAULERO GIOVANNI. (inizio)

I. Vita ed opere. Nato nel 1300 ca. a Strasburgo, da famiglia benestante, entra nell'Ordine domenicano (1315 ca.), studia - come prescritto - per otto anni, a quanto pare senza recarsi a Colonia, e si dà presto alla predicazione e al lavoro pastorale. L'interdetto papale che colpisce Strasburgo (1329-1353) e l'Editto di Ludovico il Bavaro (1347) costringono i domenicani all'esilio a Basilea (1338-1343). Da qui T., negli anni successivi, si reca diverse volte a Colonia; stringe contatti con gli Amici di Dio e s'impegna, fino alla morte, avvenuta il 16 giugno 1361, nella direzione spirituale delle religiose domenicane. Difende il movimento delle beghine distinguendolo dai Fratelli del Libero Spirito.

Di T. sono pervenute fino a noi ottantaquattro Prediche (Sermoni e Lezioni) scritte dagli ascoltatori, che riflettono il suo cammino interiore a partire dalla « seconda conversione » (1339

o 1346) con forti richiami al rientro in se stessi per scoprire il proprio io più profondo al cospetto di Dio.
II. Insegnamento spirituale. La conoscenza di sé - del proprio nulla - è posta all'inizio della mistagogia tauleriana e conduce all'esperienza dei limiti esistenziali. Di qui nascono immensi desideri di Dio, di sentirsi liberati, elevati, trasformati, mentre c'è il richiamo, al tempo stesso, ad un serio esercizio di pratiche ascetiche e all'impegno di tutte le facoltà spirituali. Occorre purificare il « fondo » interiore (l'anima) perché s'accenda in esso la scintilla (fünkelin) - l'essere spirituale dell'anima nella sua tensione trascendente ad annientarsi in Dio - e l'uomo possa accogliere la comunicazione di Dio. « Questa scintilla vola così in alto che la capacità conoscitiva (dell'uomo) non è in grado di seguirla, perché non ha riposo finché non raggiunge l'abisso (di Dio), da cui proviene e in cui si trovava prima della creazione » (Pred. 53).
Alla conoscenza di se stessi si collega in T. la necessità di controllare le attività dell'intelletto, della volontà e soprattutto del gemüt, la parte migliore dell'anima che tende dinamicamente, in modo semplice, formale ed essenziale verso Dio. Il gemüt è distinto dal fondo - la parte ricettiva dell'anima - ma richiede la continua sorveglianza per smascherare gli ostacoli interiori all'elevazione a Dio. Fondo e gemüt compongono l'anima spirituale (mens), ma l'unione con Dio, essendo dono della grazia e dell'amore divino, avviene soltanto nel fondo più interiore. Per raggiungerla, l'uomo percorre le « tre vie » nella povertà spirituale e nella gelazenheit (l'umile abbandono a Dio). Per praticare il distacco e il raccoglimento interiore, l'uomo deve inoltrarsi nel deserto interiore, seguendo Gesù Cristo (storico) e la sua passione. In Cristo, figura normativa della vita spirituale, l'uomo subisce la trasformazione in Dio e sperimenta, nel fondo dell'anima, la nascita del Verbo. Più l'uomo s'immerge nell'annientamento del Crocifisso, più il suo spirito creato viene trasformato nello spirito increato di Dio. In questa trasformazione l'uomo sperimenta l'essere uno con Dio e si sente inserito nella vita trinitaria di Dio, anticipazione della beatitudine eterna. L'uomo ritorna, così, alla sua origine eterna (principio dell'emanazione neoplatonica).
T. vede nell'unione trasformante il fine del cammino « normale » del cristiano. Tuttavia, l'esperienza di essa è transitoria e privilegio di pochi, non necessaria alla salvezza. La forza della dottrina di T. consiste nell'aver indicato la via per raggiungerla. In base alla sua esperienza personale, meno nell'esposizione sistematica, che talvolta viene a mancare, spesso con l'aiuto di passi biblici e metafore, T. sviluppa una teologia mistica in rapporto alla vita quotidiana che valorizza il vissuto come luogo dell'incontro con Dio.
Bibl. **Opere:** Opera omnia, tr. lat. di L. Surius, Colonia 1548 (ristampa Hildesheim, ecc. 1985); B. Giovanni Tauler, Opere, a cura di B. De Blasio, Alba (CN) 1977; Giovanni Taulero, I Sermoni, a cura di M. Vannini, Milano 1997; Id., Il fondo dell'anima, a cura di M. Vannini, Casale Monferrato (AL) 1997. **Studi:** Aa.Vv., Un mystique. Jean Tauler, in VieSp 58 (1976), 485; D. Abbrescia - Giovanna della Croce, s.v., in DES III, 2439-2442; L. Cognet, Introduzione ai mistici renano-fiamminghi, Cinisello Balsamo (MI) 1991; E. Filthaut (ed.), Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker, Essen 1961; L. Gnädinger, s.v., in DSAM XV, 57-79; Ead., Giovanni Taulero. Ambiente di vita e dottrina mistica, Cinisello Balsamo (MI) 1977; A. Haas, Sermo mysticus, Freiburg 1979; D. Mieth, Die Einheit von vita activa und vita contemplativa... bei Johann Tauler, Regensburg 1969; W. Nigg, Das mystische Dreigestirn, Zürich 1988; F. Vandenbroucke, La spiritualità del Medioevo, 4B, Bologna 1991.
Giovanna della Croce

TEILHARD DE CHARDIN PIERRE. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce a Sacernat (Auvergne) nel 1881. Entra nella Compagnia di Gesù nel 1899, ove segue gli studi di filosofia e di teologia. Ordinato sacerdote nel 1911, insegna geologia e paleontologia all'Istituto cattolico di Parigi dal 1920 al 1923. Fino al 1946 soggiorna a lungo in Oriente, anche se trascorre diversi periodi di studio negli Stati Uniti e in Somalia. Nel 1923 scopre la civiltà paleolitica degli Ordos, poi partecipa in Cina, nel 1926, alle ricerche che

conducono alla scoperta del sinantropo. Rimpatriato nel 1946, torna di nuovo negli Stati Uniti per essere incaricato di diverse spedizioni antropologiche nell'Africa settentrionale. Rimosso dall'insegnamento per le sue idee avanzate, muore a New York nella Pasqua dell'aprile del 1955. La sua produzione letteraria, molto vasta, è stata conosciuta quasi tutta dopo la sua morte. I suoi scritti in ordine di composizione sono: Le milieu divin (1926-1927), Le phénomène humain (1938-1940, 1947-1948), Le groupe zoologique humain (1949). L'edizione delle Oeuvres, a cura di C. Cuénot, comprende finora, oltre le tre citate (Paris 1955: Phénomène, 1957: Le milieu divin, 1963: La place de l'homme dans la nature. Le groupe...), le seguenti raccolte di scritti: L'apparition de l'homme, 1959; L'énergie humaine, 1962; L'activation de l'énergie, 1963; Science et Christ, 1965; Hymne de l'univers, 1961; Ecrits du temps de la guerre (1916-1919), 1965; Lettres de voyage (1923-1936) e Nouvelles lettres de voyage (1939-1955), 1956-1957 (ried. in un vol., 1961; Genèse d'une pensée (Lettres 1914-1919), 1961; Lettres à Léontine Zanta (1923-1939), 1965; Lettres d'Hastings et de Paris (1908-1914), 1966; Lettres d'Egypte (1903-1908), 1963; la corrispondenza con Blondel e Accomplir l'homme: antologia di lettere inedite a due amiche non cristiane [1926-1952], 1968.

II. Insegnamento mistico. Nel suo volume Il fenomeno umano e in altri scritti, T. ha messo in evidenza una visione e un significato cristocentrico della realtà cosmica: Cristo, alfa e omega, illumina l'inizio e la fine dell'universo e dell'umanità verso i cieli nuovi e la terra nuova. Nell'Ambiente mistico e soprattutto nell'Ambiente divino addita in Cristo il valore della vita quotidiana dell'uomo, con il suo agire creativo individuale e sociale, le sue angosce, lotte, dolori e la stessa morte. In ogni istante « se avremo svolto in tutti i campi la nostra più ingegnosa operosità, Iddio si comunicherà a noi nella sua pienezza ».

Testo ispiratore di tale concezione è quello di Paolo: « Il mondo, la vita, la morte, il presente, il futuro: tutto è vostro, ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio » (1 Cor 3,22-23). Per T., come per Paolo, l'unione del credente con Cristo è tanto intensa e intima da superare qualsiasi altra unione fisica o sociale, cui la nostra mente può far riferimento per cercare di capirla. Grazie all'Incarnazione, Cristo è il « Centro attivo », il « Legame vivente », l'« Anima organizzatrice del tutto ». Egli assomma nel suo Corpo mistico tutto il valore di chi vive, opera e soffre in unione con lui. Si tratta della prospettiva mistica « di uno stato d'unione di chi vive nel Corpo mistico di Cristo ».

Nella serie immensa delle influenze cosmiche, di cui è ricettore e costruttore insieme, l'uomo riassume in sé l'universo innanzitutto con il suo essere, frutto e sintesi di creazione divina e di lunga evoluzione; poi con la conoscenza sensibile e spirituale che acquisisce dell'universo; e infine, con la volontà, la dedizione e l'amore orientati a sviluppare e a perfezionare se stessi e ogni cosa in Cristo. Cosmologia, antropologia e cristologia dinamica vengono per libero volere di Dio collegate con l'Incarnazione del Verbo, che si attualizza nella visibilità della storia mediante la Chiesa, Corpo mistico. « In ogni singolo uomo Dio ama e salva parzialmente il mondo intero che quell'uomo riassume in sé in maniera particolare e incomunicabile ». Perciò, qualunque cosa facciamo sotto l'impulso di Cristo, riportiamo a Dio un frammento del mondo, perché tutto sia in lui compiuto.

Si verifica, così, nella storia un movimento di discesa del Verbo incarnato nell'universo per diventarne il centro di unificazione e insieme di ritorno al Padre. L'uomo, al quale in un primo stadio ogni realtà creata è orientata, viene a sua volta in qualche modo assunto nel « Verbo fattosi carne » (cf Gv 1,14), perché tutto gradualmente ritorni con lui al Padre alla fine dei tempi.

Esprimendo con linguaggio nuovo, perciò qualche volta equivocato da chi fosse abituato ad una terminologia standardizzata da secoli, ma ora per i più incomprensibile, T., in base ai dati di fede della creazione, dell'Incarnazione e del Corpo mistico, parla dell'esito di tutto da Dio e del suo ritorno a lui mediante l'uomo e Cristo. Perciò l'uomo con l'aiuto della grazia perfeziona se stesso e l'universo per farne in Cristo un'offerta al Padre e preparare la Gerusalemme celeste. Quanta più perfezione avremo conferito all'universo e quanti più valori morali avremo raccolti in noi

stessi e, di conseguenza, nel Corpo mistico di Cristo, tanto più la nostra offerta sarà ricca e destinata a conservare un valore eterno.
T. cerca di evitare ogni dualismo separatore tra naturale e soprannaturale, pur soddisfacendo in pieno le esigenze della fede per quanto riguarda la distinzione del naturale dal soprannaturale, e la gratuità di quest'ultimo. Tale mistica dell'Incarnazione, intesa come partecipazione alla pienezza del mistero di Cristo e comunione di amore con Dio e con i fratelli, fa sì che la storia del mondo e della Chiesa venga a intrecciarsi in modo indissolubile con quella di Cristo, del singolo individuo e dell'intera società. Chiamato da Dio a un dialogo personale, che lo rende partecipe in maniera analoga e creata della stessa vita trinitaria, l'uomo muore spiritualmente con Cristo per risorgere immediatamente in lui alla vita della grazia. Resta, però, in attesa di assimilarsi totalmente a Cristo nell'annientamento della morte che, mentre raggiunge l'abbandono totale cui sfugge ogni appoggio umano e terrestre, segna anche l'inizio della glorificazione con Cristo prima nella visione beatifica, poi nella risurrezione finale, quando anche il mondo fisico non gemerà più nell'attesa, ma sarà per sempre rinnovato (cf Rm 8,19-25).
La vita cristiana non è rassegnazione passiva, ma conformazione dinamica al Cristo che, presente e operante in mezzo a noi con la sua Parola, i suoi sacramenti e la sua Eucaristia, plasma noi e tutto il creato attraverso la forza del suo Spirito.
T. non espone solo una sua esperienza spirituale e « mistica »: alla base di questa concezione unitaria c'è l'autentico dogma cristiano presentato, spesso solo con accenni, in maniera brillante, immaginifica, attraente e scevra di formule astratte. Egli ha compiuto un grandioso tentativo di riconciliare il mondo contemporaneo, pieno di fiducia nella scienza, con i dati della fede partendo anche da un'inchiesta scientifica e utilizzando un metodo piuttosto fenomenologico. Naturalmente egli non era un filosofo e teologo di professione e per di più ha scritto moltissimo, rivedendo e correggendo sempre le sue idee in saggi non sempre destinati alla pubblicazione. Il suo sforzo di sintetizzare il cristianesimo in poche idee basilari, in una concezione globale cosmica, antropologica, cristologica ed ecclesiologica, lo ha esposto a qualche formulazione ambivalente, senza che egli ne prevedesse tutte le implicanze. Occorre perciò interpretare le sue immagini e le sue espressioni poco chiare con altri testi indiscutibili, tenendo presente la sua vita pienamente coerente con gli insegnamenti della Chiesa. Il dibattito suscitato intorno al suo pensiero ha contribuito a sensibilizzare la riflessione teologica sull'attività umana, la cristologia e l'escatologia, e a preparare quanto dirà più tardi la Gaudium et Spes (33-39) sull'attività umana nell'universo in attesa che « il regno di Dio, già presente sulla terra nel mistero, giunga a perfezione con la venuta del Signore ».39
Bibl. Una bibliografia completa di e su Teilhard si trova in R. Gibellini, Teilhard de Chardin l'opera e le interpretazioni, Brescia 19923, 277-292. **Studi:** L. Cognet, Le père Teilhard de Chardin et la pensée contemporaine, Paris 1956; G. Cuénot, L'evoluzione di Teilhard de Chardin, Milano 1962; H.D. Egan, Pierre Teilhard de Chardin, in Id., I mistici e la mistica, Città del Vaticano 1995, 619-635; R. Faricy, Sono con voi ogni giorno. La dottrina spirituale di Teilhard de Chardin, Milano 1982; H. de Lubac, Il pensiero religioso di Teilhard de Chardin, Brescia 19722; Id., Il «credo» di Teilhard nel mondo, Brescia 19662; P. Noir, s.v., in DSAM XV, 115-125; E. Rideau, La pensée du Père Teilhard de Chardin, Paris 1965; P. Sciadini, s.v., in DES III, 2444-2449; F.A. Viallet, L'univers personnel de Teilhard de Chardin, Paris 1956; G. Vigorelli, Il gesuita proibito. Vita e opere di p. Teilhard de Chardin, Milano 1965.
A. Marranzini

TELECINESI. (inizio)

I. Significato e contenuto. E il movimento di oggetti a distanza, senza contatto, a un cenno della volontà. Si è verificato in alcuni individui eccezionali e, secondo qualche parapsicologo, si sarebbe verificato in laboratorio. Le più note ricerche fatte da studiosi sono quelle di Rhine,1 ma sono contestate perché, come osserva il Girden, furono eseguite in condizioni tali da suscitare i dubbi più fondati.2 Per questo motivo, dalle osservazioni di laboratorio non abbiamo prove

attendibili. Può darsi che per la t. avvenga ciò che si riscontra per la telepatia e la chiaroveggenza cioè che il potere metapsichico venga coartato dalle condizioni che esige l'esperimento.
Ma il dubbio permane anche considerando gli individui che si ritengono i più dotati, perché a volte furono trovati in fallo. Tra i più dotati di tali proprietà sono la russa Nina Kulagina e il prestigiatore ebreo Uri Geller, che riusciva (apparentemente) a piegare sbarre di ferro con la sola forza di volontà. Ma, sotto i vestiti della Kulagina fu scoperta una calamita con la quale muoveva, attirandoli, gli oggetti. E Uri Geller fu colto in frode dal Dipartimento Federale di Ricerche Minerarie Germanico. Gli scienziati trovarono che gli oggetti di metallo, piegati dalla volontà di Uri, erano bagnati di una soluzione di nitrato di mercurio. Questa e gli alogeni piegano i metalli, ma non le sostanze plastiche.
La t. sul piano naturale, quindi, presenta molti dubbi.
II. Sul piano religioso. Non così in sede religiosa. Sono accertati i voli dell'Ostia consacrata dalle mani del sacerdote alla bocca di anime sante, come, per es. s. Caterina da Siena. In tal caso è un fenomeno mistico accordato da Dio.
Note: 1 J.B. Rhine, The PK Effect. Early Single Tests, in Parapsychology, 8 (1944), 190ss.; 2 E. Girden, A Review of Psychokinesis (PK), in Psychological Bulletin, 59 (1962), 353-388.
Bibl. U. Baatz, s.v., in WMy, 481-482; A. Ledoux, Parapsychologie, Les charlatans en blouse blanche, in Science et vie, 70 (1976), 72; V. Marcozzi, Fenomeni paranormali. I doni mistici, Cinisello Balsamo (MI) 19932, 82-85; G. Quevedo, s.v. in Revue de Parapsychologie, 4 (1973), 17; Id., Comprovados os truques de Uri Geller, in Ibid., 20 (1976), 22-24; Raimondo da Capua, S. Caterina da Siena, Siena 1982, 333.
V. Marcozzi

TELEPATIA. (inizio)
I. Il termine. La t. è la comunicazione di impressioni o nozioni, spesso accompagnate da allucinazioni, tra persone lontane, indipendentemente da qualsiasi mezzo normale di comunicazione. La t. viene distinta in spontanea e provocata.
La t. provocata è quella che si manifesta in sede sperimentale. Si sono fatti a tale proposito molti esperimenti, sia in grande stile, sia in laboratorio.
In grande stile, per esempio, dalla torre Eiffel si sono invitati non pochi cittadini a scrivere ciò che il trasmettitore ha pensato, o visto, o letto. L'esperimento ebbe esito negativo. Lo stesso esperimento fu effettuato in altre località.
Gli esperimenti, fatti in laboratorio, lasciano perplessi, soprattutto a causa degli imbrogli e della superficialità delle ricerche. Le prime indagini sono della Society of Recherches Psychiques di Londra; le più note quelle di J.B. Rhine e S.G. Soal. Queste furono criticate specialmente dal J. L. Kennedy, G.R. Price e C.E. Hansel.
Non così si può dire della t. spontanea. Questa si ha quando la trasmissione del pensiero non avviene in condizioni di esperimento, né in laboratorio.
Si riferiscono vari casi. Il Wiesinger asserisce che la t. spontanea avviene con particolare frequenza nella Valle dell'Otz (Austria). J.J. Heaney scrive « t. e chiaroveggenza esistono come poteri paranormali al di là di ogni dubbio ragionevole ».
II. Nella vita spirituale. Non bisogna confondere la t. che riguarda più da vicino la parapsicologia con fenomeni simili dell'ambito mistico (per esempio, la lettura dei cuori, la chiaroveggenza, ecc.).
Bibl. W.E. Butler, Telepatia e chiaroveggenza. I segreti della comunicazione mentale, Roma 1986; G. De Ninno, s.v., in EC XI, 1870; J.J. Heaney, The Sacred and the Psychic, Parapsychology and Christian Theology, New York 1984; V. Nestler, La telepatia, Roma 1989; G.R. Price, Science and Supernatural, in Science, 122 (1955), 359ss.; I. Rodríguez, s.v., in DES III, 2449.
V. Marcozzi

TENTAZIONE. (inizio)

I. Il termine t. ha per noi il significato di occasione, sollecitazione a commettere il male. Nella Bibbia, invece, i termini che si riferiscono alla t. significano fondamentalmente prova o mettere alla prova, cercare di sondare, scrutare a fondo il cuore, la libertà, la fedeltà dell'uomo; poi, di conseguenza, il desiderio, l'insidia, la passione che spingono al peccato.

Nel primo significato può essere Dio stesso che mette alla prova l'uomo per saggiarne la fedeltà nell'amore, la speranza nel ritardo dell'adempimento delle promesse, la fede nel momento del pericolo, dell'abbandono, della sofferenza.

Non è l'uomo che deve mettere alla prova Dio, ma è Dio che deve scrutare le disposizioni dell'uomo. Per questa creatura chiamata a vivere in alleanza con Dio, la prova è il passaggio obbligato per esercitare la libertà con cui esprime la fede, l'attaccamento a Dio: sono esemplari i casi di Abramo, di Giobbe, dello stesso Gesù. Pure la figura di satana nell'AT, prima di definirsi chiaramente come istigatore al male, appare come un essere che mette alla prova l'uomo e poi l'accusa davanti a Dio.

Naturalmente, a cominciare dall'Eden, la t. (o il tentatore) assume anche il compito di invitare al peccato. Però l'apostolo assicura: « Dio è fedele e non permetterà che siate tentati oltre le vostre forze » (1 Cor 10,13). E può persino venir proclamata la beatitudine dell'uomo tentato: « Beato l'uomo che sopporta la t., perché una volta superata la prova riceverà la corona della vita che il Signore ha promesso a coloro che lo amano » (Gc 1,12).

II. Per quanto riguarda la tradizione cristiana, è nel monachesimo che, in modo particolare, vengono esaminati il valore e i dinamismi delle t. e il modo per combatterle.

La t. fa parte del cammino di perfezione: « La forza del giusto non sarebbe lodevole se egli vincesse senza essere tentato: non vi può essere, infatti, vittoria senza guerra contro l'avversario».1 Anzi, « più l'anima progredisce, più forti sono gli antagonisti che si succedono contro di essa ».2

Vengono attentamente considerate le fasi della t. Giovanni Climaco distingue tra la suggestione o primo impulso (probole); il legame (sindyasmos) che consiste nel discutere con la t.; il consenso (sigkatathesis), ossia l'accettazione e dilettazione; la prigionia (aichmalosia), il rimanere schiavi della t.3

Per vincere, s. Benedetto consiglia: « Distruggere subito, scagliandoli contro Cristo, i cattivi pensieri che vengono nel cuore e manifestarli al padre spirituale ».4

Nella vita dei mistici il tema della prova è immancabile. L'anima a volte soffre di terribili t. di bestemmia, di impurità, di avversione... Sono pure presenti le prove esteriori, come malattie, vessazioni diaboliche, avversità varie, specialmente da parte del prossimo. Ma le prove più dolorose vengono dalle « notti » in cui le anime provano sofferenze indicibili nell'aridità, nell'oscurità, nella desolazione, nel senso di abbandono e di rifiuto da parte di Dio, nella coscienza bruciante della propria miseria.

Attraverso queste prove, Dio purifica l'anima nella fede, la esercita nella pazienza e nella speranza, la libera da ogni attaccamento, la stabilisce nell'umiltà, predisponendola così all'unione trasformante.

Si vede bene come la « passività » dell'esperienza mistica riguardi il fatto che solo Dio può stabilire l'anima in questi stati: in realtà, la persona esercita nel grado più alto la libertà nell'affrontare le prove più radicali.

Note: 1 G. Cassiano, Conf. 18,13; 2 Evagrio Pontico, Praktikos, 59; 3 G. Climaco, Scala, 15,107; 4S. Benedetto, Regola, 4.

Bibl. Aa.Vv., s.v., in DSAM XV, 193-251; Aa.Vv., s.v., in DT III, 461-470; R. Bouillard, s.v., in DTC XV, 116-127; F.W. Faber, Il progresso dell'anima nella vita spirituale, Torino 1926; W. Molinski, s.v., in K. Rahmer (cura di) Sacramentum mundi, VIII, Brescia 1977, 190-196; J. Navone, s.v., in NDS, 1583-1597; U. Rocco, s.v., in DES III, 2464-2466; T. _pidlík, La spiritualità dell'Oriente cristiano, Cinisello Balsamo (MI) 1995; Tommaso d'Aquino, STh I, q. 48, a. 5 ad 3; q. 114; II-II, q. 97; III, q. 41.

U. Occhialini

TEOCENTRISMO. (inizio)

I. Il t. si esprime in maniera viva e vigorosa nella mistica. I mistici sono, in effetti, rivolti verso Dio come verso il centro della loro esistenza.

E importante sottolineare il valore di questo orientamento teocentrico in un'epoca in cui si sono manifestati, nella dottrina religiosa e nella pratica, dei forti movimenti antropocentrici. Alcuni teologi hanno dato al loro pensiero una direzione secolarizzante ed umanizzante: essi hanno cercato di trasformare la teologia, e soprattutto la cristologia, in antropologia. Alcuni, in particolare, nella rivelazione cristiana privilegiano l'incitamento all'azione sociale o il progetto di edificazione di una società terrestre ideale.

E vero che tutta l'opera divina della salvezza ha per obbiettivo la restaurazione e la divinizzazione del destino umano, ma questo destino consiste essenzialmente in una relazione con Dio, relazione per la quale l'uomo si rivolge verso Dio e cerca in lui la sua vita definitiva. I mistici testimoniano che la persona umana trova in Dio la sua felicità e la sua perfezione. Essi invitano così tutti i cristiani a scoprire l'orientamento teocentrico della loro vita.

II. L'esperienza teocentrica dei mistici fornisce una prova concreta dell'esistenza stessa di Dio. Si può ricordare come il filosofo H. Bergson abbia proposto di risolvere il problema posto dalla religione: ritenendo che il Dio dei filosofi, e in particolare di Aristotele (322 a.C.), non c'insegna che cosa è Dio, scopriva presso i mistici cristiani un'autentica esperienza che si spiega soltanto con l'esistenza reale di Dio. E l'esperienza di colui che ha sentito la verità scorrere in se stesso dalla sua sorgente come una forza agente: l'amore che consuma il grande mistico non è più semplicemente l'amore dell'uomo per Dio, è l'amore di Dio per tutti gli uomini. In questa unione totale e definitiva con Dio, che spinge il mistico a sviluppare un'energia sovrabbondante, si dà a noi più della conclusione di un ragionamento: la certezza di un'esperienza. Nella testimonianza dei mistici, Bergson ha trovato la via d'accesso a Dio più sicura e nello stesso tempo un cammino verso la fede cristiana.

III. Il t. in alcune esperienze mistiche. Il t. può assumere un'ampiezza eccessiva quando si esprime nel senso di un'identificazione del mistico con Dio. E l'ampiezza che esso riveste spesso nella mistica indiana. L'identità con l'Assoluto si è condensata nell'espressione: « Tu sei Questo ». La mistica del Vedanta consiste in un'abolizione dell'io empirico nel Sé, Sé identificato a un Assoluto che è il Tutto. Così si afferma una mistica dell'advaita o non-dualità.

Si ritrova la stessa tendenza alla non-dualità nella mistica musulmana. All'origine, questa mistica dava al t. il suo vero senso, quello dell'intimità dell'amore con il desiderio di vedere il Dio che si ama. Ma, in seguito, la mistica si è impegnata sempre più nella via di una unità in cui l'io umano si spoglia di se stesso per identificarsi con l'essere divino. Tuttavia, l'identificazione può lasciar sussistere una certa dualità, come nell'espressione di Hallaj: « Tu mi metti tanto a nudo che sento che sei Tu in me ». L'affermazione del « Tu in me » non implica una identità, ma una penetrazione interiore della presenza divina.

Quando la non-dualità è integrale, essa fa deviare l'esperienza di Dio o l'interpreta in un senso errato. Dal momento in cui scompare la distinzione tra la persona del mistico e Dio, l'unione nella quale consiste la mistica è essa stessa soppressa. Nondimeno, non tutto è inesatto nella tendenza all'identificazione. L'unione mistica manifesta la vita divina che si sviluppa nell'esistenza umana. La partecipazione dell'essere umano alla natura divina comporta un'assimilazione che tende a esprimersi come una identità.

Il t. autentico conserva, tuttavia, la distinzione delle persone: se la persona umana ha Dio per centro, non è mai essa stessa questo centro e si riconosce sempre come relativa a lui, in umile dipendenza da lui.

IV. Nei mistici cristiani. Presso un certo numero di mistici cristiani si trovano anche delle affermazioni che tendono a esprimere l'identificazione con Dio. Sotto l'influsso dell'« estasi » plotiniana, che consiste nell'uscire da sé per rientrare nel sé, o per raggiungere l'Uno che si trova

nell'anima, i mistici hanno descritto un rientro in se stesso che è immersione nell'Unità assoluta. Eckhart è l'esempio più pronunciato di questo orientamento; egli è incorso, nel 1329, per ventisei delle sue proposizioni, nella condanna di Giovanni XXII (1334). Non si può, tuttavia, dubitare della sua intenzione di conservare la fede cattolica; spiace che egli non abbia spiegato meglio delle affermazioni sorprendenti, in cui l'identificazione con Dio assume una forma oltranzista.

V. T. e Trinità. Il nome dell'Uno, applicato a Dio dalla corrente d'identificazione, attira l'attenzione su un problema che le descrizioni degli stati mistici possono suscitare. Quando la mistica è presentata semplicemente come una unione con Dio, di quale Dio si tratta? Si tratta del Dio trinitario della rivelazione cristiana, ed è preso in considerazione nella triplicità delle persone? O si tratta di un Dio considerato esclusivamente nella sua unità, fatta astrazione del mistero propriamente trinitario? Ci si deve chiedere, per esempio, se il sentimento della presenza di Dio si rapporti distintamente a una Persona divina, o se l'unione con Dio o la fusione con lui tenga conto della diversità delle persone e del ruolo proprio a ciascuna nell'opera della salvezza.

Il t. della mistica cristiana non può ignorare la Trinità**.** Si comprende che nella rivelazione giudaica l'intimità con Dio si operava semplicemente con il Dio unico, considerato indipendentemente da una divisione in persone che non era stata ancora rivelata. E così che Mosè non aveva potuto vedere il volto di JHWH (cf Es 33,11). Ma la rivelazione di Cristo ha cambiato le prospettive, specificando l'orientamento dell'unione mistica che comporta l'entrata nel mistero trinitario. Al desiderio di vedere Dio corrisponde, nel Vangelo, il desiderio di vedere il Padre, desiderio che non manca di essere esaudito: «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14,9). La dichiarazione esprime sia la distinzione del Figlio e del Padre, sia la perfetta somiglianza che li unisce. Gesù ha voluto espressamente suscitare il desiderio di una intimità con il Padre, che fosse legata all'intimità con lui stesso. Se la vita della grazia consiste nell'entrare, per mezzo dello Spirito Santo, nella relazione filiale del Cristo con il Padre, il contatto mistico deve portarne il segno.

VI. T. e cristocentrismo. In maniera più particolare, il t. della mistica cristiana si sviluppa in cristocentrismo. L'unione del mistico con Dio è anzitutto una unione con il Cristo. In questa unione l'umanità di Gesù non può passare sotto silenzio. Cristo ha introdotto una novità essenziale nel t.: la presenza centrale di Dio nella vita umana è nello stesso tempo una presenza umana che pone in evidenza il valore dell'uomo. In questo senso, il t. è legato a un certo antropocentrismo che gli è unito come in Cristo l'umanità è unita alla divinità.

Significativo è il problema che si era posto a s. Teresa d'Avila. Da un direttore spirituale ella aveva ricevuto il parere che le sue esperienze d'intimità con Cristo avevano solo un valore transitorio. Questo direttore spirituale si basava su un'opinione teologica secondo la quale la contemplazione perfetta si realizza nell'esperienza della divinità trascendente, al di là di ogni referenza a realtà sensibili. Per giungere alla pura contemplazione occorreva, dunque, seguendo questa opinione, abbandonare ogni cosa corporale e, di conseguenza, relegare nell'ombra l'umanità di Cristo. Teresa si lascia trascinare in questa corrente, ma ben presto reagisce perché comprende che mai la vita spirituale, a qualunque grado di perfezione sia arrivata, può prescindere dall'umanità di Cristo, dalla sua vita terrena e dalla sua passione.1 Più precisamente, essa prende la via della configurazione a Cristo e dell'unione nuziale con lui.

Conclusione. Se il cristocentrismo rimane essenziale alla vita mistica come a tutta la vita della grazia, non può, tuttavia, diventare un cristomonismo che si disinteressa del Padre e dello Spirito. Partecipazione alle disposizioni filiali di Gesù, la vita mistica è chiamata a riconoscere il Padre, prima fonte dell'amore e origine di tutta l'opera di divinizzazione dell'umanità. Essa è invitata anche a scoprire la ricchezza dei doni dello Spirito Santo ed a discernere in sé colui che, dimorando nell'anima, la trasforma e sviluppa in sé l'entusiasmo della vita cristiana e il dinamismo apostolico.

Il t. della mistica cristiana può significare solo un impegno nel mistero trinitario. Il contatto mistico con le Persone divine nelle loro proprietà specifiche apre una prospettiva sul volto

trinitario della felicità celeste. Questa felicità, specialmente anticipata nella mistica, è quella di un possesso in cui Cristo, lo Spirito Santo, il Padre, si manifestano nella loro unità, ma ciascuno a modo suo, all'aspirazione suprema dell'essere umano.
Note: 1 Teresa d'Avila, Vita, 22.
Bibl. Aa.Vv. Teresa di Gesù, maestra di santità, Roma 1982; G. Anawati - L. Gardet, Mystique musulmane, Paris 1961; H. Bergson, Le due fonti della morale e della religione, Milano 1947; S. Breton, Deux mystiques de l'excès: J.J. Surin et Maître Eckhart, Paris 1985; A.M. Esnoul, Ramanuja et la mystique vishnouite, Paris 1964; L. Gardet, La mystique, Paris 1970; O. Lacombe, L'Absolu selon le Vedanta, Paris 1937; J. Maréchal, Études sur la psychologie des mystiques, 2 voll., Paris 1924-1937; J. Masson, Le bouddhisme, chemin de libération, Paris 1975; Id., Mistiche d'Asia, Roma 1995; P. Miquel, L'expérience de Dieu, Paris 1977; Y. Raguin, La profondeur de Dieu, Orient et Occident, Paris 1965; K. Ruh, Meister Eckhart teologo-predicatore-mistico, Brescia 1989.
J. Galot

TEOFANE IL RECLUSO. (inizio)

I. Vita ed opere. Con il nome di Giorgio Govorov, nasce nel 1815 a _ernavsk (governatorato Orel) in Russia. Entrato in seminario, è inviato all'accademia ecclesiastica di Kiev. Nel 1841 riceve l'abito monastico e il nome di T. Come « monaco dotto » si dedica all'insegnamento della psicologia, della morale, della teologia, per divenire, poi, rettore dell'Accademia ecclesiastica di Pietroburgo. Nel 1863 è eletto vescovo di Vladimir, ma solo tre anni dopo può trasferirsi nel monastero di Vy_en per dedicarsi alla preghiera e allo studio. Nel 1872 comincia a vivere in reclusione (di qui il suo soprannome di Zatvornik, recluso). Continua, però, la direzione spirituale di molte persone per mezzo delle lettere. Muore il 6 gennaio 1894.
E uno scrittore instancabile. La sua bibliografia contiene 466 titoli: vi sono traduzioni dalla letteratura patristica (in specie della famosa Filocalia), opere esegetiche, trattati ascetici e morali, prediche e lettere.
II. Insegnamento spirituale. La spiritualità di T. si può caratterizzare con una sola parola: cuore. « Nel cuore - egli scrive (Che cosa è la vita spirituale, Mosca 1897, 26s.) - si concentrano tutte le energie del corpo e dell'anima. Esso è il barometro della nostra vita ». Ma come inserirlo nella struttura psicologica e teologica dell'uomo? L'autore riprende la tradizionale divisione dei Padri greci in tre parti (tricotomia): « La persona umana è unità dello Spirito, dell'anima e del corpo » (Le linee fondamentali della morale cristiana, Mosca 1895, 189). Lo Spirito ci viene dato da Dio così intimamente che diviene come se fosse « l'anima della nostra anima ». Egli deve penetrare tutta la nostra struttura umana così che si possa indicare il seguente scopo della vita cristiana: « La spiritualizzazione progressiva » di tutti gli elementi umani della nostra persona. Il loro insieme viene indicato proprio con il termine « cuore ». Perciò, secondo la Scrittura, lo Spirito risiede nel cuore e coltivare il cuore è uno dei principali doveri del cristiano.
Positivamente, il cuore è trasformato dalla preghiera, che T. chiama « la respirazione dello Spirito Santo », il « barometro della vita spirituale », che ci permette di conoscere il nostro stato. Poiché esce dal cuore, comprende tutte le attività della persona umana, coinvolgendo tutte le sue facoltà. T. conosce anche una preghiera puramente « spirituale », l'« estasi », che è dei perfetti. Ma non è loro privilegio. Vi sono momenti in cui l'attività dell'intelletto è così forte che i bisogni del corpo vengono dimenticati. Analogicamente, può accadere che lo Spirito Santo nel nostro cuore preghi così intensamente da farci dimenticare tutti gli altri interessi umani. Allora, l'uomo ascolta la voce dello Spirito nel cuore e non sente il bisogno di altra preghiera o occupazione. In seguito, « anche se i bisogni della vita ci costringono a lavorare con l'intelletto, cerchiamo di farlo in modo tale che la sua attività resti sempre radicata nel cuore ».
Bibl. F. Bossuyt, Théophane le Reclus (1815-1894). Sa doctrine sur l'oraison, Roma 1959; T. _pidlík, s.v., in DSAM XV, 517-522; Id., s.v., in DES III, 2467-2468; Id., La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus, Roma 1965; Id., Teofane il Recluso, in G. Ruhbach - J. Sudbrack (cura

di), Grandi mistici II, Bologna 1987, 209-229; Id., Introduzione al libro Teofane il Recluso, La vita spirituale. Lettere, Roma 1989; Id., Introducció al Teòfanes el Reclus, La vida espiritual, Barcelona 1996, 7-22.
T. Spidlík

TEOLOGIA. (inizio)

Premessa. Il rapporto tra t. e mistica o esperienza saporosa del mistero di Dio, può essere esaminato da parecchi punti di vista. Non parliamo qui della t. della mistica, capitolo particolare della t. che tratta di questa esperienza, né degli scritti teologici di ordine pratico che presentano le preparazioni e le disposizioni in vista di questa esperienza. Ci limitiamo alla questione: conoscenza mistica e conoscenza teologica possono convergere o sostenersi reciprocamente?

I. Il termine t. è, secondo le testimonianze della storia, polivalente. In alcuni Padri nella tradizione di Evagrio, dei Cappadoci e di Dionigi l'Areopagita, t. indica la stessa conoscenza mistica. Ma questo senso ristretto non è il più diffuso. Per t. intendiamo generalmente la conoscenza di Dio e il modo di parlare di lui, secondo il doppio senso di logos, ragione e discorso (Agostino: de divinitate ratio sive sermo). Anche quando richiede lo sforzo di rigore critico, il lavoro teologico presuppone sempre un modo di vita che metta l'intelligenza in accordo con Dio. Di conseguenza, non è raro che si attribuisca la t. ad una grazia e a un carisma, perché è Dio che insegna a parlare di Dio.

Conoscenza mistica e conoscenza teologica, tenendo conto di accentuazioni diverse, vivono in simbiosi.

Nei grandi teologi e dottori del sec. XIII, la t. è legata alla vita spirituale, presuppone l'umile sottomissione dello spirito al mistero divino, l'apertura del cuore alla santificazione, lo studio assiduo delle Scritture.

Si sa quale influenza abbiano esercitato sui medievali gli scritti di Dionigi l'Areopagita, frequentemente commentati. Procedendo per via affermativa e negativa, il discorso del teologo si compie davanti all'abisso insondabile della Deità. Lo spirito umano si compie superandosi; esso converge nell'esperienza mistica, la quale, ciò nonostante, non è frutto dei suoi sforzi, ma dono della grazia.

Quando, nei secoli seguenti, l'aspetto dialettico e scientifico del discorso teologico diventerà predominante, a detrimento del senso del mistero, sarà introdotto un divorzio disastroso tra mistica e t. La reazione contro il razionalismo teologico sarà tentata di mettere l'accento in modo unilaterale sulla dimensione affettiva dell'esperienza cristiana.

Quando la Costituzione Dei Verbum (n. 4) dice che la Sacra Scrittura dev'essere l'anima della Sacra t. raccoglie l'eredità dei Padri e dei grandi dottori.

II. E analizzando la nozione di sapienza che s. Tommaso enuncia i principi della distinzione tra t. e mistica e della loro simbiosi nel soggetto.

La dottrina sacra (o t.) è una saggezza. Esiste ugualmente una sapienza che è dono dello Spirito Santo.

La sapienza non si oppone alla « scienza »: essa è un sapere che, partendo dalle cause più alte, è capace di ordinare tutte le cose e di giudicarle tutte. Conoscenza delle cose divine (Agostino), la sacra dottrina non considera unicamente l'universo secondo il modo dei filosofi (s. Tommaso non esita a riconoscere una sapienza filosofica) che raggiungono Dio attraverso quello che è conoscibile di lui partendo dalle creature. Ma essa ha per oggetto quello che è conosciuto solo da Dio e che ci ha comunicato per via di rivelazione. E, quindi, a questo titolo eminente che la sacra dottrina è sapienza. Si potrebbe pensare che la sua dipendenza dalla rivelazione sia contraria all'autonomia che comprende l'idea di sapienza. Al contrario, questo segna la sua superiorità, perché essa riceve i suoi principi non da una scienza umana, ma dalla scienza divina, « dalla quale, come dalla suprema sapienza, tutta la nostra conoscenza trae il suo ordine ». Essa è velut quaedam impressio divinae scientiae.

E considerando il rapporto del nostro spirito al suo oggetto che possiamo determinare la specificità di un sapere. Come abbiamo visto, l'oggetto è il mistero stesso di Dio raggiunto in se stesso, il che presuppone che Dio si sia rivelato a noi e che la sua rivelazione sia accolta dalla fede teologale. L'intelligenza teologica è una intelligenza che spiega tutte le risorse della ragione umana all'interno della fede e al servizio di una penetrazione più profonda del mistero della fede, che è il mistero rivelato.

L'ambiente naturale della t. è, quindi, la vita della fede, a tal punto che se la fede viene a mancare la t. non esiste più. Così, diviene chiaro lo statuto epistemologico unico della sacra dottrina. Radicata nella fede, la t. è un sapere umano, sottomesso a tutti i rischi e pericoli inerenti all'uso della ragione.

E un errore, che si oppone direttamente al suo valore di verità come sapere, vedere nella t. la traduzione, il riflesso del soggetto credente. Al contrario, in modo analogo alla vita (bios) filosofica di cui parlavano i greci, si può parlare di una vita teologica, con cui s'intenderà uno stile di vita, un'esistenza polarizzata dalla ricerca della sapienza teologica, o, se si preferisce, di vocazione del teologo.

III. Tre sapienze. Attribuendo alla sacra dottrina la qualifica di sapienza, s. Tommaso non la intende in modo esclusivo. Esistono anche una sapienza filosofica e una sapienza che è dono dello Spirito Santo. Queste tre sapienze possono, nello stesso soggetto, entrare in simbiosi e sostenersi reciprocamente, a condizione che sia riconosciuta la loro gerarchia.

Se la filosofia è sapienza, è perché la ragione umana è capace di raggiungere la verità nel campo delle realtà che sono alla sua portata, e questo perché il lumen naturale è partecipazione alla suprema intelligenza. E rispettando la sua natura che il teologo potrà ricorrere al suo servizio.

Che cosa distingue la dottrina sacra dalla sapienza dono dello Spirito Santo? Si possono dare due diversi tipi di valutazione.

La dottrina sacra, che si acquisisce con lo studio, si propone di approfondire la conoscenza delle verità rivelate e di mettere in evidenza la loro coesione nonché la loro armonia. Essa lo fa secondo il modo umano della conoscenza concettuale.

La sapienza, dono dello Spirito Santo, procede per un cammino diverso. Ci si può disporre a riceverla, ma essa è un dono concesso dal volere amabile di Dio. Essa giudica per inclinazione o simpatia, insomma per connaturalità. Lo spirituale, dice Paolo in 1 Cor 2,15, giudica ogni cosa. S. Tommaso ama citare l'espressione di Dionigi l'Areopagita, a proposito del suo discepolo Ieroteo, istruito sulle cose divine non solo per averle imparate con lo studio, ma soprattutto per averle « sofferte », provate: pati divina.

In effetti, il fondamento di questa connaturalità è l'unione di carità che rende l'anima familiare alle cose di Dio. Questa sapienza, che è la più alta, attesta il primato della carità. Scaturisce dall'intensità della vita teologale. S. Tommaso parla della vetula che non sa né leggere né scrivere, ma che è guidata dallo Spirito nelle vie di Dio, e della sua superiorità sul dottore che non ha aperto il suo cuore alle mozioni dello Spirito.

Il dono della sapienza è, insieme agli altri doni dello Spirito Santo, la sorgente immediata della conoscenza mistica.

Non si devono opporre le tre sapienze: sono compatibili tra loro. Riconoscere il loro ordine gerarchico significa custodirne l'autenticità. A sua insaputa, senza dubbio, il Dottore Angelico, sviluppandone l'analisi, ne ha fatto il suo autoritratto.

Bibl. S.Th. Bonino, Thomas d'Aquin. De la Verité ou la science de Dieu, Paris 1996; Y.M. Congar, s.v., in DTC XV, 341-502; Ch. Journet, Introduction à la théologie, Paris 1947; M. Labourdette, La théologie, intelligence de la foi, in RevThom 46 (1946), 5-44; Id., Mystique et apophase, in RevThom 70 (1970), 629-640; J.H. Nicolas, Sintesi dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità, I: Dio uno e trino, Città del Vaticano 1991; E. Salmann, s.v., in WMy, 484-488; A. Solignac, s.v., in DSAM XV, 463-487; Id., Théologie négative, in DSAM XV, 509-516; F. Vandenbroucke, Le divorce entre théologie et mystique, in NRTh 82 (1950), 372-389.

G. Cottier

TEOLOGIA NEGATIVA. (inizio)

I. Definizione. T. o apofatica (dal greco, apó-fasis: negazione) è quella che ritiene che a Dio non possano convenire concetti o termini del linguaggio umano e che Dio possa essere meglio conosciuto negando di lui le categorie proprie dell'ente finito. Poiché Dio è assolutamente trascendente, nessuna creatura può conoscerlo; né può parlare di lui in modo adeguato, perciò di Dio si può dire ciò che non è, piuttosto che ciò che è.

II. E interessante vedere come questo concetto sia già presente in diversi autori della filosofia greca: Filone ebreo dice che Dio trascende infinitamente sia il mondo sensibile che il mondo intelligibile, poiché è creatore dell'uno e dell'altro. Egli è, quindi, incomprensibile all'uomo che non lo può conoscere nella sua essenza, è inoltre ineffabile, poiché non si può esprimere e definire con nomi. C'è tuttavia un nome che designa Dio e indica che egli è la fonte di tutte le cose. Questo nome è l'Essere: « Dio rispose a Mosè: Dì loro che Io sono Colui che E, affinché, conoscendo la differenza fra ciò che è e ciò che non è, imparino anche che non c'è assolutamente alcun nome che possa essere usato per designare me, io che sono il solo cui competa l'essere » (Vita di Mosè, I, 75).

Questo concetto di Dio come ineffabile si trova anche in alcuni dei medioplatonici e in particolare in Albino (sec. II): « E ineffabile e coglibile solo con l'intelletto, come si è detto, poiché non è né genere, né specie, né differenza specifica e nemmeno, d'altro canto, gli si addice alcuna determinazione, né cattiva (poiché non è lecito dire questo), né buona (poiché egli sarebbe tale per partecipazione di qualche cosa, e specialmente della bontà); né è indifferente (poiché ciò non corrisponde alla nozione di esso) » (Didascalico, X, 4).

Questa dottrina, presente anche fra i neopitagorici e nel Corpus hermeticum, appare con molta chiarezza nel neoplatonismo. Per Plotino l'uno, il principio supremo, scrive Reale, non solo trascende il mondo fisico, ma trascende ogni forma di finitudine, compresa quella finitudine in cui Platone e Aristotele (322 a.C.) avevano imprigionato lo stesso intelligibile e la stessa Intelligenza. Si comprende, pertanto, come dell'Uno Plotino tenda a dare determinazioni prevalentemente negative e a dichiararlo, addirittura, ineffabile: « Ond'è che Egli riesce, tra l'altro, ineffabile, nel senso vero del termine. Poiché qualsiasi parola tu pronunzi, tu avrai pur sempre espresso «una qualche cosa». Nondimeno, l'espressione «al di là di tutto» o quest'altra «al di là dello Spirito venerabile al sommo» è l'unica che risponde al vero tra tutte le altre, poiché essa, in definitiva, non è una denominazione che sia qualcosa di diverso da quello che è lui, né poi è una cosa tra tutte le altre cose: ed Egli è innominato appunto perché noi non sappiamo dir nulla sul conto suo, ma noi tentiamo solo, come ci viene, alla meglio, di dare qualche indicazione intorno a lui, solo per nostro uso, tra di noi ».1

III. Nei Padri: 1. Tra gli apologisti greci si deve ricordare Giustino (165) che risente dell'influenza della filosofia platonica. Nei suoi scritti in difesa della fede, Giustino sottolinea la nozione di Dio unico e trascendente. Dio è senza origine, perciò non può essere nominato: « Il Creatore dell'universo non ha nome, perché non è generato. Il ricevere un nome presuppone infatti qualcuno più vecchio che dia questo nome. Queste parole Padre, Dio, Creatore, Signore e Padrone non sono nomi, ma appellativi motivati dai suoi benefici e dalle sue azioni. La parola «Dio» non è un nome, ma una approssimazione naturale all'uomo per designare una cosa inesplicabile » (II Apologia 6, 1, Paris 1987, 204-205).

Teofilo (180 ca.), vescovo di Antiochia di Siria, nei tre libri Ad Autolycum, nei quali difende il cristianesimo contro le obiezioni del pagano Autolico, scrive: « L'aspetto di Dio è ineffabile, inesprimibile e invisibile agli occhi carnali. La sua gloria è senza limiti, la sua grandezza senza confini, la sua altezza inaccessibile, la sua forza incommensurabile, la sua saggezza ineguagliabile, la sua bontà inimitabile, la sua carità indicibile » (Ad Autolycum I, 3, Paris 1948, 62-63).

Clemente d'Alessandria afferma che per giungere a Dio occorre una purificazione a livello intellettivo che si ottiene attraverso l'analisi: « Noi otteniamo il modo catartico con la confessione e il modo epoptico per via d'analisi, progredendo verso l'intelligenza prima.... Se

dunque, dopo aver tolto tutti gli attributi del corpo e quelli che vengono chiamati gli incorporei, noi ci lanciassimo verso la grandezza del Cristo e di là noi avanzassimo per mezzo della santità verso l'abisso, noi ci avvicineremmo in qualche modo all'intellezione dell'Onnipotente, riconoscendo non che egli è, ma che non è... La causa prima non è in un luogo, essa è al di sopra del luogo, del tempo, del nome, dell'intellezione. Per questo ancora Mosè dice: «Manifestati a me»; in modo più chiaro significa che Dio non può essere né insegnato, né detto fra gli uomini, ma che può solamente essere conosciuto per l'effetto della potenza che viene da lui, perché l'oggetto della ricerca è senza forma ed invisibile, e la grazia della conoscenza viene da Dio per mezzo del Figlio » (Stromati, V, XI, 71,1-5, Paris 1981, 142-145). L'uomo non può conoscere Dio che è invisibile e indicibile e, secondo Clemente, su questo punto convergono anche i filosofi tra cui Platone. Così tutti i nomi che noi attribuiamo a Dio sono impropri.

Origene ritiene che noi non possiamo conoscere Dio nella sua sostanza, ma solo attraverso il Logos cioè il Cristo « figura expressa substantiae et subsistentiae Dei » e, inoltre, attraverso le creature. Scrive Origene: « Talvolta i nostri occhi non possono guardare la natura della luce, cioè la sostanza del sole; ma osservando il suo splendore e i raggi che si diffondono nelle finestre o in piccoli ambienti atti a ricevere la luce, di qui possiamo arguire quanto grande sia il principio e la fonte della luce materiale. Analogamente, le opere della provvidenza divina e la maestria che si rivela nel nostro universo sono, per così dire, i raggi di Dio in confronto della sua natura e della sua sostanza. Pertanto, poiché con le sue forze la nostra mente non può concepire Dio quale egli è, dalla bellezza delle sue opere e dalla magnificenza delle sue creature lo riconosce padre dell'universo » (De Principiis, I,1, 6, 132-133).

2. I cappadoci: Basilio difende la dottrina di Nicea, contro i partiti ariani. Egli professa la sua fede in Dio che è un solo essere divino (ousia) nelle tre Persone (ipostasi) del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo. Nella polemica contro Eunomio (395), egli formula una teoria che unisce sia la negazione che l'affermazione: « Tra le parole che sono dette di Dio, alcune indicano ciò che è presente in lui, altre, al contrario, ciò che non è presente. A partire da queste due serie, in effetti, una sorta di impronta di Dio s'imprime in noi che proviene sia dalla negazione degli attributi che non convengono, sia dalla confessione di quelli che esistono ». Noi lo chiamiamo incorruttibile, invisibile, immutabile, ingenerato. « Ciascuno di questi appellativi ci insegna a non cadere nell'improprietà delle nozioni quando riflettiamo su Dio » (Adversus Eunamium, I,10, Paris 1982, 204-205).

