

L'ARMONIA DELLE ARCHITETTURE MONASTICHE - 1

17 OTTOBRE 2005

Prof. ENRICO DE CAPITANI

Non ho una formazione accademica nel campo dell'arte e dell'architettura: la mia formazione accademica riguarda la filosofia; ho studiato filosofia alla Università Cattolica e poi scienze religiose, ma non in modo particolare l'arte. Posso considerarmi un professionista nel campo della musica, particolarmente nel campo della musica liturgica e del canto gregoriano, come alcune delle persone che verranno nei prossimi incontri, il professor Rampi e il professor Merli, con cui ho l'onore di lavorare da anni nel canto gregoriano. Invece l'arte e l'architettura per me sono una passione assolutamente amatoriale che mi ha prosciugato non poche disponibilità finanziarie nel corso degli anni (ore passate nelle librerie ad acquistare e a leggere libri!) una passione che mi ha veramente conquistato, a partire da un'esperienza che mi è accaduta verso la fine dell'università.

Stavo studiando per l'esame di Storia medievale, della quale sono da sempre appassionato; era uno degli esami che avevo preparato con maggior cura, ma in cui ho preso il voto più basso, perché il professore, uno dei più amabili della Cattolica quando io la frequentavo, era anche rigoroso al punto da controllare l'ordine delle note a piè di pagina nell'esposizione. Preparando questo esame, mi imbattei nella storia dell'abbazia di Cluny, alla quale mi appassionai con totale adesione e così in quel periodo stavo anche seguendo i primi corsi di canto gregoriano organizzati dal Direttore dell'Università Cattolica, e tenuti allora dal professor Baroffio. Ebbi l'idea di leggere tutta una serie di libri che non erano assolutamente obbligatori per l'esame; leggevo quasi ogni libro che trovavo su Cluny nella bibliografia.

La mia passione per la storia di allora aveva uno scoglio: quando arrivavo al XVIII mi fermavo, perché la storia del Settecento allora mi annoiava. Così anche avvicinandomi alla storia di Cluny, mi fermavo sempre a un certo periodo. Passato il Medioevo, per me un'epoca luminosa, mi fermavo. Leggevo questi libri su Cluny, e mi decisi insieme ad un amico, che studiava con me e seguiva le lezioni di canto gregoriano, di andare in bicicletta da Milano a Cluny per conoscere i monaci di Cluny. Così nel mezzo dell'agosto 1974 siamo partiti, e dopo quindici giorni arriviamo finalmente a Cluny.

Entriamo in una chiesa, che a noi sembra l'abbazia di Cluny e seguiamo la Messa. I preti francesi allora avevano già avviato la moda di quell'abito clericale che in qualche modo evoca l'abito monastico con un accenno di cappuccio. Alla fine ci presentiamo e chiediamo l'orario della liturgia delle ore. E uno di loro risponde: "Quale liturgia delle ore?" E noi: "Quella del monastero" – "Quale monastero?" – "Quello di Cluny". E il prete allora spiegò che il monastero non esiste più da due secoli. E ci indirizzò a Taizé.

Io ho scoperto Cluny e la Borgogna e l'arte romanica attraverso questo viaggio "sbagliato", per conoscere una comunità monastica che non esisteva più e che aveva fatto una brutta fine, come anche la splendida abbazia di cui rimane solo un mozzicone. Vederla suscita una grande

ammirazione, perché s'immagina quello che doveva essere, e anche una grandissima tristezza, a pensare che è stata smontata, pietra a pietra, e venduta, usata come una cava, a profitto di tutti i quattro che beneficiarono della vendita delle pietre di Cluny, tra i quali un ex prete. Quando lo appresi, la cosa mi indignò a tal punto che il primo anno non entrammo neppure a vedere ciò che ne rimaneva – l'ho visto solo alcuni anni dopo.

Durante questo viaggio – questa è l'esperienza fondamentale - stavamo scendendo in bicicletta dal passo di Monginevro, notiamo una freccia che indica una chiesetta del XIII secolo, la chiesa di La Salle, in parte tardo romanica e parte ricostruita in epoca rinascimentale. Dal punto stilistico non è certo un capolavoro di arte romanica, però era la prima chiesa che vedevo con la coscienza di vedere una chiesa romanica. Entrammo e cantammo la *Salve Regina* solenne gregoriana, che avevamo appena imparato. E lì c'è stata quell'esperienza che conteneva l'intuizione che mi avrebbe portato nei vent'anni seguenti a leggere e studiare il più possibile, partendo dall'arte romanica, fino all'arte dei nostri giorni. Ormai non ho assolutamente più preclusioni. Cantando il gregoriano in quella chiesa, che pure era anche un po' squilibrata dal punto di vista stilistico – l'equilibrio tra le parti non era rigorosissimo – l'intuizione fu che c'era una solidarietà profonda, uno spirito comune, tra l'architettura di quella chiesa e quel canto, quel regale I modo gregoriano della *Salve Regina*. Anch'essa un frutto splendido tardivo, che non risale all'epoca classica del gregoriano, di Carlo Magno e l'epoca carolingia, ma al XI secolo, un'epoca in cui il linguaggio della composizione musicale stava già cambiando. Il canto e l'architettura erano la stessa cosa. Un'impressione confermata negli anni successivi ogni volta che ho avuto occasione di cantare nelle chiese romaniche (io e gli amici ogni estate, io in bicicletta, loro in macchina, giriamo le chiese romaniche e ad ogni tappa facciamo il nostro lavoro di canto, di concerti con i vari gruppi).

Visto che qui parliamo di armonia, l'altra percezione che ho sia riguardo il canto gregoriano che l'architettura, è che l'uno e l'altra sono profondamente umani. Il canto gregoriano è fatto di intervalli che sono assolutamente consoni alla voce umana. Non c'è da questo punto di vista "artificio"; l'artificio caso mai c'è in certi aspetti, tipo le *Lamentazioni*, ma le strutture portanti del canto sono profondamente consoni con l'espressione vocale umana. Si "sta bene" a cantarlo, forse anche meglio che a sentirlo, perché l'orecchio odierno ormai è abituato a tantissimi suoni su orizzonti diversi, più raffinati, più istintivi, più immediatamente appaganti; oggi si fa fatica ad adeguarsi ai ritmi, alle cadenze del canto gregoriano. Cantarlo è un'esperienza pacificante; e la stessa cosa si percepisce in una chiesa romanica ben fatta: è a misura d'uomo.

Uno dei pregiudizi più diffusi sul Medioevo è che la sua civiltà annulli l'uomo per esaltare Dio e che ami l'oscurità. Tali affermazioni a livello divulgativo purtroppo ancora si ripetono – anche nelle scuole. È tutto il contrario. La percezione che si ha del rapporto tra la persona e lo spazio architettonico e la modulazione della luce è assolutamente di un'adeguatezza, di una corrispondenza: quello spazio, quel luogo sembra fatto perché l'uomo sperimenti ciò che porta in sé ed è nel più profondo di sé. Spesso sovente si sottolinea questa cosa da parte di ambienti come quelli del *New Age*, dimenticando l'esperienza che ha generato questi luoghi: non è una vaga esperienza religiosa, ma un'esperienza di Cristo, una cosa molto più radicata, più profonda, più esplicita dell'esperienza religiosa naturale - si preferisce esaltare gli aspetti più generici dell'architettura a misura d'uomo, dimenticandone l'origine.

Origine che non è esclusivamente monastica (e questo vale non solo per il canto gregoriano ma per l'arte romanica) ma sicuramente ha avuto nell'esperienza monastica uno degli apporti fondamentali e anche un ambito di espressione importante. Concretamente molte testimonianze che abbiamo dell'arte di quel periodo sono legate a grandi abbazie e piccoli priorati, comunque ad esperienze monastiche.

Un'esperienza di un'armonia va colta sul vivo. Invece troppo frequentemente, quando si pensa all'arte, architettura, si va a guardare libri, fotografie – cosa che è importante indubbiamente, ma insufficiente perché si ragiona in termini astratti. Il primo passo è l'esperienza diretta: l'osservazione, l'essere sul luogo. Occorre farsi investire dalla realtà che s'incontra e lasciare che la realtà che s'incontra ponga le sue domande e suggerisca lo sguardo da avere sulla realtà stessa.

Come punto di partenza parlando dell'armonia dell'architettura monastica, faccio riferimento al romanico, ben sapendo che l'arte romanica non esaurisce assolutamente il discorso che si può fare sull'arte monastica. La prendo come paradigma perché nei due secoli e mezzo del romanico, immediatamente posteriori al Mille, credo che in diversi campi la cultura monastica si sia imposta come paradigma, come punto di riferimento in un modo che non si è più realizzato. Sicuramente la cultura monastica è stato il paradigma della cristianità, l'elemento trainante della visione spirituale cristiana.

Il primo approccio non è un discorso sullo stile o sulle forme, ma l'osservazione, la contemplazione della materia e del come è stata trattata. Per materia intendo dire la pietra, il laterizio in mattone, i sassi; l'arte romanica è fatta innanzitutto di questi elementi, che hanno le loro radici in una tradizione che si perde nella protostoria. Chi ha cominciato a costruire muri fatti da pietre allungate, piatte, di spessore poco consistente, messe in ordine orizzontale, con il riempimento delle lacune con qualche sasso messo ad arte? L'origine di questo modo di costruire probabilmente ha le sue fondamenta nell'età del ferro, quando si è cominciato a costruire in pietra. C'è una parentela tra la muratura di certe chiese romaniche e i semplici muretti a secco che delimitano le proprietà agrarie in tante zone dell'Italia, della Francia, dell'Irlanda. Sono modi che esprimano una sapienza di costruire che è una sapienza non accademica, ma una sapienza artigianale, radicata nei modi popolari di realizzare le cose. Questa è la prima armonia: l'armonia dell'opera ben fatta, che implica la trasmissione di un sapere che non è ancora sapere accademico.

Sarebbe un errore cominciare a parlare dell'arte monastica, dell'arte romanica, partendo dalle espressioni architettonicamente più importanti, come la basilica di Vézelay, o partendo dalla cattedrale di Autun, dalla basilica di Sant'Ambrogio. È meglio partire dalle piccole chiese diffuse sul territorio di Borgogna, per esempio, quelle nei Pyrenées, nella Lombardia, una delle prime culle dell'arte romanica, dove modi di costruire assimilabili al romanico si sono protratti fino al XVI secolo. Non pochi studiosi hanno preso dei granchi a datare un campanile nell'area del Lago di Como, attribuendolo al XII secolo quando invece era del XIV/XV secolo, perché certi modi di costruire sono rimasti nel patrimonio delle maestranze locali. Innanzitutto l'arte della muratura, l'arte di costruire risulta nell'opera ben fatta, ove c'è la capacità di inserire, di trattare il sasso nel modo più adeguato, inserirlo nel modo giusto, nel posto giusto.

Leggevo anni fa un libro sulle chiese della Dalmazia, che, a un certo punto, conteneva una sinistra premonizione. Io non ho ancora letto nessun resoconto di quanto è accaduto al patrimonio artistico della Dalmazia dopo la guerra dell'ex Jugoslavia; ho persino timore di leggerli. Il libro che stavo leggendo faceva riferimento alle cupole di alcune chiese della Dalmazia che sono - o che erano, se non ci sono più - costruite a secco, senza uso di un cemento di malta, semplicemente con la disposizione delle pietre. L'autore di questo libro diceva: "Fino a cinquant'anni fa c'erano ancora muratori capaci di costruire una cupola a secco; oggi, se qualche evento drammatico dovesse distruggere queste cupole, chi saprebbe ricostruirle?" Eventi drammatici sono accaduti; io non so quanti di questi luoghi straordinari si siano salvati, quanti invece sono stati distrutti dalla guerra. Ma è una lunga tradizione artigianale che si perde nella notte dei tempi, che è stata interrotta definitivamente da un cambiamento nel modo di costruire, dall'uso del cemento armato (di per sé le nuove tecniche sono fattori che peraltro possono produrre anch'essi dei capolavori di arte e di architettura).

Il primo elemento dell'arte romanica, prima ancora della pianta della chiesa, del sistema dei supporti delle volte, è proprio il tipo di muratura della piccola, semplice chiesa di campagna come della grande chiesa abbaziale. Soprattutto a partire dalla metà del XI secolo, dalla fine dello stesso secolo e poi nel XII secolo in modo particolare, esso diventa sempre più imponente. Si fa ricorso a modi di costruire la muratura sempre più razionali, nobili, importanti, come per esempio con l'uso della pietra da taglio. I metodi costruttivi raccontano una storia che ha una dimensione molto più ampia e profonda di quella stessa degli stili. Ci sono dei metodi di costruire che si propongono nel mutare degli stili, e forse, ancor prima di ogni discorso sugli stili, proprio quei modi di costruire dicono qualcosa del rapporto tra l'uomo e la materia che egli utilizza per realizzare le sue imprese.

Questi modi che attraversano gli stili sono indicativi di una civiltà: prima ancora di una civiltà del romanico, del gotico, del barocco, esiste una civiltà del costruire. Vale la pena, se si vuole capire ed ammirare queste cose, guardare con lo stesso sguardo quasi religioso che si presta ad una chiesa romanica o a una chiesa gotica, le belle architetture - cosiddette spontanee o rurali - che si possono ancora vedere in certi paesini della Valtellina, per esempio. E cito ancora i meravigliosi muretti a secco nelle Cinque Terre o nella Valtellina stessa. Sono l'armatura dei ronchi che fino a qualche decennio fa erano il campo di azione quotidiana della vita di tanti contadini. Veri capolavori di architettura; non a caso, i muretti delle Cinque Terre sono un patrimonio dell'umanità - purtroppo mantenerli oggi non è così facile, perché col passare del tempo ci sono sempre meno persone che sanno intervenire per riparare i danni e i guasti nel modo giusto a tempo debito: è un problema grosso di conservazione.

Ho accennato prima alla pietra squadrata, alla pietra da taglio, e questo ci porta a parlare dei monumenti di maggior importanza. I documenti medievali nel modo di parlare di questo modo di costruire, cioè con grandi pietre squadrate, ben tagliate, adatte per la muratura nobile, fa un riferimento a un modo romano, un modo di costruire i monumenti importanti della romanità, come si può ancora vedere nella Provenza, in qualche parte del centro della Francia e in alcune parti dell'Italia. Non è l'esclusivo modo romano di costruire, perché i romani costruivano anche usando pietre quadrate di piccole dimensioni, facendo delle grafie con le pietre (tutti sistemi che l'arte romanica aveva ereditato); a secondo delle aree lo si vede bene. Questo modo di costruire con la pietra da taglio è sicuramente diventato simbolo della muratura nobile, al punto che quando si vuole rappresentare la Gerusalemme celeste, la città del destino dell'uomo, la si rappresenta ben costruita in pietre da taglio, ben dimensionate, con i solchi divisorii limitati con il perfetto combaciare di una pietra con l'altra.

Quando si intonacavano le pareti delle chiese - è un altro mito ottocentesco relativo all'arte medioevale che la chiesa romanica sia rozza e spoglia, per cui avrebbe le pareti fatte con i mattoni a vista o con le pietre a vista: invece quando si poteva s'intonacava, anche per proteggere la parete dall'umidità e da tutto ciò che può fare deteriorare la struttura - quando si intonacava spesso c'era una specie di tessuto connettivo che imitava una muratura di pietre da taglio. Esso a volte era l'unico tipo di decorazione, con immagini iconografiche sacre. In una rappresentazione della costruzione della Torre di Babele si vede una torre romanica ben costruita in pietre da taglio e quasi una processione di muratori, ciascuno con una pietra sulla spalla, che portano la pietra al capo mastro, che è in cima alla torre e dispone le pietre per elevare l'edificio. I muratori sembrano muoversi al passo di una danza, senza fatica, prima della dispersione delle lingue. Questo è indicativo: il ben costruire già allora, nei documenti, era inteso come costruire con la pietra quadrata. Dove si può si costruisce in pietra quadrata. Siccome è costoso costruire così - ogni singolo blocco è un autentico capolavoro: occorre bravura nella scelta del materiale, del filone di roccia senza spaccature: poi la lavorazione della pietra stessa richiede i colpi del martello assestati tutti uguali, nella stessa direzione, leggeri, paralleli - in molti casi sono disposti a formare un disegno a foglia di felce o a spina di pesce.

Dove non si può costruire tutto con pietre da taglio, gradualmente, per esempio nel centro della Francia, in Alvernia, si impara a costruire con la pietra da taglio, ben squadrata e ben levigata, l'ossatura dell'edificio, le parti che devono reggere i pesi più importanti, i pilastri, i muri portanti - in qualche caso "importante" anche dal punto di vista simbolico (in Italia ci sono delle cattedrali costruite in mattone che hanno una facciata e a volte l'abside coperte di lastre di pietra da taglio, per sottolinearne la nobiltà; per esempio a Cremona, e in altre chiese "importanti" - nel senso medioevale non odierno - della Lombardia). Quindi si sviluppa il modo di costruire che attinge a questa arte nobile - costosissima, perché richiede operai molto ben specializzati, maestri capaci di gestire un lavoro del genere - e si arriva a progettare un tipo di muratura mista - si chiama "muratura ragionata", che utilizza la pietra da taglio per le parti più importanti. Invece il riempimento dell'ossatura è fatto con una muratura meno nobile, fatta di sassi, malta, con meno problemi, sia tecnici di realizzazione, sia di costi, perché questo tipo di muratura di riempimento si può affidare a

qualsiasi tipo di manovale, non necessita operai altamente specializzati. È anche certamente meno costoso per quanto riguarda l'estrazione e il trasporto (anche questo è un capitolo da considerare).

Le chiese tendono ad essere costruite con materiali che sono reperibili nell'area in cui la chiesa stessa viene costruita. Questo non è soltanto un principio economico, è anche un *genius loci*: dà dei risultati straordinari. La stessa lingua assume espressioni e caratteri particolari, per cui ogni monumento è unico; non c'è ripetizione, anche quando s'ispira ad un altro monumento. È unico per il materiale, per l'adattamento al terreno, per il modo in cui la forma stessa si adegua nel luogo dove si viene edificato. Certe anomalie, per esempio nella pianta di un edificio, possono dipendere dal tipo di terreno su cui esso viene edificato. Una chiesa perfetta come la basilica di Orsival in Alvernia è addossata ad una roccia; questo comporta un certo tipo di intervento tecnico. A volte il suolo su cui viene edificato la chiesa cambia come composizione; anche questo comporta degli interventi e aggiustamenti.

Forse gli esempi più belli della muratura mista si trovano in Alvernia, quella regione che si trova attorno a Clermont Ferrand, nel Massiccio centrale in Francia, dove c'è una serie di chiese spettacolari, che hanno dei caratteri propri e presentano nella muratura queste caratteristiche: la pietra da taglio per le parti più importanti e il riempimento con sassi, che però non sono semplicemente trattati come muratura volgare, ma realizzando quasi un mosaico fatto di pietre di forma dalla faccia più o meno circolare o esagonale, che vengono inserite nei punti deboli delle pareti che non hanno carichi di struttura. L'effetto a vista è eccezionale, anche perché questa pietra di per sé è scura e pesante, ma essa acquista una leggerezza, quasi un'allegria, grazie a questo tipo di lavorazione, per cui si vedono queste parti di pietra da taglio e i riempimenti che sembrano quasi degli alveari – con tutte le caselle esagonali accostate. L'effetto è eccezionale, benché probabilmente non fosse concepito per essere visto. Molto probabilmente quelle pareti nel Medioevo erano intonacate; si doveva persino a volte intonacare pareti costruite in pietra da taglio. Si ripeteva lo schema della pietra da taglio, simulandola nella pittura, un vero esempio medievale di *tromp-d'oeuil*. Sono stati trovati degli esempi di simulazione della pietra da taglio attraverso l'intonaco anche nel Duomo di Modena: oggi il Duomo ha le pareti di mattone a vista; nel Medioevo probabilmente erano intonacate in quel modo.

Un *genius loci*: delle forme che parlano un linguaggio per certi aspetti universale si caratterizzano laddove concretamente vengono realizzate. Faccio un esempio vicino a noi: l'abbazia di Morimondo, vicino ad Abbiategrasso. È un esempio di quel romanico-gotico di cui i cisterciensi sono stati i grandi fautori; essi hanno avuto un ruolo notevole nell'evoluzione dell'architettura dal romanico al gotico. Per certi aspetti l'abbazia di Morimondo si può confrontare con tante altre chiese e monasteri cisterciensi che si trovano in tutta l'Europa, a motivo di un linguaggio che è debitore dell'arte francese – gli stessi monaci fondatori dell'abbazia di Morimondo venivano da Morimonde, in Francia, una delle prime “figlie” di Cîteaux. Il monastero porta i segni della sua origine francese, ma con molte note lombarde: nell'uso dei materiali - il laterizio, il mattone cotto - e nei modi costruttivi della parete c'è questo legame con il territorio sul quale la chiesa sorge. Il *genius loci* è uno degli ideali nel ben costruire: il legame con la tradizione locale, con l'ambiente.

L'armonia con la tradizione locale da una parte e con l'ambiente in cui s'inserisce un edificio è una delle altre caratteristiche dell'arte romanica. A volte, vedendo alcune chiese romaniche, si ha l'impressione che quel luogo, anche come natura, come elemento naturale, è fatto per ospitare quella presenza. E questo, prima ancora che per le grandi realizzazioni, vale per le piccole chiese, che sembrano quasi nascere dalla stessa terra, sembrano dare forma a quella terra. È veramente la collaborazione dell'uomo all'opera creatrice di Dio è uno dei meriti della cultura monastica il fatto di aver dato ad ogni aspetto della realtà la forma sacra che in qualche modo, senza presunzione, ma umilmente, prolunga l'atto creativo di Dio.

Nella mia esperienza di cantore, frequentando le parrocchie, noto con tristezza il senso della distanza tra la nostra civiltà cristiana, che fa fatica a recuperare certi valori, e una civiltà cristiana che ha generato valori come la Regola di San Benedetto e l'arte romanica. Adesso s'incontrano anche dei gruppi che hanno una certa sensibilità nella scelta dei canti. Non vogliono cantare

qualsiasi cosa, vogliono un testo che abbia una dignità, una bellezza, ma anche in quel caso si sente la mancanza di un rapporto armonico. Invece nella liturgia benedettina gli inni consacrano il tempo in tutti i suoi aspetti, tutto diventa celebrazione di Dio. Al mattino si canta la luce per il senso della luce innestandosi sull'esperienza che qualunque persona che si alza all'alba fa, della luce del giorno. Essa viene ad illuminare e così si canta nella liturgia. Così fa anche l'architettura, esaltando la luce in relazione ai momenti della liturgia. Alla sera con il canto si consacra il tempo, anche il tempo naturale, lasciando che la natura stessa dell'ora suggerisca significanti importanti per fare esperienza di Cristo. Nella liturgia ambrosiana, per esempio, il vespro comincia con il lucernario, un espediente cosa potentissimo: Cristo stesso è la luce e, avvicinandosi la notte, s'implora Cristo, perché la sua luce sia presente nella vita dell'uomo. Sono le esperienze che producono i simboli: il simbolo vero nasce dall'esperienza, altrimenti è un'astrazione.

Un esempio che dà il senso di questa distanza odierna da una civiltà che dà forma a tutto a partire dall'esperienza della fede: ho dovuto fare il braccio di ferro con il mio coro parrocchiale per far capire che non si può cantare un inno che dice: "...risplende la luce di questo vespro" alla Messa delle 11.30 della mattina! Non è a caso che un inno si riferisce alla luce del vespro o alla luce dell'alba – è perché l'armonia è un effetto, un'esperienza della vita che è consacrata – è questo, credo, il senso della vostra vita di monache, che è un segno grandissimo. Nel Medioevo era un traino di civiltà; oggi sicuramente è un segno grandissimo per le nostre generazioni che ormai stanno perdendo il senso, non dico dell'esperienza sacra del tempo, ma semplicemente il senso del tempo. Per alcuni anni ero costretto ad alzarmi al mattino prima dell'aurora per andare a lavorare; era un'esperienza normale per mio padre, che da giovane aveva fatto il contadino – ma per me era un'esperienza straordinaria! Per accostarsi al senso dell'armonia che c'è nell'arte monastica, nella vita monastica, nella regola monastica, nel canto monastico, bisogna fare esperienza dell'armonia della vita; e forse l'accostare questo genere di realtà aiuta anche a recuperare l'armonia della vita umana in un senso cristiano.

Penso che il senso cristiano nell'accostarsi all'armonia - che non è l'esperienza del movimento *New Age*, dove l'armonia è come una specie di perfezione umana, per cui l'uomo diventa quasi come un dio compiuto – il senso cristiano è la capacità di dare senso alla contraddizione, alla sofferenza e al dolore. E questo, per esempio nell'arte romanica, lo insegna la simmetria, che non è mai una simmetria astratta, ma che integra sovente il segno della dissimetria e della contraddizione: la forma stessa della chiesa ricorda spesso la croce – anche se non tutte le chiese hanno la pianta cruciforme. Da qui la potenza simbolica, la fantasia gigantesca: non bisogna mai ridurre le cose a un solo aspetto. Credo che questa sia una grande possibilità da riscoprire; e in parte già molto è stato riscoperto, devo dire.

Quest'estate con i Cantori gregoriani sono stato invitato da un missionario del PIME che lavora a Belem, una delle città più povere nel nord del Brasile; ci ha invitati per cantare il gregoriano, là dove uno potrebbe dire: "Che pazzia, chiamare delle persone per cantare il gregoriano in un luogo dove bisogna risolvere problemi più urgenti!" Il missionario, che si occupa lui stesso dei problemi più urgenti, ci ha detto: "Anche i poveri hanno diritto alla bellezza, se è vero che la bellezza salva il mondo." Non è una questione marginale per un cristiano che l'altro abbia la pancia pieno, ma anche che cerchi di recuperare l'armonia, di godere e di imparare da questo patrimonio, che riguarda l'arte, la musica; è una questione veramente vitale. Sarebbe vitale anche generare creazioni nuove, originali: non si può recuperare soltanto. Giustamente si cerca di creare qualcosa di nuovo anche nel campo della musica sacra, dell'arte sacra.

Al tempo di San Bernardo le chiese non svolgevano il servizio parrocchiale e non avevano perciò la formazione dell'immagine secondo l'esempio della "Bibbia dei poveri". C'era la meditazione, ma non quella silenziosa come si è soliti pensare; nel chiostro c'era un costante ronzio, perché l'uomo medievale, stando alle testimonianze, non leggeva nella mente, in silenzio; leggeva, anche da solo, a bassa voce. La meditazione - come veniva definita: "la *ruminatio*" - consisteva nel leggere e rileggere ripetutamente un brano, lasciando che fosse la Parola ad operare, non le astrazioni che si fanno sulla Parola. Leggere era così un'esperienza dell'ascoltare. Se parliamo

dell'armonia dell'architettura monastica, il centro da cui partire è il chiostro, non è la chiesa. Il chiostro non è quella zona che sta normalmente a destra, a sud, della chiesa; è la chiesa che sta a sinistra, a nord, del chiostro. Il centro della vita monastica, attorno a cui si struttura tutto è il chiostro; anche se la chiesa è naturalmente l'elemento dell'edificio più nobile e più importante. E il motivo per cui la chiesa si trova normalmente sul lato nord del chiostro è anzitutto pratico: la chiesa di solito è l'edificio più elevato del monastero. Se l'edificio più elevato si trovasse al sud, toglierebbe luce e calore a tutti gli ambienti; e in un'epoca in cui gli ambienti riscaldati erano ben pochi e le fonti di illuminazione erano soltanto la candela e la finestra, come disporre al meglio queste risorse rappresentava un problema per cui trovare una soluzione ottimale. Anche oggi nell'epoca del risparmio energetico gli architetti stanno attenti a queste cose.

Il Medioevo è fatto di eccezioni in tutti campi, nell'architettura, nella musica, nella letteratura. La ricostruzione del testo critico è la ricostruzione delle varianti, il testo e le sue varianti. È difficile trovare un canto, per esempio, che sia testimoniato da due manoscritti con le stesse identiche note; ciò vale anche per l'architettura. Lo schema più rigoroso che è quello del monastero cisterciense, che tendenzialmente si ripete sempre nello stesso modo, comunque presenta nella concretezza un'infinità di varianti. Se andate a confrontare il nostro vicino Morimondo con la pianta ideale di un monastero cisterciense - quindi con il refettorio messo in un certo modo su una certa ala del chiostro, con l'aula monastica su un'altra, gli ambienti di lavoro, quelli dei fratelli conversi su lato occidentale - non ci si ritrova, perché il monastero di Morimondo doveva essere costruito su una pendenza, e quindi la distribuzione degli ambienti ha dovuto tener conto di questo elemento che ha comportato una serie di spostamenti. Poi c'è stato anche il susseguirsi di modifiche come spesso accade; il che è anche il bello della storia concreta dei nostri luoghi sacri, che non sono mai puri.

A volte questa "contaminazione" non è felice, a volte invece è straordinaria e fortunatamente oggi si tende a non voler "purificare". Una volta quando si restaurava si "purificava": quindi si inventava. Si decideva alla fine dell'800 che il romanico era rozzo e spoglio, e si scrostava via qualsiasi cosa che c'era al di sopra delle pareti, si costruiva la facciata "in stile romanico" - uno stile romanico che così non è mai esistito; invece adesso si tende a rispettare nella ricostruzione questa evoluzione attraverso la storia degli stili. Essa trasmette valori aggiunti, perché queste modifiche rappresentano sempre un momento della storia di una comunità e della fede che è vissuta in questi luoghi.

* * * * *

L'ARMONIA DELLE ARCHITETTURE MONASTICHE - 2

24 OTTOBRE 2005

Prof. ENRICO DE CAPITANI

La volta scorsa avevamo visto un aspetto basilare di quello che, al mio modo di vedere, potrebbe essere un discorso sull'armonia nell'architettura monastica, cioè la materia. Si potrebbe obiettare che non è solo un elemento dell'architettura monastica, ed è vero; rimane il fatto che il monachesimo nel Medioevo ha contribuito in modo sostanziale a costruire una civiltà, quindi non che si debba riportare tutta la cultura nel Medioevo all'opera della cultura monastica, ma bisogna riconoscere quello che la grande esperienza benedettina ha prodotto in termini di cultura: esito paradossale perché in fondo San Benedetto aveva rifuggito la cultura. Egli avrebbe potuto seguire una strada che l'avrebbe portato a grandi esiti di studio, ma di per sé egli rifuggiva la cultura, nel senso della formazione accademica. Ha scelto un ritiro dal mondo per andare al cuore del mondo e dell'esperienza di Cristo.

Infatti è stata un'evoluzione secolare che ha portato i benedettini ad assumere un ruolo così centrale, sia nella diffusione del monachesimo nell'occidente, sia nella rinascita culturale del Medioevo cristiano. Un'evoluzione non scontata, perché c'è stato un periodo in cui i benedettini non erano l'unica realtà monastica dell'occidente; e ci sono stati dei passaggi che hanno assegnato al monachesimo e particolarmente al monachesimo benedettino questo ruolo culturale. Per esempio, un ruolo di preminenza importantissima lo ebbe nella Francia dell'VIII secolo l'Abbazia di Fleury-sur-Loire, quella che chiamiamo oggi St.Benoît-sur-Loire (dove tra l'altro ci sarebbero le "reliquie" di San Benedetto – ma sui luoghi delle reliquie ci sono sempre delle domande aperte).

Un altro passaggio decisivo per il ruolo che il monachesimo benedettino ha avuto nella cultura cristiana in epoca carolingia fu la riforma di Benedetto d'Aniane, un monaco che porta lo stesso nome del padre fondatore, e che ha dato forma alla pratica della vita benedettina, così come è entrata nel nostro modo di pensare al monachesimo benedettino, con tutti i frutti che poi ha avuto in termini di produzione culturale persino artistica dall'epoca carolingia in poi. Quindi non voglio ridurre la grande rinascita artistica dell'Europa dell'XI secolo, la grande stagione del romanico: dire "romanico" = benedettino, non è vero; però sicuramente, bisogna riconoscere il ruolo decisivo che ha giocato il monachesimo, e in particolare il monachesimo benedettino, in questa grande avventura artistica.

L'altra volta abbiamo parlato della materia, di questa realtà che è tutt'altro che spregevole all'occhio cristiano; la spiritualità cristiana non è una spiritualità astratta, disincarnata: tutta la tradizione cristiana da una parte rifugge il materialismo, dall'altra, però non afferma una spiritualità generica, ma è una spiritualità fondata sulla grande realtà dell'incarnazione di Dio. Credo che sia giusto perciò sottolineare l'aspetto della materia, di quel complesso di operazioni insite nella realizzazione di una realtà importante come un edificio architettonico, che hanno a che fare con la concretezza, con le tradizioni lavorative, reali, radicate nella cultura locale, non come se tutto fosse una specie di messa in opera di un'idea astratta. Molte chiese erano semplicemente opera di capimastri che costruivano forse senza neanche l'idea di un progetto come abbiamo oggi; infatti nemmeno per gli edifici maggiori esistevano una progettualità.

L'abbazia di Cluny ha avuto una serie di costruzioni che hanno coesistito per un periodo; a differenza da altri luoghi, a Cluny non si costruiva la nuova chiesa sul posto di quella precedente, ma la chiesa di Cluny III fiancheggiava quella di Cluny II e per un certo periodo coesistevano le due basiliche. Nella narrazione della costruzione di Cluny III si parla di un sogno avuto dal vecchio abate di Baume, che era ospite a Cluny: in esso San Pietro avrebbe ordinato di insistere con Ugo di Semur, allora abate di Cluny, perché costruisse la nuova chiesa abbaziale. E nella narrazione di questo sogno si parla di una sorta di progetto dell'abbazia, che prevedeva l'uso di corde per delimitarne il perimetro: è probabile che questo genere di operazione si facesse, almeno per le fondazioni più grandi, ma non è assimilabile all'idea di un progetto edilizio come quella che abbiamo oggi.

Anche le serie di misurazioni che stanno alla base di un progetto, prima ancora di perdersi in lavori pindarici all'interno della simbologia, rispondevano ai criteri di praticità. Sovente si è constatato che molte di queste chiese, dal punto di vista della pianta, dei rapporti numerici tra la larghezza, l'altezza, l'alzata, ecc., sono basate su serie numeriche che da noi sono state interpretate come simboliche quando, invece, in qualche caso rispondono semplicemente ai criteri di praticità, al fatto di costruire un edificio sulla base di un disegno razionale, ben controllabile, anche dal punto di vista della misurazione. Uno dei cronisti dell'epoca, un monaco di Cluny, Rodolfo il Glabro, parlando della costruzione delle chiese dopo l'anno 1000, dice che l'Europa si coprì di un manto bianco – si riferiva alla pietra – di nuove chiese; un'immagine bellissima, ed è tutt'altro che un'immagine eccessiva, perché realmente l'attività edilizia, a partire dai primi due decenni dell'XI secolo, ancora di più dopo il 1030, è stata un fatto imponente. Nuove costruzioni e anche ricostruzioni di chiese, rese necessarie per porre rimedio ai danni delle invasioni, del tempo o perché serviva un edificio più grande.

Oggi volevo porre l'attenzione su alcuni aspetti concreti dell'architettura, in particolare quella monastica. Sottolineerò alcuni elementi a partire dal problema che forse colpisce di più quando si entra in una chiesa, quello della luce. Quante volte siamo stati investiti dal luogo comune per cui si dice che il mondo medioevo amasse l'oscurità, che l'uomo medioevale fosse schiacciato da Dio! Tra parentesi: la grande fioritura di filosofia cristiana ancora precedente la Scolastica, di quel meraviglioso secolo che fu il XII, viene spesso sintetizzata con il termine "umanesimo": fu una sorta di preumanesimo: altro che schiacciare l'uomo per alzare Dio! Spesso c'è questa immagine – falsa - per cui la chiesa sarebbe un luogo oscuro perché l'uomo deve essere terrorizzato di fronte alla terribile maestà di Dio. È che è davvero terribile, la maestà di Dio, ma non nel senso che terrorizza! Poi si rincarava la dose, per dimostrare l'oscurantismo del Medioevo, rifacendosi all'iconografia, che sarebbe appunto stata concepita, si sostiene, per terrorizzare le anime: il giudizio universale, le enormi figure di Cristo giudice, le immagini dell'Inferno, i demoni (che ci sono veramente!) Ecco l'impianto rivolto a schiacciare, a terrorizzare, l'animo del povero cristiano ignorante!

Ma secondo la mia esperienza, maturata entrando in centinaia di chiese romaniche, non è così: quello che si percepisce invece è un'adeguatezza, una proporzione che, badate bene, è frutto di un'istintiva abilità dovuta ad un'esperienza secolare nel costruire con delle proporzioni giuste. Si avverte la conformità dello spazio architettonico all'esigenza dell'animo umano che si trova in questo caso aiutato a vivere l'esperienza liturgica o semplicemente l'esperienza di preghiera. Non c'è questa fanatica affermazione del buio, anzi c'è ed è percepibile - basta osservare bene, facendosi delle domande - un grande sforzo di far sì che la struttura architettonica si apra alla luce, con tutti i mezzi. Uno può guardare le finestre di una parete di una chiesa romanica e può chiedersi prima perché sono così strette, e poi può chiedersi anche perché, essendo così strette, hanno le strutture portanti che non sono in realtà diritte, ma inclinate, "strombate", si dice. In provincia di Varese ho visto una finestra di una chiesetta, che rappresenta forse uno dei primi esempi di questo modo di costruire, veramente commovente, perché non era strombata su tutti e due lati della finestra. Era strombata soltanto in uno dei due lati, per indirizzare la luce verso l'altare. La strombatura della finestra è una testimonianza di grande e geniale amore per la luce, la strombatura serve per catturare

i raggi solari, qualsiasi inclinazione essi abbiano. Ciò che si nota guardando la finestra di una chiesa romanica non è che sia stretta, mentre quella della chiesa gotica è più ampia. Nella chiesa romanica la finestra è stretta perché le pareti hanno funzione portante: e non è una cosa così semplice bucare una parete siffatta, perché non si può bucare una parete fino al punto di mettere in pericolo la tenuta statica di un edificio.

C'è una differenza tra le chiese romaniche e le basiliche più antiche - se andate per esempio a Ravenna, a Sant'Apollinare in Classe - che sono ben illuminate, perché avevano le coperture in legno, che sono leggere. Non richiedono, come le coperture di volta in pietra, alla parete lo sforzo che richiede la copertura di volta in pietra e quindi le finestre sono più larghe. Le pareti laterali sono una lunga galleria liscia che si presta ad essere animate da decorazioni di vario genere, per esempio, la decorazione musiva, risplendente, perché una parete coperta di affreschi o di mosaici riflette la luce. La chiesa romanica comincia ad adottare dove possibile nell'XI secolo la volta in pietra; non per l'amore della pesantezza ma per altre ragioni: più sicura nel caso di incendi, più sonora. Nelle chiese antiche bastava un fulmine perché una chiesa fosse divorata dal fuoco. Le cronache raccontano tali fatti tragici con un gran numero di morti per incendi scoppiati anche durante le funzioni. La volta in pietra pone il problema della luce, particolarmente la prima forma di volta in pietra - "a botte". Pesa sulle pareti laterali, che svolgono una funzione decisiva nell'assorbire le spinte della volta, e da qui la necessità di non aprire finestre eccessivamente ampie. L'arte romanica nell'arco di un secolo testimonia una ricerca tecnica nella realizzazione delle volte che ha proprio di mira la soluzione del problema della luce.

Ne fa fede una chiesa della Borgogna, Saint-Philibert de Tournus, sulla Saona (un affluente del Rodano), una chiesa abbaziale. La comunità monastica, che lì risiedeva ebbe una storia di peregrinazione forzata: durante il IX secolo, per fuggire dalle incursioni dei normanni, che avevano distrutto più volte la loro abbazia, lasciarono il loro punto di partenza, un'isola sulla costa dell'Atlantico, cambiando più volte di sede e portando dietro le reliquie del loro fondatore, San Filiberto. Finalmente si fermarono a Tournus in Borgogna; e questo monastero diventò uno dei monasteri più importanti della Borgogna. L'abbazia ha avuto una storia edilizia, come accade quasi sempre, a più riprese e la chiesa attuale è il frutto di una serie di campagne costruttive a partire dal X secolo fino al XII, XIII secolo. Ogni campagna costruttiva ha lasciato a Tournus la sua traccia; si distinguono le diverse epoche.

La parte più antica di una chiesa è spesso la parte orientale, perché si cominciava a costruire una chiesa a partire dall'oriente, dal coro, dal presbiterio, perché appena possibile veniva utilizzato per la liturgia e si consacrava il primo possibile l'altare maggiore quando ancora il resto della chiesa era ancora in costruzione. Così furono costruite anche le grandi cattedrali. A volte questa parte al contrario è la più recente, ma non perché costruita dopo, ma perché si è cominciato a ricostruire a partire dal presbiterio, e poi si è fermati. Un esempio bellissimo è Vézelay, una chiesa abbaziale romanica nel nartece e nella navata, con uno dei primi esempi di coro gotico della Francia ed è impressionante, perché rappresenta per certi aspetti il meglio del romanico e il meglio del primo gotico; è un luogo assolutamente da vedere.

A Saint-Philibert de Tournus si può riconsocere la costruzione più antica, specialmente nella parete esterna della cripta; c'è un tipo di muratura che già all'epoca in cui è stata costruita era erede di modi costruttivi dell'epoca carolingia e anche più antica. Lo si vede proprio dal modo di disporre le pietre per realizzare la parete, la cripta che riflette ancora il tipo, anche se già più avanzato, il tipo di cripta di epoca carolingia o immediatamente post carolingia; la navata invece riflette un'epoca di romanico già abbastanza maturo, dell'XI secolo; la parte presbiteriale con la cupola dell'incrocio poi è una splendida realizzazione del romanico più maturo del XII secolo. Le diverse parti sono ben chiaramente distinguibile, eppure l'insieme pur eterogeneo è armonioso e bello, anche se magari ci sono delle incongruità, di proporzione e di misura. Però l'esito è straordinario.

La chiesa abbaziale di Tournus rappresenta una sorta di antologia dei sistemi di copertura in volta a pietra che il romanico ha inventato, sviluppato, per risolvere il problema della luce: la volta "a botte", la più pesante, che più impegna dal punto di vista statico le pareti; la volta "a semibotte",

che si utilizzava nelle navate laterali, che ha il vantaggio di creare una sorta di contropinta; la volta “a crociera”, che poi si è sviluppata fino a dare l’esito straordinario delle volte ogivali, che sono diventate l’unica soluzione portata alla perfezione tecnologica dal gotico. La volta a crociera, già esisteva in epoca carolingia, ma era utilizzata esclusivamente per le cripte o anche in qualche caso, nel primo romanico, per la navata laterale. Avevano cominciato a sperimentarla su superfici più strette e meno elevate rispetto a quelle della navata centrale di una chiesa.

La volta a crociera ha avuto un’evoluzione: si comincia con la volta a crociera “a spigolo vivo”, tendenzialmente incupolata, tanto che a volte a un primo sguardo sembra neanche che ci sia una crociera, ma se si guarda bene, si riconoscono gli spigoli e si capisce che c’è una crociera. Si tratta di incrociare due archi, veniva costruita prima un’armatura in legno, poi su questa base si costruiva in pietra. Costruita la volta, si toglieva l’armatura in legno e vi rimaneva la volta in pietra. L’incrocio di questi due spigoli ha il vantaggio che i pesi della volta vengono a scaricare non sulla parete laterale, ma su quattro angoli, dove allora si costruiscono dei pilastri anziché delle colonne, che assorbono le spinte, a volte hanno dei contrafforti esterni, e in questo modo la parete viene in parte liberata dalla funzione statica.

Questo tipo di volta poi ha avuto un’evoluzione straordinaria. Si è cominciato con la crociera “a costoloni”; probabilmente qualcuno ha avuto l’idea geniale e ha pensato: “L’armatura in legno, anziché toglierla, teniamola! E anziché in legno, la facciamo in pietra!” Così i costoloni fanno di ulteriore sostegno della volta. E poi arriviamo alla volta a ogive, ecc. La volta a crociera si trova in alcuni ambienti della basilica di Tournus. Poi nella navata centrale – un lavoro del pieno XI secolo - c’è anche l’invenzione di una copertura geniale, che poi non ha avuto successo; è stata adottata soltanto in pochi altri edifici nei dintorni di Tournus: c’è una serie di volte trasversali, e anziché una galleria coperta di volte a botte, abbiamo ogni campata coperta da una volta a botte, ma trasversale. In questo modo il peso della volta viene scaricato non sulle pareti laterali, ma sugli archi trasversali portanti, su cui sono impostate le volte, e da lì, il peso va a finire sui pilastri: un sistema geniale, perché anche questo ha in parte permesso di costruire una navata piuttosto alta e abbastanza ben illuminata con effetti di luce dati anche dall’utilizzo di materiali diversi nella costruzione degli archi e delle pareti. Per esempio gli archi alternano in pietra rosa a pietra bianca e l’effetto è molto bello. Questo sistema è una delle testimonianze che il romanico ha lasciato anche se non ha avuto un grande seguito.

Un’altra soluzione geniale fu adottata dall’abbazia Cluny III, iniziata negli anni ottanta dell’XI secolo, durante l’abbaziato di quel grande personaggio del monachesimo medievale che fu Ugo di Semur. Cluny ha avuto la fortuna di avere una serie di abati eccezionali che hanno saputo riconoscere e affermare il valore di intuizioni originali; San Maiolo nell’XI secolo fu uno dei personaggi più importanti nella Chiesa del suo tempo; Oddone fu una grande figura della Chiesa del suo secolo; il suo successore, Oddilone, ebbe un’importanza notevole nella diffusione della riforma cluniacense. All’epoca di Oddilone, siccome Cluny aveva già una grande fama, più di fondare priorati nuovi, si chiedeva all’abate di Cluny di riformare abbazie già esistenti.

Il successore di Oddilone, Ugo di Semur, ancora abate nell’ultimo decennio del XI secolo, diede l’avvio alla costruzione di quella grande abbazia di Cluny III, miseramente distrutta dopo la rivoluzione e di cui rimangono solo alcuni mozziconi. Alla fine dell’XI secolo, quattro decenni dall’arrivo dell’arte gotica, Cluny III adotta la soluzione di una volta a botte spezzata: anziché di essere una galleria a sezioni semicircolari, ha due sezioni di arco, in sostanza è appuntita. In questo modo le due semivolte spingono l’una contro l’altra e in parte annullano le spinte laterali. In questo modo pesano di meno sulla struttura. Questo sistema non è apparso per la prima volta a Cluny; per esempio si trova nelle chiese dell’Armenia un po’ più antiche dell’abbazia di Cluny. Infatti c’è chi afferma che, in qualche modo, questa soluzione era arrivata a Cluny venendo dall’Armenia.

Questa soluzione veramente geniale permise ai costruttori di Cluny di realizzare una navata centrale che raggiungeva 29,50 m. di altezza. Il visitatore comune, quando la vede dice subito: “Una chiesa gotica!” – Perché una navata alta quasi 30 metri è un’altezza vertiginosa, impensabile se il sistema di copertura non permette una cosa del genere. È sicuramente la navata romanica più alta

mai realizzata, grazie al suo sistema di copertura; una volta a botte spezzata in parte annullava la spinta laterale. Ancora una volta, quindi, una ricerca della luce.

Ma ci sono altre soluzioni, per esempio i matronei, la costruzione di matronei, cioè il fatto di costruire, al di sopra delle navate laterali, un'ulteriore struttura che sono i matronei, che spesso sono coperti da una semibotte che quindi in qualche modo fa da controspinta laterale, e ha anche indubbiamente l'effetto di assorbire la spinta della volta a botte. È una soluzione che si trova per esempio in molti cosiddetti santuari di pellegrinaggio, che furono costruiti lungo la via di Santiago, o verso altri luoghi di pellegrinaggio, tra i quali, esistenti ancora oggi, le chiese di Saint-Martin di Tours, di Saint-Martial di Limoges, e l'abbazia di Conques, sulla via verso Santiago.

A quest'ultima è legata una bella storia tipicamente medievale: si era cristiani al punto di esserlo anche quando si faceva qualcosa di discutibile. I monaci di Conques abitavano in una bellissima vallata poco distante dai percorsi verso Santiago, ma non avevano niente di particolare da offrire, per cui i pellegrini passavano, senza fermarsi. La comunità viveva in ristrettezze e a un certo punto ebbe un'idea: non lontano si trovava una città che conservava nella sua chiesa cattedrale le reliquie di due santi, fratello e sorella, morti martiri in epoca paleocristiana. I monaci di Conques presero le reliquie di Santa Fede, la sorella, e le portarono a Conques. Con una buona opera di *marketing*, i monaci diventarono ricchi: i pellegrini deviavano da loro e facevano il pellegrinaggio alle reliquie di Santa Fede. Tra l'altro, il tesoro dell'abbazia conserva la statuetta reliquiario, oggetto di oreficeria straordinaria.

Questa chiesa abbaziale di Conques è tuttora esistente; ha una grande costruzione, fatto secondo il modello delle chiese-santuario di pellegrinaggio: la navata centrale coperta a botte, con matronei che fanno da controspinta. Nel XII secolo, visto che non era abbastanza capiente, si aggiunse al nartece un portale con un timpano, tra i più belli della Francia, con uno di quei famosi giudizi universali, che dovevano terrorizzare, policromo. Rimane ancora qualche traccia di policromia, e vi assicuro che bisogna ringraziare questi signori che avevano la bella idea di fare vedere l'Inferno e il Paradiso, perché c'è un gustosissimo campionario di supplizi inflitti ai dannati nell'Inferno, vizio per vizio. Pare addirittura che non ci fossero soltanto dei ritratti tipologici, per esempio: "ritratto di un goloso"; no, pare che si potesse identificare personalmente le figure, come "quel goloso di quella zona lì", uno, cioè, che era particolarmente rinomato per il suo vizio.

La basilica di Sant'Ambrogio, che ha dei matronei, ha una caratteristica particolare: il sistema alternato. Ad ogni campata della navata centrale si corrispondono due delle navate laterali. Così ha un effetto che è molto armonioso, perché si creano delle grandi campate, solitamente quadrate con due aperture ad arco che corrispondono a due campate laterali. Questo dà un senso di proporzioni generose, ampie, accoglienti. Sant'Ambrogio è stata anche sede monastica; dal X secolo fino a quando sono andati via i cisterciensi nel XVIII secolo Sant'Ambrogio è stata gestita da due realtà: i canonici e una comunità monastica alle origini benedettina, poi una comunità della riforma cisterciense. Il chiostro di Bramante è stato commissionato per la comunità cisterciense.

Il sistema dei matronei permette una luce diffusa, calda e avvolgente che non è diretta, ma filtrata da questo spazio intermedio che è quello dei matronei, perché non ci sono delle finestre direttamente sulla navata; sono sulla navata laterale, al piano inferiore. Al piano superiore, ci sono i matronei; pure aperte le finestre, i matronei fanno da filtro alla luce che poi raggiunge la navata centrale.

Ma a Nevers, nella Borgogna occidentale, quando si volle ricostruire la chiesa abbaziale di Santo Stefano si pensò di realizzare un edificio in cui dare molta fiducia alla capacità portante dei matronei. Si costruì una chiesa con matronei, ma alzando le pareti della navata centrale al di sopra del livello dei matronei per aprire delle finestre direttamente sulla navata, con una copertura a botte: un caso unico, in quanto lo sappia. In questo caso i matronei dimostrano tutta la loro capacità di controspinta per reggere il peso di una volta a botte che quindi pesa totalmente sulle navate laterali, al punto che si è potuto aprire delle finestre direttamente sulla navata.

La fortuna di una "soluzione" può dipendere da una trama di relazioni: il sistema di copertura di volte a botte spezzata dell'abbazia di Cluny lo si ritrova non frequentemente, ma

sempre in chiese che avevano qualche legame con Cluny: per esempio, non lontano da Cluny, la cattedrale di Autun, dove si custodiva la testa di San Lazzaro (contemporaneamente un' "altra" testa di San Lazzaro era custodita in qualche altro posto. Lo stesso equivoco esisteva per il luogo di sepoltura di Santa Maddalena. Si dice che il suo corpo sia stato portato dalla Provenza e sepolto di nuovo a Vézelay, al tempo delle incursioni dei saraceni. I provenzali non hanno mai accettato questa versione della storia, e insistono che il corpo della Santa rimanga ancora in Provenza).

Il romanico italiano è spesso più legato ai sistemi conservatori costruttivi più antichi. La basilica di Agliate ha ancora l'impianto tipico della basilica romana con le colonne, la parete liscia con le finestre, perché è coperta di capriate in legno. Il romanico nuovo però introduce una nuova organizzazione dello spazio: realizzare la navata come una sorta di composizione di moduli, una serie di cubi, che sono delimitati dalle arcate laterali, che dividono la navata centrale dalle navate laterali e dalle arcate trasversali, che aiutano a sopportare il peso delle volte. Se andate a vedere una chiesa romanica nel senso classico della parola, vedrete che la parete non è liscia, ma continuamente segnata dai pilastri che salgono fino all'imposta degli archi e delle volte, perché devono ricevere le spinte degli altri trasversali e in questo modo aiutare la statica delle pareti a reggere il peso della volta. È una parete molto più movimentata con una serie di aggetti, delle sporgenze che sono gli elementi del pilastro, che salgono fino all'imposta degli archi e delle volte.

Ho detto "pilastro"; la basilica romana aveva le colonne. La chiesa romanica tendenzialmente ha i pilastri. Questi sono una struttura più composita delle colonne, che può avere un'anima a sezione cruciforme o quadrata, in qualche caso cilindrica, e di solito ha una serie di elementi addossati, che possono essere lesene, o semicolonne, semipilastri, a secondo dei casi. Ognuno di questi elementi ha una funzione strutturale, che è quella di ricevere le spinte di uno degli archi; può essere un arco longitudinale, quelli che dividono la navata centrale dalle navate laterali, oppure può essere un arco trasversale. Mentre la colonna della basilica aveva un capitello solo, il pilastro romanico ha una struttura di capitelli molto più complessa, perché il capitello segue le sfaccettature del pilastro. A Sant'Ambrogio vedrete con chiarezza questo particolare: non vedrete il classico capitello a cesto, ma una sua evoluzione con facce più o meno piatte che corrispondono all'articolazione del pilastro.

Visto che stiamo parlando di armonia e che siamo arrivati a parlare di capitelli, notiamo che una funzione sicuramente notevole nell'esito e nella percezione della chiesa romanica è dato proprio dai capitelli. Questi sono normalmente scolpiti, e la scultura romanica, a partire dalla fine del X secolo, e nell'arco di un secolo e mezzo, ha conosciuto un'evoluzione straordinaria. Se torniamo al nostro Tournus di cui parlavo prima, una sorta di antologia del romanico, si può vedere anche questa evoluzione nei capitelli della cappella superiore del narcece.

Il narcece è un corpo architettonico misterioso: e le spiegazioni che si danno a proposito sono molteplici; è un corpo che sta all'occidente della chiesa e "anticipa" in certo modo la navata centrale. Spesso nelle grandi abbazie romaniche o anche preromaniche si entra prima nel narcece e poi dal narcece si accede alla chiesa. Spesso il narcece ha una cappella superiore, che non raramente è dedicata all'archangelo San Michele, che protegge dal male. L'Europa è protetta da una rete di santuari dedicati a San Michele: San Michele di Gargano, San Michele della Chiusa, Mont St. Michel, famosissimo in Normandia, e più vicino a noi in Alvernia, St. Michel d'Aiguilhe a Le Puy, una cittadina francese di una bellezza unica, fatta su una serie di con vulcanici. Su una di queste guglie laviche, un pinnacolo di lava, è costruito il santuario a San Michele, con citazioni dell'arte mozarabica (= l'arte della Spagna che ha subito l'influsso dell'arte islamica) nella realizzazione degli archi. Tra parentesi: alcune soluzioni sono arrivate all'arte preromanica attraverso l'architettura islamica, per esempio, l'arco cosiddetto "oltrepassato", con delle forme a buco della serratura, a ferro di cavallo. Ma l'arte islamica a sua volta le ha prese da realizzazioni precedenti molto più antiche. Molte chiese cristiane, preislamiche, nel Mediterraneo, adottavano già da alcuni secoli queste forme negli archi e anche adottavano nella pianta dell'abside la forma a ferro di cavallo. Penso che a Le Puy questa soluzione decorativa di archi oltrepassati sia stata filtrata dall'arte mozarabica.

Questo santuario eccezionale – dicevo – è dedicato a San Michele. Spesso le motivazioni che stanno alla base della costruzione di questi santuari sono affini al racconto principe che riguarda l'intervento miracoloso di San Michele di Gargano: infatti le storie relative a Saint-Michel la Guille o a Mont Saint-Michel in qualche modo derivano da quella di San Michele di Gargano. Le cappelle alte dei narzeci, come detto, sono spesso dedicate a San Michele, per impetrare la protezione dell'Arcangelo contro il Maligno.

Nella cappella alta di Tournus ci sono due capitelli che reggono un arco trasversale che si apre nella navata della chiesa; questi capitelli rappresentano uno dei primi esempi di scultura romanica, dell'inizio dell'XI secolo, è un romanico molto robusto, con tratti barbarici: non è una scultura raffinata. È impressionante confrontarli con due capitelli che sempre a Tournus, sono presenti all'incrocio tra navata e transetto, di centoventi-trent'anni successivi a quelli e che sono di una raffinatezza, che stupisce. Rappresentano un'evoluzione straordinaria. I capitelli del coro di Cluny, che fortunatamente si sono conservati, hanno un'iconografia straordinaria che fa riferimento alle virtù e ai toni del canto gregoriano; ma questi toni vengono rappresentati più che per la loro qualità sonora, per la loro funzione numerica: cioè, guardando l'iconografia di questi capitelli, si intuisce un riferimento non tanto alla natura melodica dei toni, ma alla loro natura numerica. Riflettono sul numero I, II, III, ecc., tranne uno - secondo me - quello del IV tono (ma non mi addentro in questo dibattito).

Se si guardano questi capitelli del coro di Cluny, ci si trova di fronte a creazioni formalmente perfette, stilisticamente eccezionali, con una padronanza del modellato, degli effetti chiaroscurali, delle proporzioni, che veramente stupiscono in confronto con la realizzazione dei capitelli di Tournus, che risale a sette-otto decenni prima. C'è davvero una storia della scultura romanica nell'XI/XII secolo, che rappresenta una delle evoluzioni più stupefacenti di quel periodo. Come contribuisce il capitello all'armonia di una chiesa monastica? Contribuisce con la sua stessa umiltà; il capitello romanico è concepito in funzione dell'architettura. Tutto quello che un capitello ha da dire, in termini di decorazione, lo dice rispettando la sua funzione che architettonica.

La scultura romanica dell'XI secolo non eccede la funzione architettonica; lo scultore romanico realizza la sua opera dentro una cornice dello spazio, che è quella data dalla funzione architettonica che ha il capitello e secondo questa natura del capitello. Per questo lo scultore sarà fedele ai vari aspetti del capitello, alle volute, particolarmente con il capitello corinzio, quello composito, dal quale derivano i capitelli istoriati. C'è un dado, una parte centrale, e poi delle volute di angolo. Gli scultori cominciarono a un certo punto a realizzare sulle facce dei capitelli non solo delle figure che fossero vegetali o animali oppure antropomorfe, ma delle vere e proprie scene: bibliche, per esempio. Lo scultore romanico fa tutto questo, rispettando la struttura del capitello e la sua funzione architettonica.

L'effetto chiaroscurale è a volte straordinario. Una serie di capitelli in una navata romanica crea una sorta di vibrazione della luce; immediatamente, uno entra nella chiesa e una delle prime cose che nota è questo pulsare della pietra, grazie ai capitelli. Essi rappresentano anche uno strumento catechetico eccezionale, anche se le migliori realizzazioni non sono quelle che rispondono a un piano ideologico ben strutturato. Infatti a volte si mescolano insieme le tematiche le più disparate; qualcuna anche quasi illeggibile oggi, non traducibile alla nostra odierna comprensione; non si può sempre riuscire a capire il significato. Qualche esempio: Anzy-le-Duc in Borgogna. Come tante chiese dell'XI secolo, ha una serie di capitelli che in molti modi rappresentano la lotta tra il bene e il male. Siamo nell'epoca della diffusione dell'eresia catara, quindi la Chiesa faceva ricorso anche a questi sistemi per combattere l'eresia. Nel Duomo di Modena c'è una grande Ultima cena sul pontile che divide la navata dal presbiterio, che risale all'epoca del XII secolo in cui era viva la predicazione ortodossa contro quella degli eretici, che negava il valore dell'Eucaristia. L'iconografia nella scultura e nella pittura si presta anche come strumento di catechesi a supporto della predicazione.

Nelle chiese monastiche francesi è frequente la tematica della lotta tra il bene e il male. Lì s'intrecciano diverse iconografie. Alcune fanno ricorso ai cosiddetti bestiari. I bestiari scolpiti sono

molto più ricchi e complessi di quelli scritti; tra l'altro, vi suggerisco di leggere qualche bestiaro, perché sono dei gioielli. Sono essenzialmente delle interpretazioni morali, o teologiche, o entrambe, degli animali. Si dicono le notizie fondamentali sull'animale, reale o fantastico che sia, poi si prendono le caratteristiche dell'animale come esempio o insegnamento per la vita morale. Per esempio, il castoreo: è casto; secondo l'antica tradizione, si credeva che l'organo sessuale del castoreo fosse risolutivo di malattie e i cacciatori lo cacciavano per quello. E il castoreo, furbacchione, quando si vedeva ormai perduto, si autoevirava con un morso per fare vedere al cacciatore che ormai non valeva più la pena ucciderlo. La cultura del Medioevo è piena di questi esempi. Persino personaggi come San Bernardo non hanno esitato a fare ricorso alle funzioni fisiche meno nobili per spiegare e commentare le sacre Scritture. Il bestiaro parte da questo particolare del castoreo per spiegare il senso morale della castità e in sostanza invitava a fare come il castoreo (in senso figurato, naturalmente!) Così anche per il riccio: si diceva che la mamma riccio andasse nella vigna, facesse cadere grappoli d'uva, vi si arrotolasse e raccogliesse così tra i suoi aculei gli acini, che li riportasse a casa per dare da mangiare ai suoi piccoli. Anche qui c'è la spiegazione morale. Per non parlare poi della balena, che è demoniaca. Veniva confusa dai navigatori con un'isola; attaccavano la loro nave a quest'isola, coperta da sabbia, vi si accampavano, accendevano un fuoco e a un certo punto, la balena, infastidita dal calore, s'inabissava e così i poveri marinai venivano gettati nel mare. Il bestiaro allora diceva: "State attenti a dove attaccate la vostra nave; state attenti alle lusinghe del demonio, che, come la balena, vi conduce alla perdizione!"

Questi sono le tipologie dei bestiari scritti: gli animali sono sempre gli stessi, le spiegazioni sono sempre le stesse, con una variante: il bestiaro d'amore, che spiega le stesse cose, non in funzione della vita morale ma dell'arte dell'amare. Siamo qui in un'epoca un po' più recente, quando si sveglia la cultura laica e a scrivere non sono più i monaci nei monasteri, ma anche i laici; e il luogo della cultura non è più solo il monastero, ma la corte. Quindi anche le stesse tematiche cambiano direzione e lettura.

I bestiari scolpiti invece sono molto più complessi e ricchi e affondano le loro radici nelle tradizioni popolari, a volte precristiane, per cui è anche difficile costruire i percorsi di interpretazione. Per esempio, ci sono dei mostri ibridi (che tanto infastidivano San Bernardo): che cosa rappresentavano? Potevano rappresentare i vizi. Un corpo di animale con la testa d'uomo poteva rappresentare i vizi del corpo; un corpo umano con la testa di animale poteva rappresentare i vizi della mente, dello spirito. Le figure umane - che spesso occupavano lo spigolo di un capitello, la parte dove il capitello corinzio sopporta la voluta - dallo sguardo enigmatico, aggredito da una parte e dall'altra da leoni o da fiere: è la condizione umana, che è soggetta alle tentazioni e alla morte.