Gregorio di Nissa è considerato il fondatore della mistica cristiana. Egli utilizza le fonti classiche: Platone, i neoplatonici, gli stoici. Il centro della sua speculazione mistica è costituito dalla dottrina dell'immagine di Dio nell'uomo. Essa viene in aiuto alla ragione dell'uomo che, in quanto limitata, non riesce a cogliere l'essenza di Dio. Scrive il Nisseno: « La natura divina, in ciò che essa è per se stessa secondo la propria essenza, supera ogni presa del pensiero, giacché è inaccessibile e irraggiungibile dalla penetrazione dell'intelligenza, e il potere di comprendere l'inconcepibile non è assolutamente alla portata dell'uomo, giacché il mezzo per accedere all'impossibile non è ancora stato immaginato. Ecco perché il grande Apostolo chiama le sue vie impenetrabili, volendo esprimere con questa parola l'inaccessibilità del sentiero che porterebbe alla conoscenza dell'essenza divina. Nessuno di coloro che hanno goduto della vita ha rivelato alla nostra intelligenza altro che un vestigio di comprensione di ciò che supera l'intelligenza » (De Beatitudinibus, VI, ed. J.F. Callahan, Leiden 1992, 140). E necessario, perciò, percorrere un cammino diverso per cogliere l'invisibile; un modo può essere quello di contemplare l'ordine presente nella creazione. Gregorio invita però ad andare oltre per poter giungere alla visione di Dio. Per questo motivo, il grado più alto di conoscenza di Dio avviene nell'anima dell'uomo che si è purificato da ogni passione e da ogni peccato (cf Ibid., 142-143).

In Gregorio di Nissa c'è l'affermazione dell'assoluta trascendenza di Dio, quindi, dell'impossibilità del pensiero umano di poterlo conoscere e circoscrivere. Nell'opera Vita di Mosè questo tema della trascendenza di Dio è trattato ampiamente: « In effetti Dio non si sarebbe mostrato al suo servo, se la visione fosse stata tale da porre fine al desiderio di Mosè che

guardava, in quanto si vede veramente Dio quando vedendolo non si cessa mai di desiderare di vederlo » (Ibid., II, 233, 201). D'altro canto, però, c'è anche il tema dell'incontro con Dio reso possibile per l'uomo, attraverso l'immagine di Dio che è in lui. Questi due temi in apparenza contrastanti sono in realtà collegati tra loro e sono come due aspetti della stessa realtà. L'ascensione contemplativa, scrive Daniélou,2 culmina con la theôria, cioè la contemplazione del mistero nella sua sostanza intemporale. L'opera di Gregorio supera quella dei suoi predecessori e oltrepassa l'ordine della contemplazione per entrare in quello dell'amore. La theôria comprende un momento positivo-negativo, la contemplazione del mistero, e la notte dei sensi, così che anche all'anima che giunge fin qui, l'ousia divina resterà sempre inaccessibile.

3. Tra i Padri latini è importante ricordare Arnobio (sec. IV) il quale nell'opera Adversus nationes scrive: « Della natura divina questo soltanto può intendere l'uomo di veramente certo: sapere e capire che con parole mortali non può proferire niente intorno ad essa » (Ibid., III, 19, 15).

Agostino nel primo libro dell'opera De doctrina christiana, dopo aver parlato della Trinità, riflette sul tema dell'ineffabilità di Dio: « Abbiamo detto qualcosa o abbiamo espresso qualcosa degna di Dio? Certamente! Sento di non aver avuto altra intenzione che dire questo. Ma se ciò ho detto, non ho raggiunto l'oggetto di cui volevo parlare. E questo come mi risulta? Dal fatto che Dio è ineffabile, mentre quello che è stato detto da me, se fosse stato ineffabile non avrei potuto dirlo. Ne segue che Dio non è da dirsi ineffabile poiché quando di lui si dice questa prerogativa si dice qualcosa: per cui viene fuori un contrasto di parole, in quanto, se per ineffabile intendiamo ciò di cui non si può dire nulla, non è ineffabile un essere di cui si può affermare almeno che è ineffabile. Questo contrasto di parole è piuttosto da evitarsi col tacerne che conciliarlo col parlarne. In effetti, Dio, di cui non si può affermare nulla che gli si adatti, ha permesso che la voce umana lo elogiasse e ha voluto farci godere della sua lode espressa dalle nostre voci. E per questo che si è lasciato chiamare Dio » (Ibid., I, 6, 6).

All'uomo, insegna il vescovo d'Ippona, rimane soltanto il canto di lode: « Il giubilo è un certo suono che significa che il cuore vuol dare alla luce ciò che non può essere detto. E a chi conviene questo giubilo se non al Dio ineffabile? Ineffabile è infatti ciò che non può essere detto: e se non puoi dirlo, ma neppure puoi tacerlo, che ti resta se non giubilare, in modo che il cuore si apra a una gioia senza parole, e la gioia si dilati immensamente ben al di là dei limiti delle sillabe? Bene cantate a lui nel giubilo » (Enarrationes in Psalmos, 32, II D, 1, 8),

In Dionigi Areopagita sono presenti due filoni di pensiero: la tradizione neoplatonica e i Padri alessandrini e cappadoci. Questo immenso patrimonio è da lui utilizzato in modo mirabile e costituisce una teologia originale e unica dalla quale dipendono sia la filosofia del Medioevo sia i pensatori delle generazioni successive. Dionigi utilizza sia il metodo negativo (apofatico), che il metodo positivo (catafatico). Con il metodo negativo si nega la possibilità di pensare Dio, di includerlo in un concetto che lo rappresenti o lo significhi alla stessa stregua degli enti finiti. Con il metodo positivo si dice che egli è causa di tutti gli esseri, dal quale tutti emanano. L'elenco dei nomi divini che troviamo in Dionigi è ripreso da Proclo (485), e dalla Sacra Scrittura. Al primo posto c'è il Bene, con i nomi ad esso collegati: Luce, Bellezza, Amore. Dopo questo nome troviamo i nomi Essere, Vita, Sapienza (o Intelligenza, o Ragione). Seguono poi i nomi desunti dalla Sacra Scrittura: Potenza, Giustizia, Salvezza, Redenzione, Grande, Piccolo, Medesimo, Altro, Simile, Dissimile, Uguaglianza, Ineguaglianza, Onnipotente, Antico di giorni, Pace. Questi nomi con i quali Dio si rivela sono intellettuali e indicano il rapporto che c'è tra Dio e il creato. Ci sono però anche nomi divini che si ricavano dalle cose sensibili, sono i nomi simbolici di fuoco, luce, acqua: « Dicono che egli è sole, stella, fuoco, acqua, vento, rugiada, nube, perfino roccia e pietra, tutto ciò che è e niente di ciò che è » (Nomi divini I, 6, 596 C).

Tuttavia, questi nomi che celebrano in modo positivo Dio, sono lontani dal significarlo per quello che realmente è. Anche la Sacra Scrittura celebra Dio con dei nomi che non hanno alcuna somiglianza con lui: Invisibile, Infinito, Incomprensibile e con altre espressioni con le quali non si indica ciò che egli è, ma ciò che non è (Cf Gerarchia cel., II, 140 C-D). Così, riprendendo le

teofanie dell'AT, a colui che con insistenza chiede il nome di Dio, Dionigi risponde: « E mirabile. Non è forse, in verità, un nome mirabile quello che sta al di sopra di ogni nome e che manca di ogni nome, che è situato al di sopra di ogni nome che si nomina sia in questo tempo sia nel futuro? » (Nomi divini I, 6, 596 A).
Dio è, perciò, innominabile. L'istanza negativa, per la quale tutti i nomi attribuiti a Dio devono essere negati, appare qui con chiarezza. La negazione però contiene una positività, una sorta di fecondità. Come fa notare A. Ghisalberti la vera peculiarità di Dionigi non è la teologia negativa. La sua originalità consiste « nell'aver colto le implicazioni derivanti dall'impossibilità per la negazione di essere definitiva. La teologia negativa non va intesa come l'ultima parola su Dio perché, se la si considera come definitiva, la negazione viene ad essere un'affermazione rovesciata, assume cioè le medesime pretese categoriche di ogni affermazione ». La negazione, negando ciò che vi è di improprio e di inadeguato nell'affermazione, giunge all'affermazione vera. Occorre riconoscere che c'è una terza via ulteriore alla affermazione e alla negazione, ed è la via « del riconoscimento dell'assoluta precedenza di Dio per cui Dio non va pensato, bensì ricevuto. Non è l'uomo a concepire Dio, ma è Dio che lo pone e lo concepisce ».3
Dionigi è considerato il teorico della teologia apofatica. Mentre in Oriente, nei secoli successivi, la teologia apofatica è presente nei diversi autori spirituali, in Occidente, lo studio di Aristotele porterà ad approfondire la teologia positiva. Tuttavia, l'opera di Dionigi, tradotta in lingua latina prima da Ilduino (855859), abate di Saint-Denis e poi da Giovanni Scoto Eriugena, ha un'enorme influenza sul pensiero filosofico e teologico del Medioevo. Alberto Magno e Tommaso d'Aquino hanno commentato il trattato sui Nomi divini.
Eckhart. Nel corpus latino e tedesco del maestro di Hochheim sono numerosi i punti nei quali egli afferma che Dio è ineffabile. Nessuno può parlare di lui perché egli è al di sopra di ogni altro nome. Commentando il passo della Genesi dove Giacobbe chiede a Dio di rivelargli il proprio nome, Eckhart sostituisce alla risposta divina data a Giacobbe una risposta più ampia, che prende dal libro dei Giudici: Cur quaeris nomen meum, quod est mirabile? (Gdc 13,18) Questa frase può essere letta in diversi modi; il più significativo tra questi è quello che si ricava dalla lettura di Fil 2,9 e, commenta V. Lossky, ci pone davanti un paradosso: il nome di Dio è mirabile, perché è un nome e tuttavia è al di sopra di ogni altro nome. Il nome è mirabile poiché è un nome innominabile, un nome indicibile, un nome ineffabile. Inoltre, il suo nome è mirabile poiché, come dice il profeta Isaia (45,15), la sua natura è di essere nascosto: Vere tu es Deus absconditus. Questo nome non si può cercare all'esterno, ma è da ricercare nell'intimo dell'uomo. Ed Eckhart cita a questo proposito il passo di Agostino: « Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas » (De vera religione, 39, 72).
Secondo Lossky, Dio è ineffabile proprio perché la sua natura è l'Essere nascosto: « Mirabile quaerere nomen eius, cuius natura est esse absconditum ».4 Il nome innominabile è l'Uno, superiore a tutti i nomi divini; l'Uno è sorgente unica sia della Trinità, che di tutto il creato. Conoscere Dio, dunque, è conoscere che egli è Uno. Scrive Eckhart: « Più Dio è riconosciuto come Uno, più è riconosciuto come Tutto... Più si conosce nitidamente e profondamente Dio come Uno, più si conosce la radice dalla quale sono uscite tutte le cose » (Predica 54 a).
L'Uno, commenta A. De Libera, non è un nome di Dio, ma è la designazione dell'Unico come dimora di.5 L'anima che cerca Dio deve rompere con tutte le cose create e quando « trova l'Uno dove tutto è uno, essa rimane in quest'unico Uno » (Ibid. 51). « Essa è stabilita nell'unità, secondo il modo dell'unità, dove non c'è più nome » (Ibid. 64). Se Dio è ineffabile, ed il suo nome è mirabile, allora il fine ultimo della ricerca è « la tenebra, o non-conoscenza della Deità nascosta, da cui irradia la luce, ...nel fondo dell'anima, dove il fondo di Dio e il fondo dell'anima sono un fondo solo. Più lo si cerca, meno lo si trova. Tu devi cercarlo in modo da non trovarlo in alcun luogo. Se non lo cerchi, lo trovi. Che Dio ci aiuti a cercarlo in maniera da restare eternamente con lui. Amen » (Ibid. 15).
Tra i mistici renani Taulero riprende da Dionigi il concetto di Dio «senza nome»: « L'essere divino è in se stesso senza nome; i nomi gli sono toccati da parte delle creature. Per esempio:

poiché egli ha fatto le creature noi lo chiamiamo «Gott», buono, come egli è. Poiché la creatura è bisognosa, lo chiamiamo misericordioso, clemente e propizio, come è pure. Poiché la creatura è manchevole, egli è chiamato giudice. E così diversi altri nomi che non gli appartengono per la sua stessa essenza, poiché in se stesso egli è privo di nome, di immagini, di forme, di modi, ed è spoglio di tutte le cose » (Divine Istituzioni, p. 26 delle Opere in ed.it.).

La t. è presente anche in Giovanni Ruusbroec, mistico fiammingo. Egli, come teologo e come autore spirituale, è da considerare il più grande tra i mistici del nord. In lui troviamo l'influenza di s. Bernardo, Gregorio Magno, Ambrogio, Agostino. I suoi scritti descrivono l'unione dell'uomo con Dio, fino ad esplorare i gradi più alti dell'esperienza unitiva, che inabissa l'uomo nel mistero di Dio. L'uomo non può conoscere l'essenza divina, che supera ogni concetto umano. In Dio Ruusbroec oppone l'essenza, cioè l'eterno riposo, l'inoperosità, all'attività nella quale Dio è principio di vita, fecondità, azione immanente e transitiva. Questa opposizione fra essenza e attività in Dio costituisce due momenti dialettici dello stesso Essere divino. L'uomo che si eleva alla contemplazione di Dio coglie ciò che nella divinità è proprio del Padre, ciò che è proprio del Verbo eterno e ciò che è proprio dello Spirito Santo. Ma questa distinzione non toglie l'unità dell'Essere di Dio: « Tutto ciò viene considerato e contemplato come qualcosa di indiviso e non comunicato nell'unica e semplice natura divina. Tuttavia, secondo il nostro modo di capire, ciò che è appropriato alle Persone, resta oggetto di molte distinzioni ».6 La contemplazione più alta per l'uomo consiste nell'unirsi a Dio nell'amore.

La linea della teologia negativa prosegue nella Theologia Deutsch. L'autore, un anonimo sacerdote teutonico di Francoforte, per parlare di Dio usa volentieri dei sinonimi: Perfetto, Uno, Verità, Bene supremo. Nell'esposizione di questi concetti le fonti sono la Sacra Scrittura e la corrente neoplatonica cristianizzata da Dionigi. Ecco come l'anonimo di Francoforte definisce il Perfetto: « E un essere che, in se stesso e nel suo essere, comprende e racchiude tutti gli esseri: senza di lui e fuori di lui non vi è essere vero e in lui tutto ha il suo essere perché Egli è l'essere di tutto ». Dalla definizione di Perfetto scaturisce quella di imperfetto. « L'imperfetto, infatti, è ciò che prende la sua origine dal Perfetto, così come lo splendore o una luce derivano dal sole o da un corpo luminoso, ed è qualcosa, questo o quello, e si chiama creatura. E, come nessuno di tutti gli esseri particolari è il Perfetto, così il Perfetto non è nessuno di tutti gli esseri parziali. I particolari sono comprensibili, conoscibili ed esprimibili; al contrario, il Perfetto è per tutte le creature inconoscibile, non concepibile e non dicibile. Per questo si chiama Niente ». Mentre l'imperfetto è comprensibile e conoscibile, « il Perfetto è chiamato Niente perché non è nessuno di questi esseri parziali; la creatura in quanto creatura non può né conoscerlo, né comprenderlo, né nominarlo, né pensarlo » (Theologia Deutsch, I, 39). L'alterità tra Perfetto e imperfetto consiste nella inconoscibilità del Perfetto, cosicché il Perfetto è chiamato Niente. La creatura, in quanto ontologicamente limitata, non può conoscere Dio, che è sommo bene, eterno, somma perfezione, ma neppure, secondo l'autore della Theologia Deutsch, dire qualcosa su di lui. Di fronte a Dio la creatura deve saper tacere, mantenere un silenzio adorante.

Nicola da Cusa per parlare di Dio postula una dotta ignoranza. Egli dice che la Verità è inaccessibile e, per quanto molti filosofi abbiano cercato di indagarla, nessuno è riuscito a conoscerla. Allora, per conoscere Dio occorre entrare in questa ignoranza. Egli scrive: « La sacra ignoranza ci ha insegnato che Dio è indicibile, perché egli è maggiore all'infinito di tutte le cose di cui si può parlare. E poiché questo è verissimo, con più verità parliamo di lui rimuovendo e negando, come sostiene anche Dionigi il grandissimo, il quale volle che Dio non fosse né verità, né intelletto, né luce, nessuna di quelle cose che si possono dire a parole » (La dotta ignoranza, Milano 1988, 123).

L'influenza di Dionigi e della t. si snoda lungo i secoli e si evidenzia in modo particolare nella scuola carmelitana e soprattutto in Giovanni della Croce, il grande teologo mistico spagnolo del sec. XVI. Le fonti che hanno influenzato la sua dottrina sono molteplici. Al primo posto troviamo la Sacra Scrittura che egli conosce a memoria. Subito dopo: il tomismo insieme all'agostinismo e al neoplatonismo, la mistica araba spagnola, i mistici del nord, la poesia

spagnola e la mistica spagnola con Osuna, Laredo, Teresa d'Avila. Giovanni percorre e addita l'essenziale via a Dio. Il tema centrale nella sua speculazione è quello dell'unione dell'anima con Dio. Questo cammino avviene nella notte ed è segnato da un abbandono del peccato, da una purificazione di tutto ciò che non è Dio. Dio è assolutamente trascendente e l'espressione «raggio di luce oscura», ripresa da Dionigi, esprime la lontananza che separa l'anima da Lui.
Il cammino che l'anima compie per giungere a Dio è chiamato da Giovanni della Croce, notte « primo, a causa del termine da cui essa muove; l'appetito deve privarsi di tutti i beni temporali di cui gode, rinunziando ad essi: rinuncia e privazione che per tutti i sensi dell'uomo costituiscono una vera notte. Secondo, per il mezzo o la via attraverso la quale l'anima deve tendere all'unione con Dio; tale mezzo è la fede che per l'intelletto è oscura come la notte. Terzo, per la meta a cui essa è diretta, Dio, il quale è ugualmente notte oscura per l'anima finché questa rimane nel mondo » (Salita del Monte Carmelo I, 2,1). L'anima deve perciò mortificarsi di tutti gli appetiti, deve rinunciare al gusto sensibile in tutte le cose.
Per Giovanni della Croce Dio è trascendente, infinito, incomprensibile « non nella sua lontananza, ma soprattutto nella sua intimità e immanenza, nella sua capacità di penetrare nell'uomo per vie che nessuna creatura e nemmeno il soggetto stesso potrebbero scoprire ».7 L'anima si unisce a Dio attraverso una perdita di tutto ciò che non è lui; il guadagno totale si ha nella perdita totale e i versi scritti sotto il disegno della Salita del Monte Carmelo, che permettono di giungere al vertice dell'unione, stanno a significare ciò: « Quando ti fermi su qualche cosa, tralasci di slanciarti verso il tutto. Per giungere interamente al tutto, devi totalmente rinnegarti in tutto. E quando tu giunga ad avere il tutto, tu devi possederlo senza voler niente poiché se tu vuoi possedere qualche cosa nel tutto, non hai il tuo solo tesoro in Dio » (Ibid., I, 13,12).
Anche in Tommaso di Gesù, un autore spirituale tra i più importanti della scuola carmelitana del sec. XVII è presente la t. Nella duplice conoscenza di Dio, per affermazione e per negazione, quest'ultima è la più perfetta di tutte le conoscenze, che si possono avere su Dio in questa vita ed è propria del dono dell'intelletto. Nel trattato De Contemplatione divina libri sex, egli vuole condurre l'anima attraverso i gradi, o gerarchie della contemplazione, all'unione con Dio. Infatti tutti i cristiani, illuminati dalla luce della fede, possono salire per divina grazia dalle creature visibili a una contemplazione del Creatore, ed è possibile penetrare un poco nei profondissimi misteri dell'ineffabile e beatissima Trinità e considerarli con l'occhio della fede. Padre Tommaso risente dell'influsso di Dionigi Areopagita e da lui riprende la concezione gerarchica degli spiriti. Alle tre gerarchie angeliche corrispondono nella mente umana tre gradi nei quali noi passiamo dall'immaginazione alla ragione e dalla ragione all'intelligenza. Tommaso dedica tutto il libro V del trattato De Contemplatione divina alla contemplazione mistica che si raggiunge attraverso la conoscenza negativa e ritiene questa specie di contemplazione, che ha per oggetto l'incomprensibilità di Dio, più nobile di tutte le altre. Questa contemplazione « è difficile da comprendere, più ancora da spiegare e difficilissima da sperimentare » (Ibid., V, c. 11). Anche per Tommaso di Gesù, dunque, la t. costituisce un grado decisivo dell'unione dell'anima con Dio, non tuttavia il definitivo.
IV. In conclusione, il percorso storico documenta che la t. è una costante del pensiero cristiano, pur con le caratteristiche proprie di ogni epoca e di ogni autore. Il motivo teorico sta nel valore che la t. evidenzia: l'utilità, ma anche il limite del concetto per parlare del mistero di Dio. Se è pur vero che il linguaggio e il concetto sono inadeguati, tuttavia essi sono necessari. Inoltre sottolineano come la t. non sia l'ultima parola su Dio, ma piuttosto un invito ad un rapporto più completo con lui. E nell'unione dell'uomo con Dio, che si attua nell'amore, che la teologia mistica trova il suo compimento.
Note: 1 G. Reale, Storia della filosofia antica, IV. Le scuole dell'età imperiale, Milano 19844, 510; Cf Enneadi, V, 3,13; 2 Cf J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse, Paris 1944, 147ss.; 3 A. Ghisalberti, Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo, Roma-Bari 1990, 30-31; 4 V. Lossky,

Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, Paris 1960, c. I; 5 A. de Libera, Introduction à la mystique rhénane: d'Albert le Grand à Maître Eckhart, Paris 1984, 283-284; 6 Giovanna della Croce, Ruusbroec, in La Mistica I, 476-477; 7 F. Ruiz Salvador, Giovanni della Croce, in Ibid., 567.

Bibl. S. Agostino, La dottrina cristiana, Milano 1989; Id., Esposizioni sui Salmi, Opere di Sant'Agostino - Edizione latino-italiana, parte III: Discorsi, vol. XXV, Roma 1982; Arnobio, Adversus nationes, libri VII, recensuit C. Marchesi, Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum, n. 62, Torino 19532; H.U. von Balthasar, Stili laicali, in Id., Gloria. Un'estetica teologica, III, Milano 1986; J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, Paris 1944, 147ss.; Dionigi Areopagita, Tutte le opere, tr. di P. Scazzoso, intr. e note di E. Bellini**,** Milano 19832; Maestro Eckhart, Trattati e Prediche, intr. trad. e note di G. Faggin, Milano 19882; « Der Frankforter », « Theologia Deutsch » in Neuhochdeutscher Übersetzung herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von A.M. Haas, Einsiedeln 1980, 31-36; Saint Justin, Apologies, Introduction, Texte critique, Traduction, Commentaire et Index par A. Wartelle, in Etudes Augustiniennes, Paris 1987; Gregorio Nisseno, De Oratione dominica, De Beatitudinibus, ed. J.F. Callahan in Gregorii Nysseni, Opera, auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit Wernerus Jaeger, vol. VII, pars II, Leiden-New York-Köln 1992; Gregorio di Nissa, La vita di Mosè, a cura di M. Simonetti, Milano 1984; V. Lossky, Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, Paris 1960; R. Mohr, Via negationis, in WMy, 512-513; Origene, I Principi, a cura di M. Simonetti, Classici delle Religioni, Sezione Quarta diretta da Piero Rossano - La religione cattolica, Torino 1968; J. Quasten, Patrologia, 3 voll., vol. I e II, Casale Monferrato (AL) 1983; G. Reale, Storia della filosofia antica, IV. Le scuole dell'età imperiale, Milano 1984; K. Ruh, Storia della mistica occidentale, vol. I: Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo, Milano 1985; A. Solignac, s.v., in DSAM XV, 509-516; Taulero, Opere, intr. tr. e note di B. De Blasio, Alba (CN) 1977; E. Zambruno, La « Theologia Deutsch » o la via per giungere a Dio. Antropologia e simbolismo teologico, Milano 1991, 15-22.

E. Zambruno

TERESA DE LOS ANDES (santa). (inizio)

I. Vita e opere. Juanita Fernández Solar nasce a Santiago del Cile il 13 luglio 1900. I suoi genitori, Miguel Fernández e Lucia Solar, insieme ai loro sei figli, formano una famiglia profondamente cristiana ed economicamente agiata.

Fin da bambina, T. comincia ad avere un rapporto molto intimo con Gesù e Maria. Già nel 1906 scrive nel suo Diario: « Gesù inizia a prendere il mio cuore per sé ». Il giorno della prima Comunione segna una traccia indelebile nella sua anima e diventa un punto di partenza per un' amicizia sempre più intima con Gesù.

Compie i suoi studi nel Collegio del S. Cuore (1907-1918). E una brava alunna e s'interessa dei bambini, degli anziani e del personale del collegio, soprattutto quando si ammala.

Nel 1914 comincia a leggere s. Teresa del Bambin Gesù e ne resta molto colpita. Più avanti, legge Teresa d'Avila ed Elisabetta della Trinità con le quali si trova in perfetta sintonia e s'impegna a vivere con Gesù nell'intimo di se stessa. L'8 dicembre 1915 fa voto di castità e promette: « Non avrò altro sposo che Gesù Cristo ».

Nell'aprile 1916, rivela a sua sorella Rebecca che diventerà carmelitana e prende le seguenti risoluzioni: dimenticare se stessa, fare la felicità degli altri, vivere con Gesù nell'intimo e amare la virtù. S'impone sacrifici e offre la sua vita per la conversione di varie persone.

Il 7 settembre 1918 scrive alla priora del Carmelo di Los Andes chiedendo di entrare in monastero, ove fa l'ingresso il 7 maggio 1919, con il desiderio di essere accanto a Cristo come vittima, per intercedere soprattutto per i sacerdoti. Sceglie proprio quel Carmelo perché è tanto povero da non aver neppure l'elettricità né l'acqua corrente.

Cambia il suo nome in Teresa di Gesù ed esercita un intenso apostolato sia con la misteriosa fecondità del sacrificio e dell'orazione sia anche con le sue lettere, che invia a familiari ed amici che contagia con il suo amore a Cristo attraverso una profonda gioia e felicità, perché per lei « Dio è gioia infinita » e Gesù Cristo è questo pazzo d'amore che l'ha resa pazza, molto « pazza... », come ella stessa si definisce. In monastero trasmette la sua passione per Gesù, per l'Eucaristia e per la SS.ma Vergine; parla dell'abbandono fiducioso nelle mani del Padre, dell'orazione e dell'abnegazione evangelica. Il 14 ottobre comincia il suo noviziato e dirada la sua corrispondenza epistolare.

I primi giorni del mese di marzo del 1920 confida al suo confessore che morirà presto. Difatti, il 2 aprile, venerdì santo, si ammala gravemente di tifo. Vista la gravità della malattia si decide di farle emettere la professione il 6 aprile. Sei giorni dopo muore. Ha appena diciannove anni di età e undici mesi di vita carmelitana.

II. Esperienza mistica. Al di là dei fenomeni mistici che T. potette sperimentare, è la profonda unione con Dio, che cercò di raggiungere, che la rende una vera mistica.

T. fu favorita da profonde comunicazioni interiori. Ricorda che il giorno della sua prima Comunione ebbe la sensazione che Gesù le parlasse ed era convinta che tutti nella comunione eucaristica sperimentassero tale fenomeno. Ogni volta che si comunicava provava la stessa cosa: Gesù le parlava.

I testimoni affermano che T. era favorita anche da estasi. Si ricorda che un giorno fu vista sollevata da terra, in cappella, con lo sguardo fisso sul tabernacolo. Nel suo Diario, ella stessa riferisce di aver sperimentato l'inabitazione trinitaria nella sua anima: « Nostro Signore mi disse che desiderava che vivessi con lui in una comunione perenne... poi mi disse che la SS.ma Trinità stava nella mia anima... immediatamente essa restò molto raccolta, la contemplò e mi sembrava fosse piena di luce ». T. fu un'autentica contemplativa. Secondo il suo confessore, ella avrebbe raggiunto il matrimonio mistico con tutti gli effetti di illuminazione e di amore per Dio e per la Chiesa.

La sua profonda vita mistica era sostenuta dalle virtù teologali, dall'impegno nel conformarsi a Cristo, dalla fedeltà e dal servizio agli altri nella vita quotidiana. La sua notevole maturità spirituale, nonostante la giovane età, le permise di coniugare armonicamente la dimensione umana e divina.

Bibl. **Opere:** Pensieri, Roma 1987; Diario y Cartas. Introducción, revisión del texto y notas del P. M. Purroy, Santiago 1993. **Studi:** F. Caraffa, s.v., in BS, Appendice I, 483; Centro Interprovinciale ocd (cura di), Teresa de Los Andes: la « santina americana », Roma 1993; E. Gil De Muro, Cada vez que mire al mar. Teresa de los Andes, Burgos 1993; M. Purroy, Dal Cile una giovane santa per il mondo, Roma 1986.

S. Mendoza Osorio

TERESA DI GESU (santa). (inizio)

I. Vita e opere. Teresa di Gesù (de Cepeda y Ahumada), nata in Avila (Spagna) nel 1515 e morta ad Alba de Tormes nel 1582, è stata la prima donna ad essere annoverata tra i Dottori della Chiesa.

La proclamazione, avvenuta nel 1970 ad opera di Paolo VI, ha definitivamente confermato l'universalità e la sicurezza del magistero di T. nel campo della teologia mistica; un magistero abbondantemente documentato, sia a livello biografico che a livello letterario, a partire dagli scritti che lei stessa ci ha lasciato.

La « biografia spirituale » della santa è la vera e propria narrazione di un « incontro d'amore » tra T. e Cristo: incontro annunciato dolcemente nell'infanzia, problematizzato nell'adolescenza, deciso « a forza » con la fuga impetuosa verso il Carmelo nel tempo della giovinezza, divenuto tormentoso e contraddittorio in lunghi anni di vita claustrale durante i quali la preghiera non riesce a farsi dialogo totale ed effusivo, ma rivela la « divisione del cuore ».

T. indica il 1554 come l'anno della sua « conversione », come l'inizio della sua « vita nuova »: vita di familiarità piena e quotidiana con Cristo Gesù divenuto suo « Libro vivente ».
E un periodo di « unione » e di « esperienze estatiche » che culmina con la celebre grazia, più volte ricevuta, della transverberazione che « l'avvolge in una fornace d'amore ».
Nel 1562 obbedisce al Signore che le chiede la fondazione di un nuovo Carmelo: lo immagina e lo realizza come « un angolino di cielo », dove raccogliere poche anime buone che si facciano compagnia, riunendosi attorno a Cristo sposo come suo « piccolo collegio ».
T. sembra ormai orientata in senso esclusivamente escatologico, nell'attesa impaziente dell'incontro definitivo con lo Sposo celeste.
Ma qui la sorprende la Chiesa, che entra prepotentemente nella sua contemplazione: la Chiesa corpo « ancora sofferente » di Cristo. E la Chiesa lacerata dalla rivolta protestante e dalle lotte di religione; è la Chiesa missionaria implicata nelle ambigue vicende dei « conquistatori » d'America; è l'Ordine carmelitano che vive le sue ansie di Riforma.
Nel 1567, a partire da un incontro con il Generale dell'Ordine carmelitano, T. dà inizio alla sua opera di fondatrice, che subito estende anche al ramo maschile dell'Ordine (dopo un provvidenziale incontro con colui che diverrà Giovanni della Croce): quest'opera ricca di grazie e di travagli, la terrà intensamente impegnata per i restanti quindici anni della sua vita.
Nel 1572 T. riceve la grazia del « matrimonio spirituale »: vive in abituale unione con Dio, immersa nel mistero trinitario e in tranquilla pace, nonostante le pene esteriori.
Quando muore, stremata dalle fatiche, esprime in un desiderio congiunto i due vertici di maturazione ai quali tutto il suo itinerario mistico l'ha condotta: « Finalmente, o Sposo mio, è ora che ci vediamo » e « Sono figlia della Chiesa ».
Gli scritti che T. ha lasciato sono stati tutti composti occasionalmente: o per la necessità di dover dar conto della sua coscienza ai confessori incerti e impacciati davanti alle sue molteplici esperienze interiori; o per aiutare le sue « figlie » che volevano approfittare della sua guida materna ed esperta.
Così l'itinerario mistico di T. è stato da lei stessa narrato e analizzato con tutta la profondità e l'accuratezza desiderabili.
L'Autobiografia - definita da lei Libro delle misericordie del Signore - racconta le vicende della sua esistenza come « storia di salvezza ». La parte centrale dell'opera contiene un'accurata « dottrina sull'orazione » (cc. 11-22) e un'esposizione dottrinale sulle grazie mistiche da lei sperimentate (cc. 22-31).
Il Cammino di perfezione espone la pedagogia di T. nella formazione dei suoi monasteri. Contiene un trattato sull'orazione vocale e mentale, strutturato come commento al Padre nostro (cc. 17-42).
Il Castello interiore è l'opera della maturità teresiana e uno dei vertici di ogni letteratura mistica, scritto nel 1577, quasi di getto, in meno di due mesi (tenendo conto delle innumerevoli occupazioni che la assediavano). Il libro è diviso in Mansioni (secondo l'attività dell'anima che si va addentrando nel suo castello interiore, alla ricerca della stanza più intima, dove abita il Dio-Trinità): quando essa giungerà al centro della dimora, scoprirà d'essere contemporaneamente giunta al centro della vita divina, al centro di se stessa e al centro dell'intero universo.
Caratteristica di quest'opera è non solo quel piccolo « trattato di fenomenologia mistica » che T. inserisce nelle Seste Mansioni, ma il fatto che la santa collochi al vertice di tutto l'itinerario (al termine delle Settime Mansioni) il servizio alla Chiesa.
Scopo di Dio, in ogni grazia o esperienza mistica che egli concede, non è mai quello di « vezzeggiare le anime », ma quello di « renderci simili al Figlio suo Crocifisso », disponibili ad « essere venduti come schiavi, segnati dal ferro della croce, in tutto il mondo ».
A queste opere vanno ancora aggiunti: l'abbondantissimo Epistolario, il racconto delle diverse Fondazioni, una sessantina di brevi Relazioni spirituali, preparate per i confessori; alcune preghiere, dette Esclamazioni; alcuni Pensieri sull'amore di Dio, e molte Poesie.

II. Dottrina mistica. La mistica teresiana non è esattamente, come spesso si dice, una « mistica dell'orazione », ma più precisamente una « mistica della vita di orazione »: determinante è appunto la parola vita poiché è l'intera esistenza a dovere entrare in un dialogo ed in un'amicizia oranti, senza i quali essa resta irrisolta e priva di senso.

La grazia mistica per eccellenza è per T. « la conformazione a Cristo » nel suo stato di offerta sacrificale per il mondo. Incontrarsi, in tal modo e a tale scopo, con Cristo è l'obiettivo di tutto il cammino, nel suo insieme e nelle singole fasi.

Peccato non è solo la grave trasgressione delle leggi di Dio, ma è tutto ciò che può distogliere l'uomo da questo « incontro » intimo e personale: sia che ciò accada nelle distrazioni superficiali dell'adolescenza, sia che ciò accada anche in piena maturità spirituale, anche se nessun altro (fuori di noi) riuscisse a vedere ombra di peccato nei nostri comportamenti.

Bene è, invece, ogni tentativo di difendere la possibilità di questo « incontro » con lui; per questo un peccatore, mentre si dibatte tra il peccato e la grazia, deve tentare in ogni modo di non rinunciare ai momenti destinati a questo incontro (all'orazione), anche nel caso che se ne sentisse indegno e provasse soltanto ripugnanza: la preghiera è comunque e sempre un bene, perché è una porta aperta all'incontro.

A qualsiasi tappa dell'itinerario spirituale ci si trovi, dunque, il problema resta « rendere l'incontro possibile », cioè l'orazione.

Essa non è solo l'avventura di un'anima convertita, ma anche la strada di quelle che hanno bisogno di convertirsi.

L'orazione è un accettare l'appuntamento del proprio essere con Dio. Una volta che questa accettazione è data, si sviluppa il cammino che conduce all'appuntamento.

Così l'orazione diventa ricerca, esperienza, passaggio tra diverse fasi e diverse possibilità; tende a coinvolgere tutte le facoltà della persona, a mettere in moto tutte le sue energie affettive ed etiche, ad aprire tutti gli spazi che la grazia di Dio deciderà liberamente di inondare.

E, poiché essa è essenzialmente « incontro e dialogo » con Cristo, la preghiera tende a privilegiare tutte le possibili sorgenti della sua Parola: da quelle più sacre e oggettive (la Scrittura, le testimonianze della tradizione, il sostegno della liturgia) a quelle più quotidiane e indirette (compresa la voce che ci giunge dalle immagini sacre e dai simboli naturali).

Allo stesso modo, i fenomeni che accadono durante questo incontrodialogo sono tutti potenzialmente mistici, perché tutti, ciascuno a suo modo, vanno realizzando l'incontro stesso.

Che tutto sia grazia è ovvio, perché nessuno potrebbe impadronirsi di Dio, se egli non avesse voluto donarsi: perciò quando l'uomo tenta, come può, di aprirsi a questo donoincontrodialogo, si mette in movimento quel processo di divinizzazione che è lo scopo stesso di tutta la storia cristiana.

Al vertice dell'itinerario mistico, T. pone - come è noto - quel « matrimonio spirituale » che unisce coniugalmente la nostra natura a quella di Dio: una unione « viscerale », simile a quella che Maria Vergine ospitò nel suo seno, dando carne al Verbo.

Come preparazione ad esso descrive - perché Dio glieli ha fatti sperimentare - una molteplicità di « fenomeni mistici » (con tutte le loro risonanze psicologiche): il loro valore è in ciò che indicano e insegnano; ma non devono ingenerare pretese né ossessioni.

Spesso T. si attarda, per il suo desiderio di aiutare i lettori, a descrivere gli atteggiamenti che il soggetto umano assume, lungo le varie fasi del suo rapporto con Dio.

Ma tutto viene meno quando ella raggiunge il suo scopo: descrivere la splendida oggettività del soggetto Cristo che si rende presente alla sua creatura in tutta verità: Cristo che ci assume in sé, Cristo che dona il suo Spirito, Cristo che rivela il Padre, Cristo che ci consegna alla sua Chiesa.

L'aver difeso la centralità della umanità di Cristo in ogni fase del cammino spirituale e l'aver collocato al vertice dello stesso cammino il servizio ecclesiale - ciò che è stato definito « l'ecclesializzazione dell'amore mistico nella costruzione della Chiesa » - sono probabilmente gli apporti più originali e decisivi che T. abbia dato alla teologia mistica.

Bibl. **Opere:** S. Teresa, Obras completas, a cura di T. Alvarez, Burgos 1994. **Studi:** T. Alvarez, s.v., in DSAM XV, 661-658; Id, s.v., in DES III, 2479-2498; Id, Santa Teresa di Gesù mistica, in Aa.Vv., Vita cristiana ed esperienza mistica, Roma 1982, 199-229; E. Ancilli, I gradi dell'esperienza mistica teresiana, in EphCarm 13 (1963), 9-62; J. Castellano, Teresa di Gesù, in La Mistica I, 445-546; S. Castro, Cristologia teresiana, Madrid 1981; M. de Goedt, Il Cristo di Teresa, Città del Vaticano 1997; M. Lepée, Sainte Thérèse mystique, Bruges 1951; Marie-Eugène de l'Enfant Jésus, Je veux voir Dieu, Tarascon 1949; Id., Je suis fille de l'Église, Tarascon 1951; R. Moretti, Teresa d'Avila e lo sviluppo della vita spirituale, Cinisello Balsamo (MI) 1996; E. Renault, Santa Teresa d'Avila e l'esperienza mistica, Milano 1990; A.M. Sicari, L'itinerario di S. Teresa d'Avila. La contemplazione nella Chiesa, Milano 1994; M. Tietz, s.v., in WMy, 489-492; F.R. Wilhélem, Dio nell'azione. La mistica apostolica secondo Teresa d'Avila, Città del Vaticano 1996.
A.M. Sicari

TERESA DI GESU BAMBINO (santa). (inizio)

I. Vita e opere. Teresa Martin, al Carmelo sr. Teresa del Bambino Gesù e del S. Volto, nasce ad Alençon, il 2 gennaio 1873, ultima di nove figli, di cui cinque viventi. La morte della mamma causa nella fanciulla, che allora ha circa cinque anni, un trauma profondo che si manifesterà in una ipersensibilità crescente, giungendo fino alla nevrosi e alla malattia psisomatica. La notte di Natale del 1886, T. giunge a dominare la sua ipersensibilità; ella darà ormai prova di una notevole forza interiore, anche se sottolinea sempre la sua piccolezza e la sua debolezza nelle quali risplenderà la misericordia del Signore, percepita e vissuta come unico cammino di speranza e di santità. Entrata al Carmelo di Lisieux a quindici anni, presto le viene affidato l'incarico di seguire le novizie. Dopo la sua prima emottisi, consapevole della morte imminente, ella entra in una profonda notte di fede circa l'esistenza del cielo per lei. Questa malattia, comunque, costituisce il vertice del suo amore per Gesù e il prossimo, del suo abbandono e del suo ardore apostolico; ella nutre una forte speranza di poter lavorare ancora dopo la morte per il bene delle anime. Muore il 30 settembre 1897, a ventiquattro anni. Pio XI la canonizza nel 1925 e la dichiara patrona universale delle missioni nel 1927. Giovanni Paolo II l'ha dichiarata Dottore della Chiesa il 19 ottobre 1997.

T. ha lasciato tre Manoscritti autobiografici (A, B, C), duecentosessantasei Lettere (L), cinquantaquattro Poesie (P), otto Componimenti teatrali (Pie ricreazioni), ventuno Preghiere (Pr) e alcuni Scritti diversi. Le sue consorelle hanno raccolto le sue Ultimi colloqui (UC). Oggi disponiamo sia di una considerevole edizione critica integrale dei suoi scritti in otto volumi (Paris 1992) sia delle Oeuvres complètes in un volume unico (Paris 1992, 1600 pp.).

II. Esperienza e dottrina mistica. L'esistenza di T. scaturisce da un'intensa relazione d'amore. « Sin dall'infanzia » (A 40ro), il suo « cuore amante e sensibile » (A 4vo) è stato orientato verso il cielo e verso l'amore di Gesù. A nove anni, ella decide di diventare « una grande santa » (A 32ro). La sua prima Comunione, ad undici anni, è « un bacio d'amore », una « fusione » (A 35ro). Il giorno della sua professione, ella chiede « l'Amore, in cui non sia più io ma tu, mio Gesù » (Pr 2). Al Carmelo, ella vuole « vivere d'Amore » (è il titolo della famosa P 17) e « amare Gesù alla follia » (A 82vo). Sul letto di morte, le sue ultime parole saranno: « Mio Dio, io ti amo ».

T. vive quest'amore in un atteggiamento di spiccato cristocentrismo. Se le parole « amore » e « amare » abbondano, nessun vocabolo, però, ritorna tanto quanto il nome di Gesù. Il « buon Dio » è molto spesso Gesù, che si riveste di attributi paterni: egli è « il più tenero dei padri » e il suo « cuore è più che materno » (P 36).

Nella festa della Trinità, il 9 giugno 1895, T. « comprende più che mai come Gesù desideri essere amato » e inondarci dei suoi « flutti d'infinita tenerezza » (A 84ro); ella risponde con la sua « offerta di se stessa come vittima di olocausto all'amore misericordioso » (Pr 6). Questa offerta è la logica conseguenza e l'espressione orante della sua « piccola via », scoperta fin

dall'autunno del 1894 (cf infanzia spirituale). Nei mesi successivi, T. racconterà quanto sperimentato a livello mistico: « L'Amore mi penetra e mi circonda, mi sembra che ad ogni istante questo Amore misericordioso mi rinnovi, purifichi l'anima mia », ella si rende conto di come « il fuoco dell'Amore sia santificante » (A 84vo). Profeta dell'Amore misericordioso, T. invita « tutte le piccole anime » ad « abbandonarsi con totale fiducia alla infinita misericordia » di Gesù (B 5vo). Da qui, l'insistenza, caratteristica della sua celebre « piccola via », sulla fiducia nella misericordia come chiave di giustificazione e di santificazione.

Questa relazione d'amore, attiva ed accogliente, sboccia incessantemente nella preghiera. T. riconosce la presenza di Gesù in ogni circostanza della sua vita, le sue « premure del tutto gratuite » (A 3vo). Anche se prova spesso aridità nella preghiera, non sta più di « tre minuti senza pensare al buon Dio » (Conseils et souvenirs, 77).

T. sperimenta (« per esperienza »), in maniera intensa l'azione dello Spirito di Gesù in sé: « Io sento che egli (Gesù) è in me, in ogni istante mi guida, m'ispira ciò che devo dire o fare ». Quest'azione di Dio in lei, alla luce del Vangelo (A 83vo), è il segno autentico della santità: « ...Qual grado sublime viveva in lei e la faceva agire e parlare. Ah! Questa stessa santità mi sembra la più autentica, la più santa..., (A 78ro) e l'oggetto della sua preghiera: « Ecco la mia preghiera, io chiedo a Gesù di attirarmi nelle fiamme del suo amore, di unirmi così strettamente a sé, che egli viva ed agisca in me » (C 36ro).

Parallelamente, nel suo rapporto con il prossimo, scrutando « le misteriose profondità della carità », ella sperimenta l'azione del Signore in lei: « Sì, io lo sento, quando sono caritatevole è Gesù solo che agisce in me; più sono unita a lui, più amo anche tutte le mie sorelle » (C 12vo).

T. cammina intensamente nella fede: « Ho più desiderato di non vedere il buon Dio e i santi e restare nella notte della fede di quanto altri desiderano vedere e comprendere » (Ultimi colloqui 1185). « Noi non abbiamo che questa vita per vivere di fede » (Conseils..., 154). Per questo motivo, la sua « prova contro la fede » (C 31ro), durante gli ultimi diciotto mesi della sua vita, la riempie di « gioia », « perché, c'è una gioia più grande di quella di soffrire per amore tuo? » (C 7ro).

T. offre questa prova in particolare « per i suoi fratelli », i peccatori e gli increduli (C 5vo). Sentendosi, fin dai suoi quattordici anni, « un pescatore di anime », « divorata dalla sete delle anime » (A 45vo), è entrata al Carmelo « per salvare le anime e soprattutto per pregare per i sacerdoti » (A 69vo). Vi scoprirà, nel 1896, il suo « posto » sublime: « Nel cuore della Chiesa, mia madre, io sarò l'amore », per fecondare così il lavoro degli apostoli (B 3vo).

Ai cristiani di oggi T. ricorda che la fede è una luce nella notte e la fiducia in Dio un antidoto contro l'angoscia esistenziale. Ella invita a integrare la nostra debolezza e il nostro peccato nel rapporto con il Dio d'amore misericordioso. Insegna a tradurre il nostro amore di Dio e del prossimo attraverso le « piccole cose » concrete dell'esistenza quotidiana, questi « nulla » che diventano « fiori » (B 4vo) e possono dare alla nostra vita un soffio missionario ed apostolico. La povertà spirituale diventa fonte di gioia e di pienezza: « Più sarai povero, più Gesù ti amerà » (L 211). Il prodigioso irraggiamento postumo della santa dimostra come il suo messaggio sia ancora benefico.

Bibl. **Opere:** Teresa di Lisieux, Gli scritti, Roma 19955; Id., Opere complete, Città del Vaticano - Roma 1997. **Studi:** H.U. von Balthasar, Teresa di Lisieux, Milano 1978; G. von Brockhusen, s.v., in WMy, 492; C. De Meester, « A mani vuote ». Il messaggio di Teresa di Lisieux, Brescia 1975; Id, Dinamica della fiducia, Cinisello Balsamo (MI) 1996; P. Descouvement, s.v., in DSAM XV, 576-611; G. Gaucher, La passione di Teresa di Lisieux, Roma 1975; Id., Teresa Martin dopo la lettura critica dei suoi scritti, Milano 1987; C. Gennaro, s.v., in DES III, 2498-2502; R. Laurentin, Iniziazione alla vera Teresa di Lisieux, Brescia 1973; E. Renault, Teresa di Lisieux e la prova della fede, Roma 1976; A.M. Sicari, La teologia di S. Teresa di Lisieux Dottore della Chiesa, Milano-Roma 1997; A. Wollbold, Teresa di Lisieux. Interpretazione mistagogica della sua biografia, Città del Vaticano 1997.

C. De Meester

TERSTEEGEN GERHARD. (inizio)

I. Vita e opere. T. nasce il 25 gennaio 1697 a Moers, cittadina del basso Reno. Giovane apprendista del mestiere del padre commerciante, si converte a un'intensa vita di pietà. Dopo cinque anni di vita solitaria e di estrema povertà, sperimenta la sua « seconda conversione », sigillandola, il 13 aprile 1724, la sera del giovedì santo, con il proprio sangue. Con la lettera a Gesù, suo Sposo di sangue, scritta per consegnarsi incondizionatamente alla sua divina volontà, T. si pone nella lunga tradizione monastica medievale, ma s'inserisce, sebbene protestante, nella corrente cristocentrica post-tridentina della Chiesa cattolica.

T. continua a guadagnarsi la vita come povero tessitore di nastri di seta, vivendo in fraterna compagnia con Heinrich Sommer (1780 ca.), fino alla morte, avvenuta il 3 aprile 1769. Nei circoli dei pietisti, guidato da Wilhelm Hoffmann (1746), matura in lui la vocazione ad essere pastore d'anime. E ovunque ammirato per la sua feconda predicazione. In colloqui e in numerose lettere attualizza il suo compito di consigliere ricercato. Nel 1727 fonda una comunità di fratelli che scelgono di vivere in castità, povertà e obbedienza. Riassumendo le regole monastiche compone per loro una Forma vitae, basata su pratiche ascetiche, sulla preghiera, sull'impegno di santificazione. Nell'ardente desiderio di imitare Cristo nella sua passione, T. sopporta, con esemplare pazienza e abnegazione, continue malattie e depressioni.

La sua vita va interpretata alla luce della sua opera scritta, nella quale riecheggia il suo immenso desiderio di appartenere unicamente e per sempre a Dio. I suoi scritti dovevano servire come caldi inviti agli uomini per conoscere e amare Dio e vivere in intima unione con Cristo. Con questa intenzione nascono i suoi numerosi Canti spirituali, in cui il singolo e la comunità entrano nell'intimità divina. Questi scritti sono l'eco delle letture e delle traduzioni di T. di opere mistiche, della sua raccolta Auserlesene Lebensbeschreibungen Heiliger Seelen (in 3 voll.), di biografie e scritti di santi, in cui scopre « la vera storia della Chiesa » che intende mostrare ai fratelli protestanti per invitarli alla santificazione della vita e all'imitazione dell'amore di Dio praticato dalle anime elette. Gli sembra che tale impegno sia un dovere del cristiano come segno di riconoscenza per l'opera della giustificazione compiuta da Gesù sulla croce.

II. Dottrina mistica. T. concepisce la santificazione come impegno ad unirsi a Cristo nella fede, nell'amore e nella preghiera, come risposta al triplice amore di Cristo: amore di amicizia, amore materno e sponsale, il quale spinge l'uomo alla decisione di darsi a lui. Tale dono dell'uomo si esprime nella preghiera e nella carità verso il prossimo e presuppone opere di mortificazione, di annientamento, di riconoscimento del proprio nulla.

Sembra che T., la cui spiritualità esperienziale si presenta come mistica del nulla e del tutto, si sia ispirato prevalentemente alla mistica del Carmelo, da lui studiata sull'esempio di sette figure. Nel suo Kurzer Bericht von der Mystik (=Breve relazione sulla mistica) egli identifica la mistica con l'esperienza della presenza di Dio e della Parola che ha carattere dialogale. Con una ventina di citazioni bibliche T. mostra che si tratta non di un metodo (meditativo) bensì del vero contenuto della praxis pietatis, di una vita di pietà aperta a ricevere « l'infusione del soprannaturale », che in T. si identifica con « mistico ».

La mistica, identificata con il « cristianesimo interiore », è il termine di un cammino verso la beatitudine, un cammino valido anche alla luce della spiritualità ecumenica come teologia sperimentale.

Bibl. **Opere:** G. Tersteegen, Werke, a cura di W. Zeller et Al. I, Geistliche Reden, Göttingen-Zürich 1979; VIII, Briefe in niederländischer Sprache, Göttingen-Zürich 1982 (in corso di pubblicazione) - Weg der Wahrheit, Stuttgart (ristampa) 1968; Geistliches Blumengärtlein, Stuttgart 196916. **Studi:** C.P. van Andel, Gerhard Tersteegen. Leben und Werk, Neukirchen 1973; Giovanna della Croce, Gerhard Tersteegen. Neubelebung der Mystik als Ansatz einer kommenden Spiritualität, Bern 1979; Id., s.v., in DES III, 2502-2504; B. Jaspert, s.v., in DSAM XV, 260-271; H.G. Ludewig, Gebet und Gotteserfahrung bei Gerhard Tersteegen, Göttingen 1986; D. Meyer, s.v., in WMy, 483; W. Nigg, Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit, Zürich-München 19872, 293-316; G.

Ruhbach, Gerhard Tersteegen, in G. Ruhbach - J. Sudbrack (cura di), Grandi mistici II, Bologna 1987, 169-190.
Giovanna della Croce

TESTI MISTICI. (inizio)

A. Premessa. L'oggetto della tipica scrittura prodotta dagli autori mistici è l'esperienza fatta da essi del totalmente Altro-da-essi e di quanto, direttamente o indirettamente, gli appartiene. La vincolazione a Dio, appena enunziata, non è mera relazione analogica esterna, ma è esperita dai mistici come necessaria e ineludibile.
Il totalmente Altro è indicibile nella misura in cui è anche all'origine di ogni espressione linguisticamente significativa. Sempre indicante, la scrittura dei mistici, come ogni linguaggio mistico, è superata, non per semplice destituzione delle forme, ma per trasfigurazione di esse. Ogni qualvolta è posta in essere, tale scrittura tende alla propria cancellazione, fatto salvo il senso, che si ripropone, di grado in grado, salendo ad un livello più espressivo.
Da questo punto di vista, molte scritture che vengono comunemente considerate mistiche non lo sono in effetti, ed esprimono, vagamente, solo una qualche somiglianza con la letteratura mistica a cui ci si riferisce.
Anche in ambito di religioni comparate, il discorso sul testo mistico coincide con quello dell'autentica esperienza spirituale, a cui si rifanno gli autori, e all'oggettività del totalmente Altro, a cui si riferisce il testo. La stessa parola spirito, che necessariamente bisogna adottare per designare il totalmente Altro, connota, a seconda dei contesti culturali specifici, realtà assai diverse.
I. Criterio ermeneutico del testo mistico. Risulterà, quindi, anche funzionale per un discorso più generale sul testo mistico, affermare qui che lo spirito, Dio, il totalmente Altro, è il Dio storicamente rivelatosi in Gesù di Nazaret. L'oggetto dell'esperienza dei mistici, consegnata nel testo mistico, pertanto, è il fatto coincidente con Dio Trinità; l'universo della fede, della speranza e della carità teologali; la rivelazione storica del Vangelo; la vita di Gesù Cristo morto e risorto per la salvezza del mondo; la vita dello Spirito Santo nella famiglia adottiva di Dio, la Chiesa.
Un particolare dato oggettivo, intorno a cui ruota l'esperienza dei mistici - attestata nella letteratura mistica a cui qui si fa riferimento, anche per meglio comprendere, nella comparazione con altre visioni di Dio e dell'uomo, lo specifico di ciascuna di esse -, riguarda l'antropologia dei mistici cristiani, specialmente cattolici, secondo cui l'essere umano è corpo, psiche, mente e spirito formanti l'unica persona. In concreto, i primi tre elementi sono carne, contrapposta allo spirito, nel caso dell'insubordinazione ad esso; o santificata dallo spirito, a cui docilmente obbedisce, allorché lo spirito medesimo umilmente si lascia guidare dallo Spirito Santo. A questo Santificatore fa capo ogni processo santificante. Egli è il protagonista della salute piena dell'essere umano, a sua volta deuteragonisticamente voluta dal mistico.
II. Come dimostra la storia della cultura, in epoche di rivolgimenti, si manifestano svariati interessi per la mistica, moltiplicandosi le proposte di salvezza dell'uomo e del mondo. I t., a tale proposito, sono innumerevoli e difficilmente riconducibili tutti a famiglie testuali o a visioni del mondo analoghe. Tuttavia, da ogni direzione viene indicata una propria via alla salute, un metodo « per ordinare la vita ».
Regole comportamentali e linguaggi si depositano, così, nei testi come sistemi modellizzanti, secondari e primari. Il caos personale o generale incombente viene assoggettato dalle discipline formative. Di questo lavoro è testimone il testo mistico.
I t., in maniera diversa ma pur sempre analoga, a seconda degli ambiti culturali di appartenenza, sono il risultato di una ispirazione.
Lo Spirito Santo, afferma Giovanni della Croce confortato dalla dottrina paolina, abita nello spirito del credente e gli si comunica attraverso immagini e similitudini non comuni per esprimere il proprio messaggio.

In questo figurare e trasfigurare incessante, il senso del comunicato sale, di grado in grado, fino a diventare chiaramente contemplabile e intimamente amabile.
Benché i t. siano spesso, anche dal punto di vista letterario, molto apprezzabili, essi non rappresentano un prodotto propriamente espressivo, ma piuttosto sono considerati, dagli autori mistici, il meno che si riesce a dire, un balbettìo di ciò che essi hanno sperimentato. Il testo mistico, quindi, anche il più valido letterariamente, è propriamente « inespressivo » e rimanda, con ciò, alla necessità di essere praticato, perché meglio si venga a capo della luce che vuole trasmettere.
III. La pratica del testo mistico diventa costitutiva di ogni serio studio di letteratura mistica, specialmente a livello di autonoma disciplina scientifica, e fonda la vita delle comunità religiose, nelle varie tradizioni culturali.
Con il progredire delle scienze, si dovrà andare incontro alla necessità, già soddisfatta in qualche parte, di accendere autonomi insegnamenti, a livello universitario, di letteratura mistica, corrispondenti alle singole aree linguistiche. Su questa base, la comparatistica, già utilmente saggiata in tale ambito, ne trarrà i migliori vantaggi.
I t., per esempio della tradizione cattolica in Spagna, sono il fondamento di scuole di spiritualità di importanza mondiale, quali la domenicana, la gesuitica e la carmelitana. Così ogni lingua, in maniera analoga, può dimostrare la generatività dei propri t.
IV. Un particolare aspetto del testo mistico riguarda **il tipico processo di simbolizzazione.** Il simbolo come figura espressiva rappresenta la sintesi conoscitiva più densa ed efficace. Legata al sensibile e all'immaginario e radicata nel corporeo, come in ogni caso accade, la sintesi conoscitiva, il simbolo, quando si tratta del testo mistico, è sintesi aperta all'infinito reale. Tale apertura nella tradizione biblico-cristiana e nelle letterature mistiche ad essa collegabili, è effettuata non dall'uomo, ma dall'Infinito, dallo Spirito di Dio. Per questo motivo, mentre la sintesi conoscitiva attuata dalla più alta poesia si configura come simbolo tutt'al più aperto ad un infinito immaginario, per l'autonoma attività del poeta, nel caso del simbolo mistico, tale apertura prodotta dallo Spirito di Dio è, proprio e solo per questo, apertura all'infinito.
Il simbolo così designato è la premessa di una superiore e ulteriore sintesi, quella volitiva.
V. I testi mistici sono nati dall'esperienza e tendono a riprodurre l'esperienza da cui sono nati. Dopo il processo di simbolizzazione è importante considerare come i testi mistici promuovano il processo di motivazione. Il motivo è tutto ciò che si è detto del simbolo, con in più la caratterizzazione, in termini di attività, di un'effettiva apertura all'infinito.
In concreto, il testo mistico porta alla pratica della carità. Questo affermano autori quali Ignazio di Loyola, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce e Giovanni d'Avila.
Una più complessa unificazione si produce nel campo delle scritture mistiche, quando si guarda il collegamento di tutto ciò che è scritto nello spirito dallo Spirito. Dallo studio risulterà che la vasta realtà scrittoria, nell'esaltare le proprietà di ciascuno scritto, anche del più piccolo frammento, si manifesta come un unico macrotesto, dove i singoli elementi sono saldamente imparentati. Più che comune, tale scrittura si raccomanda quale comunione. Al diritto di autore, tanto invocato dalla letteratura profana, qui viene opposto il concetto di appartenenza ad un'unica matrice espressiva, per cui, senza perdere in originalità, « l'autore è debitore universale ».
La indiscussa unitarietà dei t., quali documenti della storia del desiderio di Assoluto e dell'innato bisogno di vedere e godere la Bellezza eterna, è garantita dalla singolarità di ciascun elemento che compone l'universo testuale mistico. Ciò rende possibili studi monografici riguardanti singoli autori o scritti, ricerche comparatistiche e, infine, la configurazione di discipline denominate letteratura mistica italiana, francese, tedesca, ecc., da inserire negli statuti universitari, col progredire degli studi superiori.1
Tanto la ricerca quanto la didattica hanno un approccio tutto particolare all'oggetto proposto dalla letteratura mistica. Tale via si discosta dal metodo con cui si studia la letteratura diversa dalla mistica. Agli ausili forniti dall'ecdotica, dalla linguistica, dalla semiotica, vanno

necessariamente aggiunti, sul versante teorico, i contributi di discipline quali, la filosofia, la teologia, la psicologia, la sociologia e la medicina.
La disciplina in oggetto manifesta, in più, l'esigenza della pratica del testo mistico il quale, per essere convenientemente conosciuto, dev'essere fatto. Ciò comporta l'esistenza di un apposito laboratorio, dove si possano svolgere le esercitazioni di pratica del testo in modo che i dati vengano controllati e i risultati valutati scientificamente.
Col progredire degli studi sui t., l'immenso universo testuale prende forma, imponendosi come letteratura della vita interiore, non più legata alla semplice scrittura del segreto iniziatico o della pratica quasi magica, ma variamente ed armonicamente confluente nel Punto Omega di ogni scrittura, nella Parola incarnata, Gesù Cristo, l'Icona del Padre che, nello Spirito Santo, autorizza ogni scrittura, ciascuna nel suo genere, a manifestare, nella visione contemplativa, la gloria del mistero di Dio, e a promuovere, nell'azione trasformante, il pieno avvento del regno di Dio.
Nell'aver dato al termine mistico il significato di sperimentato interiormente, con preciso riferimento all'oggetto divino proposto dalla teologia detta scolastica, o analogamente da altre dottrine, si è voluto unificare il vasto campo dell'esperienza spirituale e della letteratura che tipicamente lo manifesta, ritenendo peraltro che alla teologia mistica spetti dire l'ultima parola salvifica sull'uomo contemporaneo.
Note: 1 La letteratura mistica spagnola, ad esempio, già a Statuto dell'Università dell'Aquila, dall'ottobre 1983, è ivi accesa dall'a.a. 199293. L'oggetto di tale materia sono oltre 3.000 testi di lingua spagnola, alcuni anonimi, che costituiscono una tradizione letteraria, particolarmente ricca nel Secolo d'oro e viva fino al presente, iscritta nell'area culturale religiosa della Spagna, dove cristianesimo, ebraismo e islam appaiono fortemente collegati.
Bibl. Aa.Vv., Atti del Congresso Internazionale di Semeiotica del Testo Mistico, L'Aquila 1995 (con ampia bibliografia); P.H. Kolvenbach, Gli Esercizi spirituali di Sant'Ignazio, in CivCat 148 (1997) 3, 377-388.
G. De Gennaro
B. I. La letteratura mistica è composta di innumerevoli t. mistici in molte lingue diverse. Forse nella maggioranza dei casi un' esperienza mistica non viene espressa mediante articolazioni culturali, cioè in un'opera che si può vedere o udire. In tal caso, l'esperienza mistica - forse pure intensamente vissuta - come tale non diventa conscia, rimanendo implicita ed inarticolata. Quando la persona, inoltre, non ha mai incontrato a livello culturale espressioni capaci di articolare l'esperienza mistica, difficilmente potrà arrivare ad una consapevolezza della sua esperienza attraverso un'autoriflessione. L'incontro con Dio sperimentato realmente, non diventerà « un'esperienza », accessibile all'autocoscienza e da inserire nel racconto della storia personale. Di conseguenza, questa esperienza non potrà essere comunicata ad altri, mancando una struttura consciamente articolata, organizzata con l'aiuto di mediazioni culturali e socialmente accessibili.
L'esperienza mistica non si limita necessariamente ad espressioni linguistiche. Si parla pure di espressioni culturali di carattere mistico, come ad esempio di forme architettoniche, forme pittoriche o musicali. Si può pensare ai compositori J.S. Bach o A. Bruckner, o ai pittori El Greco, G. Reni o M. Chagal. Attraverso le loro opere si trasmettono emozioni che spesso sono collocate nell'ambito della consapevolezza mistica. Qui si pone un problema d'interpretazione, se manca la testimonianza propria di un'autocoscienza che si articola nel linguaggio mistico culturale, o se mancano delle tracce degli influssi della tradizione letteraria mistica. Finora manca un metodo ermeneutico adatto ad espressioni non-linguistiche, che goda di un certo consenso, ed inoltre ci sono dubbi sulla possibilità di tale metodo. Lo stesso problema si pone, d'altronde, riguardo ad espressioni artistiche di autori mistici riconosciuti tali. Non tutte le opere prodotte da un mistico sono per loro natura mistica, come per esempio un disegno od un poema.
I t. sono, dunque, l'espressione letteraria dell'esperienza mistica che è arrivata al livello della autoconsapevolezza. La mediazione del linguaggio culturale costringe il soggetto ad esprimere, come autore, la sua contemplazione della realtà divina nella realtà umana, distaccandosi dalle

espressioni culturali conosciute, non-contemplative. Da una parte, egli deve creare un distacco dal linguaggio comune della cultura circostante, che è legato al mondo dei sensi, dell'immaginazione e della ragione, e che rende possibile l'intervento attivo e « autonomo » dell'uomo in questa realtà. Dall'altra parte, l'autore mistico deve creare un distacco dall'intelligenza teologica della realtà divina, che rimane necessariamente legata al linguaggio della ragione umana. Pur essendo credente ed appartenendo ad una religione determinata, con una Scrittura rivelata ed una fede definita come per esempio nel cristianesimo, l'autore mistico non può collocarsi dentro i limiti del pensiero umano e all'interno dei sistemi del pensiero teologico; non perché essi non sarebbero veri, ma perché non possono esprimere totalmente le conseguenze profonde dell'incontro con Dio, vissuto nell'amore.
L'esperienza di Dio lo trascina in un mondo che oltrepassa la logica umana: il suo linguaggio sarà trasgressione, perché egli è costretto ad esprimere una realtà che trascende ogni ragione umana. Il suo discorso si sviluppa in tensione con ogni sistema, senza per conto suo arrivare ad una scissione.
L'autore mistico non nega né la realtà dell'umano, né la verità della fede, ma rimanendo un uomo normale ed un semplice credente come tutti, egli le esprime in modo paradossale a partire dalla contemplazione amorosa di questa verità. In contrasto con l'eretico che crea un sistema alternativo d'interpretazione razionale, l'autore mistico, parlando della « realtà della realtà », è di per sé ecumenico; attraverso la sua percezione più acuta e la sua creatività linguistica egli trascina i suoi interlocutori verso livelli più profondi, dove soltanto la visione dell'invisibile può scoprire l'infallibile punto di riferimento che si trova oltre l'umano: Dio il Creatore, l'Amore Incondizionale. Gli « intellettuali » di ogni genere - cioè gli uomini che dichiarano la ragione come unico accesso alla realtà, ansiosi per ogni cosa che non possono controllare - si rifiutano di seguire il discorso mistico fino a questo punto. Si spaventano dinanzi al mistero dell'alterità assoluta, che ci crea ed ama.
L'autore mistico deve esprimere la trasformazione totale del suo essere e della sua autoconsapevolezza, provocata dalla relazione con l'alterità assoluta di Dio, sperimentato come Amore incondizionato. Deve descrivere in un linguaggio comprensibile le conseguenze profonde di questo processo trasformativo, che significa allo stesso tempo un de-centramento totale dell'autocoscienza umana ed una concentrazione assoluta su Dio come centro del suo essere, sia a livello dell'intelligenza, sia su quello della dinamica dell'amore. Deve descrivere in un modo intelligibile ciò che egli stesso non comprende a livello di ragione umana, ma che ciò nonostante contempla a livello di intelligenza illuminata dall'amore. Nell'incontro incomprensibile con Dio-Amore, nel vissuto quotidiano e nella lectio divina, il significato del suo proprio essere umano e creato e la presenza nascosta di Dio Creatore sono a lui rivelati; ed egli riceve allo stesso tempo un linguaggio capace di raccontare la sua storia d'amore con Dio.
II. Generi letterari mistici. 1. Biografia o autobiografia. I t. sono delle volte, ma assai raramente, un resoconto autobiografico degli eventi trasformanti che la relazione amorosa provoca nella persona umana. In genere, questi testi sono il risultato del dialogo con il padre spirituale, ed annotati per obbedienza (vedi per esempio Teresa d'Avila). In certi casi un direttore spirituale o un discepolo del mistico è l'autore della biografia mistica (Caterina da Genova). Questi testi sono sempre la ricostruzione letteraria dell'incontro d'amore con Dio, cioè un modello che articola ed elabora in « forma storica » l'autoconsapevolezza dell'esperienza vissuta e che costituisce per i possibili lettori un modello per comprendere e promuovere la propria esperienza di Dio.
2. Poesia e canto. A volte, l'autore mistico si esprime in poesie o forme poetiche, mettendo in forma lirica ed estetica la sua consapevolezza immaginata dell'incontro misterioso con Dio (Hadwijch d'Anversa o Giovanni della Croce). Simboli ed immagini creano e strutturano la percezione contemplativa del divino, che si fa intravedere nel mondo umano. Per mezzo della tensione creativa, la poesia mistica attrae e trascina il lettore verso l'orizzonte del non-Io,

permettendogli di ricevere se stesso come grazia e di contemplare la realtà creata come Bellezza divina.
3. Visioni. A volte, l'autore mistico fa uso della « forma visionaria » per esprimere il risultato della sua lectio divina (Ildegarda di Bingen), della sua esperienza contemplativa della realtà divina (Giuliana di Norwich), delle sue « attese tensive » che lo trascinano in modo irrecuperabile verso l'incontro vissuto con Dio (Enrico Susone), o il risultato della sua comprensione illuminata del mistero d'amore in cui Dio si rivela concretamente a lui.
4. Dialogo e soliloquio. L'autore mistico può far uso del dialogo e del soliloquio « immaginario » (G. Peters o F. Amelry), sia in forma letteraria sia in forma teatrale nella quale l'autoriflessione del soggetto, il dialogo interpersonale della direzione spirituale, l'incontro con la Parola di Dio nella lectio divina o l'incontro con Dio sperimentato in modo diretto o in forma meditativa od orante (Guglielmo di Saint-Thierry) vengono strutturati come interscambio verbale. La parola interna dell'autore viene articolata ed espressa come parola esterna in vista del cammino mistico del lettore.
5. Omelia e discorso. L'autore mistico può utilizzare il genere letterario dell'omelia - spesso una forma mediata ed elaborata della lectio divina - per iniziare o promuovere la consapevolezza della realtà divina e del cammino della crescita spirituale. L'omelia permette di raggiungere un gruppo di discepoli ed interessati, e di strutturare una forma incisiva d'iniziazione in una nuova consapevolezza mistica (Meister Eckhart e Bernardo di Clairvaux). Questo genere letterario permette di utilizzare certe forme retoriche, atte a promuovere il processo d'iniziazione. Il testo che risulta può essere un'annotazione sul vivo della parola pronunciata o una composizione letteraria, creata come tale e mai pronunciata.
6. Testo costitutivo. Nasce quando l'autore mistico, un fondatore o una persona che ha iniziato in modo carismatico una forma comunitaria di vita spirituale, può aver scritto una Regola spirituale o un testo carismatico costitutivo, che serve oltre che alla regolazione organizzativa e giuridica ad una iniziazione spirituale di tipo mistico. Secondo questa dimensione - che si estende a tutto il testo o ad una parte - il testo può essere un modello letterario, creato in vista di un processo di trasformazione mistica. A motivo del carattere formale o storico, la funzione di questi testi come modelli per la trasformazione mistica viene raramente riconosciuta.
7. Lettera. L'accompagnamento spirituale può avvenire attraverso il genere letterario della lettera. Accanto ad aspetti pratici e contestuali, dovuti alla relazione personale storica, la lettera è spesso una iniziazione potente ad una consapevolezza della trasformazione mistica e alla dinamica processuale per il suo legame al cammino mistico concreto e dettagliato.
8. Trattato e Commentario. L'autore mistico adopera come genere letterario di base - spesso anche utilizzato come commentario per spiegare altre forme di t., più enigmatici - il trattato mistico o l'esposizione discorsiva in prosa. La forma prosaica e cognitiva permette una descrizione più estesa, un'articolazione più completa e dettagliata, un'elaborazione più grande dell'insight mistico come consapevolezza razionale, volitiva ed affettiva, come discernimento spirituale e didattica formativa. Il contesto abituale del trattato mistico è la direzione spirituale, offrendo linee dinamiche per il cammino mistico da compiere, criteri per il discernimento nel corso del processo della trasformazione mistica, concetti per un'autocomprensione antropologica e teologica.
Il commentario può riguardare un testo dello stesso autore mistico, per esempio una poesia come nel caso di Giovanni della Croce, ma anche un passo biblico o un testo - mistico o non - di un altro autore.
Il genere letterario del testo mistico spesso è una forma intermedia, integrante le caratteristiche di due o tre generi. A volte, il testo si presenta come genere letterario diverso dal genere praticato, per esempio omelia o lettera possono di fatto essere dei trattati, ecc...
III. Autore e lettore. La realtà divina, che si presenta alla consapevolezza dell'uomo nell'incontro d'amore con Dio, non può essere ridotta alla logica umana. Come discorso linguistico, il testo mistico adopera necessariamente un linguaggio ristretto all'ambito della

logica umana. La logica divina s'inserisce e s'incarna nel discorso mistico, trasformandolo profondamente. Invece di ridurre la realtà divina all'umano ed intramondano, lo scopo del testo mistico è chiaramente quello di far passare l'uomo in Dio, annichilendolo per una vera mortificazione, decentrandolo per una estasi e trasformandolo irrecuperabilmente nell'amore incondizionato di Dio. Parlando ancora un linguaggio umano, l'autore mistico dirige il lettore oltre l'orizzonte del linguaggio. Egli apre, in modo contemplativo, la prospettiva della realtà divina che deraglia il discorso umano, trascinandolo nell'abisso dell'amore divino. Il risultato è che il testo mistico non ha come scopo l'informazione cognitiva del lettore - che possibilmente si tiene a distanza per non perdere il controllo di sé - ma punta sull'iniziazione dell'amante o contemplativo che, nel confronto assoluto con Dio, ormai non ha più una scelta. Senza negare la libertà dell'uomo nell'incontro con Dio, l'autore mistico descrive l'esperienza dell'uomo che si trova senza scampo implicato nella logica dell'amore divino, nudamente esposto à la merci de Dieu che lo ama follemente.

Il testo mistico non fa riferimento ad una realtà « fuori » nel mondo dei « sensi », che come « oggetto » può essere contemplata a distanza e senza rischio. Descrive il fondo dell'Essere, che trascende le parole umane; balbuziente, viene articolato in simboli ed immagini e si realizza al limite del dicibile, parlando dell'Indicibile per mezzo della tensione bipolare dei contrasti, paradossi, negazioni, superlativi, ecc. I1 testo mistico provoca il processo dell'autotrascendenza, togliendo ogni appoggio che permette di tornare su se stessi. L'autore mistico sperimenta di essere testimone e portavoce: le sue parole non fanno altro che svelare la parola d'Amore che non gli appartiene. Pian piano l'autore scompare dal testo come autore autonomo, per non far altro che creare lo spazio vuoto per la parola d'Amore che travolge il vero ascoltatore. Il testo, disfacendosi progressivamente in una valanga di negazioni, rimane come traccia misteriosa del passaggio della presenza di Dio. La distanza inevitabile tra le parole umane e la realtà dell'Amore divino crea una spaccatura nel testo mistico che ci fa confrontare continuamente con il nulla dell'uomo (Jacopone da Todi) o come Maria Maddalena con la tomba vuota (Teresa di Lisieux), essa è una spia che permette la contemplazione amorosa del volto di Dio nella sua alterità assoluta.

I1 lettore è necessariamente implicato nella lettura, perchè il testo lo « muove » dall'interno, svelando il volto amoroso del Creatore. Il testo mistico provoca e promuove l'esperienza mistica, mettendo l'uomo in moto verso l'incontro con l'alterità assoluta di Dio. In modo misterioso, « mistico », il testo opera nel lettore.

La lettura del testo mistico si realizza come rite de passage, sprofondando l'uomo in Dio, annichilendo l'ambito sicuro dell'umano, ristrutturando la consapevolezza spirituale intorno al centro del suo Essere. La lettura è un processo dinamico, in cui la forma logica del linguaggio umano viene « trasformata » in dinamica d'amore. I verbi delineano spesso il passaggio. Il testo mistico non espone una realtà, ma crea lo spazio in cui questa realtà divina diventa operativa. Di conseguenza, il vero lettore non può più proteggersi dal confronto, trascinato nel mondo sconosciuto, camminando là come pellegrino nel deserto.

Bibl. Aa.Vv., Atti del Congresso Internazionale di Semeiotica del Testo Mistico, L'Aquila 1995; Ch.-A. Bernard, La perception mystique visionaire, in Studies in Spirituality, 6 (1996), 168-193; H. Blommestijn - F. Maas, Kruispunten in de mystieke traditie, L'Aya 1990; M. de Certeau, Poetica e mistica. Questioni di storia religiosa, Milano 1975; Id., La Fabula mistica, Bologna 1987; J. Dan, In Quest of a Historical Definition of Mysticism, in Studies in Spirituality, 3 (1993), 58-90; Id., The Language of Mystical Prayer, in Studies in Spirituality, 5 (1995), 40-60; M. Huot de Longchamp, Saint Jean de la Croix: pour lire le Docteur mystique, Paris 1991; K. Waaijman, De mystieke ruimte van de Karmel, Gent-Kampen 1995; Id., A Hermeneutic of Spirituality, in Studies in Spirituality, 5 (1995), 5-39.

H. Blommestijn

THEOLOGIA DEUTSCH. (inizio)

I. Origine e diffusione. « Una teologia tedesca » è il titolo con cui Lutero (1546), nel 1518 a Wittemberg, ripubblicò, in forma ampliata e rimaneggiata, quello scritto in tedesco che aveva già fatto stampare due anni prima, sempre a Wittemberg, come « nobile e spirituale libretto », composto secondo gli insegnamenti dell'« illuminato dottor Taulero, dell'Ordine dei Predicatori ». Per quest'opera, in quegli anni, Lutero nutrì una stima fortissima, parallela a quella che aveva appunto per Taulero, tanto da scrivere, nella Prefazione del 1518, che da essa aveva « imparato, subito dopo la Bibbia ed Agostino, più che da ogni altro libro, ciò che sono Dio, Cristo e tutte le altre cose ». Con il passare del tempo, il suo entusiasmo diminuì fino a diventare aperta ostilità, ma l'opera aveva ormai acquistato una grande notorietà, che fu mantenuta assai viva da uomini come Sebastian Franck (1542), Hans Denck (1527), Valentin Weigel (1588).

Nel corso del sec. XVI il libro ebbe ventisei edizioni tedesche, quattro traduzioni latine, due francesi, una fiamminga e nei secoli successivi numerose altre edizioni - tedesche, inglesi, francesi, ecc. -, tanto da diventare il testo sicuramente più noto e rappresentativo della mistica tedesca cosiddetta speculativa.

Non sappiamo dove Lutero l'abbia trovato né conosciamo i manoscritti da lui utilizzati. Le prime testimonianze in nostro possesso risalgono alla seconda metà del Quattrocento. Ignoto il nome dell'autore: i tentativi di identificare quel « prete dell'Ordine teutonico, custode del convento di Francoforte », cui il libro è attribuito nel manoscritto di Bronnbach (1497), non sono giunti a risultati soddisfacenti, per cui dobbiamo limitarci ad indicarlo come « der Franckforter », l'Anonimo di Francoforte.

Titolo vero dell'opera, quale si può desumere dalla tradizione manoscritta, prima che Lutero la intitolasse « Teologia tedesca » per le esigenze della sua polemica antiromana, è Büchlein vom vollkommenen Leben (Libretto della vita perfetta). La data di composizione dev'essere collocata alla fine del sec. XIV. Certo è, comunque, che essa s'inserisce nella corrente spirituale che parte da Eckhart e che prosegue con Susone e Taulero, autorità esplicitamente citata nel libro.

Le poche righe introduttive del manoscritto di Bronnbach danno, in sintesi, il contenuto del Libretto. Esso, infatti, « insegna molte preziose dottrine della verità divina », ma soprattutto insegna a « distinguere i veri amici di Dio » dai falsi « liberi spiriti ». In effetti, il Libretto ripete, nell'essenziale, l'insegnamento eckhartiano sulla verità divina, sottolineandone però la distanza da quegli esiti ereticali che avevano destato i sospetti dell'autorità ecclesiastica. Più di tutte è viva nel Libretto la preoccupazione di distinguere l'assoluta libertà dello spirito di cui gode il cristiano in quanto « uomo spirituale » (cf 1 Cor 2,15) da quella sorta di immoralismo libertino in cui erano caduti alcuni gruppi (begardi, Fratelli del Libero Spirito, ecc.).

E possibile che l'opera sia nata come raccolta di istruzioni spirituali, tenute da un religioso in qualche convento di suore dipendente dall'Ordine teutonico a Francoforte (Sachsenhausen).

Questo spiegherebbe il tono da letteratura di edificazione tipico della « cura monialum », proprio come era stata esercitata anche da Eckhart, Susone, Taulero. In effetti, l'Anonimo di Francoforte non possiede l'audacia spirituale di Eckhart, ma nell'essenziale ne ha compreso il pensiero e, se ne tace il nome, è solo per prudenza. Al domenicano si allude sicuramente quando, alla fine del cap. VIII, si parla di un Maestro che insegna il continuo essere dell'uomo in Dio senza sforzo. Il tono minore, il suo presentarsi modestamente come « libretto » di un anonimo religioso, non sminuiscono affatto il valore dell'opera, altamente stimata non solo dai grandi mistici, come Silesio, ma anche da personaggi come Schopenhauer (1860) che la definì « immortale », paragonando addirittura il francofortese a Budda e a Platone.

II. Insegnamento spirituale. L'insegnamento essenziale che la T. ripete è la rinuncia alla volontà propria, dunque, a tutto ciò che è personale, « io » e « mio ». Così si perde l'accidentale, l'imperfetto - ciò che sta sotto il dominio del tempo e dello spazio, delle circostanze mutevoli - e si guadagna l'universale, il perfetto. L'uomo ha un solo dovere: distaccarsi dall'appropriazione, non attribuirsi più niente di buono, divenire « senza modo, senza volontà, senza amore, senza

desiderio, senza conoscenza ». Così viene riempito dalla luce divina, godendo già in questa vita di una beatitudine molto vicina a quella dell'eternità.
L'anonimo autore afferma sì che per l'uomo libero, non più schiavo della volontà, tutte le cose sono buone e lecite (niente era vietato ad Adamo nel paradiso terrestre, se non l'appropriazione), ma ha cura di sottolineare più volte la permanente necessità della disciplina, della legge, di una vita conforme alla ragione, perché la libertà non degeneri in licenza e non si abbia a divenire peggio delle bestie. Soprattutto insiste sulla necessità di conformarsi alla vita di Cristo: questo non significa però un impossibile ripeterne i gesti, ma soltanto la « ubbidienza » - intesa, ancora una volta, come spoliazione della volontà propria conformandosi a quella di Dio. Quella libertà che non è conforme al modello di Cristo è - secondo l'autore - libertà della « falsa luce » e non della « vera luce ».
Dalla spiritualità eckhartiana il francofortese riprende anche temi caratteristici, quale la distinzione tra Divinità (Gottheit) e Dio (Gott), intendendo con la prima il Dio-Uno, ineffabile e precedente alla distinzione stessa delle Persone, e con il secondo il Dio determinato nei « modi », dunque, anche in rapporto al mondo e all'uomo. Destino dell'uomo è quello di ritornare all'Uno, ma questo non implica affatto una concezione panteistica: se è indubitabile che una certa ispirazione neoplatonica continui ad operare nelle pagine del Libretto, altrettanto indubbio è che il suo anonimo autore si muova nell'ambito della tradizione cattolica e della Chiesa, che intende appunto difendere esplicitamente.
Bibl. La più recente edizione critica dell'opera è quella a cura di Wolfgang von Hinten: « Der Frankforter » (Theologia Deutsch) - Kritische Textausgabe, Würzburg 1976 (poi München 1982) basata sulle stampe luterane del 1516 e del 1518 e sul manoscritto più antico, che è quello di Dessau del 1477. In italiano era stata pubblicata per la prima volta a Napoli, nel 1908, a cura di G. Prezzolini come Libretto della vita perfetta (ristampata a Fossano nel 1969, con un'Appendice di G. Faggin e il titolo La teologia dei tedeschi). Basata sulla nuova edizione critica è l'edizione a cura di M. Vannini, Libretto della vita perfetta, Roma 1994. Come studio critico in italiano segnaliamo quello di E. Zambruno, La Theologia Deutsch o la via per giungere a Dio. Antropologia e simbolismo teologico, Milano 19911, che però verte in gran parte su vicende della « fortuna » del testo. Cf inoltre C. Fabro, s.v., in DES III, 2515-2518; U. Mennecke-Haustein, s.v., in DSAM XV, 459-463; J. Weismayer, s.v., in WMy, 459-463; 484-485.
M. Vannini

TIMOR DI DIO. (inizio)
I. La nozione. Il t. è un dono dello Spirito tendente a far evitare il peccato e ogni attaccamento alle cose create. E un elemento essenziale del vero culto: appartiene all'espressione della adorazione e della riverenza del Dio infinito e santo. Dio è certamente Padre, ma resta sempre il totaliter aliter, al di sopra d'ogni merito e d'ogni capacità dell'uomo di stare degnamente dinanzi a lui.
Per rivelazione, Dio è santissimo e giustissimo, è insieme misericordiosissimo, pieno di pietà: questa verità obbliga a respingere l'angoscia o il panico che i pagani nutrono per la divinità.
II. Nella Scrittura. Qual è il rapporto tra timore e amore? Uno non esclude l'altro? Ha forse esagerato s. Agostino quando ha detto: « E questa, in forma molto breve e chiara, la differenza dei due Testamenti: il timore (per l'Antico) e l'amore (per il Nuovo) »? L'AT privilegia davvero un timore così scadente da non rientrare nell'amore? La legge del Sinai è stata data da Dio solamente per ottenere sudditi obbedienti e timorosi o non piuttosto per crescere figli amorosi? I profeti arrivati prima della venuta di Cristo hanno forse annunciato il Dio della collera, insinuando un timore che portava all'angoscia? O hanno anch'essi proclamato che i « diritti » di Dio corrispondono al diritto principale che egli si riserva: quello di vedere gli uomini affezionati a lui e rassicurati dal suo amore? Se egli puniva il suo popolo, lo faceva semplicemente per

vendicare il suo onore o anche per premurosamente correggere, pur con forme severe, come farebbe un padre che ama e vuol essere amato?
Sono tutte domande che portano a risposte che non permettono di svilire l'AT, anzi aiutano a vedere che l'« adempimento », realizzato nel NT, è amore e timore ben armonizzati. Nella nuova alleanza non si abolisce neanche uno iota della predicazione fondamentale dei profeti, i quali preparano l'arrivo di Cristo e la cui predicazione sul t. è quella detta all'inizio.
Nei Vangeli Gesù insiste con sapienza nuova su Dio, presentandolo come estremamente buono, ma mai come un Padre che non sia santamente esigente tanto circa le opere da fare, quanto circa le intenzioni e i progetti, quanto ancora circa i sentimenti e gli affetti. Gesù vuole che si viva una fiducia estrema verso il Padre; ma chiede anche una vigilanza severa, sempre per onorare il Padre. Il che vuol dire che si deve avere un giusto t.
Anche Paolo e Giovanni insistono su questo tema. L'Apostolo delle genti, provando tutta la gioia e la gratitudine per l'opera di Cristo che ha rinnovato l'intera storia del mondo, sente che con la redenzione si è passati da un regime di tutela, di servitù e come di minorità a un regime di età matura e di libertà filiale. Le conseguenze più evidenti sono che si è entrati nell'era della grazia più abbondante possibile, tanto che non esiste più alcuna condanna per chi è di Cristo. Però - come l'Apostolo spiega in particolare nella Lettera ai Romani -, il cristiano non può tornare a vivere secondo la carne, perché contristerebbe lo Spirito che è in lui e ovviamente ricadrebbe nella schiavitù e nel peggior timore. Se lo Spirito significa libertà e amore autentico, il peccato, invece, ricaccia l'uomo nel tunnel del timore odioso e avvilente, se non nell'indifferenza.
S. Giovanni nella sua prima lettera vuole che il credente si confessi peccatore, perché questa è la prima e basilare forma di verità e libertà, ma non ammette che egli coltivi il peccato, poiché anzi deve vivere in Cristo. Vivere in Cristo è vivere nell'amore vero: e « l'amore scaccia il timore », rendendo Gesù e il credente sempre più intimi tra loro. Certo, come direbbe s. Agostino, « nella misura in cui rimane in Cristo, uno non pecca »; ma nessuno può credersi al riparo da ogni debolezza, come non lo credeva lo stesso s. Paolo.
III. Lungo la storia della teologia ritorna spesso il tema del sano e realistico t. Esso è visto tanto dalla sponda della debolezza umana, quanto della scrupolosa attenzione verso quel Dio che, pur comprendendo ogni fragilità, non accetta che ci si adagi in essa.
S. Agostino parla di un timore filiale, che è quello di chi s'affatica per un progresso continuo verso la meta; e c'è un timore servile, che è quello di chi, non ancora del tutto educato all'amore, si trattiene dal male per un indistinto, ma comunque utile sentimento di paura per ciò che il male gli può procurare quaggiù e che gli potrebbe soprattutto riservare se dovesse presentarsi al tribunale di Dio. La Chiesa nel suo magistero ha sempre sostenuto che un certo t. è segno d'una decisa volontà di colui che lotta per non essere vinto dal male e che, temendo le insidie della natura, prega il Padre d'essere liberato da ogni tentazione. Il t. è, dunque, principio di sapienza (cf Sal 110,10) e, come dono dello Spirito, è quell'abito soprannaturale per cui il credente acquista una speciale docilità per sottomettersi alla divina volontà e percorrere da vero figlio di Dio l'itinerario mistico che conduce alla comunione con le divine Persone.
Bibl. E. Boularand, s.v., in DSAM II, 2463-2511; J. Moltmann, Esperienze di Dio: speranza, angoscia, mistica, Brescia 1981; M.-M. Philipon, I doni dello Spirito Santo, Milano 1965; A. Royo Marin, La teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 591-594; P. Sciadini, s.v., in DES III, 3522-3525.
R. Girardello

TOCCHI DIVINI. (inizio)

I. La nozione. Si tratta di contatti mistici di Dio con l'anima, che avvengono come per un colpo di tuono o a guisa di cometa che passa rapidamente. E come se dal fuoco dell'acceso braciere di Dio si spiccasse una scintilla e si sentisse l'ardore di quell'incendio. Tale scintilla è molto deliziosa, ma non tanto forte da consumare l'anima.1

II. Caratteristiche. Si tratta di t. particolarmente saporosi e più o meno duraturi che Dio concede a chi vuole e per il fine che vuole, che penetrando nella sostanza dell'anima rinnovano e innamorano.2 Possono essere t. di conoscenza, d'intelligenza e di amore. Sono talmente efficaci che uno solo di essi può purificare l'anima in una volta da tutte le imperfezioni e lasciarla piena di virtù e di bene divino.3 E possono pure portare ad una profondissima e saporitissima percezione di Dio.4 A volte coinvolgono anche il corpo fino a farlo vibrare; altre volte non producono turbamento alcuno e lasciano lo spirito molto quieto con un improvviso senso di diletto e di refrigerio spirituale.5 Ignazio di Loyola aveva insegnato che è proprio di Dio e dei suoi angeli nelle loro mozioni dare vera letizia e gioia spirituale, rimuovendo ogni tristezza e turbamento che il nemico insinua.6 Chi beneficia di questi t. e conoscenze non deve adoperarsi per cercarli o meno, ma restare umile e rassegnato nei loro confronti perché Dio compirà l'opera sua come e quando vorrà.7

Note 1 Teresa d'Avila, Castello interiore, VI, 2; 2 Giovanni della Croce, Salita del Monte Carmelo II, 26-32; 3 Ibid., 26; 4 Ibid., 32; 5 Ibid.; 6 Esercizi spirituali, n. 329; 7 Salita..., o.c., II, 26.

Bibl. P. Adnès, Toucher - touches, in DSAM XV, 1073-1098; Benedetto XIV, De servorum Dei beatificatione et beatorum, canonizatione, Bologna 1737; I. Rodríguez, s.v., in DES III, 2525-2526; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 877-878; R. Zavalloni, Grazia e fenomeni mistici, in Aa.Vv., Vita cristiana ed esperienza mistica, Roma 1982, 159-186.

P. Schiavone

TOMMASO D'AQUINO (santo). (inizio)

I. Cenni biografici. Tommaso d'Aquino nasce nel 1225 nel Castello di Roccasecca (oggi provincia di Frosinone). Inizia gli studi presso i monaci di Montecassino e li prosegue all'Università di Napoli. Nel 1244 entra nell'Ordine domenicano e prosegue gli studi teologici sotto la guida di Alberto Magno. A Parigi consegue il dottorato in teologia il 15 agosto 1257, contemporaneamente a s. Bonaventura. Da quel momento in poi si dedica fino alla morte, avvenuta nel 1274, all'insegnamento della teologia.

L'origine delle sue personali esperienze mistiche va fatta risalire al periodo di circa trent'anni che T. trascorre nell'ambito della comunità domenicana, a partire dal 1244. Le parole pronunciate da T. prima di ricevere la santa Eucaristia per l'ultima volta rivelano il suo grande amore per Gesù Cristo: « Ricevo te che sei il prezzo della mia redenzione e il nutrimento per il mio ultimo viaggio. Te io ho amato, per te ho studiato, vegliato e lottato; te, o Gesù, ho predicato e insegnato ».1

Anche se concetti, come « esperienza religiosa » e « comunità », messi in particolare evidenza dai moderni autori di mistica, non sono i concetti-chiave nelle opere di T., sia gli scritti teologici che quelli filosofici offrono una documentazione assai ricca sull'esperienza umana trascendente e sulla stretta unione del santo con Dio. L'insegnamento mistico di T., che si evince dalle sue opere, si configura secondo una triplice suddivisione: 1. la mistica dell'essere; 2. la mistica delle nozze; 3. la mistica della conoscenza.

II. Mistica dell'Essere. Secondo il teologo tedesco contemporaneo J. Pieper, un appellativo adeguato per l'Aquinate avrebbe dovuto essere « frate Tommaso della creazione ». Secondo quanto riferito dallo stesso T., tutte le sue azioni sono improntate ad un amore senza riserve per il Figlio di Dio fatto uomo. La sovrabbondante ricchezza del Cristo lo spinse sempre a trarre fuori tutte le varie implicanze teologiche delle parole di s. Paolo ai Romani, dove si dice: « Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità » (1,20). La fede cattolica insegna che l'ordine vigente nel creato costituisce una testimonianza dell'esistenza di Dio, l'Essere che oltrepassa tutto ciò che è finito e contingente (cf DV 3). Per T. l'esperienza trascendente dell'uomo si basa sulle relazioni casuali che legano la creatura al suo Creatore.

Facendo ricorso alla distinzione reale, che si trova nelle creature, tra identità specifica (essentia) ed esistenza fattuale (esse), T. esclude ogni forma di panteismo o panenteismo. Descrive l'ordine che c'è tra le creature dotate d'intelletto e Dio: su tale ordine si fonda quel principio di giustizia per cui gli esseri umani, che vogliono obbedire ai dettami della religione, devono guardare con riverenza e sottomissione al Dio totalmente trascendente. Naturalmente, il riconoscere che la virtù religiosa si può acquisire non pregiudica per nulla il fatto che l'unico culto perfetto sia quello rivelato da Cristo e praticato nell'ambito della Chiesa tramite la fede e i sacramenti. A fondamento di tutta la mistica dell'Essere, T. pone la valutazione positiva del creato in quanto punto di partenza di una conoscenza per analogia dell'ordine soprannaturale. Di tale mistica, lo studioso più celebre rimane tuttora il domenicano tedesco Eckhart che nella predicazione e negli scritti spirituali riprese, ampliandolo, questo tema metafisico.

III. Mistica nuziale. A buon diritto l'Aquinate avrebbe potuto essere soprannominato anche « frate Tommaso dell'Incarnazione », in quanto il suo discorso sulla metafisica dell'Incarnazione, commento agli scritti relativi alla divinità di Cristo, si situa tra le riflessioni cristologiche più elevate. E nell'unione ipostatica che T. colloca il momento più alto dell'alleanza tra Dio e l'uomo. La natura umana si unisce nel Logos (il Figlio) con quella divina, senza che nessuna delle due si mescoli o si frantumi. Alla stregua delle primitive nozze tra il Creatore e l'umanità, l'Incarnazione rende possibile la relazione personale tra Dio e l'essere umano. Solo nel Figlio fatto uomo ogni appartenente alla stirpe umana diviene figlio adottivo di Dio. La mistica nuziale pone l'accento su questo intimo legame con il divino, che la missione di Cristo ha reso possibile per ogni uomo. Così, se l'essere umano in generale si avvicina al Creatore in spirito di riverenza e sottomissione, soltanto i figli in Cristo possono rivolgersi a lui chiamandolo familiarmente « Abbà, Padre ». Tutte le chiarificazioni che T. fornisce riguardo alla persona e alla vita del Cristo, alla sua morte salvifica, alla verginità di Maria, alla Chiesa come Corpo mistico e ai sacramenti contribuiscono ad illustrare questa forma privilegiata di comunione con Dio, ed il suo processo di sviluppo nel credente. Come sappiamo anche dall'ultima preghiera pronunciata da T. sul letto di morte, è soprattutto nell'Eucaristia che si concretizza questa forma di misticismo basata sull'Incarnazione. Nel momento della santa Comunione, infatti, avviene l'unione effettiva del cristiano con Cristo presente nei segni sacramentali del pane e del vino. Una efficace rappresentazione di questo misticismo è fornita da Caterina da Siena, che all'atto della Comunione riceve il mistico anello, simbolo della particolare unione spirituale che la santa instaura con il Cristo. La sua difesa incrollabile del Corpo mistico di Cristo evidenzia, inoltre, l'aspetto ecclesiale della communio che T. pone alla base di tutto il misticismo cristiano.

IV. Mistica della conoscenza. Per T., la fede in quanto virtù teologale è innanzitutto, una perfezione della mente umana. Con l'intervento della grazia, Dio induce la volontà dell'uomo ad accettare verità che oltrepassano le facoltà intellettive, il cui garante e la cui fonte è solo Dio. Ma anche la fede, da un punto di vista teologico, può instaurare un'unione tra Dio e l'uomo. In una breve opera dal titolo Expositio primae decretalis ad Archidiaconum Tudertinum, si trova la citazione biblica « ti fidanzerò con me nella fedeltà » (Os 2,22), che sottolinea la dimensione mistica della fede cristiana. Per T., questa non soltanto porta l'uomo ad una percezione cognitiva della verità rivelata, ma anche all'esperienza autentica delle Persone divine che tali verità rappresentano. La trasformazione dell'intelletto che la fede opera è l'inizio della vita nuova che la carità instaura nella persona. E quest'ultima a far sì che nella bontà divina l'uomo si volga ad amare Dio raggiungendo la perfezione terrena in quella percezione affettiva del Padre che T. definisce « contemplazione ». La preghiera contemplativa forma effettivamente parte dell'ordinaria dinamica della mistica cristiana. Lo spiritualismo elitario tipico di certi mistici europei del sec. XVII, come il sacerdote spagnolo Miguel Molinos e la mistica francese M.me Guyon, non può non trovare le sue fonti nelle opere di T. Diversamente, come appare chiaro dal suo insegnamento riguardo ai doni dello Spirito Santo, la vita teologale basata su fede e carità sviluppa, al contrario, una connaturalità che diviene poi abituale; esso rende, inoltre, l'esperienza della divinità un fatto relativamente agevole e fonte di grande gioia, come illustrato

impeccabilmente, appunto, nella mistica della conoscenza. Nel 1273, poco prima di morire, T. avverte un senso di vuoto nella sua pur vasta produzione letteraria e confessa al suo segretario: « Non posso più scrivere perché tutto quello che ho scritto è soltanto una pagliuzza paragonato a ciò che ho visto ».2
E forse proprio dalla biografia dell'Aquinate più che dalle opere sulla vita cristiana, che si evince chiaramente la sua personale esperienza mistica.
Note: 1 Processus Canonizationis in Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati, ed. D. Prümmer et M.-H. Laurent, Toulouse, [s.d.], 80, 379; 2 Processus Canonizationis..., o.c., 79, 376-77.
Bibl. **Fonti:** Fontes vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati, D. Prümmer - M.H. Laurent (edd.), Tolosa, [s.d.], contiene il processo di canonizzazione svoltosi a Napoli; Tommaso d'Aquino, Fede e Opere. Testi ascetici e mistici, a cura di E.M. Sonzini, Roma 1981. **Studi:** G. Bedouelle, Ad immagine di san Domenico, Milano 1994; M. Caprioli, s.v., in DES III, 2526-2535; R. Garrigou-Lagrange, Contemplation. École dominicaine, in DSAM II, 2067-2080; Id., Perfezione e contemplazione, Torino 1933; J. Pieper, Philosofia negativa, Zwei Versuche über Thomas von Aquin, Münich 1953; W.A. Principe, Thomas Aquinas's Spirituality, Toronto 1984; R. Roy, Lumière et sagesse. La grâce mystique dans la théologie de saint Thomas d'Aquin, Montréal 1948; E. Salman s.v., in WMy, 493-494; J.P. Torrell, Thomas d'Aquin, in DSAM XV, 718-773; Id., Initiation saint Thomas d'Aquin, Paris-Fribourg 1993; G. Turbessi, La vita contemplativa. Dottrina tomistica e sua relazione alle fonti, Roma 1944; F. Vandenbroucke, Notes sur la théologie mystique de saint Thomas d'Aquin, in Ephemerides Theologicae Lovanienses, 27 (1951), 483-492.
R. Cessario

TOMMASO DA BERGAMO. (inizio)

I. Vita e opere. Cappuccino italiano, Tommaso Acerbis nasce a Olera, piccolo paese della provincia di Bergamo, sul finire del 1563. Pastore di pecore sin dalla fanciullezza e analfabeta, il 12 settembre 1580 è ammesso come fratello laico nella provincia cappuccina di Venezia. Completata nel 1584 la sua formazione religiosa, durante la quale impara anche a leggere e a scrivere, gli è affidato l'ufficio di questuante, che esercita assiduamente a Verona fino al 1605 e poi in altre città venete e trentine, insieme ad un intenso apostolato religioso e sociale a beneficio del popolo e delle classi nobili. Tra le persone che beneficiano dell'umile consigliere cappuccino è da ricordare la clarissa e scrittrice mistica Giovanna Maria della Croce (1673). La fama di santità di T. arriva nel Tirolo, il cui reggente nel 1619 lo vuole a Innsbruck. Incardinato nella nuova provincia cappuccina del Tirolo e sempre nel suo ufficio di questuante e di apostolo domestico contribuisce efficacemente alla riforma cattolica nei vari territori dell'Impero asburgico, diventando anche amico e consigliere spirituale di grandi personaggi politici ed ecclesiastici. Muore in fama di santità a Innsbruck il 3 maggio 1631. E in corso, dal 1967, la causa per la sua beatificazione.
Benché illetterato, T. scrive, per profitto proprio e per utilità delle anime, diversi trattati ed opuscoli, frutto delle sue esperienze mistiche. Cinquant'anni dopo la sua morte, questo materiale - non tutto però - assieme a diverse lettere spirituali, è raccolto, corretto ed ordinato dal cappuccino, provinciale del Tirolo, Giovenale da Nonsberg o d'Anaunia (1714), il quale lo pubblica con il titolo: Fuoco d'amore, mandato da Christo in terra, per esser acceso: overo Amorose Compositioni di fra Tomaso da Bergamo, laico capucino.1
Il volume, di oltre settecento pagine, è diviso in quattro parti: I. Selva di contemplatione (diciannove meditazioni sulla vita di Cristo e della Vergine Maria, tratte « dal libro delle preziose piaghe del Crocifisso »); II. Scala di perfettione (tredici trattati); III. Diversi trattati [sei] del vero, retto, puro, filiale, unitivo o trasformativo amore, con un appendice di ventitré lettere; IV. Concetti morali contra gli heretici, opera apologetica composta a Vienna nel 1620.