Nella chiesa di Anzy-le-Duc, che ho citato, dove per la prima volta viene adottato nella navata centrale il sistema delle volte a crociera - siamo in Borgogna - c'è il più bel capitello che abbia mai visto: rappresenta il giocoliere. Il giocoliere è come sospeso in aria in una situazione di totale instabilità, e credo che sia una delle rappresentazioni più stupefacenti dell'arte romanica per esprimere la condizione umana. Queste iconografie traggono spunto dai bestiari, misti con immagini dell'uomo sottoposto all'aggressione dei vizi. Fiere, bestie, spesso ibride, si intrecciano con altre tematiche in cui viene resa esplicita la lotta tra il bene e il male: per esempio, attraverso la tematica apocalittica, oppure quella neotestamentaria. La fuga in Egitto, ad esempio, si trova in molte chiese romaniche, a partire dalla splendida torre portico di San Benedetto sulla Loira: una torre quadrata che all'origine aveva esplicito valore simbolico, perché isolata, quindi aperta su tutti e quattro lati; aveva tre aperture ad arcata su ogni lato al piano terra ed era una rappresentazione della Gerusalemme celeste. Ad Anzy-le-Duc i capitelli raffigurano la lotta tra il bene e il male: San Michele: la glorificazione di San Martino, con dei richiami all'Apocalisse, ai bestiari: e poi c'è il capitello con la fuga in Egitto.

Nello splendido quadro di Caravaggio, che rappresenta una fuga in Egitto secondo un modulo più recente, quello del riposo durante la fuga in Egitto, ci sono la Vergine addormentata con il Bambino, dal volto straordinario, illuminato con la genialità di Caravaggio, l'angelo che suona il

violino e San Giuseppe che regge lo spartito. Badate bene: le note musicali dipinte sullo spartito non sono segnaletti messi a caso, ma sono la riproduzione di una musica esistente, identificata come un motetto dal *Cantico dei Cantici* scritto da un autore fiammingo semiconosciuto. Quando nel Cinquecento si rappresentavano gli spartiti con la musica, normalmente si rappresentavano musiche autentiche, non solo qualche segno per ingannare l'occhio. Anche qui si potrebbe fare una catechesi: la natura autunnale alle spalle di San Giuseppe indica che egli fa parte dell'umanità vecchia, non ancora rinnovata dalla grazia, invece la natura alle spalle della Madonna è primaverile, perché la Madonna è stata toccata direttamente dall'Incarnazione, è l'umanità rinnovata, la nuova Eva, che ha dato alla luce il nuovo Adamo. Ci sono ancora queste tematiche nel primo Rinascimento.

Mentre nell'iconografia dell'epoca romanica - invece - la fuga in Egitto si rappresenta la Madonna seduta sull'asino con il Bambino in braccio e San Giuseppe che guida l'asino. L'iconografia si arricchisce con episodi dei Vangeli apocrifi: gli alberi che s'inclinano per nutrire con i loro frutti il Bambino, oppure gli idoli che crollano al passaggio della Sacra Famiglia. La fuga in Egitto è la rappresentazione del trionfo di Cristo. La Madonna è seduta sull'asino come se fosse in trono, e la Madonna fa da trono al Bambino: è una variante della cosiddetta "Madonna in maestà". È una rappresentazione teologica, Ella porge al mondo il Verbo incarnato, il piccolo *Pantocratore*, che è semplicemente sfuggito dalla morte, ma ha prefigurato la vittoria sulla morte con la sua Risurrezione.

L'armonia in questo caso non è tanto quella tra le parti e le funzioni - tra l'iconografia e la liturgia, tra l'iconografia e la catechesi, tanto più perfetta quanto non è forzata - è piuttosto l'espressione di un'esperienza di vita ricca, in cui c'è la vita spirituale della comunità monastica, l'esperienza di un atelier di scultori e di artisti che mettono anche qualcosa di loro stessi nel repertorio iconografico, nel modo di dosare le cose; è una realizzazione veramente sinfonica di una civiltà. Naturalmente ci sono anche delle straordinarie realizzazioni in cui si vede che c'è stato un ideatore, un abate che ha dettato l'iconografia, ma nel realizzarla ci sono anche le tradizioni di un gruppo di artigiani, c'è tutto il loro mestiere, la loro arte, la loro fantasia.

* * * * *

L'ARMONIA TRA PAROLA DI DIO E MELODIA NEL CANTO GREGORIANO

07 NOVEMBRE 2005

Prof. FULVIO RAMPI

Prologo.

Comincio con la lettura di un testo biblico tratto dal libro del profeta Geremia; poi capiremo il perché. Capitolo 32, versetti 1-9:

“Parola che fu rivolta a Geremia dal Signore nell’anno decimo del re Sedecia re di Giuda, cioè nell’anno decimo ottavo di Nabucodonosor. L’esercito del re di Babilonia assediava allora Gerusalemme e il profeta Geremia era rinchiuso nell’atrio della prigione nella reggia del re di Giuda, e ve lo aveva rinchiuso Sedecia re di Giuda, dicendo: «Perché profetizzi con questa minaccia: Dice il Signore: Ecco metterò questa città in potere del re di Babilonia ed egli la occuperà; Sedecia re di Giuda non scamperà dalle mani dei Caldei, ma sarà dato in mano del re di Babilonia e parlerà con lui faccia a faccia e si guarderanno negli occhi; egli condurrà Sedecia in Babilonia dove egli resterà finché io non lo visiterò – oracolo del Signore -; se combatterete contro i Caldei non riuscirete a nulla?»

Geremia disse: Mi fu rivolta questa parola del Signore: «Ecco Canamèl, figlio di Sallùm tuo zio, viene da te per dirti: Comprati il mio campo, che si trova in Anatòt, perché a te spetta il diritto di riscatto per acquistarlo». Venne dunque da me Canamèl, figlio di mio zio, secondo la parola del Signore, nell’atrio della prigione e mi disse: «Compra il mio campo che si trova in Anatòt, perché a te spetta il diritto di acquisto e a te tocca il riscatto. Compratelo!».

Allora riconobbi che questa era la volontà del Signore e comprai il campo da Canamèl, figlio di mio zio, e gli pagai il prezzo: diciassette sicli d’argento.”

Che c’entra tutto questo con il canto gregoriano? Dobbiamo ragionare sul canto gregoriano nel segno della Parola di Dio: questo è importante; non immaginiamo altra possibilità: noi abbiamo deciso di lasciarci sedurre, come fu per Geremia, da una prospettiva di forza irresistibile e insieme dal fascino di un canto che ha preso forma dalla Parola, sulla Parola, e che di essa rappresenta il suono. Non a caso il corso di canto gregoriano che anni fa tenemmo in questo Monastero si intitolava *Il suono della Parola*: nel canto gregoriano c’è un ritratto della Rivelazione che la Chiesa è da sempre chiamata a custodire, pensare, trasmettere. Nella propria coscienza profonda la Chiesa, da secoli, senza incertezze, sa che con il canto gregoriano questo compito relativo alla Rivelazione è stato eseguito, possiamo dire, in bella copia, senza firme di singoli autori, coniugando semplicità e complessità in un linguaggio allusivo, simbolico, di impensabile ricchezza e bellezza.

Il canto gregoriano fu incarnato pienamente nella cultura medioevale, in cui ha preso forma; da subito è stato sentito dalla Chiesa come paradigma assoluto dell’atteggiamento che essa universalmente reclama nei confronti del suo tesoro più caro, cioè della Parola; la Parola è il suo primato. Nell’insopprimibile anelito di fede verso di essa si forma, possiamo dire, la poderosa ragione teologico-musicale del canto gregoriano: con la Parola è inscindibilmente unita la materialità di questo canto, non meno sacro del suo significato; materialità costituita da termini, sillabe, vocali, accenti ... Tutta quella sonorità, con la quale la Parola si è storicamente e

foneticamente incarnata, è stata recepita e venerata da questo evento ecclesiale, plasmatosi all'ombra dei secoli, in quello che noi oggi chiamiamo "canto gregoriano".

Cosa c'entra questo con ciò che abbiamo letto di Geremia? Ha una profonda pertinenza, perché la prima cosa da dire oggi sul canto gregoriano è che esiste ancora. Esiste come segno di contraddizione.

La compravendita del terreno che abbiamo sentito descrivere appare a prima vista un inspiegabile abbaglio, una clamorosa ingenuità. Che senso ha infatti comprare un terreno alla vigilia della catastrofe ormai inevitabile? Per lo più l'introduzione dimostra che Geremia è ben consapevole della situazione e del destino prossimo di Giuda e di Gerusalemme. Ma precisamente nell'assurdità di quell'atto sta la chiave del suo significato: nonostante tutto ciò che sta per succedere, la Terra continua ad essere dei Giudei, la Terra promessa ai Patriarchi e posseduta da Israele per secoli. Va aggiunto che il profeta compra il terreno perché esso resti in possesso della famiglia, come previsto dalla legislazione. Se qualcuno infatti si trovava costretto a vendere un terreno incluso nella proprietà ereditaria, toccava ad un altro membro della famiglia, secondo un certo ordine stabilito, comprarlo e riscattarlo. Questo particolare imprime all'atto di Geremia un significativo carattere di solidarietà familiare.

L'atteggiamento di Geremia raffigura l'intendimento col quale siamo spinti su questo terreno insidioso costituito oggi nella Chiesa dal canto gregoriano.

Mi permettete di definirlo: "terra santa della musica liturgica" ?!

Pochi oggi nella sua famiglia, la Chiesa, sia fra i fedeli che fra i pastori, lo annoverano tra le proprietà ecclesiali per le quali sentirsi impegnati in opera di solidale riscatto. È assediato ormai da tempo da innovativi istanze pastorali. La lenta agonia postconciliare che sta attraversando, è segno incontrovertibile della sua appartenenza ad un orizzonte ormai apparentemente chiuso, è considerato un vecchiume che giungerà inevitabilmente alla caduta finale; questo è il tenore dei giudizi – è inutile nasconderselo – che sono detti "pastorali", "musicali", "liturgici", o quant'altro. Nessun futuro per il gregoriano in casa sua.

Eppure la Chiesa proprio in quello stesso Concilio Vaticano II, al cui spirito molti si appellano per motivare il menzionato definitivo superamento, ha ribadito alla lettera che essa: "...riconosce il canto gregoriano come canto proprio della Liturgia romana: perciò nelle azioni liturgiche, a parità di condizioni, gli si riserva il posto principale." Così viene sempre citato, anche a sproposito, l'articolo n° 116 della Costituzione *Sacrosanctum Concilium*.

Un inspiegabile abbaglio, una clamorosa ingenuità, anche questa?! E' da notare, comunque, che al n° 117, con la stessa serena pacatezza, viene indicata la necessità di terminare l'edizione tipica dei libri di canto gregoriano, e anche di preparare un'edizione più critica dei libri già editi dopo la riforma di san Pio X. Non sembrano affermazioni di una *mens* orientata alla smobilizzazione. Piuttosto il dettato conciliare segna una pacifica consapevolezza e un'attenzione progettuale.

Colpisce nella Chiesa questa dicotomia microscopica, ma sottaciuta; quasi non abbia più alcun valore rilevarla: da una parte. le affermazioni conciliari, peraltro ribadite e sviluppate in diverse occasioni dal Magistero successivo; dall'altra, il sentire comune, espresso dalla prassi e dalle concezioni liturgiche maggioritarie, che, bisogna dirlo, sono presenti oggi nella Chiesa.

Che n'è stato della coscienza, dello sguardo, del sapere ecclesiale sul canto gregoriano? Perché oggi ben pochi sono disposti a comprare quel campo, a riscattare il futuro e considerarlo ancora proprio, nonostante quello che sembra stia per accadere? Occorrerebbe la messa in discussione seria ed esplicita di questa situazione ecclesiale, di tutti i suoi luoghi comuni, secondo cui coloro che difendono il gregoriano sono solitamente classificati in modo sbrigativo come sospetta nostalgia verso concezioni liturgiche e visioni di Chiesa risalenti ai tempi preconciliari (così viene detto di solito). E questo già fa poco onore agli artefici di questa curiosa trasformazione della questione; non contribuisce certo ad affrontarli in modo ecclesiale nei termini propri. Nella Chiesa cattolica, in questi quarant'anni dal vaticano II, la maggior parte si è sentita autorizzata a

non studiare, a non insegnare, a non cantare più il gregoriano. Sono pochi davvero quelli che tra laici, pastori, liturgisti, musicisti, sanno realmente di ciò di cui si parla quando si dice “gregoriano”.

C'è mistificazione anche su questa realtà.

Che cosa s'intende per “canto gregoriano”?

La maggior parte tra noi si basa spesso su un concetto molto vago, superficiale, antistorico; possiede qualche vaga conoscenza — che si rivela subito inadeguata, se non errata—, qualche percezione del tutto fuorviante, molto lontana dalla vera essenza del canto gregoriano e qualche stereotipo, prodotto da una sorta di tamtam ecclesiale a sostegno di un giudizio di inconsistenza sulla questione che invece sarebbe molto opportuno affrontare. Geremia fa mettere il contratto di acquisto da lui firmato in una giara di coccio “perché si conservi a lungo”. L'effetto dell'acquisto del campo non è percepibile nell'immediatezza che, al contrario, relega la scelta del profeta nell'incongruenza e nell'inutilità; ma solo nell'orizzonte profetico può emergere da essa il senso compiuto. È un profetizzare nel vivo, non solo a parole, e nemmeno con un'azione simbolica, ma con un atto reale, giuridico; un atto che significa il futuro perché già lo sta anticipando: *signum* che conserva a lungo la propria opacità.

Comprare e conservare: così la Chiesa fa nei riguardi della propria realtà costitutiva — e non secondo valutazioni pragmatiche e congiunturali, convenienza o meno — nella virtù teologale della speranza e con la virtù cardinale della forza. Da sempre la Chiesa sa di custodire tutto ciò che la riguarda e la trascende nella fragilità propria della condizione umana. Questo sapere ecclesiale riguarda anche il tesoro del suono della Parola. Anche il canto gregoriano presenta questo marchio di origine che ci sorprende e ci sovrasta; ci inquieta. Cito un versetto di San Paolo per concludere questo prologo: “Noi abbiamo questo tesoro in vasi di creta, perché appaia che questa potenza straordinaria viene da Dio e non da noi” (II Cor 4,7).

Perdonerete questo prologo ad una situazione che non va enfatizzata, certamente, ma nemmeno ridimensionata o taciuta, sottovalutata magari. È una situazione che personalmente non solo ritengo molto grave, perché il canto gregoriano è segno di una concezione ecclesiologica; è segno di una riflessione postconciliare, che ha preso determinate direzioni e non altre. Quando Giovanni Paolo II invita a ripensare il Concilio (cfr. *Tertio millennio adveniente*) e a studiare i documenti conciliari, significa che anche il canto gregoriano diventa segno di contraddizione e diventa motivo di riflessione, perché nel canto gregoriano c'è un segno della Chiesa e del pensiero della Chiesa, che non possiamo smobilitare a basso prezzo, facendo finta di niente.

La natura del canto gregoriano

Avrei tre esempi da darvi per fare capire di che cosa stiamo parlando.

Parlare del canto gregoriano è come parlare della Bibbia: da dove si comincia? E' difficile dover parlare della Bibbia, non è vero?! S'inizia a spiegare il canto gregoriano secondo una prospettiva storica, con la formazione del repertorio, la comprensione della realtà liturgica medioevale? Da dove si comincia dunque? Siamo proiettati in una dimensione troppo vasta, che non riusciamo a contenere, a fermare. Anche la definizione stessa del canto gregoriano è molto “pericolosa”. Che cosa intendiamo per canto gregoriano, qual è il sentire comune? Non possiamo nasconderci il fatto che, quando si ascolta o si canta la *Missa de angelis*, tutti siamo concordi che stiamo cantando il gregoriano; ugualmente ciò vale per l'*Adoro te devote*; la *Salve Regina* – cito gli “*evergreen*” (canti vecchi conosciuti da tutti che vanno bene in ogni stagione) del canto gregoriano

-.

Ma non è semplicemente quello il canto gregoriano; parlare del canto gregoriano significa non solo tornare molto più in dietro, ma coglierne una radice, da cui nasce certamente tutto il repertorio, perché anche la *Missa de angelis*, anche l'*Adoro te devote*, la *Salve Regina* attingono a questa fonte, nascono da questa radice. La comprensione del canto gregoriano deve partire da ciò che ne fonda l'esistenza, da ciò che ne fonda il linguaggio, da ciò che ne fonda una comprensione profonda, da un atteggiamento nei confronti della Parola. Il canto gregoriano è innanzitutto atteggiamento nei confronti del testo. Il titolo del nostro incontro, *L'armonia tra Parola di Dio e*

melodia nel canto gregoriano, significa che da un testo deve nascere una melodia, un'armonia, una consonanza perfetta che dia il senso di quel testo: questa è la sfida del canto gregoriano. Il canto gregoriano non nasce come fatto artistico; nasce da una esigenza impellente di promuovere il testo, né più, né meno. Il testo diventa un fatto sonoro; questo è il canto gregoriano, questa è l'esigenza radicale del canto gregoriano, radicale al punto che non possiamo nemmeno distinguere – badate – fra melodia e testo; si giunge a questo.

Quando nella storia della musica si dice che nel canto gregoriano c'è una perfetta simbiosi tra testo e melodia, si dice un'inesattezza strutturale; non è giusto dire così. L'evoluzione del canto gregoriano porterà ad una simbiosi, oppure ad una dicotomia, oppure ad una distanza assoluta tra testo e musica, ma nel canto gregoriano non esiste nemmeno il problema; non si pone nemmeno il problema, perché una simbiosi presuppone l'esistenza di due realtà che convivono strettissimamente, in stretta relazione fra di loro. Ma testo e musica nel canto gregoriano non sono strettamente legati: sono un'unica cosa; non c'è simbiosi, c'è identificazione. Facciamo molto fatica ad accogliere quest'aspetto perché abbiamo alle spalle più di mille anni di tradizione musicale in senso stretto. Il fatto stesso che nella tradizione gregoriana si sia passati da codici in campo aperto (= codici senza righe) a codici sul rigo (= che precisano l'altezza dei suoni, danno un'immagine musicale), significa che l'evoluzione è andata in una determinata direzione; ma l'esigenza assoluta, possiamo dire, da cui si parte, è di un altro tipo.

L'atteggiamento nei confronti del testo è ciò che motiva l'appartenenza del canto gregoriano alla liturgia della Chiesa. La Chiesa non rivendica la proprietà di codici musicali, la proprietà di una bella musica; la Chiesa non rivendica la proprietà di un repertorio: la Chiesa rivendica la proprietà dell'interpretazione delle Scritture. Se il canto gregoriano è interpretazione delle Scritture, non ha storia: è patrimonio della Chiesa.

Se non è così, il canto gregoriano è un capitolo della storia della musica; e se è un capitolo della storia della musica, va affidato ai musicologi, ai musicisti, agli storici, ai turisti, cioè a tutti quelli che si occupano di un fenomeno culturale.

Se, però, non è collocato all'interno di una visuale ecclesiale, perde la sua natura.

La Chiesa ha sempre detto che il canto gregoriano è il canto proprio della Chiesa. Lo ha detto proprio perché non è semplicemente musica; siccome la Chiesa deve conservare il testo delle Scritture e interpretarlo, nel canto gregoriano lo fa, dando suono al testo.

Dare suono a questo testo ha senso soltanto se l'atto di dare suono a questo testo è contemporaneamente l'interpretazione di quel testo. Si apre un capitolo enorme in risposta al titolo del nostro incontro, *L'armonia tra Parola di Dio e melodia nel canto gregoriano*. Il canto gregoriano è suono, è suono della Parola; non possiamo dire che sia l'interpretazione delle Scritture, pura e semplice, non è solo esegesi del testo – attenzione! Il canto gregoriano è esegesi, ma l'esegesi non è compiuta finché non diventi suono. Con il canto gregoriano la Chiesa ci insegna ancora una volta in modo estremo (perché tutto ciò che insegna la Chiesa, ce lo insegna in modo estremo) come fare musica, o, più precisamente, come intendere ontologicamente il suono, quando questo suono ha a che fare con la Parola; di più: quando ha a che fare con la Parola celebrata.

Il canto gregoriano non è soltanto il suono della Parola; il canto gregoriano è celebrazione di quella Parola, che è ben di più. Non è una spiegazione solo di questa Parola, non è l'esegesi soltanto, ma è atto di culto con valore sacramentale. La Chiesa ci dice su quali presupposti dobbiamo fondare la nostra intenzione di fare della liturgia un evento sonoro.

Siamo qui alla radice: la Chiesa ci invita a cantare, ci invita a produrre dei suoni, a fare musica, solo quando il nostro aprir bocca per emettere dei suoni si fa sintesi di un pensiero, del suo pensiero, di quello che la Chiesa pensa di quei testi. Deve essere un fatto automatico, deve esserci identità, non sovrapposizione; la Chiesa non aggiunge della musica ad un testo, la Chiesa non permette di “fare della musica” in chiesa! Questa è la condizione che la Chiesa pone al suono, chiamato a farsi realtà significativa al cuore dell'esperienza ecclesiale: il suono, che si fa suono della Parola, supera ogni distanza ma anche, a ben vedere, ogni vicinanza – lo dicevo poco fa – fra testo e

musica, spingendosi alla realizzazione di una perfetta identità. La Chiesa accoglie così il suono, non per abbellire o per ornare il testo, ma solo per farne concreto segno di esegesi.

Solo a queste altezze la Chiesa richiama il canto gregoriano come suo, e non può essere diversamente. Ripeto: la Chiesa non rivendica la proprietà di codici, di notazioni; non rivendica nemmeno la proprietà di un testo; rivendica la proprietà del pensiero su quel testo, solo quando questo pensiero torna nuovamente a farsi suono come evento liturgico. Il suono può nascere e stare nello spazio ecclesiale solo in quanto veicolo di senso. Ecco il principio che la Chiesa pone a fondamento della sua musica e, se ci pensiamo bene, guardate che al suono, alla musica, non potevano riconosciute maggiori dignità e nobiltà.

Credo che ci sia molto da riflettere su questo punto; credo che i motivi di riflessione non manchino, neanche in ambito accademico, culturale, in senso largo, perché questo è un problema serio. È noto che storicamente il canto gregoriano è considerato come l'inizio del linguaggio musicale occidentale: questa è la spiegazione che si sente sempre offrire. Ma cosa ci sta alla radice di questo discorso? La nostra musica, in sostanza, nasce in quanto dichiarazione di senso; questa è la vocazione fondamentale dell'arte dei suoni in ambito liturgico. La Chiesa ha detto una volta per sempre che quando si fa musica in chiesa, o è dichiarazione di senso - cioè è interpretazione della Scrittura secondo il pensiero del Magistero - o non c'entra per nulla. Il Concilio Vaticano II ha aperto degli spazi di nuova riflessione sul senso del canto liturgico, sull'attualità del canto liturgico, sul rinnovamento del canto liturgico. La prassi, se non nasce da questa radice, è una scheggia impazzita. E tutti si sentono legittimati a dire la loro, ma il canto gregoriano ci dice essenzialmente che, se vuoi fare musica in chiesa, sappi che deve rispettare il pensiero della Chiesa. E il canto gregoriano parte addirittura da una identificazione. (Questo non significa che bisogna fare solo canto gregoriano).

È l'atteggiamento di fronte al testo che è essenziale; nel canto gregoriano dobbiamo cogliere questa radice, da cui ha origine tutto. La melodia del canto gregoriano è questo; certo, la melodia è l'ultimo tassello, perché la melodia porta alla comunicazione di un'esegesi che viene comunicata dai neumi, dai segni, da ciò che i notatori antichi hanno messo sopra il testo, per informarci su come vada interpretato un certo pezzo.

Se guardiamo un codice di gregoriano, abbiamo il testo e sopra tutti i segni, non dei righe musicali. Porto un esempio: "*Gaudete in Domino semper, iterum dico, gaudete...*" (vedi il foglio che avete davanti)¹.

Non considerate per il momento la notazione quadrata; immaginate le parole del testo "*Gaudete in Domino semper...*" e quei ... 'segnetti strani' che sono sopra e sotto la notazione quadrata: quest'insieme è la spiegazione del testo, è una spiegazione muta, è una dichiarazione di senso di quel testo. La melodia è ciò che rende tutto questo attuale, cioè è ciò che determina il dato profetico, cioè sempre nuovo, sempre in divenire. Perché questo? Perché il canto gregoriano, come abbiamo detto prima, vive di questa incarnazione continua.

Siamo alla terza Domenica dell'Avvento, detta, dall'*incipit* dell'Introito, Domenica "*Gaudete*"; essa presenta un carattere diverso dalle altre domeniche dell'Avvento (come la quarta Domenica di Quaresima è detta la Domenica "*Laetare*", dall'*incipit* dell'introito "*Laetare Jerusalem...*"). Si distingue per il suo carattere festoso; ed è sorprendente, se è riportato al contesto penitenziale del tempo liturgico dell'Avvento, l'eccezionalità della festa, data anche dai segni della liturgia, a cominciare dal colore rosaceo e non viola dei paramenti del celebrante. Il testo dell'Introito è la versione fedele e quasi integrale dei tre versetti paolini del capitolo 4 della *Lettera ai Filippesi*, che la liturgia fa suonare all'apertura della celebrazione:

"*Gaudete in Domino semper* - rallegratevi nel Signore, sempre; ve lo ripeto ancora, rallegratevi; *modestia vestra* – la vostra affabilità, la vostra modestia – sia nota a tutti gli uomini. Il Signore è vicino! Non angustiatevi per nulla, ma in ogni necessità esponete a Dio le vostre richieste, con preghiere, suppliche e ringraziamenti."

¹ Allegato alla dispensa.

Come fare risuonare questo testo? Proviamo un momento ad immaginare di doverlo proclamare dall'ambone all'apertura della celebrazione della terza domenica dell'Avvento, come di solito fa la guida dell'assemblea nelle nostre liturgie, magari leggendo dal foglietto. Possiamo decidere di leggere quel testo semplicemente, senza alcuna sottolineatura, senza alcun rilievo, come normalmente avviene quando tutta l'assemblea recita una formula; all'assemblea non è richiesto di sottolineare l'uno o l'altro termine: è richiesto di leggere, di proclamare il testo. Oppure possiamo decidere di pronunciarlo per sottendere un significato. In tal modo prendiamo coscienza del fatto che dire quel testo può già costituirne in sé una forma esegetica. Ci rendiamo conto nello stesso tempo della libertà che ci assumiamo di poter orientare attraverso il nostro modo di leggere la comprensione dell'intera assemblea. Il canto gregoriano ci mostra con chiarezza come la Chiesa non abbia concesso alcuna delega e abbia voluto dire la sua su quel testo, facendo sì che diventasse proprio, non esclusivamente in virtù di una sua materialità o di una pur essenziale derivazione della sacra Scrittura, ma come operazione stilistico-formale. Questo lo fa il canto gregoriano.

“Recitiamo insieme il testo dell'antifona d'ingresso che troviamo sul foglietto”: con queste parole normalmente il celebrante o la guida si rivolgono ai fedeli presenti. Ed è come se venissero cancellati tutti i neumi di un codice. Voglio dire: dire, viene cancellato ogni suggerimento su come dire quel testo, viene cancellata l'esegesi, cancellata la direzione del significato, viene cancellata la tradizione interpretativa della Chiesa, che ha dato quell'interpretazione, e che vuole che si riproduca costantemente nel tempo. Tutto questo succede se cancelliamo i neumi, Siamo in grado di comprenderne l'implicazione di una tale operazione?...! Come possiamo rispondere alla domanda di senso su quel testo? Che direzione gli diamo? Come lo possiamo dire? Quale ci sembra, concretamente, la parola più importante? Potremmo leggere: “RALLEGRATEVI nel Signore sempre...*GAUDETE in Domino semper*”, sottolineando il primo termine della frase. Così il testo ha un suo significato, ha una sua esegesi.

Possiamo dire invece: “Rallegratevi nel SIGNORE sempre” – il che è un'altra cosa, trasmette un altro significato, un'altra esegesi.

Oppure possiamo dire: “Rallegratevi nel Signore SEMPRE”, dando enfasi all'avverbio.

Se cancelliamo i neumi, invece, le domande su come leggere il testo rimangono senza risposte. Sappiamo infatti che i neumi rispondono a tutte queste domande; sappiamo che il gesto retorico disegnato dalle combinazioni ritmiche delle antiche grafie orienta le incise, le frasi, verso i punti di mira del fraseggio.

Gaudete in Domino semper : abbiamo lì davanti a noi questa frase, però è un mistero per noi. Non basta dire che questo è il testo della liturgia; non basta che questo è un testo sacro, non basta dire che questo è un testo di San Paolo; questo è un testo che deve avere senso, questo è un testo che deve avere un'esegesi che la Chiesa vuole e che non ci dobbiamo inventare noi e che non dobbiamo sciupare. Non basta la lettura di questo testo. Non c'entra il nostro parere sull'importanza da dare a ciascuna di queste parole in questo contesto preciso.

C'è chi mi ha risposto: “Un anno posso sottolineare *Gaudete*, un altro anno *Domino* e un altro anno ancora *semper*...In tre anni si può scoprire tutto il gusto di questa frase”. Ma procedere così è dare un parere personale sul testo, non è farne una *lectio*.

Il fraseggio indicato dai neumi invece è chiaro; non sto a fare l'analisi di questo brano, ma non posso non accennare al fatto che l'inciso è costruito con finissima arte retorica, con grafie semiornate, su un gioco di rimandi verso il punto culminante posto alla conclusione. C'è questo movimento ascendente. Ecco che la melodia anche – non solo, ma anche – rivela un utilizzo di una figura retorica, di un *climax* che consiste, come sappiamo, in una sequenza di parole che, attraverso il loro significato, il valore fonico e ritmico, aumentano l'intensità della frase, indirizzandola verso un punto culminante. Il disegno è evidente dall'esordio: il punto culminante non è *GAUDETE*; non è *Gaudete in DOMINO*, ma c'è un gioco di rimandi che mi indirizza verso *SEMPER*. Il gregoriano ce lo dice in modo chiaro: è questo il significato.

“*Gaudete*” – è un obbligo, non un consiglio; non ci dice solo “*gaudete*”, ma “*gaudete in Domino*” – è ben altra cosa e ci spinge oltre: “*Gaudete in Domino SEMPER*”.

L'avverbio "semper", se andiamo a cercare nel canto gregoriano come viene trattato, troviamo: "Oculi mei SEMPER ad Dominum..." (Terza Domenica di Quaresima). *Oculi mei* – con una grande sottolineatura di quinta, come in *Puer natus*: "Pu-uer" – "O-oculi" – i miei occhi, come *Gau-dete* in *Do-mino*: queste sottolineature sono funzionali ad una sottolineatura dalla portata enorme: *SEMPER*, Essa cambia le carte in tavola. Non sminuisce i primi termini, ma li promuove verso un'esegesi che è ben più profonda, ben più radicale. In questa domenica speciale l'imperativo apostolico di Paolo non sta tanto nella necessità di rallegrarsi, di rallegrarsi nel Signore, ma di mantenere SEMPRE questo atteggiamento.

Non vogliamo analizzare tutto il brano, ma colpisce anche la grande sottolineatura, come vedete alla terza riga: "*NIHIL solleciti sitis...*" (= nulla vi deve preoccupare...), rappresentata dal raggiungimento del culmine melodico: il solo *do* in tutto il brano è quel *do* su *nihil* (= nulla; non abbiate paura – ha detto Giovanni Paolo II), *nihil solleciti sitis*.

Questa è l'esegesi che vuole la Chiesa: *SEMPER, NIHIL*.

Momenti di grande forza, come direbbe Sant'Agostino, di grande forza persuasiva. Tutto nasce dall'arte retorica che è stata ben spiegata da Agostino, l'arte del ben parlare e l'arte della persuasione, con gli stili agostiniani semplici, moderati, sublimi. Sono gli stili che si trovano nel canto gregoriano, come forma atta non solo a comunicare ma a persuadere, perché quest'arte è sorretta dalla verità di quello che sto dicendo: nella verità di quello che sto dicendo sta la forza della persuasione, non nella mia capacità retorica, ma nella forza della verità, che è sorretta da un'arte retorica vera, di rara densità e suggestione, che dà il senso della profondità dell'operazione condotta sul testo, attraverso stili, forme, procedimenti compositivi.

Se tutta l'assemblea legge sul foglietto della domenica questo testo, partecipa di più o di meno che quando sente un introito interpretato nel giusto modo? L'illusione è che partecipi di più, perché tutti dicono questa frase, perché tutti la possono leggere, perché tutti accedono al 'fare', perché tutti leggono: "Rallegratevi nel Signore, sempre..." Quindi — si dice —, l'assemblea 'partecipa'... Allo stesso modo, si dice: 'perché far cantare la *schola*, quando l'assemblea non capisce niente di quello che la *schola* canta?'

Ma la *schola* interpreta il senso di quel testo e si fa rappresentante dell'assemblea! La rappresentanza è un concetto che sta alla base della funzione ministeriale del coro e del cantore solista, come dello stesso celebrante.

C'è, è vero, una difficoltà: la difficoltà di accedere all'interpretazione, che non è la semplice lettura. La Chiesa ci invita a non banalizzare il testo nella liturgia – attenzione! - La lettura può essere una banalizzazione del testo. Così quando io imparo con l'assemblea un versetto di salmo responsoriale (nel senso che la prima volta il solista lo intona, e l'assemblea subito lo ripete), non mi devo illudere di aver finalmente trovato qualcosa per fare partecipare l'assemblea. Anche in questo caso si resta nella banalizzazione del testo.

Mi si permetta invece di riportare una mia esperienza di ieri: ho avuto la grazia e la gioia di cantare una messa in gregoriano nella mia cattedrale di Cremona con novanta cantori di tutta la diocesi cremonese. Ma abbiamo cominciato a gennaio a preparare quella messa, e ogni mese novanta cantori di tutta la diocesi sono venuti una volta al mese, la domenica pomeriggio, a cantare il gregoriano per tre ore, già sapendo che avrebbero dovuto cantare al *communio*: *Quinque prudentes virgines*. Abbiamo cominciato a gennaio a cantarlo, sapendo che l'avremmo cantato a novembre! Questo significa che la Chiesa non fa sconti su queste cose che sono importanti; quanto più andiamo alla ricerca di sconti, tanto più ci perdiamo noi. ...Sì, le cose sono difficili; e devono essere difficili perché la Chiesa ha posto dei paletti che sono magnifici e terribili! La Chiesa punta al massimo; siamo noi che non ci arriviamo.

Non possiamo dire che il canto gregoriano non è più adatto alla liturgia; siamo noi che non siamo più adatti al canto gregoriano. Ed è ben diversa la cosa. Poi se non possiamo fare tutto quello che ci viene detto accettiamo l'impossibilità e troveremo un'altra strada. Rifletteremo sull'opportunità di capire qual è l'atteggiamento nei confronti della Parola.

Il problema non è quello di riportare il canto gregoriano a tutti i costi e il più possibile nella liturgia; l'intenzione della Chiesa è diversa, molto più profonda; il pensiero della Chiesa va oltre quello, non è una questione di "più si canta il gregoriano, e meglio è". Il problema è di cambiare lo sguardo nei confronti di una realtà e di ritornare a considerarla sempre qualcosa di familiare, di attinente alla Chiesa, in cui la Chiesa si riconosce pienamente.

Occorre tornare ad amare il gregoriano, quindi, sapendo anche che per cantare il gregoriano ci vogliono dei cori preparati, dei cantori che studiano, ci vuole anche una buona disponibilità economica per pagare i cantori che vengono a cantare, occorre investire un po' di soldi nella liturgia. L'Incarnazione passa per queste strade. Ma chi è disposto a pagare dei soldi per far cantare la liturgia, per far suonare un organista bravo, per far cantare dei cantori bravi, per pagare un corso di aggiornamento per una guida dell'assemblea...?!

Il canto gregoriano non è il canto sospeso nell'etereo: vive di incarnazione. Se si cambia lo sguardo, allora probabilmente un'attenzione diversa trova le strade per un'incarnazione opportuna, per quanto ci è dato di fare in questo nostro contesto. Allora ad es. si canterà il Graduale *Simplex*, e non subito il Graduale *Triplex*. Sappiamo che il Graduale *Simplex* non basta – certo, solo se dobbiamo accontentarci, ci accontentiamo del Graduale *Simplex*; ma siamo consapevoli che cantare dal Graduale *Simplex* è un passaggio per passare al Graduale *Triplex*. Sono dei gradini, come per la *lectio*, che non si esaurisce nella *ruminatio*. Il canto gregoriano non è soltanto Graduale *Simplex*; il Graduale *Simplex* è *ruminatio*, la Parola che viene masticata, gustata, conosciuta, che passa attraverso il suo sapore materiale, la sua conformazione fonetica. Essa non meno sacra del suo significato, come detto prima, è vero; ma si accede poi ad una *contemplatio*, cioè ad una situazione che pone davvero la Parola all'interno di un contesto liturgico: è lì che la Chiesa deve puntare lo sguardo. Non ci arriverò; ma devo andare là, devo sapere che la direzione in cui devo camminare è quella.

Consideriamo ora un secondo esempio: "*Adorate Deum, omnes angeli eius ...*" In questo brano ci sono tantissimi segni apposti sopra la notazione. Non è la nostra conversazione una lezione di semiologia gregoriana, però posso spiegare che questi segni – incomprensibili ai più – di fatto veicolano delle lettere dell'alfabeto. Ad es., la lettera "t", scritta fra le note quadrate e il testo, compare varie volte: su "*Deum*", precisamente su "*um*"; su "*omnes ang*" –*eli*; e su *audi-vit*: alla fine di "*vit*" ancora una "t"; in fondo a: "*fili-ae Iu-dae*".

Chi sa un po' di semiologia gregoriana, sa che questi segni non sono di suo frequentissimo, eppure qui ce ne sono sette-otto in un solo brano!

"T" vuol dire: "tenere", cioè il notare dà alcune istruzioni. Egli vuol dire non semplicemente: "Fermatevi, tenete la nota"; vuol dire: "cerca di tenerci a..." nel senso di: "io ci tengo a questo...".

"*Adorate Deum...*" : c'è un procedimento retorico anche molto bello, interessante, già dall'*incipit*. Infatti ci sono due note larghe sulla sillaba che precede l'accento: stranissimo! Non è: "*Ado-RA-te Deum*"; è: "*A-DO-O-rate Deum*". Cioè con sublime arte retorica l'accento viene fatto precedere da un'enfaticizzazione della sillaba pretonica, con due note a valore largo; significa che quella parola viene ancor più dilatata, più che se fosse: "*Ado-RA-te Deum*", con due note sulla sillaba accentata; ci è chiesto molto di più.

È lo stesso procedimento che succede all'Epifania con il brano: "*Ecce venit domi-NA-tor Dominus*".

Vorrei solo leggersi in conclusione un passo del nostro Papa, Benedetto XVI, di uno dei suoi numerosi saggi sulla realtà liturgica; sembra propria commentare questo testo, quel suo brano:

"La liturgia è parusia anticipata, è l'irrompere del «già» nel nostro «non ancora»... Egli (il Signore) viene visto nelle immagini della liturgia celeste donatoci dall'Apocalisse: circondato da quattro esseri viventi, circondato soprattutto da una grande schiera di angeli che cantano. (*Adorate Deum omnes angeli eius*) Il loro canto è espressione di gioia che non

sarà tolta, il risolversi dell'esistenza nel giubilo della libertà che ha trovato il suo compimento.

Il monachesimo fu inteso sin dagli inizi come vita alla maniera degli angeli: la maniera degli angeli è l'adorazione. Entrare nella forma di vita degli angeli significa dare alla vita la forma di un'adorazione, nella misura in cui è possibile alla debolezza degli uomini."²

Rispondendo ad una domanda sulla "partecipazione attiva" alla liturgia da parte dell'assemblea e la messa a confronto della liturgia luterana con quella cattolica:

Solo apparentemente la visione luterana è più vicina alle esigenze della partecipazione attiva con il canto corale in lingua viva.

Si dice spesso : 'il corale è la forma di canto che avrebbe dovuto promuovere la Chiesa, invece di voler affermare il canto gregoriano e la polifonia come forme proprie'. In realtà però i corali protestanti prendono spunto dal canto fermo e dalla melodia pur semplice del gregoriano, ma nei loro Autori non c'è più l'adesione al pensiero fondante. La melodia del canto fermo diventa un pretesto e non più il supporto musicale per una comunicazione di senso. Il corale viene privato di tutto questo e quindi il concetto stesso di liturgia, di azione liturgica e di canto liturgico, risente della incapacità ontologica dell'uomo — affermata dalla riforma — di rapportarsi con la divinità. Il corale diventa una forma di canto esclusivamente di tipo didattico, e il canto non più, come lo è, invece, nella visione cattolica, una forma possibile di partecipazione alla vita divina, di comunicazione con Dio.

Sembra paradossale, ma l'aver tenuto il canto gregoriano è la testimonianza che la partecipazione attiva dei fedeli nella Chiesa cattolica — la *participatio actuosa* "esplosa" nel Vaticano II, ma preparata dal *Motu proprio* di Pio X, dalla *Mediator Dei*, ecc. — ha un suo supporto teologico, contraddetto dall'istanza luterana, che però si è appoggiata a questa esigenza pratica di coinvolgimento assembleare.

Noi con il "nostro" concetto di partecipazione attiva rischiamo di farci luterani: né più, né meno. È un concetto puramente luterano, se non stiamo ben attenti. È il concetto stesso di liturgia che va messo in discussione : il canto gregoriano si fa segno di questo dato fondamentale, che non possiamo distruggere, perché è costitutivo, ci piaccia o no. Se il canto gregoriano rappresenta il pensiero della Chiesa come atteggiamento nei confronti della Parola, questo è un dato definitivo; non è cristallizzato dalla sua ermeneutica, è cristallizzato nel suo dato ontologico, e non può che essere così. Spetta a noi costruire un'ermeneutica in linea con una radicalità ontologica: è questa la sfida che ci aspetta. Ma se noi rimuoviamo l'oggetto, siamo noi inadeguati alla sfida.

* * * * *

² J. RATZINGER, "Di fronte agli angeli voglio cantarti". *La tradizione di Ratisbona e la riforma liturgica*, in *Cantate al Signore un canto nuovo. Saggi di cristologia e liturgia*, Jaca Book, Milano, 1996, p. 156.

Milano, S. Benedetto, Lun 7 nov. 2005

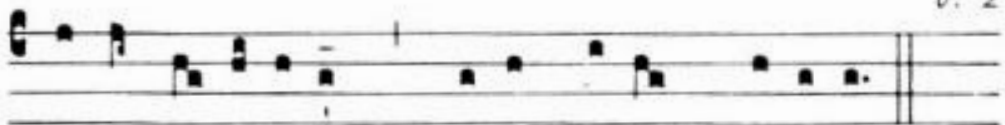
PSALMUS 74

DOMINUS SUMMUS IUDEX

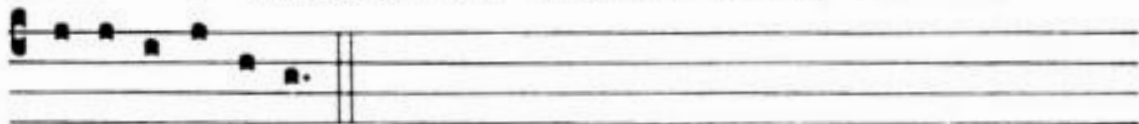
Deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles (Lc 1, 52).

V. 2

♩. VIII g



E T invo-cá-bimus * nomen tu-um, Dómi-ne.



E u o u a e.

Confité-bimur tibi, Deus; †
confité-bimur et invocábimus nomen tuum: *
narrábimus mirabilia tua.

Cum statúero tempus, *
ego iustítias iudicábo.

Si liquefacta est terra et omnes qui hábitant in ea, *
ego confirmávi colúmnas eius.

Dixi gloriántibus: «Nolíte gloriári!» *
et delinquéntibus: «Nolíte exaltáre cornu!
Nolíte exaltáre in altum cornu vestrum; *
nolíte loqui advérsus Deum protérva.»

Quia neque ab oriénte neque ab occidénte *
neque a desértis exaltátio.

Quóniam Deus iudex est: *
hunc humiliat et hunc exáltat.

Quia calix in manu Dómini *
vini meri plenus misto.

HEBDOMADA TERTIA ADVENTUS

Phil. 4, 4. 5; Ps. 84

IN. I
RBCKS

G Au-dé-*m* te • in Dó-mi-no sem-per : í-te-rum
 di-co, gau-dé-*s* te : mo-dé-sti-a ve-stra no-ta sit
 ómni-bus ho-mí-ni-bus : Dómi-nus pro-pe est.
 Ni-hil sol-lí-ci-ti si-tis : sed in ó-mni ó-ra-
 ti-ó-ne pe-ti-ti-ó-nes ve-strae inno-té-scant a-pud

Ps. 96, 7. 8 et 1

IN. VII
RBCKS

A D-o-rá-te De-um • omnes ánge-li e-ius :
 audi-vit, et laetá-ta est Si-*o*n : et exsulta-
 vé-runt fí-li-ae lu-dae.

L'ARMONIA TRA PAROLA DI DIO E MELODIA NEL CANTO GREGORIANO

14 NOVEMBRE 2005
GIORGIO MERLI

Prof.

Riprendiamo la trattazione del tema "L'armonia tra Parola di Dio e melodia nel canto gregoriano" già trattato la scorsa settimana dal Prof. Rampi.

Come credo abbiate già colto dalle tavole che vi sono state distribuite, ho pensato di proporvi questa sera un percorso più "musicale": il mio ruolo di Cantore all'interno del Gruppo diretto dal Prof. Rampi e del quale mi onoro di far parte fin dalla sua fondazione, il prossimo anno celebreremo il nostro ventennale, quasi me lo impone!

Affronteremo quindi la questione su due piani distinti:

in primo luogo il rapporto tra la pura melodia e la Parola di Dio che origina forme musicali ampiamente diversificate e funzionali ai vari momenti liturgici; successivamente, e in modo molto più significativo, il rapporto tra la Parola di Dio e la melodia letta alla luce delle indicazioni dei manoscritti medievali, studiati in modo scientifico avvalendosi degli strumenti fornitici dalla paleografia musicale e dalla semiologia gregoriana.

Durante il mio intervento verrà fatto ampio riferimento, soprattutto riguardo al commento delle Antifone dell'Ufficio, a un contributo del M.ro Angelo Corno, anch'esso facente parte del nostro Ensemble, dal titolo "L'Antifonario di Hartker: la retorica al servizio dell'esegesi" presentato a Rovigo nel luglio dello scorso anno nell'ambito dell'8° Corso di Canto Gregoriano "Il suono della Parola" organizzato dai Cantori Gregoriani.

Iniziamo dunque ad analizzare il rapporto tra pura melodia e Parola di Dio.

► "La prima struttura a fondamento del canto sacro in area mediterranea, il suo atto di nascita in qualche modo, è la lettura pubblica della Parola di Dio. Il testo sacro è cantato, ma gli sviluppi musicali sono totalmente subordinati alla declamazione: il rivestimento melodico delle parole resta semplice e rudimentale. La lettura non è più un semplice dire, ma non è ancora un canto elaborato. Si tratta della cantillazione, procedimento universale per

trasmettere un insegnamento solenne. Questa stilizzazione della dizione parlata viene ereditata direttamente dalla liturgia ebraica sinagogale” (D. Saulnier – I modi gregoriani)

ES. 1

In illo tempore: Dixit Iesus discipulis suis: « Vos estis sal terrae. Quod si sal evanuerit, in quo salietur? Ad nihilum valet, nisi ut mittatur foras et conculcetur ab hominibus.....Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona et glorificent Patrem vestrum, qui in caelis est » (Mt 5,13-16)

Gli elementi costitutivi della cantillazione sono funzionali alla proclamazione del testo: si individuano una formula di intonazione, una corda di recita, una forma cadenzale posta al termine di ogni frase, una cadenza intermedia per una eventuale divisione all'interno della frase, una seconda corda di recita, più grave della prima, per le frasi interrogative e una cadenza che conclude la pericope evangelica. La forma musicale si pone come unico obiettivo la buona comprensione del testo nel suo svolgersi fraseologico.

Anche la salmodia, cioè il canto dei Salmi che formano il nucleo centrale della celebrazione di tutte le Ore liturgiche, nel suo svolgersi melodico volge la sua attenzione alla pura materialità del testo, pur diversificandosi nei suoi elementi costitutivi in funzione del brano che accompagna (nell'Ufficio e nella Messa) o del testo che viene proclamato. Anche le fonti più antiche contenenti dettagliate informazioni circa il canto dei Salmi, per es. la *Commemoratio brevis de toni set psalmis modulandis* del nono secolo, presentano i toni salmodici come un sistema pienamente sviluppato in otto toni, uno per ciascun modo.

ES. 2

Sal-vum me fac Domine, quondam deficit **san**-ctus:*
Quondam diminutae sunt veritates a fi-*li-is* **ho**-mi-num:

Vana locuti sunt unusquisque ad proximum **su**-um:*
Labia dolosa, in corde et cor-*de lu-cu*-ti sunt.

Disperdat Dominus universa labia do-**lo**-sa,*
Et lin-*guam ma-gni*-lo-quam.

Qui dixerunt: Linguam nostram magnifi-**ca**-bi-mus, †
Labia nostra a **no**-bis sunt:*
Quis noster *Do-mi-nus* est (Ps 11,1-4)

Anche in questo caso appare evidente la funzionalità degli elementi costitutivi alla semplice e ordinata declamazione del testo: si riconoscono una intonazione, una corda di recita, una cadenza mediana per separare il primo emistichio dal secondo, una cadenza finale e una inflessione (denominata *flexa*) utilizzata nel primo emistichio in caso di eccessiva lunghezza di quest'ultimo. L'esigenza, prettamente testuale, è quella di separare in modo chiaro e ben riconoscibile i versetti del Salmo: l'unica variante melodica, peraltro non presente in tutti i generi salmodici, riguarda l'adattamento delle cadenze generata da una attenzione ancora testuale: il rispetto degli accenti tonici delle parole.

► Le antifone salmiche

E' dapprima nell'ambito ecclesiastico, e successivamente in quello monastico, che si lavorò alla composizione delle antifone, che diventeranno il naturale complemento del Salterio come libro di preghiera liturgica. A distanza di secoli, tra i vari sforzi per adattare i salmi all'uso della preghiera corale cristiana, possiamo considerare la salmodia responsoriale, la cui paternità è riconosciuta al grande vescovo milanese Ambrogio, come la scoperta più geniale in questo senso.

Dall'analisi del repertorio più antico delle antifone-ritornello risulta evidente che i compilatori posero una grande cura perché il canto dei salmi producesse effetti immediati e profondi nell'animo dei fedeli che partecipavano alla preghiera liturgica. Perciò le antifone salmiche assumono questa loro veste formale di estrema semplicità e concisione, proprio perché dovevano penetrare agevolmente nel cuore dei fedeli per poi riaffiorare spontaneamente alla memoria.

ES. 3

AM 38 – Miserere mei Deus (Ps 50,3)

AM 46 – Salutare vultus mei (Ps 42,5)

Si tratta di antifone semplici sia dal punto di vista letterario che musicale: nel primo caso il Salmo è inteso come riconoscimento del proprio peccato, nel secondo come sottomissione fiduciosa all'azione di Dio. Si tratta di vere e proprie acclamazioni: occorre immaginare la celebrazione di lode come un canto vivace nel quale la partecipazione del popolo, o grande coro, è continua. Queste brevi frasi, staccate dal contesto, ripetute insistentemente, davano al Salmo un volto nuovo. Il suo canto diventava un'esperienza concreta di preghiera, dalla quale si ricavava una idea dominante. In questo modo ogni Salmo conteneva una miniera di piccole gemme, di piccole frasi di lode o di invocazione che, un giorno l'una e un giorno l'altra, arricchivano il tesoro intimo della preghiera privata di ogni cristiano e di ogni monaco.

L'analisi musicale di queste brevi antifone mette chiaramente in evidenza la struttura della melopea gregoriana: è una melodia naturale, semplice, embrionale, tipica della parola latina, naturalmente dotata di accento melodico. All'interno della parola (*miserere, salutare*) vi sono due sillabe interessate dal movimento prodotto dall'accento: la sillaba accentata che si eleva in genere verso la sommità melodica, sede di tensione, slancio ritmico, intensità, e la sillaba finale dove la melodia degrada su una corda più grave, sede di distensione e riposo ritmico. Questi due poli coinvolgono anche le altre sillabe: le sillabe pretoniche in cammino verso l'accento e le sillabe post-toniche nella transizione verso la finale. Le antiche antifone salmiche, originariamente distribuite lungo tutto l'arco dell'anno liturgico, vennero poi "accantonate" nel salterio "*per annum*" avendo perso gran parte della loro efficacia quando, nel tardo Medioevo, prevalse la prassi dell'esecuzione alternata del Salmo a due cori, preceduto e concluso dal canto dell'antifona.

► Evoluzione dell'antifona

Abbiamo visto che le antifone erano composte a servizio esclusivo del Salmo: il versetto, reso più espressivo dalla melodia che ne accentuava il senso, era destinata a suggerire una interpretazione globale del Salmo stesso. In seguito si avvertì la necessità di adattare la preghiera del Salmo a una determinata festa, pur rispettandone in modo assoluto il testo. Si trattava di ricavare dai Salmi scelti per l'ufficio vigilare festivo alcune frasi particolarmente significative e trasformarle in antifone. L'antifona assumeva una nuova funzione, quella di ambientare la celebrazione di lode con la tematica della festa e del tempo liturgico: dal punto di vista musicale l'antifona comincia ad assumere una forma diversa e più complessa.

La tradizione ci ha tramandato bellissime antifone, tratte dai salmi, composte per le feste di Natale e dell' Epifania, e anche per gli uffici arcaici di S. Stefano e degli Apostoli Pietro e Paolo.

ES. 4

GS 79 – Reges Tharsis (Ps 71,10)

Non solo: le parole di alcune antifone, una volta estratte dal Salmo, diventano parole di Cristo.

ES. 5

GS 431 – Caro mea (Ps 15, 9)

Questo metodo rende esplicita una verità che i Padri della Chiesa avevano proclamato con insistenza: Cristo, mediatore prescelto tra Dio e gli uomini, è il vero protagonista del Salterio; per questo, quando la Chiesa esprime la sua preghiera servendosi dei Salmi, Cristo prega con la Chiesa e nella Chiesa. Non è casuale che, tra i testi biblici che hanno sostituito le antifone del periodo arcaico, ci siano in primo luogo i Vangeli, e che dai Vangeli siano state scelte precisamente frasi o sentenze pronunciate dal Signore.

► Le antifone maggiori

Se passiamo poi dalle antifone «minori», quelle per accompagnare i Salmi, alle antifone «maggiori», destinate ad accompagnare il Benedictus e il Magnificat, la qualità del testo cresce notevolmente, contribuendo in modo decisivo a migliorare il carattere teologico dell'anno liturgico. Per gli ultimi giorni di Avvento si crea un complesso particolare di antifone al Magnificat, le cosiddette antifone "O", le quali, secondo l'abate Guéranger, "contenevano il midollo della liturgia dell'Avvento".

ES. 6

AM 208 – O Sapientia

L'analisi morfologica di queste antifone, benché costruite su un modulo formulare, mette in evidenza lo stretto legame del testo con la melodia che assume un andamento sempre più articolato sia in ordine alla lunghezza del brano sia alle figurazioni neumatiche presenti sulle singole sillabe. Basti

pensare alla formula neumatica più ampia e complessa che tocca anche il vertice melodico: essa è utilizzata per sottolineare le parole più significative del brano: *fortiter, apparuisti, sol iustitiae, lapis angularis, expectatio gentium...* Lo stile melodico che caratterizza tutto il repertorio dell'Ufficio, tranne i Responsori prolissi del Mattutino, è comunque quello sillabico: ogni sillaba ha una sola nota, salvo poche eccezioni di sillabe che portano piccoli gruppi di due o tre note.

► I canti della Messa

Passando al repertorio dei canti della Messa risulta subito evidente come la melodia, in funzione delle varie forme musicali presenti nel *Proprium Missae*, si faccia via via più complessa e articolata, passando dallo stile semiornato caratteristico dei brani riservati alla Schola (IN e CO) ove la melodia si articola in piccoli gruppi di note poste sulle singole sillabe, allo stile ornato (o melismatico) che presenta gruppi di note più estesi, chiamati appunto melismi, ovvero "lunghi festoni sonori" secondo la definizione di dom E. Cardine, riservato ai canti del solista (GR, AL e TR). La scelta di uno stile, e quindi di un procedimento melodico, per queste forme musicali è certamente funzionale al momento liturgico che i vari canti accompagnano: l'incedere della processione dei celebranti, accompagnata dall'Introito, e di quella dei fedeli, accompagnata dal Communio, richiede certamente un movimento, e quindi un processo compositivo, più "incalzante"; i momenti di meditazione della Parola appena ascoltata vengono coerentemente sottolineati dallo stile complesso del GR, dell'Al e del TR. Lo stretto legame, l'armonia che intercorre tra la melodia e la Parola di Dio viene sottolineata in modo mirabile dalle indicazioni ritmico-interpretative forniteci dai più antichi manoscritti: ad esse è indispensabile fare riferimento, leggendole alla luce della scienza che si occupa di cercare la ragione (logos) della diversità dei segni (semeion) per dedurne i principi fondamentali di un'interpretazione autentica e oggettiva: la semiologia gregoriana.

Tentiamo quindi, partendo nuovamente dal repertorio dell'Ufficio, l'analisi di alcuni brani alla luce di queste indicazioni e prendendo a riferimento, per quanto riguarda l'indagine semiologia, la notazione che si impone su tutte le notazioni coeve per la finezza delle indicazioni ritmico espressive: la notazione sangallese. Si tratta di una notazione che compare nel decimo secolo appunto nell'Abbazia svizzera di San Gallo, sul lago di Costanza, fondata circa tre secoli prima; una notazione definita "adiastematica" o "in campo aperto", senza cioè nessuna preoccupazione di indicare l'altezza dei suoni e che si sovrappone al testo scritto precedente sulle pagine del manoscritto; una notazione definita "ad accenti" in quanto assume come segni fondamentali di scrittura l'accento acuto (/) e l'accento grave (-) ma che si arricchisce di segni particolari e di lettere significative sapientemente aggiunti con uno scopo ben preciso.

Alcuni dei primissimi antifonari, quelli che contenevano solo i testi dei canti senza la notazione musicale, avevano le stesse caratteristiche fisiche degli Evangelari. Erano codici "purpurei", codici "aurei", codici di pergamena imbevuta di porpora e scritti con inchiostro d'oro. Porpora e oro erano simboli

dell'imperatore, della "summa potestas". Con il declino dell'impero, i cristiani scelsero di riferirli a Cristo, il loro Re; perciò con porpora e oro si scrivevano gli Evangelieri, che contenevano la Parola di Dio, cioè Cristo, e con porpora e oro si scrivono i primissimi antifonari. Sarebbe stato disdicevole applicare questo trattamento così prezioso e particolarissimo a un semplice libro di melodie. Se il canto gregoriano, nella sua duplice veste di repertorio di canti della Messa e dell'Ufficio, altro non è che proclamazione entusiasta di una fede unitaria, allora la scrittura di un codice, di questo codice che quel canto contiene, rappresenta ben più di una semplice raccolta di formule melodiche.

Ecco dunque la risposta: i neumi non trasmettono musica, ma sono il frutto di una incessante "ruminatio" della Parola di Dio, sono i segni della "lectio divina", attraverso i quali si rende visibile e udibile l'amplificazione sonora di un testo sacro. Quei segni rivestono un grande valore simbolico per i monaci, sono "cibo dell'anima". Gli occhi scorgono, ma è l'orecchio che raccoglie e trattiene ciò che la bocca ruma incessantemente. Il vero organo di questa lettura non è l'occhio ma l'udito.

Alla luce di tali segni il canto gregoriano non è più una generica declamazione, ma diventa una declamazione "ordinata" del testo, una declamazione che è in grado di definire in modo sicuro il ritmo verbale, individuare le mete accentuative delle singole parole o di entità verbali più ampie, mettere in evidenza le parole-chiave che danno senso e significato ai vari incisi, orientando la tensione dell'intera frase verso il suo nucleo espressivo.

Prendiamo ad esempio il salmo 129 e proviamo a cantare il primo versetto secondo un modulo salmodico tra quelli previsti dall'octoechos.

ES. 7

De profundis clamavi ad te Domine:*

Domine exaudi vocem meam. (Ps 129,1)

Nella salmodia viene realizzato il primo approccio di declamazione nel pieno rispetto del ritmo sillabico che è la base del ritmo verbale, indeterminato, essenzialmente libero e flessibile, come il ritmo del discorso.

Quando si passa dalla salmodia al repertorio notato la dimensione retorica suggerisce ciò che è necessario fare di quel testo, come ordinarlo in distinte unità verbali, su quali parole fermare il flusso della declamazione, su quale corda e con quale intensità proclamare quell'inciso. Tutto ciò si realizza attraverso la mediazione di una notazione non più neutrale, ma "personalizzata", arricchita cioè di segni aggiuntivi che definiscono di volta in volta il valore agogico delle singole sillabe nello specifico contesto, conferendo alle parole un ordine e una direzione del ritmo creata e condizionata dal loro senso, dal loro significato. La retorica non è tutto, ma è strumento indispensabile per accedere ad una dimensione più alta, quella esegetica.



I segni aggiuntivi, quindi, sanno cogliere il senso pieno e profondo del testo, orientando l'attenzione del monaco cantore verso le parole centrali di ciascun brano. E' il caso di "de profundis", contrassegnato da una grande segno liquescente sulla sillaba tonica al posto della semplice virga: nel solco della tradizione generazioni di monaci, attraverso la *ruminatio* del testo, hanno ritenuto *de profundis* la parola centrale della frase. Infatti i Padri della Chiesa, nel commentare questo versetto, concordemente presentano la figura di Giona, il quale gridò dalle profondità degli abissi, ma né i flutti né il grande corpo della balena poterono arrestare la sua preghiera. Giona è la figura di Cristo, che, inghiottito dalla morte, dagli inferi è venuto per riscattarci dal peccato e donarci la speranza della redenzione.

E' importante che la dimensione verbale e quella retorica siano completate dalla dimensione musicale: è un testo che deve essere cantato. La notazione esige per sua natura il canto, anzi solo attraverso il canto si raggiunge la pienezza di significato e si manifesta la sua carica profetica. Il fine ultimo della notazione non è la comprensione del testo nel suo aspetto esegetico, ma il suo farsi continuamente "suono" in quella forma e in quel momento nella Liturgia.

Un chiaro esempio di parallelismo testuale e melodico è *Dextera Domini*.

ES. 8

Ps. 118, 15-16

H 151 2 Ant. VIII a

D Exte- ra Dómi-ni * fe-cit virtú-tem : déxte- ra Dómi-
ni ex-altá-vit me. E u o u a e.

In questo caso rileviamo una forma di parallelismo tipico della poetica ebraica, una simmetria compositiva, elemento pure importante della retorica latina, ma anche una simmetria della melodia che propone due volte lo stesso inciso musicale che si differenzia nella sola cadenza finale: così un elemento formale, legato all'armonia delle parole, portava ad avvertire l'armonia dello spirito; in sostanza, visto che la retorica era l'arte della persuasione, questa nasceva e prendeva corpo dall'ordine spirituale impresso dalle parole e dalla melodia. Questa armonia compositiva viene ulteriormente rafforzata dall'aggiunta dell'episema su entrambe le parole *dextera*, poiché, secondo la credenza ebraica, proprio la mano destra è la sede della forza, la mano che sola guida a salvezza.

Secondo la tradizione patristica è Cristo la destra del Signore : il genitivo "Domini" non è elemento secondario, ma merita un segno di punteggiatura (episema su sillaba finale). La cesura così prodotta richiede che tutta la parola *dextera* sia declamata con calma. Essa è icona del Cristo, che opera meraviglie (*fecit virtutem*) e porta a resurrezione (il versetto 17 recita: *non moriar, sed vivam*). La melodia del primo stico, invece di piegarsi al grave sulla sillaba *virtutem*, rimane sullo stesso grado, mantenendo la tensione necessaria per la ripresa di *dextera*, ripetizione indispensabile affinché non sia vanificato lo schema della simmetria compositiva.