II. Insegnamento spirituale. Benché le prime tre parti, nell'intenzione dell'ordinatore ed editore p. Giovenale, siano destinate rispettivamente all'istruzione degli incipienti, dei proficienti e dei perfetti, non costituiscono un vero e proprio manuale o un trattato di ascetica-mistica, elaborato secondo il metodo tradizionale delle tre vie. T. non è un teorico né un lettore di autori spirituali. Egli stesso scrive: « Mai ho letto una sillaba dei libri, ma bene mi fatico a leggere il passionato Cristo ». Finalità del suo scrivere è far ardere d'amore: « Questi miei scritti - auspica - feriscano il cuore a chi li leggerà: acciò io et essi (restando impiagati e feriti di questo divino amore) possiamo... lodare, adorare, benedire, amare e contemplare quel Dio, d'ogni bene degnissimo ».
Nutrito della spiritualità affettiva e cristocentrica tradizionale dell'Ordine, vive e descrive il puro amore verso Dio come tema fondamentale della sua ascetica e mistica vissuta nella quotidianità della sua vita di questuante contemplativo. A tutti insegna quella « alta sapienza dell'amore » che « s'impara alle chiare piaghe di Cristo »; esorta a reputarsi « felici nel patire » perché « l'amore si conosce nel patire » ed insiste: « Desidero che siate tutto amore, fuoco e fiamme. L'amor vero non vede premio, solo vede il premiatore che è Dio ». Precedendo di un cinquantennio s. Margherita Maria Alacoque, scrive pagine incandescenti sul Cuore di Gesù, del quale contempla dolori e amore e al cui servizio, in una vita d'amore, impegna sé ed altri.
Note: 1 Edito ad Agosta (RM) 1682; riedito a Napoli 1683; nuova edizione modernizzata a cura di Fernando da Riese Pio X, Padova 1986.
Bibl. **Opere:** Fra Tommaso da Bergamo, Fuoco d'amore mandato da Cristo in terra per essere acceso, a cura di Fernando da Riese Pio X, con la collaborazione di Giacomo Carminati, Padova 19862. Antologia, anche di altri testi, con introduzioni, in I Frati Cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo, a cura di
Costanzo Cargnoni, III1, Perugia 1991, 1452-1558. **Studi:** Fernando da Riese Pio X, Un contemplativo per le strade. Tommaso Acerbis da Olera, in Santi e santità nell'Ordine cappuccino, I, a cura di Mariano d'Alatri, Roma 1980, 245-263; Id., s.v., in BS, Prima Appendice, 7-12; Gianmaria da Spirano, Fra Tommaso da Olera, laico cappuccino (1563-1631), in Miscellanea Adriano Bernareggi, a cura di L. Cortesi, Bergamo 1958, 631-760; Isidoro di Villapadierna, s.v., in DSAM XV, 865-867.
T. Jansen

TOMMASO DI GESU. (inizio)

I. Vita e opere. Tomás de Jesús al secolo Díaz Sánchez Dávila nasce a Baeza (Andalusia, in Spagna) nel 1564 da Baltasar Sánchez e da Teresa Herrera. Frequenta i corsi di filosofia e teologia all'Università di Baeza. Nel 1583 si reca a Salamanca dove, nella celebre Università, studia diritto. Qui il maestro Baltasar Céspedes, celebre umanista, gli fa conoscere gli scritti di Teresa d'Avila. Díaz legge l'autobiografia di Teresa e rimane affascinato non solo dallo stile, ma soprattutto dalle forme di orazione trattate nell'opera, perciò nell'aprile 1586, decide di entrare tra i carmelitani scalzi, assumendo il nome di Tomás de Jesús, come segno di devozione verso s. Tommaso d'Aquino. Lettore di teologia nel collegio di S. Angelo di Siviglia, verso la fine del 1591 si trasferisce ad Alcalá de Henares, dove continua ad insegnare teologia. In questi anni T. si dedica allo studio della Regola dell'Ordine e pensa sia utile fondare dei deserti, dove i religiosi possano dedicarsi almeno per un certo periodo di tempo, alla contemplazione. Egli manifesta la sua intenzione al vicario generale Nicola di Gesù Maria (Doria). Solo nel 1592 padre Doria dà il permesso di fondare un deserto. Così il primo deserto della Riforma è fondato a Bolarque ed è inaugurato il 24 giugno 1593.
Nel 1607 Paolo V (1621), invia un Breve che obbliga padre T., in nome dell'obbedienza, a recarsi a Roma. Ivi, padre T. progetta di fondare un istituto esclusivamente missionario che chiama Congregatio Sancti Pauli. Egli presenta le finalità della Congregazione al Papa che dà l'approvazione il 22 luglio 1608. In seguito a voci contrarie sorte all'interno dell'Ordine, il Papa decide di sopprimere la nuova Congregazione, solo cinque anni più tardi.

Nel 1610 il Papa invia padre T., insieme ad altri compagni, in Francia e in Belgio « ad erigenda aliqua monasteria pro iuvandis fidelibus ac haereticis ad fidem reducendis ». Padre T. parte insieme a sei religiosi il 14 aprile 1610 per i Paesi Bassi, ove rimane tredici anni.
Trascorre gli ultimi anni della sua vita a Roma presso il convento di Santa Maria della Scala. Muore il 24 maggio 1627.
L'opera letteraria di padre T. è notevole, sia per il grande numero di opere che per la varietà degli argomenti trattati e per l'erudizione che appare dai suoi scritti i quali si possono dividere in tre gruppi: 1. opere di carattere storico-giuridico sull'Ordine carmelitano; 2. opere missionologiche; 3. opere ascetico-mistiche, che fanno di lui uno dei più importanti autori della scuola carmelitana.
L'Opera omnia del padre T. appare a Colonia soltanto nel 1684 e, stando a quello che è scritto nella prefazione al primo volume, avrebbe dovuto essere composta di tre volumi. Il terzo volume, per cause rimaste sconosciute, non è mai stato pubblicato. L'Opera omnia comprende sei opere nel primo volume e sei nel secondo.
Tra le opere pubblicate più importanti segnaliamo: Libro de la antiguedad, y Sanctos de la Orden de nuestra Señora del Carmen: y de los especiales privilegios de su Cofradia (Salamanca 1599); Commentaria in Regulam primitivam Fratrum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmeli (Salamanca 1599); Suma y compendio de los grados de oración (Roma 1610); Practica de la viva fe, de que el justo vive y se sustenta (Bruxelles 1613); De contemplatione divina libri sex (Anversa 1620); Divinae orationis sive a Deo infusae methodus, natura et gradus libri quatuor. (Anversa 1623); Orationis mentalis via brevis et plana (Bruxelles 1623); Trattato della presenza di Dio (Roma 1685); De contemplatione acquisita, (Opus ineditum). Edidit et annotavit P. Eugenius a S. Joseph (Milano 1922); Commentaria in qq. 171-175 II-II divi Thomae, ubi de raptu, extasi et prophetia, hoc est de visionibus, locutionibus ac rilevationibus divinis disseritur, opera omnia (Coloniae 1684); De variis erroribus spiritualium tam huius quam pristini aevi et de vera theologia mistica, pubblicato da J. Orcibal, La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord, Paris 1959, 174-177.1
II. Dottrina spirituale e mistica. Padre T. è uno dei più importanti autori carmelitani. Egli ha attinto, per la composizione dei suoi scritti, a numerose fonti: la Sacra Scrittura, i Padri, in particolare s. Agostino, s. Bernardo, s. Bonaventura, i Vittorini, la Devotio moderna e molti autori a lui contemporanei. Un posto eminente occupa nei suoi trattati s. Tommaso, al quale padre T. si riferisce soprattutto per la dottrina della contemplazione. E inoltre importante ricordare la sua devozione a s. Teresa con il continuo riferimento alle sue opere per quanto riguarda l'orazione e la soprannaturale e divina unione con Dio.
L'esperienza di preghiera che egli ha vissuto in modo profondo è presente nelle sue opere così da divenire il fondamento della sua dottrina. Egli afferma che il cammino dell'orazione è difficilissimo ed è concesso a pochissimi uomini di giungere in questa vita fino al possesso di Dio. Tuttavia, Dio permette, anche in questa vita, di farsi trovare dall'uomo; infatti tutti gli uomini possono dedicarsi alla contemplazione o all'orazione mentale. Vi sono tre categorie di uomini: i principianti, i proficienti e i perfetti. Lo stato dei principianti, proprio di coloro che si trovano nella via purgativa, è quello nel quale gli uomini cercano di domare le loro passioni, così da abbandonare il vizio e, per mezzo della mortificazione, abbracciare la virtù. Il secondo stato è di quelle anime che essendosi radicate nella virtù, non vengono mai, o almeno rarissimamente, vinte dalle passioni. Sono quelle che hanno già fatto grandi progressi nella virtù, per cui divenute più forti tanto più facilmente trionfano nelle lotte, quanto più sono salite ad un più alto grado di virtù e perfezione. Questo stato, il quale corrisponde alla via illuminativa, è quello dei proficienti. A questo stato segue quello dei perfetti, nel quale gli atti di virtù diventano dolci e piacevoli al cuore e si compiono con un certo gusto interiore e con alacrità. In questo stato, proprio della via unitiva, l'anima è continuamente occupata ad amare Dio e a pensare a lui.
La distinzione tra contemplazione acquisita e contemplazione infusa già insegnata da Giovanni della Croce, è fondamentale nei suoi scritti che si possono così dividere in due gruppi: alcuni

riguardano la natura, i gradi, i mezzi e gli impedimenti della contemplazione acquisita, altri trattano gli stessi temi nella contemplazione infusa. La contemplazione acquisita è lenta e richiede lo sforzo dell'uomo che, aiutato dalla grazia di Dio, deve seguire alcune regole per innalzarsi alle realtà celesti. La materia della contemplazione acquisita è Dio. Il fine è l'unione con lui.

La contemplazione infusa si distingue dall'acquisita poiché è una pronta elevazione della mente che toccata dallo Spirito Santo giunge a conseguire Dio e le realtà celesti. Quest'orazione è un'ascensione della mente, cioè dell'intelletto e della volontà, e consiste in un esercizio sia del pensiero che dell'amore.

L'orazione infusa permette di amare e di godere di Dio, ma anche di conoscere le altre creature in quanto si riferiscono a lui, come loro principio. Il grado più alto della contemplazione è quello in cui la mente conosce Dio per negazione (cf De contemplatione divina, V, c. 8). E una contemplazione di Dio «in caligine», o teologia mistica propriamente detta. Essa è difficile da comprendere, più ancora da spiegare e difficilissima da sperimentare (cf Ibid., V, c. 11) Il merito di padre T. è di aver fondato teoreticamente la complessa dottrina della contemplazione. All'inizio di questo secolo si accese una polemica sulla natura della contemplazione acquisita. P. Gabriele di S. Maria Maddalena, riprendendo l'insegnamento di Giovanni della Croce pose fine alla dispusta. Egli osservò che tra la meditazione affettiva e la contemplazione infusa vi è uno stato di orazione intermedia, che è la contemplazione acquisita.

Padre T. è stato soprattutto un grande contemplativo. Questo appare sia dalla passione che pose nel fondare i deserti, sia dai numerosi trattati sulla vita contemplativa da lui composti. Negli ultimi anni della sua vita si dedicò quasi esclusivamente agli studi mistici.

Note: 1 Un'importante scoperta è stata fatta da Simeón de la Sagrada Familia il quale ha trovato un manoscritto che contiene l'opera spirituale di padre Tommaso.: Primera parte del Camino espiritual de oración y contemplación (BNM ms. 6533). Questo manoscritto rappresenta una sistematizzazione di tutta la dottrina spirituale e da esso dipendono sotto diversi aspetti tutti gli altri scritti di padre Tommaso. Questi ha partecipato alla stesura di alcune opere scritte in collaborazione con alcuni autori, tra cui: Ordinario y Ceremonial de los Religiosos primitivos Descalços de la Orden de la gloriosissima Virgen María del Monte Carmelo, conforme al rezado del Breviario y Missal Romano, y costumbres antiguas de la dicha Orden (Madrid 1590). A padre Tommaso sono stati attribuiti indebitamente dei testi: J. Krynen, Le Cantique spirituel refondu au 17 siècle (Salamanca 1948) scrive che padre Tommaso è autore della 2a redazione del Cantico Spirituale di san Giovanni della Croce. Questo giudizio è rifiutato da Juan de Jesus María, El Cantico espiritual... Con ocasión de la obra de J. Krynen, in EtCarm 4 (1950), 3-70; 2 Cf De contemplatione acquisita, Parte prima, c. 3.

Bibl. M.A. Diez, s.v, in DSAM XV, 834-844; Gabriele di S. M. Maddalena, Tutto con Gesù, Firenze 1933; Id., La contemplazione acquisita, Firenze 1938; E. Gurrutxaga, La contemplazione acquisita, in La Mistica II, 169-190; P. Hoornaert, The Contemplative Aspiration: a Study of the Prayer Theology of T. de Jesús, in Ephemerides Theologicae Lovanienses, 56 (1980)4, 339-376; José de Jesús Crucificado, El P. T. de Jesús escritor místico, in EphCarm 3 (1949)2, 305349; 4 (1950)1, 149-206; Silverio de Santa Teresa, Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y America, vol. VIII, Burgos 1954, 569-604; Simeone della Sacra Famiglia, s.v, in DES III, 2535-2536; Siméon Tomás Fernandez, La obra fundamental del P. Tomás de Jesús, inédita y desconocida, in EphCarm 4 (1950)3, 431-518; Id., Contenido doctrinal de la «Primera parte del camino espiritual de oración y contemplación», obra inédita y fundamental del P. T. de Jesús, Roma 1952; Tommaso di Gesù (Pammolli), Il P. Tommaso di Gesù e la sua attività missionaria all'inizio del secolo XVII, Roma 1936 (con bibl. generale).

E. Zambruno

TRANCE. (inizio)

I. Con **il termine t.** si possono descrivere fenomeni che, per alcuni aspetti, sono molto diversi tra loro, per altri versi invece, stranamente molto simili; abbiamo perciò, t. africane, brasiliane, il devr, l'invasamento dei tarantolati (nell'Italia meridionale), il samadhi, lo zazen, e così via.1

Una t. che può sicuramente chiarire molto su tutte le altre t. è quella ipnotica.

Nel contesto cattolico, l'esperienza mistica può essere accompagnata dal cosiddetto « rapimento » o altrimenti detta t. che, dal punto di vista teologico, può avere una natura divina, umana o diabolica.2 Uno dei primi studi compiuti da un medico sulla sintomatologia della t. mistica è quello di A. Imbert-Gourbeyere su un campione di 321 casi. C'è da aggiungere che questa casistica parte da s. Francesco per finire a casi di dubbia attendibilità. Per A. Imbert-Gourbeyere la sintomatologia della t. estatica si riduce a tre elementi fondamentali: a. anestesia; b. catatonia; c. espressione gioiosa.3 Per quanto riguarda la t., la diagnosi differenziale è una delle questioni più dibattute: il rapporto tra fenomenologia della t. e natura della t. Per comparare le analogie e le diversità tra varie t. (mistica, ipnotica, medianica, farmaco-indotta e altre) cerchiamo i criteri che possano aiutare una diagnosi differenziale. A questo proposito, consideriamo due protocolli emblematici: a. il protocollo di N.W. Pahnke per definire una t. estatica; b. il protocollo di F. Granone per definire una t. ipnotica. a. Pahnke individua otto parametri fondamentali da verificare in una t. mistica: 1. unità (interna ed esterna); 2. trascendenza; 3. stato d'animo positivo; 4. sensazione di sacralità; 5. qualità noetica; 6. paradosso; 7. ineffabilità; 8. transitorietà. Ognuno di questi parametri è esplicitato complessivamente da quarantacinque items ognuno dei quali è valutato con una scala da zero a cinque per indicarne l'intensità.4 b. Per Granone la t. ipnotica è caratterizzata da: a. fenomeni di dissociazione dell'Io; b. regressione dell'Io; c. ideoplasia (ossia una buona plasticità dei processi ideativi). In particolare, la t. ipnotica si può valutare per « rapidità, intensità e durata » dei seguenti sette parametri: levitazione, catalessi, movimenti automatici rotatori, inibizione di movimenti volontari, analgesia, sanguinamento e condizionamento. Questi parametri indicano la maggiore o minore permeabilità costituzionale della ideoplasia ipnotica verso un determinato apparato.5 Da questi due protocolli e da altri6 si può vedere come sia difficile trovare dei parametri da comparare in questi due tipi di estasi. E difficilissimo, se non impossibile, differenziare fenomenologicamente la t. mistica dalla t. ipnotica autoindotta, il cui contenuto ideoplastico è di tipo mistico. Non possiamo sapere con certezza quando uno stato dissociativo viene direttamente da Dio e quando è il prodotto dell'inconscio. Di certo, Dio può intervenire direttamente e indirettamente in qualunque stato psicofisico. Non si può escludere che Dio si manifesti nell'inconscio: 7 nel sogno, nella t., nella veglia vigile, negli stati ipnagonici e così via. Un altro tentativo di comparazione e differenziazione dei parametri psicofisiologici fra t. ipnotica e t. mistica è stato quello effettuato sull'osservazione dei veggenti di Medjugorje da M. Margnelli e G. Gagliardi.8 Anche questo tentativo, se pur tra i più tecnici finora condotti, rimane sempre difficile da valutare ed ancora molto lontano da un accordo di massima tra vari psichiatri e psicologi clinici. E possibile che in alcune t. mistiche alcuni parametri siano diversi da altre t.; ciò nondimeno, quei parametri non potranno essere considerati come segni clinici obiettivi di una « autenticità » o una « proprietà » specifica della t. mistica.9 Nel contesto cattolico la t. mistica non prevede nessun mediatore chimico o meccanico né alcuna interposta persona come un medium, sciamano o ipnotizzatore. La t. mistica può dirsi naturale quando è spontanea, quindi non consciamente auto o etero-indotta e senza manipolazioni di un qualunque tipo per iniziarla, continuarla, intensificarla o per farla cessare. Resta pur vero che in modo indiretto anche una t. mistica in un contesto cattolico possa ricevere un certo influsso suggestivo (cf suggestione) dai canti, dall'incenso, dal tipo di nutrizione o dalle modalità dei digiuni e da altri elementi presenti nel sistema in cui è inserito il mistico. « Ogni qual volta una forza mistica è esaltata dalla fede, dall'aspettativa e dall'ambiente (come accade nei luoghi sacri) procura questi stati di estasi che tanti punti in comune hanno (fisiologicamente parlando) con gli stati di t. ipnotica o di

sonnambulismo per quella condizione di coscienza crepuscolare e per la prevalenza in essi della parte subconscia istintivo-affettiva, con un certo grado di dissociazione della personalità ».10

II. Uno dei criteri di verifica della t. mistica nel contesto cattolico è la tipologia, naturale o artificiale, dei fenomeni che si verificano. Un altro criterio molto difficile è quello dell'originalità. In che cosa la t. mistica cattolica rivela la sua « autenticità »? Cos'ha che altre t. non hanno? Se cerchiamo la differenza tra gli epifenomeni (ossia nella fenomenologia che appare all'osservazione scientifica, quindi, dei sensi) sarà molto difficile se non impossibile cogliere delle originalità strutturali che non si verificano in altre t. di tipo medianiche, sciamaniche, ipnotiche o chimicamente indotte. Resta legittima e sempre aperta la domanda sul biochimismo cerebrale: il funzionamento del cervello durante una t. naturale e spontanea, come quella che avviene in un mistico è uguale al funzionamento biochimico in t. di altra natura, come quella ipnotica o medianica? Anche se la psicofarmacologia potrà verosimilmente trovare delle molecole che potranno riprodurre lo stato di t. mistica in maniera molto simile a quella che avviene in contesto cattolico, tuttavia questa similitudine psico-neuro-fisiologica è pur sempre un epifenomeno così come altri parametri fisiologici esterni quali la catalessi, la midriasi, la conduzione elettrica della pelle, l'EEG, l'ECG, il tono muscolare e così via.

Per ora si può solo affermare che ogni qual volta abbiamo una prevalenza delle funzioni rappresentativo-emotivo su quelle

critico-intellettive con una dissociazione (variabile con la correlazione soggetto-contesto) abbiamo quei presupposti che sono comuni a tutti i tipi di t. Questi presupposti comuni a tutte le t. possono portare a concludere che tutte le t. hanno una natura comune? Le ricerche non portano a una risposta certa e univoca, perciò l'atteggiamento più prudente e anche quello più realistico sia tra clinici (psicologi e medici) e sia tra questi e i teologi è quello di sospendere ogni giudizio definitivo sulla validità degli attuali criteri per una attendibile diagnosi differenziale sulla t. mistica. In altre parole, possiamo dire quando c'è una t. ma non possiamo affermare sempre con certezza i criteri che dovrebbero differenziare tutte le t. mistiche da quelle ipnotiche, o medianiche, o di altro tipo.

Questi criteri, infatti, sono ancora lontani sia da un consenso tra esperti che da una conoscenza adeguata per le continue scoperte che vengono fatte sugli stati di coscienza. Infine, quand'anche fossimo sicuri che una t. sia certamente di natura mistica questo non potrebbe deporre nulla a favore né a sfavore della santità del soggetto in questione.

I segni di santità non dovrebbero essere basati su una fenomenologia dissociativa più o meno strabiliante quanto piuttosto sull'aderenza della vita interiore e relazionale con il messaggio di Cristo.

III. Nella psicologia della religione la riflessione più importante è quella pertinente il significato dell'evento che resta di competenza della teologia. Il fatto che vi sia una similitudine fenomenica non può portare a un riduzionismo semplicistico per cui un fenomeno si riduce ad un altro fenomeno solo perché è simile in apparenza. La psicologia della religione potrà studiare la struttura psichica della persona che ha una t. con le psicodinamiche soggettive e culturali, tutte le correlazioni sistemiche implicate nel fenomeno, ma nessuno psicologo potrà mai tracciare una diagnosi di santità. Questo non è di competenza neanche del teologo. Lo psicologo clinico potrà rilevare eventuali patologie personali, familiari e di relazione, ma nessuna patologia potrà escludere la possibilità di santità.

A questo proposito ci può essere di aiuto l'antropologia ontologica di V.E. Frankl che affronta appunto il significato di un evento mistico in psicologia: qual è la differenza tra la visione di una mistica come Bernadette di Soubirous (1879) e l'allucinazione di uno psicotico? Se guardiamo alla sola fenomenologia esterna, ossia agli epifenomeni dovremmo constatare una stretta somiglianza; il significato, invece, può essere diverso. Tre persone che piangono possono manifestare nella meccanica della lacrimazione una notevole similitudine, ma è possibile che una pianga di gioia, una di dolore e una perché sbuccia la cipolla.

Frankl per spiegare ciò si rifà anche alle proiezioni ortogonali: vi possono essere una sfera, un cono e un cilindro che, se hanno lo stesso diametro, proiettano su di un piano: un cerchio, un triangolo e un rettangolo; e su un altro piano proiettano tre cerchi perfettamente identici tanto da non poter stabilire quale si riferisce alla sfera, quale al cono e quale al cilindro. Analogamente, un'allucinazione psicotica, un'allucinazione in t. ipnotica e una visione mistica sul piano psichiatrico potrebbero presentare delle sorprendenti analogie tanto da non poter differenziare la natura e la motivazione dei tre fenomeni.
Dal punto di vista psicodinamico, la regressione a stadi evolutivi precedenti differenzia l'allucinazione psicotica da quella ipnotica o quella nella t. mistica.
In certi casi, alcuni parametri possono differenziarsi tra loro, ma sono tanto sottili e tanto discutibili che non possono essere, almeno per ora, generalizzati anche perché quanto detto varrebbe solo per i parametri neuro-fisiologici, la cui misurabilità è relativamente facile rispetto alla misurabilità dei processi cognitivi consci e soprattutto poi quelli inconsci. A questi bisognerebbe aggiungere anche i parametri personologici e, a questo punto, come si potrà osservare, la complessità è tale da non poter facilmente ridurre uno stato di coscienza all'altro. Rimane pur sempre vero che molti tratti sono comuni fra t. diverse. In questi casi lo scienziato non può essere certo che un'estasi sia solo uno dei tanti stati di coscienza alterato e il teologo non può essere certo che si tratti di santità.
Note: 1 G. Lapassade, Saggio sulle trance, Milano 1980; C.T. Tart, Stati di coscienza, Roma 1975; M.S. Gazzaniga, Stati della mente e stato del cervello, Firenze 1990; 2 Benedetto XIV, De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione, in Opera omnia, 1747-51; 3 A. Imbert-Gourbeyre, La stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes: résponse aux libres penseurs, Clermont F. 1873; Altri studi di questo periodo sono: F. Lefebvre, Louise Lateau de Bois-d'Haine: sa vie, ses extases, ses stigmates; étude médicale, Louvain 1873; M. Warlomont, Louise Lateau: Rapport médicale sur la stigmatisée de Bois-d'Haine, in Bul. Soc. Roy. Méd. de Belgique, 15 (1875), 144-314; 4W.N. Pahnke, Psichiatria clinica e religione, E. Mansell Pettison (ed.), Milano 1973; 5 F. Granone, Trattato di ipnosi, I, Torino 1989, 88, 136, 251; 6I.M. Lewis, Ecstatic Religion, Harmondsworth 1978, 38; I.P. Couliano, Esperienze dell'estasi dall'ellenismo al Medioevo, Bari 1984, 1-17; 7 Cf V.E. Frankl, Dio nell'inconscio, Brescia 1990; 8 M. Margnelli e G. Gagliardi, Le apparizioni della Madonna. Da Lourdes a Medjugorje, in Riza Scienze, 16 (1987) tutto il numero; 9 A. Pacciolla, Ipnosi, Cinisello Balsamo (MI) 1994, 224-239; 10 F. Granone, Trattato..., o.c., 289.
Bibl. Aa.Vv., Extase, in DSAM IV2, 2045-2189; I.P. Couliano, Esperienze dell'estasi dall'ellenismo al Medioevo, Bari 1984; M.S. Gazzaniga, Stati della mente e stato del cervello, Firenze 1990; F. Granone, Trattato di ipnosi, I, Torino 1989, 88, 136, 251; A. Imbert-Gourbeyre, La stigmatisation, l'exstase divine et les miracles de Lourdes: résponse aux libres penseurs, Clermont F. 1873; G. Lapassade, Saggio sulle trance, Milano 1980; F. Lefebvre, Louise Lateau de Bois-d'Haine: sa vie, ses extases, ses stigmates; étude médicale, Louvain 1873; I.M. Lewis, Ecstatic Religion, Harmondsworth 1978, 38; A. Pacciolla, Ipnosi, Cinisello Balsamo (MI) 1994; V. Satura, Ekstase, in WMy, 132-134; C.T. Tart, Stati di coscienza, Roma 1975; M. Warlomont, Louise Lateau: rapport médicale sur la stigmatisée de Bois-d'Haine, in Bul. Soc. Roy. Méd. de Belgique, 15 (1875), 144-314.
A. Pacciolla

TRASPORTO SPIRITUALE. (inizio)

I. Il termine. Si indicano, con t., le tappe o i gradini di ascesa dell'amore dei mistici. Non è uguale per tutti, ma si danno molte concordanze. La classificazione più seguita è quella della scuola carmelitana di s. Teresa d'Avila e di s. Giovanni della Croce. L'anima è attratta verso la pienezza di Dio per gradi che dai mistici indicati vengono così definiti: tocchi divini, impeti, ferite, piaghe d'amore, unione estatica (fidanzamento spirituale), unione trasformante o matrimonio spirituale.

I tocchi divini sono dolci inclinazioni spirituali, impressi nella volontà da una specie di contatto divino, accompagnati da viva luce intellettuale.
Gli impeti sono impulsi fortissimi e ispirati di amore di Dio.
Le ferite « sono tocchi amorosi e segreti, ma che, come frecce infuocate, feriscono e trapassano l'anima ».
Le piaghe d'amore sono ferite più profonde e durature.
L'unione estatica (fidanzamento spirituale) si ha quando nell'estasi Dio promette di portare l'anima fino all'unione trasformante o matrimonio spirituale.
La sospensione dei sensi nello stato estatico a volte è completa, altre incompleta, come nel caso di s. Caterina da Siena, che permetteva di dettare le sue rivelazioni nell'estasi.
Nell'unione trasformante o matrimonio spirituale si hanno i tre elementi essenziali del matrimonio: la trasformazione totale dell'Amato, la mutua donazione, la permanente unione, o anche: l'intimità, la serenità, l'indissolubilità.
Non tutte le anime elette sono chiamate ad una vita mistica eccezionale, né conviene desiderarla. Si può giungere all'autentica santità senza fruire di doni soprannaturali.
Bibl. C. Gennaro, s.v., in DES III, 2543; Giovanni della Croce, Salita del Monte Carmelo II, 32: Id., Notte oscura II, 23; Id., Cantico spirituale I, 17; Id., Fiamma viva d'amore II; P.A. Poulain, Delle grazie d'orazione, Genova 1926; I. Rodríguez, Tocchi divini, in DES III, 2525-2526; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656; Teresa d'Avila, Castello interiore VII, c.2.
V. Marcozzi

UGO DI BALMA. (inizio)

I. Vita e opere. Originario dell'est della Francia (Balmey oggi Vieu-d'Izenave, dipartimento dell'Ain), appartenente all'antica famiglia dei Balmey e Dorche, entrò nell'abbazia certosina di Meyriat in Bresse, fondata nel 1116 dall'avo Ponze de Balmey, divenendone priore negli anni 1293-1295 e 1303-1305, morendo probabilmente in quell'ultimo anno. Fu autore di un'opera intitolata Theologia mystica o De triplici via, o anche Viae Sion lugent, dal suo incipit. Essa è assegnabile al periodo 1289-1297 grazie a riferimenti interni al testo; molto verosimilmente scaturì come replica dell'abate U. alle critiche rivolte dagli scolastici alla sua predicazione, ma non è dato saperlo con certezza.
Poiché, secondo l'uso certosino, l'autore non vi pose né data né sottoscrizione ma solo la sigla « H. », l'opera venne inclusa sin dall'edizione di Strasburgo del 1495, fra quelle di s. Bonaventura da Bagnoregio, a causa della confusione col trattato di questi dal titolo De triplici via ad Sapientiam. Tale erronea attribuzione, nata con gli incunaboli, è perdurata sino al nostro secolo, benché la tradizione manoscritta fosse concorde nell'assegnare il testo a « Hugues de Balmey, chartreux ».
L'opera tratta, in un prologo e tre capitoli, della triplice via interiore per accedere alla Sapienza e all'unione divina. Ebbe ampia diffusione nelle biblioteche certosine a partire dal sec. IV; fu citata da scrittori coevi o successivi (Dionigi il Certosino e Guigo du Pont, tra gli altri), benché ciò avvenisse senza nominarne l'autore, com'era costume. Fu uno dei punti di riferimento nella controversia sulla « dotta ignoranza » (cf Nicola Cusano), svoltasi dal 1451 al 1459.
II. Dottrina. L'opera prende avvio da un passo della Scrittura: « Le strade di Sion sono in lutto, più nessuno viene alle sue feste » (Lam 1,4). L'interpretazione fornita dall'autore è che le anime trascurano e disertano le vie tramite le quali si raggiunge Gerusalemme cioè la Sapienza perché irretite dalle inezie e dalle curiosità di una scienza vana. L'unica scienza veritiera è la teologia mistica che l'autore definisce un'aspirazione dell'anima alla percezione empirica di Dio, senza conoscenza preventiva o concomitante che le possa derivare dallo sforzo intellettuale. Scopo della teologia mistica è il consentire all'anima umana di rispondere all'invito rivoltole da Dio ad entrare in possesso di lui. Perciò, l'abate U. si colloca nella scia dell'insegnamento di Dionigi Areopagita, per il quale l'ascesa a Dio comporta - nella sua forma estrema - il non-intervento

dell'intelligenza ed il primato assoluto dell'affettività, umana. Sempre secondo il nostro, l'anima umana riceve un appello da Dio, consistente in un'espressione di amore illimitato, ascende verso di lui mediante la carità e si unisce a lui in un colloquio segreto nella lingua degli affetti. L'esperienza mistica, nel pensiero di U., non è privilegio esclusivo dei contemplativi né dei religiosi; è possibile a tutti coloro che vivono in stato di grazia, quindi idonei a riconoscere in se stessi l'invito divino.
U. parla di tre fasi del cammino dell'anima che, secondo la tradizione, chiama « vie » (purgativa - illuminativa - unitiva), corrispondenti ai tre ordini della gerarchia angelica (troni, cherubini, serafini).
La via purgativa rappresenta la fase penitenziale, che dispone l'anima al vero studio attraverso il riconoscimento delle proprie colpe; tale via è interpretata validamente dallo stile di vita certosino; U. prende a simbolo di questo stadio il bacio dei piedi, segno di umiltà e di contrizione.
Seguendo la mozione interiore della carità, l'anima perviene alla via illuminativa, consistente nella diuturna e reiterata meditazione della Scrittura; essa consente un ulteriore progresso verso Dio. La conoscenza che si acquisisce in questa fase non è intellettuale, bensì affettiva, e risulta in parti uguali dall'impegno dispiegato dall'anima umana e dal dono che Dio fa di se stesso, svelandosi per gradi. Tale livello è simboleggiato dal bacio delle mani, segno di soggezione e di riconoscenza. Ultimo stadio della teologia mistica è la via unitiva; si tratta qui della fase fusionale, in cui l'anima mediante la carità e dietro l'azione divina ottiene l'unione con Dio, entrando nel novero dei beati. L'ascensione culmina nella saggezza unitiva, in virtù della quale si può attuare la metamorfosi del soggetto amante nel soggetto amato. Tale stadio estremo ha come simbolo il bacio scambievole sulla bocca. Secondo U., non solo un simile grado di conoscenza è possibile, ma è l'unico valido che si possa conseguire durante l'esistenza terrena.
Bibl. **Opere:** L'Editio princeps della Theologia mystica è quella di Strasburgo del 1495 (negli Opuscula parva di s. Bonaventura) alla quale si rifanno le successive edizioni latine. Tra di esse rammentiamo l'edizione romana del 1588-1596 (Opera omnia di san Bonaventura, t. VI). Una versione italiana è disponibile nell'edizione a cura di P. Sorio, Opere ascetiche di s. Bonaventura, Verona 1852; VIAE SION LUGENT, Studien zum Hugo de Balmas Text « Viae Sion lugent » und Deutsche Ubersetzung, von H. Wiclich, Salzburg 1994; Théologie mystique de Hugues de Balma, par F. Ruello - J. Barbet, Paris 1995-1996. **Studi:** S. Autore, s.v., in DTC, 215-220; F. De Pablo Maroto, Amor y conocimiento en la vida mistica según Hugo de Balma, Madrid 1965; P. Dubourg, La date de la Theologia Mystica in RAM 8 (1927), 156-161; A. Giabbani, s.v., in EC, XII, 705; W. Höver, Theologia Mystica in altbairischer Ubertragung, München 1971; J. Krynen, La pratique et la théorie de l'amour sans connaissance dans les « Viae Sion lugent » d'Hugues de Balma in RAM 40 (1964), 161-183; P. Nisser - J. Weismayer, s.v., in WMy, 239-240; F. Ruello, Statut et rôle de l'Intellectus et de l'Affectus dans la Théologie Mystique de H. de B., in Kartäusermystik und Mystiker I, Salzburg 1981, 1-46; A.M. Sochay, s.v., in Catholicisme V, 1028-1030; A. Stoelén, s.v., in DSAM VII, 859-873.
M.G. Fornaci

UGO DI SAN VITTORE. (inizio)

I. Vita e opere. U. di San Vittore nasce probabilmente in Sassonia, nel 1100 ca. Certamente fa parte della comunità, recentemente fondata, dei canonici regolari di San Vittore di Parigi nel 1115 ca. Vive e insegna lì fino al 1141, anno della sua morte. E uno scrittore fecondo; molte delle sue opere sono ampiamente lette lungo tutto il Medioevo. E uno scrittore chiaro e raffinato, produce commenti biblici; importante è Il Didascalicon, una guida che prepara alla lettura della Bibbia; un commento sulla Gerarchia celeste di Dionigi Areopagita (PL 175.923A-1154C) e una importantissima summa teologica intitolata: De sacramentis, le cui due parti sono dedicate rispettivamente a due grandi opere di Dio, la creazione e la redenzione.
U. scrive anche un consistente numero di trattati spirituali.

II. Dottrina. In uno di questi trattati, il Soliloquium de arra animae, scritto alla fine della sua vita, descrive esperienze mistiche in termini che appaiono autobiografici: « Che cos'è questa dolcezza che spesso mi commuove quando penso a lui? Mi tocca così fortemente, persino soavemente, che mi sento totalmente tirato fuori da me stesso (abalienari)... Tutta la miseria dei dispiaceri del passato è dimenticata, il mio spirito esulta, le mie conoscenze crescono chiaramente, il mio cuore è illuminato, i miei desideri sono soddisfatti. Contemplo me stesso da qualche parte (non so dove); e stringo qualcosa nel mio animo in un abbraccio d'amore... Vorrei rimanere in questo stato per sempre. Che sia questo il mio amato? » (PL 176, 970 AB). Tale passo è tipico dell'uso del suo vocabolario tradizionale e dell'enfasi posta sulla presenza sia della comprensione che dell'amore nei momenti più intensi dell'esperienza mistica.
L'itinerario di tale esperienza attraversa un cammino d'amore che U. celebra in alcune brevi opere (per esempio, De laude caritatis: PL 176, 969D). La sua teologia dell'amore è fortemente influenzata da s. Agostino. L'amore è nutrito dalla lectio divina e da altri esercizi spirituali come la Meditatio et oratio. La meditazione è uno sforzo per comprendere e giungere alla contemplazione di un dato oggetto; la preghiera (oratio) è, nell'essenza, un atto di accorata devozione (devotio) (cf De virtute orandi: PL 176, 977A-988A). Nelle sue Omelie sull'Ecclesiaste, U. distingue tra cogitatio, meditatio e contemplatio. Quest'ultima è descritta come « la vigilanza della mente che trova tutto chiaro, lo afferra chiaramente con intera comprensione ». La contemplazione dei principianti si focalizza sulle creature; la maturità eleva la loro contemplazione al Creatore. Nel più alto stadio della contemplazione, « quando la verità è completamente svelata e la carità è perfetta, solo una cosa è cercata; nel puro fuoco dell'amore, nella più alta pace e beatitudine, l'anima è soavemente respinta. Poi, con tutto il cuore si volge al fuoco dell'amore, dove Dio è percepito come il tutto in tutto. E accolto con un amore così profondo che, vicino a lui, niente è lasciato al cuore umano, nulla perfino di se stesso » (PL 175, 116-118). Nel De arca Noe (PL=De arca Noe morali) e nel Libellus de formatione arche (PL=De arca Noe mystica) che è in appendice ad esso, l'arca è una specie di immagine mandala che aiuta a focalizzare la mente su Cristo, l'epicentro della salvezza. Questi trattati rendono chiaro che la via solita all'esperienza mistica include il mettere ordine nell'amore di sé coltivando le virtù e giungendo così al punto in cui si è un solo Spirito con Dio. Nel De arca Noe, U. adopera una metafora singolare per indicare questo processo di graduale purificazione e interiorizzazione. L'anima si trova spezzata e dispersa. I pezzi sono riuniti e fusi nel fuoco, finché diventano metallo fuso. L'anima è, dunque, coniata nuovamente e sigillata con l'immagine di Cristo (Libellus: PL 176. 697 AB).
Bibl. **Opere:** sono contenute in PL 175-177 (in 177 sono quasi tutte spurie); R. Baron (ed.), Six opuscules spirituels; V. Liccaro (cura di), Didascalicon, Milano 1987; P. Sicard (ed.), De archa Noe e il Libellus de formatione arche, (CCCM 161, Turnhout, Brepols) è il primo volume di una nuova edizione delle opere complete di Ugo. **Studi:** R. Baron, s.v., in DSAM VII1, 901-939; Id., Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor, Paris 1957; G. Dumeige, s.v., in DES III, 2567-2570; G. Evans, Hugh of Saint-Victor on History and the Meaning of Thing, in Studia Monastica, 25 (1983), 223-234; J.P. Kleinz, The Theory of Knowledge of Hugh of Saint-Victor, Washington 1944; J. Lanczkowski, s.v., in WMy, 240-241; E. Liccaro, Studi sulla visione del mondo di Ugo di San Vittore, Trieste 1970; L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik, Münster 1937; J. Pedersen, La recherche de la sagesse d'après Hugues de Saint-Victor, in Classica et Medievalia, 16 (1955), 92-133; A. Piazzoni, Il « De unione spiritus et corporis » di Ugo di San Vittore, in Studi Medievali, 21 (1980), 861-888; H. Platelle, s.v., in BS XII, 775-777; P. Sicard, Diagrammes médievaux et exégèse visuelle. Le libellus de formatione arche de Hugues de Saint-Victor, Turnhout 1994 (contiene un'ampia bibliografia); F. Vernet, s.v., in DTC VII, 240-308; G.A. Zinn, De gradibus ascensionum. The Stages of Contemplative Ascent in Two Treatises on Noah's Ark of Hugh of St. Victor, in Studies in Medieval Culture, V, J.R. Sommerfeldt ed., Kalamazoo 1975, 61-80; Id., Mandala

Symbolism and the Use in the Mysticism of Hugh of Saint-Victor, in History of Religions, 12 (1973), 317-341.
H. Feiss

UMANESIMO DEVOTO. (inizio)

I**. Origine** dell'espressione « **Umanesimo devoto ».** Perché H. Bremond ha scelto l'espressione u.? 1 La vita spirituale, in quanto carità divina trinitaria vissuta in Gesù Cristo che lo Spirito diffonde nei credenti, viene tratteggiata in forma magistrale dal monaco Guglielmo di St. Thierry; ripresa dalla beghina delle Fiandre Hadewijck d'Anversa; approfondita in modo originale da Meister Eckhart e da Giovanni Ruusbroec. E il vissuto spirituale mistico, grandemente ammirato e desiderato nel 1500-1600, per il cui acquisto si sacrifica ogni valore umano personale.
Nel 1700, questo vissuto spirituale mistico, diffuso presso la comunità cristiana, perde il suo fascino a motivo del diffondersi dell'umanesimo personalistico con l'apporto delle scienze, del razionalismo illuminista e delle esperienze spirituali quietiste e gianseniste sconfessate dalla Chiesa. Fioriscono i nuovi Istituti religiosi impegnati in attività missionaria e assistenziale con vita ascetica, devozionale. Essi vivono il Vangelo entro la riduzione della propria Regola. Esemplari sono gli Istituti religiosi fondati da Vincenzo de' Paoli con Luisa Marillac (1660) e da Giovanni Battista de La Salle (1719).
H. Bremond sconfessa il nuovo vissuto ascetico, aderendo al precedente periodo del mistico amore puro. Tale amore immette nell'intima « passione di Dio », considerato solo come amore perfetto in se stesso e non come felicità nostra. Alla luce di questa prospettiva, H. Bremond sceglie Fénelon contro G.B. Bossuet. Critica s. Ignazio di Loyola per il superascetismo freddo, acido, appesantito da un rigido moralismo nei suoi Esercizi. Lamenta che tale ascetismo sia favorito e applicato nella Compagnia di Gesù secondo la dottrina di Alfonso Rodríguez (1616), trascurando l'esperienza spirituale gesuitica di L. Lallemant e J.J. Surin.
H. Bremond, per far comprendere che lo stato mistico contemplativo è la nativa perfezione della natura umana personale, lo chiama u., in contrapposizione all'umanesimo cristiano dell'ascetismo del 1700. Egli non si mette a dimostrare la sua scelta mediante motivi teorici razionali o teologici. La sua dimostrazione è sempre fatta emergere dalla narrazione di esperienze spirituali storiche. E presentata come una semplice eco dell'insegnamento e del vissuto dei santi e dei maestri spirituali, di cui narra la storia dal 1580 al 1660. I rappresentanti dell'u. appaiono raggruppati attorno alla figura di s. Francesco di Sales. Sono santi ritratti con grande capacità evocativa letteraria e penetrazione psicologica, ma non sempre con esattezza storica.
II. Descrizione dell'u. Secondo H. Bremond, l'u., vissuto dal 1580 al 1660 in forma concorde da vescovi, preti, religiosi e laici, rivela la compresenza di devozione e misticismo fra loro intrecciati intimamente in ogni vissuto umano, anche profano. Ma l'aspetto mistico non è dipendente dalla devozione. Esso emerge da se stesso, armonizzato sul contesto socio-culturale umanistico del tempo. Non è mai imposto da una forza ad esso esteriore. Al massimo, viene assecondato nella sua spontaneità da un particolare contesto.
La stessa devozione nei secc. XVI-XVII non ha generato l'u. o mistico. E stata solo un'occasione che ha reso l'umanesimo cosciente di essere naturalmente mistico nel suo profondo. La devozione in se stessa non è né santità né esperienza mistica. E solo un mezzo per purificare l'umanesimo dai suoi aspetti devianti, per asservirlo ai suoi innati fini nobili, per renderlo aperto intimamente allo stato mistico, che esso cela innato nella sua interiorità. Poiché l'afflato mistico giace innato in ogni intimo umano, lo stesso lavoro letterario e artistico si svela tendente a trascendere i sensi e il regime razionale in favore di un proprio aspetto mistico.
L'umanesimo, mediante la devozione, sollecita il credente a passare dall'animus (io superficiale in cui hanno sede sensazioni, concetti e volizioni) all'anima (io profondo dove risiede la scintilla divina e punto estremo dello spirito in cui ha sede ogni vera poesia e ogni eroismo). Questo

lasciarsi impossessare da Dio è spiritualità teocentrica, che orienta alla preghiera pura e nuda, cioè alla contemplazione mistica.
L'u. fa comprendere che la natura umana, nonostante sia stata menomata dal peccato originale, rimane la meraviglia della creazione, che la grazia redentrice ci ha imposto. Essa invita a dimenticare il proprio io superficiale risalendo alla cima del nostro essere, alla sommità più alta del nostro io interiore, ove né i sensi né la pietà sensibile penetrano. Per tale slancio interiore l'u. richiede il puro amore.
III. Valutazione dell'u. Sono state avanzate varie critiche alla concezione dell'u. di H. Bremond. Innanzitutto, è stato osservato che sarebbe opportuno dare un contenuto più preciso alla parola «umanesimo»: essa si presenta carica di risonanza affettiva più che di un'idea chiara e distinta. Quanto poi al valore innato dell'umanesimo, esso non rivela nella sua oggettività una qualificazione spirituale cristiana. Certamente non si potrebbe pensare che l'odierno umanesimo razionalista scientifico, lasciato evolvere secondo una propria spontaneità interiore, si costituisca come u.
I teologi spirituali gesuiti hanno sostenuto che i credenti - in contrasto con la concezione dell'u. - si sentono spiritualmente sollecitati gli uni a un vissuto ascetico, gli altri a quello mistico. Non è appropriato affermare che cristianamente l'uomo in stato di grazia si apra necessariamente solo allo stato devoto mistico. L'ascesi è uno stato spirituale appagante senza sentirsi appagata solo se tende allo stato mistico.
Infine, J. de Guibert critica aspramente H. Bremond,2 perché sostiene la bontà dell'amore puro. Vi scorge implicitamente la negazione del dovere di tendere al proprio fine ultimo di beatitudine in Dio mediante lo Spirito di Cristo. Si verrebbe assestando l'animo proprio in una impenitenza finale. Egli ritiene, poi, assurdo ed offensivo pensare che Dio si esprima in un decreto di condanna verso l'anima santa.
Di fronte alle critiche ora ricordate, sembra opportuno riprendere il discorso dell'u. in una prospettiva più ampia. La persona umana in stato di grazia viene necessariamente avviata dallo Spirito a partecipare all'esperienza pasquale di Cristo. Essa viene resa partecipe progressivamente dello spirito risorto di Cristo. Appare sempre pneumatofora, almeno in forma iniziale. Ora, una persona pneumatofora, che operasse virtuosamente, testimonia di essere in uno stato mistico. Essa vive, anche se non ne è cosciente, nella carità dello Spirito di Cristo in intimità con Dio Padre. Non è, quindi, appropriato parlare di un umanesimo virtuoso che dimori esclusivamente nello stato ascetico, anche se accade che alcune persone virtuose, non coscienti del proprio stato mistico, si comportino intenzionalmente in modo estraneo ad esso.
Inoltre, non appare appropriato asserire che vivendo nell'amore puro si neghi la tensione esistenziale al fine ultimo. Amare Dio significa tendere a lui come al Bene in se stesso unico, sommo. E Dio, sommo Bene, non può non essere nostra felicità. Allorché lo si immagina sommo Bene e non nostra felicità, è un volere solo sottolineare il suo elemento essenziale primario, che verrà vissuto in modo esclusivo solo tra i beati.
D'altronde, quando il cristiano intende vivere praticando un amore puro, non bisogna ritenere che esso sia vissuto veramente come tale. Anche se egli crede con tutta sincerità di emettere un tale atto d'amore puro, di fatto il proprio essere (bio-psichico, affettivo-razionale-spirituale), nel suo profondo (magari inconscio) rimane sempre abbarbicato a se stesso e alla propria felicità. L'amore puro è sempre e solo un'aspirazione del cristiano che pensa di poterlo vivere al presente, mentre sarà praticato esistenzialmente in forma reale solo nella vita futura. Lo stesso s. Agostino formulava solo un puro desiderio d'amor puro, allorché pregava: « Che io, o Dio, conosca te e conosca me, perché ami te e odi me! ».
Note: 1 Nel 1915, a guerra iniziata, Henri Bremond pubblica il primo volume dell'Histoire lettéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion, 13 voll., Paris 1915-1936, intitolato Humanisme Dévot (1580-1660); 2 J. de Guibert, Bremond (Henri), in DSAM I, 1936.

Bibl. Aa.Vv., H. Bremond (1865-1933). Actes du colloque d'Aix, 19-20 mars 1966, Aix-en-Provence 1967; A. Autin, H. Bremond, Paris 1946; H. Bordaux, Bremond, Paris 1924; I. Colosio, Il mistero di H. Bremond, in RivAM 42 (1966), 190-206; G. De Luca - H. Bremond, De « l'Histoire littéraire du sentiment religieux en France » à l'« Archivio italiano per la storia della pietà » d'après des documents inedits, Roma 1965; L. Goichot, Henri Bremond. Historien du sentiment religieux. Génèse et stratégie d'une entreprise littéraire, Paris 1982; J. de Guibert, Bremond (Henri), in DSAM I, 1928-1938; F. Hermans, L'humanisme religieuse de l'Abbé H. Bremond. Essai d'analyse doctrinale, Paris 1965; H. Hogarth, Henry Bremond. The Life and Work of a Devout Humanist, London 1950; H.B. Maître, Théocentrisme et antropocentrisme chez H. Bremond, in RAM 40 (1964), 314-318.
T. Goffi

UMILTA. (inizio)

Premessa. L'u., spesso, è la virtù meno conosciuta e meno apprezzata. Il suo opposto, che è l'orgoglio, sembra il sovrano di questo mondo con un dominio quasi incontrastato. Contro di esso, però, sta la parola del Signore, tagliente come una spada: « Chi si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato » (Lc 14,11). E un principio generale che presenta coordinate al rovescio. E già l'AT ne aveva avuto l'intuizione: « Quanto più sei grande, tanto più umiliati » (Sir 3,18).

I. Fondamento dell'u. Più esplicitamente: come radicare nel cuore questo atteggiamento così contrario al movimento istintivo dell'orgoglio? Da tutta la Bibbia viene una risposta convergente: si diventa umili, collocandosi davanti a Dio.

L'u. nasce dal senso di Dio, e questo lo può avere solo chi si mette in rapporto personale con lui. Bisogna aprire gli occhi sulla sua gloria. Allora accadono tre cose: 1. Anzitutto si sperimenta il proprio nulla. Non si tratta di negare il bene che c'è in noi. L'u. è verità, non ipocrisia. Si tratta di riferirlo al suo vero Autore: « Ogni dono viene dall'alto, discende dal Padre della luce » (Gc 1,17). « E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti come se non l'avessi ricevuto? », aggiunge s. Paolo (1 Cor 4,7). Si scopre che Dio è la fonte unica del bene: e l'uomo è una mano vuota tesa verso di lui per essere colmata. Da noi non abbiamo nulla. Perciò, l'orgoglio è una forma pratica di ateismo. 2. In secondo luogo, davanti al Santo ci si scopre « venduti al peccato ». E così che reagisce Isaia al canto dei serafini, che proclamano il Dio tre volte Santo: « Guai a me, perché un uomo dalle labbra impure io sono, e i miei occhi hanno visto il Dio vivente » (Is 6,5). Allo stesso modo reagisce Pietro dinanzi alla potenza di Gesù, che si rivela nella pesca miracolosa: « Allontanati da me, che sono un uomo peccatore » (Lc 5,8). La gloria di Dio non rivela solo il suo volto, ma anche l'impurità dello sguardo umano che lo contempla. 3. Nasce allora un atteggiamento di fiducia totale in Dio, e in Dio solo, che diventa apertura alla grazia. A questo punto Dio mobilita per l'umile la sua potenza, non per l'orgoglioso, perché questi attribuirebbe a sé le « meraviglie » che Dio opera in lui, oscurando così la gloria del Signore.

II. Espressioni dell'u. L'umile magnifica Dio che opera nel suo cuore. L'incarnazione più luminosa di questo atteggiamento è la Vergine Maria. Ella si sente la « povera serva »: è un vuoto che attende di essere colmato. E allora Dio le è andato incontro e l'ha colmata della sua grazia. Con uno sguardo l'ha sollevata dal suo nulla, e l'ha resa così grande che « tutte le generazioni la chiameranno beata ». Il Magnificat è il poema dell'u. (cf Lc 1,46-55).

A sua volta, Maria è la punta di diamante di un filone aureo che attraversa tutta la Bibbia: quello degli « anawim », « i poveri di JHWH ». Questi non hanno nulla e lo sanno. Non hanno nessuno su cui contare e allora si aprono a Dio diventando « clienti dell'Altissimo ». E Dio li colma dei suoi doni. « Sta in silenzio davanti al Signore e spera in lui » (Sal 36,7). Quest'aureo versetto salmodico ne scolpisce in poche parole l'atteggiamento fondamentale.