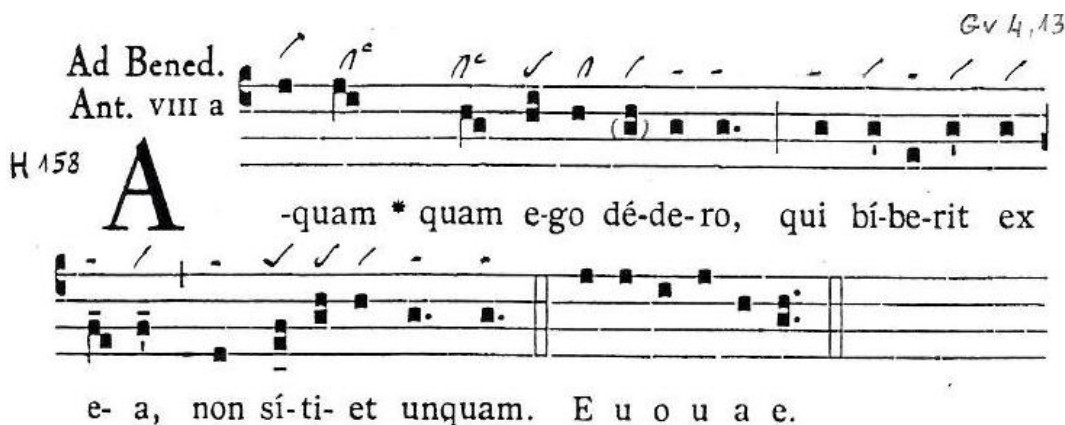
Un'ultima osservazione che dimostra la finezza del notatore sangallese. La liquescenza su *exsultavit me* trattiene la declamazione su sillaba finale per rendere più udibile il monosillabo *me* evitando che sia risucchiato in un'unica parola dall'accento del verbo che lo precede nella forma di uno pseudoparossitono.

ES. 9

Gv 4, 13

Ad Bened.
Ant. VIII a

H 158



-quam * quam ego dé-de-ro, qui bí-be-rit ex
e- a, non sí-ti-et unquam. E u o u a e.

In questa antifona l'attenzione doveva essere concentrata da subito sulla parola più importante: "aquam" attraverso un gesto retorico di grande energia (episema su sillaba tonica) che vi concentra un'enfasi di particolare intensità. I due "celeriter" che seguono sembrano accrescere la forza espressiva di tale accento che, dirigendosi sul *pes corsivo* di *ego* si placa nella forma dattilica di *dederò* in una progressiva diminuzione di energia.

Per quale motivo siamo invitati a riflettere su *aquam*? Sappiamo che acqua è sinonimo di purificazione, è elemento che disseta, ma soprattutto è simbolo dello Spirito Santo, è la grazia della Spirito Santo, anzi in questo caso è uno dei nomi "propri" dello Spirito. Giovanni, in un altro passo del suo vangelo, dice: "Amen, amen dico vobis nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei" (Gv 3,5). Nelle antichissime catechesi di Gerusalemme si dice che "l'acqua è il costitutivo di tutte le cose e genera la vita. Unica nell'aspetto, essa ha una molteplice virtù operativa. Così anche lo Spirito Santo: pur essendo uno solo, con un unico e indivisibile aspetto, tuttavia conferisce a ciascuno la grazia secondo come spira".

Ma nell'esempio ritroviamo un altro elemento decisivo che deriva dall'arte retorica antica. Il tono della voce insieme con la scelta del grado melodico (il più acuto nella nostra antifona) conferiva massimo supporto all'eloquenza; era

un modo decisivo per scuotere potentemente gli animi e indurre alla persuasione. Così è impossibile immaginare per noi una melodia diversa da quella concepita per quel testo in quel momento della liturgia. E' vero che il canto gregoriano è costituito da strutture formulari, ma il compilatore sceglieva sempre la formula "su misura" per quello specifico testo. Se noi dovessimo adattare a questa antifona una formula diversa, che spostasse il punto focale della composizione su un'altra parola, faremmo indubbiamente una operazione sbagliata, a tal punto da comprometterne l'esegesi.

Un altro brano decisivo per comprendere la logica della notazione, nella quale gli strumenti della retorica sono piegati a servizio dell'esegesi è l'antifona notissima: *Lumen ad revelationem gentium*

ES. 10

4 Ant. VIII a
H 420
Lumen * ad reve-la-ti-ó-nem génti-um, et gló-ri-am ple-bis tu-æ Isra-el. E u o u a e.

Anche in questa antifona, tratta dal Cantico di Simeone, che conclude la Compieta troviamo una particolare densità di accentuazione sulla prima parola della frase ma rileviamo anche una chiara disposizione simmetrica del testo: pur con sostegni grafici differenti *gloriam* si richiama a *lumen*. Diversamente dall'antifona *Aquam*, dove questa parola raccoglie in modo esclusivo su di sé l'accento fraseologico, diventando la prima ed unica meta accentuativa e di significato, qui tra *lumen* e *gloriam* si stabilisce un evidente parallelismo melodico ed espressivo. Collocate sullo stesso grado melodico acuto, entrambe le parole sono messe rispettivamente in rilievo da un episema su sillaba tonica (*lumen*) e da una liquescenza su sillaba finale (*gloriam*), artificio retorico certamente più raffinato attraverso il quale la parola è come trattenuta dalla liquescenza per impedire che "scivoli", per così dire, sul contesto verbale successivo senza lasciare una traccia espressiva evidente. Senza avere la pretesa di stabilire una gerarchia tra i due termini, è chiaro che *lumen* e *gloriam* sono fortemente intrecciati e sono la spiegazione, l'esegesi del termine greco "soterion" citato poco prima dall'evangelista Luca: "perché i miei occhi hanno visto la tua salvezza...: luce per illuminare le genti e gloria del tuo popolo Israele".

ES. 11

Ps 110, 9

2 Ant.
vii a

H 52

Edempti-ónem * mi-sit Dóminus pópu-lo su- o:man-

dávit in æ-tér-num testamén-tum su- um. E u o u a e.

E' l'antifona che si canta al Magnificat dei secondi Vesperi di Natale. A causa del carattere musicale dell'accento latino, il movimento oratorio del primo inciso "*redemptionem misit Dominus*" inizia dal grave, si eleva progressivamente sino alla sillaba accentata di "*redemptionem*", poi gradatamente ridiscende sulla sillaba finale di "*Dominus*" nella fase della sua distensione. E' una semplice linea oratoria "ad arco" al cui vertice sta la sillaba d'accento di "*redemptionem*". Se l'inciso verbale terminasse a "*Dominus*", "*redemptionem*" sarebbe la parola che porta l'accento fraseologico. Ma l'assenza di liquescenza su "*redemptionem*", totalmente priva di ogni sottolineatura enfatica, e la "**x**" collocata al termine dell'inciso cambia radicalmente la logica della frase. Non è una "**x**" che chiude un arco di frase (faccio notare che *Dominus* è un'aggiunta del compilatore), ma crea tensione e sospensione del discorso, la cui conclusione viene rimandata a "*populo suo*", dotato di episema su sillaba tonica e, quindi, vero punto di mira del fraseggio di questo primo inciso.

Non è un popolo qualsiasi, è il popolo eletto, è il suo popolo. Il *celeriter* stabilisce uno stretto legame con "*suo*" e quindi richiede una declamazione stringente. In questo testo, sapientemente amministrato dal punto di vista retorico, si avverte l'amorosa iniziativa del Padre nei confronti del popolo di Israele, iniziativa di salvezza sempre immutabile nella sua fedeltà.

Quindi non

"***Redemptionem*** misit Dominus ***populo suo***" (NO)

"Redemptionem misit Dominus ***populo suo***" (SI)

Il secondo inciso non è meno interessante del primo: infatti viene adombrata una liberazione più grande di quella di Israele dalla schiavitù di Egitto. Fissiamo l'attenzione sulla parola "*testamentum*". Il termine greco della versione della LXX *diathéke* traduce sia alleanza che testamento. Dove c'è testamento, è necessario che sia avvenuta la morte del testatore. In filigrana si può scorgere quindi, come documenta la scelta della Vulgata, la figura di Cristo, che con la sua incarnazione e la sua morte redentrice, regala l'eredità promessa al suo popolo.

Anche qui possiamo stabilire un parallelismo tra la prima e l'ultima parola del brano (*redemptionem* e *testamentum*): il termine iniziale "*redemptionem*",

trattato in modo quasi anonimo, velato, ordinario, prorompe in tutta la sua carica enfatica nella parola "testamentum", dilatata da due liquescenze intense e ravvicinate. Quella redenzione che Dio mandò al suo popolo, che per gli Ebrei era la liberazione dall'Egitto e l'eredità della terra promessa, si compie in modo totale e definitivo con la venuta di Cristo che libera tutta l'umanità e le concede in eredità la vita eterna con Dio.

ES. 12

S. Leone Magno
Sermones 21, 2-3

H 71

M I-rá-bi-le mysté-ri- um * decla-rá-tur hó-di- e :
 inno-vántur na-tú-ræ: De- us homo factus est : id quod fu- it
 permánsit, et quod non e-rat assúmpsit : non commixti- ó-
 nem passus, neque di-vi-si- ó-nem. E u o u a e.

Oltre alla *brevitas*, principio essenziale nello stringere l'argomentazione, un'altra caratteristica dell'arte oratoria è la *varietas*: se un discorso si dilunga su uno stesso stile non può fare molta presa sull'uditorio, ma se passa da uno all'altro stile la declamazione appare molto più gradita. E siamo ai tre stili dell'eloquenza: lo stile semplice, lo stile moderato e lo stile solenne. Compito di tutti e tre i generi è la persuasione. Non si deve pensare che un oratore raggiunga il suo scopo solo con lo stile solenne: lo stesso risultato si può ottenere con la finezza dello stile dimesso. Questi stili sono rintracciabili nella nostra antifona attraverso uno stretto e indovinato rapporto tra testo e

procedimento melodico, tra ritmo verbale che attiene alla *compositio verborum* e il *melos* realizzato con la declamazione modulata delle sillabe: non a caso il testo proviene dai Sermoni di S. Leone Magno, profondo e raffinato autore di orazioni, sermoni, prefazi e commentari della Sacra Scrittura.

Il tono moderato, sebbene molto intenso, del primo inciso verbale (*mirabile mysterium*) conduce verso un'affermazione pronunciata in tono solenne: quell'*hodie*, che è risuonato durante tutto il periodo dell'Avvento, che è cantato nella festività del Natale, viene ora confermato nell'ottava di Natale: è dunque la prima elevazione melodica, il punto di arrivo di questa prima frase, sottolineata da un ritardando enfatico (le tre sillabe di *hodie* sono tutte a valori larghi), che trova fondamento nella ricorrenza liturgica.

Ma il *pes quassus*, tracciato sulla sillaba finale di "*hodie*" ci avverte che il senso della frase è rimandato oltre: si procede verso "*innovantur naturae*", dove il tractulus con episema, il primo punto fermo dell'inciso, apre ad un enunciato di grande rilievo: *Deus homo factus est*. E' questo il *mirabile mysterium* enunciato all'inizio, ma ciò che è singolare è che la frase centrale "*Deus homo factus est*" è priva di qualsiasi segno aggiuntivo, non presenta alcuna enfasi particolare, è quasi un sussurro pronunciato in stile dimesso ma ben preparato dalla frase precedente: anche questa è una modalità che muove efficacemente alla persuasione.

Segue poi una spiegazione teologica, dove si mescolano lo stile moderato (*id quod fuit permansit*) e lo stile solenne e cattedratico del maestro che vuole inculcare nella mente del discepolo un concetto che non dovrà dimenticare (*non commixtionem passus...*). Con la prima spiegazione l'autore vuole far capire che Cristo "ciò che era rimase" (mantenne la sua divinità): osserviamo l'indugiare del notatore sulle sillabe della parola, il cui valore fonetico si coniuga con il valore espressivo. Anche qui è un indugiare al servizio della semantica: non c'è alcun dubbio che Cristo, diventando uomo, conservò la sua natura divina (*permansit*). Allo stesso modo (ed è la seconda spiegazione) Egli non è il risultato di una confusa mescolanza di divino e di umano; né c'è divisione di persone ma una sola persona in due nature: Egli è in una unica persona vero uomo e vero Dio.

E' possibile vedere in questa antifona un piccolo saggio della teologia del primitivo pensiero cristiano, che, già con Ireneo (II secolo), affermava la bontà di tutto il creato contro le teorie degli gnostici i quali, considerando la materia corruttibile, non riuscivano ad accettare la dottrina dell'incarnazione del Figlio di Dio. Qui si ribadisce che Dio si è fatto uomo, vero uomo in carne e ossa. La materia, quindi, è buona perché viene dalle mani di Dio e Dio stesso l'ha assunta facendosi uomo.

L'analisi delle forme caratteristiche del Proprium Missae si presenta più complessa: gli stili compositivi, che come già osservato, spaziano dalla composizione semisillabica alla ornata, e il conseguente sviluppo melodico più articolato, rendono la lettura del rapporto tra testo e melodia meno immediato di quanto sia percepibile nelle antifone dell'Ufficio. Tentiamo, attraverso

l'esame di alcuni brani particolarmente significativi, di individuare alcuni strumenti utilizzati per sottolineare questo rapporto.

► Rapporto tra andamento melodico e testo: trattandosi di brani non sillabici il riferimento non sarà ai singoli suoni ma agli ambiti melodici utilizzati e alle corde sottolineate.

ES. 13

Il CO "Quinque prudentes virgines" ci propone i versetti 4 e 6 del Capitolo 25 del Vangelo di Matteo. La prima frase dell'antifona ci presenta una situazione ordinaria: le vergini prudenti si preoccupano di portare con sé dell'olio per mantenere acceso il fuoco delle lampade: l'andamento melodico privilegia le corde RE e FA con una inflessione al grave nella cadenza interna; un tipico andamento plagale in un brano classificato tritus autentico. La novità, l'arrivo dello sposo a mezzanotte viene sottolineato melodicamente con un repentino innalzamento della melodia ad interessare la corda DO per poi muoversi verso l'acuto fino alla terza superiore. La culminanza melodica viene poi raggiunta sull'esortazione "Exite" per poi ridiscendere in fretta verso la nota finale caratteristica del modo (FA) sulla parola "obviam" dove il brano potrebbe anche ritenersi concluso. Le parole "Cristo Domino" sono infatti un'inserzione che ovviamente non compare nel testo evangelico. E come sempre accade, quando si osa aggiungere testo alla Parola di Dio tale inserzione merita un trattamento del tutto particolare: la melodia, su "Cristo Domino" riprende una formula tipica dei Graduali di V modo (cfr. Christus factus est).

Considerazioni del tutto analoghe, con ulteriori interessanti osservazioni circa le indicazioni dei manoscritti, potrebbero essere fatte a proposito del CO-Videns Dominus. (**ES. 14**)

► Non possiamo poi ignorare come un medesimo testo cambi i suoi connotati in rapporto all'esigenza del momento liturgico. È il caso della XIX domenica del tempo ordinario, laddove il testo "Respice Domine in testamentum tuum" viene proposto come introito e come graduale. In entrambi i casi troviamo una energica sottolineatura dell'invocazione iniziale ma il gesto retorico è diverso.

ES. 15

L'introito è aperto, sulla sillaba tonica, da un pes che i manoscritti ci precisano non corsivo (a valori larghi) che copre un intervallo di quinta, il massimo praticabile tra due note consecutive in uno stesso neuma; il graduale ha inizio, sulla stessa sillaba, con una bvirga, ossia con due note all'unisono, anche in questo caso indicate concordemente a valori larghi dalle due scuole notazionali di riferimento. Si direbbe che già la comparazione di questi due movimenti lasci intendere il diverso carattere dei due momenti liturgici: allo slancio del pes, che sottolinea la dinamicità dell'introito, fa riscontro una eguale, ma di natura melodica opposta, densità espressiva della bvirga, che ben si combina con il carattere meditativo del canto tra le letture.

Anche in questo caso un secondo esempio significativo può essere fatto in relazione a IN e GR della prima Domenica di Avvento:

ES. 16

il terzo versetto del Salmo 24 nell'Introito viene trattato in modo molto semplice, a tratti quasi una semplice cantillazione, che si porta velocemente verso la cadenza finale del brano; nel Graduale lo stesso testo viene ripreso e quasi "messo in vetrina", utilizzando con abbondanza anche le grafie liquescenti e con l'inserzione "Domine": viene in questo modo sottolineato il concetto dell'universalità dell'Avvento che verrà ripreso nella Domenica successiva.

► La formularità, che è il presupposto della cultura medievale, è il cuore del canto gregoriano: ogni composizione, anche quelle definite "originali" come Introito e Communio non sono mai un "unicum" ma attingono ad un repertorio formulare. La formula può essere formata anche da pochissime note e le formule vengono sapientemente giustapposte a formare composizioni sempre nuove: la formula diventa allora un richiamo preciso nella mente del monaco che conosce a memoria il repertorio e l'utilizzo di una formula non è mai casuale.

ES. 17

La festa di S. Giovanni "in nativitate", celebrata il 24 giugno, è un "unicum": di nessun altro Santo si celebra la nascita. Ma S. Giovanni è equiparato a Cristo e lo strettissimo rapporto tra Giovanni e Cristo è sottolineato da vari elementi formulari comuni: Il contesto della Messa di S. Giovanni richiama allora l'Avvento di Cristo: Cristo è il discepolo di Giovanni prima di passargli davanti e le due nascite sono associate.

"parare via eius" (CO di Giovanni) / "venite gentes et adorete Dominum" (AL della Missa in die);

"pariet tibi filium" (IN di Giovanni) / ecce Deus noster veniet (CO III[^] d'Avvento);

"Ne timeas Zacharia" (IN di Giovanni) / "Venite benedicti" (Feria IV dell'Ottava di Pasqua) : il primo benedetto è Giovanni Battista;

"Spiritu Sancto" (IN di Giovanni) / "Spiritu Sancto" (CO di Pentecoste) : lo stesso Spirito che è disceso sugli Apostoli.

► Da ultimo un significativo esempio di melodia a completo servizio della componente retorica del testo:

ES. 18

l'esortazione paolina "Gaudete in Domino semper" nella quale l'analisi retorica vede una significativa enfattizzazione ed un punto di mira dell'accentuazione, dopo un progressivo e intenso crescendo, nell'avverbio conclusivo "semper", trova compiutezza nel fatto che questo testo costituisce l'introito della III Domenica d'Avvento, ossia si riferisce ad un tempo liturgico preciso. Il contrasto creato dall'accostamento del suddetto incipit al carattere penitenziale

dell'Avvento, esprime con sufficiente chiarezza il concetto ed ha un significativo caso parallelo nel repertorio alla quarta Domenica di Quaresima universalmente nota come "Domenica laetare".

1 In illo tempore: Dixit Iesus discipulis suis: « Vos estis sal terrae. Quod si sal evanuerit, in quo salietur? Ad nihilum valet, nisi ut mittatur foras et conculcetur ab hominibus.....Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona et glorificent Patrem vestrum, qui in caelis est » (Mt 5,13-16)

2

Salvum me fac Domine, quondam deficit sanctus:*
Quondam diminutae sunt veritates a filiis hominum:

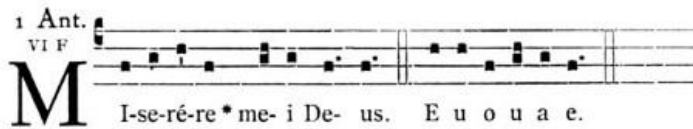
Vana locuti sunt unusquisque ad proximum suum:
Labia dolosa, in corde et corde locuti sunt.

Disperdat Dominus universa labia dolosa,*
Et linguam magniloquam.

Qui dixerunt: Linguam nostram magnificabimus, †
Labia nostra a nobis sunt:*
Quis noster Dominus est (Ps 11,1-4)

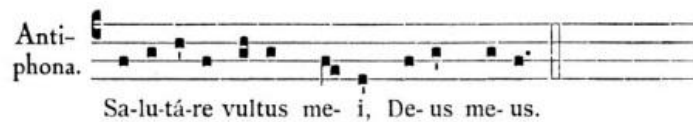
3

1 Ant.
VI F



M I-se-ré-re * me- i De- us. E u o u a e.

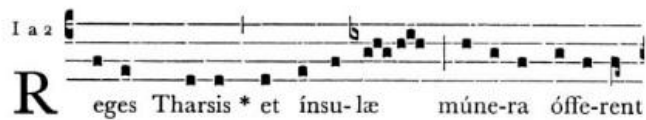
Anti-
phona.



Sa-lu-tá-re vultus me- i, De- us me- us.

4

I a 2



R eges Tharsis * et ínsu-læ mún-e-ra óffe-rent

5

VII c



C aro me- a * requi-éscet in spe.

Antiphona II D

6

O Sa-pi-énti-a, * quæ ex o-re Altíssimi
pro-dísti, attingens a fi-ne usque ad finem, fórti-ter
su-á-vi-ter disponénsque ómni-a : ve-ni ad do-céndum
nos vi-am prudénti-æ. E u o u a e.

De profundis clamavi ad te Domine:
Domine exaudi vocem meam. (Ps 129,1)

7

#96 1 Ant. VIII a

D E pro-fúndis * clamá-vi ad te Dómi-ne. E u o u a e.

8

H 151 2 Ant. VIII a

D Exte-ra Dómi-ni * fe-cit virtú-tem : déxte-ra Dómi-
ni ex-altá-vit me. E u o u a e.

9

H 158 Ad Bened. Ant. VIII a

A -quam * quam e-go dé-de-ro, qui bí-be-rit ex
e-a, non sí-ti-et unquam. E u o u a e.

H120

10

4 Ant. ^{lc 2,32}
viii a

Lumen * ad reve-la-ti-ónem génti-um, et gló-

H52

11

2 Ant. ^{B.110,9}
vii a

Redempti-ónem * mi-sit Dóminus pópu-lo su-o: man-
dávit in æ-tér-num testamén-tum su-um. E u o u a e.

S. Leone Magno
Sermones 21, 2-3

12

Ad Benedictus, Antiphona. VIII G

M Irá-bi-le mysté-ri-um * decla-rá-tur hó-di-e:
in-novántur na-tú-ræ: De-us homo factus est: id quod fu-it
permánsit, et quod non e-rat assúmpsit: non commixti-ónem
passus, neque di-vi-si-ónem. E u o u a e.

13

Mt. 25, 4, 6

V BCKS L 24
E 66

Q Uinque prudētes vir-gi-nes acce-pē- runt ó-
 lē- um in va- sis su- is cum lampá- di- bus : mé- di- a
 autem no- cte clamor factus est : Ecce sponsus ve-
 nit : ex- i- te ób- vi- am Chri- sto Dómi- nō.

Commune Virginum

mór- tem au- tem

GR- Christus factus est
 GR- 148
 Dominica in palmis

14

Io. 11, 33, 35, 43, 44, 39

L 75 **CO. I**
E 161 BCKS

V I- dens Dómi- nus * flentes so- ró- res Lá- za- ri ad mo-
 nūmē- tūm, lacrimá- tus est co- ram Iudaé- is, et clamá- bat :
 Lá- za- re, ve- ni fo- ras : et pród- i- it li- gá- tis má- ni- bus
 et pé- di- bus, qui fú- e- rat quatri- du- á- nus mór- tú- us.

Tempus Quadragesimae - Hebdomada V.

B 73, 20

15

IN. VII
L 81 **BCKS**

R E- spi- ce, Dó- mi- ne,

L 73 **GR. V**
C 82 MIBCKS

R E- spi- ce, Dómi- ne,

Tempus per annum - Hebdomada XIX

ét-e-nim ū-ni-vér-si qui te expé-ctant, non confun-dén-tur.

16

Ps. 24, 3, 8. 4

GR. I
MRBCKS

L 8
C 25

U-ni-vér-si qui te expéctant, non confundén-tur, Dómi-ne.

pa-rá-re vi-as e-ius.

Co-Tu Puer
 In nativitate S. Iohannis Baptistae

ve-ni-te gentes,

AL - Dies sanctificatus
 In nativitate Domini - Missa in Die

pá-ri-et ti-bi fi-li-um,

IN - Ne timeas
 In nativitate S. Iohannis Baptistae

ec-ce De-us noster vé-ni-et,

CO - Dicite: Posillanimes
 Hebdomada III Adventus

17

IN. VII
RBCKS

N E tí-me-as, Za-cha-ri-a,

IN - Ne Timeas

IN. VII
RBCKS

V E-ni-te be-ne-dí-cti

IN - Venite benedicti
 Feria IV. infra Octavam Paschae

et Spí-ri-tu Sancto

IN - Ne timeas

omnes Spí-ri-tu Sancto,

CO - Factus est repente
 Dominica Pentecostes

18

IN. I
RBCKS

G Au-dé-m te in Dó-mi-no sem-per: í-te-rum

Phil. 4, 4, 5; Ps. 84

L 11
E 7

L'ARMONIA DEGLI SPAZI LITURGICI – I

22 NOVEMBRE 2005

Mons. ENRICO MAZZA

Dobbiamo parlare dei luoghi di culto, cioè della Chiesa: come si fa, come si organizza, come si deve costruire una chiesa. Anzitutto dobbiamo ricordare che nell'Antico Testamento il luogo di culto era istituito da Dio, nel senso che nessuno poteva andare a costruire un tempio, un santuario, un luogo di culto, dove voleva; bisognava necessariamente eseguire il comando di Dio. E qui vediamo che nasce una cosa molto interessante: Dio stesso dà il modello. L'Antico Testamento dice: "...farai il tempio secondo il modello che ho fatto vedere sul monte." Quindi tutto quello che viene fatto, l'artista non può inventarselo; deve seguire quello che Dio ha stabilito come modello. Questo sarebbe, come dire, un problema serio per i nostri artisti, perché chiaramente non possono più fare l'opera d'arte: devono solo eseguire il modello stabilito da Dio. Però, lo stesso libro dell'Esodo dice che verranno presi i migliori degli intagliatori, dei falegnami, dei costruttori. Quindi, vuole dire che c'è un modello, ma c'è anche la capacità degli uomini; anzi vengono dati i nomi di questi personaggi e sono nell'economia generale della Bibbia i primi esseri nominati; cioè, se guardiamo i vari nomi che compaiono nella Bibbia, noi abbiamo che costoro sono dei chiamati a svolgere l'opera di Dio: c'è una vocazione a fare questo.

Il luogo di culto quindi nell'Antico Testamento è da intendere non come una soluzione che qualcuno prende o trova come opportuno, ma come un atto di obbedienza. Come la liturgia è istituita, così il luogo di culto è istituito. Dall'altro lato per ragioni sociali e politiche e quindi religiose, per l'unità del popolo, lentamente vengono aboliti tutti i luoghi di culto patriarcali, e i vari posti dove si onorava Dio con i sacrifici in mille maniere - tutto questo viene abolito. Quindi non c'è solo la costruzione di un unico autentico luogo di culto, ma c'è anche l'abolizione di tutti gli altri luoghi di culto. Non è che il luogo di culto, una volta costruito, resti per sempre. Le querce di Mamre vengono tagliate, così non si sa più dove erano. Così anche per gli altri posti: Betel, la casa di Dio, sparisce completamente. Il luogo di culto deve servire alla logica del popolo, che si riunisce per rendere culto a Dio. Ma quando questo luogo di culto non è più funzionale alla logica del popolo riunito per rendere culto a Dio, quel luogo di culto viene abolito. Non basta dire: "È stato fatto secondo la volontà di Dio" - se non serve più, viene abolito. Questa è la prima conclusione.

Il secondo discorso che dobbiamo fare è dire che cosa accade al tempio di Gerusalemme, questo luogo più sacro, dove Dio abitava. Viene distrutto. Con la conquista dei pagani - bisogna dirlo - alla fine del secolo VI a.C., il tempio di Gerusalemme non è più utilizzato per il culto. Ed ecco una grande crisi per il popolo d'Israele: noi veniamo al luogo di culto a chiedere protezione da Dio, ma se Dio non è capace di proteggere il suo luogo di culto dove egli abita, che senso ha che noi veniamo qui a chiedere protezione per le nostre case? Se non è neanche potente abbastanza da riuscire a salvare casa sua, perché dovrà salvare casa nostra? Una crisi tremenda per il popolo d'Israele, al punto che cambia il concetto del luogo di culto. E allora il luogo di culto diventa il luogo dove abita il Nome di Dio, non Dio stesso. Si costruirà una casa al suo Nome e ci abiterà il nome di Dio. Dio sta in cielo; in questo modo si risolve la crisi di fede.

Ma anche questo luogo di culto dove egli fa abitare il suo Nome, verrà distrutto e il culto abolito. È il famoso tempio del re Erode, che viene poi completamente distrutto nell'occupazione romana. Però, qui scopriamo una cosa interessante: San Paolo alla sua epoca vive e scrive prima

della distruzione del tempio e prima dell'occupazione romana. Scrive la *1 Lettera ai Corinzi*, dove si parla di più del luogo di culto e dell'abitazione di Dio; questa lettera è di circa il 55 d.C. Le armate romane distruggono il tempio di Gerusalemme attorno al 70, e quindi siamo molto prima. Con Paolo, il tempio di Gerusalemme è ancora in piedi, i sacrifici sono ancora fatti tutti i giorni, tre volte al giorno. La legislazione sacrificale è in pieno vigore: quando Paolo va a Gerusalemme da Giacomo, e questi gli dice che ci sono degli uomini che hanno fatto un voto, e Paolo, per far vedere come sia ancora un fedele giudeo, deve pagare le spese del voto, accompagnare al tempio questi uomini per sciogliere il voto con i sacrifici dovuti. Paolo va al tempio e partecipa ai sacrifici.

Ma quando ne parla ai Corinzi, utilizza un vocabolario edilizio per parlare del luogo di culto, e stabilisce che il padrone del luogo di culto è Dio e il fondamento del luogo di culto è Gesù Cristo; gli apostoli ed egli stesso, sono gli architetti che hanno costruito il luogo di culto – ma tutto questo è una metafora. E nei testi di Paolo, non si trova che abbia mai pensato che esista un luogo di culto alternativo al tempio di Gerusalemme. Ma non è che i Corinzi debbano mettersi in viaggio per andare a Gerusalemme tutte le volte che vogliono fare il culto; egli riconosce che il luogo di culto di Gerusalemme è pienamente legittimo, funzionante, ma per gli ebrei. Questo è interessante per noi: noi non andremo a Gerusalemme a fare il culto sacrificale a Jahvé Dio, perché siamo venuti su in area pagana, non giudaica. Però per Paolo, quello che nella Chiesa crea la metafora del luogo di culto, in comune con gli altri ebrei osservanti, è proprio il tempio a Gerusalemme. Chi è ebreo deve continuare ad andarci; chi non è ebreo, non lo fa. E i cristiani? I cristiani venuti su dal paganesimo possono essere cristiani senza diventare ebrei. E allora qual è il luogo di culto?

Dal 1998 al 2002, all'Università Cattolica di Louvain-le-Neuve nel Belgio è stato tenuto un seminario dei docenti dell'area di Storia del cristianesimo, sacra Scrittura, ecc., un seminario di terzo ciclo in esegesi biblica, e aveva come tema: *Una casa per Dio*; si fece un grosso volume con lo studio del luogo di culto nei vari libri biblici. La cosa più interessante è proprio la *1 Lettera ai Corinzi*, perché del vocabolario dell'edilizia c'è tutto, e dall'altra parte il discorso è questo: se la religione cristiana è la religione dell'alleanza, per fare un'alleanza con Dio, bisogna incontrarlo. Dove abita? Dove vado ad incontrarlo? Questo è il punto.

Per la precisione: visto che nella *1 Lettera ai Corinzi* c'è tutto questo vocabolario dell'edilizia, c'è una casa dove Dio abita a Corinto? Secondo la concezione del tempio di Gerusalemme, Dio abitava proprio lì. E a Corinto, niente di tutto questo, perché i Corinzi non sono ebrei. Il vocabolario dell'edilizia del tempio viene adattato e si parla del tempio. Ma una sola volta qui si parla del tempio; tutte le altre volte si parla della “cella del Dio”: *naos*. Il “tempio” come si conosce a Corinto è il tempio pagano: aveva una struttura esterna e una cella piccola all'interno, uno stanzino, dove c'era l'idolo, l'immagine del dio, e questa cella del dio era la parte più sacra, dove nessuno poteva entrare: si chiamava *naos*. Nella metafora che Paolo adopera per illustrare questa realtà, la comunità cristiana viene chiamata “tempio”, ma nel senso di *naos*, la cella del dio.

Non solo, prima che la comunità cristiana, il cuore del fedele è chiamato “cella” di Dio, *naos*. Allora alla domanda che ci siamo posti all'inizio, su dove andiamo ad incontrare Dio in questa religione dell'alleanza, la risposta è: nel cuore dei fedeli. È il luogo dove c'è la statua di Dio, meglio l'immagine di Dio, meglio – chi è, secondo Paolo nella *Lettera ai Colossesi* l'immagine del Dio invisibile? È Cristo stesso. Nel cuore dei fedeli c'è il nome di Dio, Cristo. Negli Atti degli Apostoli vediamo continuamente questo discorso, “essere degni di soffrire per il Nome”, oppure in alternativa “annunciare il Nome.” Le nostre bibbie moderne aggiungono “di Dio”, ma il testo non lo dice, perché il Nome, con l'iniziale maiuscola, è il Dio che si manifesta in Cristo. Allora la cella di Dio è il cuore dell'uomo, dove abita il Nome.

In una delle prime eucaristie nella storia della Chiesa, quella del capitolo 10 del *Didaché*, vediamo una preghiera in cui si ringrazia il Padre Santo – è un'invocazione giovannea: “Padre Santo” non si trova da nessun'altra parte se non nel Vangelo di Giovanni e nel capitolo 10 del *Didaché*; questo particolare indica che questi due testi provengono dalla stessa comunità cristiana – “Ti rendiamo grazie, Padre Santo, perché hai fatto abitare il tuo Nome nei nostri cuori.” È quindi la stessa concezione antico testamentaria del Dio che fa abitare il suo Nome e in questo modo fonda

un luogo di culto. Non puoi fare un luogo di culto dove vuoi, ma solo lì dove Dio fa abitare il suo Nome. Il cristianesimo lo fa abitare nel tuo cuore; quindi il tempio di Gerusalemme è superato.

Ma il tempio di Gerusalemme non è superato perché non va più bene - gli ebrei devono continuare ad andarci; è superato perché c'è un luogo di culto ulteriore: quello è il luogo di culto d'Israele, ma ogni fedele, ogni uomo, ha nel suo cuore il luogo di culto, cioè nel suo cuore ha la presenza di Dio, che abita in lui. Meglio, non Dio; diciamo pure, il Nome. Se noi prendiamo alcuni autori ebrei a cavallo tra le due ere, vediamo che spesso il Nome di Dio è fatto equivalente allo Spirito di Dio. Filone l'Alessandrino, per esempio, dice una volta: "Nome", una volta: "Spirito". Egli ha una concezione "binaria" di Dio; noi abbiamo la concezione trinitaria di Dio. Per Filone, Nome e Spirito sono la stessa cosa.

Proviamo a guardare in Paolo, nella *Lettera ai Galati*, nella *Lettera ai Romani*: "Lo Spirito" – *Didaché*: "...il tuo Nome", "il Nome" negli *Atti degli Apostoli* è Cristo – *Ai Romani*: "lo Spirito del suo Figlio": in Filone "Spirito" e "Nome" si equivalgono, e Paolo dipende da Filone in tantissimi punti. Il defunto cardinale Daniélou ha composto un grosso volume, catalogando tutti i passi paolini che dipendono da Filone. Curioso! Paolo ha lo stesso concezione della *Didaché*: "...lo Spirito del tuo Figlio, il tuo Nome, abita nei nostri cuori."

Ora, in un luogo di culto si fa il culto; qual è la liturgia che si celebra nel cuore, visto che non si possono uccidere buoi e vitelli nel cuore? Ce n'è una sola: la preghiera – solo la preghiera è la liturgia adatta al cuore. Nel cristianesimo delle origini la preghiera viene definita il sacrificio culturale, le labbra che confessano il tuo Nome. E nel Talmud vediamo il Servo di Jahvé, che muore come vittima di propiziazione per il popolo; nel commento talmudico il sacrificio del Servo di Jahvé è la sua preghiera. Non è scritto che muoia: il sacrificio è la sua preghiera. C'è questa evoluzione verso il tema della preghiera. Il luogo di culto è nel cuore dell'uomo. È nel tuo cuore che il Signore ti aspetta. "Ti rendiamo grazie, Padre Santo, perché hai fatto abitare il tuo Nome nei nostri cuori." E Paolo: "Hai effuso lo Spirito del tuo Figlio nei nostri cuori, nel quale diciamo: *Abba, Padre!*" Se facciamo la liturgia della preghiera nei nostri cuori, quello è il sacrificio culturale. Un cuore che prega è un atto sacrificale.

È curioso trovare la *Lettera ai Romani*, la *Lettera ai Galati* in parallelo con la *Didaché*, anche perché queste lettere di Paolo le mettiamo attorno all'anno 58 pressappoco, la *1 Lettera ai Corinzi* al 55 pressappoco. Nella *1 Lettera ai Corinzi* Paolo ha sette punti di contatto con l'Eucaristia della *Didaché*; e allora quando si trova nella *Lettera ai Galati* e nella *Lettera ai Romani* questa liturgia del cuore, dove c'è non il Nome ma lo Spirito del suo Figlio, sono l'ottavo e il nono punto di contatto con la liturgia della *Didaché*. L'Eucaristia nella Chiesa primitiva è molto più importante di quanto noi siamo disposti a credere. Solo che il nostro concetto dell'Eucaristia che ci impedisce di vedere l'Eucaristia nella Chiesa delle origini. Se cominciamo a leggere questi testi e trovare i punti di contatto, vediamo che l'Eucaristia e la sua celebrazione pervadono molti testi del Nuovo Testamento che noi usualmente non consideriamo eucaristici.

Non mi stupisco allora che nella *1 Lettera ai Corinzi* Paolo, che ha sette punti di contatto con l'Eucaristia della *Didaché*, abbia tutto un vocabolario spaziale edilizio in cui teorizza il luogo di culto. Se l'Eucaristia è il culto e la preghiera è il culto liturgico del cuore, il cuore è il luogo del culto - il tempio (*naos*), la cella dove abita Dio - l'espressione "la cella di Dio" viene applicata non solo al cuore del singolo fedele ma anche a quello dell'intera comunità. Perché la comunità si riunisce per fare la cena del Signore e ci sono dei problemi a Corinto e Paolo dovrà dire che certe cose che si fanno lì non vadano fatte. Egli considera l'assemblea riunita la "cella di Dio". Però siamo noi che traduciamo l'espressione che Paolo usa come "l'assemblea riunita": ci manca il coraggio di lasciare la parola "*ekklesia*" in greco – "chiesa".

Così pure nella *Lettera di Giacomo*, questo grande capolavoro "Cenerentola" del Nuovo Testamento, nel capitolo 2, vedete che abbiamo tradotto ancora "l'assemblea riunita" – ma nel greco c'è l'espressione "sinagoga" – non c'è "chiesa" – *ekklesia* – ma sinagoga, perché il luogo di riunione nella comunità di Giacomo, composta di giudei cristiani, era la sinagoga dei nazirei sul Monte Sion; non il tempio, ma la sinagoga, rimasta attiva per quattro secoli. La chiesa è una chiesa

quando c'è l'assemblea riunita; quando l'assemblea si scoglie, ed esce, la chiesa non è più la chiesa, perché il luogo di culto è l'assemblea riunita, non le mura! Il tempio sono le persone. Non esistono, nel Nuovo Testamento, a parte del tempio di Gerusalemme, altri luoghi di culto: il luogo del culto è il cuore e la riunione della comunità di credenti.

Ecco allora quanto è futile andare a costruire delle belle chiese! Bisogna costruire delle belle riunioni di persone, di fedeli. Noi invece abbiamo delle belle chiese, dove la gente non si conosce neanche quando si entra e quando si esce. Il discorso è che noi privilegiamo gli oggetti, invece del cuore, possiamo dire che non sono le mura che fanno la chiesa. Si va in chiesa per avere un "clima", per avere un'emozione religiosa, per avere delle sensazioni di vicinanza di Dio, per avere l'ispirazione, per avere qualcosa che ti concentri. Nel nostro linguaggio, quando vogliamo parlar bene di una chiesa, diciamo che è "suggestiva", usando possibilmente il diminutivo, il vezzeggiativo, chiamandola una "chiesetta", perché deve darci quelle "certe" sensazioni.

Uno vuole una chiesa vuota per andarci! "Perché se si celebra la liturgia, mi distraggono, non riesco a concentrarmi!"... "Perché io quando vado in chiesa, mi sento vicino a Dio" - E allora noi cerchiamo la psicologia religiosa, non il contenuto teologico.

Sono queste le "novità" del 55 d.C., quando San Paolo scrive la *1 Lettera ai Corinzi*; è vero che non c'è niente di più nuovo del vecchio, però... Il problema è: ma noi siamo attenti alla volontà di Dio? Nel libro di Esodo abbiamo: "...farai tutto secondo il modello che ti è stato presentato sul monte." Il tempio si fa, allora, secondo la volontà di Dio. E se la volontà di Dio nel Nuovo Testamento dice che il tempio è nel cuore dell'uomo? Ecco allora che quando viene costruita la Cappella Sistina si va a prendere l'Antico Testamento, il libro dell'*Esodo*, si prendono le misure del tempio di Gerusalemme, e si costruisce la Cappella Sistina, che ha le stesse dimensioni del tempio rivelato da Dio. Però per fare quello, si ha preso l'Antico Testamento, non il Nuovo. Perché il Nuovo Testamento non fa questi discorsi. Infatti dicono gli esperti dell'arte che come luogo non è gran che, la Cappella Sistina.

La novità, qual è? Il Nuovo Testamento, dove, con Paolo, il cuore dell'uomo e l'assemblea riunita. Ma se l'assemblea riunita è luogo di culto perché il cuore dell'uomo, di ciascuno dei membri dell'assemblea, ha il Nome che abita nel suo cuore, allora è chiara la descrizione del luogo del culto fatto da Tertulliano: "...e se quando siete lì in circolo, uno ti chiama ad andare in mezzo ad innalzare un inno..." - era gente che sapeva innalzare un inno a Dio, andando in mezzo. Il luogo di culto non è un corridoio con i banchi che guardano là in fondo. Se è nel cuore dell'uomo che c'è il tempio di Dio, il luogo di culto "esterno" è un mettersi attorno e guardarsi in faccia per vedere dal tuo cuore quale liturgia venga fuori e salga alla tua bocca perché tu così renda testimonianza agli altri fratelli del Nome di Dio che abita in te.

Nei nostri luoghi di culto è proibito di parlare. Il cuore dell'uomo deve venire fuori nelle nostre liturgie, perché sono le liturgie descritte da San Paolo. Quando dice: "Preferisco non parlare in lingue, perché bisogna che i fratelli siano edificati. Se c'è qualcuno che parla in lingue, bisogna che ci sia uno che spiega e fa capire. Altrimenti, se uno non capisce, come fa a rispondere: Amen?" Io vorrei dire amen alle cose che escono dal tuo cuore.

La riforma liturgica del concilio Vaticano II ha cercato di recuperare le liturgie antiche. Su questo tipo di liturgia non si è mosso, perché la riforma è stata fatta facendo nuovi libri liturgici, e non si può fare un libro liturgico che parla di quello che c'è nel tuo cuore, perché non lo sa nessuno; bisogna aspettare con pazienza che lo Spirito ti faccia parlare. E allora, sì, che diventa interessante incontrare i fratelli e le sorelle nell'assemblea liturgica e dire: "Questo è il tempio di Dio, perché ci siete voi tutti - non perché ci sono delle mura, ma perché ci siete voi!" E dal vostro cuore verrà fuori - chi sa che cosa! Forse niente, in quel giorno lì; benissimo, meraviglioso, perché comunque il vostro cuore è il tempio di Dio! E se il tempio di Dio oggi parla in silenzio, che meraviglia, questa rivelazione! Il silenzio totale è meraviglioso! Bisogna lasciare che lo Spirito parli quando ne ha voglia, e allo Spirito nessuno fa fare niente - questo è il punto. È chiaro allora che un libro liturgico è spiazzato.

C'è anche il problema che in questi testi neotestamentari è difficile talvolta distinguere tra spirito e Spirito – non si sa mai se lo Spirito, il dono di Dio, sia il tuo spirito che hai tu, o se è lo Spirito che alberga nel tuo spirito. Ecco allora che il discorso diventa curioso se noi prendiamo i testi biblici, come fondamento del nostro concetto di tempio. Perché poi se stabiliamo che bisogna riunirci in qualche posto, necessariamente si costruirà qualche struttura per riunirvisi – ma è per riunirsi; è l'assemblea il segno fondamentale.

Siamo troppo abituati a fermarci alla superficie delle rubriche, alla lettera materiale dei testi - che pur ci servono e ci dicono qualcosa d'importante. Potremmo riunirci anche chiedendoci: “Ma, che cosa avrà Dio da dirci - oggi?” Sant'Agostino una volta aveva preparato l'omelia sul salmo che si avrebbe dovuto leggere in quell'occasione, ma il lettore ha sbagliato pagina e letto un altro salmo. E Sant'Agostino ha pensato: “È vero che il lettore ha sbagliato salmo e che io potrei fare l'omelia preparata su quello segnato, ma - se Dio poi ha proprio voluto che ascoltassimo questo salmo?” E ha fatto un'omelia sul salmo che è stato letto. Se il lettore sbaglia pagina, è Dio che ci fa ascoltare quella lettura lì – d'accordo, il lettore ha sbagliato, solo che Dio scrive dritto anche sulle righe storte – e chi sa quante cose belle Dio ha fatto sui nostri sbagli!

Ecco che siamo invitati a pensare che il luogo di culto siamo noi; il nostro cuore e la nostra riunione. Ecco perché nella storia del monachesimo il monachesimo eremitico ha dovuto cedere il passo al monachesimo cenobitico - necessariamente; altrimenti la carità che è il primo comandamento, dove la eserciti, se vivi da solo? Anche se, secondo il famoso detto: Vita comune, massima penitenza! Se tu veramente cerchi Dio, lo devi trovare dove è, dove sei tu; non dove non lo è; e dov'è Dio? Nel cuore dei suoi fedeli, dove abita il suo Nome, e i fedeli devono riunirsi, perché venga fuori questo Nome. Non è carino dire che la massima penitenza è il riunirsi, perché allora il Nome non viene fuori – allora bisogna amare il prossimo in cui alberga il Nome di Dio, e volergli bene davvero e avere quella pazienza enorme, che si ha quando si vuole bene; quando uno vede solo le cose buone e non le cose cattive. Parliamoci gli uni degli altri “da morto” – perché dei morti si dicono solo le cose buone.

“Queste cose” sono la liturgia che nasce nella vita comune: ascoltare la lode del Nome divino che viene dal nostro cuore, dal cuore del nostro fratello e della nostra sorella. È evidente che qui ci vuole un'assemblea dove ci si guarda in faccia con fiducia, sapendo che dal cuore del fratello verrà fuori qualcosa. Questo comporta chiaramente tutte le soluzioni architettoniche e varie soluzioni edilizie. Il modello tradizionale del coro monastico francese con le due file contrapposte davanti all'altare non andrà poi bene per la comunità parrocchiale – ci vuole il minimo d'intelligenza; non vuol dire che bisogna andare e buttare giù tutte le chiese, perché non vanno più bene – alcune forse sì, ma non tutte...

In risposta ad una domanda sul rapporto tra la preghiera personale e la preghiera comunitaria, liturgica:

La profondità personale si può e si deve coltivare in tre mila modi: ma se uno cerca Dio, lo deve cercarlo là dove Dio è, e non dove Dio non è – Dio è nel *naos*, il tempio, che per Paolo, grande autore del Nuovo Testamento, è il tuo cuore e la riunione dei fedeli dove tutti i cuori vanno messi insieme – ma bisogna metterli insieme i cuori. Ecco il discorso del canto d'ingresso, dei responsori, il discorso del dire tutti la stessa frase...

Quel seminario che hanno fatto a Louvain-le-Neuve a un certo punto pone queste domande: Come è concepita nella Bibbia l'abitazione di Dio sulla terra di cui è Creatore? È necessario costruire una casa a Dio, il tempio? Ci vuole? Bisogna accoglierlo nelle nostre case di uomini? Le comunità dei credenti sono i luoghi della sua presenza? Questa presenza si trova all'interno di ogni uomo che l'accoglie e che per tanto ne diventa il tempio? – In altre parole: come viene simboleggiata la casa di Dio? E questa casa, di quale teologia è portatrice? Con quali vantaggi, quali problemi, quali perversioni? Queste sono le domande che si sono posti, aprendo questo seminario.

Il cristianesimo, essendo una religione dell'alleanza, deve porsi il problema del modo dell'incontro con Dio, del dove, del come trovarlo - in una parola, il problema dell'abitazione di

Dio tra gli uomini. E noi di fronte a queste domande diamo una sola risposta: Dio è in chiesa. Con la teologia del Nuovo Testamento, questa risposta è vera? No; è in chiesa perché in chiesa c'è la riunione dei fedeli, l'assemblea; quindi dobbiamo contagiare le mura della chiesa con le nostre riunioni, in modo che quelle mura conservino la memoria di tutte le cose avvenute in quel luogo, e ogni volta che vi entriamo diciamo: "Ah! C'era Tizio, c'era Caio, c'era Sempronio..." – e ci ricordiamo di tutte le riunioni del passato. È, cioè il luogo della memoria storica dell'assemblea.

In risposta ad una domanda sui luoghi alternativi alle chiese per l'incontro con Dio:

Le chiese devono servire come luoghi delle riunioni dell'assemblea. Lo stadio è stato usato abbondantemente da Giovanni Paolo II per le celebrazioni, perché tutta la gente che andava da lui poteva stare insieme solo in uno stadio. Proprio lui ha forzato il tema di privilegiare lo stadio come luogo più adatto in certi casi. Per un'ordinazione episcopale dove si vuole farci stare tutti, si va a prendere il palazzetto dello Sport. Io aborrisco queste soluzioni, però capisco benissimo. Papa Ratzinger, nell'occasione della Messa di inaugurazione del suo pontificato, non voleva una Messa in Piazza San Pietro. Dal punto di vista celebrativo, Piazza San Pietro è forse peggiore di uno stadio. Ma c'erano trecentomila persone, in San Pietro non ci sarebbe stato posto per tutti – e quindi bisognava fare la Messa in Piazza San Pietro. Anche chi non ama la soluzione di Piazza San Pietro, quando c'è tanta gente, deve fare quella scelta.

All'epoca di San Carlo Borromeo, prima della riforma cattolica, le chiese nel milanese e dappertutto erano molto più piccole. Stavano tutti lì, l'altare era ancora molto vicino a tutti, si aveva il senso della vicinanza della comunità e della presenza di Dio. Ci fu poi un incremento demografico e San Carlo fece allargare le chiese: tutti i parroci dovevano portare in Curia il progetto per l'allargamento della propria chiesa, e a chi non lo fece, San Carlo mise l'interdetto sulla parrocchia – niente più celebrazioni liturgiche. Nelle sue norme aveva prescritto di stabilire quante persone c'erano in ogni paese e che ogni chiesa dovesse avere la capienza di un metro quadrato per ogni abitante, per farci stare tutti: la chiesa è il luogo dell'assemblea. Ma la chiesa è il luogo dell'assemblea, perché il battezzato ha nel suo cuore lo Spirito del Figlio di Dio, nel quale diciamo: *Abba*, Padre. Così se dobbiamo affermare che il luogo di culto secondo il Nuovo Testamento è il cuore dell'uomo e l'assemblea riunita, è non è la chiesa, dobbiamo fare delle chiese che servono all'assemblea per fare venire fuori che il luogo di culto è il cuore del fedele. Altrimenti il cristianesimo non è fondato su quello che ci ha portato Cristo.

* * * * *

L'ARMONIA DEGLI SPAZI LITURGICI – 2

28 NOVEMBRE 2005

Mons. ENRICO MAZZA

Riprendiamo la questione della volta scorsa: cioè, noi abbiamo come esempio splendido delle chiese antiche la pianta basilicale, che è una scelta molto interessante, che uguaglia la scelta fatta dalla sinagoga. Noi abbiamo dagli scavi archeologici e dalle narrazioni letterarie un'abbondante documentazione sulla pianta basilicale della sinagoga, a tre navate: ci vengono subito in mente le nostre piante basilicali a tre navate. C'è però una differenza: per noi la navata più larga è quella centrale; poi ce ne sono due più piccole ai lati. La sinagoga, invece, ha il contrario: la navata centrale è molto stretta, ma è molto alta, in modo da avere le finestre lassù che danno luce all'interno. Quindi la navata centrale serve come illuminazione. Le due navate laterali sono più larghe e gli ebrei, uomini da una parte, donne dall'altra, hanno dei sedili lungo il muro.

In cima c'è un tavolo – e questo vi fa pensare subito al nostro altare – sul quale vengono deposti i rotoli della Legge, per poterli leggere, perché i rotoli della Legge sono per così dire due bastoni, su cui è arrotolato il testo: man mano che si srotola compare la pagina da leggere. Ma per poterlo leggere bisogna appoggiarlo e quindi il tavolo non ha la funzione di altare, ma di supporto per il rotolo della Legge che viene letto. Ci vuole anche un po' di spazio per disporre di questo tavolo. Dietro c'è l'abside, che serve a contenere i rotoli della Legge. L'abside ha la funzione di armadio, quindi diventa un luogo molto sacro, perché, come sapete, i rotoli della Legge sono la cosa più sacra della sinagoga. Spesso nell'abside c'è una piccola nicchia, che è messa per indicare la direzione di Gerusalemme. Le sinagoghe erano orientate verso Gerusalemme, e le sinagoghe che erano in Gerusalemme erano orientate verso il tempio.

Abbiamo un esempio, ben documentato, di una sinagoga cristiana, a Gerusalemme, sul Monte Sion. È stata attiva come sinagoga cristiana fino alla seconda metà del IV secolo. Cirillo, vescovo di Gerusalemme, in una sua omelia cita questa sinagoga come antichissima, un ricordo preziosissimo dell'epoca degli Apostoli. È difficile dirlo, ma sembra che questa sinagoga sia stata il luogo dell'ultima cena. Anche oggi si dice ai turisti che quello è il cenacolo; ma c'è anche qualche testimonianza che ci fa dire che è molto probabile che sia stata il cenacolo. È sicuro che il cenacolo era in quel quartiere; che poi sia stato proprio in quell'edificio è più difficile da sapere. In ogni caso sembra che questa sinagoga cristiana sia stata quella gestita da Giacomo, fratello del Signore, che morì martire, buttato dal pinnacolo del tempio e poi finito a bastonate nell'anno 62, e che, come raccontano gli storici Eusebio ed Epifanio, fu primo vescovo di Gerusalemme. Il secondo vescovo di Gerusalemme fu Simone, nipote di Gesù. Questa sinagoga sul Monte Sion, con alcuni problemi di collocamento, è rivolta verso il tempio, per cui anche la sinagoga cristiana è rivolta verso il tempio di Gerusalemme.

Dopo il IV secolo, c'è la scoperta della Croce di Cristo: Sant'Elena porta le reliquie a Roma e per il grande entusiasmo così suscitato per il viaggio in Terra Santa, le chiese in Occidente hanno cominciato anch'esse ad essere orientate, non verso Gerusalemme, ma verso l'oriente, perché nel Vangelo di Luca si dice che Gesù è "sole che sorge" – e il sole sorge ad oriente. Questo fenomeno si trova soprattutto nelle Gallie, sia dalla parte francese, che dalla parte tedesca, e anche nell'Italia settentrionale, sotto l'influsso della cultura interpretativa dei simboli, per cui se Gesù è il sole che sorge, costruiamo la chiesa verso l'oriente. A Roma, invece, non interessava questo tipo di

simbolismo; rimane una questione di mentalità nordica. A Roma, non si trovano chiese rivolte ad oriente, tranne quella di San Paolo fuori le Mura; quella di San Pietro è rivolta addirittura verso l'occidente.

Per gli storici dell'arte è una specie di dogma universale, ma non è vero. Le chiese che dipendono da questa cultura medievale, che nasce dall'uso delle sinagoghe ebraiche, sono orientate. Per esempio, facendo la via Emilia da Piacenza a Rimini, a ogni paese dove si passa, si trova una chiesa di fianco alla via Emilia, con l'abside rivolta ad oriente. Il che vuol dire che queste chiese provengono dalla stessa cultura, quella del monachesimo cisterciense, che è partita dalle Gallie ed è venuta in tutta l'Italia settentrionale e centrale. La cultura monastica portava la chiesa ad oriente, ma la cultura monastica non è la Chiesa. Al monastero di Bose, dove hanno costruito recentemente la chiesa, non l'hanno rivolta ad oriente. Esistono anche dei monasteri oggi che non si preoccupano di queste cose; ma presso gli architetti è rimasta l'idea. Abbiamo addirittura, soprattutto nella Toscana, delle chiese con due absidi; chiese, quindi, rivolte da tutte e due le parti. C'è chi vorrebbe tornare alle chiese rivolte ad oriente "perché è bello!" – ma questo non è un criterio. È bello pregare bene, anche se uno cammina per strada pregando – è importante che la preghiera sia buona, poi se uno cammina verso l'oriente o verso l'occidente, non importa.

La risposta migliore su questa questione è stata trovata qualche anno fa da un padre domenicano, liturgista, che disse: "È vero che Gesù è il sole che sorge; però è altrettanto vero che la liturgia è diretto a Dio Padre, che non è Gesù, e, per stare all'immagine, Dio Padre non è ad oriente, ma è in cielo, sopra la nostra testa...".

In più, se noi consideriamo a che cosa viene applicato questo problema, capiamo perché s'infiammò la questione dell'architettura delle chiese, per potere criticare la riforma liturgica di Paolo VI. Quando tutti erano rivolte ad oriente, l'unico che dava le spalle all'oriente era il sacerdote, che celebrava rivolto al popolo e quindi aveva le spalle all'oriente. Per la sensibilità del XII secolo, questo era troppo. Allora il sacerdote ha fatto il giro dell'altare in modo da essere anche lui rivolto ad oriente: così dava le spalle al popolo, ma era rivolto anche lui ad oriente. A questo punto c'erano solo il diacono e il suddiacono che, leggendo le letture al popolo, davano le spalle all'oriente. Anche essi sono stati girati e leggevano l'Epistola, la prima lettura, e il Vangelo rivolti all'oriente. Leggere il Vangelo era il modo per aspettare Cristo che viene. Il pensiero è molto bello, però le letture non sono rivolte a Cristo che viene – sono rivolte al popolo.

La riforma del Vaticano II per prima cosa ha fatto girare il diacono e il suddiacono. Per seconda cosa ha fatto girare il sacerdote, facendo in modo che questi celebrasse rivolto al popolo, con la "scusa" che l'altare deve essere separato dalla parete, in modo da poterlo incensare bene. Durante le letture il sacerdote presiede il popolo, seduto ad ascoltare le letture; in piedi all'altare davanti al popolo egli presiede il popolo durante la liturgia eucaristica. Negli altri momenti, presiede il popolo da dove è più comodo per presiederlo – dipende da chiesa a chiesa. C'è una maniera oggi per creare una sede fissa per il sacerdote che presiede – abbiamo un po' la mania del monumento, una bella sedia messa lì. Soltanto che qualche volta è più comodo presiedere da un certo punto, e qualche volta da un altro. Non facciamo niente di fisso, in modo da essere in grado di spostare le cose quando c'è bisogno. I monumenti non si spostano più. Ricordo di avere visto una volta il Cardinale Lustiger, allora Arcivescovo di Parigi, ora in pensione, quando presiedeva tutta la liturgia eucaristica stando in piedi in vari punti del presbiterio: anche in un angolo. Ma egli era un uomo, che, anche in un angolo, presiedeva tutto; era magnetico, quell'uomo; non è magnetica, invece, la sedia della presidenza.

Perché è importante che il sacerdote sia rivolto al popolo? Perché è importante che i fedeli lo vedano pregare! Perché deve essere uno splendido esempio di preghiera. Un laico, della metà del II secolo, San Giustino, martire, nato in Palestina, si pensa, o forse in Samaria, divenuto un buon filosofo, insegnava a Roma ed egli racconta il fascino del Vescovo che presiede la liturgia, che prega "con tutte le sue forze" – e allora diventa un modello, un esempio: è la guida della preghiera dei fedeli ed essi s'immedesimano in lui. Il sacerdote deve assumersi il ruolo di guida e non distrarsi perché è rivolto ai fedeli – la celebrazione è il momento più alto della vita del sacerdote: per quel

momento ha rinunciato a tutto. È Gesù che prega attraverso di lui. *Sacerdos alter Christus* – e non si distrae. Perciò oggi quando si costruisce una chiesa si ha cura di fare in modo che la posizione dell'altare permetta che il sacerdote possa celebrare rivolto ai fedeli, proprio perché il sacerdote con il suo esempio li trascini nella preghiera.

Nella comunità cristiana primitiva, per esempio nella comunità di Corinto, abbiamo, secondo Paolo, il corpo come tempio, la “cella” di Dio, e poi l'assemblea come tempio. No, non vuole dire che dobbiamo chiudere le chiese. Lo dice la parola stessa: “chiesa” – riunione, congregazione. Comunemente si traduce con “assemblea” – l'insieme dei fedeli che si riuniscono in quell'edificio che oggi chiamiamo “chiesa”. Ecco che ci vuole un edificio per riunirsi – la cosa più interessante da vedere è la pianta della basilica antica; cito sempre l'esempio di Santa Sabina a Roma, sull'Aventino, che è una splendida chiesa che non capiamo, perché dentro c'è uno spazio che dev'essere organizzato. Noi, invece, amiamo le chiese con lo spazio già organizzato, che deve andare bene per tutti e alla fine non va bene per nessuno.

La pianta basilicale antica si può vedere nelle seguenti basiliche: Santa Sabina, Santa Maria Maggiore, San Giovanni in Laterano, la basilica di Sant'Agnese, San Pietro in Vaticano, Santa Croce in Gerusalemme a Roma. Sono tutte basiliche costantiniane, dove tutto può essere costruito nello spazio interno di volta in volta. Questo è il primo discorso.

Il secondo discorso: non ci sono cupole nella pianta basilicale. La tecnica per fare la cupola c'era: i palazzi imperiali e reali avevano la cupola nella sala più importante, dove il re riceveva. Nessuno pensava di mettere una cupola nelle chiese. Sarebbe stato interessante; si poteva pensare: “palazzo reale di Dio.” Perché la direzione dell'attenzione doveva essere sull'altare. Se avete una cupola, l'attenzione va dentro la cupola e sale. Va in cielo, certo, ma non sull'altare. Questo succede quando c'è un forte spazio molto alto, anche se non c'è la cupola: l'attenzione va via. Prendiamo per esempio il duomo di Trani, nelle Puglie, altissimo, un romanico pugliese meraviglioso: se voi entrate, l'altare si perde, e quindi è difficile avere lo sguardo sull'altare. Perciò gli architetti hanno inventato il ciborio – che non è il tabernacolo. Il ciborio è composto da quattro colonne, messe ai quattro spigoli dell'altare e legate assieme con una piccola trave, che crea un quadrato al di sopra dell'altare. In questo modo si ha una “cornice” dell'altare. L'attenzione gira, gira, va sull'altare e ci sta, perché c'è la cornice. Se si toglie la cornice, la vostra attenzione va sull'altare e scappa via, e voi non state più attenti alla Messa.

Il ciborio non è bello, non è ornamentale – ma funziona bene da lontano, perché inquadra la vostra attenzione sull'altare. Un altro principio: l'attenzione va dove c'è la luce. Se avete la cupola con la luce che entra dalle finestre della cupola, l'attenzione va via, nella cupola. Ad un mio amico prete un architetto ha fatto una bella chiesa nuova. In fondo, dietro l'altare c'è una presa di luce, viene giù una colonna di luce diurna, che però non va sull'altare, va sul muro. Se guardate l'altare, gli occhi dopo un po' fissano il muro, perché la luce attira l'occhio – sempre. Dove mettiamo la luce in chiesa? Se guardiamo la basilica di Santa Sofia, a Costantinopoli (dedicata alla Santa Sapienza, cioè allo Spirito Santo), abbiamo la struttura giustiniana, che ha fatto la cupola, meravigliosa, con dei finestrini splendidi, dove la luce non illumina la cupola, ma l'assemblea che sta sotto: non so come abbiano inventato questa tecnica. Perciò la vostra attenzione non va sull'altare e poi via, nella cupola, perché l'altare è lontano dalla cupola: la cupola è sopra l'assemblea, ed è l'assemblea che ha le luci che vengono giù dai finestrini della cupola e che illuminano tutta l'assemblea.

Che cosa è l'assemblea nella Chiesa? È il soggetto integrale della celebrazione. Il celebrante non è il sacerdote; egli presiede, ma il soggetto della celebrazione è l'assemblea stessa – tutti i fedeli insieme. Avere tutta l'assemblea illuminata è una cosa meravigliosa, perché vuol dire che la luce è sul soggetto celebrante, e questo è splendido. In mezzo, proprio sotto la cupola, c'è l'ambone, per le letture. L'ambone ha due scalette, una per salire e una per scendere, perché quando arriva l'Imperatore, egli passa attraverso l'ambone per andare alla sua sede, che è al fianco di quella del Patriarca di Costantinopoli, il secondo dopo il Papa di Roma, e vi passa salendo e scendendo. L'altare è più o meno invisibile – nei tempi più recenti questa basilica è diventata una moschea, e poi un museo, ma già nel VII secolo l'altare non era molto visibile al popolo, era in ombra,

volutamente, perché quello che avviene sull'altare è una cosa che esige raccoglimento, meditazione, e quindi sta fuori della luce della cupola, in un'abside, praticamente nell'ombra; ci sono solo le candele che danno un po' di luce.

Sotto questo profilo, credo, abbiamo qualcosa da imparare, perché noi mettiamo dei fari, dei fanali, delle luci fotoelettriche sull'altare che sono qualcosa di incredibile. Probabilmente si dovrebbe fare attenzione all'uso della luce. Recentemente ho visto una chiesa molta bella, il soffitto tutto affrescato in alto, e durante la Messa c'erano tutti i fari accesi, che illuminavano il soffitto. L'attenzione, come abbiamo detto, va verso la luce. Quando quella chiesa fu costruita, nel Seicento, non c'era ancora la luce elettrica, c'erano le candele, che non illuminavano per niente gli affreschi; perciò quegli affreschi non furono fatti per esseri illuminati – e allora perché noi li illuminiamo, creando causa di disturbo nella chiesa? Questo è indice di scarsa cultura. Se è stato costruito per non essere visto, si deve sapere che c'è un ornamento che non si vede, perché sappiamo che è ornato e bello in onore di Dio – non si vede, perché siamo qui non per guardare in aria agli ornamenti, ma per partecipare alla Cena del Signore.

Come possiamo gestire il discorso della luce? Abbiamo un esempio molto bello, la chiesa di Saint-Denis a Parigi, in uno dei quartieri dove adesso ci sono stati dei disordini, incendi di automobili, ecc. A Saint-Denis c'è un'abbazia regale meravigliosa, costruita dall'abate Suger – c'è qualcuno che dice in italiano: "Sugero". Fu inaugurata nell'avancorpo nel 1140 e Suger, un grande amministratore, comprando, vendendo e facendo cause rimise in piedi le finanze del monastero e decise di fare la più bella chiesa al mondo. E inventò il gotico: è la prima chiesa gotica. La prima parte costruita ha le porte ancora in stile romanico, poi man mano che la chiesa cresce, diventa gotica - non il gotico fiammingo o tedesco, più tardo, ma un bel gotico, come abbiamo, per esempio, nelle chiese inglesi.

Intanto la chiesa romanica non può essere larga, bella, alta, perché ha i muri portanti e il tetto a capriate è vincolato alle lunghezze delle travi – e un albero più alto di tanto non si trovava. Ma si è trovato poi un albero più alto, e nasce la chiesa gotica. Se andate a visitarla, vi accorgete del miracolo della luce: non è il nostro gotico del Duomo di Milano, del Duomo di Siena, non è neanche il gotico di Rheims, di Colonia. Lo spazio dell'assemblea è tutto illuminato con una luce bianca lattiginosa, chiara, tenue, ma è illuminato senza disturbare. Vi sentite come se foste a casa vostra: ci state bene. Questa è la prima esigenza di una chiesa: poterci stare bene. Le sue vetrate non sono colorate; siamo abituati a vedere le vetrate gotiche istoriate, con tutti i colori, bellissimi: queste sono bianco-latte, la luce le attraversa: avete una luce non forte e non debole, che illumina tutta la chiesa, senza differenza tra altare, ambone, area dei fedeli – illumina tutta la chiesa. Questo è un risultato veramente notevole, eppure non è così che l'aveva concepito Suger.

Egli è un neoplatonico, molto legato alla lettura dei testi di Pseudo-Dionigi l'Areopagita, che ha portato il neoplatonismo a casa nostra. Ad esempio, la dipendenza da questo autore si vede molto bene dalle frasi che Suger ha fatto scrivere nell'avancorpo per esprimere il suo progetto di chiesa: "Utilizzare le realtà visibili per comprendere le realtà invisibili". Questo è il modello neoplatonico e anche il nostro, soltanto che il nostro è didascalico, pedagogico. Questo è vedere le realtà invisibili dentro, incarnate nell'opera visibile, che non è il nostro modello culturale. Il nostro è un po' apologetico: "Questa cosa è bella, ma Dio è l'autore del bello, quindi, se questa cosa è bella, tu pensa a Dio". Invece, nel neoplatonismo, se una cosa è bella, c'è dentro Dio.

Per quest'autore era molto importante il rito della consacrazione, che viene celebrato due volte: una per l'avancorpo e l'altra per la chiesa intera. Perché due volte? Perché l'avancorpo è la parte che uno vede per prima, quindi bisogna che abbia la sua propria struttura. La facciata è la parte della chiesa che si vede subito ed è la parte dove si entra e si viene accolti. Prima ancora di mettere la prima pietra dell'abside e mettere mano alla navata, viene consacrato l'ingresso della chiesa. Questa consacrazione è descritta in modo trionfale, elencando i grandi personaggi presenti, e tutto lo splendore e la ricchezza che sono stati profusi.

Badate che questo abate Suger vive nell'epoca di San Bernardo, il quale raccomanda chiese semplici, e l'ordine cisterciense, di cui egli è il primo riformatore, tiene alla chiesa umile, bianca,

senza dipinti, che non distragga. L'abate Suger, invece, suo contemporaneo, è della convinzione che Dio stia nelle cose belle (neoplatonismo) e per lui, quindi, non si tratta di trionfalismo, ma di applicazione della dottrina appena enunciata: lo splendore e il trionfo visibile è la scala per capire lo splendore del Creatore. Per dedicare questo avamposto della chiesa si usa il santo crisma, e c'è anche l'ostensione del vero Corpo e Sangue di Cristo, dell'Eucaristia per consacrare la chiesa, anzi l'ingresso. Quindi, è la chiesa che è in funzione dell'Eucaristia, o l'Eucaristia che è in funzione della chiesa? È il secondo caso.

A me piace molto leggere Suger, perché spudoratamente vi dice qual è il pensiero dell'epoca e non si vergogna di dire che usa l'Eucaristia per consacrare la chiesa. "Tutto ciò che conviene ad un edificio così grande e santo!" – è l'edificio che è santo: si nota la scala dei valori. Tutto dev'essere fatto per santificare questo edificio, anche l'ostensione dell'Eucaristia. Un mese dopo, con la posa della prima pietra dell'abside, la cerimonia viene rinnovata ancora. Anche in questo caso c'è un concorso di grandi personaggi. C'è una grande processione, vengono utilizzate le reliquie dei martiri e dei santi, un chiodo della Croce di Cristo, una reliquia della corona di spine, una reliquia del braccio di Simeone, colui che ha tenuto in braccio il Bambino Gesù quando è stato portato al tempio. La cosa più importante per Suger è stata la realizzazione dell'abside, perché si trattava del luogo della divina propiziazione, ove l'ostia perpetua della nostra redenzione dev'essere sacrificata in segreto, lontano dal disturbo della folla. L'abside è tutta chiusa. Nella pianta basilicale la folla è protagonista, perché è il soggetto celebrante; qui la folla disturba.

Infine, la domenica 11 giugno 1144 c'è la consacrazione della chiesa. Anche in questo caso – ed è la terza volta – vengono invitati il Re, con i più grandi esponenti della nobiltà, i più importanti vescovi ed abati; Suger li elenca tutti, nome e diocesi di provenienza. Alla fine si rivolge a Cristo, chiedendo che *non si limiti ad essere presente con la sua potenza nell'efficacia del rito di dedicazione, ma addirittura in persona* – anche Cristo è invitato ad andare alla consacrazione della chiesa! - Capite l'inversione dei valori? - Poi i vari vescovi vengono incaricati di consacrare i vari altari.

Per Suger è molto importante la luce. Anche oggi entrando si è colpiti dall'effetto luce. Ma che cosa vanno a fare in questa chiesa i fedeli? Si dirà: "Partecipare alla liturgia". No, vanno ad adorare le reliquie, perché ci sono delle reliquie le più sante che ci possano essere. Ma soprattutto c'è il cranio di Saint-Denis – San Dionigi - Pseudo-Areopagita: secondo la leggenda, quello che San Paolo ha incontrato ad Atene, che sarebbe il fondatore della Chiesa di Francia. Ma la domenica in chiesa non ci stanno più i fedeli così numerosi che vengono ad adorare le reliquie. C'è una tale ressa che persone più deboli, soprattutto donne, cadono per terra, vengono calpestate, svengono, addirittura muoiono; i monaci che portano le reliquie da baciare devono scappare per le finestre per non venire schiacciati anche loro.

Ecco perché Suger pensa ad una nuova chiesa, che dia modo a tutte queste persone di venire ad adorare le reliquie senza gli inconvenienti di prima. Così le reliquie vengono tolte dai reliquiari in marmo, e allora si chiama il Re per prendere egli stesso in mano il cranio di Saint-Denis; c'è una grande emozione. Potremmo dire che questa devozione popolare che sfocia nell'infantilismo sia esagerata, però sono gli stessi sentimenti che Suger descrive nel momento in cui i vescovi e il Re prendono in mano la cassetta preziosa con le ceneri di Saint-Denis. Effettivamente le reliquie sono uno degli elementi della vita di questo edificio liturgico.

Ecco il pathos e trasporto provati quando vennero aperti i monumenti che custodivano i reliquiari: "Noi ci avvicinammo alle antiche e venerabili tombe dei santi, nostri signori, che fino ad allora non erano mai state spostate. I pontefici e il signor Re si prostrarono tutti e così pure noi, per quanto lo permettesse l'angustia del luogo. E contemplando attraverso questa apertura i venerabili reliquiari fatti al tempo del re Dagoberto, che contenevano i loro corpi santissimi e cari a Dio, essi cantavano e piangevano con gioia immensa. Pur i vescovi si rivolsero al Re e dissero: "Va', e aiutaci tu stesso con le tue mani a portare il nostro Signore, Apostolo e Protettore, affinché possiamo venerare le santissime ceneri, abbracciare la santissima urna, affinché possiamo ricordare con gioia per tutta la vita di averle prese e tenute in mano. Andiamo dunque, Re cristiano,

accogliamo colui che ci ha accolto, il beato Dionigi, supplicandolo insistentemente di pregare per noi”.

Dopo che il Re ebbe preso la cassetta d'argento con le ceneri di San Dionigi e si fu avviato, Suger commenta: “Che meraviglia! Mai nessuno aveva visto una simile processione, se non quella dell'esercito celeste nell'antica consacrazione!” – In quell'occasione evidentemente erano presenti i santi e gli angeli, in processione. Ecco perché questa volta Suger vuole fare di più, invitando Nostro Signore a partecipare assieme al Re e gli altri. La consacrazione della chiesa e degli altari si conclude con la celebrazione della Messa da parte dei vescovi sui vari altari.

Suger conclude questa descrizione con una preghiera, che esprime la sua concezione dei sacramenti o meglio, delle azioni liturgiche: “Tu, che per l'unzione sacramentale del santissimo crisma e per il ricevimento della Santissima Eucaristia, unisci armoniosamente le cose immateriali a quelle materiali – (fare una bella chiesa: il senso della consacrazione è stato che Dio è stato unito alle pietre della chiesa – quelle sono belle, allora c'è dentro Dio, in ogni cosa bella della chiesa) – le cose corporali a quelle spirituali, quelle umane a quelle divine, tu sacramentalmente le conformi purificate al loro principio”. Questo non è altro che una concezione neoplatonica delle azioni liturgiche, con il passaggio dal visibile all'invisibile, il ritorno di ogni cosa al suo primo principio. È nato il concetto di “chiesa santa” per il rito della consacrazione – la chiesa è consacrata e l'antico rito della consacrazione della chiesa era il rito battesimale con l'unzione applicata all'edificio della chiesa - era come battezzare una persona.

Con la riforma del Vaticano II il rito della consacrazione della chiesa sparisce; al suo posto c'è la dedicazione. La chiesa viene destinata alla celebrazioni liturgiche. Prima era consacrata, come dice Suger, in modo che il bello contenesse Dio. Dopo il Vaticano II non si fa più questo discorso e la chiesa è destinata alla celebrazione liturgica. Ma non è nuova, questa concezione; se andate a guardare sui vecchi messali, vedrete che il giorno della dedicazione della chiesa si chiama “Dedicazione della Basilica Lateranense in Roma”, e non si chiama “giorno della consacrazione”. Quindi, se pure è un dato tardo, del VII/VIII secolo, la riforma del Vaticano II recupera l'antica concezione che, invece - spero di avervelo mostrato bene con il caso della consacrazione della chiesa di Saint-Denis -, è stata completamente stravolta: lì era l'edificio che era santo. Si fanno tutte le cose per renderlo santo. Si va nell'edificio, che è santo, e in questo modo ci si santifica, perché si entra nell'edificio. E se è santo, ecco perché si va in chiesa a pregare, perché il luogo santo, se uno ci mette anche la sua preghiera, rende migliore l'orante. È diverso dalla concezione di adesso, dove la chiesa serve per le celebrazioni della Chiesa, per l'assemblea liturgica, che celebra i sacramenti e si tratta della santa Chiesa, assemblea, non della santa chiesa, edificio. Oggi si è passati dalla santità dell'edificio alla santità della convocazione liturgica.

La riforma del Vaticano II consiste nel mettere l'assemblea liturgica come soggetto integrale della celebrazione e nel mettere i fedeli in grado di parteciparvi. All'epoca di Suger si andava in chiesa per venerare le reliquie. Ricordo che da giovane prete, a Roma, alla domenica dovevo andare in un chiesa parrocchiale in un quartiere dove sono ambientati i libri di Pasolini – un quartiere estremamente periferico. Durante la Messa c'era molta gente che faceva il giro degli altari per fare le proprie devozioni – e la Messa? “Prender Messa” è essere fisicamente presenti, poi...c'è l'altare della Madonna, poi di San Giuseppe, poi del Sacro Cuore, poi c'è anche tempo per andare a confessarsi – pur non di ascoltare la Messa. Se c'è ancora tempo, ricomincia il giro degli altari, perché un po' più di preghiera non fa male. Non era importante la partecipazione alla Messa, ma le devozioni particolari ai vari altari. La prima consacrazione di Suger fu nel 1140, l'ultima nel '44. Quando sono passati 900 anni, non è facile convincere che bisogna cambiare: come fate a dire che bisogna cambiare? Anche perché, in definitiva, non è cambiato niente con il Vaticano II. Vediamo alcuni esempi.

Prima del Vaticano II, la predica era considerata un'interruzione della Messa, però era un'abitudine; si poteva interrompere. Vaticano II: “L'omelia fa parte della liturgia ed essa stessa è un atto liturgico.” Prima della riforma del Vaticano II, la forma più alta per celebrare l'Eucaristia era celebrarla davanti al Santissimo Sacramento solennemente esposto all'adorazione dei fedeli. La

Messa viene celebrata ai piedi del Santissimo Sacramento. Dopo il Concilio, è proibito celebrare davanti al Santissimo Sacramento esposto. La forma più alta è proibita – è cambiato, o non è cambiato? Prima, i fedeli seguivano la Messa in silenzio con gli occhi fissi sul tabernacolo; oggi, si auspica che sull'altare della celebrazione non ci sia il tabernacolo. Ieri la comunione sotto le due specie era proibita, anzi, non era neanche immaginabile. Oggi è vivamente auspicata. Ieri era proibito che il diacono cantasse le letture rivolto al popolo; oggi è obbligatorio, ecc. Se vogliamo fare l'elenco dei cambiamenti, ce n'è un quintale.

Perché è cambiato? Per fare dispetti a qualcuno? No, perché lungo la storia c'erano stati dei momenti involutivi, sbagliati. Il racconto della consacrazione della chiesa di Suger penso che sia un buon esempio di queste cose sbagliate. Qual è stato il progetto del Vaticano II? Tornare all'antica norma patristica. Ecco il punto. Era nuovo? No, era anche al Concilio di Trento. Le premesse del messale di Pio V dicono di tornare all'antica norma patristica. È di lì che è stata presa quella frase del Vaticano II, ed ecco che la Chiesa lentamente riscopre la propria tradizione. Il cristianesimo è debitore delle sue origini e noi dobbiamo sempre tornare alle origini, soprattutto perché siamo ospiti di una comunità benedettina; nel mondo benedettino, se c'è una costante, è questa: tornare alle origini. I benedettini hanno sempre fatto questo. Questo è il progetto della Chiesa, perché all'origine, chi c'è? C'è Cristo, e quindi mi sembra sia un buon ritorno, quello che abbiamo progettato.

In risposta a una domanda sulla lucina davanti al tabernacolo:

Il principale motivo della conservazione delle specie eucaristiche è per il viatico e per gli ammalati. Noi nell'Occidente poi ci abbiamo anche messo la devozione, ma questo non appartiene all'origine. Se ci sarà l'unione con l'Oriente, bisognerà riconoscere che la devozione eucaristica occidentale è una devozione solo occidentale e solo del secondo millennio, quindi non si può chiedere all'Oriente di avere questa devozione e questa spiritualità. La conservazione per il viatico e per gli ammalati c'è stata sempre, e deve essere fatta dignitosamente, con rispetto, con venerazione – come facciamo con l'olio santo, conservato dietro alla porticina sul pilastro dell'arco trionfale della chiesa. In certe antiche chiese in Toscana non manomesse dal barocco ancora oggi si possono vedere la porticina dell'olio e la porticina del tabernacolo sui due pilastri dell'arco trionfale.

Abbiamo la distinzione tra conservazione dignitosa, piena di venerazione e la devozione eucaristica. Fatta questa distinzione, il segno che lì c'è il Santissimo Sacramento, la lucina, è solo per indicare il posto. Con la Messa c'è la candela, con questa lucina la Messa continua, perché la presenza del pane eucaristico continua. Secondo me, quella lucina è uno degli elementi irrinunciabili. Ad esempio, nel mondo ortodosso in ogni stanza della casa c'è l'icona: entrando nella stanza per starci si accende la luce davanti all'icona; se si esce, si spegne la luce davanti all'icona, e andando in un'altra stanza per starci, la si accende. Nello stesso modo, davanti al Santissimo Sacramento, c'è la luce perenne.

* * * * *

L'ARMONIA TRA ARTE E LITURGIA : L'ICONA – I

12 DICEMBRE 2005

P. ADALBERTO PIOVANO, OSB

Vorrei sottolineare un po' l'armonia tra l'arte figurativa e l'arte sacra nella tradizione orientale, in particolare nell'icona, e lo spazio celebrativo fatto di gesti, di canti, di ascolto della Parola: potremmo dire, un'unica manifestazione del volto di Dio, attraverso i colori, attraverso i suoni, attraverso il testo, attraverso il canto e la poesia; potremmo dire, il profondo legame che esiste tra l'immagine, la liturgia e la Parola. Credo che questo sia veramente realizzato nell'icona, ma, appunto, letto, interpretato nel suo contesto naturale, che è la liturgia. Sappiamo che ormai, a partire soprattutto dagli anni '60 del secolo scorso, l'icona si diffonde anche nella nostra tradizione occidentale, ricuperando un'arte che era già presente anche se con delle sfumature differenti fino al tardo Medioevo. In un articolo sull'*Avvenire* Enzo Bianchi notava come oggi le icone sembrano essere diventate le uniche immagini capaci di suscitare un'empatia religiosa nel credente. L'icona è reazione al pessimo gusto del *kitsch* religioso nell'attuale ricerca di immagini che suscitano preghiera, contemplazione, meditazione.

Però, questa esigenza spirituale, si deve ammettere, non crea automaticamente un approccio corretto ad un'espressione di arte sacra, che, sappiamo, proviene dalla tradizione ecclesiale, culturale, molto diversa da quella dell'Occidente. A volte si prova un certo disagio di fronte ad un abuso a cui è sottoposta l'icona, con troppa voracità, a volte anche con troppo dilettantismo. Così si rischia di banalizzare la funzione sacra delle icone, riducendole ad un elemento decorativo. Penso che questo dipenda da un mancato discernimento nel reinterpretare soggetti devozionali cattolici con schemi iconografici orientali oppure da un eccessivo uso pastorale dell'icona, senza un'adeguata comprensione del ruolo ecclesiale che essa svolge. Non parliamo poi dell'icona come oggetto di collezionismo...

Credo che per cogliere veramente l'icona nella sua valenza, come messaggio di annuncio, sia necessario leggerla a partire dall'esperienza spirituale dell'Oriente cristiano. Mi rendo conto che a noi, e forse questo è un doveroso atto di umiltà da compiere, mancano alcuni elementi, alcuni criteri per leggere fino in fondo l'icona. I cristiani dell'Oriente hanno quasi nel DNA l'approccio con l'icona. Credo che dobbiamo fare un cammino di ascesi, intellettuale e spirituale, per cogliere qualcosa dell'icona. E credo che l'icona diventi realmente epifania della Parola, proprio se collocata nel suo contesto naturale, che è appunto la liturgia.

È proprio sul rapporto liturgia-icona che vorrei soffermarmi. Non penso di dire niente di nuovo, ma credo che sia necessario riprendere questo profondo legame, per comprenderne anche un altro, quello con la Parola di Dio. In questo primo incontro mi soffermerò sul rapporto tra icona e liturgia. Anche l'esemplificazione dell'icona di Natale aiuterà a capire questo profondo legame. Vorrei anzitutto collocare questa riflessione sull'orizzonte simbolico di un racconto che penso di avervi già citato, che mi pare offra con il suo linguaggio parabolico elementi essenziali per capire che cosa sia l'esperienza della bellezza nella tradizione ortodossa.

Si tratta della leggenda che narra l'introduzione del cristianesimo nella Ruš di Kiev ad opera del principe Vladimiro; la si ritrova nella più antica cronaca russa, la *Cronaca di Nestore*. È un racconto leggendario, perché l'introduzione al cristianesimo e il battesimo nel 988 di Vladimiro è qualcosa di molto più complesso storicamente. Vladimiro, dovendo scegliere la fede a cui aderire

con il suo popolo, passa in rassegna varie possibilità. Il racconto si chiama “il vaglio delle fedi”: il discernimento, appunto, di quale espressione, quale culto scegliere, la religione islamica, l’ebraismo, l’espressione latina o quella greca della fede cristiana. Egli ha dei colloqui con i rappresentanti delle varie religioni, ma di fatto non resta convinto. Ascolta volentieri i greci; dice: “Hanno parlato saggiamente, era meraviglioso ascoltare,” - ma per il principe e i suoi consiglieri non era sufficiente.

I boiari suggeriscono a Vladimiro questa soluzione: “Manda i tuoi uomini a studiare il culto di ciascuno di loro, e in qual modo ciascuno serve Dio”. Gli inviati di Vladimiro osservano prima come pregano i musulmani in una moschea, assistono ad una celebrazione presso i latini e poi raggiungono Costantinopoli, presentandosi all’Imperatore. Informato del motivo della loro visita, l’Imperatore li invita a partecipare ad una liturgia celebrata dal Patriarca in Santa Sofia, perché attraverso questa liturgia possano vedere la gloria del loro Dio e la bellezza della Chiesa. A missione compiuta gli inviati tornano da Vladimiro e raccontano le loro impressioni:

“I gesti rituali dei musulmani comunicano tristezza, non vi è gioia in loro. Nelle chiese dei latini (quando nel linguaggio delle cronache russe si parla dei latini, significa solitamente i tedeschi) - dicevano - vengono officiati molti riti, ma di bello non vedemmo nulla”. Solo l’esperienza liturgica a Costantinopoli aveva prodotto una reale impressione ai loro occhi: “Non sapevamo se ci trovavamo in cielo oppure in terra. Non vi è sulla terra uno spettacolo di tale bellezza e non riusciamo a descriverla. Solo questo sappiamo: che là Dio con l’uomo coesiste e che il loro rito è il migliore di tutti i paesi. Non possiamo dimenticare quella bellezza.”

Questo racconto mi pare interessante, perché ha la forza di veicolare con l’ingenua freschezza di una parabola una dimensione fondamentale dell’esperienza del cristianesimo dell’Oriente: la liturgia come espressione della realtà della Chiesa e come spazio in cui l’annuncio della fede risuona in tutta la sua forza comunicativa. Sottolineo alcuni elementi caratteristici di questo racconto che mettono bene in risalto il rapporto Chiesa-annuncio-liturgia. Gli inviati di Vladimiro hanno come compito di studiare il culto di ognuno e in qual modo ciascuno serve Dio. Dunque, l’oggetto della ricerca non è la fede nella sua accezione verbale, concettuale, ma nella sua espressione visiva, come momento celebrativo in cui emerge il contenuto profondo di ciò in cui ognuno crede; è nella preghiera, o meglio ancora nella celebrazione, fatta di gesti, parole, visione, ascolto, che emerge il contenuto, l’annuncio della fede.

Non la predicazione, dunque, non la dottrina, non la catechesi svolgono un ruolo decisivo nella scelta di Vladimiro. Non basta ascoltare; bisogna vedere. E qui la parola “bellezza” gioca un ruolo fondamentale in questa scelta. Avete sentito spesso ritornare in questo racconto la parola “bellezza”: presso i latini “...non vedemmo nulla di bello”; invece a Costantinopoli “...non possiamo dimenticare tale bellezza”. Non è un semplice godimento estetico, ma l’esperienza di un rapporto profondo con Dio; la bellezza, quindi, funge da argomento teologico decisivo a favore della presenza dell’elemento trascendente nel mondo terreno: “Non sapevamo se ci trovavamo in cielo o in terra. Non vi è sulla terra uno spettacolo di tale bellezza...là Dio con l’uomo coesiste”. Dio coesiste con l’uomo là dov’è la bellezza, la cui presenza testimonia la permanenza di Dio. Ma è importante notare che la bellezza di cui parla il racconto è la bellezza della Chiesa, sulla quale si riflette la gloria del nostro Dio. E l’esperienza di questa bellezza viene durante la liturgia, autentica e visibile manifestazione del volto di Dio che illumina la Gerusalemme celeste.

Vedete che in questo racconto viene sottolineato un stretto, profondo legame tra celebrazione, visione e bellezza. Mi pare che questo offra un orizzonte ideale per cogliere lo spazio liturgico come luogo privilegiato per un’autentica comprensione dell’icona. D’altra parte l’icona, come rivelazione di una bellezza di armonia, diventa di fatto la visibilizzazione del mistero celebrato. Come afferma un testo del IV Concilio di Costantinopoli, 869-70, quello che conclude la grande crisi teologica della lotta contro il culto delle immagini, l’iconoclasmo: “Ciò che il Vangelo ci dice con le parole, l’icona l’annuncia con i colori e ce lo rende presente”.

È un'espressione sulla quale ritorneremo perché è fondamentale. Unisce appunto l'annuncio ascoltato, l'annuncio visto e, potremmo dire, la presenza sacramentale di tutto questo attraverso l'icona. Potremmo completare questa citazione aggiungendo che l'annuncio comunicato dalla liturgia con segni, con simboli, con parole, con la musica, viene annunciato dall'icona attraverso i colori, l'immagine e la luce, ma è sempre la stessa realtà che viene proclamata; è questo che fa il legame. Potremmo dire con le parole di Paolo, Col 1,15: "Cristo è l'icona (l'immagine) del Dio invisibile": il volto di Dio che traspare dall'umanità del suo Figlio e che dona la salvezza all'uomo.

Giovanni Damasceno, uno dei grandi difensori del culto delle immagini, teologo raffinatissimo, ha saputo cogliere proprio ciò che era in gioco nella contestazione degli iconoclasti sulla legittimità del culto delle immagini: era in gioco l'incarnazione stessa di Dio. Egli dice:

"Nei tempi passati Dio senza corpo o forma non poteva in alcun modo essere rappresentato, ma oggi poiché Dio è apparso nella carne e ha vissuto tra gli uomini, posso rappresentare quello che di Dio è visibile. Non venero la materia, ma venero il Creatore della materia, che assume la vita della carne e che attraverso la materia operò la mia salvezza".

È appunto nel mistero dell'Incarnazione, della Parola fatta carne, che deve essere ricercato il fondamento dell'icona. L'attuale cardinale di Vienna, Christopher Schönborn, ha scritto un libro in cui dà una lettura profondamente teologica a partire dal mistero dell'Incarnazione. Un altro grande difensore delle immagini, più meno contemporaneo alla lotta iconoclasta, Teodoro Studita, ricorda:

"Cristo, in quanto nato dal Padre indescrivibile (è interessante che usi questa espressione, non 'invisibile', ma 'indescrivibile', in rapporto con la parola) non può avere un'immagine; infatti quale immagine potrebbe corrispondere alla divinità, la cui rappresentazione è assolutamente proibita dalla Sacra Scrittura? Ma dal momento che Cristo è nato da una madre descrivibile, egli ha naturalmente un'immagine che corrisponde a quella di sua madre e se non potesse essere rappresentato dall'arte, ciò vorrebbe dire che fosse nato soltanto dal Padre e che non si fosse incarnato".

Il testo della liturgia bizantina per la Festa dell'ortodossia, in cui viene ricordata la vittoria di coloro che sostenevano il culto delle immagini contro gli iconoclasti, riassume in modo molto efficace questo fondamento teologico dell'icona:

"L'indescrivibile Parola del Padre è stata rappresentata (si è fatta descrivibile) quando prese carne da te, o Madre di Dio, e ha ristabilito l'antica immagine macchiata dal peccato, unendola alla bellezza di Dio; confessando la salvezza, noi la esprimiamo in fatti (liturgia e Scrittura) e parole".

Si potrebbero moltiplicare le citazioni patristiche e liturgiche oppure inoltrarsi nello sviluppo storico-teologico che in seguito alle lotte iconoclaste ha condotto alle formulazioni conciliari del II Concilio di Nicea. Penso che siano sufficienti i testi citati per focalizzare la ricca problematica teologica legata all'icona; d'altra parte, pur non dimenticando questo sottofondo della riflessione patristica, non è questa la nostra prospettiva di lettura dell'icona. Preferisco collocarmi, come ho già accennato, negli orizzonti liturgici e da qui cogliere alcune angolature attraverso cui contemplare il mistero dell'icona con un giusto atteggiamento.

Alla luce della simbologia del messaggio presente nel racconto che ho appena citato sull'introduzione del cristianesimo nella Ruš di Kiev, mi pare che emergano due prospettive di lettura dell'icona, prospettive tra loro profondamente legate e radicate nella stessa struttura liturgica. Anzitutto ci fermeremo in questo primo incontro sull'aspetto propriamente liturgico celebrativo in cui l'icona come elemento costitutivo dell'azione rituale diventa espressione visiva del mistero celebrato nello spazio e nel tempo. In secondo luogo, si può prendere in esame la seconda prospettiva, quella kerygmatica, l'annuncio in cui l'icona, proprio in rapporto con la Parola annunciata, diventa proclamazione del messaggio evangelico all'interno della chiesa che celebra.

Nell'evidenziare il rapporto tra l'icona e la liturgia uno dei grandi teologi contemporanei, Paul Evdokimov, nel suo libro *La Teologia della bellezza*, sottolinea così la complementarità tra celebrazione e immagine e dice:

“Tutte le parti del tempio, le linee architettoniche, affreschi, icone sono integrate al mistero liturgico, ed è forse questa la cosa più importante, perché non si comprenderebbe mai un'icona al di fuori di questa integrazione. La liturgia stessa - e mi pare significativa questa sua sottolineatura - nel suo insieme è l'icona di tutta l'economia della salvezza. La liturgia diventa immagine, di cui l'icona, quella che chiamiamo icona come espressione visiva, artistica, è una parte”.

Ecco perché non si può staccarla dall'insieme. Parte integrante dell'azione liturgica, l'icona diventa quasi l'epifania visibile del mistero celebrato. È per questo che è impensabile immaginare nelle chiese di tradizione bizantina qualunque struttura liturgica senza la presenza dell'icona. D'altra parte l'icona diventa non solo un momento liturgico, ma addirittura il suo significato rimane incomprensibile se non si fa riferimento continuo ai testi, alla Scrittura, ai testi eucologici, ai testi poetici della festa celebrata.

L'iconografia e l'innografia liturgica sono due modi paralleli intimamente collegati di un'espressione liturgica basilare. Con la liturgia, con i testi, si può capire e leggere l'icona. Altrimenti il rischio è di trovare nell'icona tanti simboli che hanno certamente un significato affascinante, ma non sono correttamente la chiave interpretativa dell'icona. Ancora Evdokimov scrive:

“Nell'Ufficio i testi liturgici si compongono attorno all'avvenimento celebrato e lo commentano, il mistero liturgico lo rende presente e ne trasmette il contenuto vivente nell'icona della festa, e innanzitutto l'icona fa vedere nella liturgia stessa una funzione iconografica, una rappresentazione scenica, immaginosa, di tutta l'economia della salvezza”.

Ecco perché il tempo liturgico e lo spazio liturgico sono le due coordinati essenziali che ci rivelano il carattere specifico della funzione dell'icona. Anzitutto il tempo liturgico, il tempo sacro; inserita nel tempo sacro l'icona accompagna il ritmo del mistero di Cristo celebrato durante tutto l'anno liturgico. Pensiamo alle icone festive, delle dodici grandi feste dell'anno liturgico: Pasqua non è presa nel conto, perché sta al centro stesso dell'icona e le altre feste le ruotano attorno. Le icone festive, o quelle della Madre di Dio e dei santi, vengono proposte alla venerazione dei fedeli; collocate sull'iconostasi, svolgono la funzione di un vero e proprio annuncio liturgico. Certamente l'immagine sottomette il suo messaggio all'annuncio del testo della Scrittura, quello liturgico, ma lo reinterpreta in modo del tutto peculiare. E la modalità con cui l'icona fa eco al *kerygma* non può essere ridotta, confusa, con un esclusivo rendimento letterale o con una preoccupazione pedagogica. Questo forse è un po' l'equivoco che l'Occidente ha sempre posto in rapporto all'immagine. La cosiddetta *Biblia pauperum*, le grandi raffigurazioni iconografiche dei Vangeli, della Scrittura, delle vite dei santi, che ornava le pareti delle chiese nel Medioevo, aveva essenzialmente funzione pedagogica. E di fatto anche nella Riforma, particolarmente in quella di Lutero, è rimasta. Lutero non si è scagliato contro le immagini; certamente contro il culto delle immagini, nella sua prospettiva, rifiutando la mediazione di questa forma espressiva nell'incontro con Dio, ma le immagini stesse egli le ha accettate come momento pedagogico.

Per l'Oriente non è così, non è solo questo l'immagine; questa è una sfumatura che ha portato l'arte occidentale, che ha avuto uno sviluppo differente da quello della tradizione cristiana dell'Oriente, fino a perdere la sua concezione di arte sacra e fino a giungere a un'assenza di immagini nelle chiese di oggi – sono appunto pedagogiche o servono a riempire gli spazi bianchi delle pareti che gli architetti costruiscono. Non deve essere ridotto a questo: l'icona parla principalmente della gloria del Dio-Uomo e colui che la guarda, la percepisce in un'esperienza dello Spirito Santo. L'icona illustra la Sacra Scrittura mediante un procedimento liturgico, quello della

Chiesa, che annuncia con pretesa universale un avvenimento, lo spiega mediante il canto, la meditazione, quali tappe fondamentali della visione interiore.

Ancora una volta sottolineo questo legame con la liturgia, perché è quello che dà all'icona un valore diverso da qualunque altra rappresentazione. Non è solo un momento pedagogico, è un'esperienza di Dio: è l'esperienza per eccellenza, *culmen et fons*, come dice il Concilio Vaticano II. Elemento di questa esperienza, per il cristianesimo dell'Oriente, l'icona è una modalità molto forte.

Ma l'icona accompagna anche la vita del credente ortodosso, come presenza silenziosa e adorante che prolunga la celebrazione liturgica, divenendone quasi la memoria quotidiana. Ad esempio, al battesimo, il credente riceve un'icona del santo di cui porta il nome, la cosiddetta icona di misura, perché essa ha più o meno la "misura" di un neonato, mentre gli sposi vengono benedetti dai genitori con un segno di croce tracciato sulle loro teste mediante un'icona, e questa icona poi diventa segno orante di un nuovo nucleo familiare e costituisce l'icona di famiglia, tramandata da generazioni, come un codice genetico liturgico che contiene la storia interiore di una famiglia. Anche nel periodo sovietico famiglie di non credenti hanno continuato a conservare l'icona di famiglia, quasi come una memoria di cui non riuscivano bene a decifrare il senso, ma essa rimaneva, presenza silenziosa, in un nucleo familiare che di fatto non era più credente.

Nel sacramento della penitenza l'icona gioca un ruolo discreto, ma rivelatore di una teologia assai equilibrata: il confessore si mette da una parte, mentre il penitente guarda il libro dei Vangeli, la croce e l'icona di Cristo posta sul leggio. La confessione nella tradizione ortodossa non è a tu per tu con il sacerdote; il sacerdote è presente, ma il penitente guarda il Cristo. La presenza del ministro è interpretata quasi come assistenza mediatrice, e la confessione è fatta piuttosto a Cristo misericordioso. Infine, sul volto velato del defunto nel rito di sepoltura è collocata un'icona di Cristo, quasi segno visibile dell'identità del fedele.

Questo ritmo dell'esistenza cristiana scandito dall'icona nel suo rapporto con la celebrazione liturgica diventa quasi – mi pare molto bello questo – un simbolo del processo spirituale della deificazione: il fedele con lo sguardo interiore rivolto continuamente, attraverso l'icona, all'immagine del Dio invisibile, a Gesù, viene invitato a scoprire in se stesso e nelle tappe della sua vita l'immagine e la somiglianza divina: deve ridiventare l'icona di Dio.

L'icona è stata concepita poi per uno spazio sacro, celebrativo, la cui espressione certamente più completa è il tempio, l'edificio della chiesa, inteso come luogo della presenza del Dio ineffabile. Qui ci si potrebbe dilungare e sottolineare tutta la simbologia delle parti del tempio. Chiaramente tutto questo è dovuto all'influsso della simbologia liturgica presente nelle catechesi mistagogiche e nelle opere dello Pseudo-Dionigi Areopagita: il tempio diventa icona dello spazio, ma in rapporto alla Chiesa, l'immagine del mondo rinnovato, dell'unità tra cielo e terra.

Dunque in questo contesto celebrativo l'icona - ma non solo l'icona: se pensiamo a tutto il programma iconografico che ricopre le pareti delle chiese con mosaici, affreschi; per esempio, nelle chiese del Monte Athos, nella Moldavia, nelle grandi cattedrali della Russia, ma anche nelle piccole chiese dei villaggi - l'icona rivela con l'evidenza immediata di una visione tutto quello che la liturgia celebra nel tempio: la gloria divina e l'anticipazione del regno messianico. Scrive ancora Evdokimov:

“Nella chiesa in ogni momento, anche al di fuori degli uffici, tutto è nell'attesa dei santi misteri, nell'attesa dell'Eucaristia. La sensazione, così vivida, di vita incessante proviene da queste presenze (le immagini), tese verso la liturgia celeste”.

Penso che sia vero: se uno entra in una chiesa ortodossa, anche se non c'è la liturgia, sembra che tutto sia pronto per celebrare, quasi un prolungamento della liturgia celebrata e un'anticipazione della liturgia celeste. Mi pare che quest'armonia tra icona e spazio celebrativo sia messa bene in evidenza dall'iconostasi, questa struttura architettonico-liturgica che separa il santuario dalla navata, in particolare nelle chiese di tradizione bizantina, ma anche in quelle, per esempio, di tradizione copta. Dal punto di vista storico, la funzione liturgico simbolica dell'iconostasi, come il luogo dove

vengono collocate le icone (questo è il significato della parola), è relativamente tardiva. Nella sua forma attuale, con uno sviluppo di ordini sovrapposti fino quasi a toccare il soffitto, è definitiva in Russia nella prima metà del XV secolo.

Per noi occidentali quest'ampia superficie divisoria può destare un certo disagio, per l'eccessiva separazione tra clero e popolo e per l'impossibilità di una partecipazione visiva alla liturgia. Dall'altra parte, se si tiene presente quello che ho detto finora sul rapporto icona/liturgia, allora l'icona può realmente diventare luogo di incontro, vera mediazione tra la celebrazione liturgica e il fedele che ad essa partecipa attraverso l'immagine. Diventa quasi un annuncio del mistero celebrato, ma diventa anche una manifestazione del corpo glorioso del Cristo, realmente presente nel sacramento e rappresentato nell'icona.

Mi pare significativo che proprio l'iconostasi, anche nella sua struttura classica, suddivisa nei diversi ordini - così vengono chiamate le icone disposte secondo una struttura ben definita - diventa anche una catechesi, una mistagogia, un'introduzione progressiva all'Eucaristia, quasi un invito a compiere un cammino ascensionale dal basso verso l'alto, accogliendo la buona Novella (le immagini degli evangelisti collocate sulle porte regali, attraverso le quali si accede all'altare e al santuario), un accordo tra volontà divina e volontà umana realizzato nella storia della salvezza (l'Annunciazione, le feste del Signore), per mezzo della preghiera, della comunione al mistero eucaristico: questo cammino fa entrare l'uomo in quel mistero di unità che è la Chiesa. Pensiamo alle icone disposte sull'ordine chiamato "dell'intercessione", *Deisis*, che appunto rappresentano la preghiera della Chiesa, rivolta verso il Cristo *Pantocratore*, a cui il fedele è quasi trascinato, coinvolto, ma a cui accede attraverso la partecipazione all'Eucaristia. Scrive uno studioso dell'icona:

"La liturgia realizza e costruisce questo corpo di Cristo, l'iconostasi lo mostra, ponendo davanti agli occhi dei fedeli l'immagine di questo organismo in cui essi entrano come membri. Essa mostra la Chiesa costruita ad immagine della Santa Trinità, immagine posta in alto all'iconostasi. L'icona di Cristo conduce il credente verso quest'icona, si apre ai suoi occhi un'altra rivelazione: la liturgia celeste, il sacrificio eucaristico eterno, cominciato nel seno della Santa Trinità fin dall'eternità e che continua ora e sempre e nei secoli dei secoli."

Il canto del *cherubikon*, questo canto dei cherubini che accompagna l'ingresso dei doni che i diaconi portano dal luogo dove sono stati preparati all'altare, esprime in modo significativo quest'armonia tra l'immagine, la celebrazione liturgica e l'uomo che vi partecipa. Questo canto, uno dei più commoventi nella tradizione liturgica, anche perché è molto sommesso, dando lo spazio per preparare l'altare, inizia così:

"Noi che misticamente rappresentiamo (il testo greco dice: «siamo icone») i cherubini, e alla vivificante Trinità cantiamo l'inno tre volte santo, deponiamo ogni cura di questa vita, poiché accogliamo il Re dell'universo, invisibilmente scortato dalle schiere angeliche".

Attraverso le parole di quest'inno mi pare espressa in modo molto forte una dinamica tipica di tutta l'azione liturgica, molto accentuata nell'antica tradizione orientale. Così lo commenta Evdokimov:

"Noi che misticamente rappresentiamo i cherubini valichiamo il terrestre e partecipiamo misteriosamente alla liturgia eterna celebrata dal Cristo stesso in cielo. L'icona della *sinassi*, della comunione, mostra l'assemblea degli angeli dagli occhi innumerevoli e dalle miriadi di ali fruscianti. Sull'icona della liturgia eterna, essi attorniano il Cristo, il Gran Sacerdote, affinché il vangelo della gloria del Cristo, icona di Dio, splenda agli occhi dei credenti. I fedeli rappresentano misteriosamente gli angeli, noi siamo icone viventi, angelofanie, luogo umano del mistero angelico di adorazione e di preghiera, *hic et nunc*; tutto è partecipazione, offerta, presenza, Eucaristia. Ciò che è tuo, noi l'offriamo, e noi ti rendiamo grazie. In questa sinfonia grandiosa ogni fedele, guardando l'icona, vede i suoi fratelli maggiori, patriarchi, apostoli, martiri, santi, come degli esseri presenti e con essi partecipa al mistero.

Con la turba degli angeli il credente canta nelle tue sante icone, noi contempliamo i tabernacoli celesti ed esultiamo in una gioia purissima”.

Mi fermo qui per passare all'icona della Natività, in cui tutto quello che ho detto mi pare sia evidenziato con forza. L'icona della Natività nella sua struttura classica, comunica con equilibrio, con profondità teologica, con ricchezza spirituale il Natale e, devo ammetterlo, più di quello che può comunicare il presepio. In questi giorni a Mosca nella Cattedrale del Salvatore sono esposti dei presepi italiani. Il presepio, quindi, è affascinante per l'Oriente, come parte di un'altra tradizione spirituale significativa. Anche se il presepio ci coinvolge, anche se fa parte della nostra tradizione, credo che l'icona della Natività abbia una forza teologica molto più marcata. Innanzitutto voglio cogliere i particolari narrativi, le varie scene che popolano questa rappresentazione.

È un'icona abbastanza affollata, come vedete. Cercherò di decifrare la ricca simbologia contenuta nei particolari dell'icona presi dalle narrazioni apocriefe, soprattutto dai vangeli dell'infanzia, così come sono tramandati nel racconto apocrifo chiamato il *Protovangelo di Giacomo*. Sono racconti chiaramente in parte leggendari, ingenui a volte, ma nella loro ingenuità, un po' come il racconto con cui ho introdotto quest'incontro, ci trasmettono la pietà che ha sempre avvolto il mistero di Natale e quella semplicità che permette di intuirne la profondità, attraverso la forza dell'immagine e dei simboli. Commentando l'icona di Natale, un iconografo, Gaetano Passarelli, scrive:

“L'icona della Natività è il prologo di quella grande epopea che è la storia della salvezza. E come nei prologhi dei poemi troviamo sintetizzati i punti salienti di ciò che si canterà, così nell'icona della Natività troviamo il compendio dei misteri del cristianesimo: l'incarnazione, la morte e la risurrezione. Si canta la Vigilia della festa: «Egli infatti è nato per noi dalla Vergine, ha sofferto la crocifissione, con la morte ha distrutto la morte e ha mostrato la risurrezione, quale Dio». Notate come tutto il creato partecipa all'evento, dalla natura angelica agli animali: ogni creatura ha il suo posto per recitare il dramma dell'universo. Ogni elemento assume un significato e niente è superfluo”.

La prima impressione davanti a quest'icona è ciò che si potrebbe definire lo stupore e il dramma del creato. Nella varietà dei personaggi e degli elementi descrittivi che caratterizzano questa icona ciò che colpisce il nostro sguardo è un certo senso di gioia ed esultanza che la scena riesce a comunicare. Scrive Gregorio di Nazianzo:

“Ora gli angeli si rallegrano, ora i pastori sono abbagliati dal chiarore, ora la stella si dirige dall'oriente verso la sublime ed inaccessibile luce, ora i Magi si prostrano e offrono i loro doni”.

Sembra, appunto, che ogni elemento della natura sia coinvolto in un inno di lode a Dio, e non solo lo stupore dell'umanità, rappresentato dai magi e dai pastori, fa eco al canto degli angeli: “Gloria a Dio nell'alto dei cieli!”, ma anche la meraviglia della natura sembra partecipare attivamente all'evento della nascita di Cristo. Tutto, il cielo e la terra, pare convergere in un'unica liturgia di lode e di offerta. C'è uno stupendo testo della liturgia bizantina del Natale che canta così:

“Che cosa possiamo offrirti, o Cristo, poiché ti sei mostrato sulla terra tra noi come uomo? Ognuna infatti delle tue creature ti porta la propria testimonianza di gratitudine: gli angeli ti offrono il canto; il cielo, le stelle; i Magi, i loro doni; i pastori, la loro meraviglia; la terra, la grotta; il deserto, una mangiatoia; noi, invece, una Madre Vergine”.

La scena è come racchiusa in un grande monte che si eleva per tutto lo spazio visivo. Nella sua maestosità si trasforma in uno spazio in cui ogni elemento trova il suo posto; tutto è come raccolto da questo grande monte, che rappresenta anzitutto il luogo in cui avviene la manifestazione di Dio, la rivelazione del suo volto e il dono della sua Parola. È appunto la montagna messianica, la santa Sion, il monte del tempio del Signore, dice il profeta Isaia, eretto sulla cima dei monti, più alto

dei colli. La montagna del Signore avvolta di splendore racchiude l'umanità e il creato, unisce la terra e il cielo, diventa dimora di Dio tra gli uomini.

Ma questo monte è come squarciato da una grotta: ecco un secondo elemento, che mostra le viscere della terra. Questo particolare è un po' la chiave di lettura dell'icona. Nella struttura della composizione, così gioiosa e movimentata, questo spazio informe e senza luce ha qualcosa di inquietante. Certamente, è la grotta in cui trovano rifugio Maria, incinta, e Giuseppe, e nella quale è partorito Gesù, ma nello stesso tempo, questa grotta sembra quasi una ferita dolorosa nella terra, una ferita da cui proviene un grido, una ferita che attende di essere risanata. Essa quasi trasforma il possente monte in un arido deserto, screpolato, assetato. Come non ricordare quello stupendo testo che ci accompagna negli ultimi giorni dell'Avvento: "Stillate dall'alto, o cieli, la vostra rugiada e dalle nubi scenda a noi il Giusto, si apra la terra e germogli il Salvatore"?

A questo grido della terra rispondono i cieli, che si squarciano - vedete nell'alto - e lasciano discendere una nube luminosa che investe la grotta. Dalla nube, simbolo della presenza e della trascendenza di Dio, quella nube che ha guidato il popolo di Israele attraverso il deserto, escono alcuni raggi che si posano sul Bambino, e in questo fascio di luce è racchiusa la stella, la guida dei Magi alla grotta di Betlemme: è il segno della rivelazione di Dio ad ogni uomo che cerca la verità, il povero segno che si trasforma in luce per chi è disponibile a compiere un cammino di ricerca del volto del Signore. Qui possiamo ricordare il testo di Isaia 60, 1-3:

"Alzati e rivestiti di luce, perché viene la tua luce, la gloria del Signore brilla su di te. Poiché, ecco, le tenebre ricoprono la terra, nebbia fitta avvolge le nazioni; ma su di te risplende il Signore, la sua gloria appare su di te. Cammineranno i popoli alla tua luce, i re allo splendore del tuo sorgere".

Infine, il paesaggio dell'icona è spesso animato da cespugli e alberelli fioriti che s'incuneano tra le rocce, e non mancano gli animali: c'è un piccolo gregge posto a destra dell'icona. C'è il bue, ma nella tradizione russa, dato che non si utilizzava l'asino, c'è un cavallo; il bue e il cavallo si chinano sul Bambino, ma si possono avere a volte anche delle pecore, delle capre che pascolano, intente a brucare l'erba, rivolte verso l'alto. Mi pare che, in questi particolari che rallegrano la scena, venga espressa la partecipazione stupita della natura, che, colma di gioia, si ferma estasiata davanti alla rivelazione della misericordia di Dio. C'è un bellissimo testo nel *Protovangelo di Giacomo*, che così descrive lo stupore del creato:

"Guardai gli uccelli del cielo, fermi nel loro volo e vidi che sopraggiungevano le pecore, e le pecore restarono immobili, e guardai verso la riva del fiume e vidi dei capretti e la loro bocca piegata sull'acqua, e non bevvero; e in un momento tutto riprese il suo corso normale".

Vediamo adesso i personaggi. Nell'icona della Natività ritroviamo i due racconti evangelici classici, quello di Luca 2,8-20, l'annuncio degli angeli ai pastori, e quello di Matteo 2,9-12, l'adorazione dei Magi; non sono separati in due icone, sono raffigurati simultaneamente, collocati armonicamente nella struttura della rappresentazione, dando un'impressione di vivacità e di movimento. La presenza degli angeli colloca l'evento raffigurato nella sfera divina. A volte sono collocati in cima al monte, quasi ad assistere stupiti lo straordinario evento donato all'umanità, a volte un angelo è raffigurato a parte, mentre annuncia ai pastori la "grande gioia che sarà per tutto il popolo", e il suo atteggiamento, con il corpo chinato verso i pastori, esprime rassicurazione: "Non temete!".

Vedete poi che le mani degli angeli sono avvolte nel mantello che li ricopre, come anche nell'icona del Battesimo, segno di adorazione, di timore di fronte a Dio che si rivela. L'umanità, invece, è rappresentata dai pastori e dai Magi. Potremmo dire che nei pastori si può scorgere il simbolo del popolo, della promessa per i poveri d'Israele, che attendono la redenzione. Nei magi, invece, è rappresentata tutta l'umanità, che è invitata al grande banchetto, quell'umanità che, gratuitamente, è chiamata a fare esperienza della misericordia e del perdono di Dio in Gesù.

Sono delle immagini, l'inizio di una teoria di giusti che si affidano totalmente alla misericordia di Dio. Ecco perché a Sant'Apollinare - se avete presenti i mosaici - la teoria dei santi inizia con i Magi. C'è Maria con il Bambino sulle braccia, due angeli di fianco, i tre Magi vestiti con abiti persiani, poi c'è Martino, l'unico non martire nella teoria, Gervasio e Protasio e gli altri martiri della tradizione della Chiesa antica. Ma i Magi iniziano la teoria; sono i primi, questo popolo della Nuova Alleanza, che hanno il diritto a Cristo.

Con il loro atteggiamento adorante verso il Bambino, i Magi richiamano anche le donne mirofore, che sono presenti al sepolcro nell'icona della Risurrezione. Come le donne portarono unguenti in segno del loro amore a Cristo morto, così le donne furono i primi testimoni della risurrezione di Cristo tra le genti. C'è un testo di Romano il Melode, un testo usato nella liturgia, che canta così:

“I figli dei Caldei videro nelle mani della Vergine Colui che con le sue mani plasmò gli uomini, comprendendo che Lui era il Signore, benché avesse la forma di servo. Si affrettarono ad onorarlo con triplice dono: come l'inno dei serafini che lo proclama tre volte santo”.

Vediamo adesso la scena centrale. Nell'icona della Natività tutti i particolari che animano il paesaggio, come pure le varie scene che raccontano l'evento, fanno a cornice all'episodio centrale, la nascita di Gesù. Vedete il Bambino avvolto in fasce e depresso in una mangiatoia, che ha piuttosto le sembianze di un sepolcro. L'idea della morte e della sepoltura poi è suggerita dal modo con cui il Bambino è avvolto nelle fasce, che richiamano le bende di Lazzaro, quando esce dal sepolcro. Il contrasto del bianco delle fasce con la tenebra che emerge dalla grotta aumenta in qualche modo questo richiamo alla morte come luogo in cui emerge la vita in tutta la sua forza. Scrive Origene:

“Cristo entrato nelle fauci e come Giona nel ventre del cetaceo, ha soggiornato tra i morti, non perché vinto, ma per recuperare, quale nuovo Adamo, la dramma perduta, il genere umano. I cieli s'inclinano fin nel profondo abisso, nelle profonde tenebre del peccato. Fiaccola portatrice di luce, la carne di Dio sotto terra dissipa le tenebre d'Inferno, la luce risplende tra le tenebre, ma le tenebre non l'hanno visto”.

Ritorno subito su questo contrasto luce-tenebre, morte-vita. Adagiata su un manto rosso in disparte, notiamo la Vergine. Vedete che è completamente avvolta nel manto purpureo, simbolo della divinità che riveste l'umile creatura; le tre stelle ricamate sul manto, simboleggiano la verginità della Madre di Dio e solitamente Maria, come in quest'icona, non volge lo sguardo verso il Bambino: notate subito la differenza con la Madonna di un presepio. Lei volge lo sguardo verso l'infinito, quasi assorta nei suoi pensieri; come non ricordare le parole di Luca, che ritornano due volte nei capitoli 1 e 2: “Maria serbava queste cose, meditandole nel suo cuore”. Maria custodisce queste cose nel luogo in cui la Parola deve essere accolta e prendere radice, ma nel cuore la Parola produce anche una ferita: “Egli è qui per la rovina e la risurrezione di molti in Israele, segno di contraddizione, perché siano svelati i pensieri di molti cuori e anche a te una spada trafiggerà l'anima”. Nel cuore di Maria si opera una *krisis*, un giudizio attraverso la Parola, quella Parola che si rivela nella debolezza della carne e che rimarrà apparentemente sconfitta sulla Croce.

Possiamo interpretare così - i testi liturgici, che purtroppo non posso citare qui, lo confermano - lo sguardo assorto, pensieroso di Maria, quasi velata dalla tristezza, in cui si rivela il passaggio che ogni credente deve compiere di fronte alla Parola, a Cristo: lo scandalo della debolezza, il confronto con la Parola della Croce. Maria lo vive fin dall'inizio, ponendosi coraggiosamente a confronto con Dio che si rivela nella fragilità. Tutta la forza della fede di Maria già contenuta nel suo sguardo assorto, meditativo, si manifesterà ai piedi della Croce. Nella fede, Maria saprà attendere ai piedi della Parola crocifissa.

Mi pare che questo venga ripreso dalla scena in basso: quella di Giuseppe addormentato. Anche qui abbiamo il tema del confronto con la Parola di Dio. Giuseppe è ai margini dell'evento. È l'uomo silenzioso, che s'interroga di fronte al mistero; l'uomo che sa mettersi da parte, perché il

mistero di Dio possa prendere forma nella storia dell'umanità. Il sonno esprime qui la passività dell'uomo che si affida al volere di Dio, senza pretendere di comprendere il suo significato. C'è un testo di Giovanni Damasceno che dice:

“Il Creatore di ogni cosa, Dio-Verbo, ha un libro nuovo, scaturito dal cuore del Padre, per essere scritto con un calamo dello Spirito nella lingua di Dio; fu dato ad un uomo che conosceva le lettere, ma non lo lesse: Giuseppe, in effetti non conobbe affatto Maria, né il significato del mistero”.

Mi pare che nell'icona sia sapientemente rappresentato, potremmo dire, lo spessore umano della fede di Giuseppe, il conflitto interiore di fronte a qualcosa che sembra assurdo e, dall'altra parte, lo supera. Appunto, è la fede che s'interroga. Dice un versetto dell'inno *Akathistos*: “Con il cuore in tumulto tra pensieri contrari, il saggio Giuseppe ondeggiava”. Il dubbio che agita il cuore del Giusto è rappresentato da quel personaggio, il vecchietto, avvolto in vesti di pastore, che si accosta a Giuseppe. Sembra quasi intessere un dialogo con lui, suggerirgli pensieri, conclusioni, che incrinano la sua limpida fede.

Questo personaggio è rappresentato come un vecchio, ma soprattutto, mi pare questa l'espressione iconografica più singolare, è rappresentato di profilo. Il profilo nell'icona è sempre simbolo di incompiutezza e di ambiguità. Il non mostrare un lato del proprio volto - vedete che tutte le icone ci guardano “faccia a faccia”, potremmo dire – indica il bisogno di nascondere qualcosa, presentando solo una parte della verità. Simbolo del dubbio, dunque, o, meglio ancora, della tentazione diabolica che cerca di stravolgere il progetto e la Parola di Dio. Il dubbio insinuato nel cuore di Giuseppe riguarda certamente la verginità di Maria, ma più globalmente esprime la tentazione di ridurre il mistero di Dio ad un ragionamento umano, la tentazione agnostica, la pretesa di imbrigliare lo straordinario evento di un Dio che si fa uomo nella ragionevolezza umana, la tentazione che fin dall'inizio ha accompagnato la Chiesa ed è presente ancora oggi.

Credo che sia significativo questo particolare espresso dalla scena della tentazione di Giuseppe. Fin dall'inizio, come era capitato in Genesi 3, il tentatore cerca di ostacolare questa comunione tra l'umano e il divino; collocare l'elemento diabolico nella scena della Natività significa richiamare non solo l'importanza della tentazione, come passaggio obbligatorio nella maturazione della fede, ma anche come preannuncio di quella radicale vittoria sul male che avverrà nella morte e risurrezione di Cristo, che viene espressa nell'icona della Discesa agli inferi.

Infine, c'è un'ultima scena, molto singolare. È chiaramente legata alla nascita di Cristo, ma contestata e ad un certo punto proibita agli iconografi; ma gli iconografi non hanno obbedito a questa proibizione e hanno continuato a rappresentarla nelle icone della Natività. Si tratta della raffigurazione delle due nutrici che preparano il bagno al Bambino Gesù. Questa scena non fa parte della narrazione evangelica canonica; è tratta dagli apocrifi, però riesce ad esprimere una profonda verità, dando un tocco di assoluta umanità a tutta la scena. Secondo il *Protovangelo di Giacomo*, una nutrice, su richiesta di Giuseppe, avrebbe prestato aiuto a Maria durante il parto. Ad essa, poi, si sarebbe aggiunta un'altra donna, di nome Salome, che avrebbe avuto una miracolosa conferma della verginità di Maria, di cui dubitava (episodio che richiama un po' il dubbio di Tommaso sulla reale risurrezione di Cristo). La narrazione apocrifa ci trasmette anche il nome della donna che corse con Giuseppe alla grotta e che per prima prestò le cure al Bambino: questa donna è Eva, la madre dell'umanità, colei sulla quale gravò la maledizione: “Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai i figli...” (Gen 3, 16).

Il vangelo armeno dell'infanzia, uno dei vangeli apocrifi, mette sulle labbra di Eva, appena giunta alla grotta, queste parole:

“«Sii benedetto, Signore, Dio dei nostri padri, Dio di Israele, che hai realizzato oggi con la tua venuta la redenzione umana, che mi hai riabilitata, mi hai sollevata dalla mia caduta, mi hai reintegrata nella mia antica dignità. Ora il mio spirito si sente fiero, e la mia fiducia in Dio, mio Salvatore, ha preso nuovo vigore!» Poi - continua lo scritto apocrifo – la nostra prima madre, Eva, prese il Bambino tra le braccia, si mise ad abbracciarlo e ad accarezzarlo

con tenerezza e benediceva Dio, perché il Bambino era molto bello a vedersi, brillante e risplendente e di tratti sereni, e avendolo avvolto col pannolino, lo depose nella greppia dei buoi”.

Mi pare che così il racconto apocrifo e l'icona che ad esso si ispira, utilizzando questa stupenda immagine della tenerezza, un'immagine anche di quotidianità, esprima la reale umanità di Cristo. Come ogni bambino appena nato, anche il Figlio di Dio ha dovuto essere soccorso dalle amorevoli mani di una donna per essere pulito, lavato, teneramente abbracciato, riscaldato. La presenza simbolica della prima donna, che nel racconto biblico era stata veicolo della maledizione, appare come un riscatto della dignità di tutta l'umanità. In Eva l'umanità è resa degna di accogliere il Dio fatto uomo, e colui che lava l'uomo del suo peccato si lascia ripulire, solidale con ogni uomo. Nel gesto di Eva possiamo scorgere l'umile risposta in un'umanità ferita, che tuttavia si sente riconoscente al suo Dio e Salvatore. Come Dio, in un gesto di assoluta gratuità e misericordia, aveva coperto di pelli la nudità del primo uomo e della prima donna, così Eva lava e avvolge il Bambino nelle fasce in un gesto di tenerezza e di amore. Questo particolare è stupendo nell'icona della Natività.

Ritorniamo alla grotta. In questa grotta, mi pare, si rivela il volto di Dio che l'icona della Natività e il mistero di Natale ci comunica. L'elemento delle tenebre, della morte espressa da questa terra squarciata, lascia intravedere l'abisso del nulla, appunto quella voragine di morte che si spalanca in mille modi di fronte all'uomo. Possiamo cogliere in questo abisso l'immagine di tutto ciò che risucchia la vita dell'uomo, trascinandola in un vuoto senza fine: violenza, odio, le mille forme dell'egoismo, tutto ciò che sfigura la dignità umana, la schiavitù del denaro, la sete del potere, tutte le idolatrie che intaccano il volto interiore dell'uomo; è l'icona dell'uomo, la vera icona: il peccato. È un abisso pieno di ambiguità, che crea paura ed angoscia; ad esso nessuno vorrebbe accostarsi, ben sapendo di essere trascinato verso la morte, ma paradossalmente, questo abisso non è vuoto. È abitato da una presenza, la presenza di un Bambino, la presenza della vita proprio nel suo nascere, la vita nella sua forza fecondatrice, e mi pare che il contrasto sia sorprendente, tanto da operare un capovolgimento: la vita dell'uomo dal nulla della morte, dal buio del non-senso, viene aperta al dono della vita, perché la vita stessa ha il coraggio non solo di accostarsi ad ogni abisso dell'umanità, ma addirittura di dimorare in esso.