Come in Cristo, l'u. prima che una virtù, è un modo di essere e relazionarsi con l'Altro e con gli altri. In Cristo questo è evidente. Troviamo nell'inno cristologico dei Filippesi (2,6-8) la descrizione dell'u. abissale della Incarnazione: « Cristo pur essendo di natura divina... spogliò se stesso assumendo la condizione di servo... si umiliò facendosi ubbidiente fino alla morte, e alla

morte di croce ». A questa parabola discendente di umiliazione, che interessa Cristo nelle radici stesse del suo essere, e tocca il fondo non potendo scendere più in basso, fa seguito la esaltazione del Padre, che « gli dà il nome che è al di sopra di ogni altro nome »: un punto così alto oltre il quale non si può salire.
E l'u. dell'essere. Non consiste nel « sentirsi piccoli » (non poteva farlo il « Signore »), ma nel « farsi piccoli ». L'Altissimo si è fatto piccolo! In un latino intraducibile, mutuato dal salmo, s. Bernardo esclama: « Magnus Dominus et laudabilis nimis, parvus Dominus et amabilis nimis ».
E s. Francesco, nelle « Lodi di Dio Altissimo », con un colpo formidabile di genio, dice a Cristo: « Tu sei grandeTu sei l'AltissimoTu sei il Re OnnipotenteTu sei il Bene, tutto il bene...Tu sei umiltà ».1
La storia della salvezza è la storia della umiliazione di Dio. Cristo è u. Così il discepolo: se l'u. è un modo di essere, si libera dall'autosufficienza, che fa dell'io un idolo. Si affida a Dio, e fa l'« estasi », uscendo da se stesso. Diventa capace di lode. L'ha detto stupendamente Tagore: « Nell'ebbrezza del canto dimentico me stesso e chiamo Te amico, che sei il mio Signore ».
Finché l'uomo si confronta solo con se stesso e con gli altri non comprende nulla della sua situazione. Deve porsi davanti a Dio e alla sua Parola: è lo specchio in cui scopre il suo vero volto interiore. Allora aderisce a Cristo e lo segue dove va: e diventa come lui « mite e umile di cuore » (cf Mt 11,28-30).
Allora anche nei confronti degli altri attua l'esortazione dell'Imitazione di Cristo: « Ama nesciri et pro nihilo reputari », cioè sii contento quando gli altri ti ignorano e non ti apprezzano per nulla. Ci si libera così dall'orgoglio e dall'autosufficienza che fa dell'io un idolo e come un bozzolo che imprigiona.
L'u. è solo un atteggiamento interiore? Lo è anzitutto, ma dal cuore umile devono sgorgare atti concreti. E la linea in cui si pone s. Benedetto nella sua Regola (cap. VII) quando parla dei « gradi dell'u. ». Sembra porsi questa domanda: da quali segni si riconosce l'umile? In quali gesti incarna il suo atteggiamento interiore? Ed egli ne enumera tutta una lunga serie, che vede come gradini di una scala. E il primo gradino è « l'ubbidienza senza indugio », perché solo l'umile è capace di rinunciare alla sua volontà, per aderire a quella del Cristo. D'altronde, pur dovendosi concretizzare, l'u. non si identifica con nessuna delle sue manifestazioni. Le postula, ma insieme le trascende perché conduce direttamente nel cuore di Dio che si è umiliato, cioè fatto carne per permettere all'uomo di pervenire alla sua stessa intimità d'amore, cioè di ritrovarsi in Dio-Trinità e riposare in lui.
Note: 1 Fonti Francescane, Padova 1977, 176-177.
Bibl. P. Adnès, s.v., in DSAM VII1, 1136-1188; B. Dolhagary, s.v., in DTC VII1, 321-329; F. Manck - S. Schulz, Praús, in GLNT XI, 63-79; Mariano da Torino, Essenza e valore dell'umiltà, Roma 1988; D. Mongillo, s.v., in NDS, 1610-1621; D.I. Mouleon, I dodici gradi dell'umiltà, Milano 1958; O. Schaffner, s.v., in DT III, 590-601; P. Sciadini, s.v., in DES III, 2578-2581; J. Vanier, Gesù il dono dell'amore. Meditazioni sul Vangelo dell'umiltà, Bologna 1995.
M. Magrassi

UNIONE CON DIO. (inizio)

I. Nozione. E difficile precisare esattamente la portata di questa espressione che, tuttavia, è classica nel vocabolario della preghiera. In realtà, essa è legata ad un tema essenziale ad ogni antropologia religiosa, fin dal momento in cui questa si trova disarmata davanti alla molteplicità, sia esteriore che interiore, di un reale che sembra opporsi al desiderio che anima ogni uomo di un compimento ultimo. Costui, infatti, non può realizzarsi se non nell'unità, e il desiderio, nella sua realtà più profonda, si esprime allora in una formula del tipo « essere uno con l'Uno ». In verità, a proposito di una tale formula, si possono porre due domande, che segnano di fatto tutta la storia della mistica pagana, ma anche di quella cristiana. Cosa si può dire di quell'« Uno », che sembra non avere nome (e non poterne ricevere, perché la molteplicità e la diversità delle parole è in principio contraria a ciò che è evocato con questa parola « Uno »)? E come si può concepire

di essere « uno » con questo « Uno » senza perdere la propria identità? In altri termini, il desiderio dell'uomo lo porta ad una specie di fusione, che sarebbe sparizione, con o in ciò che è, per definizione, al di là di ogni nome, cioè l'Uno. La lotta contro la molteplicità non si risolverebbe mediante la scomparsa di ogni identità, sia quella dell'uomo che cerca, o quella dell'Uno che è cercato?

II. Nell'esperienza mistica. Nel cristianesimo, l'Uno ha un nome: lo si chiama « Dio » e lo si riconosce mediante la contemplazione del mistero di Gesù Cristo. Dio è colui che ha risuscitato Gesù dai morti per la potenza dello Spirito; è colui che, eternamente, genera il Figlio nella comunione dello Spirito. Ma è anche il Dio che ha creato il cielo e la terra e ha fatto l'uomo a sua immagine e somiglianza. La fede in Dio Trinità dà all'u. con Dio il carattere di una « comunione » poiché tale è anche la realtà intima di Dio. La fede in Dio Creatore, a sua volta, permette di escludere, non solo a un livello concettuale, ma anche a quello di un'esperienza spirituale, ogni idea di unità per fusione. Si potrebbe dire che la storia della mistica cristiana è, in un certo qual modo, quella della sua liberazione progressiva non del desiderio dell'u. con Dio, ma di quello di una perdita, stimata beatificante, di sé nell'Uno, mentre si tratta di una comunione trasfigurante in cui l'amore gioca tanto quanto la conoscenza.

Sarebbe interessante, per valutare le differenze tra le mistiche, portare avanti uno studio critico sull'uso comparato di enosis [termine non biblico] e di koinonia nei Padri della Chiesa. Non sarebbe impossibile che l'incontro contemporaneo con le mistiche orientali più elevate, interpretate con il tema d'unione con « l'Uno che non ha secondo », provochi una nuova ripresa di questa storia; il compito, nel dialogo religioso, sarà allora riconoscere l'autenticità di una esperienza mistica, pur contestando l'eccesso di una pretesa unificatrice. Questo compito, che è sempre stato delicato, non lo sarà di meno oggi nella misura in cui, a testimonianza di mistici incontestabili, come s. Teresa, per esempio,1 l'impressione d'assorbimento in Dio è fortissima in certi stati mistici al punto che si ha la sensazione di mancare di strumenti concettuali per esprimere l'intensità smisurata di una comunione, senza cancellare tuttavia la distinzione tra Dio e l'uomo.

In realtà, quando, nel linguaggio corrente, si parla di unione con Dio, si indica forse qualcosa che dipende piuttosto da ciò che Lorenzo della Risurrezione chiamava: « Pratica della presenza di Dio » (la Bibbia greca ignora enosis, ma conosce, a più riprese, enopion!). Può trattarsi di uno sforzo senza violenza per « rimanere in presenza », « essere con », o negativamente, per non perdere un certo « sentimento » di relazione attuale: ma si può trattare anche di un dono che si potrebbe caratterizzare con una specie di « coscienza di presenza » che abita l'anima (nel senso in cui il latino parla di mens), mentre la ragione, teorica o pratica, e i sensi restano occupati nelle necessità dell'esistenza. E difficile analizzare le componenti della presenza di Dio, perché questa sfugge come definizione ad una concettualità troppo precisa. Si potrebbe soltanto insistere su due punti: perché ci sia « presenza », cioè un esistere in relazione cosciente, occorre l'amore come liberazione di ogni chiusura su di sé o su un oggetto determinato e apertura, piacevolmente estatica, verso l'Altro: se non si ama, non c'è co-presenza, non c'è « unione » possibile; d'altra parte, occorre l'umiltà, come abbandono di sé alla misericordia di Colui che ama: nessuno può sentirsi degno di u. con Dio o capace di questa, perché il suo amore, giustamente, è troppo debole; l'umiltà colma la distanza nella misura in cui aspetta incessantemente da Dio il perdono per la debolezza di un amore e la generosità che, infine, vince ogni resistenza e ogni impotenza.

Note: 1 « L'anima è così fuori di sé da non pensare neppure alla differenza che la separa da Dio. Allora è l'amore che parla » (Vita, 34, 8). Da notare che Teresa non dice che non c'è differenza, ma che ella non la vede più.

Bibl. J. Castellano, s.v., in DES III, 2582-2588; M. Dupuy, s.v., in DSAM XVI, 40-62; M. Figura, Unio mystica, in WMy, 503-506; G. Philips, L'union personelle avec le Dieu vivant, Paris 1974; J. Trouillard, Uno (Filosofia dell'), in Aa.Vv., Enciclopedia Universalis, XVI, 461-463.

G. Lafont

UOMO SPIRITUALE. (inizio)

I. La nozione di **u.** rimanda ad una vita che fa del rapporto con lo Spirito del Signore Gesù il suo principio sintetico e vitale. Propriamente parlando, la categoria di u. riguarda un essere concreto e non una teoria, un credente che vive secondo lo Spirito e non una dottrina. Direttamente almeno, la riflessione non vi entra che per quel tanto per cui ogni esperienza è inseparabile da un livello minimale di ripensamento e di interpretazione. Presentata a volte anche sotto la dizione di vita religiosa, di vita interiore o di vita devota, la vita secondo lo Spirito è qui intesa sia nel senso rigoroso della rivelazione biblica dove Dio stesso è spirito (cf Gv 4,24) che opera nella intimità profonda del cuore fino a rendere coloro che ne vivono capaci di adorarlo in spirito e verità, sia nel senso specifico della fede della Chiesa dove lo Spirito è l'Amore reciproco delle Persone trinitarie che, configurandoci al Figlio, « attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio » (Rm 8,1). Questo Spirito, che nella esperienza profetica era dono provvisorio, è stabilmente presente nella vita dei battezzati: è la certezza di un effettivo accesso a Dio e la caparra di una singolare intimità con lui. Il peso dello Spirito, che lacerava l'animo dei profeti, è la condizione normale e gioiosa del cristiano.

Al centro di questa antropologia spirituale sta l'alleanza con il Dio di Gesù: il mistero pasquale, letto in termini trinitari come dono di vita e comunione con le Persone divine, si attualizza in noi proprio attraverso il dono dello Spirito. Il legame tra mistero pasquale, Spirito e sacramenti rende, poi, il battesimo la radice di una vita secondo lo Spirito non riservata ad una élite, ma aperta a tutti i cristiani. Tutti sono chiamati ad accedere ai segreti di Dio ed a sperimentare questa novità; non si tratta di compiere gesti strepitosi o cose eccezionali, ma di accogliere e di vivere la verità ultima di se stessi. Ricevendo lo Spirito, scopriamo il rapporto profondo e oggettivo che esiste tra la nostra natura di uomini e Dio, scopriamo che siamo chiamati non già a « misurarci su noi stessi » (2 Cor 10,12), ma a crescere fino « allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo » (Ef 4,13). Le tesi della teologia del Corpo mistico ed, in particolare, quelle di E. Mersch sui testi paolini circa una presenza di Cristo e della sua vita in noi 1 e circa il suo être d'union,2 sono di sicuro importanti: Mersch vede nella unio recepta et passiva della umanità individua di Gesù con il Verbo sia la radice della assoluta gratuità del dono sia il principio primo e universale della costituzione della umanità in vista della vita soprannaturale e della sua intrinseca conformazione al Signore Gesù.

Presso gli autori spirituali, il nostro tema ha, a volte, un carattere velatamente anti-intellettuale, diffidente verso le questioni e il linguaggio accademico della teologia: il significato più autentico di questo faticoso rapporto tra teologia e spiritualità andrà inteso nel senso che la verità del rapporto tra lo Spirito e la vita spirituale non si esaurisce all'interno di una razionalità analitica e discorsiva, ma esige di aprirsi a tutte le dimensioni proprie della vita secondo lo Spirito. Comprende, perciò, il pregare e il contemplare, il dimorare in Cristo e il viverecrescere in lui, il configurarsi a lui e il testimoniarlo. Comprende, addirittura, forme che solo il linguaggio simbolico e l'esperienza mistica sanno esprimere davvero: « Come la mano si muove sulla cetra e le corde parlano, così parla nelle mie membra lo Spirito del Signore ed io parlo nel suo amore ».3 Questa ampiezza, però, non rende la vita secondo lo Spirito un fatto esoterico, afferrabile solo per mezzo di una parola iniziatica; comunque sia la sua esatta determinazione, la vita secondo lo Spirito è attingibile attraverso quel mistero pasquale che si rivela e si comunica nella Parola e nel sacramento.

II. La centralità del vissuto. Il punto decisivo è che la categoria di u. coglie l'antropologia soprannaturale sotto il profilo del vissuto e non della dottrina, sotto l'aspetto, cioè, di una profondità di vita che non si capisce veramente che quando ci si abbandona ad essa. Questo vissuto è il risultato di una Presenza che ci trascende, di una sintonia che lascia intatta l'Alterità, di una comunione che ci spalanca dinamiche profondamente personali che senza questo incontro ci rimarrebbero nascoste. Il vissuto dell'u., in ogni caso, va colto sotto una doppia valenza

oggettiva e soggettiva: la seconda, che investe la psicologia, ha senso solo nella misura in cui si radica e vive pienamente della prima. La valenza oggettiva, invece, dice la piena corrispondenza delle dinamiche spirituali alle obiettive norme della vita secondo lo Spirito. In questo modo l'u. si fonda sulle realtà della fede e sulle verità che la esprimono e la garantiscono senza ridursi ad esse. Il taglio esistentivo della vita spirituale, nella sua duplice valenza oggettiva e soggettiva, mantiene un suo spazio e una sua originalità; coglie l'inverarsi dell'alleanza, il suo realizzarsi in un soggetto preciso, chiarendo il come se la appropri e il come su essa costruisca la sua nuova personalità. Simeone il Nuovo Teologo insiste su questo aspetto nonostante la polemica contro i messaliani, un gruppo di eretici che ritenevano che lo Spirito manifestasse la sua presenza in modo sensibile e visibile.4 Lo fa richiamando le esperienze contrastanti del cieco e della donna incinta. Il primo conosce le cose solo per sentito dire: luce e colori sono per lui solo parole e idee. Chi accostasse così le cose divine, solo per sentito dire, senza un'esperienza diretta, non sarebbe per nulla un u. La donna incinta - immagine che forse rimanda al racconto lucano della visitazione - è invece profondamente trasformata nella sua identità da ciò che le è accaduto ed è ormai completamente tesa al suo nuovo compito: come una « donna ha chiara consapevolezza, quando è incinta, che il bambino si muove nel suo grembo né può ignorare di portarlo in se stessa, così chi ha la «forma» di Cristo in sé conosce i suoi movimenti, cioè le sue illuminazioni... ed è consapevole del suo formarsi in lui ».5 Il dono dello Spirito, insomma, ristruttura la nostra personalità attorno a questo nuovo centro vitale e vi fa convergere tutte le nostre energie. Il vissuto soggettivo corrisponde a una dinamica obiettiva tanto da diventare una originale possibilità di comprensione dell'uomo nuovo: ne legge la vita a partire da quella grazia che lo investe totalmente e lo trasforma.

Questo soggetto spirituale non ha nulla da spartire con il soggettivismo o con lo psicologismo: non nasce, infatti, dalla persona, a sua misura, ma dalla persona è accolto e ricevuto. La fede, cioè la nuda accoglienza dell'agire di Dio, è la garanzia della sua corretta appropriazione: solo se la vita è sotto il segno della fede sarà anche sotto quello della grazia di Dio; se invece la fede in qualche modo mancasse, anche l'eventuale riferimento alla grazia sarebbe inevitabilmente stravolto. Nella sua nativa adesione alla vitalità della grazia, l'u. è fondamento e radice di ogni ulteriore specificazione: non si dà spiritualità sacerdotale o laicale, benedettina o carmelitana, impegnata o contemplativa... se non come attualizzazione di questo fondamentale vivere secondo lo Spirito.

III. L'u.: la realtà. La vita spirituale non annulla l'esistenza personale ma l'assume, a partire dall'alleanza, come lo spazio che lo Spirito costituisce nella comunione con il Figlio e trasforma in storia della salvezza. Poiché l'economia salvifica corrisponde alla vita trinitaria, il Verbo e lo Spirito andranno colti, insieme e inseparabilmente, come il criterio della manifestazione del Padre invisibile, come le due « mani del Padre »: 6 lo Spirito si comunica alle persone divenendo presente in loro e segnandole con il suggello di un rapporto personale e unico con la Trinità. Si stabilisce così una singolare partecipazione alla vita divina. Gesù, infatti, « per il suo sovrabbondante amore si è fatto ciò che siamo noi, per fare di noi ciò che è lui stesso ».7 In modo ancora più incisivo, Atanasio scriverà che « il Verbo si è fatto portatore della carne (sarcofóros) perché gli uomini potesssero divenire portatori dello Spirito (pneumatofóroi) ».8 Abbiamo qui l'affermazione della concretezza insuperabile della economia storica di salvezza; il riferimento a Gesù di Nazaret è un riferimento insopprimibile in ogni esperienza spirituale: « In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati » (At 4,12). L'u. si colloca all'interno di questa economia; rifiutando ogni atteggiamento di curiosità intellettuale o di autonomia efficientista, accoglie il Cristo e si affida al suo Spirito. Vive di essi e, in essi, incontra l'amore fedele del Padre e ne fa vitale esperienza. L'essenza dell'u. è questa radicale comunione con lo Spirito e, tramite lo Spirito, con le Persone divine: lo Spirito ci fa partecipare all'amore di Dio, anzi è lo stesso Amore divino presente in noi (cf 1 Gv 4,12-13). Abbiamo qui i temi tradizionali della unzione di Cristo e dei cristiani, della théosis e dell'inabitazione, del dono increato e della visio Dei. Queste

categorie cercano di chiarire come, nello Spirito di Gesù, il Padre comunichi direttamente se stesso in un rapporto immediato con il giusto. Tocchiamo qui la profondità ultima di una vita che lo Spirito ha modellato come sequela del Signore e rinnovato con il dono della carità pasquale: pur nella sua creaturale finitezza, il giusto è introdotto ad una partecipazione reale alle processioni trinitarie di conoscenza e di amore, è reso termine esterno delle processioni divine.
Queste dottrine troveranno la loro versione spirituale nell'insegnamento sulla nascita di Cristo nelle anime: 9 già presente nel Discorso a Diogneto, che ricorda come il Verbo « si manifesti nuovo e antico, ma nasca sempre nuovo nel cuore dei santi »,10 la nostra dottrina troverà la sua piena formulazione con Origene. Questi legherà insieme la dottrina delle tre nascite di Cristo con la restaurazione battesimale della immagine divina deturpata dal peccato e con la tesi della inabitazione: la rinnovazione della persona avviene per la forza di attrazione della immagine perfetta del Logos divino inabitante in noi che diventa, così, il fondamento della nostra vita divinizzata. « A cosa ti giova che il Cristo sia venuto nella carne, se non viene poi nella tua anima? Preghiamo perché la sua venuta si realizzi in noi ogni giorno così da poter dire: non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me ».11 A partire da questa visione - « come una donna gravida è l'anima che ha appena concepito il Verbo di Dio »; 12 - si deve comprendere l'insistenza sui credenti christofóroi e sul portare Verbum; a immagine di Maria, concepiamo Cristo nella fede e lo facciamo crescere in noi fino alla sua piena maturità. Le immagini del cammino di Mosè e del popolo fino al Sinai,13 i commenti al Cantico dei Cantici 14 e la dottrina della visione di Dio 15 daranno alla nostra tesi tutta la sua ampiezza: la formazione, ad opera dello Spirito, dell'immagine del Verbo inabitante in noi attraverserà tutta la storia della spiritualità, dai cistercensi 16 a Echkart,17 da Bérulle 18 a Balthasar: 19 la vita nuova è Cristo che prende forma in me. L'u., insomma, non si spiega che in base a quella relazione che lo supera e lo trascende, anche se si colloca nel centro più profondo della sua esistenza: soltanto in questa comunione la persona realizza quel bisogno di relazione e di verità che le è congeniale, realizza se stessa. Da qui il suo atteggiamento fondamentale che è quello del ringraziamento, della contemplazione adorante e obbediente. Bisognerà, inoltre, mantenere una distinzione tra lo Spirito e i suoi doni: solo così si tien conto della diversità e del legame che la teologia pone tra la gratia gratis data e quella gratum faciens, tra il dono increato e quello creato, tra la presenza delle Persone divine e la grazia santificante. Il senso di questa distinzione, per la cui comprensione rimandiamo ad un'antropologia teologica,20 è quello di ricordare come la vita spirituale non si esaurisca nella sola presenza dello Spirito, ma debba aprirsi a tutto il suo agire. E compito dello Spirito introdurci a Dio svelandocene pienamente la Parola (cf Gv 16,13-15; 14,26); è compito dello Spirito condurre il mondo a riconoscere il suo nulla (cf Gv 16,8-11); l'agire dello Spirito non conduce al vanto e alla autoesaltazione ma, a immagine di Cristo che ha legato il suo essere Figlio al suo essere Servo, ci introduce al servizio di Cristo e della sua opera salvifica. Nasce così la coscienza del nostro nulla, creaturale e peccaminoso, che esige conversione e purificazione, liberazione dal male e rinuncia a sé; soprattutto nasce quell'abbandono filiale che vede la fede completarsi nella carità facendo passare la persona dall'amore di sé alla immedesimazione con l'amore di Cristo. Ne viene una esperienza dinamica che Ignazio di Antiochia motiva nella sua tensione ultima: « Il mio amore è crocifisso e non vi è più in me un fuoco terreno; ma un'acqua viva mormora in me e mi dice dentro «Vieni al Padre!» » 21 e che Tommaso riassume splendidamente nella preghiera « Tibi se cor meum totum subicit ». Lo spirituale vive perciò la meditazione della Parola e la preghiera filiale, la testimonianza della carità e l'impegno per il regno: sperimenta nel rapporto con il suo Signore e Maestro una tale densità da fare di questo evento la sorgente inesauribile della sua vita. Attorno ad essa si struttura una personalità recettiva che si avvicina al concetto biblico di gloria;22 vivendo rendiamo manifesto l'agire di quel Dio che si glorifica nei doni della sua grazia. Gloria Dei vivens homo - scriverà Ireneo - vita autem hominis visio Dei.23

IV. L'u.: il linguaggio. Si tratta di chiarire come esprimere questa esperienza e in quale linguaggio: in effetti il linguaggio di cui ci serviamo non è ricavato da una conoscenza diretta di

Dio, ma dalle cose e da noi stessi. Dio, invece, è Tutt'Altro; Dio è mistero. Ora, è legittimo parlare di Dio a partire da ciò che gli è irrimediabilmente lontano? Probabilmente Dionigi Areopagita e Agostino possono essere assunti come gli autori che si pongono agli antipodi in questo problema.
Dionigi, nelle sue opere Nomi divini e Teologia mistica, richiama con forza come il linguaggio spirituale debba rispettare il mistero: « In nessun modo si deve osare, dire o pensare alcunché intorno sia alla Divinità soprasostanziale e occulta tranne ciò che è stato rivelato a noi divinamente dai detti sacri ».24 In modo ancora più netto Gregorio di Nissa osserverà che « la parola divina proibisce che Dio sia considerato dagli uomini simile ad alcuna cosa conosciuta, perché ogni pensiero formato secondo una rappresentazione comprensiva, nel tentativo di tracciare e immaginare la natura divina plasma soltanto un idolo di Dio, non annuncia Dio ».25 Questa visione condurrà ad una nitida consapevolezza del carattere analogico del discorso su Dio; ancora il Lateranense IV preciserà che inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.26 Il risultato più alto di questa prospettiva è una teologia apofatica radicata solo nella Parola di Dio; mira ad un silenzio contemplativo e adorante, ad una non-conoscenza che, mentre evidenzia il limite di ogni linguaggio, orienta ad un' unione mistica con Dio, frutto dei suoi stessi doni. Il rischio di questa prospettiva è quello di confondere il mistero divino con una trascendenza vuota e lontana dove anche i simboli biblici finirebbero per perdere contenuto reale. In realtà, la trascendenza è trascendenza di una Presenza, trascendenza di quel Dio che si è fatto uno di noi; la dissomiglianza, per grande che sia, non può annullare né la parola né l'ascolto della rivelazione. Abbiamo qui, in ogni caso, una lezione da non dimenticare; Dio, se conosciuto attraverso la creazione, permane al di sopra di ogni simile conoscenza. Agostino si muove, invece, in un orizzonte diverso, teso a penetrare e a illuminare il mistero. Per fare questo, lega profondamente la conoscenza di Dio alla ricerca umana della verità: ne scaturirà un dialogo profondo tra Dio e la persona, quasi un cammino che fa passare la persona dall'esteriorità delle cose alla interiorità dell'anima e dalla verità presente in essa a quel principio e fondamento di ogni verità che è Dio. Il debito platonico, indubbio, non toglie nulla alla grandezza di questo tentativo: le idee platoniche diventano i pensieri di Dio, mentre il conoscere e il ricordare sono interpretati come illuminazioni. Si apre così la via per una sintesi tra l'agire di Dio e la conoscenza umana; a fianco della sapienza della fede, la ragione stabilisce una ricerca della verità parziale ma vera, imperfetta ma reale, che può legittimamente aspirare a servire da base per la comprensione e la penetrazione del dato rivelato. Tommaso, poi, cercherà di chiarire la analogicità del pensiero sia rifiutando ogni rimando ad un tertium quid, ad un qualche ens commune sovraordinato a Dio e alla creatura, che affermando un rapporto diretto della intelligibilità del reale con la verità divina: ne viene un rapporto complesso tra Dio, l'intelletto e la realtà che ha nella conoscenza analitica e discorsiva solo un aspetto. L'analisi della dimensione non-concettuale della conoscenza ci porterebbe lontano: se Rahner, leggendola nel quadro della potentia oboedientialis, ne ricaverà la base delle dinamiche trascendentali del soggetto, pare più obiettivo riconoscervi il fondamento di un maggior realismo dei concetti stessi, combinati con una dinamica transconcettuale in loro presente.
La questione conserva la sua importanza anche nel campo della conoscenza spirituale, là dove i concetti rimandano alla esperienza spirituale: poiché Dio si rivela e si comunica senza annullare la distanza dall'umano a cui pure si apre, la differenza ontologica tra Creatore e creatura dovrà mantenere il suo significato anche nel modo con cui il credente parla di Dio. Il linguaggio spirituale dovrà mantenersi all'interno del mistero di Dio senza per questo condannarsi al silenzio, anzi ritrovandovi la radice e i criteri del suo comunicarsi.27 L'u. dovrà parlare di Dio all'interno di una complessa relazione di grazia e di ricerca umana, di fede e di intelligenza: da una parte si ispirerà ai gesti storici con cui il Dio di Gesù si è comunicato all'uomo evidenziando così il concreto agire di Dio, dall'altra si servirà della sua ragione anche se riconoscerà che l'unione con Dio è al di là della sua intelligenza. L'u. non rifiuta l'intelligenza, ma la mette al servizio di qualcosa che la sorpassa: ubi deficit intellectus, ibi proficit affectus.28 Evagrio

Pontico, ad esempio, assegna all'intelletto il compito vitale di smascherare il maligno più che di produrre idee.29 Ignazio di Loyola ricondurrà ogni moto dell'intelligenza entro l'alveo del discernimento degli spiriti.30 Giovanni della Croce legherà la consapevolezza spirituale al discorso simbolico: con esso il movimento spirituale dell'anima si apre al di là di sé senza annullare la propria esperienza.31 L'intelligenza spirituale si avvale così dell'orizzonte del pensiero biblico e, mentre se ne nutre, lo interiorizza e lo fa proprio rivestendolo del temperamento di ciascuno e della cultura di ogni epoca. Purtroppo anche il linguaggio spirituale ha conosciuto l'oblio delle prospettive storico-salvifiche e, non poche volte, si è lasciato attrarre nell'orizzonte semantico tipico del pensiero greco. E sorto così un linguaggio dottrinale e oggettivistico che, nella sua parzialità, fatica a mettere a tema le condizioni non concettuali della conoscenza spirituale: ne deriva una descrizione del rapporto tra esperienza spirituale e linguaggio che si preclude la comprensione di quella radicale disponibilità a Dio che è condizione ineliminabile della fede e di quel cammino interiore che ne consegue.

V. L'u.: l'interpretazione. La prima interpretazione dell'u. è frutto, globalmente, della gnosi cristiana degli alessandrini, dei dibattiti trinitari, al cui interno giganteggia Atanasio, e della teologia dei cappadoci. Questi autori concentreranno la loro attenzione sul rapporto tra vita spirituale e dono dello Spirito sia nel senso di sottolineare la comunione con Dio, sia nel senso di rimarcarne la distanza. Il Dio trascendente e nascosto si manifesta all'uomo e suscita in lui la conoscenza della fede. Conoscere l'immagine di Dio, che è Cristo, non significa solo un impegno noetico, ma anche ascetico: solo con l'ascesi e la conversione si creano le condizioni per un vero incontro con Dio. La conoscenza di Dio si svela così una montagna rude e aspra come il Sinai; al termine vi è, però, il sentimento di una misteriosa Presenza, quasi una nube luminosa, una sobria ebbrezza, una pienezza armonica che ricolma l'anima di gioia e di pace. E la « théosis: un'assimilazione e unione con Dio, per quanto è possibile ».32

La seconda grande visione della vita spirituale è quella iniziata da Agostino con la valorizzazione dell'anima umana e della sua ricerca: 33 indicherà il vertice della vita secondo l'alleanza nella charitas. La categoria platonica della partecipazione gli permetterà di non dividere il donatore dal dono: la perfezione della carità comprende, insieme, la presenza dello Spirito e la vita rinnovata del credente. Lo Spirito, infatti, non solo non è sterile ma ci rinnova profondamente conformando a sé la nostra libertà: ci libera, quindi, dalla concupiscenza e ci introduce nella gioia dell'amor Dei. In questo modo, Agostino ottiene il risultato di superare il pelagianesimo, ribadendo la soprannaturalità della salvezza, e di mantenere l'interiorità della grazia, vista come profondamente inserita nelle dinamiche di una persona che Agostino pensa come amore e non come ragione. L'uomo è amore; per questo l'amore divino è l'unico porto in cui il suo cuore inquieto abbia davvero pace. Questo darà al pensiero di Agostino una finezza di analisi psicologiche spesso insuperabili: il cuore umano si rivolge, ha nostalgia, aspira, desidera, anela, si decide per Dio. E una visione vitale e dinamica che spiega il successo del suo pensiero; la tradizione ne ricaverà un cammino virtuoso che Guglielmo di St. Thierry 34 modellerà sulle diverse età della vita e Tommaso 35 schematizzerà attorno al linguaggio di ascendenza dionisiano degli incipienti, proficienti e perfetti. Il mondo nuovo, che già affiora con l'epoca dei Comuni, troverà espressione nel tentativo di Tommaso 36 che cercherà di legare l'anima razionale a Dio attraverso una rilettura della intelligibilità del reale come eco della verità divina. Sarà però soprattutto il francescanesimo a tentare un dialogo con i tempi nuovi parlando del creato come Bene partecipato e legittimandolo così in termini di fede: Bonaventura 37 risalirà gradualmente dal mondo corporeo a quello spirituale per ascendere, infine, alla comunione saporosa e mistica con Dio. Purtroppo questi tentativi non avranno seguito: il mondo nuovo che nascerà darà un'interpretazione della razionalità e del bene del tutto diversa da quella di questi grandi pensatori.

La terza grande sintesi prende le mosse dai rivolgimenti dell'epoca moderna che porteranno la persona in primo piano. Se la Riforma tenterà di rispondervi risuscitando l'agostinismo e accentuando la logica di interiorità ivi presente, il mondo cattolico proverà ad integrare queste

nuove dimensioni entro un'antropologia soprannaturale:38 la pensa a partire dalla iustitia Dei e la costruisce in base al suo legame con l'organismo ecclesiale e sacramentario. Il frutto spirituale più alto di questa impostazione sarà lo sforzo di dar vita a un umanesimo devoto: la vita devota, cara a Francesco di Sales, attraverso la riflessione sui modelli di orazione e di perfezione, si svilupperà fino alla vita interiore. Più che i dibattiti sui rapporti tra natura e grazia, a livello spirituale mi paiono significative le già ricordate tesi ignaziane sul discernimento degli spiriti, le analisi di Francesco di Sales sulla struttura dell'anima umana 39 e le indicazioni della scuola spagnola e francese 40 sui cammini di perfezione per potersi unire a Dio nell'amore. Purtroppo questa grande fioritura spirituale non inciderà sugli orientamenti della interiorità dell'uomo moderno, incamminato verso prospettive secolarizzate: rimarrà ai margini della storia. Dopo queste grandi sintesi, non si saprebbe indicare nulla di paragonabile. Naturalmente né la teologia né la spiritualità sono rimaste ferme, ma la situazione attuale, pur ricca di spunti, ancora non ha prodotto una spiritualità che metta a frutto la massa di dati biblici, liturgici e teologici oggi disponibili e che sappia obiettivamente dialogare con l'anima problematica e pluralista dell'uomo dei nostri tempi.

Note: 1 E. Mersch, Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique, I, Paris-Bruxelles 1951, 125-208; 2 Id., La Théologie du Corps mystique, I, Bruges 1954, 333-353; 3 Le odi di Salomone, in M. Erbetta (cura di), Gli Apocrifi del Nuovo Testamento, Casale Monferrato (AL) l975, 622; 4 P. Miquel (cura di), Le vocabulaire de l'expérience spirituelle. Dans la tradition patristique grecque du IV au XIV siècle, Paris 1989, 141-170; 5 Simeone il Nuovo Teologo, Trattati etici X, 880-885; 6 Ireneo di Lione, Adversus haereses V, 6,1; 7 Ibid., praefatio; 8 Atanasio, De Incarnatione et contra Arianos, 8; 9 H. Rahner, La nascita di Dio. La dottrina dei Padri della Chiesa sulla nascita di Cristo dal cuore della Chiesa e dei credenti, in Id., L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa, Roma 1971, 13-143; 10 Discorso a Diogneto 11,2; 11 Origene, In Lucam 22,1; 12 Id., In Exodum 10,3; 13 Penso soprattutto al grande testo di Gregorio di Nissa, De vita Moysis; 14 Si possono solo richiamare, qui, i grandi commenti a questo libro di Origene, Gregorio di Nissa, Bernardo di Chiaravalle, Guglielmo di St. Thierry; 15 V. Lossky, La visione di Dio, in Id., La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio, Bologna 1967, 245-400; 16 Basti pensare alla tesi di Guglielmo di St. Thierry sulla unitas spiritus cum Deo; se ne veda una sintetica presentazione nella sua opera Epistola ad fratres de Monte Dei, 257-258; 17 Tra le altre cose basterà leggere la Predica 5b: In hoc apparuit caritas Dei in nobis o la Predica 6: Iusti vivent in aeternum; 18 P. de Bérulle, Le grandezze di Gesù, Cinisello Balsamo (MI) 1998; 19 Si veda soprattutto H.U. von Balthasar, Gloria. I: La percezione della forma, Milano 1975, dove il credere è tradotto in un movimento che fa propria la forma che è Cristo fino a configurarsi a lui in una vita di obbedienza e di discepolanza; 20 G. Colzani, Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero, Bologna 1988, 154-170, 239-263; 21 Ignazio, Ai Romani, 7; 22 B. Maggioni, Gloria, in NDT, 575-589; 23 Ireneo di Lione, Adversus haereses IV, 20,7; 24 Dionigi Areopagita, Nomi divini I, 1,4; 25 Gregorio di Nissa, De vita Moysis II, 165; 26 DS 806; 27 Si mediti lo splendido passo di Ugo di S. Vittore, De sacramentis I, 10,2: « La fede comprende due cose: la conoscenza e l'affectus; nell'affectus è la sua sostanza, nella conoscenza la sua materia »; 28 Bonaventura, III Sent. d. 31, a. 3, q. 1, conclusione; 29 Evagrio Pontico, Trattato pratico 6-14, nel medesimo senso si muove, sia pure in un contesto diverso, anche il libro I della Imitazione di Cristo; 30 S. Ignazio di Loyola, Esercizi spirituali, nn. 313-336; 31 « Chi potrà scrivere ciò che egli fa intendere alle anime innamorate in cui abita? E chi potrà esprimere a parole ciò che fa loro sentire? E, infine, chi potrà far intendere ciò che fa loro desiderare? Certo nessuno saprebbe dirlo, nemmeno le anime in cui ciò accade lo possono spiegare. Ed è questa la causa per cui esse esprimono piuttosto mediante immagini, paragoni o similitudini qualcosa di ciò che provano e, più che dichiararli per ragionamento, profondono i segreti mistici per il sovrabbondare dello Spirito » (Giovanni della Croce, Cantico spirituale, Prologo); 32 Dionigi Areopagita, Gerarchia ecclesiastica I, 3. Si veda anche M. Lot-Borodine, La déification de l'homme, Paris 1970; Y. Congar, La déification dans

la tradition de l'Orient, in VSpS 44 (1935), 91-107; 33 Basti a questo riguardo rimandare al Libro X delle Confessiones o al Salmo 41 delle Enarrationes in Psalmos; 34 Si vedano in particolare il De natura corporis et animae e la Epistola ad fratres de Monte Dei; 35 STh II-II, q. 24, a. 9; 36 E.H. Weber, L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270. La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de St. Thomas d'Aquin, Paris 1970; 37 Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum; 38 E soprattutto il capitolo VII del Decreto tridentino De iustificatione a cercare di farlo: DS 1528-1531; 39 Francesco di Sales, Il Teotimo ossia Trattato dell'amore di Dio, Libro I, cc. 11.12; si veda al riguardo M. Bergamo, L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon, Bologna 1991; 40 Basti qui indicare L. Cognet, Storia della spiritualità cristiana VI: Spiritualità moderna; 1: La scuola spagnola (1500-1650); 2: La scuola francese (1500-1650), Bologna 1973-74.

Bibl. Aa.Vv., Homme, in DSAM VII1, 617-650; Aa.Vv., L'uomo nella vita spirituale, Roma 1976; Aa.Vv., L'esistenza cristiana. Introduzione alla vita spirituale, Roma 1990; J. Alfaro, Cristologia e antropologia, Assisi (PG) 1973, 256-423; Id., Esistenza cristiana, Roma 1979; H.U. von Balthasar, Gloria, I. La Percezione della forma, Milano 1975; Ch.-A. Bernard (cura di), L'antropologia dei maestri spirituali, Cinisello Balsamo (MI), 1991; P.L. Boracco - B. Secondin (cura di), L'uomo spirituale, Milano 1986; G. Colzani, Nella pienezza dello spirito, Casale Monferrato (AL) 1985; Id., Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero, Bologna 1988; Y. Congar, Credo nello Spirito Santo, 3 voll., Brescia 1981-1983; J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique, Paris 1949; P. Evdokimov, Le età della vita spirituale, Bologna 1968; Id., La novità dello Spirito. Studi di spiritualità, Milano 1979; A. Godin, Psicologia delle esperienze religiose, Brescia 1983; T. Goff, s.v., in NDS, 1630-1647; R. Guardini, L'esistenza del cristiano, Milano 1977; V. Lossky, La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio, Bologna 1977; G. Moioli, L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive, Milano 1992; J. Mouroux, L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia, Brescia 1956; E. Pace, Asceti e mistici in una società secolarizzata, Venezia 1983; K. Rahner, Teologia dell'esperienza dello Spirito, Roma 1978; L. Rulla, Antropologia della vocazione cristiana, Casale Monferrato (AL) 1985; M. Thurian, L'uomo moderno e la vita spirituale, Brescia 1966.

G. Colzani

DIZIONARIO DI MISTICA

L. BORRIELLO - E. CARUANA M.R. DEL GENIO - N. SUFFI

V

- VAN DER MEER PIETER
- VARANO CAMILLA BATTISTA DI CAMERINO, OFM
- VEGLIA PROLUNGATA
- VELLEITÀ
- VERGINITÀ
- VERNAZZA BATTISTINA, CANONICHESSA LATERANO
- VERONICA GIULIANI, OFM CAP. SANTA
- VINCENZO DE' PAOLI, SAC. FOND. SANTO
- VIRTÙ CARDINALI
- VIRTÙ EROICA
- VISIONE BEATIFICA
- VISIONI
- VITA TEOLOGALE
- VITTIMA
- VIZIO
- VOLONTÀ

W

- WEIL SIMONE, LAICA

Z

- ZEN

VAN DER MEER DE WALCHREN PIETER. (inizio)

I. Vita e opere. Nasce nel 1880 in Olanda da una famiglia protestante liberale. Diventa presto con-fondatore di un'associazione di studenti marxisti. Si laurea in filosofia e in lettere e diventa giornalista. Incontra Christine, giovane pittrice belga, di famiglia cattolica anticlericale. Tutti e due sono agnostici. Si sposano a Bruxelles e nasce il primo figlio. Sono felici. Amano viaggiare. Il loro mondo? Pittori, romanzieri, musicisti, filosofi e poeti. Tutti e due sono innamorati dell'arte. Tutti e due inquieti: cercano disperatamente un senso da dare alla loro vita. Si trasferiscono a Parigi. La loro felicità non li soddisfa pienamente. Sentono di essere fatti per qualcosa di più grande. L'idea che il loro amore umano possa avere fine è per loro intollerabile. « Abbiamo vissuto, Christine ed io, ore di angoscia estrema pensando che solo l'assurdo poteva essere il fondamento dell'esistenza. Ma allora, che ne sarà del nostro amore? Il vero amore umano non sopporta nessun limite, nessuna misura. L'amore esige tutto, vuole l'infinito... ».
Anche Christine ha fame di verità: « Siamo due esseri sperduti nell'immensità... Viviamo, sì, io non so scrutare l'abisso di questa parola: vivere... Vivere, perché? ».
Sarà la sincerità del loro amore ad incamminarli verso Dio. Bussano alla porta di Léon Bloy e rimangono sconvolti dalla sua fede virile e dal suo ideale di santità. « Amico mio - dice l'anziano scrittore cattolico - voi siete nell'errore perché non siete nella Chiesa ». Consiglia loro di leggere alcune biografie di mistici. Un anno dopo, Pieter e il figlio Pieterk chiedono il battesimo. Christine ritrova la fede della sua infanzia e tutti e tre imboccano un cammino di fede che, a mano a mano, li porta ad un'autentica vita mistica.
Il culto della grazia, quindi, dell'inabitazione della Trinità nell'anima unita a Dio, fa da fondamento a tutta la loro vita di laici cristiani. « Quanto è bella la nostra vita, meravigliosamente condotta dall'infinita tenerezza di Dio! ». Ed ancora: « Quando si vive con

Dio e quando la Trinità divina vive in noi, allora si vive in comunione con tutti gli uomini e con la creazione intera ». « La nostra vita è per noi uno stupore continuo ». Sorge allora in Pieter il desiderio di farsi portatore « della nostalgia di Dio » nel cuore degli uomini.
Brillante e ricercato oratore, scrittore molto apprezzato nel mondo cattolico, ed anche fuori, pubblica ventotto libri. I più conosciuti sono: Giornale di un convertito, Dio e gli uomini, Il paradiso bianco, Incontri, La terra e il Regno, La verità vi renderà liberi, Uomini e Dio.
II. Esperienza mistica. La vita di questi due sposi convertiti è piena della presenza di Dio, perciò è così spiritualmente feconda. Essi incontrano Dio nella preghiera e nella contemplazione, nel dovere di stato e nell'arte, nelle gioie e nei dolori. « Il nostro rapporto con Dio, ecco la sola cosa che importa veramente! Siamo profondamente felici! » E Pieter confida: « Adesso Christine ed io sappiamo per esperienza che il prodigio dell'amore non consiste nell'amare, ma nell'essere amato, nell'essere amabile. Ed è vero non solo per l'amore degli uomini tra di loro, ma anche - e in un senso assoluto - per l'amore di Dio... Mistero formidabile: essere amato da Dio! ».
Conoscono la straziante prova del distacco: Jean-François, il beniamino, e Pieterk, religioso benedettino, muoiono all'improvviso. Anne Marie, l'unica figlia, entra nell'abbazia di Oosterhaut (Paesi Bassi). Pieter e Christine hanno ricevuto molto da Dio e gli hanno dato molto. Decidono, ora, di dargli tutto, cioè di fare il sacrificio della loro vita comune, della loro « beata vita di perfetta pienezza ». Sacrificio eroico, non capito da tutti. La prospettiva di un tale distacco è per loro straziante. Pregano. Insieme recitano il Magnificat. Distribuiscono i loro beni, salutano gli amici sconvolti. Pieter accompagna la sua Christine fino alla clausura dell'abbazia di Solesmes (Francia), poi se ne va, solo, all'abbazia di San Paolo a Oosterhaut. Dopo un anno e mezzo di noviziato, vissuto con un fervore spirituale ammirabile, ma anche con una profonda sofferenza umana, i superiori decidono: « Siete fatti per vivere insieme. Il vostro posto è nel mondo. Ritornate l'uno vicino all'altro ».
Si ritrovano a Parigi, a casa degli amici Maritain. Ricostruiscono il loro focolare. Pieter riprende il suo posto presso l'editrice Desclée de Brouwer. La vita in comune ricomincia nella semplicità e nella gioia. Christine riprende a coltivare fiori e a ricamare. Pieter scrive e fa conferenze. « Gioiamo di quella solitudine a due, piena della presenza di Dio... Ci sforziamo di non lasciarlo mai solo. Siamo profondamente felici », confida Christine.
Il segreto della loro sovrumana felicità è scoprire e amare la mano di Dio che dirige tutto e tutti. E ciò è loro possibile perché, da autentici mistici, sanno coltivare e contemplare la presenza di Dio nelle profondità della loro anima.
Alla morte di Christine (1953), Pieter ritorna all'abbazia di Oosterhaut ove è ordinato sacerdote nel 1956. E comincia per lui un nuovo e lungo periodo di contemplazione e di intenso apostolato. Muore nel 1970.
Bibl. R. Maritain, I grandi amici, Milano 19825. T.H-M. Van Schaik, s.v., in DSAM XVI, 241-245.
M.T. Huber

VARANO CAMILLA BATTISTA DI CAMERINO. (inizio)

I. Vita e opere. La b. V. da Camerino, una delle più affascinanti mistiche del Quattrocento, nasce illegittima nel 1458 dal signore del luogo, Cesare Varano. Cresce accanto alla madre adottiva, Giovanna Malatesta, e si forma nel clima culturale di una brillante corte rinascimentale. Nella chiesa camerinese di San Pietro in Muralto ascolta, all'età di otto o dieci anni, in un venerdì, una predica di padre Domenico da Leonessa sulla passione di Gesù in cui il francescano fa appello a « omniuno che almanco almanco el venerdì se recordasse de questa passione e (de) buttare una lacremuccia sola sola per memoria di quella ». La bambina fa dell'appello un voto personale, che attua sempre più, man mano che impara a fare orazione mentale. Tutta la sua vita e le sue opere recano il timbro di questo gesto. Nel 1481, B. entra tra le clarisse dopo un

cammino interiore, riportato, con accenti impareggiabili, nella sua autobiografica Vita spirituale. Muore il 31 maggio del 1524.
La prima opera di V. è la Lauda della visione di Cristo, frutto di un voto di castità emesso il 24 marzo 1479 e della decisione di diventare clarissa. Durante il suo noviziato ad Urbino, V. racconta alcune rivelazioni avute prima di entrare in monastero, i Ricordi di Gesù, in cui Gesù l'ammaestra sul come stare in croce in modo fruttuoso. Venuta a Camerino (1484), dopo quattro anni di meditazione sul Crocifisso (visione della Vergine desolata e concessione dei piedi sanguinanti di Gesù), nel 1488, scrive i Dolori mentali di Gesù, già rivelati a Urbino, i quali colgono la passione interna di Gesù, cioè le sue pene morali. Nel 1491 scrive la Vita spirituale, il suo capolavoro mistico e poetico, mentre l'ultima grande opera di V. è il Trattato della purità del cuore (1521): un trattato completo del cammino dell'anima verso l'unione con Dio.
II. L'esperienza mistica di V. è particolarmente cristocentrica, affettiva e pratica, sulla scia della spiritualità francescana. Ella, infatti, insiste sulla devozione eucaristica, sui misteri della passione di Cristo e sulla devozione al S. Cuore di Gesù. La fase ascetica, che sottolinea la « purità del cuore », è condizione prima e indispensabile per conseguire la contemplazione infusa di Dio, dono ordinario necessario ai fini della perfezione: più un'anima è perfetta, più è disposta a ricevere da Dio doni sublimi di contemplazione infusa.
Maestra esimia di preghiera, V. non si preoccupa del metodo. Pregare, insegna, non è altro che pensare a Dio, sempre più abbracciarsi a Cristo e abbandonarsi alle mozioni divine. Non vuol determinare tempi fissi di orazione mentale, ma dedicare il maggior tempo possibile a seconda della devozione. Dalla contemplazione della passione del Cristo nasce in V. il desiderio di riparazione, condividendo i patimenti del Salvatore per il mondo, quelli che ha dovuto sostenere quale capo del Corpo mistico.
Bibl. **Opere:** Beata Camilla Battista da Varano, clarissa di Camerino, Le Opere spirituali, a cura di G. Boccanera, Iesi (AN) 1958. **Studi:** G. Barone, s.v., in WMy, 509-510; G. Boccanera, Biografia e scritti della b. Camilla-Battista da Varano, clarissa di Camerino (1458-1524), in Miscellanea francescana, 57 (1957), 64-94, 230-294, 333-365; A. Gattucci, Le « Istruzioni al discepolo » della b. Battista da Varano, in Collectanea Francescana, 64 (1994), 241-285; B. Giannini, Storia di una principessa, Assisi (PG) 1988; Id., La principessa velata, Assisi (PG) 1991; J. Heerinckx, s.v., in DSAM XVI, 280-281; P. Luzi, Camilla Battista da Varano (Una spiritualità tra Papa Borgia e Lutero), Torino 1989; A. Matanic, s.v., in DES I, 291-292; G. Napoli, La spiritualità della b. Battista da Varano, in Miscellanea francescana, 64 (1964), 38-102; G. Pozzi - C. Leonardi (cura di), Scrittrici mistiche italiane, Genova 1988, 303-329.
B. Giannini - T. Jansen

VEGLIA PROLUNGATA. (inizio)

I. Nozione. Usiamo il termine nel senso comune di stare svegli e non in quello metaforico o liturgico; nemmeno vogliamo intendere l'assenza di sonno.
Fuori della patologia, la v., o privazione prolungata del sonno, può derivare da cause ascetiche o da cause mistiche.
II. Sul piano spirituale. L'aspetto ascetico si verifica in persone così impegnate nella disciplina interiore da raggiungere una profonda unificazione e pace. Si riscontra pure in chi è dotato di struttura psicofisica eccezionale, con superiori capacità di concentrazione. Anche un buon autocontrollo può, all'occorrenza, giustificare la v. Tale persona riesce a imporre al proprio organismo una particolare intensità di riposo con conseguenti ritmi veloci di recupero delle energie. Anche una malattia fisica o stati emozionali o disposizioni naturali possono provocare « veglie » che si protraggono per più mesi.1
Ma il fatto che situazioni del genere si verifichino anche in soggetti carenti di significativi rapporti con Dio e di scarsa o nessuna vita religiosa, dice che esse, di per sé, non hanno alcuna valenza mistica.

Questa, invece, deriva dalla comunicazione delle « grandezze di Dio » e dal suo desiderio: « Passai senza sonno le notti, simile al passero solitario sui tetti ».2 L'amore-desiderio tiene desta la persona in effusioni rigeneranti che producono un profondo riposo affettivo.3 Tuttavia, su di una natura umana non ancora pienamente disposta ad accoglierlo, l'amore esercita violenza, l'affatica e logora.4 Per tale motivo la « veglia » non può protrarsi troppo a lungo.

III. Discernimento del fenomeno. Pur non sottovalutando l'ambiguità del fenomeno per la carenza di elementi che ne possano far discernere le cause naturali e quelle soprannaturali, sembra opportuno ricordare che, di solito, nella contemplazione infusa mistica transitoria i sensi sono sospesi e che ogni fenomeno mistico trova il suo riscontro autentico in una crescita della carità e in una testimonianza escatologica che presuppone la vita nello spirito.

Note: 1 N. Irala, Il controllo del cervello, Roma 1971, 157; 2 Teresa d'Avila, Vita, 20,10; 3 Id., Fondazioni, 2,4; 1,8; Lettera del giugno 1570, 3: attende con desiderio il riposo notturno per starsene in intimità con Gesù nella solitudine. Lettera del 10 febbraio 1577, 8: non riesce a dormire nonostante faccia ogni sforzo possibile; 4 Giovanni della Croce, Cantico spirituale, 39,14.

Bibl. J. Aumann, Teologia spirituale, Roma 1991, 511-512; A. Farges, Les phénomènes mystiques, II, Paris 1923, 308-309; N. Irala, Il controllo del cervello, Roma 1971, 157; I. Rodríguez, s.v., in DES III, 2614; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 1107-1109.