Questo capovolgimento diventa ancora più evidente se collochiamo in progressione quattro icone che rappresentano altrettanti momenti del cammino terreno di Cristo: l'icona della Natività, quella del Battesimo di Gesù, quella della Crocifissione e quella della Discesa agli inferi. In ciascuna di queste icone ritornano i due elementi che caratterizzano questo contrasto: luce-tenebra, vita-morte, e cioè la figura di Cristo e il simbolo dell'abisso che emerge dalla terra squarciata. L'abbiamo già visto nell'icona della Natività. In quella del Battesimo, vediamo il Cristo nella sua nudità immerso nelle acque oscure, impetuose del Giordano, che più di un fiume, appare come una voragine che scinde la terra, quasi un ricordo del passaggio di Israele nel Mar Rosso. E' una chiara immagine pasquale, attraverso la quale è espresso il totale abbassamento, la radicale spoliazione di Colui che, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso l'essere come Dio, ma svuotò se stesso, umiliò se stesso, assumendo la forma di servo, simile agli uomini.

Nella terza icona, la Crocifissione, ancora una volta, vediamo il corpo nudo di Cristo, abbandonato, disteso sulla Croce, la quale è piantata su un piccolo monte che, in una grotta, custodisce il teschio del primo uomo, Adamo. La grotta appare dunque come un luogo senza vita e paradossalmente su di essa poggia un corpo senza vita, il corpo del Figlio di Dio. Qui sembra che l'abisso della morte abbia finalmente avuto la vittoria. La debolezza di Dio si rivela in tutta la sua splendente drammaticità.

Infine, nella quarta icona, la Discesa agli inferi, il Cristo non è più spogliato, non è più avvolto di bende, ma rivestito dell'abito della vita e della gloria: è il Signore vittorioso. Non è più il fragile Bambino, apparso a Betlemme, non è più colui che si mescola ai peccatori che vanno dal Battista, non è più l'umiliato Crocifisso, è il Signore della vita e con impeto entra nel luogo del

peccato, nell'abisso della morte, appunto per decretare la fine del potere di essa sull'umanità. Le porte degli inferi sono divelte, gli strumenti sono sconvolti, potremmo dire che l'abisso è come accecato dalla luce di Cristo, l'uomo è trascinato verso la vita. Ancora una volta abbiamo il primo uomo e la prima donna, che si aggrappano a Cristo, quasi trascinati fuori dall'abisso di morte da lui, in un movimento discendente che è contemporaneamente anche un movimento di ascensione.

Ecco il progressivo capovolgimento. Ma questo avviene perché in Cristo Dio si è fatto solidale con l'umanità, attraversando ogni abisso: l'abisso della fragilità del Bambino nella grotta, l'abisso dello svuotamento e della spoliatura del Battesimo, l'abisso della sofferenza e della morte in Croce, l'abisso del peccato degli inferi. Ecco perché nell'icona della Natività ci vengono rivelati tratti del volto di un Dio che sceglie la via della debolezza per aprire all'uomo la via della vita. Gesù ha percorso ogni abisso dell'umanità, tracciando un cammino di comunione con le realtà umane in tutte le loro espressioni drammatiche per aprirle al dono della vita. Attraverso Cristo e il suo mistero d'incarnazione, passione e morte, espressione del dono di sé, la vita ormai abita il dramma del limite del peccato e della morte.

Il piccolo avvolto in fasce è come un chicco di grano nascosto sotto terra e che solo attraverso la morte porta frutto. Nulla dell'uomo è estraneo al Figlio di Dio, ma, possiamo anche dire, nulla di Dio è estraneo all'uomo. Il credente, ciascuno di noi, è chiamato a collocarsi con Cristo negli inferi dell'uomo: ad avvicinarsi a quell'abisso che emerge dalla grotta, ed entrarvi per portare in esso la speranza della vita, il Bambino avvolto in fasce.

Concludo con un testo della tradizione occidentale, di D. Bonhoeffer, che dice: "Dio non si vergogna della piccolezza dell'uomo; vi si coinvolge totalmente, sceglie un essere umano, lo fa suo strumento, e compie il suo mistero là, dove meno lo si attende. Dio è vicino a ciò che è piccolo, ama ciò che è perduto, ciò che è insignificante e reietto, ciò che è debole, spezzato. Quando gli uomini dicono: «no», Dio dice: «sì»; quando gli uomini dicono: «perduto», egli dice: «trovato»; quando dicono: «condannato», egli dice: «salvato». Quando giungiamo nella nostra vita al punto di vergognarci dinanzi a noi stessi e dinanzi a Dio, quando arriviamo a pensare che è Dio stesso a vergognarsi di noi, quando sentiamo Dio lontano come mai dalla nostra vita, ebbene, proprio allora Dio ci è vicino, come non mai. Allora vuole irrompere nella nostra vita, allora ci fa percepire in modo tangibile il suo farsi vicino così che possiamo comprendere il miracolo del suo amore, della prossimità della sua grazia".

Questa visione del volto di Dio che l'icona della Natività ci trasmette sembra forse togliere un po' della gioia a cui siamo abituati nel presepe, però non penso che sia così. Il volto di Dio che a noi si rivela nei colori e nei simboli dell'icona è un volto che ci dà gioia, consolazione, speranza; questa in fondo è la gioia di Natale: la gioia abitata dalla debolezza di Dio, l'unica vera forza della nostra vita. Ancora Bonhoeffer dice:

"Esiste una gioia che ignora del tutto il dolore, l'angoscia e la paura del cuore umano: essa non ha nessuna consistenza; può solo anestetizzare per pochi attimi. La gioia di Dio, invece, passa attraverso la povertà della mangiatoia e l'angoscia della Croce. Per questo è invincibile, irresistibile; non nega la miseria là dove c'è la miseria, ma proprio lì, al cuore di essa, trova Dio. Non contesta la gravità del peccato, ma è proprio così che trova il perdono. Essa guarda la morte in faccia, ma proprio lì trova la vita. Ecco, di questa gioia si tratta, ed è una gioia vittoriosa, affidabile. Solo di essa ci si può fidare, solo essa aiuta e risana".

* * * * *

RIGORE E DOLCEZZA DI ABBA PACOMIO

09 GENNAIO 2006
20 FEBBRAIO 2006

M.M. GELTRUDE ARIOLI, OSB ap

Incontriamo il fondatore del monachesimo cenobitico, Pacomio, proponendoci non di illustrare tutti i fatti salienti della sua vita o la nutrita serie degli scritti e delle Regole attribuite a lui e ai suoi successori, ma di soffermarci su un tema che si riconduce al filo conduttore degli incontri di quest'anno: l'armonia. Una lettura antologica della *Vita copta* di Pacomio e di tratti delle Regole e delle catechesi ci consentirà di riconoscere l'armonia - nella vita, nella personalità e negli insegnamenti di Pacomio - tra l'austerità, la severità delle esigenze ascetiche e la dolcezza paterna del suo tratto.

Abba Pacomio, o meglio Apa Pacomio, secondo la lingua copta, nacque a differenza di Antonio il Grande, in una famiglia pagana, verso il 290/292 nella Tebaide Superiore. Di lui abbiamo notizie biografiche da fonti diverse: *Vite* scritte in copto, in greco, in arabo, con differenze a volte rimarcabili nella cronologia e nella prospettiva di interpretazione degli eventi. Le biografie concordano nel presentare Pacomio, fin da fanciullo, come avversario del paganesimo e dei riti in onore degli dei: si narra che la sua stessa presenza, una volta, mise in fuga le divinità delle acque fino a provocare le ire dei sacerdoti pagani – La conversione di Pacomio al cristianesimo avviene in un modo che già preannuncia la sua futura vocazione monastica. Arruolato come recluta, a circa vent'anni di età, per combattere nell'esercito di Licinio contro l'imperatore Costantino (così dice l'esattezza storica, anche se nella *Vita copta* si parla di guerra al fianco del primo imperatore cristiano) il giovane Pacomio si trova profondamente smarrito tra i commilitoni, quando a Ne (Tebe secondo la *Vita greca*), la sera, un gruppo di cristiani rende visita ai militari portando loro conforto e aiuto:

“Quando il giovane Pacomio li ebbe visti, si rivolse ai suoi compagni: «Come mai questi uomini ci trattano così umanamente, visto che non ci conoscono neppure?». Gli risposero: «Sono dei cristiani e ci trattano così amabilmente a causa del Dio del cielo». Egli allora si ritirò in disparte e passò la notte a pregare Dio dicendo: «Signor mio Gesù Cristo, Dio di tutti i santi, possa la tua bontà raggiungermi presto; salvami da questa tribolazione ed io, da parte mia, servirò il genere umano* per tutti i giorni della mia vita.»¹

Qui già si delinea la chiamata alla vita cenobitica, al di là della consapevolezza dello stesso Pacomio. La vittoria di Costantino determina presto il rilascio delle reclute, ma mentre i compagni tornano a casa, Pacomio si ferma a Seneset in un luogo deserto ove raggiunge un piccolo tempio pagano dedicato a Serapide (è un tema ricorrente nell'antica letteratura monastica la trasformazione dei templi pagani in luoghi di culto del Dio cristiano). Qui, mentre è in preghiera, riceve dallo Spirito Santo il comando: “Lotta e fermati qui.”

* Sottolineature nelle citazioni sempre nostre-

¹ A cura di J. GRIBOMONT, *Vita copta di S. Pacomio*, trad., introd. e note a cura di F. MOSCATELLI, ed Messaggero di Padova, 1981, p. 40.

“La cosa gli piacque e si stabilì in quel luogo, coltivando pochi legumi e dei palmizi, sia per suo cibo, sia per qualche povero del villaggio o per qualche straniero di passaggio in barca o sulla strada. Aveva, infatti, l’abitudine di parlare con molta gente, che abbandonava il proprio domicilio per venire ad abitare in quel villaggio grazie al suo incoraggiamento. Fu proprio per questo suo modo di fare che molta gente venne ad abitare in quel luogo.

Trascorso qualche giorno, fu condotto in chiesa e battezzato, per divenire degno dei sacri misteri, cioè del Corpo e Sangue di Cristo. La notte in cui fu battezzato, ebbe una visione: la rugiada dal cielo scendeva sulla sua testa, poi si condensava e diveniva un favo di miele nella sua destra. Mentre la osservava, essa cadde al suolo e si sparse sulla superficie di tutta la terra. Se ne stava ancora tutto stupefatto, quando gli venne una voce dal cielo: «Comprendi tutto questo, Pacomio, perché si realizzerà per te entro poco tempo». In quel luogo, egli progrediva in carità verso tutti e incoraggiava chiunque venisse a lui, cosicché la sua fama raggiunse molta gente, che venne ad abitare in quel villaggio, a causa sua.”²

Il sogno con i simboli dell’acqua e del miele evoca i temi biblici e sacramentali, segno del legame tra vita nuova e chiesa, vocazione battesimale e servizio agli uomini.

Dopo tre anni di vita eremitica, caratterizzata da austera penitenza e generoso servizio di carità verso gli abitanti del luogo, specialmente durante una pestilenza, Pacomio decide di diventare discepolo di un santo anacoreta, Palamone. Il primo incontro avrebbe scoraggiato Pacomio se non fosse stato animato dalla più pura e generosa volontà di darsi a Dio:

“...si levò ed andò dal santo anziano Palamone. Bussò alla porta della sua casa. L’anziano guardò da uno spiraglio, lo vide e lo apostrofò rudemente: «Ehi, perché bussi?» Il suo linguaggio, infatti, era un po’ brusco. Pacomio gli disse: «Vorrei che tu mi permettessi di divenire monaco qui, accanto a te, padre». L’anziano Apa Palamone gli rispose: «Questo che cerchi non è cosa semplice. Molti sono venuti qui per questo, ma non hanno potuto resistere e sono tornati indietro, vergognosamente, per non aver voluto soffrire nell’esercizio della virtù. Eppure la Scrittura ce lo ordina in molti passi, esortandoci a soffrire in digiuni, veglie e numerose preghiere per salvarci. Ora dunque va’, torna a casa tua, tieni fermo quanto hai già acquisito e sarai degno di onore di fronte a Dio. Oppure esaminati su ogni punto, per sapere se sarai capace di resistere. Allora potrai tornare di nuovo, e quando sarai tornato, sarò pronto, nei limiti della mia debolezza, a soffrire con te, finché tu non conosca te stesso. Comunque sia, ti esporrò la ‘misura’ del monachesimo. Tu te ne andrai, ti esaminerai e vedrai se potrai sopportarla o no».”

Nel rude e severo discorso di Palamone ricorrono le espressioni “soffrire”, “resistere”, “misura”, “regola” che esprimano il senso rigoroso dell’austerità e della rinuncia, ma l’espressione “...sarò pronto...a soffrire con te finché tu non conosca te stesso” apre gli orizzonti più puri della paternità e dalla carità umile e dolce.

“«Questa è la regola del monachesimo, secondo gli insegnamenti dei miei predecessori, noi passiamo sempre metà della notte – e spesso anche dalla sera alla mattina – vegliando, recitando la parola di Dio e facendo molti lavori manuali di filo, di lana, di fibra di palma, perché il sonno non ci sorprenda e per la sussistenza del corpo. Ciò che eccede i nostri bisogni, lo diamo ai poveri, secondo la parola dell’apostolo: *Soltanto, che ci ricordiamo dei poveri*. Condire con olio, bere vino, mangiare cibi cotti, sono per noi cose sconosciute. In ogni tempo digiuniamo fino a sera: tutti i giorni, in estate, due o tre giorni di seguito, in inverno. Questa è la regola della colletta (= sinassi): sessanta orazioni al giorno e cinquanta la notte, senza contare le giaculatorie, che facciamo per non essere mentitori, perché ci è stato ordinato di *pregare senza interruzione e colui che è triste preghi*. Ugualmente, nostro Signor Gesù Cristo ordina ai suoi discepoli: *Pregate per non cadere in tentazione*, perché la preghiera è madre di tutte le virtù. Ecco che ti ho spiegato la regola del monachesimo; ora

² *Ibid.*, n°8, p.4

vai ed esaminati su ogni punto. Se sei capace di fare ciò che ti ho spiegato e se non tornerai indietro, mi rallegrerò pienamente con te».³

Con molta umiltà Pacomio si dice pronto alla prova del discepolato. Per sette anni vive in severa e gioiosa penitenza sotto la guida di Palamone, imparando a memoria le Scritture. Un giorno, inoltrandosi nel deserto, giunto a Tabennesi, sente una voce che gli giunge dal cielo:

“«Pacomio! Pacomio!». Egli rispose: «Eccomi!». E la voce di nuovo: «Lotta; fermati qui...

- ancora lo stesso invito: alla lotta (la conversione monastica) e alla generosa perseveranza -
...edifica un monastero, poiché molti verranno da te, si faranno monaci presso di te e ne trarranno vantaggio per l'anima». Quando ebbe finito di pregare, andò subito dal vecchio Palamone e gli raccontò ciò che aveva sentito.

L'anziano, ascoltando le sue parole, si rattristò e gli disse piangendo: «Dopo sette anni che mi sopporti con così grande obbedienza, dopo che sei diventato per me un caro figlio, ecco che tu vuoi separarti da me nella mia vecchiaia! Nessuno come te ha conquistato il mio cuore, nessuno come te ha sopportato le mie penitenze e le mie fatiche!...

- Parole dalle quali si vede la tenerezza paterna di Palamone –

...Non so come comportarmi a tuo riguardo, ma non posso impedirti di andare via, perché questo non viene da te, ma da Dio. In ogni caso sia fatta la volontà di Dio! Spero davvero che la visione, che hai avuto due volte, si realizzerà in questa opera che il Signore ti impone. Ebbene, alziamoci ed andiamo a sud, e costruiamo per te una piccola casa da abitare. Una volta verrai da me e una volta verrò da te, finché il Signore non verrà a visitarmi: così non saremo separati completamente».”

Il padre ama il figlio, ma in nome di Dio e sa aiutarlo a compiere la sua volontà.

“Si alzarono, andarono assieme in quel luogo e costruiscono una piccola casa. Si facevano reciprocamente visita a giorni fissi, secondo gli accordi. Continuarono a vedersi per lungo tempo con gioia ed amore...

- la solitudine con Dio sostiene la bellezza delle relazioni umane –
...e si consultavano su una gran quantità di cose.

Questa situazione non durava da molto tempo quando l'anziano si ammalò. Subito i fratelli mandarono a chiamare Pacomio. Egli si mise in cammino in fretta, giunse a nord e curò Palamone finché il Signore non venne a visitarlo in pace. I fratelli passarono tutta la notte a leggere e a recitare salmi intorno a lui fino all'ora della sinassi. Offrirono per lui la prosfora (eucaristia), lo portarono alla montagna vicina, e lo seppellirono pregando per la sua anima. Ciascuno tornò poi a casa sua pensando con tristezza alle consolazioni che il santo anziano Apa Palomone aveva dato. Molti dicevano: «Siamo diventati orfani». Pacomio, per parte sua, tornò a sud verso la propria casa, benedendo Dio, ma con tristezza e con sospiri a causa della morte del sant'uomo; di nuovo si dedicò a penitenze sempre più grandi.”⁴

Evidentemente la vita di dura penitenza non indurisce il cuore del giovane, né diminuisce per nulla la dolcezza e l'affetto che lega Pacomio al vecchio maestro, la cui scomparsa dal suo orizzonte segna l'inizio della paternità spirituale di Pacomio. Questi viene raggiunto da suo fratello Giovanni che intende abbracciare la vita eremitica sotto la sua guida. Ma ben presto nasce una divergenza tra Pacomio e il fratello.

“Pacomio e suo fratello si misero ad ampliare la loro dimora, per disporla a forma di un piccolo monastero, secondo la regola che gli era stata data di ricevere chiunque venisse a visitarlo e si fermasse a vivere la vita anacoretica presso di lui. Mentre costruivano le mura del monastero, mentre Pacomio voleva allargare lo spazio, in vista di tutta la gente che doveva venire da lui, Giovanni, al contrario, non aveva altra idea che quella di vivere da soli la vita anacoretica.”

³ *Ibid.*, pp.44-45.

⁴ *Ibid.*, p.55-56.

In Pacomio si è delineato già l'idea di costituire una comunità, mentre Giovanni è rimasto al disegno di una vita anacoretica di discepolato sotto la guida del fratello.

“Quando Pacomio vide che Giovanni distruggeva il muro che egli aveva appena edificato, gli disse: «Giovanni, non fare lo sbadato e smettila di stringere il muro!» Allora Giovanni fu preso da un moto di rabbia. Pacomio, visto il suo malumore per queste parole, chiese subito scusa: «Ho sbagliato, perdonami; sono stato pusillanime nei tuoi confronti»; si rattristò molto dicendo: «Non sono ancora fedele, sono ancora ben lontano da questo Dio cui ho promesso di fare la sua volontà».

La sera, disceso in un sotterraneo, nel villaggio dove abitava, si mise un mattone sotto i piedi, tese le braccia e pregò Dio piangendo tutta la notte, dalla sera alla mattina: «Signore, aiutami, toglimi questo pensiero carnale, di modo che io non mi irripiù, anche se mi picchiassero sul viso. Sono più rispettabile del tuo Figlio prediletto, che si è fatto uomo per la nostra salvezza, di noi peccatori! Perché lo maledissero ed egli non malediceva; pativa e non si sdegnava. Quanto più io, peccatore, merito di umiliarmi sette volte di più, dato che lui, Dio senza peccato, ha sofferto per noi! Ed io, polvere, opera delle sue mani, perché non soffrirei ogni cosa senza sdegnarmi!»

Per tutta la notte pregò, ripetendo le stesse cose.”⁵

Ecco un episodio molto significativo: Pacomio ha una personalità forte e ardente, comprende che la passione dell'ira nelle situazioni di contrasto potrebbe tradirlo. Ed ecco allora la sua veglia di preghiera e di lacrime penitenti, di umiltà e di compunzione per impetrare la grazia di una dolce e paziente mitezza. D'ora in poi, sempre rigoroso con se stesso, forte nella lotta contro i demoni, capace di esigere il massimo nella ricerca di Dio, saprà però essere tenero e comprensivo con i fratelli anche quando gli infliggono crudeli soprusi. In seguito Pacomio riceve un nuovo ammonimento del cielo sulla sua vocazione cenobitica:

“Un giorno si trovava da solo in un'isola, occupato a tagliare un po' di canne per il suo lavoro manuale. Mentre vegliava, come d'abitudine, gli apparve un angelo del Signore e gli disse tre volte: «Pacomio, Pacomio la volontà del Signore è che tu serva il genere umano e gliene faccia offerta».”

La vocazione cenobitica si definisce qui come una vita, potremmo dire “eucaristica” – carità umile verso i fratelli per offrirsì in sacrificio insieme con loro per la gloria di Dio (come la lavanda dei piedi in Gv 13).

“Quando l'angelo del Signore se ne fu andato, il nostro padre Pacomio si mise a riflettere: «Questa cosa viene dal Signore».⁶

In obbedienza allo Spirito Santo, ricevuti i primi discepoli, Pacomio li serve e li assiste con tenerezza più materna che paterna, sacrificandosi per loro:

“Vedevano Pacomio, che si affaticava da solo nei lavori del monastero, nella coltivazione dell'orticello, nella preparazione dei pasti. Se qualcuno bussava alla porta, era lui ad aprire, se qualcuno si ammalava, l'assisteva fino alla guarigione, dicendo tra sé, riguardo ai suoi compagni: «Sono neofiti, non hanno ancora raggiunto la maturità sufficiente per servire gli altri». Li esentava così da ogni lavoro, esortandoli: «Per la vostra salvezza, cercate di custodire bene la vostra vocazione». I neofiti però gli dissero: «Ci dispiace di vederti faticare da solo». Ed egli rispondeva: «Chi è l'uomo che, legata la bestia alla ruota, se ne dimenticherà, così da farla cadere nel pozzo? Ebbene, se il Signore vedrà che sono stanco, manderà altri capaci di aiutarmi nel lavoro».⁷

⁵ *Ibid.*, pp.59-60

⁶ *Ibid.*, p.66.

⁷ *Ibid.*, p.68.

Ma non tutti sapevano riconoscere la santità di Pacomio e desiderare di “vivere e morire con lui”. Alcuni gli mancavano di rispetto, lo insultavano, lo contraddicevano, si ribellavano: “Non ti obbediremo” e Pacomio “sopportava con grande pazienza e diceva: «Vedranno il mio farmi piccolo e la mia fatica; ritorneranno a Dio, si convertiranno e avranno timore di Dio».⁸

Questa mite e umile pazienza nulla toglie dalla chiarezza del discernimento: Pacomio ha il coraggio di espellere cinquanta monaci “perché avevano una mentalità carnale.” Il moltiplicarsi dei giovani che si mettono sotto la sua guida è occasione che stimola le sue capacità di organizzare la vita comune. Vari monasteri fondati – tutti numerosi – richiedono un ordinamento, ma Pacomio concepisce la disciplina come un sostegno della ricerca di Dio. Troppo si è parlato delle Regole di Pacomio come se il cenobitismo fosse un “organizzazione militare”.⁹ Al contrario, Pacomio dando le Regole distoglie in qualche misura gli sguardi da se stesso ed egli per primo si sottomette all’oggettività della Regola “Perché temeva che si rendesse estraneo all’umiltà e alla dolcezza del Figlio di Dio nostro Signore Gesù Cristo.”¹⁰

Certo, molto precise sono le regole che disciplinano il lavoro, la preghiera, l’accoglienza degli ospiti, degli aspiranti, la formazione dei novizi, ma il compito essenziale dei prepositi delle singole case è quello di spiegare ai discepoli la parola di Dio. Ogni mercoledì e venerdì si svolgeva una catechesi in ogni casa e il sabato e la domenica era lo stesso Pacomio che - come dicono le *Vite* – si recava sovente in visita ai monasteri e confortava tutti i fratelli con la Parola di Dio “come una nutrice che riscalda i suoi piccoli (1Ts 2,7) con l’affetto del suo cuore” (*Vita copta*, n.58, p.109).

La dolcezza materna verso i discepoli si accompagnava però al più grande rigore nell’esigere il distacco dagli affetti. Ecco come Pacomio stesso si comporta con sua sorella Maria:

“Sua sorella Maria, vergine dalla fanciullezza, sentito parlare di lui, si alzò e venne al nord verso Tabennesi con l’intenzione di vederlo. Pacomio, informato del suo arrivo, le mandò incontro il fratello portinaio del monastero: «Ecco, hai saputo che sono vivo: non rattristarti per non avermi visto. Se vuoi entrare in questa santa vita per ottenere misericordia davanti a Dio, esaminati accuratamente, e i fratelli costruiranno un edificio, dove potrai ritirarti. Senza dubbio, grazie a te, il Signore farà venire altre sorelle che si salveranno per merito tuo. Non c’è speranza per l’uomo in questo mondo, a meno di praticare il bene prima di uscire dal corpo e di essere condotto là dove sarà giudicato secondo le opere». Udite queste parole dal portinaio, Maria pianse, e gradì il consiglio. Non appena il nostro padre Pacomio si fu accertato che l’animo di sua sorella inclinava verso la via del bene, subito mandò i fratelli a costruire per lei un edificio in un villaggio poco distante dal monastero.”¹¹

Tutta l’opera di Pacomio gravita attorno al mistero della carità e la *koinonia* è quindi il criterio supremo. Anche l’austerità e il digiuno sono regolati dal criterio della vita comune, della condivisione e dell’armonia. Agli eroismi dei padri del deserto, Pacomio preferiva la via del servizio, via privilegiato per i più piccoli e i più deboli.

“«Vi istruirò ancora con una parabola - dice un giorno Pacomio ai suoi fratelli radunati per la catechesi - sui fratelli più piccoli nella *koinonia*, i quali non si danno a grandi esercizi e ad asceti eccessive, ma procedono semplicemente custodendosi nella purezza, osservando le

⁸ L.Th. LEFORT, *S. Pacomii vita bohairice scripta* (CSCO 89), Louvain, 1925, versione latina in CSCO 107, Louvain, 1936p.

⁹ Per M. Viller ciò che caratterizza i monasteri pacomiani è l’ordine, la vita normata da una regola in un’organizzazione rigidissima, militare (*La spiritualité des premiers siècles*, Paris, 1930, p.54). E. Armand de Mendieta paragona i monasteri pacomiani a immense caserme, a colonie di lavoro, centri economici, in cui i monaci operai si dedicavano a svariati mestieri sotto la stretta sorveglianza dei loro capi-casa e l’accento era posto sulla produzione accelerata e in grandi quantità (*Le système cébnobitique basilien comparé au système cébnobitique pacômien*, in *RHR* 152 (1957), p.53) e O.Rousseau definisce la *koinonia* pacomiana «cenobitismo materiale» (*Monachisme et vie religieuse*, Chevetogne 1957, p.77)” da *Pacomio e i suoi discepoli*, a cura di L. CREMASCHI, Qiqajon, 1988, p.51.

¹⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹¹ *Vita copta*, cit. p.73.

regole dell'obbedienza e sottomissione. Agli occhi degli anacoreti il loro genere di vita non appare perfetto e li si considera di molto inferiore invece – conclude Pacomio – Sono di molto superiori agli anacoreti perché procedono nella sottomissione in cui camminò l'Apostolo, come sta scritto: 'Per amore dello Spirito servitevi gli uni gli altri, con spirito di mitezza e con piena longanimità davanti al Signore Gesù Cristo'» (cfr. Gal 5,13; Ef 4,32)¹²

Fondamento sia della dolcezza che della severità di Pacomio è la sua umiltà. Proprio per custodirla egli resiste alle pressioni del suo vescovo che vorrebbe farlo ordinare presbitero e persino – durante una visita del vescovo Atanasio – si nasconde non presentandosi a lui per evitare questo pericolo. Meriterà così un grande elogio da questo santo, capace di comprendere e apprezzare l'esigenza di nascondimento del monaco.

Pacomio si rivela paternamente tenero verso il discepolo Teodoro che accoglie in monastero ancora adolescente.

“Un giorno Teodoro si recò dal nostro padre Pacomio, piangendo abbondantemente; non erano passati sei mesi dalla sua entrata in monastero. Nostro padre Pacomio gli chiese: «Perché piangi?» Spesso infatti si era stupito di vedere in lui, benché novizio, questa inclinazione alle lacrime. Teodoro rispose: «Voglio, o padre, che tu mi dica che vedrò Dio; altrimenti, che senso avrebbe essere stato messo al mondo?» Nostro padre Pacomio gli chiese: «Vuoi vederlo in questo o in quell'altro secolo?» Teodoro rispose: «Voglio vederlo nel secolo che dura in eterno». E nostro padre Pacomio: «Affrettati a produrre i frutti descritti nel Vangelo: *Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio*».”¹³

La paternità di Pacomio però non è mai paternalismo. Egli sa responsabilizzare i suoi figli. Si appella infatti alla libertà di Teodoro, perché decida lui stesso circa l'incontro sollecitato da sua madre e concilia l'accoglienza umana e premurosa dei parenti di lui con l'esigenza di radicale distacco della vocazione, dimostrandosi comunque più dolce di Teodoro stesso:

“Dopo un certo tempo, sua madre (di Teodoro) ricevette dal vescovo di Sne una lettera, perché il nostro padre Pacomio permettesse al figlio Teodoro di uscire ed essa potesse vederlo: aveva infatti sentito dire che nessuno di loro rivedeva i parenti. Giunti al nord con un altro figlio di nome Pafnuzio, fece trasmettere la lettera al nostro padre per mezzo del portiere. Questi, letta la lettera, chiamò Teodoro e gli disse: «Non vuoi uscire per rivedere tua madre e tuo fratello e farli contenti? Tanto più che ce lo ha scritto il vescovo nostro padre». Teodoro rispose: «Non accadrà forse che uscendo per rivederla io sia colto in fallo di fronte al Signore, per avere trascurato un suo comando, scritto nel Vangelo? Se non è così, andrò. Ma se l'andare dovesse essere una mia debolezza, Dio non voglia che io riveda mia madre!»

L'austerità dei rapporti nulla toglie alla profondità del dialogo e alla libertà dei cuori.

Il nostro padre Pacomio gli rispose: «Se desideri osservare i comandamenti del Vangelo, dovrei essere io a farteli trasgredire? Non avverrà mai che sia io a spingerti a questo. Ma mi avevano detto che tua madre stava piangendo davanti all'entrata del monastero, ed ho avuto paura che il tuo cuore, al saperlo, ne fosse tormentato. Quanto a me, il mio unico desiderio è che tu stia saldo in tutti i comandamenti di vita. D'altronde, se il vescovo che ci ha scritto sentirà che non l'hai ricevuta, non se ne rattristerà: si rallegrerà, piuttosto, del tuo ideale, dato che i vescovi sono per noi dei padri che ci ammaestrano nelle Scritture –

(Pacomio nutre grande amore per la Chiesa, nonostante alcune esperienze di incomprensione)

Dopo di ciò nostro padre Pacomio comandò che si prendessero cura di loro - (atteggiamento umanissimo di Pacomio) - in un locale speciale, secondo il loro rango. Passati tre giorni, fu annunciato alla madre: «Non ti riceverà». Ella si mise a piangere abbondantemente. Vedendola in così grande afflizione, i chierici della chiesa domandarono ai fratelli: «Perché

¹² *Pacomio e i suoi discepoli*, cit., pp. 32-33.

¹³ *Vita copta*, cit., p.83.

piange così, questa vecchierella?» Risposero che piangeva perché suo figlio Teodoro non sarebbe andato da lei, a vederla e a farla contenta. I chierici le fecero allora sapere che Teodoro sarebbe uscito la mattina con i fratelli per andare a lavorare. La fecero salire sulla terrazza di una casa, dove aspettò pazientemente, finché il figlio uscì. Così lo poté vedere.”¹⁴

Pacomio sa educare i suoi figli a una grande radicalità nel dono di sé a Dio, ma senza imporsi, lasciando spazio alla grazia dello Spirito e alla libertà di ciascuno. Sempre sa vivere all’ombra della paternità di Dio, rinnegando se stesso. Tale è l’umiltà di Pacomio e la stima per Teodoro che un giorno, improvvisamente, egli lo incarica della catechesi ai fratelli, facendosi egli stesso discepolo e richiamando severamente alcuni anziani che per invidia e superbia si rifiutano di ascoltare.¹⁵

Talvolta l’umiltà estrema di Pacomio lo conduce a gesti eroici. C’è un episodio – probabilmente non fondato storicamente – che è tuttavia significativo:

“Si racconta che un anziano monaco, un certo Gnositeo si oppose a un giudizio di Pacomio giudicato troppo severo. Un fratello aveva percosso un compagno e questi gli aveva risposto nella stessa maniera; Pacomio convocò i due di fronte all’intera comunità, espulse dalla *koinonia* il fratello che aveva provocato il compagno e scomunicò l’altro per una settimana dicendogli: «Perché non ti sei dominato quando sei stato percosso, ma hai risposto alla stessa maniera a chi ti aveva fatto del male?» Allora l’anziano Gnositeo si alzò dall’assemblea ed esclamò: «Fratelli, anch’io sono peccatore! Lascio la comunità insieme a lui; chi è senza peccato resti qui». L’intera comunità seguì l’anziano dicendo: «Anche noi siamo peccatori, ce ne andiamo con lui». Pacomio, allora, pentitosi della sua eccessiva durezza, si getta a terra coprendosi il capo di polvere e chiede perdono ai fratelli. Poi, continua il racconto, rientrato in se stesso, il benedetto Pacomio così pensò: «Se gli assassini, quelli dediti a magie, gli adulteri e altri che hanno compiuto ogni sorta di male fuggono in monastero per essere salvati facendo penitenza, chi sono io per scacciare un fratello dal monastero?» e ricordando ciò che dice l’evangelo a proposito del perdono dei peccatori, Pacomio decide di autoscomunicarsi dall’eucaristia per tre settimane e si ripromette di non scacciare mai più alcun fratello dalla *koinonia* qualsiasi peccato abbia commesso, ma di fare di tutto per correggerlo”.¹⁶

Pur ammettendo l’infondatezza storico di questo episodio, forse leggendario, la narrazione comunque è interessante: una leggenda nasce sulla base di un aspetto vero e credibile anche quando l’evento narrato non si è verificato; è evidente che Pacomio aveva fama di grande umiltà. Questa bassa considerazione di sé detta a Pacomio e ai suoi discepoli fedeli uno stile di vicendevole perdono misericordioso e paziente.

Pacomio non poteva tollerare che un fratello covasse rancore contro un altro. È interessante analizzare una *Catechesi - a proposito di un fratello che portava rancore*: è un esempio particolarmente significativo della perfetta armonia tra rigore e dolcezza di Apa Pacomio. Il rancore è uno dei più grandi pericoli per la *koinonia*: certamente il padre Pacomio avrà avuto il cuore esacerbato da questo atteggiamento. Eppure il lungo esordio ha solo il tono della esortazione fraterna non del duro rimprovero. Il maestro invita a imitare le virtù dei patriarchi: l’obbedienza di Abramo, la mitezza di Isacco, l’umiltà di Giacobbe, la sapienza di Giuseppe... e il tono è di chi ama e conforta:

“Se un pensiero ti opprime, non scoraggiarti, ma sopportalo di buon animo... Subito viene a te l’aiuto di Dio, il coraggio ti circonda e la gloria di Dio cammina con te”.¹⁷

¹⁴ *Ibid.*, pp.86-87.

¹⁵ *Ibid.*, p.121.

¹⁶ *Pacomio e i suoi discepoli*, cit., pp.37-38.

¹⁷ *Catechesi a proposito di un fratello che servava rancore*, n.9, in *Pacomio e la vita comunitaria*, a cura di DESEILLE e BIANCHI, Qiqajon, 1998, pp. 181-182.

Ricorre continuamente l'appellativo "figlio mio": ogni consiglio o ammonimento è un gesto di paterno affetto, nasce da un cuore che ama e che si appoggia con umiltà a un esempio della Scrittura. Il rimprovero – se tale si può chiamarlo – è preceduto da tali e tante espressioni di amore comprensivo e così evidentemente ispirato al bene del fratello, che non può ferire:

“Forse sei un po’ negligente, ma i tuoi nemici non sono soliti dormire, né sono negligenti nel tendere tranelli (cfr. Salmo 37,13) notte e giorno...Ricerca l’umiltà...Ascolta, oppure sottomettiti a chi ascolta, legati a un altro che lavora secondo l’evangelo di Cristo e avvanzerai con lui”.¹⁸ E solo dopo molte parole di esortazione dolce e paterna ritorna il rimprovero pacato: “Figlio mio, fino a quando sarai negligente? Qual è il limite della tua negligenza? Questo anno è come l’anno passato e oggi è come ieri. Finché sei negligente, non vi è alcun progresso per te. Sii sobrio, innalza il tuo cuore (cfr. Lam 3,41). Dovrai infatti comparire dinanzi al tribunale di Dio e rendere conto di ciò che hai fatto nel segreto e ciò che hai fatto nella luce (cfr. Rom 14,10-12; 2Cor 5,10) ”.¹⁹

Il rimprovero, fermo ma caritatevole, viene solo dopo ripetuti inviti alla virtù espressi con la dolcezza più mite e affettuosa:

“Perché quando un fratello ti ferisce con una parola ti adiri e ti comporti come le belve? Non ricordi dunque che Cristo è morto per te? (cfr. Rom 5,8; 1Cor 15,3). E quando il tuo nemico, cioè il diavolo, ti sussurra qualcosa, pieghi il tuo orecchio verso di lui, perché vi riversi il veleno che vi ha gettato. Sventurato!...Uomo, non hai sopportato una piccola cosa detta dal tuo fratello. Il nemico cerca di divorare la tua anima (cfr. 1Pt 5,8) e allora che hai fatto? Con lui hai avuto pazienza?, No, mio caro, non bisogna fare lamenti su di te...Veglia piuttosto su di te, sopporta con gioia chi ti disprezza, sii misericordioso con il tuo fratello (cfr. Ef 4,32)”.²⁰

Quasi a lenire il rimprovero, Pacomio ritorna al tono dell’esortazione e della consolazione: “Figlio mio, rifugiati in Dio. è lui che ti ha creato e che per te ha patito questa sofferenza.”²¹

Ma con fermezza mette il monaco davanti alla responsabilità personale cui, al giudizio universale, non sfuggirà:

“Guai a te in quell’ora! Dove volgerai il tuo volto? Aprirai forse la bocca? Che dire? I tuoi peccati sono impressi sulla tua anima nera come un cilicio (cfr. Sir 25,17; Ap 6,12). Che farai allora? Piangerai? Le tue lacrime non saranno accolte...Guai a te in quell’ora, quando sentirai la voce terribile e severa: «I peccatori vadano all’inferno» (Salmo 9,18). Ma subito dopo queste parole severe, Pacomio riprende il tono paterno della persuasione e dell’esortazione che dà coraggio e speranza: «Rifugiati sempre nel Signore, siediti alla sua ombra...ricordati del Signore e salga al tuo cuore il pensiero della Gerusalemme celeste (cfr. Ebr 12,12), starai sotto la benedizione del cielo e la gloria di Dio ti custodirà»”.²²

E le argomentazioni per provocare la contrizione sono sempre fondate sulla parola di Dio: segno questo di umile dolcezza:

“Il Signore poi ci ha comandato di amare i nostri nemici, di benedire quelli che ci maledicono e di fare del bene a quelli che ci perseguitano (cfr. Mt 5,44). In quale pericolo ci

¹⁸ *Catechesi...* cit., n.17, p. 187. L’ammonimento è significativo della centralità della koinonia nel monachesimo pacomiano.

¹⁹ *Catechesi...* cit., n.19, p. 194.

²⁰ *Catechesi...* cit., n.28, pp.195-196 – l’ammonizione a dimenticare se stessi è assai significativa per chi tende alla mitezza di cuore.

²¹ *Catechesi...* cit., n.31, p.197.

²² *Catechesi...* cit., n.35, pp.199-200.

troviamo allora, se ci odiamo a vicenda, se odiamo le nostre stesse membra, una sola cosa con noi, figli di Dio, tralci della vera vite (cfr. Gv 15,5)”.²³

“Pensa che anche tu sei caduto spesso. Non hai sentito il Cristo che dice: «Perdona al tuo fratello settanta volte sette» (Mt 18,22)? Non hai versato lacrime più volte supplicando: «Perdonatemi i miei innumerevoli peccati» (Salmo 24,18)? E allora se tu esigi dal tuo fratello quel poco che ti deve (cfr. Mt 18,23-25), subito lo Spirito di Dio pone davanti a te il giudizio e il timore dei castighi (cfr. Mt 5,25)”.²⁴

Toccanti sono poi le parole di commiato:

“Mio caro, ti saluto nel Signore. Davvero hai posto Dio quale tuo aiuto, gli sei diventato caro, hai camminato con tutto il cuore secondo i comandamenti di Dio (cfr. Sal 118,34). Dio ti benedica e le tue sorgenti diventino fiumi”.²⁵

Pacomio anche quando il dovere di correggere gli impone la fermezza sa usare parole piene di dolcezza che mai spezzino i legami della comunione, ma anzi li ricostituiscano.

Anche nelle Regole, sia di Pacomio che dei suoi successori, vengono identificate come colpe gravi quelle che feriscono la *koinonia*: la menzogna, l'ira, la violenza, la perversione dei semplici, la mormorazione, il disprezzo delle regole...

Anche il libro di Orsiesi (discepolo di Pacomio) riconosce come colpevole l'atteggiamento di chi non si assume la responsabilità dei fratelli e dice tra sé:

“Che c'è tra me e gli altri? Io cerco di servire Dio e di osservare i suoi comandamenti, quello che fanno gli altri non mi riguarda”.²⁶

Sia Pacomio che i suoi successori sanno di aver a che fare con fratelli bisognosi di correzione; non c'è nessuna idealizzazione: Pacomio “servo del buon pastore” si assume il carico di pecore malate da curare. Per questo egli volentieri e con umiltà si sottopone alle fatiche come gli altri e più degli altri e sopporta anche i soprusi più ingiusti:

“Dopo un certo tempo, un vescovo della città di Smin, chiamato Arios, ma ortodosso e asceta, mandò al nostro padre Pacomio un messaggio che diceva: «Ti prego di venire da me e di organizzare un monastero nella nostra località, perché la benedizione del Signore giunga nella nostra regione grazie a te». Egli si alzò, prese dei fratelli e qualche anziano; salirono su una piccola barca e raggiunsero il nord. Appena arrivati dal vescovo, questi mostrò il posto e donò loro una barca, dicendo: «Ecco questa piccola barca, vi potrà servire». Nostro padre Pacomio costruiva con i fratelli il monastero, portando sul dorso la calcina come gli altri. C'era in quella città della gente cattiva e criminale che gli faceva grandi difficoltà. Usciva di notte e distruggeva la parte già costruita della cerchia del monastero. Ma poiché l'uomo di Dio aveva molta pazienza, gli fu data questa rivelazione in una visione: un angelo tracciava, con le dita, la cerchia del monastero e la circondava di fuoco. Dopo di ciò, i fratelli lavoravano con gioia, finché la costruzione fu terminata e i nemici confusi.”²⁷

La paziente dolcezza, l'abbandono in Dio anche nelle umiliazioni è più forte della malignità e dell'odio persecutorio e attira la grazia dell'alto e la vittoria sul male.

Nei Regolamenti, attribuiti a Orsiesi, o riferibili comunque ad un ambito monastico pacomiano, scritti in copto, mentre l'ammonimento fondamentale è la lotta contro l'accidia e la

²³ *Catechesi...* cit., n.37, p.201.

²⁴ *Catechesi...* cit., n.59, p.214.

²⁵ *Catechesi...* cit., n.54, p.211.

²⁶ *Lib. 8 Orsiesi* cit. in *Pacomio e i suoi discepoli* cit., p. 41.

²⁷ *Vita copta*, cit., n.54, pp.102-103.

negligenza nella preghiera, e l'esortazione alla sollecitudine del lavoro, e alla concorde sopportazione della fatica, si afferma che ogni indulgenza alle debolezze dei singoli è una deroga a "...quanto è stato fissato fin dall'inizio dal padre della *koinonia*, l'Apa al quale fu affidato da Dio questa grande vocazione. E anche se altri padri venuti dopo di lui hanno stabilito della regole che concedono un cibo particolare ai panettieri, l'hanno fatto in conformità al modo di agire di Mosè, come abbiamo ascoltato nell'evangelo che dice: «Per la durezza del vostro cuore, Mosè ha concesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così».”²⁸

Il richiamo a Pacomio come a colui che impostò una regola di vita esigente e rigorosa soprattutto per incrementare lo spirito della *koinonia* evidenzia appunto nella carità il principio generatore dell'armonia tra severità e dolcezza. Pacomio infatti esprime la più paterna attenzione al singolo, ma proprio in nome del valore della *koinonia* esercita un prudente e fermo discernimento. Per questo è riconosciuto come “segno di Dio”. Anche nelle accuse ingiuste egli sa conciliare mitezza e fermezza. La prudenza, l'umiltà, la conoscenza dei cuori porta Pacomio a comportamenti eccezionali di dolcezza e di pazienza come in questo episodio narrato dalla *Vita copta*:

“A circa due miglia a sud di Tabennesi c'era un piccolo monastero, il cui padre veniva spesso dal nostro padre Pacomio, di cui era molto amico. Le parole di Dio che ascoltava dalla sua bocca, le ripeteva ai propri monaci, affinché avessero il timore della legge di Dio.

Un giorno, ad un fratello che pretendeva un incarico, questi disse: «Nostro padre Pacomio me lo ha proibito, perché non lo meriti ancora». Quegli montò in collera e lo trascinò con sé, dicendo: «Vieni, andiamo da lui, perché me lo dimostri». Il padre lo seguì stupefatto e triste, chiedendosi che cosa sarebbe capitato. Giunti in tre a Tabennesi da nostro padre, lo trovarono occupato a costruire una parte del muro di cinta del convento. Il fratello adirato gli si avvicinò e gli disse: «Scendi e dimostrami il mio peccato, o Pacomio mentitore!». L'uomo di Dio, Apa Pacomio, grazie alla sua longanimità, non rispose neppure una parola. L'altro continuò: «Chi ti ha indotto a mentire? E pretendi di essere chiaroveggente, mentre la tua luce è oscurata!». L'uomo di Dio Pacomio, che aveva capito l'inganno del demonio che era in lui, rispose con deferenza: «Perdonami, ho peccato; tu forse non pecchi mai?». Subito la cattiva collera si calmò. Allora il nostro padre Pacomio prese in disparte il padre di quel monastero e gli chiese: «Che cosa è successo a questo fratello?». Gli fu risposto: «Perdonami, padre. Egli mi ha chiesto una cosa al di sopra dei suoi meriti, e, siccome sapevo che a me non avrebbe obbedito, gli ho fatto il tuo nome perché stesse tranquillo. So che nulla ti resta nascosto. Ma lui alle sue mancanze ha aggiunto anche l'iniquità!». Allora Pacomio gli disse: «Ascolta, concedigli questo incarico, perché possiamo così strappare la sua anima dalle mani del nemico. Infatti, quando si fa del bene ad un cattivo, anch'egli viene indotto a buoni sentimenti. In questo consiste l'amore di Dio: soffrire per gli altri». Uditi gli insegnamenti di nostro padre Pacomio, i fratelli lo lasciarono molto consolati, rendendo gloria a Dio. Giunti al loro monastero, il padre diede al fratello l'incarico richiesto, conformemente alle istruzioni del nostro padre Apa Pacomio.

Alcuni giorni dopo, questo fratello si ravvide. Allora tornò dal nostro padre Pacomio, gli baciò le mani e i piedi e gli disse: «Davvero, o uomo di Dio, sei molto superiore a ciò che ogni giorno sentiamo dire di te. Infatti il Signore sa che, se tu non fossi stato longanime verso di me il giorno in cui ti ho insultato, io stupido e peccatore, e se mi avessi rivolto parole dure, avrei abbandonato la vita monastica e sarei tornato secolare. Che tu sia benedetto, uomo di Dio; grazie alla longanimità della tua benignità, il Signore mi ha ridato la vita».²⁹

²⁸ *Regolamenti*, n.48, in *Pacomio e i suoi discepoli*, cit., p.47.

²⁹ *Vita copta*, cit., pp. 92-94.

Le espressioni centrali di questo episodio sono rivelatrici della sua vita interiore e del criterio delle sue scelte: "...in questo consiste l'amore di Dio: soffrire gli uni per gli altri".

Di fronte poi ai bisogni dei fratelli malati, Pacomio, duro con se stesso fino a rifiutare ogni sollievo, rimprovera i fratelli se non sono pronti a soccorrere in qualunque modo chi è sofferente e non riesce a nutrirsi:

"Un'altra volta, fu malato al punto di trovarsi in pericolo di morte, a causa degli eccessi della sua ascesi. Lo condussero allora nel locale dove riposavano i fratelli malati, per farlo mangiare un po'. Era coricato lì un altro fratello, malato a tal punto che il suo corpo era ridotto ad uno scheletro, per la durata della malattia. Questi chiese ai fratelli che lo servivano un pollo o un piccolo pesce. Ma essi glielo rifiutarono, dicendo: «Non è nelle nostre abitudini». Il malato, vedendo che non glielo portavano, disse ai fratelli addetti ai servizi: «Prendetemi e portatemi dal nostro padre». Quando lo ebbero portato da lui, Pacomio fu sorpreso dallo stato in cui era ridotto. Mentre lo stava guardando tutto perplesso, gli portarono della verdura da mangiare. Sospirò e disse: «Voi fate eccezione di persone: dov'è dunque il timore di Dio? 'Amerai il prossimo tuo come te stesso'. Non vedete che questo fratello è diventato come un cadavere? Perché non gli date ciò che domanda? Il Signore sa che se non gli date ciò che ha chiesto, io non mangerò né berrò. Non c'è differenza tra un malato ed un altro. Non è forse *tutto puro per i puri?*». Diceva questo con le lacrime agli occhi. Poi riprese: «Per la vita del Signore, se mi fosse trovato nel monastero quando domandò ciò che desiderava (eravamo fuori per la raccolta della canapa) non l'avrei lasciato in così grande afflizione, con una simile malattia». Subito i fratelli, ascoltate queste parole dalla bocca del nostro padre Pacomio, mandarono a comperare un pollo, lo fecero cucinare bene e lo diedero al malato che mangiò. Poi diedero al nostro padre Pacomio la sua parte di verdura. Mangiò anche lui, ringraziando".³⁰

Eppure Pacomio è austero con se stesso, sa esigere molto dai fratelli sani, ma non con parole dure, piuttosto con l'esempio e la dolcezza:

"Una volta, al tempo in cui facevano i loro piccoli pani, Pacomio prese con sé due fratelli e salì su una barca, diretto a Tmousons, a visitare i fratelli. Venuta la sera, si prepararono a prendere il loro modesto pasto. I due fratelli, sedutisi, mangiarono un po' di tutto ciò che avevano dinanzi: formaggio, olive, legumi; nostro padre Pacomio teneva gli occhi bassi e piangeva, non mangiando altro che pane. Finito il pasto, uno di essi notò che il padre piangeva e gli disse: «Padre mio, perché mentre noi mangiavamo, non hai preso altro che pane e piangi?». Pacomio rispose: «Se ho pianto è perché non avete alcun timor di Dio, a giudicare dal modo in cui avete mangiato senza ritegno di tutto ciò che avevate davanti. L'uomo che pensa alle cose del cielo, deve mortificarsi in tutto, secondo la parola dell'Apostolo Paolo. Quanto a me, quando ho visto che i pani erano bagnati, mi sono bastati».»³¹

Pacomio sa anche insegnare ai suoi collaboratori a realizzare l'armonia tra rigore e dolcezza vivendo la *koinonia* come condivisione di responsabilità e di paternità. Ecco due episodi rivelatori:

"C'era nel monastero un fratello, che nostro padre rimproverava spesso a riguardo della sua salvezza, e con cui Teodoro ebbe un giorno una conversazione. Quegli – aveva infatti il cuore inaspito a tal punto da pensare di lasciare i fratelli – disse a Teodoro: «Non posso vivere accanto a questo vecchio, il cui linguaggio verso di me è così tagliente». Teodoro, che voleva liberare quel fratello dal peso che lo opprimeva, gli domandò con astuzia: «Hai anche tu il cuore addolorato?». Rispose: «Sì». E Teodoro: «Io soffro più di te, comunque facciamoci coraggio a vicenda, finché l'abbiamo messo ancora una volta alla prova. Se sarà

³⁰ *Vita copta*, cit., n.48, p.98.

³¹ *Vita copta*, cit., n.59, pp.107-108.

benevolo nei nostri riguardi, resteremo con lui. Altrimenti ce ne andremo noi due soli in un altro luogo».

Quando il fratello ebbe intese queste parole, ne fu molto consolato. A sua insaputa, Teodoro si recò da Pacomio e gli riferì la cosa. Il nostro padre disse: «Va bene, quando verrà la notte, conducimelo, come se tu venissi per rimproverarmi. Quanto a me, cercherò di dargli soddisfazione in quanto desidera, secondo ciò che il Signore mi metterà sulla bocca». La notte, Teodoro si recò dal fratello e gli disse: «Andiamo dal nostro padre e vediamo come ci parlerà». Il fratello lo seguì tutto allegro; giunti da nostro padre cominciarono a parlare. Il nostro padre rispose: «Perdonatemi, ho peccato; ma voi siete capaci di sopportare vostro padre da buoni figli?». Teodoro cominciò a rimproverarlo come fosse stato veramente offeso. Ma il fratello allora gli disse: «Basta, è sufficiente; sono già consolato». Con questa furbizia buona, Teodoro fu utile al fratello che soffriva.

Tra i fratelli, un altro chiese un giorno al nostro padre Pacomio: «Se non mi permetti di andare a trovare la mia famiglia, me ne andrò e tornerò secolare». Egli, chiamato subito Teodoro, gli disse: «Conosco la tua saggezza, e il modo con cui sei compassionevole con coloro che sono nell'angoscia; prenditi cura di questo fratello, ed accompagnarlo mentre va a trovare i suoi genitori; lo contenterai in tutto, in modo di ricondurlo qui. C'è molto di buono in lui, ma soprattutto sappiamo che è volontà di Dio che ci facciamo tutto a tutti, fino a strappare le loro anime dal nemico che le combatte. Dio ti ricompenserà delle tue pene». Teodoro obbedì con grande umiltà, e partì con il fratello. Giunti laggiù, fu necessario prendere un po' di cibo e riposarsi. Il fratello disse ai genitori: «Preparateci in una stanza a parte i cibi consueti dei monaci». Quando fu pronto, il fratello disse a Teodoro: «Alzati e vieni a mangiare». Egli non voleva mangiare in una casa secolare, perché non ne aveva l'abitudine; ma, guardando il viso rabbuiato del fratello, si accorse che ne era contristato e disse tra sé: «Se non sono condiscendente con lui in tutto, non ritornerò indietro con me; d'altronde, non ci sono secolari che ci vedano, e non mangiamo nulla che sia al di fuori del regime monastico». Così mangiò un poco, come se si sacrificasse, e lo compiacque in tutto, finché lo ricondusse al monastero. Quando furono arrivati, Teodoro informò nostro padre Pacomio di quanto era avvenuto. Questi non lo rimproverò, sapendo che aveva agito così non per suo desiderio, ma per Dio e per la salvezza del fratello. Più tardi Teodoro discusse in disparte con il fratello sulle Scritture, per convincerlo a non andare più, da quel momento, a visitare i genitori. Gli disse: «Come intendi il senso delle parole del vangelo: *Colui che viene a me e non odia suo padre e sua madre, ecc.?*». Egli rispose: «La Scrittura pone i principi molto in alto, perché possiamo raggiungere almeno una piccola parte; se no, come sarebbe possibile odiare i genitori?». Teodoro rispose: «È questa la fede dei monaci di Tabennesi! Il Signore dice una cosa e tu con la tua testa ne dici un'altra! Sa il Signore che, se questa è la vostra fede, tornerò nel piccolo monastero da dove sono uscito, poiché gli anziani che ho incontrato lì non sottraevano nulla al vangelo». Detto ciò, fece le viste di ritirarsi da qualche parte e di nascondersi un po'. Il fratello andò allora dal nostro padre Pacomio a riferirgli la cosa. Pacomio disse: «Non sai che Teodoro è un neofita, mentre tu sei un anziano nella perseveranza? Affrettati a cercarlo, perché se va via di qui, non ne avremo buona fama». Il fratello andò in cerca di Teodoro e si sforzò di convincerlo a parole. Ma egli rispose: «Se vuoi che io resti, confessa alla presenza del Signore e dei fratelli: 'mi atterrò in tutto al vangelo'». Il fratello promise di non andare più dai genitori. Così Teodoro agì con furbizia buona, finché condusse il fratello alla perfezione del santo vangelo.»³²

Il padre della *koinonia* sa pure insegnare a correggere con pazienza, attendendo il momento della grazia; così fa con Teodoro l'Alessandrino, suo futuro successore:

³² *Vita copta*, cit., nn. 62,63, pp.110-113.

“Un giorno, Pacomio, preso Teodoro in disparte, gli disse: «Se vedi qualcuno nella tua casa negligente della sua salvezza, è cosa grave se non te ne occupi e trascuri di istruirlo perché guarisca e salvi la sua anima. Se però quello si irrita, lascialo in pace, in attesa che il Signore lo tocchi di compunzione»”.³³

L’attenzione piena di comprensione verso i fratelli non diminuisce per nulla la severa consapevolezza delle esigenze dell’obbedienza. Quando Teodoro, visitando una casa riferisce a Pacomio che cinque fratelli sono venuti meno alla regola del silenzio, dice: «Teodoro, pensano forse che si tratti di cose umane, quelli? Ti assicuro che se si dà un ordine, forse anche minimo, è qualcosa di importante».³⁴

Pacomio ha una conoscenza chiaroveggente della situazione spirituale di ciascuno e questa è forse l’unica spiegazione possibile della sua estrema severità verso Teodoro il Grande, di cui si parla con interpretazioni diverse nelle varie biografie di Pacomio. Trovando il padre e maestro in pericolo di morte, i fratelli persuasero Teodoro, sia pure riluttante, a divenire loro superiore. Pacomio, una volta ristabilito, gli commina la scomunica, privandolo di ogni carica. Teodoro, non solo non giustificò il suo operato, ma pianse con umile contrizione il comportamento tenuto, ritenendo che l’amato padre gli avesse inflitto un giusto castigo, per purificare il suo cuore dalla vanagloria. Per questo Pacomio ne tesserà poi l’elogio, davanti ai fratelli. Pensare ad una punizione inflitta per gelosia sarebbe assurdo, data l’umiltà di Pacomio: forse egli, dotato del carisma della cardiognosia si fa strumento dello Spirito Santo per il cammino di eccezionale, eroica santità del suo figlio prediletto:

“A proposito di Teodoro, Pacomio disse poi ai fratelli: «Non pensiate che Teodoro abbia subito una diminuzione di fronte al Signore, per essere stato messo pubblicamente in disparte di fronte agli uomini. Per nulla; al contrario, i suoi progressi sono stati molto maggiori di prima, grazie all’umiltà con cui ha sopportato tutto. Ricordate che si compirà per lui la parola del vangelo: Chi si abbassa, sarà innalzato. In realtà Teodoro ed io stiamo compiendo lo stesso lavoro, e nello stesso spirito». Teodoro camminava così sulle orme di Pacomio”.³⁵

La severa austerità di Pacomio si concilia con una grande capacità di tenerezza. Il suo cuore è colmo di compassione per i sofferenti. Durante una pestilenza seguita da una carestia, raddoppia le penitenze e i digiuni a favore dei fratelli malati dicendo: “Non mangerò neppure io, se i miei fratelli hanno fame e non trovano da mangiare”.³⁶ La sua preghiera abbraccia i bisogni di tutte le categorie di uomini. Alla negligenza e all’ostinazione di monaci che non si lasciavano correggere egli spesso risponde con la penitenza compiuta in loro vece, soffrendo fino quasi a morire di dolore. Narra la *Vita copta*:

“Uno degli anziani si rivolse al nostro padre, e chiese: «Perché ti dai tanta pena per costoro? Ecco che, a causa loro, per poco non ti viene tolta l’anima. Sarebbe meglio cacciarli via, piuttosto che vedere Dio adirato con te, per la tua pazienza verso di loro, che non fanno nulla per sfuggire alla collera di Dio». Pacomio gli rispose: «Spirito misero e limitato! Che significa ‘cacciarli via’? Non hai sentito dire ciò che fece a suo tempo Mosè – i santi, infatti, sono i nostri modelli – come diede la propria anima per il popolo che aveva peccato e disse: *Signore, ecco che li vuoi distruggere: distruggi me, invece di condannare loro*». Così il nostro padre Pacomio soffriva per loro, perché si pentissero, facessero penitenza e si mettessero a lavorare per la propria salvezza”.³⁷

³³ *Vita copta*, cit., n.90, pp.152-153.

³⁴ *Vita copta*, cit., n.74, p.129.

³⁵ *Vita copta*, cit., n.97, pp.168-169.

³⁶ *Vita copta*, cit., n.100, p.72.

³⁷ *Vita copta*, cit., n.102, p.176.

La paternità di Pacomio è umile sequela della luce del vangelo e amore che apre ai fratelli la strada della *koinonia*. È eloquente una visione che egli ha:

“Il Signore mandò poi al nostro padre Pacomio una rivelazione. Egli guardò e vide la Gheenna oscura e tenebrosa, e, in mezzo, una colonna. Da ogni parte si sentivano voci che esclamavano: «Ecco qui la luce, dalla nostra parte». Gli uomini che vi si trovavano camminavano a tastoni, perché l’oscurità era molto grande e spaventosa, e, quando sentivano: «Ecco qui la luce, dalla nostra parte», correvano, cercando la luce e desiderando vederla. Mentre correvano, udivano dietro di loro un’altra voce: «Ecco la luce, qui»; subito tornavano indietro a cercare la luce, seguendo le voci udite. Nella visione, Pacomio vide alcuni, che nell’oscurità stavano girando come intorno ad una colonna, credendo di andare avanti e di avvicinarsi alla luce e non si accorgevano di girare a vuoto. Guardò ancora e vide nella Gheenna tutti i monaci della congregazione, che precedevano l’uno dietro all’altro, tenendosi stretti per il timore di perdersi, a causa della profonda oscurità. Quelli che aprivano la marcia, avevano, per rischiararsi, la piccola luce di una lampada; solo quattro fratelli la vedevano, mentre gli altri non vedevano assolutamente nulla. Pacomio guardava il loro modo di procedere: chi smetteva di stare attaccato a colui che lo precedeva, si perdeva nell’oscurità, insieme a quelli che lo seguivano. Ne vide uno, di nome Paniski, autorevole tra i fratelli, che rinunciava a camminare dietro a colui che lo precedeva e gli mostrava il cammino. L’uomo di Dio Pacomio, nell’estasi, li chiamava tutti per nome, prima che si staccassero: «Tieniti attaccato a chi ti precede, per non perderti».”³⁸

La visione esprime chiaramente il mistero della *koinonia*, del vicendevole sostegno nella sequela. Chi vede la luce del vangelo guida; chi, anche nell’oscurità, segue i fratelli si salva in virtù di quella stupenda sintesi di fede, di obbedienza e di umiltà che è la vita comune. Più il fratello è “piccolo”, in senso evangelico, più la sua salvezza è sicura.

Proprio per difendere quelli che chiama “i piccoli” dal contagio dei cattivi esempi, Pacomio sa essere energico nell’allontanare chi vede dominato dal male. Dice: “Che bisogno c’è di accogliere presso di noi uomini cattivi, che non hanno deciso nel loro cuore di far penitenza davanti a Dio? Quest’anno ne abbiamo dovuto mandare via un centinaio circa”. E ad un fratello che lo rimprovera di bloccare così lo sviluppo numerico della congregazione risponde che la presenza dei malvagi attira la collera di Dio e quindi fa diminuire anche il numero dei fratelli. Tuttavia Pacomio afferma che mai disprezza quelli che vengono al monastero e non vengono da lui accettati, ma la luce del discernimento che gli viene dallo Spirito gli fa capire che non solo costoro non si correggerebbero, ma sarebbero anche di impedimento agli altri e aggiunge poi:

“Talvolta accetto qualcuno di questo genere per salvarlo dalle mani del nemico. Li devo avvicinare spesso, giorno e notte, finché siano salvi, il Signore li visiti e abiti in loro”.³⁹

Pacomio spiega ancora che non intende trascurare quelli che non può accogliere: consiglia loro una vita di penitenza nell’anacoresi, perché non potrebbero salvarsi nel cenobio.

Apa Pacomio vive per il bene dei fratelli; di sé non è mai preoccupato. Anche nelle angustie della malattia mortale dice la *Vita copta*:

“Sospirava interiormente affinché l’unità della congregazione non si disgregasse”

e, convocati i suoi figli, dice loro:

“Io penso, fratelli e figli, che si arrivata per me l’ora *di prendere la strada di tutta la terra*. Voi tutti sapete come nel mio modo di vita, ho camminato in mezzo a voi in tutta umiltà e rinuncia; sapete che non ho cercato la comodità più di ciascuno di voi. Al contrario, *nel nostro sistema di vita, noi siamo stati come un sol uomo*; d’altronde, *non sfuggivo in nulla ai vostri sguardi*, in questo santo luogo. Sì, il Signore mi è testimonia che non dico queste cose per orgoglio o per una piccola gloria. Infatti non mi intratterò con voi su quanto ho fatto

³⁸ *Vita copta*, cit. n.103, p.177-178.

³⁹ *Vita copta*, cit., n.107, p.189.

palesemente di fronte a voi, per convincervi; mi intratterrò piuttosto su ciò che non è noto per rendervi soddisfatti. Ebbene, non ho dato alcun scandalo, né davanti a Dio, né davanti agli uomini. Inoltre, il Signore lo sa, se non camminerete secondo tutte le istruzioni e le leggi che vi ho dato, se non le praticherete e non le seguirete, non troverete alcun luogo di riposo per le vostre anime. Vi dico questo perché ignoro ciò che succederà, e perché il Signore ci ha prevenuto nel vangelo dicendo: *Vegliate, perché non sapete né il giorno né l'ora in cui il Signore verrà*. Infatti, sapere quale fu il mio obiettivo; quale detentore di autorità, non ho mai rimproverato nessuno di voi, se non per la salvezza della sua anima; non ho fatto passare nessuno di voi da un luogo all'altro, o da un laboratorio all'altro, se non quando sapevo di farlo nel suo interesse secondo Dio; non ho mai reso a nessuno male per male; non ho mai insultato nessuno che mi avesse insultato, per impazienza o per rabbia, ma lo istruivo piuttosto con pazienza”.⁴⁰

Prima di lasciarli si preoccupa solo di affidarli a un padre che continui la sua opera e raccomandano che il luogo della sepoltura sia segreto.

Umile in vita davanti a Dio e ai fratelli, servitore della *koinonia*, austero verso di sé e mite verso tutti, muore come è vissuto e lascia un solco di santità su cui cammineranno i suoi successori.

* * * * *

⁴⁰ *Vita copta*, cit., n.118, pp.207-208.

ETERNITÀ E TEMPO
NELLA REGOLA DI SAN BENEDETTO

16 GENNAIO 2006

PROF. FRANCESCO BOTTURI

Ci tengo a dire che non sono affatto un profondo conoscitore della Regola di San Benedetto; questo aumenta il mio merito, perché semplicemente cerco di capirla, poi non ho nessuna competenza specifica, quindi faccio un lavoro da autodidatto, nel senso che imparo al monastero dove mi sono riferito, ma non esibisco nessuna competenza specialistica. Questo mi dà libertà di essere integrato, discusso da chicchessia: ciò che mi interessa è capire la cosa. Questa volta tocco un tema indubbiamente difficile, nel senso che a sua volta sta in relazione a questioni molto consistenti: tempo e eternità. Sono i grandi temi della riflessione umana e religiosa.

Anzitutto: questo tema nel cristianesimo, quindi nella RB, va inteso, credo, in questi termini: temporalità dell'eterno e eternità del tempo. Per esprimere meglio il concetto, che è anche la mia tesi su Benedetto, specificherei così: temporalità dell'eterno in cammino e cammino verso l'eternità del tempo. Perché dico che il tema mi pare vada inteso così? Perché la concezione cristiana del tempo è appunto specifica e nuova, e come cercherò di dire, soffermandomi un po' sull'argomento, che è indispensabile per poter capire il contributo di Benedetto, questa novità consiste esattamente in una nuova coniugazione di tempo ed eternità: un'unità nuova ed impensata, diciamo, inaudita. Questo si vede molto bene nel rapporto del cristianesimo con la cultura pagana precedente, particolarmente quella greca, la quale afferma univocamente, benché in modi diversi, che tra tempo ed eternità vi è alternativa: la sostanza morale, spirituale della cosa e che, per raggiungere l'eterno bisogna abbandonare il tempo.

La grande saggezza umana consiste esattamente in un cammino di progressivo abbandono del tempo, in qualche modo di fuoriuscita dal tempo, per raggiungere l'eterno, per raggiungere una relazione con l'eterno; se vogliamo, per raggiungere la contemplazione dell'eterno. In modo diverso lo dice Platone, lo dice Aristotele in termini un po' diversi (ma non siamo qui a fare discussioni analitiche di questo) e poi il grande Plotino, quindi tutto il neoplatonismo. Da questo possiamo capire che è stata una tentazione della cultura cristiana ricalcare un po' queste orme; quindi pensare anche alla contemplazione cristiana come, in qualche modo, un al di là del tempo. Ma io penso che in forza del mistero dell'Incarnazione, sia impossibile per il cristiano pensare, in qualunque modo, dell'abbandono del tempo.

In realtà non c'è più nessuna ragione di uscire dal tempo, posto che sia possibile farlo. Qui e là, ora e dopo, prima e dopo la morte. D'altra parte questa alternativa tra tempo ed eternità, nella vicenda moderna di cui siamo figli e nipoti, ha visto progressivamente un rovesciamento. La critica alla religione, tipica dell'ultima modernità, consiste esattamente in senso antiplatonico: essa chiede l'abbandono dell'eterno per poter restare nel tempo. Perché l'eterno è un al di là alienante e l'uomo invece ha come scopo quello di coltivare la terra, essere uomo che abita la propria terra. Per essere amanti della terra, bisogna abbandonare ogni fuga dal mondo. Dunque, o fuga dal mondo o fuga dall'eterno.

Invece nel cristianesimo, e la Regola, mi pare, ci dia delle conferme molto interessanti, la questione è tutt'altra. Si tratta di fare esperienza dell'eterno nel tempo. Sono parole grosse: esperienza dell'eterno nel tempo. Il cristianesimo è esperienza dell'eterno nel tempo, in un cammino che conduce a vivere il tempo nell'eterno; come dire, un cammino per prepararsi a vivere il tempo nell'eterno. Questa è la premessa.

Adesso faccio alcune osservazioni, appunto approfondendo un po' questa concezione cristiana del tempo. È davvero un tema affascinante il quale attraverso possiamo comprendere meglio la fede, perché quello diciamo solitamente, magari in un modo un po' scontato, senza renderci conto delle formidabili implicazioni.

Il cristianesimo è un fatto storico, culturale, indiscutibile. Al di fuori dell'ebraismo, tutte le grandi religioni del mondo considerano il tempo come una dimensione prevalentemente negativa, perché il tempo è luogo del divenire e della morte, di ciò che non permane e di ciò che si distrugge – è vero, anche di ciò che nasce - ma soprattutto di ciò che non permane e si distrugge. Le vie del sapere o dell'ascesi hanno questo scopo: liberarsi dal tempo.

Nell'Antico Testamento già vediamo un cambiamento radicale perché Dio è creatore del tempo, e non solo questo, poiché era stato in qualche modo baluginato anche nella filosofia antica, in Platone, per esempio. Ma Dio interviene nel tempo: questa è una novità assoluta. Stabilisce un'alleanza: dunque l'eterno si allea col tempo. Si allea con il popolo, il popolo d'Israele e quindi diventa protagonista nella storia. Il concetto di storia è un concetto ebraico cristiano, quasi inesistente al di fuori - e non a caso. Questo ci dice anche tutto lo sconvolgimento contemporaneo – scusate questa piccola deviazione, che serve per capire l'importanza di questa faccenda: questo concetto di storia è stato assunto dalla cultura moderna che lo ha separato sempre più dalla sua origine teologica, fino a farne, esattamente come prima detto, l'emblema della ribellione umana, soggetto del suo tempo e della sua storia, contro il Dio ritenuto una minaccia per questo protagonismo.

Oggi siamo invece per motivi che ora non possiamo spiegare, ma che tutti possiamo intuire, esattamente al contrario, in una dimissione della storia: non esiste una storia umana. La modernità ancora affermava in fondo in modo un po' sotterraneo una base teologica. Succede ora che l'uomo di oggi è figlio della cultura storica, ma non sa più che cosa sia storia, non ha più ragioni chiare per dire che esiste una storia. Pensate quanto questo pone una sorta di sabbia mobile spirituale di chi è figlio di una concezione del mondo e sente il mondo in un certo modo che nello stesso tempo, non ha più ragione di essere; sono degli esseri storici che hanno perso la storia, come dire un leone che ha perso la prateria. Ci sono degli sconvolgimenti che sono provocati da queste questioni; esse non sono affatto né accademiche, né tra virgolette "spirituali".

Nella concezione ebraica il tempo storico diventa il tempo della realizzazione della promessa di Jahvé. L'Antico Testamento, si può dire, è strutturato su due grandi idee: dell'alleanza e della promessa. In questa tensione tra l'alleanza già posta e la promessa da compiere sta tutta l'attenzione storica d'Israele. Le donne d'Israele desideravano la maternità, perché era una partecipazione a questo grande evento, al compiersi dell'alleanza, significava non esseri tagliati fuori, ma essere nella generazione. Con il Nuovo Testamento, arriva l'idea della pienezza del tempo, l'adempimento dell'attesa. In un certo senso è l'identificazione dell'alleanza con la promessa: la promessa è compiuta e l'alleanza è nella sua pienezza. Cioè, in modo definitivo e quindi insolubile, si arriva all'unità del tempo e dell'eterno.

Non abbiamo più il problema di liberarci dal tempo, ma esiste un altro problema, che giunge alla riflessione dell'Apocalisse: quello di liberare il tempo, cioè di manifestare nel tempo tutta la sua pienezza già esistente. Questo è lo scopo della Chiesa: essa ha il compito di liberare il tempo, di annunciare la liberazione del tempo, ed essere portatrice di elementi che liberano il tempo, di ciò che libera il tempo, cioè in sostanza, dei segni sacramentali di Cristo. Se la beatitudine dell'Antico Testamento era (Salmo 111): "Beato l'uomo che teme il Signore, e trova grande gioia nei suoi comandamenti..." – Temere il Signore vuole dire avere il senso della presenza e rispettarla, essere

fedeli nell'attesa - la beatitudine del Nuovo Testamento (Lc 1,45) è: "Beata colei che ha creduto nell'adempimento" delle parole. La novità è l'adempimento; l'adempimento è un riempimento.

Cosa vuol dire questo riempimento? Vuol dire che la storia umana è costituita nella pienezza del suo senso. Quell'abbozzo di storicità che è già l'alleanza antica trova la sua pienezza, cioè, il suo senso. Che cosa dà senso e pienezza alla storia? Un principio che l'unifica. Ed è proprio questo il problema, del tempo e della storia, che non sia presa dalla dissoluzione; è da questo che bisogna liberarsi, dalla dissoluzione del tempo, e quindi, diciamo, dall'impossibilità della storia. Che la storia sia costituita nella pienezza del suo senso vuol dire molto concretamente che è stato dato ciò che costituisce un principio di unità, ciò che tiene insieme, quindi ciò che fa esistere veramente la storia; teniamo presente questo perché è fondamentale.

Senza un principio unitario – potremmo dire, senza un denominatore comune di tutto ciò che accade, non esiste la storia. È questo che fa problema oggi all'uomo contemporaneo che ha perso tanti presupposti; in fondo per il cristiano non fa problema. Che cosa tiene insieme la storia? Che cosa è il principio unificante di tutti gli eventi che accadono? Chi lo dice che c'è una storia? Ci sono tante storie, ma nessuna storia; potremmo dire che c'è una serie infinita insensata di eventi, paralleli tra loro, oppure dispersi. È evidente che esiste un principio unificante della storia? No. È difficile pensarlo. Gli idealisti parlavano dello "spirito", ma era una secolarizzazione dell'idea cristiana; oppure Marx ci parlava della rivoluzione comunista, che è il principio unificante della storia; oppure Comte ci parlava della scienza, che è il progresso tecnologico – ma abbiamo visto tutti questi grandi principi andare successivamente in crisi. Oggi l'uomo non crede più a nessun principio unificante, lui che è figlio della storia occidentale. Per ciò l'Occidente rischia di non riconoscere più se stesso, e di non amare più se stesso, come papa Ratzinger ha detto acutamente. C'è una sorta di fastidio che l'Occidente ha di se stesso, perché non sa più che cosa è.

Chi è questo principio unitario? Molto chiaramente, per il cristiano, il principio unitario è Cristo. Lui, la sua persona, è il principio unitario; direi: un principio unitario di senso. Detto anche in termini biblici, dove sta questa unità di senso? Come fa la persona di Cristo, una persona singola, ad essere il principio di tutto? Egli è giudice dei vivi e dei morti. C'è un giudizio: Cristo nella sua persona con la sua vicenda storica, la sua vita storica, dalla Concezione alla Risurrezione, all'Ascensione, è giudizio sul mondo, misura della realtà, giudizio vivente. Egli è unità di misura di tutto ciò che accade nel tempo dell'uomo; questo gli dà la capacità di essere unità di senso.

Questo è molto evidente in due punti: uno è il giudizio finale, come lo rappresenta Matteo: "...l'avete fatto a me" vuole dire esattamente questo. Lo dice chiaramente: "Io sono il giudizio sul mondo". Tutto viene misurato, di tempo in tempo, al modo di vita di Cristo, cosicché tutto ciò che vi si conforma, appartiene alla chiamata eterna, e tutto ciò che non vi si conforma, mostra di essere inconsistente e vacuo. Il Vangelo di Giovanni è tutto costruito sul giudizio: il mondo giudica Cristo e così facendo, non si rende conto di essere giudicato. Quindi Cristo è il giudizio sul mondo; giudizio non come lo dà il mondo, un giudizio di lusinga e di condanna, ma un giudizio di misericordia. "Ora è il giudizio di questo mondo!" Ora – l' "ora" di Cristo - è il giudizio sul mondo, dove si mostra veramente ciò che esiste. E ciò che veramente esiste è ciò che è secondo la relazione di Cristo al Padre nello Spirito, secondo questo amore eterno. Lo vedremo nella Regola di Benedetto: tutto ciò che nella vita è secondo questa relazione è, appunto, parte della storia reale.

Mi sembra che la grande liberazione del tempo consista in questo: l'idea che qualunque cosa l'uomo possa fare, qualunque arroganza possa mostrare, qualunque potere possa esercitare, comunque è sotto il giudizio di Cristo, che è il giudizio dell'amore misericordioso, però è giudizio dell'amore misericordioso – salva fino all'ultima particola di amore misericordioso e mostra l'inconsistenza del resto. Questa è la vera liberazione, perché risponde alla grande domanda dell'uomo: ma che cosa veramente accade? Penso che tutti noi, ad una certa età, ci chiediamo: ma che cosa è veramente accaduto nella mia vita? Accaduto, non nel senso che si possa scrivere la cronaca, perché tante cose che si scrivono in una cronaca sono vuote. Che cosa è accaduto? Anche secondo il grande desiderio dell'uomo greco: che cosa veramente consiste? Che cosa è accaduto tale da meritare di essere? Questa è la domanda angosciata: sembra, a volte, che la vita sia come un

fumo che si leva e poi sparisce. Quello che si conserva è esattamente quello che è alla misura di Cristo: questa è la liberazione vera del tempo, nel tempo, dal tempo. Questo è quello che dà fiducia; tale per cui, fintanto che un fondamento così non è posto, la vita è su una sabbia mobile e l'uomo continua ad attaccarsi a questo e a quello per consistere.

Questa angoscia è evidente nell'uomo, ma è anche un segno negativo della sua dignità: angosciarsi per il tempo. Dimostra come l'uomo sia capace di una domanda che va al di là dell'immediato, e quindi che ha un'aspettativa, e che egli sperimenta l'angoscia nella misura in cui non incontri un riempimento. C'è una sproporzione tra l'immediato e la domanda di cui l'uomo è capace e quindi l'aspettativa che egli ha. Nella misura in cui non incontri riempimento, questa sproporzione gli crea angoscia. Questa angoscia poi può avere come conseguenze, o il tentativo dell'evasione o il tentativo di attaccarsi all'immediato, come per eliminare la questione. Nietzsche diceva: "La pecora mangia, bruca, mangia e dorme, non è legata al piolo dell'istante" – perché non ha l'angoscia del tempo.

Un giudizio vivente è misura di consistenza; in quanto misura di consistenza, è principio della storia, quindi fa la storia. Questo vuol dire che se Cristo è il principio di consistenza, è il principio di unificazione della storia e allora la liberazione di cui stavamo parlando ha anche questo ulteriore significato: chi fa veramente la storia? È un giudizio di fede fondamentale. Evidentemente, non si tratta delle cose raccontate sui libri di storia. Esse servono ad altri motivi, ma non dicono che cosa sia la storia da un punto di vista metafisico; ce lo dicono dal punto di vista descrittivo. Chi sono i protagonisti della storia? Coloro che sono secondo Cristo; l'Apocalisse lo dice chiaro: "Quelli che sono passato attraverso la grande tribolazione e sono come lui". Una schiera immensa di persone, ignote ai libri di storia.

Il cristiano è spaventato, come tutti gli uomini, dai poteri mondani, dai potenti della storia; ma è stato sempre colui che ha fatto resistenza ai questi potenti ed è vissuto in una libertà interiore profonda, perché sapeva che chi fa la storia sono altri; sono i santi, ciò che fa la storia è santo, e la santità è la misura della storia. Ma non siamo abituati a pensare questo: ciò che veramente tiene il tempo è ciò che è santo. Questo vuol dire essere veramente liberi dentro, non c'è potere che spaventi.

Non è un credere astrattamente: per la fede cattolica, vuol dire che esistono anche dei luoghi in cui tutto ciò avviene concretamente. A livello sacramentale abbiamo questa possibilità di attingere direttamente all'eterno nel tempo, nei luoghi stabiliti sacramentali nel quotidiano. Un sacramento è un luogo di coincidenza tra il tempo e l'eterno: noi abbiamo la possibilità di attingere continuamente a questo mistero della storia, in particolare, nell'eucaristia: un'eterna disponibilità nel tempo dell'eterno.

Ritornando adesso a Benedetto, è chiaro che non ci dice nulla di tutto questo; non affronta nessuna questione teorica sul tempo e l'eterno. Non è il suo compito. Ma la Regola di Benedetto, mi pare, contenga una concezione del tempo *in actu exercitu* - direbbero gli scolastici – cioè in una prassi di vita che propone in un certo modo, che presuppone idee di questo tipo, che fanno vedere tutta la loro forza proprio nell'organizzare concretamente il tempo. In un certo senso si potrebbe dire che la vita monastica tutta ha anche come compito nella Chiesa di essere memoria vivente di questa presenza dell'eterno nel tempo, e quindi tutto quello che significa come storicità, consistenza, rivelazione.

Innanzitutto nel Prologo, la grande *ouverture* in cui, come nelle grandi opere, tutti i temi importanti, sono anticipati, è interessante osservare che sono come delle note ritmiche, date da avverbi di tempo e formule di significato temporale. Pensiamo a quando Benedetto dice: "A te dunque ora si rivolge questo discorso..." *Ad te ergo nunc...* oppure quando dice: "È ormai tempo di svegliarci dal sonno..." *Ora est...* Ancora "Oggi, se ascoltate la sua voce, non indurite i vostri cuori...", oppure quando, riprendendo Isaia, dice: "Eccomi!" E ancora: "Ecco nella sua grande bontà il Signore ci mostra il cammino della vita."

Questa insistenza sull'ora, cosa vuol dire? È evidente che non sono delle sollecitazioni retoriche, psicologiche, ma piuttosto delle notazioni teologiche. Perché dice: "Ora"? Questo ascolto

viene sollecitato a colui che legge e poi viene ripreso continuamente, ora...ora...Perché vuol dire che ciascun momento presente, in relazione al suo significato primo e ultimo, è riempito di senso definitivo. Quel tempo che è riempito è vissuto come un tempo pieno. Se un tempo è pieno del suo senso, vuol dire che ogni istante è in connessione con il senso che dà unità al tempo e alla vita.

Questo dà possibilità di pensare anche al cammino di conversione: "...il Signore aspetta che noi ogni giorno rispondiamo con i fatti ai suoi santi ammonimenti"; poi alla fine: "...fino alla morte, perseverando in monastero, partecipiamo ai patimenti di Cristo attraverso la pazienza" ; cioè in questo intreccio tra "l'ora", "il momento", "l'istante", "l'eccomi", e il distendersi di questa "ora" nel tempo. È come dire che la vita del cristiano, e del monaco in modo esemplare, è una vita essenzialmente, profondamente - in senso cristiano – storica; c'è appunto una storia, perché c'è un "ora", un "istante" di senso che si distribuisce nel tempo.

Per cui "...mentre c'è ancora tempo per farlo, mentre siamo ancora in questo corpo e ancora risplende la luce della vita presente, corriamo e operiamo all'istante tutto ciò che può giovare per sempre". Operiamo all'istante, finché c'è tempo ciò che serve per sempre. C'è un istante pieno di senso, perché legato all'eterno, che permette un cammino nel tempo e nella luce della presente vita, finché c'è tempo, per raggiungere il "per sempre"; per convertire il tempo nell'eterno. L'eterno nel tempo è la condizione perché ci si possa eternizzare il tempo. La vicenda di qui non è una vicenda transitoria, nel senso di ciò che è destinato a sparire o a servire ad altro, ma è una vicenda attraverso la quale il tempo trova la sua figura definitiva; in realtà, manifesta il suo senso. Quindi, eterno – tempo – eterno; questo è il ritmo: istante – durata – eternità.

Nel Prologo abbiamo già questa visione; esattamente il contrario della visione antica, precristiana: "...mentre siamo in questo corpo, e ancora risplende la luce della vita presente, facciamo tutto questo...": non si tratta di una via di fuga, ma si tratta di cercare una profondità del tempo, perché l'eterno è la profondità del tempo. E il tempo è via per entrare in questa profondità e per assimilare ad essa lo stesso tempo, per trasfigurare questo tempo. È chiaro, sono convinto che la nostra eternità sarà un tempo. Anche perché noi non possiamo diventare eterni nel senso proprio del termine: questo è proprio solo dell'essere divino. Ma il fatto è che non si tratta di passare dal tempo all'eterno, ma di scoprire il senso eterno del tempo, che è, in realtà, una cosa diversa.

Per cui, veramente, il fatto stesso che Cristo sia venuto, abbia trattato con le cose, abbia mangiato, bevuto, usate le cose, camminato, ci fa capire che tutto questo ha a che fare con l'eternità. Cristo in persona era la profondità del tempo; non ha mai avuto il problema di abbandonare il tempo, perché ha dimostrato che il tempo ora ha una sostanza diversa. Questa è la rivelazione: è rivelata l'eternità del tempo. Certo, questo non toglie che ancora ci sia una tensione, un'incertezza, ma nei nuovi cieli e nella nuova terra sarà la piena armonia, sarà un tempo trasfigurato, come sarà trasfigurato il corpo e trasfigurata la materia.

Mi sembra però che ci sia un ulteriore approfondimento del discorso di Benedetto, perché non c'è soltanto il problema del tempo umano che scopre la sua dimensione, la sua profondità eterna, ma nel Prologo c'è anche quello che potremmo chiamare il tempo di Dio; se vogliamo, il farsi incontro dell'eterno nel tempo. Perché questa eccezionale impresa di connettere il tempo all'eterno - ma di connettere non tanto nel senso di due piani che vengono collegati, ma della profondità eterna del tempo, quindi della presenza del tempo nell'eternità - opera di Dio, non opera dell'uomo. È in forza della pazienza di Dio che L'uomo può compiere un cammino verso il profondo del tempo, quindi verso l'eternizzazione del tempo.

È interessante vedere che la pazienza richiesta per stare in monastero fino alla fine della vita - come per stare nella comunità cristiana e nella fede fino alla fine della vita – (il versetto ultimo del Prologo dice: "Perseverando in monastero fino alla morte, partecipando attraverso la nostra pazienza...") corrisponde a un Dio che è paziente; questo versetto di Benedetto esprime molto bene che è suo il tempo. Non è semplicemente un Signore che porta la sua gloriosa eternità nel tempo, ma compie questa operazione, di portare l'eternità nel tempo, attraverso la condivisione del tempo, quindi attraverso una pazienza. Ciò su cui s'incontrano Dio e l'uomo è la pazienza: un Dio paziente che rende l'uomo capace di pazienza e lo chiama ad esercitarla, la pazienza che è sostenere il peso

del tempo, ma il peso nel senso agostiniano del termine: cioè questo tempo che si è riempito e quindi pesa. Quindi un peso che è anche il valore del tempo.

Il nostro tempo è per Dio attesa della nostra salvezza. Il tempo dell'uomo è come contenuto nel grembo di Dio, che sostiene insieme a lui la fatica del cammino. San Benedetto, come ho ricordato prima, dice infatti che Dio attende ogni giorno: *Dominus exspectat nos quotidie*; attende che rispondiamo ai suoi richiami. Ancora, dice che la pazienza di Dio ci vuol condurre a penitenza. Quindi direi: esistenzialmente, il modo in cui concretamente si vede la questione è la comunione dell'uomo con Dio nella pazienza, in cui il grande peso e il valore del tempo viene portato verso il suo compimento.

D'altra parte, Cristo è il Verbo incarnato, il Verbo che ha usato pazienza, ha sostenuto la legge del tempo: la crescita, il tempo della sua missione, l'attesa dei segni dei tempi, la cura per la maturazione della fede nei suoi discepoli, fino alla perdita della pazienza: c'è anche l'episodio in cui Gesù dice: "O generazione incredula! Fino a quando dovrò sopportarvi?"; egli ha sostenuto il peso del tempo, lo spegnimento del tempo nell'agonia, l'attesa del tempo della sua risurrezione... In questo senso, credo che ci sia una scuola della pazienza, come c'è la scuola del servizio divino, ed è la sua pazienza che Dio ha usato verso l'uomo. Il tema si sintetizza molto concretamente in questo senso assolutamente originale e profondo del tempo. Se poi andiamo a vedere rapidamente quali possono essere le strutture interne della vita monastica, così come appare dalla Regola, in cui questo pensiero profondo del tempo, del suo peso eterno e della pazienza che esso richiede vengono realizzati e proposti come strutture di vita, credo che si possa fare questa osservazione:

Il tempo della memoria: il primo modo – è logico - in cui vivere questo senso del tempo è esercitando la memoria. Ora, a me sembra molto importante questo tema in Benedetto, perché se andiamo a vedere, esso è collocato in un punto molto significativo: nel capitolo sull'umiltà. Sappiamo che il tema dell'umiltà è fondamentale. È il tratto antropologico fondamentale; mi colpisce molto il fatto che il primo grado di umiltà in Benedetto non sia rappresentato come ce l'aspetteremmo, cioè, del tipo: "Sii cosciente della tua pochezza". Benedetto invece pone un fondamento diverso, che ha a che fare con la questione nostra: il primo grado dell'umiltà ha come contenuto la fuga dalla smemoratezza; essere umili vuol dire essere memori. Memori di che cosa? Memori della presenza di Dio. Quindi delle opere di Dio, delle *mirabilia Dei*, "sempre memori di tutti i comandamenti divini". Non sono gli imperativi, ma sono ciò che Dio dice all'uomo, ciò che Dio ha operato, quindi ciò con cui l'uomo è impegnato.

D'altra parte, sappiamo anche che il tema della memoria si coniuga con quello dell'obbedienza. E quindi la scala dell'obbedienza e dell'umiltà poggia sulla memoria. Ancora nel capitolo 7: "L'uomo consideri che in ogni momento è sotto lo sguardo di Dio nell'alto dei cieli e che le sue azioni ovunque sono scoperte sotto i suoi occhi e gli sono riferite in ogni momento dai suoi angeli. Lo dimostra anche il profeta quando dice che Dio è sempre presente ai nostri pensieri e che Dio prova mente e cuore".

Il primo contenuto dell'umiltà, cioè l'atteggiamento fondamentale che dà senso concreto alla vita di fede e specialmente alla vita monastica, è la memoria della presenza di Dio, la memoria dell'eterno nel tempo. È tutto quello che abbiamo detto prima e del quale Benedetto non fa una teoria, proprio perché costituisce il fondamento del modo di essere al mondo. Potremmo dire, nel senso ricordato prima, che la memoria del giudizio divino, istante per istante, è la prima forma dell'umiltà, perché è proprio basilare, è il vero spossessamento - molto più importante che non rilevare i propri limiti – che consiste nell'accettare il giudizio di Dio, accettare che chi io sia, quale sia il senso del mio tempo, quale sia il senso della storia alla quale partecipo, che questo mi sia detto da Dio. Che sia lui la misura e non quello che faccio io.

Abbiamo un problema dello scandalo di noi stessi per quello che non sappiamo fare; Benedetto mi sembra che ci dica: "Guarda che questo non c'entra niente; tutto quello che devi fare è di riconoscere quello che ha fatto Dio, non quello che sei capace di fare tu. Non devi essere depresso perché non sei capace di fare, ma perché non sei capace di riconoscere quello che ha fatto Dio".

Allora è la smemoratezza questo vuoto, che stacca dalla consistenza delle cose, che ci estranea dalla storia di Dio e quindi che svuota il nostro tempo. Al contrario, la memoria è ciò che ci colloca dentro il tempo di Dio, nella storia umana reale. L'impostazione della vita monastica quindi è un esempio per tutta la Chiesa: gli uomini che sanno dove sono, che stanno fondati su ciò che esiste davvero, in assoluto in quella dimensione profondamente spirituale che è il tempo, cioè, appunto, la consistenza puntuale: l'ora della coscienza nell'accadere della realtà.

Un altro punto importante che si collega a questa memoria dell'umiltà e dell'obbedienza – è chiaro che l'obbedienza è collegata perché è ascolto, come dice il termine e quindi dev'essere disponibile alla voce dell'eterno nel tempo – è quello della preghiera. Essere alla presenza di Dio, e la preghiera è la celebrazione, la lode, la domanda di questa presenza di Dio, che chiaramente non è qualcosa che sta davanti come un oggetto, ma è, appunto, questo riempimento del tempo. La memoria si traduce in preghiera, come un rivolgersi al contenuto della memoria consapevolmente. Desiderando e chiedendo quello che Dio già ha fatto: in fondo questa è la preghiera del cristiano. Essa non è chiedere che accada quello che non è ancora accaduto, ma è desiderare davvero quello che è già accaduto, e questo cambia il resto della vita.

Anche nei termini del nostro discorso, vediamo che è come un triangolo: umiltà-obbedienza-preghiera. È una mia rappresentazione che mi sembra come il grande insegnamento strutturale di Benedetto, al centro del quale sta la memoria: la memoria, attorno al quale ruotano continuamente, alimentandosi, l'umiltà, l'obbedienza e la preghiera, che manifestano tutto il loro valore positivo. L'umiltà, l'obbedienza e la preghiera si possono pensare anche come dei "non", in senso negativo; invece qui sono positivi, nella piena consapevolezza pratica di ciò che la memoria fa presente: che il tempo ha la profondità dell'eterno.

L'umiltà, come l'accettazione della misura temporale di Dio; l'obbedienza, come l'impegno del tempo secondo Dio; la preghiera, come invocazione del tempo di Dio. Ecco l'antropologia benedettina: mi sembrano proprio queste le tre dimensioni dell'antropologia benedettina. Un uomo incentrato sulla memoria, come ancorato alla memoria, è per questo umile, perché memore; è laborioso, all'opera nell'obbedienza, perché umile e memore; è in preghiera, perché memore di ciò che non è opera sua; il suo operare è obbedire, appunto perché è un trafficare ciò che da sempre è stato operato da Dio. Quindi l'umiltà, l'obbedienza e la preghiera circolano continuamente, sono come la struttura dell'esistenza.

Di che cosa si è riempito il tempo? Il suo compimento, in che cosa consiste? Consiste nel giudizio vivente, che è Cristo, ma il giudizio vivente che è Cristo è la sua relazione con il Padre. Questa, al mio parere, è una delle questioni più importanti in assoluto, anche per l'uomo di oggi, che è un uomo che ha una difficoltà ormai tragica a vivere la relazione generativa con il Padre. Dio, che ha riempito il tempo, non è un autocrate, che si è seduto sul tempo, come su un trono. Invece è un Dio Padre, e quindi Cristo porta nel tempo quel rapporto di generazione dal Padre che sta al fondamento di tutta la creazione. La stoffa dell'essere, la stoffa della realtà, in che cosa consiste? Consiste in un rapporto generativo, in una paternità e una figliolanza. Ora questa è la sostanza del tempo, tanto che, tutto quello che nel tempo è secondo la generatività di questo tipo, appunto, è chiamato all'eterno, partecipa già dell'eterno. Ciò che non è così, appunto, è vuoto, vano: *hebel*, come dice Qohélet, fumo della vanità.

Mi pare abbastanza evidente in Benedetto che tutta la struttura della vita monastica da lui pensata ruoti attorno ad un padre: non c'è monastero nella sua visione che non stia attorno ad un *abba*. E l'*abba* è tale nella misura in cui rappresenta e comunica il rapporto generativo di Cristo. Anche quello che è la struttura tipica del monastero, di una famiglia che si costituisce attorno alla paternità o maternità di chi ne è la guida, esprime esattamente ciò che è l'eterno nel tempo.

Mi sembra un punto estremamente importante, benché poco sottolineato: si dà quasi per scontato che il monastero sia un luogo di preghiera e contemplazione. No, mi sembra che sia invece un luogo in cui s'impara a vivere dei rapporti generativi, e non degenerativi. E d'altra parte non avrebbero senso l'umiltà, l'obbedienza e la preghiera, se non fossero per farci diventare capaci di vivere il contenuto profondo della memoria, Cristo e la sua relazione generativa. È in qualche modo

il problema che bisogna diventare tutti padri, madri e fratelli, perché se no, non si è uomini. Oggi tutto questo mi sembra di un'attualità grandissima e spesso tragica.

Sulla base di queste cose fondamentali è facile vedere come l'organizzazione della vita monastica, il tempo della preghiera, il tempo del lavoro, il tempo del riposo, sia tutta costruita perché il tempo abbia la sua memoria; non sia dissipato, non sia il tempo neutro delle cose, che non sia il tempo distratto della spontaneità, ma sia invece il tempo continuamente recuperato al suo significato. Anche questo è un esempio per il mondo intero, nel senso che il problema del lavoro, dell'organizzazione sociale, è che le cose siano per il significato del tempo e non, invece, come eventi scordinati o semplicemente dipendenti dal potere di chi ce l'ha. Mi pare che sia qualcosa di fondamentale, anche oggi.

L'organizzazione della vita monastica in Benedetto certamente è interessante per il suo tentativo di mettere insieme il tempo dell'istituzione e il tempo della persona. Cioè, non è un'organizzazione che prescinde dal soggetto, o che preesiste ai suoi soggetti, ma che è continuamente chiamata a riscaturire dai rapporti di memoria generativa delle persone. È un'istituzione che cerca continuamente di rigenerarsi in termini di vita personale, di vita relazionale.

Mi pare che Benedetto sia, da questo punto di vista, una sintesi vivente, comprendere i cui motivi è oggetto di speranza. Che sia un esempio vivente di ciò che sta a fondamento, della possibilità di essere realmente storici, e non dei soggetti travolti dal tempo.

* * * * *

L'ARMONIA TRA ARTE E LITURGIA: L'ICONA – 2

23 GENNAIO 2006

P. ADALBERTO PIOVANO, OSB

Riprendiamo il discorso che sottolinea la relazione tra tre ambiti dell'annuncio: l'immagine, l'icona, in rapporto con la liturgia e all'interno di essa con la Parola proclamata. La volta scorsa abbiamo sottolineato di più il rapporto con la liturgia, spiegando, anche in concomitanza con le festività natalizie, l'icona del Natale. Vorrei brevemente riprendere – perché purtroppo l'avevo affrontato molto velocemente, ma mi pare significativo sottolinearlo - proprio uno spazio concreto in cui questo rapporto con la liturgia diventa evidente e in qualche modo ci apre anche il rapporto con la Parola di Dio.

È appunto l'iconostasi. Nelle chiese di tradizione bizantina, il santuario, dove è collocato l'altare, è separato dalla navata da una grande o media – dipende dalle tradizioni iconografiche – parete, che viene chiamata "iconostasi", cioè "luogo dove si pongono le icone". Si pongono certamente non a casaccio, ma con un programma iconografico ben definito, e l'iconostasi, dal punto di vista architettonico, artistico, è abbastanza recente nella tradizione bizantina. Nella forma complessa, che vedete anche schematicamente raffigurata, quella della tradizione russa, si può dire che questa evoluzione si completa nel XIV/XV secolo. Di fatto in tutte le tradizioni liturgiche, compresa quella latina, si è sempre in qualche modo sottolineato, più o meno marcatamente, la separazione tra il santuario e la navata.

Nella tradizione bizantina antica, ma lo si può notare anche ad esempio in alcune chiese mozarabiche, questa era semplicemente una divisione marcata da una pergola, che in genere consisteva in una trave sostenute da alcune colonnine, in genere in pietra oppure in legno, decorate con simboli relativi all'Eucaristia. Si può notare ancora oggi, ad esempio in Occidente, perché si è conservata intatta nella cappella di San Prosdocimo annessa alla Basilica di Santa Giustina a Padova, una piccola pergola del secolo VI, che rendeva visibile l'azione che avveniva di là, nella parte riservata al clero. Così anche la Basilica di Costantinopoli, Santa Sofia, aveva una pergola in oro massiccio, fatta costruire dall'imperatore Giustiniano e descritta con versi entusiastici da Paolo il Silenziario, un autore che ha descritto sotto forma poetica lo splendore della Basilica di Costantinopoli. Così anche in altre chiese.

Dopo il periodo di crisi della Chiesa bizantina, con la lotta contro il culto delle icone, l'iconoclasmo, VI/VIII secolo, quelle poche icone salvate dalla distruzione dei fanatici iconoclasti, vennero appese a questa trave, appunto per essere riproposte alla venerazione. Gradualmente, a causa della vittoria del partito che favoriva il culto delle icone, l'icona divenne un punto di riferimento nella liturgia e nell'ambito architettonico della Chiesa bizantina, tanto che si sono formate delle vere e proprie pareti di icone. Questo è lo sviluppo architettonico, artistico, storico, in termini anche molto semplificati, dell'iconostasi.

La cosa importante è che questa parete ha un altro significato: essa separa, in qualche modo, il santuario, il luogo dove avviene il mistero, il luogo che contiene la presenza stessa di Dio nell'Eucaristia celebrata, e in questo c'è una sorta di reminiscenza della struttura del tempio di Gerusalemme; tale separazione ha una duplice funzione: quella di velare, e quindi rendere in qualche modo invisibile, richiamare l'alterità del mistero di Dio da parte del fedele, ma anche di svelare, attraverso l'immagine, che in qualche modo conduce alla comprensione del mistero che viene celebrato poi nel santuario, il mistero dell'Eucaristia, il mistero della Chiesa. Nella sua forma più sviluppata, quella della tradizione iconografica russa, questa parete arriva a toccare l'arco del soffitto, quindi separando e rendendo invisibile praticamente tutta l'abside – l'iconostasi nella tradizione greca è molto più bassa.

Noi per comprendere questa funzione mistagogica dobbiamo partire nella sua lettura dall'alto. Dall'alto abbiamo una progressione di svelamento e un'introduzione al mistero celebrato. La struttura di ogni singola sezione dove è collocata un'icona si chiama "rango"; nel rango più alto, quello contrassegnato dalla lettera "A", sono collocati, sempre in posizione orante, convergenti verso il centro, i Patriarchi, i quali reggono un cartiglio che riporta un testo che si riferisce alla figura centrale, quella della Trinità. Possiamo dire che viene così rappresentata la Chiesa veterotestamentaria, da Adamo a Mosè: le figure convergono appunto verso l'icona della Trinità, o nella forma del Vecchio Testamento, l'accoglienza di Abramo ai tre angeli alla quercia di Mamre, o nella rivelazione del Nuovo Testamento, la Paternità. La prima alleanza di Dio con l'uomo è la prima rivelazione di Dio uno e trino.

Nel secondo rango, contrassegnato con la lettera "B", abbiamo i profeti, nella stessa posizione di convergenza verso la figura centrale; essi tengono un cartiglio, in cui viene riportato un passo della rispettiva profezia, che nella lettura patristica e liturgica è sempre in riferimento a Cristo, rappresentato al centro. Dunque potremmo dire che è la Chiesa veterotestamentaria da Mosè fino a Cristo, il periodo della Legge. Cristo, appunto, è rappresentato come Emmanuele, Dio-con-noi, la cui figura fa da il punto d'incontro e di realizzazione delle profezie dell'Antico Testamento.

Maria fa da sfondo a Cristo; appunto, l'iconografia centrale è la cosiddetta "Vergine del segno", la Madre di Dio orante, che sul petto aperto tiene, secondo anche la bella immagine di un testo liturgico, "Colui che non è stato contenuto dai cieli"; egli è stato invece chiuso nel grembo di una vergine, che nella raffigurazione greca viene chiamato "più esteso dei cieli": il grembo della Vergine è come un cielo che racchiude e contiene il Dio-con-noi, l'Emmanuele. Ella diviene il "segno" della Nuova Alleanza, secondo il testo di Isaia 7,14.

Potremmo dire che le figure collocate nei primi due ranghi, "A" e "B", manifestano la preparazione della Chiesa neotestamentaria ad opera degli antenati di Cristo secondo la carne, e la sua prefigurazione, il suo annuncio secondo le profezie. Così l'icona dell'Incarnazione al centro dei profeti indica il legame diretto tra l'Antico e il Nuovo Testamento.

Nel terzo rango, contrassegnato dalla lettera "C", abbiamo dodici feste dell'anno liturgico: l'anno liturgico bizantino è caratterizzato da dodici grandi feste. La Pasqua non è considerata, perché è la festa delle feste; esse ruotano, potremmo dire, attorno alla Pasqua. Sono feste che sono presenti anche nella tradizione occidentale, cominciando, se vogliamo seguire un ordine cronologico, dalla Natività della Madre di Dio, la Presentazione al tempio della Madre di Dio, l'Annunciazione, arrivando fino all'Esaltazione della Croce. Le feste rappresentano il periodo del Nuovo Testamento, quello della grazia nella sua realizzazione storica di ciò che era stato annunciato dai profeti e promesso ai patriarchi. Ecco perché sono rappresentati gli eventi del Nuovo Testamento, che formano l'anno liturgico; non è una semplice rappresentazione iconografica del racconto evangelico, ma entrano a far parte di un contesto celebrativo più ampio, che è l'anno liturgico, le icone delle dodici feste; l'icona della Pasqua è quella della Crocifissione.

Il quarto rango, contrassegnato dalla lettera "D", è quello assegnato alla *deesis*, l'intercessione. Gli angeli, gli apostoli e i santi, in atteggiamento di supplica – la parola *deesis* in greco vuol dire "preghiera insistente, supplica, intercessione" - s'uniscono alla preghiera di Maria e di Giovanni Battista, che sono collocati sempre guardando alla destra e alla sinistra del Cristo

Pantocrator, che intercedono presso Cristo, il quale è rappresentato nella sua dimensione finale, escatologica, di colui che regge in mano tutto l'universo, assiso sul trono, il cosiddetto "Cristo delle potenze", secondo la visione del profeta Ezechiele. È il risultato dell'Incarnazione e della Pentecoste, la pienezza della Chiesa neotestamentaria, il cui atteggiamento fondamentale è la preghiera per il mondo, l'intercessione.

Tutto è centrato sulla persona di Cristo, uno della Santa Trinità. L'immagine di Cristo è una chiave per tutta l'iconostasi, perché il Cristo non è mai solo, è sempre il Capo del suo Corpo, che è la Chiesa. Infatti nella teologia come nella preghiera ortodossa il Cristo non è mai separato dalla Vergine, la Madre di Dio, né dei suoi amici, i santi: il Redentore e i redenti sono inseparabili. Così la *deesis* mostra che lo scopo finale dell'Incarnazione è precisamente che l'Incarnato avesse un corpo, cioè la Chiesa, l'umanità redenta, rinata nel suo Capo. Potremmo dire allora che la *deesis* è il coronamento del processo storico, l'immagine della Chiesa nel suo aspetto escatologico. Tutta la vita della Chiesa si trova come riassunta nel suo destino supremo e costante, l'intercessione dei santi e degli angeli per il mondo. Così il fedele ortodosso ha di fronte la meta, il punto d'arrivo, la Gerusalemme celeste, che discende come dono dall'alto. E qui è chiamato proprio attraverso la partecipazione all'Eucaristia, che attua e completa quel processo di divinizzazione, di *theosis*, come dicono i teologi ortodossi.

Arriviamo all'ultimo rango. È quello che difatti il fedele ha più vicino allo sguardo: è chiamato anche nell'iconostasi il "rango locale", cioè, quello in cui il fedele si sente in qualche modo più immediatamente coinvolto. Nella disposizione delle chiese esso può variare, secondo le esigenze, come la venerazione dei fedeli o la tradizione delle chiese locali. Possiamo individuare questa disposizione: al centro vediamo subito le cosiddette porte regali e ai lati si trovano le icone di Cristo e della Madre di Dio, davanti alle quali i sacerdoti recitano le preghiere introduttorie alla divina liturgia, prima di iniziare l'azione liturgica. Per esempio, la preghiera recitata dal sacerdote alla Vergine:

"O Madre di Dio, fonte di misericordia, rendici degni della tua compassione. Rivolgi il tuo sguardo sul popolo che ha peccato, mostra come sempre la tua potenza, sperando in te che crediamo, salve! - come un tempo disse Gabriele, principe delle schiere celesti".

Le altre icone, sempre collocate su questo rango, rappresentano la festa o il santo a cui è dedicata la chiesa particolare oppure alcuni santi popolari tra i fedeli del luogo. Le porte laterali sono quelle appunto ai due fianchi della porta centrale, collocate tra due icone, hanno sempre le immagini degli arcangeli vestiti da diaconi, perché da queste porte escono i diaconi durante la liturgia; nei testi liturgici i diaconi sono sempre paragonati agli arcangeli, come mediatori dell'azione liturgica; spesso nella tradizione russa su una di queste porte è collocato il Buon Ladrone – come colui che ha la chiave per far accedere al Paradiso, che simbolicamente è rappresentato dal santuario, in cui avviene l'incontro attraverso la comunione eucaristica con Cristo.

Lo sguardo del fedele è catturato dalla parte centrale di questo rango, le cosiddette "porte regali", le porte sante, poste proprio di fronte all'altare, che sono sempre ornate dalle icone dell'Annunciazione e dei quattro Evangelisti. Qualche volta sono anche raffigurati gli autori della liturgia usata dalla Chiesa ortodossa, San Basilio e San Giovanni Crisostomo. Al di sopra, è rappresentata la santa Cena, non tanto come nella raffigurazione della narrazione evangelica di Cristo seduto a mensa con i dodici, ma sotto forma della cosiddetta "Comunione degli Apostoli": Cristo viene rappresentato due volte, disposto su due lati. Da una parte distribuisce a sei Apostoli il calice; dall'altra distribuisce agli altri sei Apostoli il pane.

Ecco, questa è veramente l'entrata del santuario, che rappresenta simbolicamente, per eccellenza, l'entrata nel Regno di Dio. L'Annunciazione qui è il punto di partenza, è l'inizio della nostra salvezza, che apre all'uomo l'ingresso a questo regno; è veramente l'*Evangelium*, l'annuncio gioioso, che poi viene tradotto attraverso il racconto degli Evangelisti. Ecco perché sono sempre rappresentati i quattro Evangelisti: la loro predicazione si rivolge qui direttamente all'uomo che viene in questo luogo per comunicare a questo regno. Là sulla pedana, dove esce il sacerdote per

comunicare i fedeli al limite che separa il santuario dalla navata, si compie la comunione dei fedeli ed è per questo che al di sopra della porta regale viene rappresentata l'Eucaristia. È la trasposizione liturgica della Cena: è Cristo stesso che dà la comunione agli Apostoli, tendendo da una parte il pane e dall'altra la coppa. Questa rappresentazione doppia esprime che la comunione deve avvenire sotto le due specie, infatti nella tradizione liturgica bizantina, come in tutte le tradizioni orientali, è sempre sotto le due specie.

L'immagine della Comunione degli Apostoli sottolinea il ministero di Cristo; questo ministero poi è direttamente espresso dall'azione sacerdotale. Ecco, abbiamo veramente una rivelazione del piano di Dio. Potremmo dire che l'iconostasi è una rivelazione in immagini di un progetto dell'economia della salvezza; l'uomo ha un cammino ascensionale dal basso verso l'alto. Appunto, se la lettura avviene dall'alto verso il basso, nella partecipazione è al contrario: accogliendo la buona Novella – gli Evangelisti – in un accordo tra volontà divina e volontà umana realizzata nella storia della salvezza – l'Annunciazione e le altre feste – attraverso la preghiera, la comunione al mistero eucaristico, questo cammino fa entrare l'uomo in quel mistero di unità che è la Chiesa, la *deesis*, l'intercessione, la realizzazione compiuta, piena, della Chiesa nella Gerusalemme celeste.

La liturgia realizza e costruisce questo Corpo di Cristo. L'iconostasi lo mostra, ponendo davanti agli occhi dei fedeli l'immagine di questo organismo, in cui si entra come membra. Essa mostra la Chiesa costruita ad immagine della Santa Trinità, posta in cima, leggendo l'iconostasi in scala ascensionale, la Trinità come unità nella diversità, realizzata in modo perfetto nella comunione delle tre Persone in un'unica natura, ma a cui l'uomo è chiamato a partecipare, per poterla realizzare all'interno della comunione della Chiesa. L'icona di Cristo conduce il credente verso questa icona: "Si apre ai suoi occhi – come dice un autore ortodosso – un'altra rivelazione, la liturgia celeste, il sacrificio eucaristico eterno, che è cominciato nel seno della Santa Trinità fin dall'eternità e continua ora e sempre, nei secoli dei secoli".

Ecco la ricchezza di questa mistagogia che continua; lo vediamo subito anche in rapporto con la Parola. È sempre presente: ogni fedele che entra nella chiesa, al di là che sia in atto o meno un'azione liturgica, è come introdotto e continuamente richiamato a fare questo cammino, che, certo, si realizza nella misura in cui egli vive in comunione con Cristo, partecipando da battezzato all'Eucaristia. Si potrebbe ampliare questo con tutto il programma iconografico presente negli affreschi e nei mosaici delle chiese, che in qualche modo prolunga il cammino, tanto che il fedele è come avvolto, quasi inserito in questo spazio liturgico. Possiamo comprendere che veramente la percezione che il fedele ha di essere già nel regno di Dio, anche se sa che tutto questo è un'icona, un'immagine, un simbolo.

Il contesto liturgico, entro il quale prende forma questa azione congiunta tra icona e celebrazione, rivela anche la fecondità di un altro rapporto fondamentale per comprendere il significato dell'immagine nella tradizione orientale: il rapporto tra icona e Parola, tra l'annuncio del *kerygma* evangelico attraverso un'esegesi visiva, forma e colori, e la proclamazione verbale dello stesso messaggio attraverso la Scrittura. La Scrittura, non dimentichiamolo, non è la Parola di Dio, bensì l'icona della Parola di Dio. I teologi e gli esegeti lo sottolineano ormai con forza: la Scrittura è l'icona della Parola di Dio. La Parola di Dio è molto di più.

Nell'enciclica del patriarca ecumenico Dimitrius I, pubblicata per commemorare il Concilio di Nicea II, viene espresso molto chiaramente questo spazio vitale, dinamico, formato da tre poli: parola, liturgia, icona.

“Molto giustamente – scrive il patriarca – è stato sottolineato che il Verbo di Dio, in cui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità, il Verbo promesso e rivelato, che ha parlato, è stato toccato ed ascoltato, è contenuto integralmente nelle sante Scritture. Lo stesso Verbo, assumendo forma architettonica nell'arte e nelle costruzioni, culmina nella santa costruzione del tempio, la chiesa; cantato e presentato sulla scena dell'Eucaristia, il Verbo compone la santa liturgia. Questo Verbo si offre misticamente alla contemplazione e alla teologia della vista, sotto forma dell'icona unica e unificata del Cristo, immagine del

Dio invisibile, di cui la Chiesa conserva intatta la memoria e che per Dionigi l'Areopagita è l'icona apofatica del Signore, la forma delle forme, forma dell'inaccessibile”.

Per capire un po' questa dinamica, dobbiamo tener presente una relazione complementare, che purtroppo è stata a volte un po' spezzata dalla teologia, dalla tradizione, in particolare in Occidente. È il rapporto tra ascolto e visione. A volte si afferma che Parola e immagine riflettono due diversi atteggiamenti in rapporto al mistero di Dio: l'ascolto, tipico della mentalità semitico-biblica, e la visione-contemplazione, caratteristica della sensibilità filosofica greca ed ellenistica. Ecco perché si dice che l'icona avrebbe trovato un terreno espressivo più fecondo nel mondo greco, a differenza della rarità dell'immagine nelle chiese di tradizione siriana, semitica; questo in parte è anche vero, ma credo che non si debba dimenticare la complementarità fra queste esperienze comunicative. L'ascolto e la visione: complementarità che ritroviamo già presente nelle Scritture. Se da una parte la parola rimane il luogo privilegiato in cui Dio si rivela - si pensi alle parole della Torah, al Nome, al profeta come colui che comunica la Parola di Dio - tuttavia è spesso accompagnata dalla visione. Potremmo dire che la parola biblica è una parola “vista”, e che ogni teofania rimanda sempre ad una dimensione di ascolto. Ecco perché non si possono separare questi due momenti ugualmente necessari anche a livello anche di struttura dell'uomo: dobbiamo ascoltare e vedere; non possiamo solo vedere, come non possiamo solo ascoltare, nella nostra esperienza quotidiana.

Comunicazione verbale e comunicazione visiva si fondono proprio nelle grandi teofanie dell'Antico Testamento. Pensiamo alla rivelazione del Sinai. “Voglio vedere”, dice Mosè. Si pensi all'esperienza di Elia sull'Oreb. E potremmo andare avanti con tante altre citazioni. La parola con cui Dio si comunica è modulata sempre attraverso tonalità diverse, tra spazi di silenzio, mentre lo sconvolgimento delle potenze cosmiche e degli elementi della natura, luce, tenebra, nube, fuoco, ne rivelano sempre la forza espressiva, l'alterità stessa di Dio. L'uomo vive questi incontri con Dio in un rapporto dialettico tra udito e sguardo; potremmo dire, usando le parole della Scrittura, che si tratta di un rapporto fra il vedere la gloria - “Mostrami la tua gloria” - e cercare il volto di Dio, sperimentando la sua inconoscibilità. Soprattutto nei profeti il rapporto con la parola, attraverso la quale Dio si comunica, coinvolge tutti i sensi dell'uomo; ecco perché non può essere ridotto all'udito. Esso fa vibrare tutto il corpo - pensiamo al profeta Geremia: il mangiare il rotolo, il mangiare la parola. La parola è divorata con avidità - Ezechiele.

In alcuni racconti di teofanie, la visione assume un ruolo predominante: per esempio, in Ezechiele, in un momento liturgico colori, suoni, movimenti, simboli cosmici si trasformano quasi in un'icona della gloria di Dio. Tuttavia, sia l'ascolto che la visione non permettono di varcare la soglia dell'inconoscibile: “Mostrami la tua gloria! - la richiesta di Mosè a Dio - “Tu non potrai vedere il mio volto; vedrai le mie spalle” (Es 33,18-23)- questa è la risposta che Dio dà a Mosè, la risposta da Dio rivelata, la presenza che tutto avvolge, la sua potenza, la sua santità, la sua misericordia; mai l'uomo posa lo sguardo sul suo volto, né può pronunciare il suo nome. Da ciò comprendiamo che tutto questo diventa possibile in Colui che è icona del Dio invisibile.

Come già comprendete, la crisi iconoclasta era un rimettere in discussione il dogma dell'Incarnazione, non era semplicemente una questione, come i teologi carolingi l'hanno giudicato, “bizantina”. O Dio ha assunto il volto dell'uomo in Gesù - e allora posso rappresentare questo volto che Dio ha assunto - o l'incarnazione è semplicemente un'apparenza - e allora cadiamo nell'eresia ariana. In Gesù di Nazaret la parola e il volto con cui Dio si comunica, la sintesi tra visione e ascolto, è piena e perfetta. La parola divenuta carne, il volto umano di Dio e nello stesso tempo il volto divino dell'uomo, è la comunicazione storica, visibile della gloria del Padre. In un bellissimo libro sull'immagine nel senso ampio, il teologo francese p. M.D. Chenu, recentemente scomparso, dice:

“Colui che parlava in termini umani si è fatto uomo. Non solo l'esperienza umana è capace di far intendere qualcosa del divino, ma è in questa stessa esperienza che Dio si immerge per dire la sua identità personale ed ultima, al punto che essa diventa più umana degli uomini.

Visione e ascolto sono dunque due vie di accesso al mistero di Gesù. Ma stiamo bene attenti a non disgiungerli: spesso nel Vangelo essi vanno a coppia nei legami stabiliti da Gesù stesso nel rivolgersi ai discepoli: «Beati i vostri occhi, perché vedono e i vostri orecchi perché odono. In verità, vi dico, molti profeti e giusti hanno desiderato vedere ciò che voi vedete e non lo videro, ed udire ciò che voi udite e non l'udirono» (Mt 13,16.17) ”.

Potremmo anche ampliare, citando diversi testi del Nuovo Testamento in cui l'interazione tra ascolto e visione è evidente, ma mi limito ad uno, il racconto della Trasfigurazione, anche perché l'icona della Trasfigurazione è la prima che ogni iconografo è chiamato a dipingere. Secondo Luca 9,28-36 la complementarità tra visione e ascolto è messa chiaramente in evidenza nella dinamica stessa della narrazione. Potremmo dire che ad ogni tappa del racconto bisogna guardare ed udire. Lo sguardo dei discepoli è concentrato sul volto di Gesù, che diviene “altro” – Matteo parla di volto che splende come il sole – l'alterità del volto è la gloria che si riflette – “vedero la sua gloria”, ciò che esprime il modo dell'essere di Dio, l'inaudita luminosità di Colui che è luce, ma subito la scena si trasforma in un dialogo attorno alla Parola, tra Gesù e i due misteriosi testimoni. Inoltre, nella seconda parte della visione, paradossalmente la presenza di Dio è espressa con il simbolo della nube, che avvolge, in un certo senso non permette di vedere, come l'iconostasi, l'alterità di Dio.

Si gioca sempre su questo continuo passaggio tra il vedere e il non vedere, vedere e udire; e d'altra parte, dalla nube esce la voce. Dunque, c'è l'apertura all'ascolto. Non si vede più, se non la parola, e questa parola che avviene nella nube è il culmine della rivelazione. Certamente potremmo dire che c'è una priorità della parola, nel modo in cui Dio comunica all'uomo la Parola fin dal principio. Il richiamo all'ascolto indica la permanenza della Parola rispetto alla visione, che infatti scompare, e ne esplicita anche il senso. Ma le due realtà sono complementari: la voce traduce in parole ciò che il volto aveva mostrato, la visione illumina il senso della parola che esce dalla nube.

Da questo sottofondo biblico, che meriterebbe di essere approfondito, credo che debba essere riletto il rapporto tra Scrittura e icona, così come emerge dalla celebrazione liturgica. La fecondità e la complementarità di questi due poli comunicativi del messaggio evangelico è stata spesso sottolineata nella riflessione dei teologi che hanno combattuto l'iconoclasmo nel secolo VIII/IX. Così per esempio il canone III del Concilio di Costantinopoli IV mette su un piano di eguaglianza il libro e l'immagine, quando dice: “Stabiliamo che la sacra immagine del Signore Nostro Gesù Cristo venga venerata con onore eguale a quello del libro dei santi vangeli”.

Noi nell'Occidente abbiamo perso questo, perché c'è stata una sostituzione tra parola-icona e parola-Eucaristia, con una progressiva preponderanza dell'Eucaristia rispetto alla parola, per cui, di per sé, è quasi scomparsa nella tradizione occidentale la venerazione del libro dei vangeli, attraverso anche l'ostensione, tuttora presente nell'Oriente, che ha mantenuto questo equilibrio. È un canone del Concilio che stabilisce questo; e continua:

“Come infatti attraverso le parole contenute in esso – nel libro dei santi vangeli – tutti conseguiamo la salvezza, così, attraverso l'opera iconica dei colori, tutti, sia sapiente che semplice, trarranno un frutto di utilità; quella realtà che ci viene comunicata con la parola attraverso il discorso, la stessa viene annunciata e resa presente dalla scrittura in colori”.

Vedremo poi utilizzato questo termine: “scrittura in colori”. Dunque potremmo dire che è una sola testimonianza, espressa in modi differenti: la parola e l'immagine - modi che si implicano e si chiarificano a vicenda e che, abbiamo visto, sono ugualmente necessari nell'esperienza spirituale dei credenti. Giovanni Damasceno, sottolineando il ruolo dei sensi nella vita dell'uomo, dice:

“Gli Apostoli hanno visto corporalmente il Cristo, le sue sofferenze, i suoi miracoli e hanno udito le sue parole; anche noi desideriamo vedere e udire, per essere beati (il testo di Matteo già citato). Essi l'hanno visto a faccia a faccia, poiché rappresentato corporalmente; anche noi, benché egli non sia presente corporalmente, ascoltiamo le sue parole attraverso i libri, e

ne siamo santificati e benedetti, e l'adoriamo, venerando i libri che ci hanno fatto udire le sue parole. Lo stesso accade per l'icona dipinta. Noi contempliamo i suoi tratti e per quanto lui sia in noi, cogliamo in spirito la gloria della sua divinità. Siamo doppi, fatti di anima e corpo, e la nostra anima non è nuda, ma come avvolta da un mantello; ci è impossibile giungere allo spirituale senza il corporeo”.

Vedete com'è equilibrata questa teologia che ricupera tutti i sensi per coinvolgerli e che trova nella liturgia un luogo privilegiato. Udendo parole udibili ascoltiamo con le nostre orecchie corporee e cogliamo le cose spirituali. Allo stesso modo tramite la contemplazione corporea giungiamo alla contemplazione spirituale.

Senza insistere ulteriormente su questo rapporto Scrittura-icona, vorrei soltanto accennare ad alcune modalità attraverso le quali questa complementarità si attua, proprio nel contesto liturgico. Anzitutto parole e immagini hanno una valenza di annuncio. Sono proclamazione dell'unico Vangelo rivelato a noi in Cristo, Parola di Dio fatta carne. Hanno dunque il compito di far ricordare, rendere presente, ciò che viene annunciato. Così, ad esempio, un evento storico salvifico, Natale, la nascita di Gesù, rinarrato, annunciato, celebrato, attualizzato dalla scrittura dei testi liturgici, trova, come abbiamo visto, la sua sintesi nell'icona della festa, che diventa proclamazione per immagine e colori e segno sacramentale del mistero celebrato, in cui si riflettono parola, preghiera, canto della Chiesa.

Ancora un testo di un Concilio, Niceno II, che afferma:

“Le icone sono state trasmesse nella Chiesa così come i santi evangeli. Poiché con una lettura sentita dalle orecchie l'ascolto perviene alle orecchie e con l'immagine vista dagli occhi l'intelligenza è similmente illuminata. Con le due cose interdipendenti, la lettura della Scrittura e lo sguardo alla pittura, apprendiamo la medesima notizia pervenendo dalla memoria della storia”.