C. Zorzin

VELLEITA. (inizio)

I. Nozione. La volontà è la capacità dell'uomo di scegliere con fermezza ciò che ritiene bene e positivo, anche se forse spesso, si sbaglia, poiché è possibile, anzi probabile, che la sua mente colga non esattamente il valore di ciò che poi la volontà decide di abbracciare. La v. è la forma mancata della capacità di decidere: è il desiderare con spirito diviso, è il non determinarsi mai. E coltivare un desiderio legittimo o meno, affascinante o meno, senza passare ai fatti, perciò lasciando sempre aperto il problema ed irrisolte le scelte da fare. V. non è affatto, come sostengono alcuni, l'atteggiamento di chi vede chiaro l'ideale, ma s'accorge fin troppo della crudezza della realtà che lo costringe per forza a desistere. Non è lo scacco che la vita impone ai tipi a volte donchisciotteschi, ma spesso carichi di autenticità, di alta levatura. E, invece, una vera debolezza, una mancanza di addestramento, una impreparazione. Essa viene ora da un'educazione in cui il soggetto è stato troppo protetto e poco responsabilizzato e ora da una formazione troppo rigorosa, che ha indotto più paure e sentimenti d'insuccesso che spirito di conquista e di giusta aggressività. Da notare che la v. non va confusa con le perplessità che legittimamente ognuno può provare prima d'una scelta. La prontezza nel decidere rivela il temperamento della persona e anche l'abitudine che essa può acquistare sia in generale, sia in campi determinati; ma per sé non rivela sempre intelligenza. Si danno risoluzioni fulminee in cui esplode piuttosto la stupidità di chi non ha avuto la pazienza e l'umiltà di valutare problemi e situazioni; e ve ne sono invece altre che mostrano intuizione geniale e una certa profezia. Comunque, le esitazioni, gli indugi e i dubbi non sono da soli qualcosa di indecoroso, perché l'uomo consapevole e riflessivo deve concedersi dei congrui spazi di ripensamento.

II. La v. come apatia. L'apatia - che è una forma un po' affine e che sta a mezzo tra la malattia depressiva e la v. presa nel senso più generale detto sopra - è anch'essa una espressione tipica di una sbagliata educazione della volontà. Essa non è infrequente e avanza - spesso - in triste parallelo con lo spirito di aggressività sempre più accentuato. L'apatico è un uomo senza virtù attive, intorpidito nei suoi meschini egoismi, uno che denota una vera caduta intellettuale e morale: privo di gusto non tanto per il lavoro o per le iniziative o le situazioni nuove, ma privo del gusto del vivere stesso, anche se non pensa più di tanto a soluzioni estreme, come il suicidio. Preso a rimorchio da quanto avviene intorno a lui, non mette quasi nulla di suo se non nella difesa delle sue passioni, spesso ben mimetizzate.

III. Rimedi. Con questo ultimo tipo di velleitario, si comprende bene quanta novità cristiana occorra per recuperare tante persone che risultano schiacciate dalla esistenza per molteplici cause e in svariate forme. Ad esse è rivolto tutto il « lieto annuncio » del Vangelo, che va proposto a questo non nuovo ma accresciuto genere di « poveri » perché ogni persona possa debellare la v. assumendosi la propria responsabilità di fronte a Dio e alla propria coscienza. Questo atteggiamento porterà a vivere la propria vita quotidiana assolvendo ai doveri del proprio stato di vita e della propria professione nei tempi e modi in cui ci si trova. Al riguardo occorre ricordare che Dio non chiede l'impossibile, ma solo il compimento del proprio dovere quotidiano, concedendo l'aiuto della sua grazia al fine di superare gli ostacoli che impediscono la corsa alla santità.

Bibl. Aa.Vv., Volonté, in DSAM XVI, 1220-1269; G. Del Lago, Dinamismi della personalità e della grazia, Torino 1970; S. Dianich, L'opzione fondamentale nel pensiero di S. Tommaso, Brescia 1968; P. Ricoeur, Le volontaire e l'involontaire, Paris 1950; C. Sorsoli, s.v., in DES III, 2614-2615.

R. Girardello

VERGINITA. (inizio)

I**. Fondamenti**. La v. trova il suo fondamento nell'« intuizione mistica », meglio nel dono dall'Alto, di percepire Dio come il Sommo e l'Unico Amore.

All'inizio, c'è un atto sovrano di Dio che sceglie liberamente una persona per manifestargli un amore personalissimo, così singolare da fargli comprendere che « lui solo può bastare ».

Dio appare, allora, come l'Amore che ha dato origine ad ogni cosa, che tutto muove, tutto riempie, tutto beatifica. Un amore che chiede di essere amato « con tutto il cuore », in forma esclusiva e con « cuore indiviso ».

Chi è afferrato da questa « intuizione »-« rivelazione » avverte che ogni altro amore umano potrebbe entrare in concorrenza con questa richiesta di amore esclusivo e straordinario: afferrato dal tutto, non può cercare altro. Immerso nel mondo della Trascendenza e dell'eterno, la creatura umana comprende che Dio deve diventare il suo unico amore. Le grandi religioni conoscono, anche se in forma diversa, questa « illuminazione » che cambia radicalmente la forma di vita e il rapportarsi con le creature.

II. Nel cristianesimo. Gesù chiede ad alcuni dei suoi discepoli di lasciare ogni cosa per seguirlo e per far parte della sua famiglia. La risposta a tale richiesta esigente presuppone l'intuizione-rivelazione o esperienza mistica, del mistero della persona di Gesù, anche se il più delle volte solo allo stadio iniziale.

Gesù introduce nel mondo affascinante del mistero del regno di cieli, per il quale osa chiedere di lasciare tutto, persino gli affetti più profondi e legittimi, quali quelli familiari. La sua richiesta è quella di vivere come lui, esclusivamente dedito all'amore di Dio Padre e dei fratelli. Il suo celibato, che egli chiama rudemente eunochia, dice la sua donazione totale all'Amore: un servizio alla rivelazione del Dio amore e una presenza operosa di questo amore nel mondo.

La v. implica, allora, un entrare nel mistero dell'amore verginale del Figlio unigenito, uno con il Padre. Un amore che tocca il suo vertice di rivelazionne sulla croce, dove il Figlio ama il Padre e i suoi « sino alla fine », manifestando l'intima natura del mistero di Dio, un mistero di amore-dedizione incondizionati.

III. La v. come dono. Un'altra affermazione costante della tradizione cristiana è che la v. è un dono dello Spirito, concesso solo ad alcuni. Il che significa sia che « non a tutti è dato di comprendere » sia che la comprensione presuppone un'esperienza spirituale, frutto dell'azione dello Spirito.

Lo Spirito, infatti, è l'amore di Dio rivelato nel cuore dell'uomo, che lo rende capace di comprendere il mistero dell'amore di Dio, anche quella peculiare forma di amore che richiede una risposta totale ed esclusiva.

Lo Spirito dà la possibilità di dare tale risposta difficile, rendendo in tal modo palese l'elevazione del regno di Dio sopra tutte le cose terrene, come la preminente grandezza della forza di Cristo regnante e l'infinita potenza dello Spirito, mirabilmente operante nella Chiesa (cf LG 44).
Lo Spirito fa comprendere che la vocazione ultima dell'uomo non è quella di « essere per la donna », e viceversa, ma di « essere per Dio », in Cristo. La destinazione ultima del cuore dell'uomo è la totalità dell'amore di Dio, rivelato e reso presente da Cristo, Signore e Sposo.
Lo Spirito suscita la brama della sposa, che supplica e dice allo Sposo: « Vieni », « Vieni »: è l'invocazione tipica dell'amata protesa verso l'incontro con l'Amato del suo cuore.
Lo Spirito fa risplendere agli occhi della mente e del cuore la bellezza unica di Cristo, al cui seguito ci si è posti e al cui cospetto si desidera comparire per bearsi della visione del suo volto.
Lo Spirito dà anche l'illuminazione sulle realtà ultime, in quanto mostra, con una evidenza interiore, che la situazione definitiva della persona umana dinanzi a Dio sarà quella della v.: nella morte e dopo la morte l'uomo resta solo con Dio. L'unico amore per l'eternità resta l'amore eterno, il Dio amore che ha voluto essere amato come l'unico amore duraturo, vero, consistente.
E ciò non in opposizione agli altri legittimi amori, ma a fondamento ultimo e a criterio di ogni altro amore umano.
La v. assume, allora, una dimensione escatologica, non solo perché suggerisce di quale amore ogni persona che viene in questo mondo sarà beata nell'eternità, ma quale amore è necessario coltivare fin d'ora, per vivere nella verità, quindi, per non restare delusi.
Così, grazie anche a chi « sperimenta Dio come unico amore », il cuore inquieto dell'uomo può orientarsi in mezzo agli amori umani, verso l'amore che sta all'origine e al termine di tutto.
Bibl. Aa.Vv., Castità, in DIP II, 644-678; P.G. Cabra, Con tutto il cuore, Brescia 199110; A. Marchetti - M. Caprioli, Castità, in DES I, 467-474; Philippe de la Trinité, Amour mystique, chasteté parfait, in ÉtCarm 42 (1952), 17-24; R. Plus - A. Rayez, Chasteté, in DSAM II, 777-797; A.M. Sicari, Castità, in Aa.Vv., Dizionario di spiritualità dei laici, I, Milano 1981, 97-100; R. Terenzi, Amore, sessualità, castità. Valori per una scelta di vita, Roma 1986.
P.G. Cabra

VERNAZZA BATTISTINA. (inizio)

I. Vita e opere. B. nasce a Genova nel 1497 ed è battezzata col nome di Tommasina, madrina al fonte battesimale Caterina Fieschi, l'ardente s. Caterina da Genova della quale il padre Ettore è amico e collaboratore nella fondazione di ospedali e opere caritative.
B., secondo il costume del tempo nelle famiglie del suo rango, riceve un'educazione culturale umanistica: lingua latina e lingua volgare, letteratura classica e biblica, studio della musica e del canto. Si distingue nell'uso del cembalo che suona con passione.
Le sorelle Catetta e Ginevra si fanno monache e Battistina, a soli tredici anni, decide di seguire il loro esempio scegliendo di entrare nel monastero della Madonna delle Grazie delle canonichesse regolari lateranesi.
La sua vita di religiosa scorre apparentemente uniforme tra le pareti del monastero dove, senza clamore esterno, ricoprirà nel tempo, per due volte, la carica di priora: dal 1547 al 1553 e dal 1577 al 1581. Muore nel maggio 1587.
Il silenzio è la caratteristica profonda dei lunghi giorni che V. trascorrerà nella clausura scelta. La sua esperienza interiore si matura inizialmente accompagnata dalla riflessione sui problemi che le va ponendo il suo rapporto con Dio. Nascono così, in questo periodo, i quarantasei Dubbi sullo stato di unione ch'ella sottopone al giudizio di un teologo. Si tratta di una forma di riflessione che risente della sua preparazione concettuale, ma che già indica l'incalzante bisogno che le nasce dal profondo dell'anima di abbandonarsi all'attrattiva di Dio.
I Colloqui - organizzati poi in piccoli trattati sulla contemplazione - segnano il passaggio verso il progressivo abbandono alla vita unitiva.
Tra i suoi scritti vanno ricordati i componimenti poetici, le lettere e un'autobiografia composta per obbedienza al suo direttore spirituale.

II. Esperienza mistica. Il cammino spirituale di V., che rapidamente s'inoltra verso la contemplazione, è segnato da un episodio iniziale di rilievo quando, per la prima volta, percepisce, durante la preghiera, una voce che le comunica un messaggio in risposta alla sua richiesta di voler morire in Cristo secondo la parola di s. Paolo: « Voi infatti siete morti e la vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio » (Col 3,3). Questa voce diventerà presto, nella sua percezione, un dialogo tra una terza persona e un « tu » divino a cui lei stessa si rivolge. Capirà in seguito che quel « tu » coincide con la terza voce mentre gradatamente, come riferisce nei Colloqui, riuscirà a passare dalla preghiera attiva a quella passiva e ad aprire il cuore alla pura disponibilità (cf Colloqui 15-20).
La sua vita si cala sempre più nel silenzio perché il tipo di contemplazione uditiva che l'alimenta richiede questo stato di totale ascolto. Il suo essere profondo è immobilità e silenzio nell'ascolto, è un io che si annulla e, in questo annichilimento mistico, il « tu » di Dio diventa « bocca » che le propone di « divorarla ». « Onde che nell'istesso benedetto giorno (festa dell'Epifania) dovendo andare a riceverti in sacramento, sentii più volte dentro, tua maestà chiamarmi, dicendo: «Vieni che ti voglio tutta divorare» » (Ibid. 16).
L'identificazione con Cristo crocifisso si precisa nella profezia che le annuncia che anche a lei, nella sua morte, sarà aperto il petto perché ne esca acqua e sangue: « Quando tu sarai morta, io ti aprirò il petto e n'uscirà sangue ed acqua, ed ognuno ne beverà » (Ibid. 9).
L'interpretazione è che si tratti dell'alimento fecondo dei suoi scritti offerti agli uomini che vorranno nutrirsene. Gli stati di estasi e la dolcezza dei colloqui con Dio non toglieranno mai a V. l'affiorare del dubbio che si tratti d'inganno. Annota in fretta, subito dopo aver udito la voce, ciò che le viene detto e se una parola non sa più se veramente le è stata comunicata, annota anche questa sua perplessità. Tale perplessità, tuttavia, non la tormenta, ma contribuisce a semplificare e a rendere trasparente sempre più il suo abbandono all'essenzialità di Dio: « Le sopraddette cose ho trovate notate in diversi papiretti, quali, dopo la santa Comunione, dovendo andar all'offizio, le notava così confusamente, per giungere con l'altre al detto offizio, pensando di scriverle poi compiutamente. Ma sia per oblivio o sia perché non m'assicurava che fossero da tua maestà, son restate così imperfette; ed ora, accoppiandole, le ho fatte di parola in parola così schiette com'erano... » (Ibid. 23).
Quando V. lascerà questa vita, si sarà probabilmente avverata la parola che ne caratterizza il cammino: « Tanto in me ti nasconderò che non troverai te stessa... » (Ibid., 22).
Bibl. **Opere:** D. Dionisio da Piacenza (cura di), Opere spirituali della reverenda et devotissima vergine di Cristo Donna Battistina da Genova canonica Regolare Lateranense, 3 voll., Venezia 1588. **Studi:** C.A. Boeri, Una gloria di Genova ossia compendio della vita della Ven. Battistina Vernazza, Genova 1906; U. Bonzi da Genova, La vénérable Battistina Vernazza, in RAM 16 (1935), 147-179; Cassiano da Langasco, s.v., in BS XII, 1040-1042; J. Heerinckx, s.v., in DSAM I, 1240-1242; D. Mondrone, Donna Battista Vernazza mistica e umanista del Cinquecento, in CivCat 119 (1968), 253-260; N. Petrocchi, Storia della spiritualità italiana, II, Roma 1978; G. Pozzi e C. Leonardi (cura di), Scrittrici mistiche italiane, Genova 1988, 363-381; G. Scatena, s.v., in EC XII, 1286-1287.
M. Tiraboschi

VERONICA GIULIANI (santa). (inizio)

I. Cenni biografici e scritti. Il 27 dicembre 1660, in casa Giuliani, a Mercatello sul Metauro nell'entroterra pesarese, nasce la settima figlia, che nel battesimo riceve il nome di Orsola. Due sorelle non sopravvivono; anche la mamma ben presto lascia la famiglia, ma prima della morte affida le figlie alle cinque piaghe del Signore. A Orsola, che ha appena sette anni, tocca in sorte quella del costato, e questo diventa quasi un segno profetico per quella che sarà poi tutta la sua vita.
A diciassette anni Orsola, che è una ragazza vivace, espansiva e molto corteggiata, vince le ultime resistenze del padre ed entra nel monastero delle clarisse cappuccine a Città di Castello e

qui assume il nome di Veronica. Di giorno in giorno crescerà nell'essere come la donna che, non riportata nei Vangeli ma viva nella tradizione, durante il viaggio al Calvario si avvicina a Gesù per confortarlo nell'asciugargli il Volto coperto di sangue, sputi e polvere, coperto delle ferite che sfigurano la bellezza della creatura fatta a « immagine e somiglianza di Dio ». Per V. non ci sarà impresso il Volto su un candido lino, ma lei stessa assumerà i tratti di « vera icona » di Gesù.

Tutta la vita di V., che si chiuderà il 9 luglio 1727 a Città di Castello, sarà un crescere nell'assimilazione, non alla croce, ma al Crocifisso, a Colui che è andato sulla croce e che, risorto, è il vivente per sempre e per il quale non è assurdo giocare tutta la propria vita.

Per conoscere e penetrare nell'esperienza mistica di V., la strada più semplice e sicura è andare direttamente ai suoi scritti: alle circa ventiduemila pagine del suo Diario, scritto giorno per giorno a partire dal 1693, alle Relazioni autobiografiche, alle Lettere e alle Poesie, accessibili in edizioni complete e in estratti.

II. Esperienza mistica. V. risente logicamente dell'ambiente in cui nasce e vive, della sua famiglia, della formazione e spiritualità dei confessori e direttori spirituali, della storia civile ed ecclesiastica del suo secolo, dei fenomeni del giansenismo e del quietismo, dei libri che legge: ma tutto questo è solo il paesaggio, il luogo, lo sfondo in cui avviene l'incontro: l'incontro che dà senso alla sua vita, dove importante è solo la persona amata. Si scopre in V. una donna innamorata che si lascia « condizionare » solo dallo Sposo, Gesù, il Crocifisso risorto. E docile ai direttori spirituali che, tra l'altro, le impongono di scrivere il diario e le memorie autobiografiche; è sottomessa alle autorità ecclesiastiche, alle sue superiore, alle monache consorelle, ma... non ne è mai succube, accetta anche le ingiustizie, ciò che con ragionamento, secondo la mentalità del mondo, è controsenso, non per debolezza o incapacità di reazione: basterebbero alcune frasi del Diario a dimostrarci il contrario. Ad esempio, quando è tormentata da una connovizia, scrive: « ...Mi sentivo crepare lo stomaco dalla violenza... » o « nel mio interno quanto contrastavo per vincermi... », ma perché il suo cuore possiede il Tesoro unico, è in comunione con lui ed è da lui posseduta.

Gesù, suo Maestro e Sposo, le parla in modo straordinario, spesso con segni particolari, ma è fondamentale cogliere come questi modi straordinari scaturiscano dall'ordinario contatto quotidiano con la Parola di Dio attraverso i salmi e le letture della liturgia quotidiana, da come si snoda il mistero di Cristo nell'anno liturgico, da quella preghiera vitale continuata anche fuori dal coro nelle occupazioni quotidiane, dai sacramenti, in particolare dalla confessione e in modo eminente dall'Eucaristia a cui, secondo l'usanza del tempo, non poteva partecipare ogni giorno, ma che desiderava sempre ardentemente.

Questo permette di scoprire sempre più una V. incentrata nel mistero pasquale, nel vivere in pienezza l'iniziazione cristiana che si può riassumere nel paolino: « Non sono più io che vivo è Cristo che vive in me » (cf Gal 2,20); anche il suo « patire » e « gioire nel patire » e « voler patire », non esprimono masochismo, ma semplicemente un essere una « sola cosa » con il Signore Gesù, « carne della sua carne, osso delle sue ossa ». Si comprende così che il « matrimonio mistico » non è un qualche cosa di aereo, ma entra nella concretezza feconda della vita.

Attraverso le pagine del Diario si scopre come, proprio perché tutta dello Sposo Gesù, V. sia la « donna per gli altri », la missionaria, la riparatrice o come ella si definisce la « mezzana », colei che si mette in mezzo, che sta sulla porta, perché chi arriva lì non vada alla perdizione, ma riceva la « buona notizia » della salvezza. Le mura della clausura non costituiscono impedimento per sentire i palpiti del mondo con tutti i suoi problemi e affanni e donarsi a quanti vivono, operano, soffrono. Nella pratica del suo agire per gli altri dimostra come il « cuore non tolleri clausure », ma si allarghi e spazi negli orizzonti stessi di Dio per essere come lui misericordiosi.

Voler portare nel proprio corpo le « stimmate », la passione di Gesù non è un anacronismo, un fenomeno strano, ma è aver capito come « Gesù si sia caricato di tutti i nostri mali »; e allora chi, come lei e come dovrebbe essere di ogni battezzato, vive in Cristo, in forza dell'iniziazione

cristiana, si fa carico di tutte le ferite dell'umanità (anche se non le vede con gli occhi di carne sul proprio corpo...) e si presenta al Padre, come Gesù, nella veste del Servo sofferente dalle cui piaghe tutti sono guariti. Si può dire che la caratteristica nota cristiana della « passione » di V. sia quella del volto gioioso, del calore umano e della misericordia verso il prossimo, della serenità profonda di chi sa con certezza che Gesù è il risorto, è il vivente che non muore più.
Accostarsi a V. è, in fondo, vederla come la discepola che in tutto segue la sorte del Maestro: importante è questo annuncio di sequela del Maestro con cuore da innamorata, e può capirla solo chi è in questa sintonia. I modi concreti di manifestazione di questo incontro sono poi diversi per ogni persona.
Una chiave particolare per comprendere l'esperienza mistica di V. è quanto dice a proposito dell'Eucaristia**,** una vera esperienza di contatto col fuoco dello Spirito, di quel « carbone acceso » che entra in noi quando ci accostiamo alla mensa eucaristica, che ci « trasfigura » e ci rende come Gesù, il Figlio diletto, offerta gradita al Padre nello Spirito. L'esperienza eucaristica comunicata da V. manifesta una sintonia formidabile con sublimi testi di omelie e inni di grandi Padri orientali. Leggiamo ad esempio: « Mi sentii tutta ardente; abbruciavo e non vedevo fuoco, sentivo come consumarmi, e non sapevo come. Tutto ciò mi staccava da tutto: davami solo brama di amare Iddio. Altro non mi ricordo che io andassi dicendo se non che queste precise parole: o Amore, o Amore! e più volte replicavo: o Amore! »
Tutto ciò permette di definire la sua esperienza interiore come mistica della riparazione, attraverso cui ella si offre a Dio come vittima di espiazione per la salvezza degli uomini.
Non va dimenticata la familiarità con gli abitanti della Gerusalemme del cielo e in particolare con Maria, che si rivela come compagna di viaggio, consigliera, stimolo e modello nell'accogliere Gesù, soprattutto nel momento della sua « Ora », e vivere di lui, per lui e con lui e giungere all'immersione nella lode della Trinità.
Una prova della solidità del cammino e della vita mistica di V. è data anche dagli attacchi del maligno che abilmente s'infiltra, ma che « nel Nome di Gesù », nella ricerca costante del « progetto di Dio », viene smascherato e messo in fuga.
Bibl. Su Veronica Giuliani esiste una produzione immensa di scritti, dalle biografie che si sono succedute a partire dal 1776 fino ai nostri giorni, agli studi su vari temi e tappe della sua esperienza mistica. Due biografie, tra le ultime, si presentano fresche nel linguaggio, capaci di rendere attuale e viva oggi questa figura di donna « cristiana » nel senso pieno della parola: Fernando da Riese Pio X, Santa Veronica Giuliani, Padova 1985, con tavole fuori testo, ricca e aggiornata bibliografia; R. Bistoni, Santa Veronica Giuliani, Perugia 1995. Lexicon cappuccinum, Roma 1951, 1801-1803; Felix a Mareto, Bibliographia vitae et operum sanctae Veronicae Giuliani, in Collectanea Franciscana, 31 (1961), 463-555. **Studi:** M. Baldini (cura di), Veronica Giuliani « Sola con Dio solo... Pensieri mistici, Roma 1992; G. Barone, s.v., in WMy, 511; F. Campanile, Bibliografia analitica generale su Veronica Giuliani, Messina 1986; Felice da Mareto, s.v., in BS XII, 1050-1056; C. Gatti, Gli scritti di santa Veronica Giuliani: il dramma di un'anima religiosa, in Giornale storico della Letteratura Italiana, 72 (1922), 161-212; L. Iriarte, s.v., in DSAM XVI, 473-483; Id., Santa Veronica Giuliani. Experiencia y doctrina mística, Madrid 1991; C. Lucchetti, Itinerario mistico di santa Veronica Giuliani, Siena 1983; Id., Ascesa spirituale e misticismo di santa Veronica Giuliani. Dagli inizi all'unione trasformante, Città di Castello (PG) 1983; Metodio da Nembro, s.v., in DES III, 2630-2633; Id., Misticismo e missione di santa Veronica Giuliani, Milano 1962; R. Piccinelli, La teologia della croce nell'esperienza mistica di S. Veronica Giuliani, Assisi (PG) 1988; L. Radi, S. Veronica Giuliani e la mistica dell'espiazione, Assisi (PG) 1997.
G. Oberto

VINCENZO DE' PAOLI (santo). (inizio)

I. Cenni biografici. V. de' Paoli (o Depaul, o de Paul, 1581-1660) nato a Pouy vicino Dax, nelle Lande, nell'aprile del 1581, è il terzo di sei figli di Jean Depaul e Bertrande de Moras (o

Demoras). La sua vita può essere divisa nei seguenti periodi: a. il tempo della ricerca (1581-1608); b. il tempo della conversione (1608-1617); c. il tempo delle fondazioni (1617-1633); d. il tempo dell'irradiazione (1634-1660).
Ordinato presbitero nel settembre 1600, a diciannove anni, in un primo tempo cerca solo di fare carriera. Fa una feconda esperienza pastorale nella parrocchia dei SS. Salvatore e Medardo di Clichy. E poi cappellano della famiglia Gondi.
Nel 1617 ha la manifestazione della sua vocazione. Nel gennaio a Folleville, vicino ad Amiens, è chiamato al capezzale di un moribondo che chiede un confessore. Ha la rivelazione della terribile povertà spirituale della Francia del suo tempo. Poi, nell'agosto a Châtillon-les-Dombes, non lontano da Lione, viene a contatto con l'altra faccia della miseria, la povertà materiale.
Crea dapprima le « Carità » (1617), associazioni di laici che vogliono una Chiesa come luogo della carità. Secondo il santo, nel battesimo c'è la vocazione al servizio. Egli è convinto che la carità cristiana debba precedere, esplorare gli ambiti inediti e colmare i bisogni radicali dell'uomo: bisogno di compagnia, di condivisione.
Viene poi la Congregazione della Missione (1625). Essa assume un duplice compito: evangelizzare le campagne e formare i sacerdoti con i ritiri, i seminari e gli incontri formativi. Dalle Carità (1633) si sviluppano le figlie della carità, suore di vita attiva, senza clausura, con voti annuali privati, esenti dagli Ordinari, ma anche con una Regola che rimane a lungo senza alcuna approvazione da parte della S. Sede.
II. Spiritualità e mistica. A lungo V. è stato presentato come il santo dell'azione, caratterizzato da una spiritualità ascetica e molto pratica. La realtà è diversa. Egli è un uomo di fede, ma che appartiene a un mondo che stenta a morire, il mondo della Chiesa prima di Trento, che considera il sacerdozio un beneficio, non una missione. La sua spiritualità non è teorica, ma nasce dalla duplice esperienza di Cristo e dei poveri. Le sue fonti ispiratrici sono, pertanto, il Vangelo e la vita. Fra gli autori coevi più che Bérulle, di cui è stato discepolo, occorre sottolineare la dipendenza da Benedetto da Canfield e da s. Francesco di Sales.
Al centro della sua spiritualità c'è la SS.ma Trinità, che egli contempla nelle sue relazioni soprattutto in funzione dell'origine incandescente della carità.
Riscopre Cristo, non in una visione o in una parola di rivelazione, ma nei due incontri di Folleville e Châtillon. Si verifica in lui una conversione che lo decide ad operare per la ricerca di Dio nel servizio dei poveri: « Dio ama i poveri e per conseguenza ama coloro che amano i poveri perché quando si ama molto una persona si sente affetto anche per i suoi amici e per i suoi servi... Perciò abbiamo motivo di sperare che per amore loro Dio ci amerà. Coraggio... dedichiamoci con rinnovato amore al servizio dei poveri, cerchiamo anzi i più miserabili e i più abbandonati, riconosciamo dinanzi a Dio che sono essi i nostri signori e padroni e che non siamo degni di prestare loro i nostri umili servizi (SV XI, 392ss.). Il suo Cristo è, pertanto, l'evangelizzatore dei poveri. Il testo programmatico della sua vita è Lc 4,18-19.
Non ci può essere amore di Dio se non si conduce il prossimo ad amare Dio: « Non mi basta amare Dio se il mio prossimo non lo ama » (Ibid. XII, 262). Il prossimo è immagine di Dio. E niente, ma è un niente rivestito di Cristo, abitato da Cristo, quindi, diventa un mezzo per raggiungere il Cristo.
In questa ascesa, il santo richiama le due grandi virtù di Cristo, vale a dire la religione verso il Padre e l'amore per l'uomo (cf SV XII, 108). Nel primo movimento c'è una forte dominante ascetica, anche perché nel suo insegnanento doveva formare uomini e donne chiamati a « darsi a Dio per servire i poveri ». Parlando, però, della preghiera avverte che, oltre e sopra la meditazione, c'è il momento passivo in cui Dio interviene, per cui l'anima non fa altro che ricevere ciò che Dio dona. E una forma di preghiera che si trova ordinariamente presente nei ritiri delle sue suore. Nella sua pedagogia della preghiera non c'è solo un bisogno di interiorizzazione, ma anche un sincero anelito di comunione. Nelle ripetizioni di orazione e conferenze (famose le conferenze del martedì, riservate ai sacerdoti secolari) c'è in lui la proposta di partecipare nella preghiera ai doni degli altri.

Si capisce, pertanto, come le virtù vincenziane (semplicità, umiltà, mansuetudine, mortificazione, zelo delle anime) non siano realtà ferme, ma essenzialmente dinamiche. Sono segno di una santità che si deve comunicare all'uomo. Tutta l'azione apostolica è, pertanto, giocata sull'unione di carità e Vangelo, di evangelizzazione e testimonianza della carità.
Il movimento di carità s'innesta sull'Incarnazione. Il servizio non è un puro fare, ma è soprattutto scoperta mistica del Cristo presente nei poveri. Essi sono « nostri signori e padroni, nostri re »; anzi Cristo è presente in loro. Di qui scaturisce il principio del « lasciare Dio per Iddio » (Ibid. VI, 47 e passim), secondo il quale il servizio compiuto con questa densità interiore, come ricerca concreta della volontà di Dio, non impoverisce interiormente, non diventa occasione di abbandono della preghiera, ma permette di trovare e di incontrare Dio. Da qui anche l'insegnamento, che è più importante, « l'esercizio della volontà di Dio » quello della « presenza di Dio » (Ibid. XI, 319). « Altri si sono proposti di operare con purità di intenzione, di scegliere Dio nelle cose che sopraggiungono, per farle o sopportarle per amor suo. Ciò è molto sottile » (Ibid. XII, 152). La perfezione non consiste nelle estasi, ma in una perfetta comunione di volere e non volere con il Cristo, come il Cristo con il Padre (Ibid. XI, 317).
Il santo distingue una volontà attiva e una passiva. Quest'ultima si ha quando Dio stesso compie in noi il suo volere senza che vi pensiamo (cf Ibid. XII, 160). Il santo suggerisce di scegliere nelle cose indifferenti ciò che meglio contribuisca a mortificare, privilegiando comunque l'abbandono alla Provvidenza: « Quanti tesori sono nascosti nella santa Provvidenza e come onorano supremamente nostro Signore quelli che la seguono e che non la scavalcano » (Ibid. I, 68).
Grazie a questo principio, le comunità di vita attiva sono liberate dal pericolo dell'attivismo o dalla tentazione di un rimpianto misticheggiante per realizzare una spiritualità della carità che può ben essere definita mistica dei poveri o dell'azione.
Bibl. **Fonti:** P. Coste, Saint Vincent de Paul, Correspondance, entretiens, documents (=SV), 14 voll., Paris 1920-25; XV, Paris 1970; Conferenze spirituali alle Figlie della Carità, a cura di L. Mezzadri, Roma 1980. **Studi:** Aa.Vv. Monsieur Vincent témoin de l'Évangile, Toulouse l990; Aa.Vv., Diccionario de espiritualidad vincenciana, Salamanca 1995; F. Antolín Rodríguez, s.v., in DES III, 2637-2638; H. Bremond, Bérulle et Vincent de Paul, in Id., Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours, 31, La conquête mystique. L'École française, Paris 1925 (n.ed., Paris 1967); P. Defrennes, La vocation de Saint Vincent de Paul. Étude de psychologie surnaturelle, in RAM 13 (1932), 60-86, 160-183, 294-321, 389-411; A. Dodin, s.v., in DSAM XVI, 841-863; Id., Saint Vincent de Paul et la charité, Paris 1960, Id., Théologie de la charité selon Saint Vincent de Paul, in Aa.Vv., Humanisme et foi chrétienne, Paris 1976, 633-647; Id., L'esprit vincentien. Le secret de saint Vincent de Paul, Paris l981; Id., En prière avec Monsieur Vincent, Paris 1982; Id., François de Sales, Vincent de Paul les deux amis, Paris 1982; J.M. Ibáñez, La fe verificada en el amor, Madrid 1993; L. Mezzadri, San Vincenzo de' Paoli. Il primato della carità, in Aa.Vv., Le grandi scuole della spiritualità cristiana, Roma 1984, 553-576; L. Mezzadri et Al., La spiritualità cristiana nell'età moderna, Roma 1987; L. Mezzadri, La sete e la sorgente, 2 voll., Roma 1992-94; A. Orcajo - M. Perez Flores, San Vicente de Paul. II: Espiritualidad y selección de escritos, Madrid 1981; J.M. Román, San Vincenzo de' Paoli. Biografia, Milano 1996; SIEV, Colloquium vincentianum: Le Christ de Monsieur Vincent, in Vincentiana, 30 (1986), 234-408; G. Toscani, La mistica dei poveri, Pinerolo (TO) 1986; Id., Amore, contemplazione, teologia, Pinerolo (TO) 1987.
L. Mezzadri

VIRTU' CARDINALI. (inizio)

Premessa. Nella teologia realista, l'essere personale si « costruisce » agendo personalmente e subendo passivamente l'azione divina sia della grazia che dei doni dello Spirito Santo. L'operatio sequitur esse, ma esse perficitur operando e lasciandosi agire dal Signore. La

relazione è reciproca come tra l'albero e i frutti nel discorso di Gesù (cf Mt 7,15-19). La vita mistica dell'influsso abituale dei doni dello Spirito Santo si caratterizza con una certa passività di fronte a Dio, con la semplificazione della vita e l'esperienza di Dio. L'essere, vivere ed agire non solo nella presenza del Signore, come coglievano la morale e la mistica tradizionale, ma soprattutto con la presenza del Signore. L'accento si pone sull'esperienza globale del credente che vive la sua vocazione alla vita divina nella società umana e nella Chiesa per costruire il regno di Dio con una consapevolezza della conoscenza contemplativa « quasi sperimentale di Dio » e delle cose divine tanto da poter dire con s. Paolo « non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me » (Gal 2,20), Cristo con il Padre e con lo Spirito Santo. Si arriva all'autentica vita mistica quando tutto l'essere personale è « permeato » dalla grazia di Dio, « preso » da essa, e si « è lasciato » totalmente guidare dai doni dello Spirito Santo. Per entrare, però, nella vita mistica, nell'unione con Dio che si esprime nella contemplazione, nell'orazione e nell'agire (comportarsi, porsi) di fronte a se stesso, agli altri, a Dio, per sperimentare la vita sotto l'influsso dei doni dello Spirito Santo, occorre una personalità unificata dalle tre virtù teologali e dalle quattro virtù morali cardinali allo stato superiore, eroico ed unitivo, vissute nella prospettiva storico-salvifica. Il centro della morale è costituito dalla persona del credente che vive alla presenza del Signore e il centro della persona-mistica è Dio che vive pienamente la sua presenza. La connessione delle v. attorno alla carità e alla prudenza forma un unico organismo dinamico e spirituale. La prudenza unisce tutte le virtù morali, la carità invece quelle teologali e i doni dello Spirito Santo. Per impostare il discorso sia sulla morale che sulla mistica, soprattutto dell'essere, si deve tener conto dell'antropologia teologica (chi è l'uomo nella storia della salvezza: creato da Dio a immagine e somiglianza sua, peccatore e salvato da Cristo), della complessa struttura interna dell'uomo (unità tra l'anima e il corpo), delle diverse, e non unite dalla natura, sue facoltà operative (la ragione, la volontà e l'affettività) ed infine della complessa struttura del suo atto morale e mistico. Occorre strutturare tutta l'unione (comunione) con Dio attorno all'amore-dono e alla presenza di Dio che ha preso possesso di tutto il nostro essere: l'intelligenza, la volontà e l'affettività. Non basta saper discernere il bene dal male (la prudenza), è necessaria anche la fortezza per evitare l'uno e praticare l'altro con perseveranza e senza perdersi d'animo; sono necessarie la temperanza, che supera le difficoltà derivanti dall'affettività, e la ferma volontà di dare a ciascuno il suo (giustizia). L'unione con Dio, che è caratteristica dei mistici nell'età unitiva, esige - secondo i maestri mistici come Dionigi l'Areopagita, s. Tommaso d'Aquino, s. Teresa d'Avila e s. Giovanni della Croce - che si attraversi prima lo stato iniziale e purificatore. Le tappe non possono essere saltate. A noi interessa l'ultima, perciò consideriamo le prime due come presupposte e passiamo a delineare, a grandi linee, le quattro virtù cardinali nell'età mistica. Le virtù tutte insieme fanno sì che l'uomo diventi padrone di se stesso e permetta a Dio-Trinità di diventare padrone della sua vita, formi il suo volto interiore lasciandosi formare come l'essere vivente sotto l'influsso e la guida dello Spirito Santo.

I. PRUDENZA. 1. Il cristiano, per affrontare degnamente la complessità della sua vita comunitaria nella prospettiva storico-salvifica, dev'essere un mistico che si lascia plasmare e guidare dal di dentro dalla grazia del Signore e dai doni dello Spirito Santo. In concreto, il cristiano che vive la comunione con Dio, sotto la guida dello Spirito, formula i giudizi e prende, sulla base di essi, le decisioni e successivamente le realizza dando così testimonianza della trasformazione interiore operata da Dio nel suo essere. 2. Il contesto dell'esistenza e dell'azione prudente non può essere solo individuale, anzi sempre più diviene quello socio-culturale e salvifico-storico. Gesù manifesta la vita prudente del suo regno nelle parabole sulle vergini prudenti e non (cf Mt 25,1-13), sul costruttore della torre (cf Lc 14,28-30), sul re che deve affrontare una battaglia (cf Lc 14,31) e raccomanda ai suoi discepoli: « Io vi mando come pecore in mezzo ai lupi; siate dunque prudenti come i serpenti e semplici come le colombe » (Mt 10,16). S. Paolo, a sua volta, ci presenta la p. come una ricerca permanente di ciò che piace al Signore (cf Ef 5,10), come un discernimento su che cosa vuole Dio da noi, « cos'è buono, a lui gradito e perfetto » (Rm 12,2). La Bibbia, insomma, parla della p. e dell'uomo prudente, la

tradizione patristica, invece, con una certa preferenza, di discernimento. Il Vaticano II non dice cosa sia la p., ma spesso raccomanda ai pastori della Chiesa il prudente consiglio, il prudente giudizio o invita ad agire con la p. (cf LG 37,20; OT 21,6; GS 50,34). Più esplicito è il CCC: « L'uomo, talvolta, si trova ad affrontare situazioni che rendono incerto il giudizio morale e difficile la decisione. Egli deve sempre ricercare ciò che è giusto e buono e discernere la volontà di Dio espressa nella legge divina » (CCC 1787). « A tale scopo l'uomo si sforza di interpretare i dati dell'esperienza e i segni dei tempi con la virtù della p., con i consigli di persone avvedute e con l'aiuto dello Spirito Santo » (CCC 1788). 3. Cosa è la virtù di p. mistica? La p. è una virtù cardinale conoscitivo-morale della ragione pratica che non solo permette di conoscere come agire, ma come agire bene nelle circostanze concrete, decidendo sulla base del giudizio vero e retto e compiendo l'azione decisa. Il mistico dirige la propria vita morale e quella degli altri perché è prudente. Gli atti essenziali nella p. sono: consigliare, scegliere e comandare. a. Il discernimento (consilium): la lettura personale e comunitaria del contesto storico-salvifico, della situazione (kairos attuale, segni dei tempi), in cui il cristiano prudente tiene conto dell'esperienza passata (memoria), di quella presente sua e di quella circostante (decifra i segni dei tempi, cf Mt 16,2-3) per formare un giudizio retto sul progetto futuro da compiere. Il giudizio sulle diverse possibilità include, altresì, la scelta tra le possibili alternative, sempre tenendo conto delle norme morali, degli atti concreti e dell'applicazione del giudizio sia all'appetito che all'operazione. b. La scelta (electio) del prudente è fatta sulla base della lettura dei segni dei tempi. Ciò che si è individuato hic et nunc come volontà del Signore, adesso si sceglie. Sia il giudizio che la scelta del progetto per portare avanti il disegno di Dio sono illuminati ed ispirati dai doni dello Spirito Santo. c. La decisione (praeceptum) di compiere il progetto consigliato, giudicato e scelto è il più importante atto della p. I tre momenti possono essere formati rettamente se inseriti nella vita delle tre virtù teologali e nell'unitaria visione della vita cristiana. L'uomo prudente ha coscienza delle seguenti note caratteristiche: conoscenza dei principi morali, capacità di sfruttare l'esperienza propria e altrui, vigilanza, percettività, docilità, capacità di ragionare correttamente, creatività, previdenza, capacità di vagliare bene le circostanze. Al contrario, egli evita gli ostacoli come precipitazione, esitazione, lentezza nelle decisioni, negligenza, razionalizzazione ed instabilità. La p. dirige non solo al fine debito personale, ma anche al fine comune o al bene comune della comunità. Ci sono, pertanto, specie di p. secondo i diversi beni da perseguire: personale, familiare (economica) e politica, pastorale e mistica in tutte le dimensioni precedenti. Per quanto riguarda la formazione della coscienza, il ruolo principale della virtù di p. è quello di « disporre la ragione pratica a discernere in ogni circostanza il nostro vero bene e a scegliere i mezzi adeguati per compierlo (...). Essa dirige le altre virtù indicando loro la regola e misura. E la p. che guida immediatamente il giudizio di coscienza. L'uomo prudente decide e ordina la propria condotta seguendo questo giudizio. Grazie alla virtù della p. applichiamo i principi morali ai casi particolari senza sbagliare e superiamo i dubbi sul bene da compiere e sul male da evitare » (CCC 1806). Le tre età della vita spirituale, purgativa, illuminativa e unitiva, rispettivamente formano la virtù di p. degli incipienti, dei proficienti e dei perfetti. Il nucleo centrale di ogni vita cristiana consiste nella carità unita alla fede e alla speranza teologali. Chi possiede la grazia, possiede tutte le virtù, quindi anche la p. L'aiuto dei doni dello Spirito Santo si fa sentire pienamente solo in quell'ultima età. Qui, il cristiano sperimenta la nuova luce (illuminazione) nelle sue capacità conoscitive per formare un giudizio vero e retto che dà una nuova energia (ispirazione e mozione) alla volontà ed alla affettività per attuare una scelta giusta e retta e induce alla sua realizzazione. Il cristiano trova aiuto nella vita prudente anche nelle grazie sacramentali, soprattutto nella riconciliazione e nell'Eucaristia. La p., guidata dalla carità diffusa nei nostri cuori dallo Spirito Santo (cf Rm 5,5) diventa ormai la sapienza del mistico. Questi non soltanto sa leggere i segni dei tempi, sa fare le scelte giuste e realizzarle insieme agli altri e per gli altri, spinto dall'amore-dono, ma si lascia trasformare e fecondare totalmente dall'amore del Signore e dai doni dello Spirito Santo. Oltre alla p. acquisita c'è la p. infusa (divina) di tutti « coloro che camminano verso la somiglianza con Dio: e questi si dicono

purificanti. E allora la p. ha il compito di disprezzare tutte le cose mondane per la contemplazione delle cose di Dio e di indirizzare tutti i pensieri dell'anima soltanto verso queste ultime (...). L'altra è la p. di coloro che si dicono purificati, cioè hanno già raggiunto la somiglianza di Dio. E allora la p. si riduce alla contemplazione delle sole cose divine » 1. Quest'ultima è nient'altro che la p. eroica che si manifesta spesso in atti che agli occhi degli uomini appaiono atti imprudenti, ma che in realtà si rivelano di una p. superiore per i risultati ottenuti. La p. del mistico dà testimonianza all'influsso dello Spirito Santo, via e dono del consiglio. « I sette doni dello Spirito Santo sono la sapienza, l'intelletto, il consiglio, la fortezza, la scienza, la pietà e il timore di Dio. Appartengono nella loro pienezza a Cristo, Figlio di Davide. Essi completano e portano alla perfezione le virtù di coloro che li ricevono. Rendono i fedeli docili ad obbedire con prontezza alle ispirazioni divine » (CCC 1831). Dio dirige l'uomo per mezzo del consiglio e non per mezzo del giudizio o del precetto.

II. GIUSTIZIA. 1. L'uomo, consapevole di essere creato a immagine e somiglianza di Dio e salvato da Cristo, non solo avanza le pretese dei diritti, ma riconosce anche i propri compiti verso gli altri, la famiglia, la società, la Chiesa, lo Stato e Dio. La fede e l'amore di Dio lievitano dal di dentro la vita della g. dei cristiani. La fame di g. può aprire l'uomo a Dio che « è la g. stessa ». Il cristiano ha coscienza che Dio, che « solo è giusto », agisce nel mondo e nella Chiesa per manifestare la sua g. attraverso la sua testimonianza di vita. Il mistico, poi, sperimenta l'azione di Dio al grado superiore della g. in quanto attualizza già, qui ed ora, il compito fondamentale di ogni uomo: ritornare a Dio seguendo la strada indicataci sia dalla natura, che dalla grazia redentrice e dai doni dello Spirito Santo. 2. Nella Scrittura, a cominciare dalla Genesi (difesa della vita), attraverso l'Esodo fino ai profeti, si difendono sempre i poveri, le vedove, lo straniero, il prigioniero, il malato, il nudo e l'affamato. Il regno di Dio annunciato da Gesù, fondato sull'amore di Dio e del prossimo, richiama alla g. di Dio. Nel comandamento dell'amore è contenuto tutto ciò che concerne la g. Non può esserci amore senza g. e viceversa. L'amore « sovrasta » la g., ma allo stesso tempo trova in essa la sua verifica. « Beati quelli che hanno fame e sete della g., perché saranno saziati » (Mt 5,6). Gesù ha predicato la g. che supera quella degli scribi e dei farisei (Mt 5,20). Per mezzo di Cristo noi possiamo diventare « g. di Dio », allora lui è la « stessa g. di Dio » (2 Cor 5,21). « Chi teme Dio e pratica la g. a qualunque popolo appartenga, è a lui accetto » (At 10,35). La g. biblica è nient'altro che la santità come s. Giuseppe che è chiamato uomo giusto. La perfetta g. cristiana è g. infusa derivante dall'unione intima con Dio e compie tutti i doveri verso gli altri: famiglia, comunità religiosa, Chiesa e Stato ed, infine, verso Dio. Secondo il magistero, « la g. è la virtù morale che consiste nella costante e ferma volontà di dare a Dio e al prossimo ciò che è loro dovuto. La g. verso Dio è chiamata «virtù di religione». La g. verso gli uomini dispone a rispettare i diritti di ciascuno e a stabilire nelle relazioni umane l'armonia che promuove l'equità nei confronti delle persone e del bene comune » (CCC 1807). Il bene comune è orientato verso un ordine personale che ha come fondamento la verità, si edifica nella g., ed è vivificato dall'amore. La g. degli uomini, nei quali agisce la grazia trasformante, dà testimonianza alla g. divina. 3. La g. viene considerata una virtù che rende a ciascuno « quanto è dovuto ». Quanto gli è « dovuto » è fondato sulla sua dignità di figlio di Dio destinato alla visione beatifica, in unione con Dio e con i fratelli nel cielo, la quale già adesso comincia nella grazia e nel grado più alto della virtù di g. mistica guidata dal dono della pietà.

Nella g., come nelle altre virtù, s'incontrano diversi gradi, a cominciare da quello dei principianti, per passare a quello dei proficienti fino a giungere a quello mistico unitivo della g. eroica. Al centro di questo grado si trova Dio-Trinità che, con la sua presenza gratuita ed intima, trasforma l'essere del mistico e si manifesta attraverso la sua vita e la sua azione. L'uomo credente vive la sua comunione con il Signore e la sua g. come santità nei rapporti con Dio, con i confratelli o con la sua comunità (religiosa: Chiesa; civile: Stato) con il cosmo (la natura) e con se stesso. La virtù della g. ha tre forme fondamentali: commutativa, distributiva, legale e sociale. La commutativa, che concerne i rapporti tra gli uomini, « regola gli scambi tra le persone nel

pieno rispetto dei loro diritti. La g. commutativa obbliga strettamente; esige la salvaguardia dei diritti di proprietà, il pagamento dei debiti e l'adempimento delle obbligazioni liberamente contratte. Senza la g. commutativa qualsiasi altra forma di g. è impossibile » (CCC 2411). La g. distributiva riguarda i rapporti della società (famiglia, comunità religiosa, Stato, Chiesa) con l'individuo; « regola ciò che la comunità deve ai cittadini in proporzione alle loro prestazioni e ai loro bisogni ». « I superiori attuino con saggezza la g. distributiva, tenendo conto dei bisogni e della collaborazione di ciascuno, e in vista della concordia e della pace » (CCC 2236). La g. legale aiuta l'individuo a sottomettersi al servizio del bene comune: perché « riguarda ciò che il cittadino deve equamente alla comunità » (CCC 2411). La g. sociale è assicurata dalla società « allorché realizza le condizioni che consentono alle associazioni e agli individui di conseguire ciò a cui hanno diritto secondo la loro natura e la loro vocazione. La g. sociale è connessa con il bene comune e con l'esercizio dell'autorità » (CCC 1928). C'è anche una forma di g. che concerne ciò che l'uomo deve a Dio come creatore: la virtù di religione che sfocia, nella vita cristiana, nel culto di Dio come Padre. Rendere culto a Dio come Creatore e Signore è compito della virtù di religione, ma rendere il culto a Dio Trinità è compito del dono di pietà come rendere l'onore al padre carnale e alla patria terrestre. Il mistico giusto onora tutti in quanto appartengono a Dio; offre il culto ai santi e il rispetto alla Parola di Dio o ai superiori. Il giusto mistico viene in aiuto, di conseguenza, ad ogni povero di qualsiasi tipo. Qui si tocca il livello mistico della g. I diritti e i doveri umani e cristiani che regolano i rapporti tra le persone scaturiscono dalla coscienza dell'unione (comunione con Dio e con i fratelli) dall'amore-dono, dalla presenza del Signore nella vita del cristiano, ma soprattutto dal dono dello Spirito Santo che guida tutti i rapporti del mistico cristiano con la sua luce e le sue ispirazioni interiori in mezzo alla comunità ecclesiale e civile.

III. FORTEZZA. 1. Il cristiano è consapevole dei mali che minacciano la dignità umana nei suoi diritti e nei diritti di intere nazioni e dei beni difficili da realizzare per costruire una civiltà dell'amore. Il peccato ha reso difficile l'attuazione della f. perché ha falsato sia l'autonomia dell'uomo che la sua capacità di vivere la morale di Cristo, nonché una vita mistica. Tale situazione esclude anche il bene arduo e un vero eroismo dalla vita cristiana di ogni giorno nelle piccole cose. La f. mistica è totalmente sotto l'influsso dei doni dello Spirito Santo. 2. Nell'AT cantando « mia forza e mio canto è il Signore » (Sal 118,14), l'israelita aveva viva coscienza della forza di Dio, della sua onnipotenza e della debolezza umana. Quando l'uomo presume di essere indipendente da Dio e da solo tenta di ottenere la felicità e la sua grandezza, le potenze del male lo asservono ed egli comincia a servire gli idoli. Nel NT l'arcangelo Gabriele afferma: « Nulla è impossibile a Dio » (Lc 1,37). Gesù che è « potenza di Dio » (Rm 1,16) afferma: « Non abbiate paura » (Mt 14,27) e « senza di me non potete far nulla » (Gv 15,5) prevedendo che « voi avrete tribolazioni nel mondo, ma abbiate fiducia; io ho vinto il mondo » (Gv 16,33). La potenza divina che viene da Gesù per mezzo dello Spirito Santo (cf At 1,8) è concessa ai discepoli per realizzare l'opera salvifica nel mondo; annunciando coraggiosamente il messaggio evangelico (cf At 2,29; 4,31), dando la testimonianza a Cristo (cf At 4,13), restando fedele, stabile e fermo nella fede e nelle buone opere (cf 1 Cor 7,25; 16,13; Gv 15,4-9) con la pazienza e perseveranza fa progredire il discepolo nell'uomo interiore; per la buona causa egli è capace di « dare la vita » (Gv 15,13). In tutte le dimensioni della vita cristiana ci fortifica lo Spirito Santo (cf Ef 4,24; 6,10; cf CCC 1695). La lettura storico-salvifica e sociale della f. nel Vaticano II invita a superare l'etica individualistica e ad allargare i propri orizzonti alla dimensione sociale, nazionale ed internazionale (cf GS 30), da una parte, e a ritrovare l'impegno per la costruzione del regno cioè la dimensione storico-salvifica, dall'altra (cf LG 35). Così la f. cristiana deve cambiare la sua fisionomia interiore. « La f. è la virtù morale che, nelle difficoltà, assicura la fermezza e la costanza nella ricerca del bene. Essa rafforza la decisione di resistere alle tentazioni e di superare gli ostacoli nella vita morale. La virtù della f. rende capaci di vincere la paura, perfino della morte, e di affrontare la prova e le persecuzioni. Dà il coraggio di giungere fino alla rinuncia e al sacrificio della propria vita per difendere una giusta causa » (CCC 1808). «

Il martirio è la suprema testimonianza resa alla verità della fede; il martire è un testimone che arriva fino alla morte. Egli rende testimonianza a Cristo, morto e risorto, al quale è unito dalla carità. Affronta la morte con un atto di f. » (CCC 2473). 3. La virtù della f. è una capacità interiore (disposizione, qualità, abito operativo) che permette all'uomo la realizzazione del bene personale e comunitario arduo, superando le difficoltà incontrate fino alla morte; modera la struttura irascibile dell'uomo, rafforzandolo contro le paure e moderando la sua aggressività nel vincere le difficoltà; forma un essere prudente che esprime lo stile di vita del cristiano. La virtù della f. ha due atti principali: sustinere e aggredi. Il primo consiste nel sopportare il male presente, dominando le paure, il secondo nell'attaccare il male, moderando l'audacia. Il primo (sustinere) rafforza le virtù affini come la pazienza, la perseveranza, la longanimità che aiutano a realizzare il bene nonostante le difficoltà. L'attacco (aggredi) potenzia le virtù della magnanimità e della magnificenza. Il martirio è considerato dalla tradizione cristiana l'atto supremo della f. I vizi contrari alla f. sono da una parte la viltà, che fa abbandonare il bene morale a causa della paura, per eccesso di paura, la spavalderia dall'altra per difetto di paura. La temerità non tiene conto del pericolo e fa andare incontro al pericolo di perdere la vita senza valido motivo. La f. del sustinere ha il carattere della resistenza al male, mentre la f. dell'aggredi quello dell'impegno attivo, dell'intraprendenza creativa nella vita sia personale che sociale. La virtù di f. (acquisita ed infusa) al grado eminente, che è quella del mistico, impedisce all'anima di spaventarsi di fronte alla morte e davanti all'ignoto che supera la natura umana. Il dono della f. in-forma la f. mistica, dono dello Spirito non solo nei momenti eccezionali come quelli del martirio, ma anche nel normale quotidiano.