La medesima notizia: è l'unico vangelo annunciato, è l'unica Parola fatta carne; anzi, stando ad un altro testo conciliare, l'icona, potremmo dire, ha un privilegio rispetto alla parola nella liturgia, perché permette una permanenza dell'annuncio. Dicevo che l'iconostasi, al di là che sia celebrata o no la liturgia, è presente incessantemente nella Chiesa. Dice il testo:

“Nella Chiesa la lettura della Scrittura si proclama ad intervalli, mentre la raffigurazione delle icone permanentemente per sé ci evangelizza e ci narra la verità degli eventi e a sera e al mattino e a mezzogiorno”.

Ci evangelizza e ci annuncia il Vangelo. Una significativa conseguenza di questo rapporto intrinseco tra Scrittura e immagine è il legame dell'icona con la *traditio Ecclesiae*. Qui comprendiamo qualcosa che a noi occidentali, abituati alla creatività dell'arte, resta in qualche modo difficile: la fissità degli schemi. Come la Parola, l'icona è soggetta all'interpretazione autorevole della Chiesa. Ecco perché è un aspetto che richiede di essere capito, altrimenti un osservatore occidentale davanti alle icone rimarrà sempre sorpreso da quest'apparente fissità dei soggetti iconografici, tanto che sembra difficile armonizzare con esse una creatività. Per superare questa difficoltà di comprensione è necessario ancora una volta essere rimandati allo spazio liturgico, ecclesiale, entro il quale si trova contenuta la dimensione kerygmatica dell'icona.

“Non è dei pittori - dice il Concilio Niceno II - la invenzione e la poetica delle icone, ma è della probata legislazione dell'autentica trasmissione della venerata antichità. La penetrazione, la tradizione è dei padri, non dei pittori; del pittore è l'arte”.

Vedremo subito che permane la creatività, ma nella comunione ecclesiale. La canonicità dell'icona consiste dunque nella sua conformità alla Parola trasmessa dalla Chiesa. Solo così l'icona può diventare evangelizzante e capace di trasmettere con questo respiro ecclesiale la verità degli eventi salvifici. Ecco perché nella tradizione ortodossa l'iconografo è assimilato all'autore delle

Scritture ed è definito “agiografo”, scrittore di cose sante, e non *zoographos*, scrittore del vivo, come dicono nella tradizione greca per parlare di colui che dipinge la natura. La sua attività tecnica pittorica è scrivere, non dipingere: si scrive un'icona. L'iconografo dunque si fa portavoce, umile strumento di una mediazione tra il mondo divino e quello umano, diventando un ministro della Chiesa, a servizio dell'annuncio e della vita dei fedeli, e dalla Chiesa accettata con docilità i canoni interpretativi.

Con la vita della Chiesa è chiamato ad essere in comunione di fede - ortodossia -, ma anche a conformare la sua vita spirituale e morale in un'ortoprassi. Ecco perché almeno fino ad un certo periodo, la pittura delle icone era riservata ai monaci. E di fatto quando l'iconografia è uscita dai monasteri, lo vediamo nella tradizione russa, dopo Rubl'ev, gradualmente ha perso la sua pregnanza di annuncio ed è diventata, per l'influsso poi dell'arte occidentale, una raffigurazione dal vivo, pur rimanendo ancora in certi canoni.

Alla Chiesa poi l'iconografo offre l'ispirazione personale e l'impronta originale che può lasciare nell'icona. Certamente allora il rapporto tra pittore e icona può sembrare un po' spersonalizzante, tuttavia come avviene per chi si pone in ascolto della Parola, anche l'iconografo è chiamato ad assimilare il messaggio dell'icona, meditandolo, interpretandolo nella fedeltà alla comunione ecclesiale. Credo che sia molto più difficile essere creativi nella fedeltà che essere creativi senza schema – si è molto più liberi. Qui si vede la grandezza di un pittore come Rubl'ev, che pur nell'estrema fedeltà ai canoni ecclesiali dell'iconografia della Trinità, è unico e irripetibile. Ecco perché, secondo me, si attua nella pittura delle icone lo stesso processo che avviene nella *lectio divina*, perché ogni testo meditato è unico e irripetibile nella misura in cui ognuno si pone in ascolto personale della Parola. Rubl'ev riesce veramente a rimanere libero, ma nello Spirito e nella fedeltà. Ecco perché l'icona della Trinità di Rubl'ev è qualcosa di unico.

Credo che nell'Occidente ci sia stato un pittore che in qualche modo ha vissuto qualcosa di analogo, pur con canoni interpretativi diversi: il Beato Angelico, contemporaneo di Rubl'ev. Ed è anche uno dei pittori che di fatto non ha avuto una scuola, come invece Caravaggio, Michelangelo, Raffaello, Leonardo – hanno avuto delle scuole e di conseguenza degli imitatori; invece il Beato Angelico non ne ha avuti.

L'ultimo aspetto a cui vorrei brevemente accennare è la valenza misterico-sacramentale, termine usato proprio nell'accezione ortodossa, dell'icona; per un ortodosso, “sacramento” è tutto ciò che in qualche modo gli comunica una presenza di Dio. La Chiesa ortodossa ha i sette sacramenti con lo stesso peso e valenza ecclesiale che hanno nella tradizione occidentale, però la parola “sacramento”, è usata proprio nella sua accezione più vasta: *sacramentum* in latino, *mysterion* in greco indica quello che mi rende presente e operante l'economia salvifica. Ecco, l'icona in questo senso è un sacramento. Se qualcuno perciò non venera l'immagine del Salvatore Cristo, non vedrà neppure la sua figura nel suo secondo avvento. Come la Parola apre alla comunione, al dialogo, e attraverso la Parola io entro in comunione con l'altro, così l'icona apre ad un incontro personale nella grazia dello Spirito con Colui che essa rappresenta, apre la comunione con un volto. È interessante questo passo di una lettera del papa Adriano I, dunque di un occidentale, ai Padri del Concilio Niceno II, che dice:

“Attraverso il volto visibile, la nostra mente viene rapita verso l'invisibile divinità della sua grandezza, secondo la carne che il Figlio di Dio si degnò di accogliere per la nostra salvezza. Anche il salmista Davide, annunciando la venuta e l'incarnazione del Figlio di Dio e Salvatore nostro, con forza ci ammonisce ad adorare il suo volto secondo la sua dispensazione nella carne e disse: «Impressa su di noi, Signore, la luce del tuo volto». Perciò Sant'Agostino, il grande maestro, nelle sue ammonizioni disse: «Che cos'è l'immagine di Dio, se non il volto di Dio, con cui il popolo di Dio fu segnato?»”.

Si tratta allora proprio della comunione con il suo volto. Ma è soltanto nella fede che la Chiesa celebra ed attualizza i divini misteri e che l'icona riceve tutta la forza della sacramentalità. I teologi ortodossi insistono su questa dimensione dell'icona come irradiazione della presenza,

coogliendo in essa una delle fondamentali differenze con l'arte religiosa occidentale, soprattutto a partire dal Rinascimento. Penso che questo in Occidente sia rimasto nell'inconscio nella religiosità popolare, perché la percezione che ha il fedele nell'accostare l'icona venerata della Madre di Dio, o di un santo, è nell'espressione anche dei gesti di toccare e baciare, e così in qualche modo egli vive questa sacramentalità. Pur educata che debba essere, credo che in qualche modo sia da recuperare questa dimensione che non chiamerei più popolare, ma ecclesiale. Sentire una presenza, sentire che quella icona è fonte di grazia, non perché quel legno sia magico, ma perché è la mediazione, la "carne", si potrebbe dire, attraverso cui Dio si comunica: è chiaro che Dio è operante. Come dice Giovanni Damasceno, abbiamo bisogno di tutto il corpo, perché se noi torniamo ancora ai testi evangelici, in tutti i racconti dei miracoli, c'è il bisogno di toccare Gesù, e Gesù stesso tocca i malati con i suoi gesti un po' misteriosi, come quando prende del fango impastato con la saliva e spalma gli occhi a un cieco; Gesù che dà la mano e rialza la fanciulla che era morta... Credo che tutto questo siano forme, espressioni diverse di questa sacramentalità. Dimitrius I nell'enciclica citata dice:

“L'icona di Cristo testimonia una presenza, la sua stessa presenza, che permette di giungere ad una comunione di partecipazione, ad una comunione di preghiera, di risurrezione, ad una comunione spirituale, ad un incontro mistico con il Signore dipinto nell'immagine. Certo, l'icona di Cristo non è Cristo stesso, come nell'Eucaristia il pane è il Corpo e il vino è il Sangue del Signore. Nell'icona abbiamo la presenza della sua ipostasi, che non cambia né modifica assolutamente la materia, i colori, i pennelli, i disegni esteriori, le forme, che corrispondono ai disegni. Tuttavia l'icona riproduce in maniera ipostatica le sembianze e l'identità di Cristo rappresentato in essi. Questa è la caratteristica principale di ogni immagine di lui. Tutto il mistero dell'icona è contenuto nella rassomiglianza dinamica e misteriosa che rimanda all'originale, cioè, all'essere divino e umano del Signore”.

Credo che recuperare anche questa dimensione sacramentale, intesa nel senso largo del termine che esiste nella tradizione orientale, dia una varietà ed un equilibrio. Lo sviluppo della teologia occidentale è stato più catturato dall'Eucarestia e non ha assorbito tutta questa varietà. C'è stato poi un primo richiamo nella tradizione protestante attorno alla Parola e anche alla forza sacramentale della Parola. Credo che in un dialogo ecumenico, come nella settimana dell'unità dei cristiani, la Chiesa orientale ci chiama ad un'altra sacramentalità. Questo non sminuisce per niente l'Eucaristia; però è interessante che nella lotta iconoclasta l'unica icona che gli iconoclasti ammettevano era l'Eucaristia. Nella tradizione occidentale le grandi dispute teologiche sono avvenute attorno all'Eucaristia. Credo che ritrovare l'equilibrio, certamente rivissuto nella tradizione che è la nostra propria, sia in fondo tornare a quella che è la tradizione del Primo millennio, in cui tutto questo era molto più distribuito.

Credo che l'icona in questo senso – e qui ci sarebbe un altro capitolo da aprire – nel suo rapporto con la Parola di Dio e con la liturgia, direi un rapporto circolare, per non separare mai questi tre elementi, possa veramente diventare, anche a livello spirituale, una proposta di cammino di purificazione. L'icona, nella sua valenza più profonda, può diventare veramente un'immagine per l'uomo d'oggi. Perché l'icona richiama all'essenzialità. L'icona ha bisogno di un sguardo pacificato per essere contemplata e, d'altra parte, l'icona stessa aiuta a pacificare questo sguardo per un cammino di purificazione. Termino con questo testo di Diadoco di Foticea del V secolo, che mi pare molto bello, che paragona il processo spirituale alla pittura dell'icona.

Sapete che la pittura delle icone inizia da un primo abbozzo, su cui viene steso il colore terra, informe, il *proplasmós*, il plasma iniziale, e il processo di illuminazione, che permette di dare le forme attraverso il ruolo della luce, è progressivo. È sempre un aggiungere alla terra, al colore fondamentale, la luce, un processo in cui la luce esce progressivamente, non da una fonte esterna, ma da una fonte interna. Diadoco di Foticea e anche altri autori paragonano questo processo alla divinizzazione:

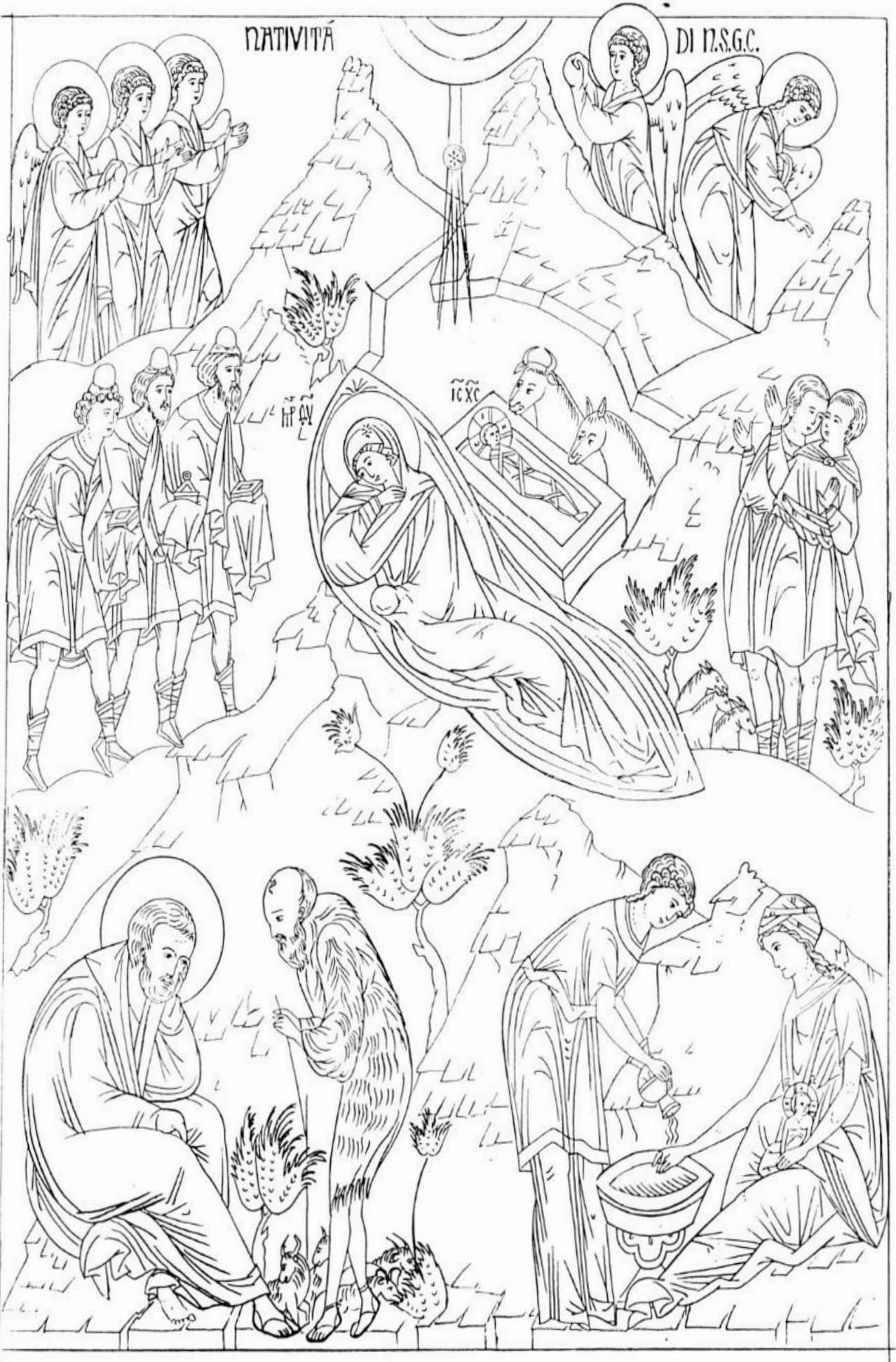
“Abbiamo già un’immagine, la luce interna, che è quella di essere immagine e somiglianza di Dio. È necessario plasmare attraverso questa luce tutti i tratti del volto, tanto da diventare luce. Con la medesima tecnica con cui il pittore in un primo momento disegna lo schizzo di una figura umana con un solo colore e poi, stendendo un po’ alla volta tinta su tinta con varia intensità di accordi, rende l’aspetto del modello, così anche la grazia di Dio in un primo momento, mediante il battesimo, armonizza le linee dell’immagine secondo il modello dell’uomo, quale fu creato all’inizio. Poi quando essa ci vede tutti protesi al proposito di raggiungere lo splendore della somiglianza, allora non fa che stendere in accordo di toni virtù su virtù e, di decoro in decoro, sublima le fattezze dell’anima fino a formare in essa i caratteri della somiglianza”.

Penso che questo stupendo testo di Diadoco di Foticea ci richiama a come il processo dell’icona è l’icona del progresso spirituale, per raggiungere l’Icona che è Cristo ed essere l’icona di Cristo.

* * * * *

NATIVITÀ

DI N.S.G.C.



I CONOSTASI



3° ORDINE, da sinistra a destra:

- 1 - La Natività della Madre di Dio
- 2 - L'ingresso al tempio di Maria bambina
- 3 - L'annunciazione
- 4 - La Natività di Nostro Signore Gesù Cristo
- 5 - La presentazione al tempio
- 6 - Il Battesimo di Cristo
- 7 - La Trasfigurazione
- 8 - L'ingresso a Gerusalemme
- 9 - La resurrezione di Lazzaro
- 10 - La Crocifissione
- 11 - La discesa agli inferi
- 12 - L'Ascensione
- 13 - La Pentecoste
- 14 - La Dormizione

1° ORDINE :
I PATRIARCHI

2° ORDINE :
I PROFETI

3° ORDINE :
LE GRANDI
FESTE
LITURGICHE

4° ORDINE, da sinistra a destra:

- 1 - Santo Monaco
- 2 - San Giorgio
- 3 - San Basilio
- 4 - San Pietro
- 5 - Arcangelo Michele
- 6 - Madre di Dio
- 7 - Cristo Salvatore in Gloria
- 8 - San Giovanni Precursore
- 9 - Arcangelo Gabriele
- 10 - San Paolo
- 11 - San Giovanni Crisostomo
- 12 - San Demetrio
- 13 - Santo monaco

5° ORDINE :
LOCALE

5° ORDINE, da sinistra a destra:

- 1 - Il bacio santo tra Gioacchino e Anna
- 2 - Porta Nord: Arcangelo Michele
- 3 - Madre di Dio Oulighitria
- 4 - Comunione degli Apostoli
- 5 - Porte regali: L'Annunciazione
- 6 - Porte regali: gli Evangelisti
- 7 - Il Salvatore
- 8 - Porta Sud: Arcangelo Gabriele
- 9 - San Nicola

CONTEMPLAZIONE E LAVORO NEL MONACHESIMO: ALCUNI MOMENTI STORICI

30 GENNAIO 2006

Sr M. TERESA BUSSINI, OSB ap

Il monaco cerca Dio con tutto se stesso, teso a perdersi in lui, cioè a fare della contemplazione la meta della sua vita e perchè nulla sia d'ostacolo a questo fine cerca e vive ogni forma di rinuncia. È in quest'ottica che fin dall'inizio della vita anacoretica prima, e cenobitica poi, si vive il lavoro e che si mantiene l'ideale di orazione perenne esigendo, nello stesso tempo, che ci si sforzi di guadagnarsi da vivere lavorando. La fatica del corpo, finalizzata al minimo sostentamento e all'aiuto ai più poveri, è una delle forme di ascesi, insieme al digiuno, alle veglie, al silenzio, tese a creare quella libertà del cuore perché questo si perda in Dio.

Pregiera, penitenza, lavoro possono essere indicate come le coordinate su cui la vita monastica ha intessuto la propria sequela di Cristo; ogni qualvolta una di esse ha prevalso, si è andati incontro al venir meno dell'armonia che nasce dall'integrazione tra ciò che compone la nostra realtà di uomini: corpo, intelligenza, volontà, affettività e al conseguente, progressivo deterioramento, che spesso ha portato allo spegnersi della forma di vita che lo aveva posto in atto. Lavorare e pregare non si oppongono; a condizione che si mantenga nei limiti del necessario, il lavoro è, al contrario, un aiuto per la preghiera, in quanto garantisce la stabilità del monaco e permette al suo spirito di concentrarsi. Lavorare con le proprie mani e nel contempo pregare, recitare la Scrittura: è questa la costante attività del monaco che gli fa meritare la sua qualità contemplativa. La vita monastica è quindi semplice. Secondo il significato più profondo del termine "monaco" (*monachos* da *monos*, "uno"), essa si unifica in un colloquio ininterrotto dell'anima con Dio.

Molti apoftegmi dei Padri del deserto pennellano con l'incisività che è loro propria la necessità sia della preghiera continua che del lavoro, non mancando di distruggere le argomentazioni degli «euchiti» (oranti) e messaliani. Ne cito solo uno, ma ve ne sarebbero molti altri:

«Un giorno si recarono dal padre Lucio a Ennaton alcuni monaci chiamati euchiti. L'anziano chiese loro: "Qual è il vostro lavoro manuale?". Essi dissero: "Noi non tocchiamo lavoro manuale, ma, come dice l'Apostolo, preghiamo senza interruzione (1 Tess. 5, 17)". "Ma non mangiate?", chiede l'anziano. Dicono: "Sì". "E allora, mentre mangiate, chi prega per voi?". Disse quindi: "Non dormite?". Dissero: "Sì". "Dunque, mentre dormite, chi prega per voi?". Ma non sapevano che rispondere a queste domande. "Scusatemi, disse loro l'anziano, ma voi non fate come dite: io vi dimostro che, mentre compio il mio lavoro manuale, prego incessantemente. Io me ne sto seduto con Dio a inumidire i miei ramoscelli di palma e a intrecciarli in corde, e dico: Abbi pietà di me, o Dio, nella tua grande misericordia, nella moltitudine delle tue compassioni cancella il mio delitto (salmo 50, 3). Non è preghiera questa?". Dissero: "Sì". Ed egli a loro: "Se dunque trascorro tutto il giorno lavorando e pregando, guadagno più o meno sedici monete. Ne do due in elemosina e col resto mi

mantengo. E quello che riceve le due monete prega per me mentre mangio e mentre dormo; così per la grazia di Dio adempio al precetto: Pregate senza interruzione"».

Ho scelto due momenti del monachesimo distanti quasi quindici secoli tra loro, ma che mi sembra evidenzino in modo trasparente come l'autentica vita monastica abbracci ogni dimensione della nostra persona: il santo monaco irlandese Colombano e l'attuale volto dei Cisterciensi riformati o della Stretta osservanza, chiamati comunemente Trappisti, dal nome del monastero de la Trappe, culla dell'ordine.

Interlocutore di re e papi, uomo d'azione nella società civile del suo tempo, Colombano non è solo un santo monaco, ma anche un personaggio la cui attività culturale ha influenzato l'Europa. Non a caso, scrivendo al pontefice Gregorio Magno, Colombano ebbe a usare la significativa espressione *totius Europae*, dando così voce alla convinzione, radicata nella mentalità irlandese, di un'unità culturale a impronta cristiana propria dell'Occidente nella sua totalità.

Il punto di partenza è la sua Irlanda, dove si coltivano le lettere antiche, la musica, la calligrafia, l'arte della miniatura, la geografia e l'astronomia.

Colombano sembra riunire in sé tutte le qualità fisiche, intellettuali, spirituali che si possono incontrare in un essere umano. Uno dei suoi discepoli, Giona, ha raccontato la sua vita, e benché manchi una buona parte dei dettagli che desidereremmo, questa biografia permette di sapere che era bello e che aveva dedicato la sua giovinezza sia agli esercizi fisici che agli studi in mezzo alla natura in quella contea di Leinster dove era nato da nobile famiglia verso il 540; un'educazione molto accurata fa di lui un cavaliere, un arciere emerito e anche - poiché è compagno e amico dei pastori, dei contadini del posto - un essere sensibile alla vita della natura come lo è stato fin da bambino alla preghiera, alla salmodia, alla conoscenza della Sacra Scrittura. Secondo gli usi del tempo, impara a leggere cominciando dal salterio, e il precettore assegnatogli inculca in lui anche gli elementi di quelle arti liberali che formano la base dell'educazione: musica, aritmetica, geometria, astronomia, e soprattutto la "grammatica", vale a dire sia quello che noi intendiamo con questo termine, sia le lettere in genere, poesia, storia, letteratura. Giovanissimo, si rivela egli stesso poeta; insomma, sua madre, che prima della sua nascita aveva avuto la rivelazione che un sole ardente sarebbe uscito da lei, dovette vedere realizzarsi fin dall'infanzia l'interpretazione che poteva dare a quella fulgida visione.

Nella giovinezza Colombano si trova a un bivio: ascolterà le sollecitazioni che si immaginano numerose, per un ragazzo così straordinariamente dotato, oppure le dominerà superando se stesso e lasciando a Dio la cura di guidarlo anima e corpo verso le proprie mete? Esitante, conteso, divorato da tutti gli impulsi e le attrazioni che sente in sé, Colombano va a chiedere consiglio a una santa donna, una reclusa, oggi diremmo una monaca di clausura, che vive nei pressi e gode fama di grande saggezza; essa lo consiglia energicamente di fuggire il mondo. Il giovane raggiunge l'isola di Cleen ed è ammesso nell'abbazia di Cluain Inis, retta da un santo abate chiamato Sinneill; nel corso di alcuni anni si forma a questa esistenza, che unisce solitudine e comunità, nella capanna dove si rifugia conducendo una vita di preghiera, di silenzio, di lavoro. Poi si reca in un'altra abbazia, Bangor, situata nell'Ulster, dove sono riuniti - si dice - tremila monaci; è lì che diventa prete; Bangor è il centro di una grande irradiazione, e il famoso antifonario lasciato dall'abbazia e oggi conservato nella Biblioteca Ambrosiana di Milano attesta lo sviluppo intellettuale e spirituale raggiunto nell'abbazia quando fu composto, nella seconda metà del VII secolo; come il famoso Libro di Kells, è miniato con spirali e arabeschi in tutte le figure.

Da questa terra di santità e di studi, sede di un'originale commistione fra tradizioni locali e cristianesimo, parte Colombano portando con sé un tesoro che si rivelerà perenne per lo spirito occidentale. Si unisce a dodici compagni, affrontando un doloroso distacco e i pericoli connessi al viaggio sul continente, come messaggero di fede, scienza e arte.

Vive così anch'egli quella forma caratteristica del monachesimo irlandese, che è il "pellegrinari" e che non significa tanto l'andare lontano dal suolo patrio per trovare un'altra terra

quanto rimanere costantemente in via, liberi da ogni condizionamento e con lo sguardo puntato verso quella che è l'unica vera patria, cioè la dimora celeste.

Traverserà diagonalmente l'Europa, che ancora oggi è costellata da nomi di località e chiese che lo ricordano. Nella zona di Lodi, per esempio, a San Colombano al Lambro, si conserva nel nome del paese la memoria di un suo possibile passaggio. L'arrivo di quegli strani monaci vestiti di bianco e tonsurati all'irlandese - ossia con la fronte ampiamente scoperta dal rasoio che disegnava una specie di mezzaluna, mentre i capelli erano tirati indietro e ricadevano sulle spalle -, doveva sorprendere le popolazioni; e, per completare il disegno, il sacchetto in cui portavano il loro tesoro: il Vangelo.

Si tratta di un fenomeno geograficamente abbastanza curioso, poiché induce a rovesciare completamente le nostre abitudini mentali che fanno provenire ogni ispirazione, ogni "influenza" dalle regioni meridionali: dalla Grecia, da Roma, dal Vicino Oriente. Ora tutta la geografia del mondo conosciuto durante il periodo che va dal V al VIII secolo proviene da una corrente che giunge da occidente, dal mare d'Irlanda, e che "attacca" sul suolo europeo con una facilità incredibile.

In ambiente longobardico, dove arriva già anziano dopo un'instancabile attività di fondatore, Colombano opera alacramente. Rapporti con la corte dei Longobardi lo portano a soggiornare a Milano, ma soprattutto a ridare vita con i monaci irlandesi al cenobio di Bobbio, che diverrà uno dei maggiori centri culturali dell'Europa medievale. Una fitta rete di chiesette campestri, ospedali, ospizi, cappelle rurali testimonia la potente irradiazione del monastero bobbiese e l'assistenza portata alle popolazioni delle campagne.

Ma Bobbio imprime in tutta l'Europa la sua impronta tramite l'attività scrittoria. Dedicata sia alla letteratura ecclesiastica sia a quella profana, eccelle per la ricchezza dei suoi interessi. Nella prima fase del Medioevo nessuno scriptorium monastico può sostenere il paragone con Bobbio, dove esperti calligrafi di varie provenienze trascrivono e diffondono in Europa testi di cultura classica. L'attività di Colombano è intervenuta dunque direttamente in Italia, Francia, Belgio, Svizzera, Germania, e la sua influenza sarà destinata ad andare oltre.

La figura di Colombano va riscoperta nella sua personalità e nella spiritualità. È una specie di san Giovanni Battista destinato al deserto, all'esecrazione di coloro che detengono il potere, a una frugalità sovrumana e all'ammirazione delle folle. Il suo regime non è più sostanzioso delle cavallette e del miele selvatico del Precursore: l'acqua dei torrenti, le bacche dei cespugli e dei boschi, il pane d'orzo; e, per riposare le membra, una pietra coperta di paglia o di foglie secche. Nei monasteri che fonda il latte è una bevanda di lusso, e il pesce è riservato ai giorni di festa.

Ha la severità del Battista. E questa severità colpisce specialmente i grandi, coloro dai quali dipendono la sua sistemazione e persino la sua esistenza; con loro si mostra intrattabile; la storia del pasto inviato dal giovane re Teodorico che egli rifiuta è tipica. Talvolta questa severità sfiora persino l'ingiustizia - per esempio nel caso dei suoi rapporti col discepolo Gallo che gli tiene testa e a cui invierà il suo perdono solo in punto di morte.

E così più volte all'origine dell'evangelizzazione si incontrano questi esseri assolutisti, senza concessioni e senza sfumature, duri con se stessi e anche con gli altri. Colombano ne è il modello. La sua vita è tutta dominata dall'immagine del Cristo redentore, completamente influenzata dalla croce, dai chiodi e dalle spine. Con lui la vita del monaco è una vita eroica, dove nessuno sforzo deve essere risparmiato, nessun atto di ubbidienza deve pesare.

Le sue due regole, la *Regula coenobialis* e la *Regula monachorum* mostrano spesso il suo carattere intransigente, duro, quasi inumano nella sua severità verso se stesso e i fratelli, aspetti che la *Vita* di Giona mette in risalto, ma è soprattutto nel *Paenitentiale* che questi aspetti colpiscono:

“La varietà delle colpe deve essere guarita con un rimedio: la varietà delle penitenze. Ecco perché, fratelli, i santi Padri hanno così stabilito: essi esigono che noi confessiamo tutto, non solo i crimini gravi, ma anche le negligenze più importanti. Sicché gli stessi piccoli peccati non sono da trascurare nella confessione, dal momento che è scritto: Chi trascura le piccole cose, prima o poi trascurerà le grandi.”

Così chi non riceve la benedizione a tavola rispondendo: “Amen” è punito con sei colpi di disciplina. Per chi dimentica di fare il segno della croce sul cucchiaio prima di servirsene, o sulla lampada prima di accenderla - uguale pena. Per inavvertenze leggere, come il non chinarsi alla fine di un salmo, si deve semplicemente restare a fare orazione. Ma se per disattenzione un incaricato ha lasciato sprecare nutrimento o bevanda, frutto di tanto lavoro, canterà dodici salmi stando completamente disteso sul pavimento della chiesa, «senza muovere un solo membro».

Per avere leggerezza verso la maestà divina, la tariffa sale: dodici colpi di disciplina per non essersi chinato davanti alla croce, o per aver mangiato senza attendere la benedizione. Sei colpi di disciplina se l'ebdomadario tossisce intonando un salmo, o per un comunicando che urta coi denti il calice, o per il prete che offre il Santo Sacrificio senza essersi tagliato le unghie, o per il diacono non rasato. Ma se il prete dimentica l' offertorio, riceve cento colpi. Il monaco che racconta delle storie oziose è perdonato la prima volta; se è recidivo, merita cinquanta colpi. Incorre nella sanzione più dolorosa anche chi si appropria di un oggetto destinato all'uso comune: cento colpi.

La recita dei salmi è certo una penitenza più dolce. Per coloro che dimenticano degli oggetti fuori: dodici salmi se si tratta di un oggetto senza importanza, trenta in caso contrario. Chi conversa con un estraneo senza permesso: ventiquattro salmi. Chi si addormenta accidentalmente durante la preghiera: sei salmi... Il colpevole può anche essere condannato al digiuno: un piccolo pane e dell'acqua per il tempo del castigo e per le colpe più strane ai nostri occhi...

Il de Vogue scrive: “La regola conventuale di san Colombano è un'opera sorprendente, anzi ingrata. A leggere la lista di punizioni, si penserebbe di essere caduti in una galera. Questo tariffario penitenziale ci offre tuttavia una visione esatta non solo delle osservanze praticate, ma anche dello spirito di conversione che le animava”. (cfr. *Règle et Pénitentiels monastiques*, pp. 40).

Eppure, questo uomo “legnoso” è di una profondissima sensibilità, che traspare in alcune espressioni delle sue *Lettere* (la Lettera VI è tra le pagine più belle del Medioevo), dai *Sermoni* o *Istruzioni* (la vena poetica dei *Carmi* è senza dubbio espressione del profondo sentimento nascosto dietro il suo rude atteggiamento); ma anche nell'atteggiamento che assume nei momenti di prova vissuti dai suoi monaci: trascorre giorni interi al capezzale del fratello agli estremi e a volte impedisce con le lacrime la sua morte.

È una vita durissima quella dei monaci di Colombano, tesa quasi allo spasimo alla dimenticanza di sé, eppure con un'anima di innamorati che rende possibile vivere con serenità le giornate tutte occupate dalla preghiera, dallo studio, dal lavoro, con pochissimi momenti di sollievo che non fossero quelli indispensabili di un frugalissimo pasto e di pochissime ore di riposo.

La preghiera è fondata sui salmi; alcuni monaci si costringono a recitare l'intero salterio; in genere ogni giorno se ne recita un terzo, ossia cinquanta salmi; la preghiera coinvolge anche il corpo, essendo accompagnata da numerose genuflessioni, prostrazioni, o braccia aperte in forma di croce.

“L'Ufficio non deve infatti essere sempre di uguale lunghezza, dato l'alternarsi delle stagioni: è bene che sia più lungo nelle notti lunghe, più breve in quelle brevi. Pertanto, come facevano anche i nostri anziani, dal 24 giugno quando la durata della notte incomincia ad allungarsi anche l'Ufficio inizia a diventare gradatamente più lungo; si parte, da dodici «chora», il minimo fissato per la notte del sabato e quella della domenica, e si va via via aumentandone il numero fino all'inizio dell'inverno, cioè il 1° novembre; allora si cantano venticinque salmi antifonati, ognuno dei quali è sempre collocato al terzo posto, e quindi preceduto da due salmi recitati, così che nelle due notti suddette si cantano tutti i salmi del salterio, mentre nelle altre notti, per l'intera durata dell'inverno, si conserva la misura di dodici «chora».

Al termine dell'inverno, nel corso della primavera, gradualmente, settimana per settimana, si tolgono tre salmi, così che dodici salmi antifonati rimangono soltanto per le notti «sante»,

corrispondenti ai trentasei salmi dell'ufficio quotidiano invernale; ventiquattro invece per tutta la primavera e l'estate fino all'equinozio autunnale, cioè il 24 settembre, quando la sinassi viene celebrata come all'equinozio di primavera, cioè il 25 marzo, dato che l'Ufficio a poco a poco cresce e decresce alternativamente. La «vigilia» deve quindi essere proporzionata alle nostre forze, soprattutto perché il nostro Salvatore ci comanda di vegliare e pregare in ogni tempo (Lc 21, 36), e Paolo (1 Ts 5, 17) ci ammonisce di pregare incessantemente. Ma poiché si deve osservare la misura delle preghiere canoniche - per le quali ci si riunisce tutti insieme a pregare in ore determinate, dopo di che ognuno deve pregare nella propria cella - i nostri anziani hanno assegnato tre salmi a ciascuna delle ore diurne, alternate con il lavoro; ai salmi hanno aggiunto le invocazioni in cui si intercede innanzitutto per i nostri peccati, poi per tutto il popolo cristiano, e successivamente per i sacerdoti e per gli altri membri del popolo santo consacrati a Dio, quindi per chi fa l'elemosina e per la pace tra i re, e da ultimo per i nemici, affinché Dio non imputi loro come peccato il fatto che ci perseguitano e calunniano, perché non sanno quello che fanno (At 7, 60; Lc 23, 34).

All'inizio della notte si cantano dodici salmi e altrettanti a mezzanotte; per mattutino ne sono prescritti due volte dieci e due volte due per i periodi in cui, come si è detto, le notti sono brevi; un numero sempre maggiore viene assegnato alle veglie delle notti del sabato e della domenica, nelle quali in un solo Ufficio si arrivano a cantare di seguito settantacinque salmi. Tutto ciò vale per la sinassi comune. Ma la vera tradizione della preghiera varia in rapporto a quanto si può fare senza venir meno al voto pronunciato al riguardo. Essa varia in rapporto alle possibilità ottimali di ciascuno, oppure secondo le disposizioni spirituali, tenuto conto delle necessità, o di quanto il tipo di vita rende possibile. Si deve dare anche spazio al fervore di ciascuno, se è libero e solo; prendere in considerazione ciò che richiede il suo livello d'istruzione e quanto a ciascuno permette il tempo libero concessogli dalla sua condizione, l'ardore del suo zelo, la natura del suo lavoro, e anche i vari gradi di età. Pertanto diversa deve essere la valutazione della perfezione nel raggiungimento dell'unico ideale della preghiera, dal momento che essa deve alternarsi con il lavoro e non può prescindere dal luogo. In tal modo, sebbene sia varia la durata dello stare in piedi o del cantare, si cercherà di realizzare sempre con uguale perfezione la preghiera del cuore e la costante attenzione dell'anima a Dio". (*Instructio XII*)

Le prescrizioni dell'autore sono molto ingarbugliate, con ripetizioni, lacune, oscurità. La grande distinzione concerne le ore diurne e le ore notturne. Ma ignoriamo quante ore diurne si celebrano: ve ne sono cinque (prima, terza, sesta, nona, vesperi) o quattro? Quest'ultima cifra sembra la più probabile, perché nella tradizione monastica che Colombano professa di seguire non sono mai state superate le otto ore canoniche. Ora, la regola di Luxeuil impone quattro ore notturne: quelle dell'inizio della notte, del mezzo della notte, del canto del gallo e del mattutino (le nostre attuali laudi). L'ufficio detto «dell'inizio della notte» non ha niente a che vedere con la compieta, alla quale è dato talora questo nome. In realtà, fa parte della vigilia, il maggior ufficio canonico, che noi chiamiamo oggi Mattutino. Colombano lo mostra chiaramente quando tratta del contenuto della vigilia. Questo deve occupare l'insieme della notte: perché «Dobbiamo vegliare (vigilare) quanto è possibile con l'autore della nostra salvezza».

Secondo la regolamentazione colombaniana, le parti della vigilia sono trattate come altrettanti notturni di uno stesso ufficio. Almeno le prime tre (dell'inizio, della metà, del canto del gallo), che comportano dodici salmi ognuna d'inverno, mentre è detto in precedenza che in questa stagione la vigilia conterrà trentasei salmi. Nondimeno, mattutino, ultimo ufficio della notte, sembra proprio collegarsi agli altri tre, perché rientra in una strana regolamentazione, talvolta praticata in Oriente, ma che non è stata oggetto di alcuna legislazione scritta: le notti dal venerdì al sabato e dal sabato alla domenica, come pure quelle che precedono le feste solenni, non tagliano la vigilia con quattro tempi di riposo, ma ne fanno una preghiera unica e continua, senza interruzione. Essa comporta allora settantacinque salmi, di modo che le due ultime notti della settimana, che celebrano

la Risurrezione del Signore, si ripartiscono il salterio integrale. Per cui, durante queste due notti settimanali, i monaci non si coricano: è la lode ininterrotta. Se si tiene conto che l'ufficio è cantato interamente e che si aggiunge ai salmi una profusione di antifone (senza dubbio di una certa lunghezza, vista la passione dei Celti per tutto ciò che concerne il canto e in particolare il canto sacro), si comprende senza difficoltà che la vigilia occupi il coro dal crepuscolo della sera al crepuscolo dell'alba.

Per questa ragione, secondo un uso in onore nel monastero del Maestro e a Montecassino, l'ufficio variava in lunghezza con le stagioni. Pletorico durante le lunghe notti d'inverno, era in seguito tagliato su misura delle fugaci notti d'estate. Usanza propria delle comunità della zona temperata: nella Tebaide, sotto il Tropico del Cancro, queste differenze sono trascurabili; in Irlanda, esse diventano tiranniche. Nella Regola del Maestro, l'accorciamento della vigilia estiva ha un senso essenzialmente pratico: è reclamato dall'urgenza dei lavori agricoli; nella Regola di Colombano, assume un senso essenzialmente mistico: il monaco deve vivere la sua notte con Cristo oltraggiato. È la ragione per cui, anche quando torna nella sua capanna tra i vari notturni, deve guardarsi dal cadere nel sonno. San Paolo prescrive di «pregare in ogni tempo»: anche negli intervalli della lode ufficiale, il monaco deve «pregare nel suo letto». Si capisce meglio il permesso, concesso a malincuore, di coricarsi per un'ora o due, pur continuando a unirsi al Signore, se si prende atto che l'ufficio era tutto cantato in piedi.

La preghiera notturna più soggetta a gonfiamenti e sgonfiamenti era mattutino: venti salmi in inverno, quattro in estate, trentasei la domenica. Qui anche ci interroghiamo sull'autonomia di quest'ora canonica nei confronti delle tre precedenti: questi trentasei salmi sembrano proprio essere un supplemento ai settantacinque propri della vigilia. Ma allora le tre prime ore sarebbero effettivamente i tre notturni - separati abitualmente - del mattutino dell'ufficio romano.

In compenso le ore diurne, incastonate nel lavoro quotidiano, sono di una brevità intangibile: tre salmi, misura «determinata dagli Antichi», ai quali si aggiungono alcuni versetti. Questi tre salmi sono del resto cantati con un'intenzione specifica per ognuno: il primo per i nostri peccati, il secondo per il popolo cristiano, i preti e gli altri chierici, coloro che fanno l'elemosina, i capi dei popoli; il terzo per i nostri nemici «Affinché Dio non imputi loro a peccato le persecuzioni e le diffamazioni che ci fanno subire, perché non sanno quello che fanno».

Appare, come si vede, ben attestata la differenza tra preghiera comunitaria e preghiera personale, a differenza del monachesimo più antico, nel quale non differivano in maniera profonda: l'orazione personale e silenziosa era nel cuore della prima, mentre la recita della Scrittura sosteneva la seconda.

“Pertanto diversa deve essere la valutazione della perfezione nel raggiungimento dell'unico ideale della preghiera, dal momento che essa deve alternarsi con il lavoro e non può prescindere dal luogo” abbiamo ascoltato nell'*Instructio* citata e i monaci di Colombano pregano a lungo e lavorano duramente. Con le proprie mani, dissodano e bonificano i terreni dove si stabiliscono, costruiscono attrezzi e lavorano la terra, edificano i numerosi monasteri che seminano sul loro passaggio. Colombano non ha un capitolo dedicato appositamente al lavoro nelle sue opere (lo usa spesso invece come esempio di ascesi, di lotta interiore:

“Un agricoltore, che prepara il suo campo per la semina, non si accontenta di aver rotto la terra con un potente vomere e aver ammorbidito le dure zolle con frequenti arature, ma ripulisce anche il campo dalle erbe infestanti, lo libera dai sassi, svelle e strappa le radichette che possono produrre rovi e arboscelli, poiché è sicuro che la sua terra non darà affatto buon frutto, se prima non sarà liberata dalle erbe cattive e ritiene dette a sé le parole profetiche: Dissodatevi un terreno incolto e non seminate tra le spine (Ger 4,3)...”(*Instructio* II)

Tuttavia è importantissimo constatare, in primo luogo, attraverso la ricchezza di tali fondazioni, l'apporto recato al mondo medievale da questi uomini di cui è attestata l'attività agricola ed edilizia, non meno che il grado di cultura intellettuale. Ora si tratta di un mondo in cui il lavoro manuale resta considerato come un compito inferiore, quello dello schiavo; oggi non ci è facile capire l'importanza della rivoluzione silenziosa compiuta da quei monaci che aprivano radure a

colpi di ascia, dissodavano, seminavano e raccoglievano; la storia economica e sociale dovrebbe rendere loro omaggio. Un monastero è in primo luogo un posto dove gli uomini vivono del lavoro delle loro braccia, e Colombano partecipa alle attività materiali proprio come gli altri. Coltivare il frumento o l'orzo, le verdure di cui si nutriranno i monaci, è una delle preoccupazioni dei primissimi tempi delle comunità di Annegray e di Luxeuil; e occorrono il piccone con cui lavorare la terra, il flagello con cui battere il grano sull'aia, e si parla persino di guanti da lavoro, poiché un giorno un corvo porta via quello di Colombano e glielo restituisce per suo ordine. Il lavoro manuale è ormai onorato: l'uomo di Dio è colui che lavora con le mani. Sono così gettate le basi di una mentalità assolutamente nuova.

Impossibile esagerare l'importanza di questa rivoluzione del costume: il lavoro manuale, dello schiavo (si dice ancora "i compiti servili"), aveva un aspetto degradante. Sappiamo che molti di quei "barbari" che popolavano allora la Gallia e gli altri paesi dell'Occidente erano stati chiamati come lavoratori agricoli da coloro che si rifiutavano di lavorare la terra (è il caso dei burgundi, per esempio); c'era dunque un disprezzo profondamente radicato per tutto ciò che implicava uno sforzo fisico. Ed ecco che quegli uomini votati a Dio non si accontentavano della contemplazione, dello studio della Sacra Scrittura, della preghiera liturgica o personale, ma si dedicavano ai compiti più "bassi". Gli studiosi che oggi sono sensibili all'aspetto economico della storia possono apprezzare il cambiamento che deriva da quella nuova condizione mentale, vedere nel monastero un centro di produzione, apprezzare l'importanza che vi si attribuisce agli arnesi di lavoro, che sono menzionati spesso, per esempio nella vita di san Colombano: le asce e i cunei per il legno, i falcetti per mietere, i carri per i trasporti, tutta questa tecnologia che si sviluppa, poiché si cerca di evitare la fatica degli uomini e di semplificare il loro lavoro affinché possano dedicare maggior tempo alla lettura e alla preghiera. Ed è così che il mulino, la grande invenzione di quel tempo, è menzionato per la prima volta a proposito di un monastero, Saint-Ours de Loches.

Il lavoro manuale è indicato nella Regola di san Benedetto, dove occupa un intero capitolo (il XLVIII). Leggiamo: "Sono veramente monaci se vivono del lavoro delle loro braccia"; e si precisa, con lo spirito di moderazione che caratterizza questa Regola: "Ma tutto deve essere fatto con misura, poiché ci sono persone deboli".

È normale citare a questo punto la Regola di san Benedetto, poiché sarà ben presto adottata dai monaci di Luxeuil e da quelli della linea di Colombano e rappresenta un tale equilibrio, una proporzione così felice di fervore e di distribuzione intelligente dei ruoli all'interno del monastero, dell'organizzazione del tempo dei monaci, dei bisogni profondi di una comunità, che sarà adottata nei tanti monasteri fondati da Colombano e dai suoi successori, espandendosi così, fin dal VII secolo, ancor prima di Benedetto di Agnani, in gran parte dell'Europa occidentale. Essa consacrava, per così dire, il lavoro manuale, esplicitamente menzionato; l'influenza esercitata sulla mentalità generale permarrà al termine dell'età feudale - comunque fino ai primi anni del XIV secolo. L'influenza crescente del diritto romano in seguito farà risorgere - sebbene molto gradualmente, a poco a poco - quel disprezzo del lavoro manuale che aveva caratterizzato la civiltà classica, così come rinascerà lo schiavismo, nel XVI secolo.

Quanto al lavoro, si tratta del lavoro manuale, assolutamente consueto per i monaci, o dello studio, del lavoro intellettuale, molto coltivato in tutti i monasteri irlandesi; e proprio l'Irlanda con i suoi monasteri insulari, e quelli che semina in Occidente, fornirà a tutta l'Europa i soli studiosi ed eruditi che siano in grado di trasmettere - nel momento di una rovina generale delle scuole e del sapere - le acquisizioni dell'antichità, grazie alla loro conoscenza del greco in particolare, e anche dell'astronomia, della geografia, della grammatica, ossia delle "lettere" antiche. Due secoli dopo il tempo di san Colombano, Carlo Magno si rivolgerà a dotti irlandesi per la sua Accademia palatina.

Splendide le testimonianze di una fecondità artistica che permane o nella forma di sculture, oppure, più raramente, nei manoscritti conservati nelle nostre biblioteche. Le une e gli altri ci permettono di penetrare nello spirito dell'arte romanica: i suoi temi decorativi sono un po' come le note musicali, semplicissimi in se stessi ma incessantemente rinnovati nei loro accordi o rapporti, e creano una continuità, un'unità possente che si scopre ancora nello spazio percorrendo l'Europa, poiché ha lasciato ovunque le sue vestigia. Infatti gli irlandesi rinnovavano con forza la vena

celtica, per qualche tempo eclissata dall'arte classica greco-romana, nella Francia, nella Spagna, nell'Italia; il senso cristiano le conferiva un afflato nuovissimo, e quella specie di impetuosità che diffondevano i monasteri e i loro asceti dalla fronte nuda insufflava in quel movimento artistico una vita incomparabile. Là dove altri si accontentano di essere artisti, il monaco irlandese diventa virtuoso; lo testimonia il più noto di questi manoscritti, il famoso Libro di Kells, accumulando spirali e arabeschi; ma questi stessi temi, semplici capriate coi nastri pieghettati, palmette, tortiglioni, intrecci, decorazioni a squame, eccetera, che talvolta assumono la forma di fogliami o di animali reali o fantastici, e che trattano nella stessa maniera "astratta" persino la figura umana, permangono ancora oggi in chiesette di campagna, e per oltre seicento anni hanno animato tutto l'ambiente artistico, tutta la creazione artistica dell'Europa: scultura, pittura, smalti, oreficeria.

Pregare e lavorare: fin nello strutturare il monastero, Colombano equilibra i due momenti fondanti la vita dei suoi monaci: si inizia a costruire la chiesa, poi le celle individuali, sparse nella natura, infine gli edifici comuni, tra i quali uno *scriptorium* e una infermeria. La cinta è collocata il più lontano possibile dagli edifici conventuali e nel mezzo è creata così una tenuta agricola.

“E’ tempo di riporre l’abbondante raccolto nei granai, ma bufere di vento ammassano in continuazione nubi sempre più minacciose. Urge assolutamente mietere per evitare che, caduti i chicchi, delle spighe della messe matura rimanga solo la paglia. L'uomo di Dio si trova presso il cenobio di Fontaines, dove la campagna appena dissodata ha prodotto le prime abbondanti messi. Venti impetuosi e piogge torrenziali sferzano incessantemente la terra e le nubi non smettono un attimo di rovesciare cateratte d'acqua. Con il cuore stretto dall'angoscia, l' uomo di Dio riflette sul da farsi. La fede rinvigorisce la sua mente, insegnandogli come impetrare opportunamente l'aiuto: egli convoca tutti i fratelli e dà loro l'ordine di falciare le messi. Il comando dato dal Padre li lascia stupefatti, ma nemmeno uno di loro lascia trasparire la sua perplessità. Tutti vengono e mettono mano alla falce, incuranti della pioggia battente, gli occhi fissi sul Padre, per vedere che cosa avrebbe fatto. Colombano dispone ai quattro angoli del campo quattro uomini di fervida pietà [Cominino, Eunoco ed Equonano, irlandesi per nascita, e il quarto, Gurgano, bretone]. Collocatili ciascuno al proprio posto, egli stesso, nel mezzo, insieme al resto dei fratelli procede alla mietitura. O stupendo prodigio! La pioggia si ritrae dalle messi, disperdendo l'acqua tutt'intorno. Il sole cocente diffonde i suoi raggi solo là sui mietitori. Un vento molto caldo continua a soffiare finché tutta la messe è riposta.”

Un episodio solo della vita di Colombano, ma in cui appare con chiarezza l’armonia nella sua disciplina: la preghiera abbraccia ogni momento del monaco, ma il lavoro è indispensabile perché vi sia frutto spirituale, cioè quell’armonia che rende l’uomo felice.

La stessa consapevolezza è presente oggi nei monasteri trappisti.

Il maggior sviluppo dei Cisterciensi coincide con la venuta di Bernardo di Chiaravalle che ripropose una fedele interpretazione della Regola di San Benedetto. Egli mise in risalto una vita equilibrata divisa tra preghiera, studio e lavoro manuale. Dopo un crescente sviluppo, con apogeo nel XIV secolo, l'ordine Cisterciense cominciò a decadere allontanandosi dalle regole primitive, dando così origine a vari tentativi di riforma, tra cui quello che ora prenderemo in considerazione.

«Trappisti», perché questo nome, che in Italia è ancora molto soffuso di mistero, e che è frutto, più che altro, di una certa letteratura, mentre in effetti la denominazione ufficiale dell'Ordine è quella di «Cisterciensi Riformati o della Stretta (*strictioris*) Osservanza»? Come il nome di cisterciensi deriva da *Cistercium* (Cîteaux), così il nome di trappisti deriva da «La Trappe», antica abbazia cisterciense della Normandia, caduta in 'commenda', nel 1638, a un focoso e mondano abatino dodicenne, figlioccio del cardinale de Richelieu, Armand-Jean le Bouthillier de Rancé. Questi per oltre venticinque anni ne spremette letteralmente le rendite - al pari di quelle degli altri quattro o cinque benefici a lui 'commendati' - lasciando che il vetusto

monastero, un tempo animato da oltre duecento monaci, si riducesse a un complesso fatiscente e inabitabile di mura dirute e pericolanti, e che i sei monaci superstiti vegetassero senza scopo tra quei ruderi, ruderi anch'essi nel fisico e nello spirito.

Ma una volta che, superate lunghe lotte interiori, il de Rancé ebbe trovato la sua via di Damasco, vi si gettò a corpo morto: il 13 giugno del 1663 entra in noviziato nell'abbazia di Perseigne, della Stretta Osservanza; un anno dopo, il 26 giugno '64, vi fa professione; dopo meno di tre settimane, il 13 luglio, riceve la benedizione abbaziale, e già l'indomani assume in pieno le funzioni di abate regolare di La Trappe, dove ha fatto affluire monaci dalla stessa Perseigne e da altre abbazie. Paladino della più rigida tra le 'strette osservanze' del suo tempo, non del tutto scevro da una qualche venatura di giansenismo, l'austero riformatore trasformò in breve La Trappe in una eccezionale palestra di preghiera e di penitenza (divieto di carne, pesce e vino; obbligo del silenzio, del lavoro manuale, dell'isolamento dal mondo), attirando ben presto numerosissime vocazioni, e trascinando nella sua scia molte fra le più celebri abbazie di Francia e del Belgio, sempre sotto l'egida del suo potente padrino, il cardinale di Richelieu.

Il cataclisma della rivoluzione francese era stato provvidenzialmente prevenuto dal maestro dei novizi di La Trappe, don Agostino de LeStrange, che con un gruppo di ventiquattro monaci aveva appena fatto in tempo, il 26 aprile 1791, a mettersi in salvo in Svizzera, a «La Val Sainte», nell'ospitale Cantone di Friburgo. Questo ardito drappello di monaci, nuovo «resto d'Israele», fu destinato dalla Provvidenza non solo a sopravvivere, ma a diffondere per l'Europa poi in America, e poi negli altri tre Continenti, la semente del monachesimo cisterciense secondo la particolare interpretazione di de Rancé e la specifica forma di spiritualità legata al nome di La Trappe - che a un certo momento diverrà *La grande Trappe* - con l'aggiunta degli ulteriori fardelli penitenziali erogati senza economia da don Agostino de LeStrange.

Attualmente, in Italia, i monasteri dei cisterciensi riformati o della Stretta osservanza (Trappisti) sono cinque, tre maschili: San Paolo alle Tre Fontane, Frattocchie e Madonna dell'Unione di Boschi a Monastero Vasco, CN (affiliato a Tamié- F) e due femminili: Vitorchiano e Valsereina.

Secondo le nuove Costituzioni la vita dei Trappisti oggi è : “ Una vita semplice, nascosta, laboriosa...” L'Ordine è un istituto monastico integralmente ordinato alla contemplazione, senza particolari opere apostoliche, se non l'accoglienza in foresteria di coloro che fanno ritiri spirituali. Sin dall'inizio, i cisterciensi si caratterizzarono per una sorta di "passione mistica", mostrando come la ricerca sincera di Dio, attraverso un austero itinerario ascetico, conduca all'ineffabile gioia dell'incontro sponsale con Lui in Cristo. Insegna al riguardo san Bernardo che chi è assetato dell'Altissimo non ha più nulla di proprio e tutto ormai ha in comune con Dio. Ed aggiunge che l'anima, in questa situazione “...non chiede libertà, non mercede, non eredità, e neppure dottrina, ma il bacio [di Dio] a modo di sposa castissima, ardente di santo amore, e totalmente incapace di nascondere la fiamma di cui brucia" (Bernardo, *Super Cantica canticorum*, 7,2). La vocazione di un trappista è infatti quella di testimoniare, con l'esistenza raccolta nella trappa, l'ideale alto della santità compendiato in un amore incondizionato verso Dio, bontà infinita, e, di riflesso, un amore che nella preghiera abbraccia misticamente l'intera umanità.

Lo stile di vita, che contraddistingue la vita dei trappisti, ben sottolinea queste due coordinate portanti dell'amore. Non vivono come eremiti in comunità, ma come cenobiti in un singolare deserto. Dio si manifesta nella loro solitudine personale, come pure nella solidarietà che li unisce ai membri della comunità. Sono soli e separati dal mondo per inoltrarsi nel sentiero dell'intimità divina. Al tempo stesso, condividono quest'esperienza spirituale con altri fratelli e sorelle, in un equilibrio costante fra contemplazione personale ed unione alla liturgia della Chiesa. (Discorso di Giovanni Paolo II al Capitolo generale dell'Ordine dei Cisterciensi della Stretta Osservanza – 19 settembre 2002)

La prima delle tre occupazioni principali della giornata in un monastero trappista è la preghiera liturgica: circa quattro/cinque ore al giorno, dalla celebrazione delle Vigilie, al mattino presto, prima della fine della notte (questo ufficio notturno comprende salmi, il cui numero varia

a secondo i monasteri, e delle letture) fino a Compieta e che abbraccia, oltre le Lodi e Vespro, tre Ore minore (Terza, Sesta e Nona) la celebrazione eucaristica. Il tempo consacrato alla *lectio divina* e allo studio spirituale varia secondo ciascun monaco, in relazione alle sue capacità e ai suoi bisogni e anche in funzione dei suoi incarichi nel monastero. Ma talvolta - e ciò è aggravato in alcuni monasteri dalla diminuzione degli effettivi delle comunità e dal loro invecchiamento - l'impegno del lavoro è tale che, se non vi si presta attenzione, preghiera e *lectio* rischiano di soffrirne, il che sarebbe assai dannoso.

Ciò che diversifica maggiormente il ritmo e lo stile delle comunità è, precisamente, il lavoro che permette loro di guadagnarsi di che vivere. Le Costituzioni esigono che «le entrate regolari della comunità provengano soprattutto dai frutti del suo lavoro» e prevedono, un po' idealmente, che questo lavoro duri abitualmente dalle quattro alle sei ore. I trappisti non sono un Ordine mendicante. Un tempo la loro economia era essenzialmente di tipo rurale e s'appoggiava anche sulle piccole o medie industrie agro-alimentari. Il momento attuale ha costretto molte comunità a ripensare le loro strutture economiche che non rendevano più. In Francia, parecchi monasteri hanno conservato i loro caseifici tradizionali, altri hanno sviluppato attività di confetture (cioccolati, marmellate, caramelle...) o di preparazione di biscotti, o ancora di prodotti detergenti. Molti cercano di risolvere le difficoltà di commercializzazione gestendo magazzini che raccolgono prodotti di altre comunità, cosa che contemporaneamente moltiplica i punti di vendita di questi prodotti e aumenta il giro d'affari di ogni negozio, dove si mettono spesso in vendita libri religiosi e oggetti di pietà. Solo una minoranza di monasteri ha conservato un importante allevamento di mucche da latte, anche se la maggior parte non abbandona le terre agricole che preservano la loro solitudine.

Prendo come esempio di armonia tra contemplazione e lavoro la trappa femminile di Valserena, sulle colline livornesi, e se prendiamo in considerazione l'orario:

3,40 -	Levata
4,00 -	Vigilie - Orazione
<i>Lectio</i>	
6,30 -	Lodi e Messa
<i>Lectio</i>	
8,45 -	Terza - Lavoro
11,45 -	Fine del Lavoro
12,00 -	Sesta Pranzo
Intervallo	
14,45 -	Nona - Lavoro
17,00 -	Fine del Lavoro
<i>Lectio</i>	
18,00 -	Vespro - Orazione
Cena - intervallo	
20,15 -	Compieta
Riposo	

S. Benedetto vuole che siano coniugati insieme in un ritmo armonioso: il lavoro è collaborazione con Dio nel servizio ai fratelli, è offerta di sé a Lui: è la preghiera delle mani. L'equilibrio di vita faticosamente raggiunto considera l'occupazione principale del monaco la *lectio*, la preghiera, il rapporto con Dio, che sono gelosamente custoditi; l'Ufficio divino è celebrato con cura e interamente cantato e scandisce l'intera giornata, dalle Vigilie a Compieta. La Parola di Dio, anima di ogni istante e dei gesti del vivere quotidiano, elemento fondante la preghiera corale, è studiata personalmente negli spazi di tempo silenzioso della notte e durante il giorno.

Seguendo l'antica tradizione, il lavoro monastico, vissuto in spirito di collaborazione con il Creatore e in armonia con la natura, si orienta di preferenza alla coltivazione

della terra per trarne frutti ed elementi necessari alla vita. Attualmente le condizioni poste dalla società moderna rendono impossibile vivere solo di questo lavoro, il cui rendimento non è molto alto e non sarebbe sufficiente per il mantenimento della casa; come scelta però si è deciso di continuare a portarlo avanti, anche se si è dovuto ridurlo per mancanza di mano d'opera (ad esempio fino a qualche anno fa avevano una vigna abbastanza estesa; adesso ne hanno mantenuto solo alcuni filari per il consumo della casa).

I motivi di tale decisione sono principalmente due:

1) il lavoro agricolo appartiene in modo essenziale alla tradizione monastica in generale e alla tradizione cisterciense in particolare. Per portare avanti questo lavoro in campagna, all'orto, alla stalla, non è necessario per esse l'acquisire una competenza specifica (a differenza di altri monasteri in cui il lavoro agricolo è impostato come quello di una vera e propria azienda). È sufficiente un po' di esperienza, di buon senso, di disponibilità a darsi e quel po' di competenza che possono farsi con i loro mezzi. Questo non significa non compiere il lavoro con impegno e nel migliore dei modi possibili. Il problema della eccessiva meccanizzazione, come rischio di snaturare il lavoro monastico, non tocca questo settore.

2) costituisce un grosso fattore di equilibrio umano e spirituale sia sul piano personale che su quello comunitario. Ad esempio: per la raccolta delle olive, in novembre e dicembre, tutta la comunità è impegnata e gli altri impieghi sospendono o diminuiscono le loro attività nella misura del possibile. È questo un tempo «forte» che richiede anche un piccolo prolungamento dell'orario di lavoro.

D'estate invece si dà la precedenza all'orto o alla campagna.

L'equilibrio di vita faticosamente raggiunto protegge il rapporto con Dio come elemento fondante tutta la vita, gelosamente custodito e tramandato come un valore prezioso alle giovani che entrano.

Il n. 28 delle nuove Costituzioni della Trappa toscana unifica ed esprime in una ricca sintesi tutti gli elementi in gioco:

“Il lavoro, soprattutto manuale, offre alle monache l'occasione di partecipare all'opera divina della creazione e della redenzione, e di seguire le orme di Cristo: esso gode sempre nella tradizione cisterciense di una stima particolare. Tale lavoro duro e redentivo procura il sostentamento alle sorelle e ad altri, specialmente ai poveri, ed esprime la solidarietà con le masse operaie. È nello stesso tempo l'occasione di una fruttuosa ascesi, promuove l'evoluzione e la maturità della persona, favorisce la salute del corpo e dello spirito, e molto contribuisce inoltre alla coesione di tutta la comunità.

La durata del tempo da dedicare al lavoro è determinata secondo le esigenze della «*conversatio*» monastica e le necessità locali. Le sorelle sono occupate nel lavoro per almeno quattro ore, ma ordinariamente non superino le sei”.

Peraltro, il Capitolo Generale degli Abati del '71 dice:

“Il senso dell'evoluzione sembra andare dal lavoro, opera di penitenza, al lavoro creatore e costruttivo, dal lavoro fattore di equilibrio spirituale al lavoro fattore di comunione con i fratelli e segno di solidarietà con l'umanità laboriosa”.