IV. TEMPERANZA. 1. La virtù della t. è già nominata nel libro della Sapienza come una delle quattro virtù principali (cf Sap 8,7). Nel NT sia Gesù (cf Mc 4,19) che Giovanni (cf 1 Gv 2,16) mettono in guardia contro le concupiscenze che soffocano la nascita e la crescita della Parola di Dio e del suo amore nel cuore dell'uomo. S. Paolo raccomanda la vita secondo lo spirito e non secondo la carne (cf Gal 5,16-26), ricordando che il corpo è tempio dello Spirito Santo (cf 1 Cor 6,19). L'insegnamento sull'astinenza, sulla sobrietà, sulla castità e sulla verginità come pure contro i loro vizi (gola, fornicazione, adulterio, ecc.) è costante nella Chiesa fino al Vaticano II. Il Catechismo della Chiesa Cattolica definisce la t. « la virtù morale che modera l'attrattiva dei piaceri e rende capaci di equilibrio nell'uso dei beni creati. Essa assicura il dominio della volontà sugli istinti e mantiene i desideri entro i limiti dell'onestà » (CCC 1809). 3. Gli uomini dediti alla contemplazione dei misteri divini testimoniano la necessità della t. L'esperienza quotidiana se non è nutrita della Parola di Dio e non è illuminata ed ispirata dallo Spirito Santo difficilmente può superare le difficoltà derivanti dell'affettività in tutte le dimensioni della vita. La condizione necessaria della t. costituisce da una parte il pudore e dall'altra l'onestà. La t. nelle sue specie come l'astinenza (digiuno), la sobrietà, la castità con la verginità, dall'uomo spirituale intrapresa per la contemplazione di Dio, è fortemente connessa con la passione, la croce e la risurrezione del Signore. Il fine e la regola di essa è la beatitudine. Il digiuno come espressione della penitenza aiuta ad elevare più liberamente lo spirito alla contemplazione delle cose spirituali e alla gloria eterna che Cristo, risorgendo, ha inaugurato. In una visione globale e unitaria, la virtù della t. tende a dare un'impronta di autodominio, a creare uno stile di vita, a gestire la corporeità (inclusa la sessualità) e tutti i rapporti con sé, con gli altri, con il mondo e con Dio nella prospettiva della comunione delle persone basata sull'amore-dono, pertanto è segno eminente del regno futuro.

Note: 1 STh I-II, q. 61, a. 5.

Bibl. **Prudenza:** A. Dagnino, s.v., in DES III, 2058-2061; G.P. Evans, Cardinal Virtues: Prudence, Justice, Fortitude, Temperance, in Aa.Vv., The New Dictionary of Catholic Spirituality, Minnesota 1993, 114-117; R. Garrigou-Lagrange, Le tre età della vita interiore, 4 voll., Roma 1984; D. Mongillo, s.v., in NDTM, 1048-1065; J. Pieper, Sulla prudenza, Brescia 1965; R. Saint-Jean, s.v., in DSAM XII2, 2476-2484; Tommaso d'Aquino, STh I-II, q. 61; II-II, qq. 47-56. **Giustizia:** J.M. Aubert, s.v., in DSAM VIII, 1621-1639; M. Cozzoli, s.v., in NDTM,

498-517; A. Di Geronimo, s.v., in DES II, 1189-1193; J. Pieper, Sulla giustizia, Brescia 1965; Tommaso d'Aquino, STh I-II, q. 61; II-II, qq. 57-122. **Fortezza:** H.U. von Balthasar, Cordula ossia il caso serio, Brescia 1969; Ch.-A. Bernard, s.v., in DSAM V, 685-694; T. Goffi, s.v., in DES II, 1020-1024; E. Kaczy_ski, s.v., in NDTM, 459-468; J. Pieper, Sulla fortezza, Brescia 1965; Tommaso d'Aquino, STh I-II, q. 61; II-II, qq. 123-140. **Temperanza:** J. Pieper., Sulla temperanza, Brescia 1965; U. Rocco, s.v., in DES III, 2453-2454; R. Saint-Jean, s.v., in DSAM XV, 142-149; Tommaso d'Aquino, STh I-II, q. 61; II-II, qq. 141-170.
E. Kaczyski

VIRTÙ EROICA. (inizio)

I. La nozione nel corso dei secoli. Il concetto di v. fu scoperto da Aristotele (322 a.C.) nel linguaggio del popolo ed egli, all'inizio del l. VII dell'Etica nicomachea, lo riallaccia al brano dell'Iliade nel quale il vegliardo Priamo piange la morte di Ettore, le cui virtù avevano sfiorato la natura degli stessi dei (I. II, c. XXIV). Secondo lo Stagirita, la v. non è opposta alla « normale » malignità bensì alla bestialità nella quale l'uomo non è, in alcun modo, capace di dominare i propri affetti. Senza toccare realmente la sfera divina, la v. supera ogni misura di virtù umana. Ma non si può negare che gli uomini dell'antichità vedessero la v. realizzata soprattutto nella fortezza.
I grandi teologi del Medioevo, commentando Aristotele, si vedevano confrontati con il concetto e con il contenuto della v. La loro vera difficoltà consisteva nella nuova realtà di uomini, non più pre-cristiani bensì battezzati e dotati della grazia, nonché nell'esistenza delle virtù teologali di fede, speranza e carità, oltre l'umiltà. Si faceva, tuttavia, strada la coscienza che un grado straordinario di tutte le virtù non è possibile senza la presenza dei doni dello Spirito Santo.
La soluzione fu trovata soltanto nel '600 dal francescano conventuale Lorenzo Brancati (1693), secondo cui l'uomo che possiede l'abito della v. deve fare il bene expedite, prompte et delectabiliter sempre sotto l'influenza dei doni dello Spirito Santo. L'espressione habitus indica, fra l'altro, che gli atti della v. devono essere compiuti spesso. Benedetto XIV (1758) seguì il Brancati: « ...virtus christiana, ut sit heroica efficere debet, ut ea habens operetur spedite, prompte et delectabiliter supra communem modum ex fine suprannaturali, et sic sine humano ratiocinio, cum abnegatione operantis et affectuum subiectione ». L'elemento essenziale è costituito dall'elevazione dell'abito virtuoso che va oltre il livello delle virtù possedute dalla grande maggioranza degli uomini. E tale concetto è rimasto inalterato fino ad oggi benché la Chiesa sottolinei più fortemente il fatto che l'invito alla v. è rivolto a tutti i cristiani.
II. Nella concezione odierna. Secondo Royo Marin, « il costitutivo essenziale della mistica, ciò che la distingue e la separa da tutto il resto, è dato dall'attuazione dei doni dello Spirito Santo al modo divino e sovrumano, che produce ordinariamente un'esperienza passiva di Dio o della sua azione divina nell'anima ». Tutti gli autori, infatti, sono d'accordo sul fatto che mistica è sempre esperienza e che in questa esperienza affetto e speculazione non si escludono; al contrario, tale esperienza di Dio, tramite Gesù Cristo, presuppone l'attività dei doni dello Spirito Santo nell'anima. D'altronde, come si è visto, anche le v. devono la loro presenza nell'uomo ai medesimi doni.
Jordan Auman, senza trattare in modo dettagliato delle virtù eroiche, osserva: « In mezzo alle sofferenze che stanno causando una sensazione di totale assenza di Dio, l'anima continua a praticare le virtù in un grado eroico ed in una maniera che è più divina che mai (...). E evidente, perciò, che l'unico elemento mistico che non manca, neppure nelle terribili notti, è l'attività sovrumana dei doni, intensa nei periodi della purificazione passiva ».
L'importanza delle virtù eroiche per la teologia mistica si rivela nel fatto che l'unione mistica dell'anima diventa, in qualche modo, visibile soltanto grazie alle virtù eroiche, onde Aumann afferma: « Se la Chiesa canonizza solamente coloro che hanno praticato abitualmente le virtù infuse in grado eroico, irraggiungibile alle virtù in assenza dell'influenza dello Spirito Santo, operante a modo della divinità, ne segue che la Chiesa canonizza esclusivamente coloro che

sono mistici ». Non sorprende che il processo di canonizzazione non prenda in considerazione la questione se un individuo abbia goduto della contemplazione infusa. La contemplazione e gli altri doni mistici, collegati con l'evoluzione normale della grazia santificante (e non, nota bene, le gratiae gratis datae, non necessarie alla perfezione) sono grazie intime che conferiscono al mistico l'ineffabile esperienza del divino. Da qui risulta che i doni, come tali, possono sfuggire all'esame di coloro che stanno verificando la santità di un servo di Dio. Essi possono divenire noti solamente in maniera indiretta, tramite i loro effetti meravigliosi, che sono le virtù praticate in grado eroico, ed è ciò che conferisce ad esse (le virtù) tale intensità sovrumana ed eroica. La causa di tale fenomeno è puramente interna, perciò dobbiamo applicare il principio del diritto canonico: De internis non iudicat Ecclesia. La Chiesa si occupa soltanto di ciò che è evidente all'esterno e può essere provato da una testimonianza: l'esercizio delle virtù cristiane in grado eroico.

III. Virtù e mistica. Le virtù eroiche sono, quindi, niente altro che il lato, in qualche modo visibile, della vita mistica, in sé nascosta. J. Aumann dice giustamente che nella Chiesa primitiva non esisteva quella distinzione concettuale tra eroismo morale e vita mistica che caratterizza le epoche successive, specialmente gli ultimi tre secoli: « Nei primi secoli del cristianesimo, il soprannaturale, interpretato come sinonimo di eroico e sovrumano, è stato considerato l'atmosfera normale per la Chiesa di Cristo ». E, malgrado i peccati naturalmente commessi, questo « standard » rimase fissato dalle persecuzioni e dai conseguenti martiri e durava ancora ai tempi di Giovanni Crisostomo e di Agostino. Gli espedienti della teologia morale moderna, i tentativi di ridurre la legge di Cristo all'« umanamente tollerabile » erano ancora impensabili.

Bibl. J.M. Aubert, Vertus, in DSAM XVI, 485-497; J. Aumann, Teologia spirituale, Roma 1991; A. Eszer, Il concetto della virtù eroica nella storia, in Aa.Vv., Sacramenti, Liturgia e Cause dei Santi. Studi in onore del card. Giuseppe Casoria, Napoli 1992, 605-636; R. Garrigou-Lagrange, Les trois âges de la vie intérieure, prélude de celle du ciel, II, Paris 1951, 582-631; T. Goffi, Eroismo, in NDS, 478-493; R. Hofmann, Die heroische Tugend. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffs, München 1933, XIII e 220; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 307-340.

A. Eszer

VISIONE BEATIFICA. (inizio)

Premessa. La v. è la conoscenza immediata, diretta e chiara dell'Essenza divina, la quale, per la sua infinita immaterialità e attualità, si unisce senza mediazione di specie intelligibili all'intelletto umano, intrinsecamente elevato nella sua capacità conoscitiva dal lume della gloria emanante dalla grazia santificante giunta alla sua perfezione. Dal punto di vista della mistica interessano soprattutto due problemi: 1. Se la v. possa venir concessa nella vita presente; 2. Quale influsso abbia sullo sviluppo della vita spirituale, specialmente quella mistica.

I. Quanto al primo problema, non mancano teologi che negano genericamente tale possibilità. Tuttavia s. Agostino e s. Tommaso ritengono che Dio saltuariamente (per modum actus) e miracolosamente, cioè sospendendo l'uso dei sensi, possa elevare l'intelletto alla v. Poiché il modo connaturale all'intelletto umano in tutte le sue operazioni è la dipendenza dalle specie attinte dai sensi, una tale conoscenza dell'Essenza divina è « miracolosa » ed essendo « per modum actus », non costituisce l'uomo « comprensore ». Queste condizioni i due santi dottori le vedono in due soli episodi: la visione di Mosè sull'Oreb (cf Es 33,18) e il rapimento di Paolo al terzo cielo (cf 2 Cor 12,2-4). Alcuni teologi hanno creduto di poter affermarlo anche della visione di Elia, parimenti sull'Oreb, all'ingresso della caverna, quando Dio gli si fa presente nel mormorio di un vento leggero (cf 1 Re 19,12-13). Oggi gli esegeti sembrano meno propensi a queste interpretazioni e sottolineano piuttosto la trascendenza assoluta di Dio, inaccessibile in questa vita ad ogni conoscenza umana diretta e immediata.

Tra coloro che seguono s. Agostino e s. Tommaso, vari concedono tale privilegio anche alla Vergine, per il noto principio mariologico: quello che nell'ordine della grazia si afferma dei

santi, si deve dire preminentemente di Maria, se non vi sono ragioni contrarie. Ora, la v. « per modum actus » rientra nell'ambito della grazia santificante. Inoltre, Maria appartiene all'ordine ipostatico per la sua divina maternità, ed è intimamente associata alla persona e ai misteri di Cristo. Parimenti, è « forma » e modello della Chiesa. Ella indubbiamente ha goduto della pienezza della vita mistica.
Secondo Giovanni della Croce, ella fin dal primo istante fu elevata all'alto stato di unione e mai fu mossa ad agire da « forma » umana, ma sempre dallo Spirito Santo.1
In tempi più vicini a noi ha fatto discutere il caso di Lucia Mangano, nata a Trecastagni (Catania) l'8 aprile 1896, morta a San Giovanni La Punta (Catania) il 10 novembre 1946. Sono state dichiarate eroiche le sue virtù. Questa serva di Dio nei suoi scritti riferisce che, a cominciare dal 28 ottobre 1933 e sino alla morte, ha goduto della v. Ha scritto anche che si è trattato di un caso unico in tutta la storia, in grado inferiore sola alla v. che fu concessa alla Vergine santissima dal primo istante della concezione, in modo stabile e perfetto.
L'affermazione della Mangano è stata avallata senza riserve dal suo confessore e direttore spirituale ed ha trovato il consenso di alcuni teologi, mentre altri hanno reagito negativamente. Il fatto, in verità, contrasta con tutta la tradizione teologica, poiché la v. sarebbe stata goduta per ben tredici anni, e fuori di ogni estasi. Stupisce, poi, l'affermazione di un privilegio unico in tutta la storia, come pure che la Madonna ne avrebbe goduto permanentemente sin dal primo istante del suo concepimento. Forse la difficoltà di esprimere in concetti teologicamente precisi la ricchezza dell'unione mistica, ha potuto far equivocare. A me pare che i fenomeni descritti dalla Mangano coincidano largamente con quelli descritti da Giovanni della Croce nel commento delle ultime quattro strofe del Cantico spirituale e nella Fiamma viva d'amore. Ma il santo Dottore, uomo molto esperto di queste realtà, ed anche profondo teologo, ha nettamente affermato che non si tratta della v. bensì solo di un vestigio o preludio.
II. L'influsso della v. sullo sviluppo della vita spirituale si esercita in due direzioni: a. stimola efficacemente a tendere alla perfezione; b. nei gradi della vita mistica costituisce come un anticipo e preludio della vita beata.
a. L'influsso come stimolo nasce dalla conoscenza del valore della v. in ordine alla piena realizzazione dell'uomo: valore che viene messo in luce dalla divina rivelazione accolta e vissuta nella fede. In questa luce la v. appare nel suo ruolo fondamentale di via alla beatitudine. Questa viene seminata nel cuore dell'uomo con l'accettazione della fede e va crescendo nella misura in cui, con la profonda meditazione e assimilazione della fede, l'uomo conosce più vivamente che la v. mette in possesso del Sommo Bene e del fine ultimo in cui ogni desiderio di felicità dell'uomo trova il suo appagamento. Il desiderio e l'aspirazione alla felicità costituiscono la molla che spinge l'uomo all'azione. La divina rivelazione illumina il contenuto e la grandezza della v.: il suo rapporto con l'eterna felicità, gli ostacoli che impediscono e i mezzi che ne favoriscono l'azione dinamica per il progresso: l'ascesi, la povertà di spirito, il distacco affettivo, la preghiera, la grazia sacramentale, la direzione spirituale, ecc. Una forte « presenza » della v. aiuta efficacemente anche a sopportare e valorizzare le non piccole prove della vita. Questo vigoroso dinamismo si sviluppa soprattutto per mezzo del contatto amoroso con la Parola di Dio e con l'orazione. L'insegnamento evangelico sulle « fallaci ricchezze », quello paolino sulla provvisorietà di tutte le cose umane e la consistenza delle realtà eterne (cf 2 Cor 4,18), hanno molta efficacia per dare slancio alla vita spirituale.
b. Nel quadro della vita mistica la v., oltre che come punto di riferimento per gli scrittori nella descrizione delle loro esperienze e nelle elaborazioni teologiche, è presente come anticipo e preludio della vita eterna. Per spiegare questa complessa fenomenologia bisogna tener presente che vi è un nesso intrinseco di sviluppo dalla grazia alla gloria: rapporto che s. Tommaso esprime dicendo che la grazia è virtualmente la gloria, e che la gloria è la grazia perfetta. Nel suo sviluppo la grazia si va rivelando fin nelle sue ricchezze virtuali: l'inabitazione trinitaria si va manifestando come realtà di presenza e di donazione delle Persone divine; la grazia santificante come elevazione radicale per la partecipazione della natura divina; le virtù teologali si fanno

sentire come i dinamismi che fanno vivere la vita divina realizzando una inesauribile unione con Dio-Trinità; i doni dello Spirito Santo fanno crescere quello che Paolo chiama « l'uomo interiore » sempre più passato sotto il regime dello Spirito. Spesso a questo sviluppo dell'organismo soprannaturale si accompagnano carismi eccezionali che portano l'esperienza e la penetrazione dei misteri, fonte di ineffabili delizie.
Per questo motivo, s. Giovanni della Croce, ricco di esperienze e fornito di eccellente teologia, ha potuto descrivere in modo mirabile, nel commento alle ultime strofe del suo Cantico spirituale e nella Fiamma viva d'amore, i più alti stati e attività della vita mistica quasi in un confronto con la vita beatifica. E, pur distinguendo nettamente l'una e l'altra, ha mostrato nell'unione mistica più elevata come un vestigio della v.2 Sulla stessa linea s. Teresa, specialmente nel Castello interiore,3 sottolinea che la massima unione tra Dio e l'anima (matrimonio spirituale) avviene nel più profondo dell'anima, che è continua a livello abituale (abito), in una ineffabile mutua donazione e fruizione amorosa. La santa nella sua esperienza nota che, mentre si spengono i desideri impetuosi di morire per andare a godere Dio, divampa lo zelo per salvezza delle anime.
Note: 1 Cf Salita del Monte Carmelo III, 2,10; 2 Cf Cantico spirituale A, 39,6; Fiamma viva d'amore B I, 1.6; III, 81-83, ecc.; 3 Cf Castello interiore VII.
Bibl. Aa.Vv., La Mistica I, in particolare: G. Helewa, L'esperienza di Dio nell'Antico Testamento, 117-180 e R. Penna, Problemi e natura della mistica paolina, 181-221; I. Colosio, Inchiesta teologica sul paradiso, Firenze 1964; R. Garrigou-Lagrange, La Madre del Salvatore, I, Firenze 1953 c. 3, a. 6. Giovanna della Croce, I Mistici del Nord, Roma 1981; Joseph a Spiritu Sancto, Cursus theologiae mystico-scholasticae, 4, d. XXII, Romae 1951; A. Martinelli, La Madonna e Lucia Mangano. Saggio di mariologia mistica contemporanea, S. Giovanni La Punta (CT) 1959; S. Pesce, E possibile la visione beatifica in un'anima viatrice?, Catania 1965; A. Piolanti, Visione beatifica, in EC XII, 1485-1493; L. Reypens, Dieu (connaissance mystique), in DSAM III, 883-929; A. Royo-Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 903-904; J.-B. Terrien, La grâce et la gloire, Paris 1931.
R. Moretti

VISIONI. (inizio)

I. Nozione. La visione è la percezione di un oggetto attraverso gli occhi corporali. Per estensione e analogia, spesso si applica ad altri sensi e alla comprensione. Nella mistica le v. sono percezioni soprannaturali di oggetti naturalmente invisibili agli occhi. Il primo a parlare di una distinzione tra varie specie di v. è stato s. Agostino la cui classificazione è passata nell'uso comune.1
II. Classificazione. Vi sono v. corporali, quelle, cioè, in cui il senso della vista percepisce una realtà oggettiva naturalmente invisibile all'uomo. Non è necessario che l'oggetto che si percepisce sia, per esempio, un corpo umano di carne ed ossa, basta sia una forma esteriore sensibile o luminosa. Per v. immaginarie si intendono quelle rappresentazioni sensibili interamente circoscritte all'immaginazione che si presentano soprannaturalmente allo spirito. Per v. intellettuali si intendono quelle che si verificano mediante una semplice v. dell'intelligenza senza impressione o immagine sensibile. Sono diverse, secondo s. Teresa d'Avila,2 dalla percezione naturale dell'intelligenza per il loro oggetto (quest'ultimo di solito, supera la forza naturale dell'intelligenza), per la loro durata (durano molto nel tempo), per i loro effetti (amore, pace, desiderio delle cose celesti...).
Le v., dono di Dio, sono gratis datae non solo a beneficio dei singoli che ne godono, ma per il bene di tutti.
III. Sul piano paranormale, che entra nell'ambito della parapsicologia, si può avere la visione senza l'aiuto degli occhi e la visione attraverso corpi opachi.
1. La visione senza l'uso degli occhi. Il padre Thurston descrive quattro casi: la signora Croad leggeva col tatto (ed era divenuta cieca). La domestica del dr. Haddock descriveva figure senza

l'uso degli occhi. Una fanciulla vedeva con la punta del naso e col lobo dell'orecchio. Un'altra fanciulla poteva leggere con varie parti del corpo.3
Nel 1981 a Shanghai si fece uno studio molto accurato su individui che mostrarono di vedere con varie parti del corpo.4
Le immagini - dicono i soggetti - compaiono dapprima nella loro mente come segni disordinati: punti, linee, poi si organizzano gradualmente in parole.
I professori Collins e Bach-y-Rita della Smith Kettelwell Institute of Visual Science di San Francisco, hanno escogitato una protesi che permette di vedere, sia pure meno bene, con la pelle e anche di udire.5
2. La visione attraverso i corpi opachi è stata accertata più volte. Rimandiamo per i vari casi alla chiaroveggenza. Qui riferiamo soltanto il caso seguente. Una fanciulla di Beirut, dopo aver guardato nella direzione del sole, si copre il capo con un fitto velo e guarda nella direzione della terra. Questa le appare trasparente. Vede l'acqua e gli oggetti che vi si trovano dentro.6
Note: 1 S. Agostino, De gentile ad litt. 1,12, c.7, n. 16: ML 34, 459; 2 Teresa d'Avila, Castello interiore, VI, 8, 2; 3 H. Thurston, Fenomeni fisici del misticismo, Alba (CN) 1956, 395-409; 4 Zheng She, Parapsychology is it Real?, in China Reconstructs, 30 (1981), 50ss.; 5 B. Hars, Voir sans jeux, in La Recherche, 5 (1974), 884-886; 6 P.G. Gearon, Le spiritisme, Paris 1932, 106-107.
Bibl. J. Aumann, Teologia spirituale, Roma 1991, 499-502; S. De Fiores, Veggente, in NDS, 1662-1677; V. Marcozzi, Fenomeni paranormali e doni mistici, Cinisello Balsamo (MI) 19932, 19-24; A. Royo Marin, Teologia della perfezione cristiana, Roma 19656, 1064-1070.
V. Marcozzi

VITA TEOLOGALE. (inizio)
I. I termini e la realtà. 1. La tradizione neotestamentaria. L'unione con Dio, nella tradizione cristiana, è il nucleo più sublime della rivelazione della vocazione umana e, nello stesso tempo, la condizione più ardua ad essere descritta, la più delicata ad essere educata: la gloria della meta è la croce della via. Lo mostra anche la storia delle interpretazioni.
I termini che tradizionalmente sintetizzano la proposta su questa relazione si leggono per la prima volta insieme, in 1 Cor 13,13: « Queste dunque le tre cose (ta tria tauta) che rimangono: la fede, la speranza e la carità; ma di tutte più grande è la carità ». Tale testo è tanto riccamente evocativo nel suo enunciato quanto enigmatico nell'interpretazione.1 Probabilmente esso è il risultato di un cammino di coscientizzazione vissuta nel popolo di Dio che, meditando sulle esigenze della nuova alleanza in Cristo, aveva identificato in queste tre sia le prerogative nelle quali si concretizza e si configura la fisionomia delle persone che consentono a Dio di essere Dio nel popolo di cui si prende cura e di cui si compiace, sia i criteri in base ai quali verificare l'autenticità del credere, del confidare nella sua misericordia, dell'amarlo con tutto il cuore, la mente, la forza (cf Mc 12,28ss. e par.). La Bibbia di Gerusalemme (EDB) in nota al testo scrive: « Tre cose: il gruppo delle tre virtù teologali che appare in Paolo già da 1 Ts 1,3 e gli è forse (l'ed. francese ha sans doute) anteriore, ritorna spesso nelle sue Lettere, con diverse variazioni nell'ordine: 1 Ts 5,8; 1 Cor 13,7-13; Gal 5,5ss.; Rm 5,1-5; 12,6-12; Col 1,45; Ef 1,15-18; 4,2-5; 1 Tm 6,11; Tt 2,2. Cf Eb 6,10-12; 10,22-24; 1 Pt 1,3-9, 21s. In più si trovano insieme fede e amore: 1 Ts 3,6; 2 Ts 1,3; Tm 5; costanza e fede: 2 Ts 1,4; carità e costanza: 2 Ts 3,5; cf 2 Cor 13,13 ».
Queste « tre cose » riassumono gli atteggiamenti che strutturano il rapporto con Dio uno e multiforme. « Se ci si interessa al senso dell'esistenza cristiana, la speranza è ciò che lo determina. Se si considera ciò che in-forma quest'esistenza, bisogna nominare la carità. Se si domanda quale ne sia il fondamento bisogna nominare la fede ».2
Quando oltre a queste poche testimonianze paoline si approfondisce la ricerca sulla rivelazione neo-testamentaria delle «tre», la difficoltà di reperire dei contesti di conferma diventa grande. Si parla dell'una o dell'altra di esse separatamente, ma non delle tre insieme.

La loro sintesi è frutto dell'elaborazione della tradizione teologica e scaturisce dall'insieme della rivelazione dell'economia del tempo pieno. La v. è il riflesso della partecipazione della vita delle Persone divine in Gesù Cristo, connota le più alte operazioni con le quali noi partecipiamo ad essa, entriamo in relazione con loro; è reciproca all'autodono del Padre in Gesù Cristo e nello Spirito, dispone all'autodono nostro a Dio-con-noi per essere noi-con Dio in Gesù Cristo.
La dottrina che le concerne collega in certo modo la narrazione degli eventi salvifici, che vanno dall'Incarnazione alla promessa e al dono dello Spirito nella risurrezione, narrata dai sinottici e da Giovanni, e lettura di essi compiuta dal resto della letteratura neotestamentaria. Lo Spirito di Gesù Cristo è il soggetto primo delle attività a cui consentiamo con le nostre operazioni. Questa comunione di reciprocità è descritta con accenti diversi nei testi del NT, letti nella scia della lettura unificata della Parola che ha compiuto Gesù nell'incontro con i discepoli di Emmaus (cf Lc 24,27).
Le iniziative che la teologalità abilita a vivere sono di persone membri del Corpo di Cristo vivificato dallo Spirito. Le persone che le compiono sono il soggetto prossimo non il primo né l'unico della loro attività, le loro sono operazioni che Cristo attua nella sua Chiesa e che questa vive in lui a cui ci unisce il suo Spirito.
La v. nella sua unità di vita in carità è la vita del popolo di Dio che è stato radunato in Cristo e in lui ha sperimentato la misericordia (1 Pt 2,10). Egli lo ha fondato nella possibilità di dire nello Spirito «Abbà Padre» e di lasciarsi introdurre nella conoscenza che egli ha del Padre e che solo attraverso di lui è irradiata nel mondo e di protendersi in lui verso quella grazia che sarà data quando egli si rivelerà (cf 1 Pt 1,13).
L'annunzio che l'Incarnazione del Verbo costituisce il tempo pieno, che in Gesù Cristo siamo stati adottati nella filiazione adottiva (cf Gal 4,4), che Gesù risorto ha effuso lo Spirito, che questi vivifica la Chiesa nella quale ci unisce al Cristo che svela il mistero del Padre, orienta le persone che lo accolgono in un dinamismo di relazione divina. La vita di Dio in Cristo e nello Spirito è stata effusa nell'umanità e la fonda nella conoscenza che suscita in essa il desiderio di un più autentico rapporto con le Persone divine e dell'attesa di convergere verso la piena manifestazione della gloria.
Lo statuto teologale della vita in Cristo e nello Spirito era stato preparato dall'economia dell'AT, tutta ordinata ad annunciare la venuta di Cristo redentore dell'universo e del suo regno messianico e testimone permanente di una pedagogia divina che in Cristo raggiunge la sua meta (cf DV 15 citato da TMA 6). Cristo non parla a nome di Dio, in lui Dio stesso parla nel suo Verbo eterno.
2. Dalle «tre cose» alle tre virtù teologali: a. I primi dodici secoli. 1 Cor 13,13, anche se con alterne vicende, non ha mai smesso di focalizzare la ricerca della comunità credente. Questo scandaglio, attento e perseverante, è sfociato in un patrimonio di convinzioni e di esperienze a cui la Chiesa fa riferimento nella sua missione di guida nel cammino di sequela e di obbedienza allo Spirito. Queste tre cose sono state considerate come aspetto centrale del consenso a non rendere vana la riconciliazione in Cristo (cf 2 Cor 5,19s.). I Padri e gli autori spirituali hanno ribadito l'importanza di queste prerogative. La teologia non è arrivata subito a riconoscere il carattere unitario e virtuoso e teologale della santa triade. Il cammino verso questa sintesi è stato lungo e progressivo. Ancora Pietro Lombardo (1160) all'inizio del secondo millennio considerava la carità attività che lo Spirito Santo opera nei fedeli. Riteneva che la persona umana potesse credere e sperare in Dio, ma non amarlo.
Ammetteva una distinzione tra fede e speranza e la carità. Per la sublime dignità di quest'ultima, riteneva che lo Spirito Santo amasse in noi ma non attraverso noi come nella fede e speranza. Tommaso d'Aquino apportò l'ultimo tocco a questo processo, riconoscendo che sarebbe misconoscere l'opera dello Spirito, più che sublimarla, ritenere che la carità non è operata attraverso noi.
Quest'esperienza e questa riflessione convergono nella sintesi della Summa Theologiae,3 nella quale le più luminose intuizioni della tradizione vengono riprese e innervate in una vigorosa

visione della vita secondo lo Spirito. Ivi l'Aquinate precisa il senso della qualifica di virtù teologali con la quale già alcuni autori precedenti ne avevano designato i dinamismi; le considera le più alte manifestazioni dell'esistenza in Cristo. Sono teologali perché « hanno Dio per oggetto: attraverso esse siamo ordinati rettamente in Dio; perché esse sono infuse solo da Dio; e infine perché esse vengono trasmesse nella Scrittura solo per divina rivelazione ».4 Questa concentrazione teologica è ricca di importanti valenze.

Affermare che le tre sono virtù, significa riconoscere che le operazioni che esse abilitano a compiere rientrano nell'esercizio delle potenzialità umane elevate dalla grazia, e perciò investire le persone della responsabilità di volersi soggetto delle azioni nelle quali si relazionano, in reciprocità di rapporto con Dio che si rivela verità di sorgente, amore che ama per primo (cf 1 Gv 4,8,19; 5,1,5,10), forza e sostegno del suo popolo (cf 1 Pt 5,7). Egli chiama a vivere per sempre nella comunione trinitaria. La persona è vero soggetto delle operazioni intellettive ed affettive con cui si relaziona a Dio, ma lo è in e con lo Spirito del Cristo presente in essa. I doni dello Spirito sono distinti ma non separati da lui che ne è la sorgente; essi suppongono non escludono la sua azione vivificante nell'anima in grazia e sono donati per permettere una vera comunione di conoscenza e di amore con le Persone divine. Questa presenza è origine della trasformazione che eleva e perfeziona le potenzialità conoscitive, di affidamento e d'amore e infonde in esse energie divine per corrispondere personalmente alla conoscenza in cui sono conosciute e all'amore in cui sono amate. Nonostante la loro inadeguatezza alla perfezione della patria (hic imperfecta... caritas perficitur in patria),5 esse sono vere, autentiche virtù: conferiscono un vero potere di agire con prontezza, spontaneità, gioia. In questo modo, tra l'altro, viene estesa notevolmente la sfera di azione delle potenze umane e si include in essa la relazione specifica con Dio, reciproca a quella che il Padre instaura in Cristo e nello Spirito con l'umanità. Enumerando tre virtù teologali, Tommaso unisce la carità alle altre; ne riconosce la singolare grandezza e le attribuisce il compito della rettificazione del vivere, il ruolo di forma nei confronti di tutto il dinamismo morale che in e per essa diventa meritorio della vita in eterno nella Trinità santa. E un modo di pensare che qualifica l'orientazione teologale della vita in Cristo, collega intimamente il vivere nel tempo e la visione di Dio.6

Il carattere virtuoso della teologalità la sottrae all'incostanza del dilettantismo, alla precarietà dell'emotività, all'infrarazionale e la vincola al dinamismo dell'intelligenza e della volontà inabitate dallo Spirito. La spontaneità nella v. è punto di arrivo, contesto della conversione permanente e della perseveranza nello sperare contro ogni speranza (cf Rm 4,16). Il rapporto con Dio si costruisce mediante le operazioni della persona mossa divinamente a volere liberamente ed influisce sui dinamismi personali senza falsarne le caratteristiche e le prerogative. L'unione con Dio non cresce se le persone non si coltivano nell'amicizia che egli abilita a vivere.

Legare la v. alla grazia è ribadirne contemporaneamente l'origine e la destinazione divina e la radicazione nella storia che in Cristo avanza verso la riconciliazione piena. La grazia è donata in Cristo e in vista di lui unisce a sé la Chiesa; essa conferisce una soggettività nuova, cristico-ecclesiale in forza della quale la persona vive e opera nella, con la e per la comunità adunata per essere nel tempo testimone della misericordia del Padre. La grazia della teologalità, nella sua natura più profonda, è dono; è sempre ricevuta e non si stacca mai dalla sua sorgente, è in permanente derivazione dal donante e in radicale tensione comunionale con lui. L'atteggiamento fondamentale della persona fedele è l'implorazione, l'epiclesi: Padre manda il tuo Spirito a santificare i nostri cuori per perseverare nell'amore soprattutto nelle ore della prova. La grazia è elargita gratuitamente, ma non in modo arbitrario o imprevidibile, abilita a fare della nostra attività il dono con il quale offriamo a Dio l'omaggio di noi stessi, illuminati dalla rivelazione nella quale egli si è auto-manifestato nel popolo nel quale condividiamo la misericordia nella quale ci unisce a sé. Si diventa credenti per dono, non per caso, e si persevera per amicizia perché si vuole essere in Cristo nel Padre. Senza una intelligente, saggia e perseverante educazione dell'intelligenza e dell'affettività sensibile e volontaria, senza una costante purificazione dell'immaginario, una perseverante vigilanza sulle tendenze ereditate dalla

condotta antica, la partecipazione alla vita del popolo di Dio non si sviluppa in verità e libertà. Sembra che la teologia morale e quella spirituale non abbiano sufficientemente valorizzato questa decisiva operazione teologica.
b. Crisi al tempo della Riforma. Nel movimento culturale ed esistenziale culminato nella Riforma, la riflessione teologica più che la tradizione pastorale e ascetico-spirituale, per motivi diversi ma convergenti, ha sviluppato un'altra visione della realtà. La triade è stata valorizzata nelle sue componenti più che nel suo aspetto unitario.7 Ciascuna delle virtù è stata considerata sempre più isolatamente e la riflessione su di esse è diventata sempre più di carattere dogmatico più che teologico morale. La carità è diventata oggetto quasi esclusivo della teologia spirituale soprattutto nella sua accezione di amore per Dio.
c. Verso una nuova sintesi. Il Vaticano II nomina diverse volte fede, speranza, carità, ma non le denomina virtù. Le presenta nel contesto della vita in Cristo e nello Spirito come esplicita il rapporto reciproco che i Padri hanno descritto tra theologia ed oikonomia, tra il mistero della vita intima di Dio e le opere con le quali egli si rivela e comunica la sua vita (cf CCC, 236) nella economia del «tempo pieno», dei «tempi ultimi», del «tempo della Chiesa», dell'era di Pentecoste (cf per esempio CCC 731ss. e molti altri contesti), questa visione situa la v. nel contesto delle missioni divine e delle relazioni reciproche tra Cristo e lo Spirito, che vivifica e rende vivificante la Chiesa, adunata dalle Persone divine, guidata da esse nella crescita nell'identità di comunione che scaturisce, riflette ed anela alla comunione trinitaria, che s'irradia nella sua missione nel mondo quale sacramento di unità e di pace.
La verità secondo cui lo stesso Spirito porta tutti per le vie misteriose che egli conosce in contatto con la pasqua del Cristo (cf GS 22) fonda l'attenzione alla vitalità della teologalità al di fuori dei confini della Chiesa visibile, chiede di rimanere aperti ai segni della sua presenza nella storia.
Negli anni più recenti sempre più spesso i Papi hanno fatto riferimento alle «tre virtù teologali». Il Catechismo della Chiesa Cattolica offre un saggio di lettura più ampia ed articolata della teologalità. Ne parla chiaramente e ripetutamente (nn. 1812-1829; 2655-2658 e passim), le ripropone nella loro unità quale dimensione della professione di fede; della celebrazione del mistero pasquale (CCC 2656); della vita in Cristo e nello Spirito (CCC, parte 3); della preghiera cristiana (nn. 2656ss.). Questa proposta chiarisce l'orientamento dell'esistenza cristiana, connota il vertice della contemplazione, favorisce il discernimento della sincerità e dell'autenticità dell'obbedienza alla rivelazione; accompagna la celebrazione del mistero della pasqua e l'esperienza dell'intelligenza amorosa e della sintonia fedele all'economia della salvezza. Questa pluralità di punti di riferimenti lascia intravvedere in quale contesto e in quale orizzonte si situi la nuova valorizzazione di questo dato centrale del patrimonio cristiano.
II. La santa triade.8 1. Contesto antropologico della teologalità. L'attività connotata da verbi come credere, sperare, amare, suppone nel soggetto che la vive la consapevolezza di esistere in un mondo nel quale sussistono dei rapporti che interessano la persona, l'interpellano, la inducono a prendere posizione. Nelle azioni che detti verbi esprimono il soggetto opera nella e per l'attività che altre persone compiono e che si moltiplica nella e per la sua compartecipazione. Sono azioni a convergenza plurima e costituiscono la relazionalità interpersonale e comunionale nella realtà nella quale le persone sono inserite. Riferendomi ad una categoria liturgica, si potrebbe dire che hanno carattere responsoriale: il popolo si inserisce nella lode proposta, la rilancia riassumendone ogni volta, in prospettiva diversa e nuova, la tematica. Quando questa relazione si intensifica, la persona comincia a sperimentare una trasformazione in forza della quale non si lascia coinvolgere perché obbligata dal di fuori, ma perché una forza interna la vincola al punto che le riuscirebbe difficile disattenderne il dinamismo. Perdono di mordente le pretese e si qualifica l'attesa nei confronti di sé per sintonizzarsi nella comunicazione nella quale è accolta. « L'amore implica sempre la confidenza, il desiderio, l'attesa rispettosa della libertà dell'altra persona, del dono non manipolabile che essa può fare di sé; privarlo di quest'attesa sarebbe ucciderlo » (A. von Speyr). Inizialmente la persona si percepisce «tu» del rapporto nel

quale partecipa; poi man mano che il processo di comunicazione si qualifica in un cammino di autodono e di fedeltà, comincia a scoprire che il volto, la notizia, l'evento che interiorizza, la costruiscono in una nuova identità, la svelano in un io di proporzione sempre più unionale, ampia, intensa. Più il rapporto cresce e si intensifica, più la persona partecipa del noi nel quale i suoi dinamismi diventano con-vocati, con-donati, con-divisi. I volti, le parole, gli eventi che si accompagnano a questa coscienza potenziano docilità all'ascolto, saggezza di discernimento, affidamento, fiducia, speranza, consenso, amore, ecc. Nessuna di queste è esperienza isolata, ognuna si sviluppa quando la persona condivide e partecipa conoscenza, esperienza, sollecitudini, speranze, gioie. Chi dichiara, attesta, proclama: ti amo, mi fido di te, mi affido a te, confido in te, spero in te, ho fiducia che quanto mi dici è vero, credo che quanto prometti si realizza, professa di assecondare un rapporto che incide in modo determinante sulla sua vita e ne configura intimamente i tratti. Queste attività confermano il carattere relazionale della perfezione personale e potenziano l'interdipendenza e la solidarietà che vincola le persone le une alle altre e tutte insieme alla realtà nella quale comunicano e dalla quale sono unite, in cui sono se stesse. La vitalità di questa comunione rinsalda i rapporti di amicizia e di solidarietà, di conoscenza e di riconoscimento mutuo, si alimenta di fiducia, potenzia il protendersi insieme verso il non ancora delle possibilità e potenzialità personali e comunitarie, rinvigorisce la forza di farsi carico delle debolezze umane senza cedere a compromessi e connivenze ambigue e senza irrigidirsi nella condanna e nella discriminazione. In questa dinamica di relazionalità, la persona oltre che essere attratta, appagata e rasserenata dalla amabilità nella quale è accolta, è spinta a volersi a sua volta amabile, a donare fiducia, a fondare affidamento, a rendersi credibile, verace, veritiera, accogliente, ospitale, amica. E costruita nella sua verità dall'azione nella quale lascia accogliere.

Quando questo cammino entra in fase di stasi o di stanchezza, la persona si isola, diventa ricurva su se stessa, le sue potenzialità decrescono, i rapporti diventano muti e sfociano in quelle deviazioni che rendono penosa e inquietante la vita personale ed associata.

2. Tre virtù una sola gratuità. La questione non è di parole, concerne l'aspetto più sublime della visione cristiana del vivere e permanentemente l'inventiva della comunità credente che si proclama tutt'intera chiamata alla santità nella vita trinitaria, e perciò universalmente impegnata a illuminarne la via alla beatitudine. Sebbene nelle persone che vivono in peccato grave senza aver rinnegato la fede, quest'ultima e la speranza possono esistere anche senza la carità (cf DS 1544, 1578, 1963, 2312, 3803), nelle persone che vivono in grazia le virtù teologali costituiscono una realtà unitaria, si irradiano ed operano in modo articolato, anche se ognuna di esse ha la sua struttura propria. La comunione con l'invisibile amato e creduto senza esser visto (cf 1 Pt 1,12) è totalmente iscritta in questa partecipazione della vita di Dio che prepara all'unione con sé il popolo che Cristo raduna nel suo corpo, forma alla disponibilità, all'affidamento a colui che solo ha il potere di conoscere nei cuori gli atteggiamenti di cui egli solo è origine prima e destinatario. La suprema espressione di questa fedeltà è la gratuità reciproca a quella del Padre, colui che è origine di e in ogni iniziativa. Più le persone si lasciano unire da lui, più cresce in esse la sollecitudine, la sete che è la sua: che tutte le sue creature lo riconoscano e pervengano alla fruizione della sua beatitudine donata in Cristo. E un'esperienza stimolante e pacificante per coloro che non pongono limiti e resistenze all'irradiazione della misericordia; essa resta muta, priva di trasparenza in coloro che cercano garanzie e avalli che legittimano i calcoli e le autodifese. Il mistero in cui la fedeltà si sviluppa e vive è la luce che la illumina, la tenebra di cui è circonfusa, è la forza di attrazione che la stimola; solo la gratuità riesce a penetrare e a cogliere la bellezza di entrambe. Il Padre si dona non si lascia imprigionare, accoglie non diventa possesso, rende partecipi del suo disegno, non è sorgente di discriminazione e di divisione. La sua presenza è percepita da coloro che non pretendono segni diversi da quelli che egli dà nella sua Parola e nell'economia della sua sapienza. Il credente non ipoteca il compiacimento del Padre, lo implora; confida nella di lui fedeltà; attua con perseveranza quanto il popolo propone e gli indicativi che ne orientano il vivere.

3. V. e rettitudine umana. Le operazioni delle virtù teologali partecipano le prerogative di quelle tipicamente umane, coinvolgono i dinamismi di intelligenza ed affettività di cui la persona è dotata e relazionano con Dio, attraverso la mediazione della comunità in cui il Padre ci raduna rendendoci Corpo di Cristo. Le virtù teologali si distinguono dalle altre azioni umane per il fatto che orientano e fanno convergere la persona nella relazione con Dio. Questa non potrebbe sussistere se la persona non fosse retta nelle manifestazioni della sua vita, non fosse attenta e vigile, capace di tenersi in mano, di raccogliersi nella disponibilità al Mistero e nella docilità ai segni e alle parole con cui si rivela e nella volontà di farsi carico della crescita della comunità di salvezza in cui è parte. La relazione con Dio non distrae dai compiti umani, abilita a viverli in profondità e anche a lasciarli conformare nella sua misericordia salvifica. Non si è fedeli se si bara con l'umano e non si è radicalmente e pienamente umani se si disattende e si omette la relazione con il mistero della nostra origine e della nostra pienezza. Il dilettantismo e l'arbitrio sono del tutto esclusi dalla v., la quale sorge e cresce quando la persona è disposta a consentire al Dio vivente e, perciò, a distaccarsi dagli idoli che popolano la mente, il cuore, l'immaginazione. Dio parla nel silenzio delle parole che non vengono da lui e nell'ascolto operativo e trasparente dello Spirito.

La v. si vive in atti umani che pur distinti e diversi, scaturiscono dalla stessa origine, la grazia di Dio; sono vivificati dalla medesima sorgente, la presenza inabitante dello Spirito; coinvolgono tutta la persona e le imprimono un moto centripeto convergente nell'ascolto della Parola e nel consenso amoroso a quanto essa trasmette e alla meta in cui fa sperare.

La riflessione su queste virtù anche quando prende l'avvio dalla struttura dei dinamismi umani, dalla dinamica del desiderio di bene e di pienezza che orienta la persona e ne dinamicizza i processi sfocia sempre nella epifania di Dio che, per gratuita bontà, effonde se stesso e chiama ed ammette la persona alla partecipazione della sua vita. Questi processi non sono contrastanti se non diventano alternativi. Dio è uno. Ha creato l'umanità, l'ha ordinata a sé, l'ha costituita nella tendenza al bene supremo, agisce in e con essa perché si apra in libertà e gratuità alla sua attrazione, si è rivelato per ricondurre l'umanità nel suo amore. Le virtù teologali sono habitus infusi in noi nella grazia e abilitano a operare in reciprocità con l'azione di Dio. L'unione con lui avviene in operazioni di cui la persona graziata è vera origine.

III. Dimensione contemplativa della v.: virtù-doni dello Spirito Santo-beatitudini. 1. Vivere in unione con Dio non è avere delle idee su di lui, è farlo entrare in noi, accoglierne e viverne la Parola, camminare nelle sue vie, crescere nell'amore nel quale ci ama, seguirlo a modo suo e non nostro, accettare che ci introduca nella ineffabile esperienza della sua misericordia. Quando questa vocazione diventa stile di vita quotidiana, caratterizza, qualifica e rende significante la presenza nella comunità credente e il dinamismo di essa nella storia, attraverso processi di purificazione che, vari quanto le persone che li vivono e i contesti nei quali sono inserite, sfociano tutti nella conformazione alla misericordia del Padre che vuole tutta l'umanità salva in Cristo. E un cammino che, come i giorni nei quali si snoda, va di alba in alba attraverso notti di mistero e di trepidazione, di riposo e di gemiti. In genere questo processo lo si abbina alla carità e alle fasi della crescita di essa: incipiente, proficiente, perfetta, in realtà investe nello stesso tempo la fede e la speranza. Le tre crescono insieme e insieme qualificano la partecipazione amorosa e credente nell'ora del Cristo. Le notti oscure della fede sono non meno lunghe, sofferte e salutari di quelle che vive la carità che si lascia ferire dalle situazioni che implorano misericordia e che mettono a prova la speranza quando la «sventura» incombe sulle persone e le comunità e il solo aiuto che si può condividere è sostenersi nel non soccombere.9

Le virtù teologali hanno per oggetto Dio stesso, bene supremo e fine ultimo; perfezionano le facoltà umane in modo che possano corrispondere all'attrazione che egli esercita nelle modalità e nelle vie che a lui sono proprie. Credere è sperare nella conduzione con cui egli porta eventi e persone nella piena conformazione nella sua vita; è amarlo nell'amore nel quale egli ama. La perfezione che conferiscono anche se in conversione permanente, non vince del tutto la inadeguatezza della mens umana in ordine a Dio. Lo Spirito Santo viene in aiuto alla nostra

infermità e con i suoi doni rende le persone docili ad ubbidire alla mozione con la quale le unisce al Cristo che le conferma nella conoscenza, nella fiducia, nell'amore con cui conosce il Padre, si abbandona a lui, lo ama,10 in un rapporto più intenso, più personale, più consenziente. Frutto della docilità, dell'obbedienza a questa mozione dello Spirito sono le operazioni, beatitudini non solo nel loro aspetto di operazioni meritorie messe in atto dalla persona, quanto e più ancora di fruizione del premio che si accompagna alle opere delle virtù che preparano direttamente la contemplazione: la visione iniziale e la gioia della filiazione divina partecipata.11 E il rapporto perfezionato nella vita mistica, che si sviluppa, più che nella dinamica delle opere che dispongono in modo diretto ed immediato alla contemplazione, in quella della fruizione iniziale della filiazione. Inabitata dallo Spirito che rende accogliente del dono di sé che il Cristo conferisce a chi consente all'attrazione del Padre, la persona comincia a sperimentare la gioia e la pace della vita beata. Le opere della persona che è mossa dallo Spirito sono più dello Spirito che della persona. Una intensa espressione di questa docilità si vive quando la persona si lascia ferire dalla miseria umana, specie da quella che rende disattenti e ribelli al Padre e, spinta dalla misericordia stessa del Padre, implora con gemiti e lacrime la conversione delle persone e la pace per l'umanità e la Chiesa. Questi atteggiamenti costitutivi permanenti dell'essere cristico, secondo un'interpretazione molto convincente di 1 Cor 13,13 permangono anche nell'eternità. Ireneo lo afferma: la persona umana ha sempre da apprendere da Dio sempre più grande,12 Origene lo segue.13 Con essi concordano anche alcuni esegeti contemporanei.14

Quando, come « bambini appena nati si brama il latte dello spirito e si gusta quanto è buono il Signore » (cf 1 Pt 2,2; Sal 34,9), la persona diventa sempre più attratta da questo desiderio di vita con Dio e disattende le sollecitudini che riguardano il «come», il «quando»; il «dove» o altre simili che inquietano le fasi iniziali della vita in Cristo. Si pensi per esempio come amarlo senza averlo visto; come credere senza vederlo; come sapere se lo si ama o meno; come esultare di gioia indicibile mentre si consegue la meta della fede, la salvezza (cf 1 Pt 1,8s.); come si manifesta l'amore agapico in una storia dominata dall'odio, dagli egoismi, dalle autodifese; come si configura il credere e il cantare i canti della patria in terre straniere (cf Sal 136,4) popolate da idoli, prigioniere del visibile, incapaci di aprisi all'essenziale che è invisibile agli occhi (A. Saint-Exupery); o ancora, come sperare nella vittoria sulla morte quando questa, con il corteo delle manifestazioni che la precedono e l'accompagnano, è l'unica realtà che sperimentiamo in un mondo in cui nascere è cominciare a morire; che comporta rendere conto della speranza (cf 1 Pt 3,13); rendere credibile la fede nella vittoria di Cristo sulla morte, sull'inimicizia (cf Ef 2,14-16), sul peccato (cf 1 Pt 2,24); in che modo, per quale via egli l'ha vinta; a quali condizioni la vittoria sua diventa quella delle persone che in lui diventano popolo (cf 1 Pt 2,10); o come si configura in concreto lo stile di vita, quali sono i lineamenti interni e i tratti esterni, di coloro che vivono tra i «pagani» e che sono «stranieri e pellegrini» nel mondo (1 Pt 2,11; cf anche 2,11-4,12); come risolvere le questioni non con criteri individualisti ma nella sintonia con il popolo che partecipa «alle sofferenze di Cristo» (1 Pt 4,13)?

2. Docilità al Mistero. L'esperienza della vita trinitaria. Le suddette preoccupazioni si attenuano e la verità rifulge quando gli occhi dello spirito si aprono all'amorosa presenza invisibile nella quale le persone si vedono pietre vive del tempio della misericordia. Nella radice di contemplare la realtà del tempio è dominante con-templum. « Anche voi venite impiegati come pietre vive per la costruzione di un tempio spirituale, per un sacerdozio santo, per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio per mezzo di Gesù Cristo » (1 Pt 2,5).

Il dono della contemplazione è l'espressione più concreta di quello che è il « punto essenziale per cui il cristianesimo si differenzia dalle altre religioni nelle quali si è espressa sin dall'inizio la ricerca di Dio da parte dell'uomo. Nel cristianesimo l'avvio è dato dall'Incarnazione del Verbo. Qui non è soltanto l'uomo a cercare Dio, ma è Dio che viene in Persona a parlare di sé all'uomo e a mostrargli la via sulla quale è possibile raggiungerlo » (TMA 6).

Il Padre accoglie nel suo regno, ammette nella visione incoata della sua gloria e chiama con il dolce nome di figlio-figlia (cf Mt 5,1ss.) le persone che, nella docilità allo Spirito, coltivano la trasparenza del cuore e si dedicano alle opere della pace. Dio Trinità inabita le persone in grazia; la sua presenza si manifesta nelle maniere più diverse e raggiunge gradi di intensa tenerezza.
La contemplazione non è alternativa all'operare virtuoso. Si va di virtù in virtù attraverso tempi di contemplazione e di contemplazione in contemplazione, attraverso l'autodono nella vita virtuosa, nelle opere di pace. Contemplare è autodonarsi a Dio che si dona a noi nel corpo del suo Cristo e ci accoglie in esso per irradiare attraverso esso misericordia, giustizia e pace.
Anche se in alcuni stati di vita l'esperienza della contemplazione passa per fasi diverse, essa si accompagna sempre alla disponibilità del desiderio che la volontà salvifica universale del Padre si compia in tutta la persona di ogni persona. Ogni persona contempla da sola, ma nessuna persona che contempla è sola; Dio si manifesta nel popolo della vita e per il popolo della vita. Le persone riconciliate in Cristo e nello Spirito alla docilità filiale al Padre, comiciano a fare l'esperienza della nuova ineffabile soggettività espressa nel « non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me » (Gal 2,20), e che rende radicale la sollecitudine per la salvezza del mondo del peccato, per la pacificazione dei popoli, per l'irradiazione missionaria del Vangelo. Cristo nel suo Corpo rivela ed incarna la misericordia del Padre ed essa trae misura dalla gratuità dell'amore ferito e vulnerato dalla miseria dell'umanità nella dura concretezza della sua realtà. Giovanni Paolo II nella Dives in misericordia attesta: « «Credere nel Figlio crocifisso» significa «vedere il Padre» (cf Gv 14,9), significa credere che l'amore è presente nel mondo e che questo amore è più potente di ogni genere di male, in cui l'uomo, l'umanità, il mondo sono coinvolti. Credere in tale amore significa credere nella misericordia. Questa è, infatti, la dimensione indispensabile dell'amore, è come il suo secondo nome e, al tempo stesso, è il modo specifico della sua rivelazione ed attuazione nei confronti della realtà del male che è nel mondo, che tocca ed assedia l'uomo, che si insinua anche nel suo cuore e può farlo «perire nella Geenna» (Mt 10,28)... Nel compimento escatologico la misericordia si rivelerà come amore, mentre nella storia umana, che è insieme storia di peccato e di morte, l'amore deve rivelarsi soprattutto come misericordia ed anche attuarsi come tale. Il programma messianico di Cristo - programma di misericordia - diviene il programma della Chiesa » (nn.7-8). Quando la persona è ferita dalla misericordia per Cristo e dalla misericordia che egli ha vissuto nella sua pasqua e che ha ispirato la sua donazione d'amore, comincia a sintonizzarsi con quelle misericordie delle menti e dei cuori che nel corpo di Cristo sperimentano che le piaghe prodotte materialmente dall'odio, più in profondità sono aperte dalla misericordia che fa fluire la guarigione che il Padre opera. Questa visione della realtà è veicolata dalla Parola di Dio a condizione che la si legga non solo in riferimento al significato che i termini hanno nel linguaggio comune o nell'uno o nell'altro contesto in cui si parla di fede, speranza, amore presi isolatamente, ma in quello della vita e delle opere di colui che ha rivelato quello che ha appreso dal Padre (cf Gv 15,15). La rivelazione della teologalità e, in particolare, della carità che ne costituisce il vertice, implica il riferimento sia all'Amore di sorgente, la vita trinitaria di cui le «tre» sono partecipazione e a cui orientano; sia alla piena rivelazione di esso avvenuta nella pasqua del Cristo e nel dono dello Spirito che raduna e vivifica la Chiesa nella carità. Le teologie, nel vissuto che le ispira, nei principi architettonici e nei criteri interpretativi che le orientano, hanno tentato di armonizzare quest'insieme, ma esse non sono mai complete e ogni era della storia della Chiesa deve camminare con la Parola per coglierne le esigenze. Molte di esse concordano nel ritenere che la contemplazione è l'operazione delle virtù teologali perfezionate dai doni e cioè dalle potenzialità che lo Spirito attua in noi per farci convergere nella Chiesa, con animo unificato, in Dio fine ultimo di ciascuno di noi, dell'umanità, della creazione. Tali doni iniziano alla vita trinitaria nel corpo di Cristo, nella creazione rinnovata.
Lo Spirito Santo li infonde in noi e nelle persone docili alla sua azione e mediante essi permette di superare le imperfezioni che accompagnano gli atti delle singole virtù. Tutti i doni sono ordinati a questa perfezione che ha la sua espressione nell'attività della sapienza.

I gradi di perfezione delle virtù teologali sono quelli stessi della vita cristiana, essi passano dallo stato incipiente, proficiente e pervengono al perfetto e cioè alla unificazione della conoscenza, dei desideri nell'amore di comunione con le Persone divine e nella conformità alla loro volontà.
3. Vieni Signore Gesù. La Pasqua-Pentecoste, la nascita della Chiesa corpo di Cristo, popolo di Dio, tempio dello Spirito, rende cristico-ecclesiale il dinamismo della v., nei cristi del Padre condotti dallo Spirito. La vita in grazia da cui le virtù teologali derivano, e che rinsaldano, è partecipazione alla passione della Chiesa che porta a compimento l'opera del Cristo (cf Col 1,24) per la piena manifestazione della gloria del Padre. La sorgente e il vertice della v. è trinitaria, perciò pasquale ed ecclesiale perché nel corpo di Cristo la vita del Padre è effusa e in esso l'umanità conosce il Padre, gli obbedisce, lo ama e lo glorifica. La vita della e nella Chiesa è la sorgente, il contesto, la forma della vita teologale e la vita della Chiesa scaturisce dalla pasqua del Cristo. Il Mistero annunziato, celebrato, vissuto, contemplato nella Chiesa è la chiave ermeneutica ed il contesto esistenziale della teologalità. Di ognuna delle virtù teologali si può dire ciò che il CCC dice della fede: « ...E atto personale... non è un atto isolato. Nessuno può credere da solo ...nessuno si è dato la fede da se stesso, così come nessuno si dà l'esistenza da sé. Il credente ha ricevuto la fede da altri e ad altri la deve trasmettere » (n. 166). « La fede della Chiesa precede la fede del credente che è invitato ad aderirvi » (Ibid., n. 1124). « La Chiesa è il sacramento dell'azione di Cristo che opera in essa grazie alla missione dello Spirito... i «sacramenti... fanno la Chiesa» in quanto manifestano e comunicano agli uomini, soprattutto nell'Eucaristia, il Mistero della comunione del Dio Amore, Uno in tre Persone » (Ibid., n. 1119). « La Chiesa nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede... le ricchezze (della tradizione) sono trasfuse nella pratica e nella vita della Chiesa che crede e che prega... la comunicazione che il Padre ha fatto di sé mediante il suo Verbo nello Spirito Santo, rimane presente ed operante nella Chiesa... per mezzo (di essa) introduce i credenti a tutta intera la verità e fa risiedere in essi abbondantemente la parola di Cristo » (DV 8, citato nei nn. 78-79). Questa pericoresi tra vita ecclesiale e vita personale non toglie nulla alla ricchezza di quest'ultima per il fatto che la moltiplica, che la genera nella forza e nella luce che le viene dal Capo di cui è il corpo, dallo Spirito che la vivifica, dall'amore del Padre da cui scaturisce e che la beatifica nella sua pienezza. Nel concreto dell'esistenza questa partecipazione è luminosa, gioiosa e sofferta insieme. Il rischio e il coraggio di volersi sempre, nel tempo buono e in quello burrascoso, immersi nella comunione del Corpo mistico che ha in sé persone sante e peccatrici, che aspirano alla luce e brancolano nella notte; il perseverare nella fedeltà con atteggiamento di condivisione non di selettività fa sì che la carità assetata di luce si apra alla contemplazione. Purtroppo le tendenze individualiste e autonomiste alimentate dalla « vuota condotta ereditata dai... padri » (1 Pt 1,19) rendono ardua questa radicazione ecclesiale. Esse sono il fuoco che prova il valore della fede e sono anche esse che fanno sì che torni a «lode, gloria ed onore» dei credenti nella manifestazione di Gesù Cristo, amato senza essere stato visto e creduto senza vederlo (cf 1 Pt 1,7ss.).
La Dei Verbum esprime la professione ecclesiale sulla natura, la genesi-crescita e l'oggetto di questa fede che abilita a vedere nella luce che scaturisce dalla sua sorgente. Come ogni conoscenza umana parte dal sensibile così tutta la conoscenza della fede scaturisce dalla parola e radica in essa 16 in una penetrazione che non si stacca dal testo e non si arresta ad esso, si lascia attrarre e portare da esso nel mondo del Mistero da cui viene, di cui parla, verso cui è in esodo (cf Is 55,11), al quale accompagna gli eletti, stranieri e pellegrini (cf 1 Pt 1,23; 2,11). Nel suo cammino si irrobustisce per la potenza di Dio che, attraverso essa, custodisce per la salvezza il popolo rigenerato nella risurrezione di Cristo e vivo nella speranza nell'eredità conservata nei cieli e prossima a rivelarsi negli ultimi tempi (cf 1 Pt 1,3-5). In due millenni di storia questa parola che è ieri, oggi, sempre, è cresciuta nell'intelligenza di amore del popolo che, avendone gustato la dolcezza ne diventa sempre più avido, e in essa prepara la mente all'azione che lo porta a fissare ogni speranza in quella grazia che sarà data quando Gesù Cristo si rivelerà (cf 1 Pt

2,1; 1,13). La conoscenza contemplante della fede trascende la razionalità, non ne contraddice le esigenze di verità; la dischiude e la proporziona alle dimensioni dell'eudokia del Padre che si rivela ai piccoli e che è conosciuto nella conoscenza nella quale il Figlio lo conosce e si compiace di ammettere coloro che ama (cf Mt 11,25-27); legge la realtà in contesto di connaturalità, di unione affettiva. Quando questa fede-conoscenza è pervasa dai doni di intelletto e di scienza, si illumina della luce epifanica nella quale la parola rivela il mistero dell'amore (cf 1 Gv 4,8) nascosto da secoli in Dio, rivelato in Gesù Cristo (cf Ef 1,9ss.), sorgente della speranza e della forza che sostiene il popolo pellegrino nel breve tempo dell'afflizione e delle prove (cf 1 Pt 1,6) e alimenta la fonte da cui scaturisce la guarigione che fluisce dalle piaghe che l'iniquità apre (cf Is 53,5; 1 Pt 2,25).

Questa esperienza diventa apofatica e si riveste di valenze ineffabili quando la persona lascia le redini della conduzione della propria vita allo Spirito, non per stanchezza, pigrizia, comodo, calcolo, paura, ma perché ferita dall'amore misericordioso. Allora la sete della persona si lascia accogliere e vivificare in quella del Figlio unigenito che sale dalle profondità di Dio che ci desidera (cf CCC 2560, 2561) diventa epiclesi silenziosa, ammirativa, vigilante, implorante, confidente; percepisce le sfumature della sintonia del Mistero; vive la pace dell'abbandono; rinuncia a sapere il come e il quando degli eventi e delle cose che il Padre tiene celati nel suo mistero di amore, spera e confida in lui e si lascia santificare nell'obbedienza d'amore alla verità (cf 1 Pt 1,22). Gli scrittori spirituali indicano questo stato con i termini più diversi: passività, apofasia, non conoscenza... Prendendo in prestito una felice espressione tipicamente cristiana delle liturgie d'Oriente e d'Occidente, oserei parlare di «parresia», « vale a dire semplicità schietta, fiducia filiale, gioiosa sicurezza, umile audacia, certezza di essere amati » (CCC 2778 e tutto l'a. 2 sul Padre Nostro).

Note: 1 Cf tra altri F. Dreyfus, Maintenant la foi, l'esperance et la charité demeurent toutes les trois (1 Cor 13,13), in Analecta Biblica, 1718, (1963), tutto il numero; 2 H. Schlier, Nur aber Bleiben diese Drei. Grundniss des Christlichen Lebensvollzuges, Einsideln 1971, 12; 3 Cf STh I-II, q. 62, aa. 1-4; 4 Ibid., III, q. 62, I c; 5 Ibid., II-II, q. 23, a. 1, ad 1; 6 Cf Ibid., I, q. 43; 7 Cf O.H. Pesch, La teologia delle virtù e le virtù teologiche, in Con 23 (1987) 3, 116-141; 8 Clemente Alessandrino, Strom. IV, 7: PG 8, 1265; 9 Cf S. Weil, L'attesa di Dio, Milano 1984, 88; cf tutto il cap. «L'amore di Dio e la sventura», 84-101; 10 Cf STh I-II, q. 68, a2c; 11 Ibid., I-II, q. 69, a. 1, ad 2; 12 Adversus haereses, II, 28,3; 13 Com. in Joh., X, 43; 14 F. Dreyfus nell'a.c. così afferma: « menei esprime l'appartenenza al mondo delle realtà eterne, che realizza già da ora una presenza anticipata del mondo che viene » (p. 412).

Bibl. Aa.Vv., Dio è amore, Bologna 1984; Aa.Vv., Amerai Dio e il prossimo, Bologna 1985; Aa.Vv., Valori e virtù in trasformazione, in Con 23 (1987)3, cf. nelle pp. 173-179, J.C. Wolf, bibliografia sulla virtù; Aa.Vv., Ascolto, in Ser 24 (1990) nn.70-71; J. Alfaro, Il problema della trascendenza e dell'immanenza della grazia, in Id., Cristologia e antropologia, Assisi (PG) 1973, 256-397; Id., Esistenza cristiana, Roma 1979; R. Aubert, Le problème de l'acte de foi. Données traditionnels et le résultat des controverses récentes, Louvain 19583; Ch.-A. Bernard, Théologie de l'espérance selon S. Thomas d'Aquin, Paris 1961; D. Bourgeois, Inchoatio vitae aeternae. La dimension eschatologique de la vertu théologale de foi chez S. Thomas d'Aquin, in Sapienza, 27 (1974), 272-314; R. Bultmann, Le lettere di Giovanni, Brescia 1977; D. Cancian, Nuovo comandamento, nuova alleanza, Eucarestia, Collevalenza (PG) 1978; M.D. Chenu, La Parole de Dieu, I: La foi dans l'intelligence, Paris 1964; J. Comblin, Theologie de la pratique révolutionnaire, Paris 1974; M. Cozzoli, Etica teologale. Fede-Speranza-Carità, Cinisello Balsamo (MI) 1991; P. Doni (ed.), Diaconia della carità nella pastorale della Chiesa locale**,** Padova 1985; R. Garrigou-Lagrange, Thomisme: les vertus théologales, in DTC XV, 902-1001; Id., De virtutibus theologicis, Torino 1949; C. Gennaro, Fede, speranza, carità, cammino verso l'unione con Dio, in RivVitSp 44 (1990), 311-337; P. Greach, The Virtues, Cambridge 1977; M.L. Guerard des Lauriers, Dimensions de la foi, 2 voll. Paris 1952; N. Hartmann, Etica, Napoli 1969-72, cc. 43-58, E. Kant, La metafisica dei costumi. II parte: Principi metafisici della dottrina

delle virtù, Bari 1973; S. Kierkegaard, Gli atti dell'amore, Milano 1983; M. Labourdette, Dons du St. Esprit. Doctrine Thomiste, in DSAM III, 1610-1635; Id., Le développement vital de la foi théologale, in RevThom 43 (1937), 101-115; Id., La vie théologale selon S. Thomas: l'objet de la foi, in Ibid. 58 (1958), 597-622; P. Lain Entralgo, L'attente et l'espérance, Paris 1966; R.P. Mc Brien, Le virtù teologali, ossatura della vita cristiana, in S.K. Neufeld (ed.), Problemi e prospettive di teologia dommatica, Brescia 1983, 197-209; J. Moltmann, La teologia della speranza, Brescia 1970; D. Mongillo, Le virtù teologali, in NDTM, 1474-1498; Id., Le virtù teologali, in Aa.Vv., L'esistenza cristiana, Roma 1990, 207-320; J. Mouroux, Io credo in Te. Struttura personale della fede, Brescia 1966; H. Muhlen, L'expérience chrétienne de l'Esprit, in Id., L'expérience de Dieu et le S. Esprit. Immediateté et méditations, Paris 1985, 47-79; C. Noyen, Foi, charité, esperance et « connaissance » dans les epîtres de la captivité, in NRTh 9 (1972), 897-911; 1031-1052; A. Nygren, Eros e agape, Bologna 1971; O.H. Pesch, La teologia delle virtù e le virtù teologiche, in Con 23 (1987)3, 116-141; M.M. Philipon, I doni dello Spirito Santo, Milano 1965; J. Pieper, Sulla fede, Brescia 1963; Id., Speranza e storia, Brescia 1969; Id., Sull'amore, Brescia 1974; G. Quell - F. Stauffer, Agapao - Agapé, in GLNT I, 57-146; S. Ramirez, La esencìa de la esperanza cristiana, Madrid 1960; P. Rousselot, Gli occhi della fede, Milano 1977; E. Schillebeeck, Intelligenza della fede. Interpretazione e critica, Roma 1975; Id., Il Cristo, la storia di una nuova prassi, Brescia 1980; H. Schlier, La speranza, in Id., Riflessioni sul Nuovo Testamento, Brescia 1969; G. Scholem, Le grandi correnti della mistica ebraica, Genova 1982; M. Seekler, Le salut et l'histoire, Paris 1967; C. Spicq, Agapé dans le Nouveau Testament. Analyses des textes, 3 voll., Paris 19663; B. Welte, Qu'est-ce que croire?, Paris 1984; Id., Dal nulla al mistero assoluto, Torino 1985; G. Widengren, Fenomenologia della religione, Bologna 1984.
D. Mongillo

VITTIMA. (inizio)

I. L'antropologia, attraverso lo studio dei miti, delle letterature e dei costumi dei popoli, ci consente di pensare ad una universalità del fatto sacrificale, di cui v. è la voce più significativa. Nella nozione e nell'esperienza vittimale c'è una sorta di passività o coatta o accettata o voluta che si manifesta esteriormente come umiliazione (solitudine, debolezza, espropriazione di sé) e stato di estrema abiezione.

Questo è soprattutto manifesto nei sacrifici umani, prima che intervenga, come un processo di sostituzione, l'uso di vittime « più umane », cioè di animali che esprimono qualcosa in più della loro animalità e, per questo, si avvicinano a espressioni umane e salvano i sacrifici dalla loro disumanità.

Le motivazioni del gesto sacrificatore non sono così univoche e tuttavia sono degne di considerazione, come quelle di chi parla di « violenza sacralizzata **»,** oppure di catarsi, come scaricamento di sé su qualcuno o qualcosa (il capro espiatorio). E questo a pro del singolo o della stessa società. Oppure si parla di offerta propiziatoria (do ut des) o di libero dono di sé ad una Entità avvertita come superiore alle forze dell'uomo.

Le modalità del gesto sacrificatore comprendono una certa istituzionalità, onde distinguere il sacrificio dalla violenza criminale e dargli così una sorta di valore sublimante e, perciò, una certa ritualità, sia che si tratti di gesti sacrificali religiosi o di esecuzioni di Stato o di crimini mafiosi. Né sono da dimenticare socialità e spettacolarità del gesto sacrificale: la prima è indicata nel senso di un protagonismo che, in qualche modo, è collettivo e così il suo esito; la seconda, come momento catartico**,** esemplare o ludico del sacrificio.

A margine di queste modalità, e con un significato meno pregnante, ma non meno concreto**,** stanno i gesti sacrificali (e dunque le vittime) meno istituzionalizzati, rituali e spettacolari: quelli che interessano nell'intera vicenda storica fino ad oggi le « vittime della società »: gli schiavi, gli oppressi, i deboli, gli stranieri, tutti gli emarginati a motivo della loro diversità razziale, sessuale

o religiosa. Nella folla delle vittime senza nome, esse stanno come un sacrificio innocente dentro una storia disumana.

II. Nella Sacra Scrittura. Gesù, il Cristo di Dio, « entrando nel mondo » (Eb 10,5) ha dato compimento ai sacrifici antichi (Messale 331), anzi li ha resi inutili (cf Eb 10,9) con un sacrificio nuovo, dove lui è vittima e sacerdote (cf Eb 5,8-9). Nella logica dell'Incarnazione, anche i gesti sacrificatori umani sono stati come assunti quali « figure » di una realtà « altra ». L'episodio di Isacco sacrificato (cf Gn 22) racchiude in sé il riferimento a Cristo; è figura della vittima sacrificata nell'obbedienza a Dio. Il Servo di JHWH allude anche nei dettagli all'Agnello portato al sacrificio nelle condizioni descritte: passività-mansuetudine, solitudine-silenzio, espropriazione di sé-abbandono. Tutta la tematica dell'agnello pasquale in Esodo fino all'Apocalisse fonda una spiritualità vittimale.

Le motivazioni del gesto sacrificale, nella prospettiva biblica, sono rapportate al senso del peccato e al bisogno di un riscatto, dettati da una sana coscienza e rivelati dalla santità della Legge: riscatto che solo Dio può compiere e che noi possiamo solo invocare come esito del sacrificio. Motivazione più positiva quella che tiene conto dell'istinto di generosità del creaturale che il peccato non ha estinto nel cuore dell'uomo e per il quale l'uomo fa libero dono di sé o di qualcosa di sé onde entrare in comunione con Dio. Questo esito è rappresentato da una catarsi personale e collettiva che si opera con il sacrificio di salvezza in obbedienza al Padre, per mezzo della morte redentrice del Figlio, nel fuoco dello Spirito eterno (cf Eb 9,14). Nel sangue di Cristo si compiono l'espiazione (cf Rm 3,25), l'eliminazione dei peccati (cf Eb 9,14) e la restaurazione di uno scambio d'amore che dalla parte di Dio mai era venuto meno. Questo esito è rappresentato pure da una comunione personale e collettiva che si opera con il sacrificio di lode del Cristo nel culto spirituale da lui reso al Padre, in una liturgia interiore di offerta e di obbedienza che nasce con il « Sì, vengo » pronunciato dal Verbo nel seno del Padre, quale espressione della sua volontà amante che si offre come vittima innocente per l'espiazione del peccato degli uomini incapaci di un vero riscatto. Per esso, con il perdono, vengono da Dio la benedizione, l'amore per sempre, la vita. Anche gli aspetti concreti del sacrificio diventano nella logica di un'incarnazione trasfigurante simbolo di una realtà spirituale: l'altare è l'interiorità del cuore, il fuoco è l'azione bruciante e consumante dello Spirito, il sangue in olocausto è il sacrificio di sé, il fumo che sale al cielo è come « il profumo soave per il Signore » (Lv 1,9).

Istituzionalità, ritualità, socialità, spettacolarità sono modi che rimangono anche nella visibilità dell'unico Sacrificio, che giunge fino a noi: rimandi di fedeltà, di memoria, di solidarietà e di grandezza che hanno il loro centro nella celebrazione dell'Eucaristia, memoriale della pasqua di morte e di risurrezione del Signore che ha dato il suo Corpo « per voi » (1 Cor 11,24) ha versato il suo Sangue « per voi » (Lc 22,20).

III. Nell'esperienza ascetico-mistica. Mentre i mezzi di comunicazione sociale ci fanno sempre più certi della violenza, dell'indifferenza, del disamore, creando vittime tra i non-ancora nati, i bambini, gli anziani, i disabili, i socialmente più deboli, più scialba si fa la considerazione teologale del cristiano quale associato alla Vittima. Resta forte l'impegno a favore delle vittime della società e anche alla condivisione, ma resta scarso il riferimento ai motivi spirituali che lo sorreggono. Un'immagine più evangelica e purificata di Dio ha posto in ombra gli aspetti più severi e più esigenti dell'ascesi cristiana, mentre la psicologia analitica ha posto in sospetto ogni accenno alla mortificazione cristiana e alle norme limitative e passive della vita spirituale. Una cultura del benessere, poi, e un'antropologia anche lecita e degna della felicità, una riscoperta evidente del valore della corporeità, della sessualità, di un lavoro profittevole e di una fruizione serena della bellezza del mondo hanno velato o sottaciuto gli aspetti sacrificali del vivere, rendendo l'uomo più indifeso dinanzi alle circostanze avverse.

I discepoli del Signore, in ogni tempo, sanno di essere associati alla pasqua di Gesù e, per mezzo del battesimo, incorporati alla sua missione sofferente e al destino glorioso di lui. Particolare considerazione vittimale hanno, nella tradizione vivente della Chiesa, i martiri, i vergini e gli innocenti, ma lo spettacolo delle sofferenze dell'umanità fa pensare alla croce di Gesù come al

centro delle sofferenze del mondo, sopportate prima di lui e da lui portate su di sé nella forma di una divina condivisione di tutto l'umano « escluso il peccato » (Eb 4,15) fino all'umiliazione estrema della croce, quale gesto ultimo della filantropia di Dio; sopportate dopo di lui con l'unico sguardo possibile: quello di un amore di compassione che non teme la profondità degli inferi e la possibilità del « silenzio di Dio » nella notte oscura della fede.
Portare ogni giorno la nostra croce (cf Mt 16,24), svolgere i nostri compiti umani con serietà e impegno, partecipare al sacrificio della Vittima vittoriosa, mediante le sofferenze derivanti dalla lotta a ciò che è male in contrapposizione alle inutili sofferenze che ci procuriamo seguendo ciò che è male, accogliendo con serenità le fatiche e le diminuzioni dell'età e della vita fino alla pena del morire come ultimo atto sacrificale di sé: questa può essere la modalità concreta e quotidiana di un « voto vittimale » che è presente e riscontrabile nelle varie agiografie della tradizione cristiana. Espressione singolare di quel « voto », sempre da sottomettersi al discernimento di persone più mature, è il voto di sostituzione, vita per vita, perdita di sé per la salvezza altrui, ma alla condizione provata che tutto avvenga nel clima positivo di un amore « più grande ».
III. In conclusione, occorre anche avvertire che, dal punto di vista antropologico, un discorso sul tema della v. non è privo di qualche difficoltà derivante dall'ambiguità genetica del fenomeno sacrificale.
Dal punto di vista teologico, l'immagine di Dio come somma giustizia e l'urgenza di una adeguata riparazione del peccato meriterebbero, nel loro ambito, una convincente esposizione.
E evidente che, anche dal punto di vista attuativo, nei casi soggettivi, possono crearsi dei rischi, indulgendo, anche involontariamente, a forme vittimistiche non adeguate alla prospettiva paolina del completamento in noi di « quello che manca alla passione di Cristo » (Col 1,24).
Bibl. Aa.Vv., Il sacrificio, in Ser 29 (1995), tutto il numero; R. Girard, La violenza e il sacro, Milano 1992; G. Manzoni, Victimale (Spiritualité), in DSAM XVI, 531-545; P. Molinari, Martire, in NDS, 903-913; S. Spinsanti, Spiritualità odierna del martirio, in Ibid., 913-917.
C. Massa

VIZIO. (inizio)
I. Il termine. Nel senso più ampio il termine sta ad indicare una carenza, una difformità, una deviazione. Nel senso morale, si contrappone a virtù ed indica un orientamento più o meno costante e profondo verso il male. Può consistere anche in una radicalizzazione di atteggiamenti per sé validi, ma bisognosi di essere bilanciati e integrati da altri parimenti validi.
Nel v. si realizza il pervertimento delle emozioni e dei sentimenti mediante la ripetizione di atti negativi: « Il peccato trascina al peccato; con la ripetizione dei medesimi atti genera il v. Ne derivano inclinazioni perverse che ottenebrano la coscienza e alterano la concreta valutazione del bene e del male ». Si ha allora una crescente predisposizione e dipendenza dal male accompagnati da una pari attenuazione del senso del rimorso, anche se non si arriva a « distruggere il senso morale fino alla sua radice » (CCC 1865).
II. Nella tradizione cristiana. Partendo da elenchi presenti nella Sacra Scrittura e arricchendoli con le acquisizioni della riflessione etico-spirituale, la tradizione catechetica e ascetica ha provato a tracciare cataloghi di vizi sostenuti da preoccupazioni soprattutto pedagogiche. Il criterio più diffuso è quello delle virtù alle quali i vizi si oppongono o il collegamento con i peccati capitali. Il CCC privilegia quest'ultima classificazione. « Sono chiamati capitali perché generano altri peccati, altri vizi. Sono la superbia, l'avarizia, l'invidia, l'ira, la lussuria, la golosità, la pigrizia o accidia » (n. 1866). Analogo è l'elenco presente nella tradizione orientale: gola, lussuria, avarizia ira, accidia, vanagloria, superbia.1
III. Impegno contro il v. Per l'unità, che è propria della persona, il v. determina assuefazione e dipendenze a livello psico-fisico che permangono anche quando si decide sinceramente di distaccarsi da esso. Il cammino di liberazione dovrà integrare saggiamente l'impegno della volontà con la chiarificazione e l'integrazione dei bisogni nel nuovo progetto di vita. Il rispetto della gradualità del cammino è indispensabile se si vogliono evitare rese scoraggiate: dovrà

essere sostenuta e stimolata, evitando però con cura che possa trasformarsi in alibi deresponsabilizzante.
Ciò esige un approccio pedagogico che sviluppi innanzitutto il senso critico verso la stessa esperienza dei bisogni, per coglierne l'effettiva consistenza alla luce della dignità e dell'integralità della persona, sottraendosi alle diverse manipolazioni. Diventa così possibile evidenziare l'illusione di bene e di felicità che il v. racchiude in sé, aprendo il cammino al suo effettivo superamento, quindi, alla realizzazione vera dell'uomo chiamato al bene sommo della comunione trinitaria, fonte di felicità autentica.
Note: 1 Cf T. _pidlík, Manuale fondamentale di spiritualità, Casale Monferrato (AL) 1993, 310.
Bibl. G. Grieco, I sette vizi capitali, viaggio nel pianeta delle passioni umane, Cinisello Balsamo (MI) 1990; B. Honings, s.v., in DES III, 2668-2670; G. Moretti Parliamo di vizi e di virtù, Bologna 1992; J.A. Rony, Les passions, Paris 19805; A. Solignac, Vertus et vices, in DSAM XVI, 497-506; T. _pidlík, Manuale fondamentale di spiritualità, Casale Monferrato (AL) 1993, 304-320.
S. Majorano

VOLONTA. (inizio)
I. Il termine. v. dal latino voluntas (in greco: boulé) significa generalmente la facoltà umana di tendere al conseguimento di un fine, di un risultato, almeno vagamente conosciuto. Nel linguaggio assume molte variazioni di senso a seconda del contenuto dell'espressione, degli specificativi impiegati e perfino del tono della voce. Sinonimi di v. sono: volere, voglia, desiderio, preferenza, passione, benevolenza, intenzione, disposizione. Per antonomasia, con uno specificativo assoluto, è Dio (divina volontà); per sineddoche, è un atto volitivo o la disposizione pratica alla realizzazione del voluto o il soggetto capace di volere oppure il contenuto del volere; per metafora si parla di v. degli animali e della natura.
Nella filosofia greca, dato il prevalente interesse dei greci per l'intelletto e la conoscenza, la v. fu ritenuta una facoltà imperfetta in quanto protesa a un oggetto di cui era priva. Socrate (399 a.C.) pensava che l'intelletto, valutando ciò che è bene o male, condizionasse le scelte della v.; Platone riteneva l'amore (eros) caratteristica della v., cioè forza (dèmone) che tende alla completezza. Aristotele (322 a.C.), riconoscendo che Dio è « atto puro », senza nessuna potenzialità ad ulteriore perfezione, escludeva una v. protesa a un bene non posseduto. Gli stoici ed altri, alla ricerca di stati interiori di impassibilità (atarassìa, apatìa, adiaforìa), deprezzavano le espressioni della v. come il desiderio, la speranza.
Il pensiero cristiano presenta Dio come essenza-natura d'amore, ossia assoluta v. di bene verso tutto ciò che è stato scelto da lui ab aeterno ad essere perfetto nell'amore. L'uso della parola v. nella Bibbia presenta molteplicità di significati senza preoccupazioni filosofiche. La v. umana deve adeguarsi alla v. divina, secondo il precetto di Cristo ai discepoli: compiere la v. del Padre, sostenuti dal suo esempio e dalla sua grazia (cf Mt 7,21; 12,50).
Nella teologia anche la v., in riferimento al suo precipuo valore di libertà, viene riconosciuta « attenuata dal peccato »; 1 solo con la grazia del Cristo viene abilitata a conseguire i beni soprannaturali. I teologi medievali, riconoscendo che tanto l'intelletto che la v. erano stati risanati dalla grazia, discussero sul primato dell'uno o dell'altra. Alcuni (Alberto Magno, Tommaso d'Aquino), seguendo Aristotele, davano il primato all'intelletto che conosce l'essenza del bene, pur attribuendo alla v. un'indispensabile funzione nel conseguimento del bene concreto. Accordarono un certo primato alla v. allorché l'oggetto dell'intelletto è Dio, superiore alla capacità intellettiva dell'uomo, per cui è meglio l'amore a Dio, che la sua conoscenza. Per Tommaso, le due facoltà nel loro attivismo si richiamano reciprocamente.
Altri (Ugo di San Vittore, Enrico di Gand, Duns Scoto), esaltando nella v. la funzione amorosa che tende al bene o l'attività della v. che domina sull'oggetto della potenza intellettiva ed è autonoma, davano il primato alla v. (volontarismo). La v. libera di Dio costituì l'universo senza

alcuna predisposizione intellettiva. Così il credente accetterebbe la verità rivelata solo per fede e la teologia offrirebbe in prevalenza precetti da osservare.
Pensatori moderni (Berkeley, Leibniz) ritengono la v. fondamento della psiche umana e le attribuiscono un valore pratico (Kant), cioè una prevalenza sulla ragione teoretica. Molte altre sfumature sul primato della v. furono offerte da altri pensatori, fino a contrapporre al cartesiano « cogito, ergo sum » un « volo, ergo sum » (Maine de Biran). Solo gli idealisti (Croce, Gentile) cercarono di cancellare il volontarismo e l'intellettualismo identificando v. e conoscenza, autocoscienza e processo volitivo.
II. Nell'esperienza mistica. I mistici cristiani, nell'esperienza più elevata dell'orazione contemplativa e dell'unione amorosa con Dio, non hanno presenti le preoccupazioni filosofiche e teologiche del primato della v. sull'intelletto o viceversa, ma solo quel misterioso divenire dello spirito umano che, intimizzandosi con il soprannaturale, sperimenta insieme conoscenza e amore di Dio e delle cose in Dio, intuizione e brama di queste realtà, illuminazione ed ebbrezza di e in esse. Il rapporto uomo-Dio si semplifica sempre più fino a scoprire che le distinte funzioni (intellettiva, volitiva e memorativa) vengono superate e che lo spirito nella sua esistenziale unità viene immerso nel divino che è la luce intellettuale piena d'amore.
Teresa d'Avila diceva che la libera v. umana, se vuol progredire nell'esperienza mistica, deve sottoporsi ad una forte ascesi per salvaguardare la propria libertà dalle seduzioni terrene 2 e donarsi poi completamente a Dio senza preoccuparsi dell'attività intellettiva, specialmente nell'orazione di quiete. Lo scopo dell'orazione è la conformità della v. umana a quella di Dio.3
Giovanni della Croce scriveva: « Alcuni affermano che la v. ama solo ciò che prima è appreso dall'intelletto, però ciò va inteso in senso naturale... ma, soprannaturalmente, Dio può benissimo infondere e aumentare l'amore, senza infondere e aumentare conoscenza distinta ».4 Aggiungeva che, essendo Dio luce e amore, si comunicava alla persona umana in modi distinti: « A volte si percepisce più notizia che amore, altre volte più amore che intelligenza... oppure tutta notizia e niente amore... tutto amore senza alcuna notizia ».5 Per il Dottore mistico un atto di v. fatto con amore divino vale assai più di tutte le visioni e comunicazioni celesti.6 Il cammino della perfezione o dell'unione con Dio procede con la purificazione (notte) della v., mediante l'esercizio della carità divina che distacca la persona dagli affetti terreni, dalle passioni naturali, dalle opere anche soprannaturali, per indirizzarsi al possesso della v. di Dio**,** fino ad amare Dio con la forza dello Spirito Santo.7 E questi che muove la v. all'amore di Dio 8 fino a unificare le due v.9 Soltanto così la v. umana è veramente libera e generosa.10
Note: 1 DS 792; 2 Cf Cammino di perfezione 10, 1; 3 Cf Castello interiore, II, 1,8; 4 Cantico spirituale B, 26,8; 5 Fiamma viva d'amore, 3,49; 6 Salita del Monte Carmelo II, 22, 19; 7 Notte oscura II, 4,2; 8 Cantico spirituale 17,4; 9 Ibid., 38,3; Fiamma... o.c., 1, 28; 10 Ibid., 3,78.
Bibl. Aa.Vv., L'educazione della volontà, Brescia 1986; R. Assagioli, L'atto di volontà, Roma 1977; P. Chauchard, Dominio di se stesso. Psicofisiologia della volontà, Roma 1988; L.M. Faber, Psicopatologia della volontà, Torino 1973; M. Gibbas, Come rafforzare la volontà per superare ogni ostacolo, Padova 1981; T. Goffi, Ascesi, in NDS, 65-85; A. Lipari, s.v., in DES III, 2677-2683; A.M. Maslow, Motivazione e personalità, Roma 1978; P. Ricoeur, Filosofia della volontà, Genova 1990; P. Rahner, s.v., in Id. (cura di), Sacramentum mundi, VIII, Brescia 1977, 680-682; L. Secco, Educazione della volontà, Brescia 1983; A. Solignac, s.v., in DSAM XVI, 1220-1248.
G.G. Pesenti

WEIL SIMONE. (inizio)

I. Vita e opere. Scrittrice e pensatrice francese, nasce a Parigi il 3 febbraio 1909. Ebrea di famiglia borghese, educata nell'agnosticismo, si dichiara nel 1938 cristiana, ma per solidarietà ai più poveri, gli increduli, quindi per vocazione, decide di non ricevere il battesimo. Secondo quanto afferma G. Hourdin,1 pare, però, che pochi giorni prima di morire si sia fatta battezzare da un'amica. Nel 1934-1935 insegna filosofia, ma lascia l'insegnamento per lavorare come

operaia nelle officine Renault, per condividere, in fabbrica, la condizione degli operai. Nel 1936 combatte a fianco dei repubblicani spagnoli durante la guerra civile. Gracile, malaticcia, sofferente, muore consumata dalla tisi, a soli trentaquattro anni, nel 1943, ad Ashford, in Inghilterra.
Oltre agli articoli pubblicati su varie riviste durante la sua vita, i suoi scritti, per lo più appunti, lettere, pagine di diari e pensieri, sono stati editi postumi con i seguenti titoli: La connaissance surnaturelle (CS), Paris 1950; La condition ouvrière (CO), Paris 1951; Cahiers I (CI), Paris 19511, 19702, Lettre à un religieux (LR), Paris 1951; Cahiers II (CII), Paris 19531, 19722; Attente de Dieu (AD), Paris 1966; Intuitions pré-chrétiennes (IPG), Paris 1967; Pensées sans ordre concernent l'amour de Dieu (PSO), Paris 1962; La pesanteur et la grace (PG), Paris 1969; L'Enracinement (E), Paris 1970; Écrits de Londres (EL), Paris 1957 Ecrits historiques et politiques, Paris 1960.
II. Esperienza mistica. « Cristo è disceso e mi ha presa » (AD 45). W., agnostica, dopo l'esperienza spirituale del Portogallo (1936) e di Assisi (1937), da Solesmes (1938) in poi, « subisce » - passività mistica - la « costrizione », l'« impresa » di Cristo che la incontra da « persona a persona » (AD 45), senza mediazione di uomini né di concetti né di sforzo ascetico (AD 36). Incontro assolutamente inatteso (AD 45) che ella vive come un essere « violata » (AD 155) e che è, in effetti, una reale esperienza mistica soprannaturale.
Il Cristo che l'ha incontrata è il Cristo crocifisso. « La croce produce su di me lo stesso effetto che su altri produce la risurrezione » (LR 58-59). La croce, per lei centro del cristianesimo, è suprema « contraddizione » (fondo ultimo della realtà e criterio di verità), « sventura » (storica e ontologica) e anche suprema « mediazione ». È distanza infinita tra Dio e Dio (AD 106) e vicinanza infinita. Cristo in croce è lo « sventurato », contraddizione e mediazione vivente (PSO 114; 89; 120), e « mediazione tra Dio e Dio, tra Dio e uomo, tra uomo e uomo, tra uomo e cose, tra cose e cose » (IPG, 252; CII, 11ss.). La croce è, pertanto, « punto di intersezione tra questo mondo e l'altro » (E 238-239; PG 97-98), perciò luogo di mediazione ove gli estremi irriducibili s'incontrano e la contraddizione si risolve nella suprema armonia. È il dialogo tra Dio e Gesù (AD 103) regalato all'universo. « In principio era la mediazione », commenta a proposito del prologo giovanneo. Perciò è rivelazione.
L'esperienza mistica di Cristo crocifisso le capovolge non la realtà, ma il punto di vista su di essa, perciò può affermare che la mistica fornisce la chiave di tutte le conoscenze (CS 43).
La « creazione » non manifesta l'onnipotenza di Dio, ma la sua « diminuzione », perché dietro di essa, affidata dall'Amore al « caso » e alla « necessità » (CII 183-184), egli si ritira e si nasconde, permettendo così all'uomo di esistere e di esistere come un « io » libero. E già passione, svuotamento. Di lì Dio attende l'uomo.
Al movimento di « creazione » l'uomo risponde con la « de-creazione » (PG 41-47) che consiste nel passare dal creato nell'increato seguendo le tappe relative alla discesa di Dio: rinunzia alla forza, distacco, povertà, attenzione, desiderio, amore, morte. Se l'uomo acconsente alla morte, l'io scompare veramente e l'anima può dire: « Io sono Dio crocifisso » (PG 94; AD 62).
L'universo, infinitamente pieno di luce soprannaturale (CII 47) e di simboli, grida di essere letto diversamente (PG 135; 137; CO 356ss.). E un sacramento.
Anche la storia cammina verso Cristo che si è incarnato in tutti i popoli e personalmente in Galilea. Egli è il ponte tra le culture, le razze, le religioni, i tempi.
Nella vita sociale e politica la « forza » ha sradicato l'uomo. Occorre radicarlo di nuovo nella terra, nella famiglia, nella patria e nel soprannaturale (E 370). Il soprannaturale elimina la forza e fa nascere la « compassione », virtù sociale per eccellenza. Le strutture sociali hanno il compito di sviluppare nell'uomo la facoltà del « consenso » che egli, da solo, eserciterà davanti al mistero. « La prova che uno ha incontrato Dio non sta nel modo di parlare di Dio, ma nel modo in cui parla delle cose terrene » (CS 96).
W. rinunziò alla cattedra di filosofia, si fece operaia e contadina, visse tra digiuni, preghiere e lotte per i poveri, cercando e ricreando le relazioni perdute e attendendo Dio e la morte (CS 257;

EL 34; 214; 185-200); e di fatto morì, vivendo la morte mistica, sola, in terra straniera, consumata dal fuoco interiore.
Per la serietà della vita e la ricerca dell'Assoluto, ella è una testimone che ha vissuto in anticipo l'angoscia dei tempi nuovi e ha aperto serie speranze perché si ricucino i tempi e si creino ponti tra i diversi e specialmente tra il naturale e il soprannaturale. Per questo motivo, si propone come esempio di speranza combattiva e di mistica rassegnazione al mistero del dolore necessario, insito in ogni creatura umana.
Note: 1 G. Hourdin, Simone Weil, Paris 1989, 223ss.
Bibl. **Opere**: Oeuvres complètes, 7 voll. annunciati (sono apparsi solo i voll. I e II), Paris 1950-51. In italiano le opere di Simone Weil sono in corso di pubblicazione per i tipi della editrice Adelphi: sono già apparsi i Quaderni (voll. 4) ed altre opere. **Studi:** F. Castellana, Simone Weil, la discesa di Dio, Napoli 1985, con vasta bibliografia; A.A. Devaux, s.v., in DSAM XVI, 1346-1355; G.P. Di Nicola - A. Danese, Simone Weil. Abitare la contraddizione, Roma 1991; G. Fiori, Simone Weil. Une femme absolue, Paris 1987; G. Hourdin, Simone Weil, Paris 1989; G. Kahn (cura di), Simone Weil: philosophe, historienne et mystique. Paris 1978; I. Kælin, L'expérience mystique de Simone Weil et la foi théologale, in Aa.Vv., Réponse aux quéstiones de S. Weil, Paris 1964; G. Kempher La philosophie mystique de S. Weil, Paris 1978; S. Pétrement, La vie de Simone Weil, Paris 1973; E. Salmann, s.v., in WMy, 517-518.
F. Castellana

ZEN. (inizio)
I. Il termine. Costituisce la forma giapponese del cinese Ch'an, a sua volta derivato dal sanscrito Dhyâna. Significa meditazione, ma su certe basi storico-filosofiche originali. Il buddismo del Budda e degli antichi monaci (theravâda), conservato nel Canone pâli di Ceylon e dell'Asia del sud, ha una sua filosofia, definita al di fuori di questo ambiente come Piccolo Veicolo (hinayâna): l'uomo sulla terra, malgrado le sue illusioni, non è che un insieme provvisorio essenzialmente doloroso; per liberarsene sono inutili e vani il ricorso agli dei o le penitenze. L'uomo non può liberarsi che da solo del suo essere doloroso; egli deve disilludere la sua mente ingannata dalle credenze e dalle esperienze correnti: azione svolta essenzialmente mediante la separazione dal mondo e la meditazione. E per deviazione che, nel tempo, è nata nel buddismo una corrente pietista nella quale i cercatori sperano e chiedono soccorso ai predecessori già pervenuti ad una liberazione. L'unico vero mezzo di « disillusione » è la meditazione di cui il Budda, spiegato da alcuni suoi successori, ha descritto i gradi progressivi, i più alti dei quali portano, come si è detto, il nome di DhyânaCh'anZen.
Storicamente, questa corrente radicalmente meditativa, è stata introdotta, via Cina, in Giappone: nel sec. XII attraverso Eisai, nel XIII attraverso Shôyô Daishi. Il primo si rifaceva alla tradizione cinese Linji (giapponese Renzai).
Essendosi molto sviluppato, lo z., attraverso il suo metodo e il suo spirito, ha fortemente segnato il Giappone, soprattutto dal sec. XVI in poi e in particolare per mezzo dei monaci: nell'amministrazione, nella diplomazia, nelle costruzioni, nei giardini, nel teatro (il nô), nella cerimonia rituale del tè, in quelle dei funerali, ecc.
II. Il metodo dello z., lo za-zen (=sedersi-meditare), è essenzialmente uno svuotamento della mente che tende ad un vuoto definito da coloro che lo raggiungono luminoso e beatificante; esso richiede parecchi elementi diversi. Gli uni riguardano la situazione economica del soggetto, sufficientemente dotato, sostenuto e distaccato per non preoccuparsi del pane quotidiano; altri, il contesto in cui si stabilisce la ricerca: deserto, parco solitario, convento, come pure il luogo di residenza: abitazione in disparte o almeno camera chiusa e silenziosa; i ritmi dell'orario devono essere regolari e rigorosamente osservati; il cibo e il riposo ridotti. Tutto, d'altronde, dev'essere fatto in armonia.

Gli atteggiamenti corporei sono importanti nella meditazione: posizione seduta su gambe incrociate, in lotus, corpo e testa dritti e immobili, mani giunte l'una sull'altra, palme in alto. Immobilità « chiusa » che concentra l'energia.
Sono ancora più importanti gli atteggiamenti psicologici di base: lasciare scorrerre sistemi ed anche idee come sabbia tra le dita, perfino i contenuti religiosi; svuotare la mente; non « attaccarsi » né al proprio pensiero né alla propria persona.
Tutto ciò sarebbe, d'altra parte, inefficace se non ci si fosse dapprima e sempre più « lavati » moralmente, poi invasi dalla divinità. Lo yoga tradizionale, cugino del buddismo antico, ha indicato otto tappe per giungere al fine. Yama, il controllo che bandisce violenza, menzogna, furto, impurità, attaccamento al possesso; Nîyama, purezza positiva attraverso ascesi, studio, disponibilità, dunque equilibrio interiore; âsana, posizione e condizione esterna che, come si è detto, risulta favorevole alla concentrazione, prânâyama: disciplina di una respirazione ritmata e rallentata; pratyâhara, controllo degli organi di collegamento con l'esterno: i sensi, perché scompaia quello che sta intorno: dhârana, fissazione del pensiero o meglio suo superamento, verso il fine unico: la scomparsa di ogni forma; e così samâdhi, identificazione con questa assenza-notte che i praticanti chiamano pienezza e luce, il satori.
Questo cammino è lungo, pericoloso, esposto a molte deviazioni e illusioni; non si può percorrerlo giudiziosamente se non sotto la direzione di un maestro, esperto su una via che egli stesso ha percorso. Su questo punto, lo z. è d'accordo con molti metodi d'interiorità: il discepolo deve manifestare al maestro scelto fiducia e obbedienza totali, cieche. E la scuola fondata da Shôyô Daishi, il Sôtô, che ha sottolineato molto fortemente la sospensione di ogni pensiero e l'apertura all'impensabile impensato. Di qui la pratica corrente dei maestri che assegnano ai loro discepoli, per la ruminazione meditativa, dei kôan, cioè dei problemi e degli enunciati insolubili e assurdi; è scontato che l'accanimento sui kôan produca un'esplosione finale, un scatto prodotto da una circostanza spesso insignificante e che serve da bang al vuoto finale che dà la felicità.
III. Z. e cristianesimo. Tutti i cercatori dell'Ultimo, in ogni religione unanimamente sottolineano che « non si trova che abbandonando », e che questo spogliarsi, materiale e spirituale, è una prova terribile, che esige un coraggio grandissimo. Questo in ogni caso merita rispetto. Tuttavia un paragone tra cristianesimo e z. richiede delle riflessioni più precise.
1. Il cristiano trova nello z. molti consigli ascetici che favoriscono in realtà ogni esperienza di vita interiore; li trova spesso anche nella sua via, ma ritrovarli altrove può stimolarlo ancora di più.
2. Lo z. non ha la fede in un Essere supremo personale, onnipotente e onniamante, il cui amore ha fatto sgorgare, liberamente e senza calcoli, la creazione e poi ha offerto all'umanità l'Incarnazione e la morte redentrice. L'uomo dello z. non è salvato da Dio; si salva da se stesso.
3. La via dello z., buddista, parte dall'universalità di un dolore universale da fermare; la via del cristiano parte da una doppia convinzione: quella del suo peccato e della sua incapacità di salvarsi da solo, ma la guida personale di un maestro esperto ed equilibrato è realtà indispensabile.
4. Lo z. vede il « dramma » alla portata delle sue forze; il cristianesimo lo vede come ispirato e condotto dall'amore di Dio. Lo z. crede nell'energia autosufficiente; il cristianesimo in una « energia », richiesta ma insufficiente e soccorsa dall'Amore.
Bibl. Alcuni teologi e contemplativi cattolici hanno studiato, con competenza ed equilibrio, il problema dell'uso dei metodi zen per la vita interiore cristiana: J.-M. Deschanet, Yoga per i cristiani, Modena 1976; H.M. Enomiya-Lassalle, Zen, via verso la luce, Roma 1961; Id., Meditazione zen e preghiera cristiana, Roma 1979; A.E. Graham, Le Zen chrétien, Paris 1965; J. Masson, YogaZen, in NDS, 1723-1736; Id., Mistiche d'Asia, Roma 1995; Y. Raguin, La sorgente. La meditazione orientale e l'esperienza mistica cristiana, Cinisello Balsamo (MI) 1990.
J. Masson