È molto viva nella Trappa la coscienza che il lavoro manuale spinge la persona all'uso di una realtà così come è uscita dalle mani di Dio, la tiene in contatto con la terra da cui è stata tratta e ciò l'aiuta a mantenersi costantemente in rapporto con Lui.

Questo è il significato della semplicità dei lavori, non solo quando questo senso è chiaro e trasparente, come nel lavoro della campagna o nel contatto con gli animali, realtà vive e naturali, ma anche negli umili e semplici lavori di casa o nel lavoro artigianale. La Comunità di Valserena, per esempio, fin dalle sue origini, insieme alla cura dei campi e del bosco circostante, ha sviluppato l'artigianato dei prodotti a base di fiori ed erbe che sono particolarmente efficaci per l'igiene e la protezione dell'epidermide, attività appresa dalle monache del monastero benedettino di Chantelle, in Francia. Hanno iniziato con le formule date e i mezzi che avevano allora, molto ridotti. Mano a mano hanno migliorato la produzione, perfezionandosi negli strumenti tecnici.

Pur dentro questa evoluzione, si cerca di mantenere un criterio di sobrietà: vi è la coscienza che si potrebbe migliorare sempre più la competenza, per esempio, con corsi, e di conseguenza, la produzione; però è sufficiente, per la Comunità, una produzione che garantisca il sostentamento autonomo della casa ed eventualmente gli aiuti ai più bisognosi, come il monastero fondato in Angola. Producono inoltre piccoli lavori artigianali: icone sul legno, lavori in legno d'ulivo, rosari di corda.

Un tempo si sottolineava maggiormente l'aspetto penitenziale e ascetico del lavoro legato proprio alla condizione umana. Rimane comunque il sapore umile e penoso di fatica e umiltà di certi lavori, esperienza sempre presente nel nostro cammino, parte essenziale delle «*dura et aspera*» che comporta la vita che conduce a Dio. Rimane anche il valore del lavoro come aiuto indispensabile alla vita di preghiera, fine ultimo del monaco; nell'attività lavorativa incanala le sue energie lasciando così il cuore libero per Dio.

Oggi si sottolinea molto l'aspetto comunitario del lavoro: comunione con tutti gli uomini sia quelli che lavorano, sia quelli che sono defraudati del diritto al lavoro, come espressione della dignità dell'uomo, e comunione con le persone con cui si è chiamate a lavorare insieme nel monastero. Solidarietà con tutti gli uomini, resi fratelli dalla stessa sofferenza e dalla stessa necessità, propria della condizione umana dopo il peccato originale, e nello stesso tempo, comunione con Dio, creatore e redentore; il lavoro ci fa collaboratori con Dio nella costruzione del mondo rinnovato.

Come si vede, all'aspetto penitenziale, mortificante, di sacrificio, del lavoro si unisce anche l'aspetto redentivo, di risurrezione, di creatività.

Vivendo con i suoi monaci, San Benedetto ha pensato la giornata monastica in modo che in ciascuno dei suoi gesti e nel loro insieme fosse capace di unificare ciò che è diviso. Ciò è molto semplicemente cristiano, perché la nostra fede ha in sé una profondità, un'ampiezza e una forza tali da poter tener conto di tutto ciò che è umano.

Formativo è lo stesso equilibrio della giornata monastica, nel succedersi dei gesti (preghiera privata e corale, *lectio*, lavoro, riposo), che tiene conto della persona nella sua complessità e unità: il suo essere relazione; il suo essere interiorità costituita di intelligenza e razionalità, di memoria, di volontà e di affettività; il suo essere corporeità.

La persona intera è coinvolta non solo nel succedersi alterno di momenti e gesti che nel loro insieme la abbracciano, ma anche in ogni singolo gesto, il quale contiene in sé tutte le dimensioni. In tal modo, ogni gesto conduce all'unificazione della persona, all'armonia che è bellezza e che illumina l'uomo, immagine e somiglianza di Dio.

* * * * *

UNIONE CON DIO E COMUNIONE FRATERNA NELLA VITA CENOBITICA SECONDO AGOSTINO

06 FEBBRAIO 2006

Sr. M. CARLA VALLI, OSB ap

Questa sera cominciamo a parlare di Sant'Agostino. È un argomento che affronto con un certo timore, data l'ampiezza della bibliografia su di lui, e prima ancora data la grandiosità della sua esperienza e dell'influsso culturale che ha esercitato su tutto il mondo occidentale. D'altra parte è pur vero che anche di fronte alle opere d'arte più grandi, occorre avere il coraggio e l'umiltà di fare qualche passo per avvicinarsi e cogliere qualche frammento della lezione imperitura che ci vogliono consegnare.

Secondo l'ottica particolare delle nostre conferenze, guardiamo ad Agostino come monaco. Gli studi su Agostino da vent'anni a questa parte mettono in luce che comprendere la sua fisionomia monastica non è assolutamente trattare un argomento laterale della sua personalità. Anzi: cercare di capire Agostino monaco significa cercare di capire il *clou* della sua esperienza e dottrina di Agostino. Questa tesi, relativamente recente dal punto di vista storiografico, ha però già ottenuto consenso attorno a sé da parte per esempio degli studiosi della storia della spiritualità monastica. Uno di questi, Ivan Gobry nella sua storia del monachesimo, suddivide la sua presentazione del profilo biografico di Agostino in due tappe: prima della conversione e dopo la conversione, e specifica la conversione come scelta non solo del cristianesimo ma del monachesimo.

Questa tesi storiografica è emersa in dipendenza dagli studi svolti da un padre eremitano di Sant'Agostino, il p. Luca Verheijen, tra il 1967 e il 1987 (l'anno della morte). Costui oggi è menzionato come lo studioso per antonomasia della Regola monastica agostiniana, cioè del *Praeceptum* di Agostino. Questi studi hanno avuto un'eco in campo ecclesiale perché sono stati fatti propri anche dal Magistero della Chiesa. Mi riferisco alla Lettera Apostolica *Augustinum Hipponensem* che Giovanni Paolo II scrisse nel 1986: nel 1986 si celebrò il XVI centenario della sua conversione, avvenuta nel 386 d.C., e coronata con il battesimo nel 387 d.C.

Chiedere di qualificare Agostino innanzitutto come monaco è introdurre uno spostamento nel modo di guardare a lui, uno spostamento non da poco. Pensiamo, per esempio, alla liturgia della Chiesa universale: il 28 agosto si celebra la memoria di Agostino, Vescovo e Dottore della Chiesa. Invece prendiamo la Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II: prima di trattare di Agostino Dottore e poi Agostino Vescovo, la *Lettera* si apre dedicando il suo primo capitolo alla conversione di Agostino.

La tesi della conversione di Agostino va declinata su due versanti, i quali occuperanno questi due nostri incontri.

Il primo versante è quello per cui la conversione di Agostino è conversione alla vita monastica. Questo fatto, anche se è rimasto un po' nel sottofondo — perché la memoria ecclesiale, con riferimento a questo centenario che si celebrò a cavallo tra 1986/87, ha privilegiato il collegamento della conversione con il battesimo — in realtà, resta incontrovertibile: la conversione porterà Agostino al battesimo, ma nell'evento della sua conversione, Agostino, nello stesso

momento in cui sceglie consapevolmente il battesimo, scegliere anche praticamente una forma di vita monastica; e se in quell'inizio non sa ancora descriverla, la vita monastica a cui egli darà poi forma è già tutta contenuta *in nuce* nel modo con cui ha vissuto al sua conversione.

Per comprendere questo, conviene forse che si ricordi subito quella pagina famosa delle *Confessioni* che ce ne dà il racconto, a dieci anni di distanza perlomeno dal fatto — le *Confessioni* di Agostino furono stilate a partire dal 397 e la conversione era avvenuta nel 386 —; in quel capolavoro egli rilegge tutto il percorso del suo itinerario verso Dio, e ha lasciato una pagina, diventata poi famosa anche nella storia della letteratura, in cui egli descrive quel momento-chiave.

Possiamo riassumere gli antefatti come segue.

Agostino finalmente è approdato a Milano. Agostino era nato nell'Africa settentrionale, a Tagaste; grazie agli studi frequentati e coltivati con passione e perizia era diventato, prima nella sua piccola città, poi a Cartagine, un retore famoso. In quel tempo essere un retore voleva dire essere un avvocato e nello stesso tempo anche un letterato, depositario della cultura letteraria e filosofica del tempo. Insoddisfatto però di sé, egli aveva deciso poi di emigrare verso Roma, e lì a Roma, dove era stato apprezzato per le sue doti indubbe, gli era capitato il grande colpo di fortuna: tramite i Manichei, setta a cui apparteneva, ottenne un posto alla corte imperiale, che aveva sede a Milano. Eccolo dunque a Milano nel 384: è un ufficiale dello Stato, incaricato di tenere i discorsi di circostanza alla corte dell'Imperatore; si tratta di una posizione di prestigio, una posizione economica invidiata. In quest'ambiente milanese egli porta a maturazione quella ricerca della sapienza che l'aveva tormentato fin dalla giovinezza: egli aveva intuito subito dove stesse la verità, ma nello stesso tempo gli aveva percepito anche tutte le difficoltà di un'adesione profonda, consapevole, esistenziale alla verità stessa, per cui egli aveva lasciato perdere le intuizioni che portava in sé su dove stesse la verità, e aveva iniziato un percorso che lo porterà, come dirà lui in un'altra pagina famosa, a imitare il figlio prodigo della parabola evangelica. Va ribadito, infatti, un dato che invece spesso si sottace quando si parla di Agostino: nella sua autocoscienza, via via ritorna l'insistenza sul fatto che, se nel suo percorso intellettuale non avesse trovato l'accesso al Cristo, non sarebbe giunto alla verità. Egli fu un convertito, ma non dal paganesimo, ma dal cristianesimo che aveva smarrito. Scriveva Giovanni Paolo II: « si sa che questa conversione ebbe un cammino del tutto singolare, perché non si trattò di una conquista della fede cattolica, ma di una riconquista. Egli l'aveva perduta, convinto, nel perderla, di non abbandonare Cristo, bensì solo la Chiesa. Infatti era stato educato cristianamente da sua madre, la pia e santa Monica. In forza di quest'educazione Agostino restò sempre non solo un credente in Dio, nella provvidenza e nella vita futura, ma anche un credente in Cristo, il cui nome "aveva bevuto", com'egli dice, "con il latte materno". Tornato alla fede della Chiesa cattolica, egli dirà di essere tornato "alla religione che mi era stata istillata da bambino e fatta entrare fin nelle midolla" (Contra Acad. 2, 2, 5: PL 32, 921). Chi vuol capire la sua evoluzione interiore e un aspetto, forse il più profondo, della sua personalità e del suo pensiero, deve partire da questa constatazione» (*Augustinum Hipp.*, n.5).

Si potrebbe parafrasare questo percorso immaginandoci che ci dica: “Ecco, ero quasi sulla strada giusta per ritrovare la verità; anzi ero già arrivato a coglierne un frammento: ma da una parte me ne allontanavo perché percepivo l'impegno che era legato a quest'adesione esistenziale alla verità, e dall'altra parte me ne allontanavo disgustato, anche quando c'era qualche frammento della verità nei discorsi di coloro che frequentavo, perché in essi non percepivo il nome di Cristo. E sapevo che allora neppure li l'avrei colta davvero”.

L'educazione cristiana aveva lasciato in lui una traccia indelebile nel suo vissuto, ed egli stesso potrà poi attingere da quest'educazione cristiana un elemento fondamentale che userà come strumento, come uno dei mezzi che gli permetterà di aprirsi alla verità: la preghiera. Raccontando la sua infanzia, a proposito della sua primissima esperienza scolastica, negativa, per altro scrive: « fui mandato a scuola ad imparare le lettere, di cui, meschinello com'ero, non capivo quale fosse l'utilità. Tuttavia, se mi mostravo pigro nello studio, ricevevo percosse. [...] Trovammo tuttavia, o Signore, uomini che T'invocavano ed imparammo da essi, come del resto vagamente Ti sentivamo nel nostro cuore, che esiste un Essere grande che può, anche senza mostrarsi ai nostri sensi, esaudirci e

soccorrerai. Così fin da fanciullo cominciai a pregarti, o mio aiuto e mio rifugio. Scioglievo i nodi della mia lingua nell'invocarti e, sebbene piccolo, con un ardore non piccolo. Ti scongiuravo perché a scuola non venissi percosso» (libro I, dal Cap IX). Imparò a pregare allora da bambino per paura delle battiture; e ricupererò questa preghiera spontanea da adulto proprio in quel momento chiave della sua conversione. Nel momento decisivo in cui egli si aprirà alla grazia di Cristo sarà necessario un colloquio con Dio in cui egli farà emergere tutto quanto portava nel suo animo. Quell'esperienza infantile, in cui aveva legato la quotidianità della sua giornata al parlare con Dio per ottenere da lui di essere salvato dalle bacchettate, diventerà il retroterra di un colloquio ben più prolungato, ma ugualmente legato a tutti gli aspetti della sua vita, e che lo porterà poi, pur con fatiche non indifferenti, a consegnarsi al mistero di Dio in Cristo, con tutta la sincerità della sua ricerca intellettuale, e con tutta la sua esperienza di vita.

A me sembrerebbe di riconoscere in queste esperienze iniziali uno degli elementi che dobbiamo ricordare in questa sua storia della grazia, perché è comunque di fede che una conversione non accadesse mai impreveduta: anche il momento apice della conversione, quello che poi il convertito ricorderà con giorno e ora, quel momento apice ha sempre dietro alle spalle tutta una serie di preparazioni, che hanno costruito quel momento di grazia.

Quali sono, dunque, i passaggi preparati della conversione di Agostino quale ritorno al cristianesimo in cui era stato educato?

Agostino, retore famoso arrivato a Milano, ha risolto tutti i problemi economici che l'avevano perseguitato nella prima fase della sua carriera.

A Milano, per la sua posizione ufficiale, deve anche comparire in occasioni in cui ascolta la parola del Vescovo, Ambrogio. Quell'ascoltare Ambrogio lascia un segno che porterà frutto. Ascoltandolo, da una parte, egli risolve alcune difficoltà interiori: dall'esegesi delle Scritture esposta da Ambrogio, Agostino impara a stimare la fede cattolica, quale dottrina che ha un fondamento — è legata appunto al messaggio scritturistico —; quella stima egli l'aveva perduto, perché nei suoi sbandamenti intellettuali si era legato alla setta agnostica dei Manichei, i quali davano un'interpretazione delle Scritture talmente ridicola da indurre ad un allontanamento da esse. Infatti i Manichei avevano legato a loro Agostino perché gli avevano proposto una spiegazione razionale del senso della vita e gli aveva offerto una sapienza che contestava l'autorità.

Vale la pena di aprire una parentesi a questo proposito.

Agostino era cresciuto in un ambiente cristiano, anche se solo la madre, Monica, è cristiana praticante. Suo padre riceverà il battesimo soltanto prima di morire, probabilmente perché proveniva dal paganesimo e svolgeva un ruolo pubblico nella loro città di Tagaste, una città ancora pagana. Anche Agostino da piccolo viene iscritto nella classe dei catecumeni, ma come si usava allora, non riceve il battesimo in quell'età. Comunque dalla madre e dalla sua fede intensa, egli riceve i presupposti della sapienza cristiana e riesce subito a intuire che la verità sta nel cristianesimo. Si allontana appena giovinetto dall'esempio e dalla tradizione di fede della madre e viene circuito dalla proposta manichea perché non si accorge dell'imbroglio delle sue passioni. Egli capiva subito che dare l'adesione alla fede della madre significava accettare l'autorità di quella fede, così come gli era proposta dalla chiesa cattolica, compresa l'accettazione dell'etica cattolica, dei comandamenti dei cattolici. Dato il tipo passionale, ardente che era, Agostino istintivamente rifiuta i comandamenti che gli apparivano come un'imposizione di cui egli non vedeva né fondamento, né guadagno.

I Manichei invece offrivano un itinerario in cui — dicevano — si poteva giungere alla conoscenza della verità pur vivendo al di fuori della soggezione a quell'autorità che imponeva comandamenti che opprimevano la vita. La spiegazione del senso della vita che fornivano i Manichei si manifesterà presto al giovane Agostino come illusoria. Ma egli non riuscì a distaccarsi da essi, perché essi rinforzavano la loro offerta di significato con una presentazione della natura umana che deresponsabilizzava, e quindi pareva una benedizione per chi aveva scisso la libertà dalla verità. Dicevano che la natura umana di per sé è intrinsecamente cattiva: la natura umana, dicevano i Manichei, porta necessariamente al peccato; e quindi da questo punto di vista

deresponsabilizzavano i loro adepti: questi potevano lasciarsi andare agli stimoli della loro passionalità senza alcuna remora, appunto perché l'adesione verso il male non dipendeva dal loro io, ma dipendeva dalla natura umana, che li spingeva a fare il male.

Nel sistema di spiegazione del mondo dei Manichei ci sono due principi: il principio del male, a cui appartiene anche la natura umana; Dio stesso invece è l'altro principio, quello positivo della vita che è in contrasto perenne con il principio del male. A motivo di questa lotta continua si riconducono le varie vicende a cui vanno sottoposti gli umani. Agostino aveva aderito a questa setta che gli permetteva di approfondire le sue ricerche filosofiche, inseguendo l'idea della razionalità; e l'esonerava dal seguire regole pratiche e gli permetteva di seguire l'impulso della sua passionalità ardente. La setta infatti contemplava al suo interno un rango di "perfetti" apparentemente molto ascetici, ma Agostino era sempre appartenuto soltanto al rango inferiore degli "uditori" o catecumeni. Bisogna anche dire però, per giustizia, che questo Agostino così ardente non era un debosciato: anche se a diciotto anni ha già un figlio, Adeodato, alla sua compagna rimarrà praticamente fedele per decenni: infatti dall'Italia la chiamerà a raggiungerlo, una volta trasferitosi definitivamente — così aveva ritenuto inizialmente, senza fare i conti con la rivoluzione interiore indotta dalla sua conversione — a Milano.

Vivere a Milano divenne per lui un momento esplicito di impegno nella ricerca della verità e lo supportò con tre decisioni. Scriverà infatti nelle *Confessioni* ricordando quel periodo: « non ero ancora persuaso che la via da tenersi fosse quella cattolica... La parte cattolica non mi appariva più vinta, ma per il momento non ancora vincitrice. [...] cominciai a dubitare di tutto, e fluttuando tra le diverse dottrine decisi di abbandonare i manichei, giudicando, in quel periodo di esitazione di non dover rimanere più in quella setta» — *prima decisione* — « a cui già preferivo parecchi filosofi, ai quali filosofi tuttavia, poiché ignoravano il salvifico nome di Cristo, non volevo assolutamente affidare la cura della mia anima tanto debole» — *seconda decisione* —. «Decisi dunque» — *terza decisione* — «di rimanere catecumeno¹ nella Chiesa Cattolica, raccomandatami dai miei genitori, tanto a lungo, finché non mi apparisse qualcosa di certo verso cui dirigere il mio cammino» (libro VIII, 14).

A Milano, dicevo, viene a contatto anche per motivi di lavoro con la predicazione di Ambrogio e riesce a intuire che ci sia una spiegazione di queste Scritture che porta sul senso della vita, del mondo e dell'uomo, una spiegazione che non è per nulla ridicola come insinuavano i Manichei; coglie che dietro la predicazione di Ambrogio c'è tutta una filosofia cristiana che, peraltro, egli già aveva avvicinato quando, allontanandosi dai Manichei, si era avvicinato alla filosofia neoplatonica. Raccogliere l'eredità positiva della filosofia neoplatonica volle dire per lui innanzitutto rifiutare la contrapposizione manichea tra il principio del bene e il principio del male per la contemplazione dell'essere di Dio come Verbo, come sapienza, come bontà, come luce, come bellezza, anche se egli dice che il suo avvicinamento al neoplatonismo non può identificarsi con una sua adesione al neoplatonismo perché questi filosofi neoplatonici non conoscono il nome di Cristo.

Con ciò non aderisce ancora alla fede cattolica, ma rimane aperto, nell'attesa che venga il momento in cui la convinzione che egli ha recuperato — che la verità sta là dove si parla di Cristo, così come il vescovo Ambrogio testimoniava da veri punti di vista — gli si rivelasse come una via esistenzialmente praticabile. Egli aspettava il momento in cui gli si aprisse una strada per cui l'adesione alla verità non fosse più un'adesione intellettuale soltanto, sullo stesso piano di altre proposte (che avevano rivelato però la loro inconsistenza): nello stesso momento in cui egli si avvicinava a Cristo intuiva che potesse trovarsi anche qualcosa che desse consistenza a tutti gli aspetti della sua umanità. Come? Egli cercava consistenza e riposo non soltanto per la sua

¹ Decisione non indolore, perché significava progettare un matrimonio regolare... e quindi rimandare la madre di Adeodato, per prestigio sociale almeno per il momento (Agostino non ha ancora scelto di seguire Cristo e la castità per Lui).

intelligenza, ma anche per tutte le sue passioni, integrando quella pienezza di vita che egli sentiva in sé e che giustamente non voleva perdere.

Nell'agosto del 386 avvenne il momento del recupero esistenziale della fede. La famosa scena del giardino: si trovava infatti nel giardino di casa e per spiegare ciò che lì avvenne scriverà:

“Ebbi la forza di fare emergere dal fondo segreto di me stesso e di radunare davanti agli occhi del mio cuore tutta la mia miseria, l'anima mia fu scossa da una grande tempesta che provocò un'abbondante pioggia di lacrime e in quel momento il mio cuore si confidò a lungo con te, Signore...”

Notare quell'elemento del colloquio con Dio che gli era rimasto inciso nell'anima dalla sua infanzia: in un momento di approfondita meditazione e di silenzio porta alla luce tutte le domande e tutte le risposte che aveva già conquistato nel suo percorso, ma non solo: le mette di fronte a Dio, un Dio non sentito lontano, ma un Dio con cui si mette a parlare. Egli avverte che mentre compie questa operazione, Dio non è soltanto una luce sopra la sua intelligenza, come lo aveva già colto e descritto precedentemente, nell'approfondimento della filosofia neoplatonica che presenta Dio come luce che si effonde e si comunica all'uomo. Quell'esperienza, una volta conclusa, non lo aveva preservato dal precipitare di nuovo nella sua miseria, perché non gli insegnava il modo con cui rapportare la percezione di Dio con la percezione della sua umanità.

Invece in questo giorno egli rivive la stessa esperienza della percezione della propria miseria davanti a Dio, in un colloquio con Dio in cui egli “si confidò a lungo con lui”.

Ma si lascia anche istruire dalla tradizione della Chiesa, che in quel giorno l'aveva raggiunto grazie ad un incontro imprevisto con Ponticiano, un cristiano fervente e colto. Così nel momento di questo suo dialogo con Dio s'inserisce un elemento estrinseco alla sua intelligenza filosofica ma legato al fondamento della fede cristiana. Improvvisamente si ricordò che aveva sentito che Antonio, il padre dei monaci, si era convertito perché aveva sentito come rivolta a sé quella parola del vangelo che dice: “Vendi tutto quello che hai, dallo ai poveri, avrai un tesoro in cielo; poi, vieni a seguimi”.

In quel momento ecco che gli viene in mente questo ricordo dell'esperienza di Antonio, il convertito per eccellenza del cristianesimo, e l'esperienza della conversione gli appare per quella che sempre è: una grazia legata alla rivelazione di Dio, solitamente mediata da una parola della Scrittura.

Gli viene in mente, perché quel pomeriggio era iniziato con una visita inaspettata: era venuto a trovarlo nella sua casa un altro africano, che si chiamava Ponticiano, una persona che egli sapeva essere cristiano, e che definirà: “un cristiano che passava lunga parte del suo tempo a parlare con Dio”. S'iniziò una conversazione che doveva essere di per sé amena, ma improvvisamente Ponticiano notò che di fronte ad Agostino, sul tavolo attorno al quale essi erano seduti per conversare, tra i libri vi era una copia delle *Lettere* di San Paolo e prende lo spunto del libro per congratularsi con Agostino: Agostino usa bene il suo tempo libero, dedicandosi alla lettura delle Scritture, pur non essendo ancora cristiano ma soltanto iscritto nell'ordine dei catecumeni. Le parole di Ponticiano diventano intervento provvidenziale nella storia della conversione di Agostino.

Ponticiano, laico, che era anche lui un alto funzionario imperiale, prende spunto dai libri che vede per trattare dell'importanza della Parola di Dio, per parlare di Antonio che si era convertito a Dio avendo ascoltato con tutto il cuore un brano evangelico. Non solo: aggiunge che persone come Antonio — che si lasciano imbeverare dalla Scrittura e su di essa appuntano tutta la loro vita — non esistono soltanto in Egitto, ma anche in ambiente occidentale, in un ambiente culturalmente dotto ed elevato, come quello di Agostino. Ponticiano cita l'esempio di alcuni ufficiali imperiali che a Treviri un giorno, mentre passeggiavano, s'incontrarono con un gruppo dei primi monaci, ed impressionati dalla loro maniera di vita, improvvisamente lasciarono tutto e invece della milizia dell'Imperatore, scelsero di servire Cristo. In tal modo Ponticiano, a partire dal libro che aveva visto sul tavolo di Agostino, dà esempi concreti ad Agostino dell'efficacia storica ed esistenziale della Parola di Dio, citando le ultime notizie di cronaca cristiana legata al loro ambiente.

Ecco allora che Agostino, sconvolto dall'esempio e dall'esperienza raccontata da Ponticiano, che ignorava di stare parlando con un uomo che portava in sé una lunga ricerca sul senso della vita, si ritira nel giardino e nel colloquio con Dio prova sulla propria pelle l'efficacia e la potenza della Parola di Dio. Egli scriverà che, mentre piangeva e parlava con Dio, si ricordò di ciò che aveva appena raccontato Ponticiano e sentì una voce che disse "*Tolle, lege...*", prendi e leggi ciò che dice il Libro santo. Preso dunque in mano il libro, egli lesse il brano che gli cadde sott'occhio, dalla lettera ai Romani cap. 13, 13-14: "Non state nelle gozzoviglie e nelle orge, non nelle lussurie e nelle impudicizie – pareva fatto apposta per lui quella raccomandazione dell'Apostolo, dato il tipo di esperienza che aveva anche alle spalle e lo appesantiva – , non nei litigi e nelle gelosie – i frutti bacati della ricerca sfrenata del successo, a qualsiasi costo , di cui faceva esperienza nelle rivalità che c'erano nell'ambiente di corte – ma rivestitevi del Signore Gesù Cristo".

"Non volli più leggere - continua Agostino - peraltro non era necessario, perché con queste ultime parole tutte le tenebre del dubbio scomparvero, come se il mio cuore fosse stato inondato da una luce di certezza..." (cfr. *Conf.*, VIII, 12.29)

La luce della certezza accompagna i momenti della grazia. E' venuto per lui il momento in cui egli percepisce l'appello a vestirsi del Signore Gesù e quindi di scegliere praticamente quella fede che fino a quel momento era stata considerata come patrimonio intellettuale, culturale o comunque di una ricerca condotta con lo strumento della filosofia. Egli permette invece in quell'ora che essa metta in crisi il più profondo del suo essere e trova la luce; prende quel versetto come stimolo a fare di quella fede il suo *habitus*, la sua struttura profonda, il suo vestito da non togliere mai più.

Ora, guai a fermarsi (questo rilievo è uno dei guadagni conquistati dagli studi degli ultimi vent'anni) a leggere il racconto della conversione di Agostino soltanto fino a questo punto. Infatti l'evento della conversione non si può racchiudere soltanto nelle coordinate fin qui evocate : l'onestà di coscienza, il sincero colloquio con Dio, l'apertura alla parola di Dio e alle sue richieste.

E' Agostino stesso infatti che va avanti a raccontare e introduce accanto a sé, nella rievocazione di ciò che avvenne quel giorno, la figura di Alipio. La Parola di Dio continuerà a manifestare la sua efficacia anche dopo quello sconvolgimento interiore, e il dono legato a quel momento di grazia si sedimenterà, perché Agostino si concepisce assolutamente relazionato agli altri:

"...chiuso il libro, tenendovi all'interno il dito o forse un altro segno, già rasserenato il volto, rivelai ad Alipio l'accaduto".

Chi è Alipio? La conversione di Agostino non si può capire senza la presenza di Alipio. Anch'egli è un africano, che era già l'*alter ego* di Agostino; anch'egli era nato a Tagaste, era più giovane di Agostino: era stato per un po' di tempo suo discepolo, poi era diventato anch'egli retore e lo aveva preceduto a Roma, lo raggiunge poi a Milano e l'amicizia tra Alipio e Agostino divenne una condivisione di tutta la vita. Nella sua formazione intellettuale ad opera di Agostino, Alipio aveva riconosciuto in Agostino anche un maestro di vita . Agostino l'aveva messo in grado di assecondare le sue risorse e doti umane, liberato dentro di lui le forze del bene che si sentiva vivere dentro di sé, ma che rischiava di perdere a motivo di un'insana passione per i giochi del circo. Era quello l'unico vizio di Alipio. Per il resto Alipio era un tipo morigerato; a un certo punto del suo percorso, ancor prima di diventare cristiano, sceglie per sé la vita continentale, perché la vita familiare e le donne non gli interessano, non l'avevano appagato nelle sue attese di felicità. Ma Alipio aveva una passione morbosa per i giochi pubblici; dalla quale Agostino lo aveva liberato mediante i suoi argomenti filosofici, mostrandogli l'inermità dello spreco delle sue energie migliori in quei giochi.

Da quel momento s'iniziò un connubio di vita e di dialogo tra Alipio e Agostino. Circa la ricerca filosofica, Alipio esplorò percorsi diversi da quelli di Agostino. Frequentandosi e mantenendo tra di essi un dialogo profondo si instaurò una comunione di vita. Tant'è vero che quel giorno, finita la tempesta di lacrime, appena riesce a parlare, Agostino racconta ad Alipio l'accaduto, perché, continua il racconto, "...egli (Alipio) rivelò ad Agostino allo stesso modo ciò

che a mia insaputa accadeva in lui”. Anche Alipio, seguendo e dialogando con lui sui guadagni e sui limiti della filosofia, aspettava soltanto che Agostino facesse il passo definitivo verso la fede per trovare luce a sua volta. Alipio attendeva che l’adesione di Agostino al catecumenato e la sua apertura a quella verità della fede, che Ambrogio prospettava a tutti in modo così convincente, diventasse una scelta di vita. Alipio, racconta Agostino,

“...chiese di vedere il testo che avevo letto; glielo porsi e Alipio portò gli occhi anche oltre il punto ove mi ero fermato io, ignaro del seguito. Il seguito diceva: «Accogliete chi è debole nella fede». Alipio lo riferì a se stesso e me lo disse”.

Alipio spiega ad Agostino che la Parola non gli dice soltanto di rivestirsi di Cristo, ma di accogliere anche chi è debole nella fede; e di sapere che chi è debole nella fede nel caso presente è proprio lui, Alipio.

“L’ammonimento rafforzò una decisione e un proposito onesto conforme alla sua condotta, che l’aveva già portato ben più lontano e innanzi a me sulla via del bene. Per cui, senza turbamento e esitazione si unì a me...”

Alipio si appoggia ad Agostino, come aveva già fatto in quei giorni lontani della sua passione sfrenata. Si appoggia non in maniera da parassita ma con consapevolezza, sapendo che condividendo l’esperienza di Agostino avrebbe mantenuto spazio sufficiente per vivere la propria esperienza, ma anche avrebbe ricevuto il puntello che sentiva che gli mancava, per cui, racconta, Agostino:

“...immediatamente ci recammo da mia madre e le rivelammo la decisione presa...”

Commenta Luca Verheijen: la conversione di Agostino a questo punto diventa una conversione a tre.

Per Agostino, la conversione non è soltanto il rivestirsi di Cristo, ma è anche l’accoglienza di Alipio. Agostino nello stesso tempo in cui capisce che deve aderire a Cristo, si apre ad accogliere — con tutto il suo essere più profondo — il prossimo, perché nelle sue viscere accoglie Alipio, con una disponibilità e una motivazione che la comunione di vita già vissuta in tutti quegli anni precedenti non aveva mai conosciuto. La figura di Alipio entra nel movimento di conversione di Agostino come la figura della presenza di un fratello da cui Agostino non scinderà mai più il suo cammino. Agostino diventerà un monaco cenobita: non un solitario; egli non potrà vivere la sua vita monastica al di fuori di una vita comune; e questo fatto farà la specificità del suo monachesimo rispetto al monachesimo egiziano. E questo è deciso fin nelle origini della sua scelta totale per Cristo, perché nel momento stesso in cui avviene la sua conversione, c’è la presenza di questo fratello. Ma non solo: Luca Verheijen sottolinea l’importanza della nota agostiniana, nel contesto del racconto autobiografico della conversione : “...ci recammo da mia madre...”.

La madre, Monica, l’aveva seguito dall’Africa, sperando soltanto che Agostino accedesse al battesimo e regolasse la sua situazione matrimoniale. Monica aveva già capito che, dato il rivolgimento spirituale che Agostino stava maturando dentro di sé, sarebbe stato disposto ad un certo punto ad accedere a una regolarizzazione del matrimonio. Quando Agostino, astrattamente parlando, cominciò a pensare di farsi cristiano, dovette pensare che aveva ragione Monica, la quale, secondo i costumi dell’epoca, non poteva permettere che il figlio, data la posizione prestigiosa occupata alla corte imperiale, avesse come moglie quella donna che, sì, gli era rimasta sempre accanto ed era madre di Adeodato, ma era di una classe sociale inferiore. Alla data dell’agosto 386 la compagna di Agostino era già stata rimandata in Africa.

Ora, nel momento stesso in cui Agostino accetta di rivestirsi di Cristo, e accetta di rivestirsi della debolezza del fratello, accetta la debolezza di Alipio che ha bisogno di lui, capisce anche altro il valore di un altro costume pratico noto al cristianesimo: quello della continenza. Infatti egli annoterà: ormai “... si era rivolto al Signore così a pieno da non cercare più moglie né avanzamenti in questo mondo”.

Succede allora che, quando egli con Alipio va da Monica per parlarle dell'esperienza interiore vissuta, nello stesso tempo le dice che non c'è più bisogno di portare avanti le trattative matrimoniali che erano state avviate per accasarlo con una certa fanciulla nobile. Anche la madre deve entrare nel nuovo orizzonte di vita del figlio, ormai dimentico di ogni prospettiva di carriera secolare.

La conversione di Agostino è una conversione alla vita monastica per lo meno in due sensi: 1) perché diventa, secondo il modello di Antonio, una conversione in cui si sceglie il celibato; nota bene: il celibato è scelto per Cristo, non un celibato come quello di Alipio, il quale aveva deciso di non sposarsi, perché non gli interessava la vita matrimoniale. È dunque una conversione immediatamente al monachesimo, perché è una vita continente per Cristo. 2) Ma nello stesso tempo – e qui c'è la peculiarità del monachesimo di Agostino – è una conversione a due, una conversione in cui entra il fratello. Probabilmente Agostino non ebbe nell'immediato la consapevolezza di quello che ha vissuto e dell'ottica particolare implicita nel modo in cui egli ha vissuto la conversione. Ma che la presenza di Alipio in quell'occasione avesse ben altro peso che la sua presenza ordinaria nello svolgimento quotidiano della sua vita emerge ben presto.

Agostino convertito mette mano a una riorganizzazione sostanziale della sua vita. In quel momento riemerge in Agostino un progetto su cui si era già intrattenuto con Alipio e con altri del gruppo neoplatonico — un progetto di avvicinamento intellettuale alla sapienza — di cui cerca l'adattamento confacente ad una vita cristiana impegnata secondo il radicalismo evangelico. Agostino era filosofo e non poteva che ricuperare tutta questa passione per la verità, che aveva intessuto tutta la sua esistenza precedente, nel nuovo orientamento di vita.

Agostino decide che darà le dimissioni da retore «all'inizio della vendemmia» quando si trasferisce a Cassiciacum, un luogo della Brianza (si discute sulla sua identificazione geografica), dove egli vive una prima esperienza di vita comune, in cui sono presenti la madre Monica, il figlio Adeodato e l'amico e discepolo Alipio. Sarà un periodo di intensa preparazione al battesimo, che ora desidera con tutte le sue forze, e che avverrà nella notte della Pasqua 387. Ci sono sei mesi tra l'agosto 386, in cui cadde il giorno della conversione, e il marzo del 387, sei mesi di preparazione. Organizzando quell'esperienza di vita comune, Agostino ricupera un progetto di monachesimo filosofico su cui aveva già discusso con gli amici e che forse aveva già embrionalmente attuato, ma non si era consolidato a motivo delle donne. In quel progetto si prevedeva che si riunissero una dozzina di uomini disposti a ritirarsi in disparte per dedicarsi alla filosofia in un ambiente di pace. Lo scopo dei convenuti era: lasciare da parte tutti i fastidi della vita del mondo e gli affari del quotidiano, e con i mezzi convenienti dedicarsi alla filosofia, per ricercare il bene e il bello, nella tranquillità dell'esonero dalle difficoltà della vita quotidiana. I mezzi identificati erano i seguenti: 1°) la comunione dei beni – quei tali si potevano dedicare all'ozio filosofico perché vivevano dalle rendite che qualcuno tra di sé, facoltoso, avrebbe messo a disposizione per il sostentamento del gruppo; 2°), tra i vari componenti del gruppo ci doveva essere una vera leale amicizia, tale da permettere il dialogo sincero per riconoscere ed esaminare le tracce di verità che rinvenivano nelle dottrine filosofiche; 3°) l'accettazione di una specie di magistrati addetti al governo della casa: ogni convivenza umana richiede delle competenze pratiche per ordinare l'andamento della vita quotidiana nei suoi particolari pratici e i membri del gruppo a tale scopo si sarebbero sottoposti alle decisioni di questi incaricati.

Già in questo progetto ci sono degli elementi che si ritroveranno nella comunità agostiniana: primo elemento, la comunione dei beni economici. Nel progetto filosofico originale si trattavano di beni provenienti da rendite: un ricco dava i suoi beni a beneficio di tutti. Quest'elemento permane durante il soggiorno a Cassiciacum: la casa di Cassiciacum era stata data dall'amico Verecondo, un possidente. L'elemento della comunione dei beni sognato nel periodo prima della conversione, e poi incarnato a Cassiciacum come utilizzo di quello che gli permetteva l'usufrutto di quella tenuta, diventerà — nell'esperienza della comunità monastica agostiniana — la comunione di vita sorretta dal lavoro comune, che produce i mezzi per la sussistenza di tutti, se gestiti con disappropriazione,

cioè se ciascuno si impegna al distacco da sé e dai beni guadagnati. La comunità monastica di Agostino elencherà tra i suoi principi fondatori quest'elemento del distacco dai beni — non del distacco dal lavoro —, perché si tratta di procurarsi i mezzi per permettere a tutto il gruppo una vita comune, tranquilla, per dedicarsi alla ricerca di Dio. Non più la ricerca filosofica, ma la ricerca del Dio di Gesù Cristo, la cui presenza è sperimentata secondo le caratteristiche dell'esperienza cristiana, anzitutto secondo il canale dell'esperienza liturgica, è il fine nuovo del vivere insieme perseguito dopo la conversione da Agostino e dai suoi amici.

A Cassiciacum, preparandosi al battesimo, l'Agostino convertito è l'Agostino che dibatte con i compagni filosofi gli argomenti ultimi della felicità, del bene, del male, ecc. Di questi dibattiti lascerà tracce nelle sue opere che successivamente stenderà. Ma è soprattutto l'Agostino che si entusiasma della Scrittura e fa particolarmente del libro dei Salmi il suo pane quotidiano. Le pagine delle *Confessioni* che descrivono la vita comune a Cassiciacum ci dicono infatti che egli si dedica alla lettura e alla preghiera dei salmi, e questo modo di preghiera diventa il tipo preferito del suo colloquio con Dio. Sorretto dalla parola biblica egli approfondisce la sua relazione con Dio e cammina verso un pieno rivestirsi di Cristo.

Nel racconto a posteriori delle *Confessioni*, farà l'esempio di come pregava un salmo che egli utilizzava in questo periodo di preparazione. Cita infatti la sua preghiera sul salmo 4, commentando i versetti del quale Agostino non fa fatica a darci lo schizzo di quello che poteva vivere lui in quel periodo. Recita il salmo : **Salmo 4:7** Molti dicono: «Chi ci farà vedere il bene?». // Risplenda su di noi, Signore, la luce del tuo volto.

Salmi 4:8 Hai messo più gioia nel mio cuore // di quando abbondano vino e frumento.

Salmi 4:9 In pace mi corico e subito mi addormento: // tu solo, Signore, al sicuro mi fai riposare.

Egli si ritrova tra quei molti che dicono: Chi ci farà vedere il bene?, Egli che aveva vissuto un specie di vagabondaggio interiore nella ricerca del bene e della verità, era arrivato con la filosofia a capire che il bene sta nella luce dell'essere di Dio. Ma, egli scrive, il salmo mi dice dove si coglie questa luce di Dio in maniera tale che essa diventi la felicità della mia vita: il salmo spiega che occorre coglierla sul volto di Cristo. Però, per cogliere questa luce sul volto di Cristo, occorre che io non cerchi più il bene fuori di me ma lo cerchi dentro di me. L'immagine di Dio egli la porta scritta nella sua anima. Ma egli può ripercorrere la strada che gli permette di aderire a Dio, attraverso questa ricerca interiore della luce sul volto di Cristo, se si allontana dalla molteplicità dei bene terreni. E' necessaria una nuova direzione, una conversione che lo porti lontano da tutto quello che aveva inseguito fino al quel punto. Egli si deve concentrare sull'unica cosa necessaria, che è Dio solo. Questa interpretazione gli sorge nel cuore di fronte all'ultimo versetto del salmo "...in pace mi corico e subito mi addormento; tu solo, Signore, mi fai riposare". Quando l'uomo ha concentrato ogni sua ricerca sulla luce di Dio che ritrova in sé, perché è entrato nel dialogo con Dio, allora — Agostino scrive — ha trovato la pace che può non perdere; invece in altre esperienze di approccio al vero si arriva a percepire una solidità della propria esistenza, ma questa percezione poi si frammenta. Nel contatto con la luce che viene dal volto di Dio l'uomo trova la pace imperitura, perché in questo percorso egli trova la pace: pace in questa vita in quanto pace che, fondata sulla Parola di Dio, è una pace che si dilata all'eternità. Tu solo, Dio, mi fa abitare nella speranza perché, aderendo a te, io riesco a intuire che Tu sei l'eterno che si occupa di me in questa vita e nell'altra; e quindi tu sei colui che mi garantisce un bene di cui io raccolgo le anticipazioni nei miei giorni su questa terra, e che raccoglierò in maniera abbondante e indefettibile nella vita futura.

Nel suo percorso monastico, che inizierà l'indomani del battesimo, egli si riprometterà di conseguire il bene che ha fatto baluginare davanti ai nostri occhi illustrandoci come egli interpretava e pregava sul salmo 4. Avendo colto che è questo incontro con Dio che dà solidità al suo essere nella speranza certa, non vuole più perderlo. Egli percepisce che la sua vita è legata alle contingenze della storia, alle vicende concrete, che per lui si identificheranno con quelle della sua madre, del figlio, del ritorno in Africa ecc. Agostino non si illude di potere entrare in uno stato di vita in cui non subirà vicissitudini. Ma egli percepisce in Dio colui che gli dà solidità attraverso

queste vicissitudini: Dio gli dà la percezione della sua propria sussistenza come unità personale, liberandola dalla frammentazione di coscienza che l'aveva perseguitata fino alla conversione. Ma, abbiamo detto, non capiamo il monachesimo agostiniano se non collochiamo sempre vicino ad Agostino Alipio, la cui presenza vale come simbolo di quella di tutti i fratelli che farà entrare nella concreta esperienza della condivisione della vita che costruirà per sé e per i suoi, quando, dopo il battesimo lascerà Milano, quindi ritornerà in Africa passando per Roma. A Roma studierà le esperienze monastiche di cui a Milano aveva sentito parlare da Ponticiano, cioè farà degli indagini sulle esperienze di monachesimo in atto; poi, rientrato in Africa, darà la forma alla prima comunità monastica sui suoi possedimenti a Tagaste fino a che, per varie vicissitudini, si sposterà ad Ippona.

La lezione che egli fa sedimentare nel suo cuore, la consegnerà poi ai posteri nella prima opera letteraria: *i Costumi della chiesa cattolica*, anno 388; in essa schizza la sua maniera di concepire il monachesimo, che comincia a scrivere a Roma (dove morirà la madre Monica) e che poi avrà la sua redazione definitiva a Tagaste, quando ci sarà la sua prima comunità. Tra l'altro li fa menzione l'esempio degli usi di comunità monastiche che aveva visitato a Roma. Quando arriva a scrivere che quei monaci si sostengono con il lavoro delle proprie mani, aggiunge press'a poco un discorso come il seguente. Questi monaci praticano dei digiuni veramente incredibili, non rificillando il corpo che una volta al giorno al fare della sera. Si può spiegare tale digiuno a partire dal loro lavoro manuale? Per vivere e per avere beni da mettere in comune si guadagnano i mezzi con il lavoro delle proprie mani e — qualcuno potrebbe pensare — lavorano talmente tanto da dedicarsi per questo alla pratica del digiuno. Sbaglia chi pensasse in questo modo: nella loro vita monastica il digiuno entra non per motivo economico, e neanche come ideale ascetico nel senso di un mezzo cioè che permette di avvicinarsi a Dio perché diventato l'uomo più libero delle cose di questo mondo. Essi vivono un digiuno che, certamente, ha un rigore ascetico, ma a ben guardare esso non è altro che la traduzione ascetica della regola di carità che troviamo affermata nelle *Lettere* di Paolo. Recitano le pagine de *i Costumi della chiesa cattolica* dedicate al monachesimo [neretto fuori testo]:

«(n 33. 71). ... in questo genere di vita nessuno è forzato a sostenere dure prove che non può sopportare; a nessuno è imposto qualcosa che rifiuta di fare e pertanto non è condannato da altri per il fatto che non si sente capace di imitarli. Si ricordano infatti con quanta energia le Scritture raccomandano a tutti la carità; si ricordano che: *Tutto è puro per i puri e: Non quello che entra nella vostra bocca vi rende impuri, ma quello che ne esce* Perciò mettono **grande zelo** non per rifiutare certi generi di cibi quasi fossero immondi, **ma per domare la concupiscenza e per conservare l'amore dei fratelli**. Si ricordano del passo che dice: *I cibi sono per il ventre e il ventre per i cibi. Ma Dio distruggerà questo e quelli;* e di quell'altro: *Non sarà certo un alimento ad avvicinarci a Dio; né, se non ne mangiamo, veniamo a mancare di qualche cosa, né mangiandone ne abbiamo un vantaggio;* e soprattutto di quello: *È bene, fratelli, non mangiare carne né bere vino, né altra cosa per la quale il tuo fratello possa scandalizzarsi* **In effetti l'Apostolo mostra come tutte queste cose devono essere indirizzate al fine della carità;** dice: *Uno crede di poter mangiare tutto, l'altro invece, che è debole, mangia solo legumi. Colui che mangia, non disprezzi chi non mangia e chi non mangia, non giudichi male chi mangia, perché Dio lo ha accolto. Chi sei tu per giudicare un servo che non è tuo? Stia in piedi o cada, ciò riguarda il suo padrone; ma starà in piedi, perché il Signore ha il potere di farcelo stare.* E poco dopo: *Chi mangia, mangia per il Signore, dal momento che rende grazie a Dio; anche chi non mangia, se ne astiene per il Signore e rende grazie a Dio.* E parimenti in quello che segue: *Quindi ciascuno di noi renderà conto a Dio di se stesso. Cessiamo dunque dal giudicarci gli uni gli altri; pensate invece a non essere causa di inciampo o di scandalo al fratello. Io so, e ne sono persuaso nel Signore Gesù, che nulla è immondo in se stesso; ma se uno ritiene qualcosa come immondo, per lui è immondo.* Avrebbe potuto meglio mostrare che non nelle

cose stesse di cui ci alimentiamo, ma nel nostro spirito si trova una certa forza, capace di contaminarlo? E per questo anche quelli che sono capaci di disprezzare queste cose e che sanno di certo che non si contaminano se hanno preso qualche cibo senza turpe cupidigia e con la mente rivolta in alto, devono comunque avere di mira la carità. Osserva cosa ne segue: *Ora, se per il tuo cibo il tuo fratello resta turbato, tu non ti comporti più secondo carità.*

(33. 72). Leggi da te il resto, perché riportarlo qui tutto sarebbe lungo, e troverai che a coloro che possono non tener conto di queste cose, vale a dire ai più forti e sicuri, **si prescrive tuttavia di essere temperanti** per non offendere quelli che, a causa della loro debolezza, hanno ancora bisogno di una temperanza di questo genere. Queste cose le conoscono e le praticano quelli dei quali ho parlato; infatti sono cristiani, non eretici, e intendono le Scritture secondo la dottrina apostolica e non alla maniera di quell'orgoglioso e mentito Apostolo vostro: *Nessuno disprezza chi non mangia; nessuno giudica chi mangia; il debole mangia verdure. Molti forti, dunque, fanno la medesima cosa per rispetto dei deboli; molti altri invece lo fanno non per tale motivo, ma perché preferiscono alimentarsi con un cibo più comune e condurre una vita perfettamente tranquilla, sostenendo il corpo con pasti frugali. Tutto mi è lecito, dice l'Apostolo, ma io non mi lascerò dominare da nulla [...]*

33. 73. Coloro dunque che possono, e sono in ogni modo innumerevoli, si astengono dalle carni e dal vino per due ragioni: o in considerazione della debolezza dei loro fratelli o tenendo presente la propria libertà.

È alla carità soprattutto che si guarda:

alla carità si adatta il vitto,

alla carità il linguaggio,

alla carità il vestire,

alla carità l'aspetto»

Nelle *Lettere* di Paolo c'è tutta una questione sul mangiare o sul non mangiare legata alla convivenza, nella primitiva comunità apostolica, di due gruppi di cristiani: quelli che provenivano dal paganesimo e quelli che provenivano dal giudaismo. I cristiani che provenivano dal paganesimo avevano un certo regime alimentare; quelli invece che provenivano dal giudaismo facevano delle distinzioni: cibi puri, cibi impuri. Nella comunità apostolica erano nati dei dissidi, perché tutti i cristiani quando si dovevano trovare insieme per mangiare, litigavano per quello che c'era sulla mensa; certi ne potevano mangiare, certi no. Paolo allora interviene e spiega che quando bisogna decidere di mangiare o non mangiare, quello che si deve seguire non è una regola decisa *a priori* su quello che sia bene o no, ma si deve seguire ciò che permette di vivere insieme nella carità, ciò che edifica la convivenza comune, ciò che salva il fratello e permette a tutti ad essere lì a mangiare e vivere nella pace.

Agostino a sua volta scrive che — grazie all'informazione raccolta presso le comunità monastiche di Roma — ha capito che quei monaci erano dei grandi monaci perché lavoravano sì con le loro mani, ma dietro alla loro ascesi (ammirata dall'esterno delle loro comunità) non c'era una scelta economica; c'era invece una scelta che rispettava la volontà profonda del cuore di ciascuno: domare, da una parte, la concupiscenza e, dall'altra, conservare l'amore dei fratelli. Nella norma del mangiare una volta sola al giorno essi avevano trovato quello che per loro era educativo per abituarsi a vivere un regime di vita che sostenesse la pratica della vita cristiana e la crescita dell'uomo interiore. Il criterio di vita di questi monaci di Roma non era dunque l'ascesi per se stessa, ma l'ascesi indirizzata all'accoglienza del fratello. Agostino trova così confermato ciò che aveva intuito di fronte alla richiesta di Alipio, quel giorno di agosto nel giardino di Milano.

Ecco che il monachesimo agostiniano, pur fondato sulla ricerca di Dio e l'intenso colloquio con lui — per questo sarà caratterizzato dalla lettura dei salmi, e dalle conferenze del preposito ai fratelli della comunità (perché anche l'adesione intellettuale al mistero di Dio diventi una cosa sola con l'essere dell'uomo che lo ricerca) — sarà un monachesimo in cui l'ascesi sarà temperata dal principio della carità. In tal modo Agostino non verrà meno a quell'accoglienza del fratello che aveva colto nell'esperienza originale della sua conversione e scelta monastica. Il monachesimo agostiniano darà tutto proiettato su Dio e sulla convivenza fraterna.

* * * * *

FRATERNITÀ ED ECCLESIALITÀ NELLA COMUNITÀ AGOSTINIANA

13 FEBBRAIO 2006

Sr M. CARLA VALLI, OSB ap

Il tema di stasera è importante perché ci permette di ricollegarci in particolare a quanto avevamo detto la volta scorsa in particolare a quella visione che contemplava la vita di Agostino dal punto di vista della sua conversione non nel senso di una conquista della fede cattolica, così ha scritto papa Giovanni Paolo II, ma nel senso di una riconquista, perché egli l'aveva perduta convinto nel perderla di non abbandonare Cristo, bensì solo la Chiesa. Infatti nella sua adesione di quella setta agnostica dei Manichei egli sentiva parlare di Cristo, ripeteva il nome di Cristo, come nello stesso gruppo si parlava e si speculava su Dio e quindi da certo punto di vista, una delle tesi del gruppo era quella che si distanziavano dai cristiani soltanto per il ripudio della Chiesa e della sua autorità in campo delle verità di fede.

Ma in realtà l'operazione era impossibile, perché ogni uomo non può arrivare a conoscere Cristo se non tramite la Chiesa, in quanto la Chiesa non è soltanto la depositaria della dottrina di Cristo, ma è anche proprio il sacramento della sua presenza, e Agostino a modo suo recuperò questa realtà in quel momento stesso in cui vitalmente decise di rivestirsi di Cristo. Dicevamo la volta scorsa che dal momento della sua adesione a Cristo, non soltanto dal punto di vista intellettuale, ma dal punto di vista esistenziale, all'atto giuridico di nascita nella Chiesa, che coincide con il ricevere il battesimo; passano circa otto mesi, dall'agosto del 386, egli fu battezzato poi nella Pasqua del 387 da Sant'Ambrogio, e ci piacerebbe molto chiedere ad Agostino, che cosa abbia gustato in particolare modo dell'esperienza ecclesiale nel momento stesso in cui ha ricevuto il battesimo.

Abbiamo visto che di per sé era preparato in una maniera assolutamente originale e adatta soltanto al suo percorso umano e filosofico in quanto aveva recuperato tutta quella sapienza cristiana che aveva accumulato al livello intellettuale quando andava ad ascoltare Ambrogio, ma con aria distaccata senza coinvolgersi e aveva recuperato quelle nozioni cristiane che comunque l'audizione delle prediche di Ambrogio aveva

riproposto al suo spirito in quel lungo periodo di vita comune con gli amici filosofi a Cassiacum. Ma immediatamente dopo il battesimo ecco che Agostino, che si era licenziato dal suo incarico di retore presso la corte imperiale, decide di tornare in Africa e con lui ritorna il gruppo degli intimi.

Il viaggio verso l’Africa però si interrompe a Roma, dove, com’è noto, prima dell’imbarco la madre Monica muore e di per sé a Roma Agostino si ferma per un anno. Egli dedicò questo tempo ad interessarsi su questo fenomeno monastico di cui aveva ricevuto notizie a Milano. Ora noi questa sera ritraceremo la sua risposta a questa domanda su ciò che pensa Agostino al indomani della sua conversione del mistero della Chiesa, leggendo una parte di un suo scritto che compose all’indomani della sua conversione durante questi mesi di sosta a Roma, quando aveva già in cuore questo progetto di vita monastica. In questo scritto, che si chiama *I costumi della Chiesa cattolica*, Agostino tratta la prassi dei cristiani. È uno scritto che indirizza ai Manichei, i suoi vecchi compagni di ricerca della verità, ed è uno scritto polemico in cui egli oppone alla dottrina manichea quella che è la verità, non soltanto contemplata, ma la verità praticata dai cristiani; in questo senso, vuol dire i costumi di vita, il modo in cui i cristiani vivono.

Come vivono i cristiani? Semplice, Agostino va subito al cuore della maniera di vita cristiana; i cristiani vivono amando Dio e amando il prossimo e quindi tutta questa opera di per sé è un lungo commento al precetto evangelico dell’amore di Dio e del prossimo, sullo sfondo del dibattito che tanto egli aveva portato in cuore mentre stava con i Manichei. A un certo punto del discorso egli – e questo è il brano che c’interessa – si rivolge alla Chiesa cattolica e il suo scritto diventa un discorso rivolto alla chiesa, come se questa Chiesa fosse una personal davanti a lui. Abbiamo uno schizzo della Chiesa come madre dei cristiani, verissima madre dei cristiani. Quindi abbiamo che per Agostino la vita cristiana ed egli lo confessa, è inconcepibile senza questo legame con la Chiesa, non a titolo giuridica, ma come una madre. Nel seguito del testo ecco che schizza i propri tratti e dice: “Tu, Chiesa cattolica, verissima madre dei cristiani, non solo raccomandi di onorare con assoluta carità e purezza Dio stesso, il cui possesso costituisce la vita beata, ma tu abbracci anche l’amore e la carità del prossimo così che presso di te abbondano i rimedi contro le varie malattie di cui soffrono le anime per i loro peccati”.

Per Agostino la Chiesa è colei che ha in mano questa grande abilità di guarire l’uomo ed egli che portava in sé l’esperienza di tutto quel travaglio che era arrivato alla luce, ma che aveva segnato profondamente per ricostruire la sua vita secondo un orizzonte di senso che desse pienezza, si rivolge alla Chiesa come colei che può istradare qualsiasi uomo per ritrovare se stesso e ritrovare la propria unità. Certo, in un’espressione di questo genere emerge subito la concezione che ha Agostino dell’uomo, come il capolavoro di Dio, ma è anche segnato dal peccato e quindi l’uomo deve trovare la strada per ritornare a Dio e uscire dalla dissomiglianza in cui era caduto

per il peccato e deve ricostruire la propria vita nel dialogo e nella comunione con la verità e la bontà di Dio.

Per Agostino la Chiesa è innanzitutto madre, perché si china sull'uomo malato e lo aiuta a guarire. Quest'immagine della madre s'interseca con l'immagine della Chiesa maestra, perché, dice, la prima abilità che ha la Chiesa è quella come una madre prudente quella di evitare che i suoi propri figli s'ammalino. Agostino ha uno sguardo sulla malattia dell'uomo, del medico che non solo vuole applicare i rimedi quando la malattia è già in corso, ma se potesse applicherebbe tutte le risorse della medicina preventiva per cui guarda la Chiesa come madre, madre in quanto maestra perché l'uomo non si lasci rovinare dalle dottrine che lo conducono a rovinare la propria esistenza e proprio per questo abbiamo la descrizione l'opera della madre Chiesa in quanto istruisce ed educa tutte le età della vita e dà ad ogni età della vita l'insegnamento adatto perché ciascuno possa vivere sfuggendo alle malattie che lo insidiano, innanzitutto le malattie dell'anima, perché, certo, Agostino è molto preoccupato anche della salute fisica di ogni uomo, come lo era dei suoi monaci, ma vuole che la preoccupazione per la salute del corpo sia collegata alla preoccupazione per la salute dell'anima e quest'ultima diventa la preoccupazione dell'apertura dell'uomo all'amore di Dio.

Egli descrive quindi e ricorda in questo paragrafo tutta una serie di regole che fanno parte del bagaglio dell'istruzione della madre Chiesa e che sono le regole evangeliche, o perlomeno neotestamentarie, con le quali ogni uomo si relaziona all'altro in vincoli definitivi che permettono all'uomo in quanto essere sociale e nativamente teso all'amore reciproco di realizzare questa sua tendenza a donare e donarsi all'altro per vivere in maniera serena e piena. Qui fa il caso della famiglia, quello dei popoli, quello dei padroni dei servi e conclude dicendo:

“Tu insegna con cura a chi spetta l'onore, a chi l'affetto, a chi la riverenza, a chi il timore, a chi il conforto, a chi l'ammonizione, a chi l'esortazione, a chi la disciplina, a chi il rimprovero, a chi la punizione...”

Abbiamo un Agostino capace di delineare tutto il complesso dei rapporti umani e tutti i rapporti umani sono importanti e l'uomo va rispettato nella sua dignità; egli enuclea con una massima: “Non a tutti si dedichi tutto, mentre a tutti si deve la carità e a nessuno si deve l'ingiustizia”. Agostino ha accolto nella madre Chiesa questa sapienza per cui la carità si modula in tante maniere diverse, perché ciascuno abbia il necessario per vivere con gli altri e sviluppare i doni che porta in sé, senza essere ingiusto con nessuno. Ma ancora egli dice e qui la figura della madre Chiesa è schizzata in maniera chiarissima:

“Una volta che l'uomo ha colto nella sapienza della Chiesa questa sapienza di amore, amore diversificato secondo le varie relazioni umane egli sarà attaccato alle tue mammelle e nutrirsi dell'amore che discende da te egli sarà in grado di seguire Dio e mentre l'uomo da parte sua sottomettendosi e avendo l'umiltà di accettare queste regole

di vita pratica che gli offre la Chiesa sarà in grado di seguire Dio e a sua volta farà l'esperienza di accogliere la manifestazione della divina maestà – egli ci dice come l'adesione alla dottrina pratica della Chiesa non è soltanto un'adesione etica, virtuosa nel senso intrinseco, ma è fare spazio a cogliere Dio che si rivela e che manifesta come dietro quei comandamenti di amore ci sia il suo amore che discende dall'alto e dice: "L'uomo scoprirà dietro queste regole, quest'amore di Dio, che è manifestazione di Dio e lo scoprirà perché si accorgerà che dentro di sé si eleverà un grande incendio di amore divino e sarà questo grande incendio di amore divino che distruggerà il vizio e tutte le tracce di peccato che l'uomo ha accumulato fino al quel momento e allora l'uomo comprenderà, dice Agostino, la verità di due frasi che secondo lui riassumono l'identità di Dio nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Egli dice:

"Nell'Antico Testamento Dio si presenta come fuoco – pensiamo alla scena di Sinai, quando tutto il monte fumava e Mosè che parlava con Dio e ascoltava le parole di Dio, perché il popolo non aveva il coraggio di avvicinarsi al fuoco divoratore. Ma Agostino presenta anche la parola di Gesù nel vangelo: «Sono venuto per portare il fuoco sulla terra...», frase misteriosa, ma che dà significati molteplici, ma che certo vuol dire è il fuoco del giudizio di Cristo sull'uomo, ma quel giudizio che è il giudizio dell'amore di Cristo. Perché il giudizio dell'uomo su Cristo è quello del giudicare l'uomo per salvarlo, mai per condannarlo e quindi Agostino dice: "In questa esperienza accettando di chinarsi entro la sapienza pratica della chiesa nei rapporti orizzontali si scopre come cambia la nostra interiorità e si scopre che se la nostra interiorità è cambiata non è cambiata per lo sforzo che abbiamo fatto noi nel seguire queste norme, ma perché è successo qualcosa dentro di noi e abbiamo conosciuto la verità di Dio come colui che vi prende e ci modella dall'interno, come il fuoco che dà forma alla nostra interiorità perché comunque ci ritroviamo modellati e non possiamo più staccarci da questa esperienza che prende possesso di noi perché ormai è innestata un'avventura di vita.

Noi siamo inseriti in una trasformazione e questa trasformazione, se ha dei costi come può avere dei costi ogni operazione del fuoco sul metallo, però questa operazione ci dà una gioia profonda perché ci radica nella speranza. Nel momento stesso in cui noi ci accorgiamo che ci cambiamo perché siamo abitati da questo Dio-fuoco, noi abbiamo anche la certezza che sarà vinto il nemico vero della nostra vita che è il nemico rappresentato dalla morte. L'uomo che si lascia abitare da Dio acquista la speranza certa di superare la morte, perché capisce che dentro di sé c'è già Dio all'opera. Allora, dice, questo è un vertice dell'esperienza umana, questo è l'esperienza impagabile, perché ogni uomo ha sete dell'assoluto, e dentro di sé ha bisogno di attaccarsi a colui che diventa la garanzia di tutto quello che fa sulla terra.

Allora dice, in questo discorso diretto alla Chiesa: "Tu sei la nostra verissima madre, perché ci fai vivere questa profonda esperienza che ci porta alle radici profonde per cui vale la pena di vivere e di morire, se gli eretici riuscissero a comprendere questo – quando si parla della Chiesa non si parla di un'entità esterna, ai cristiani, ma si parla di

un ambiente vitale in cui essi modificano se stessi e fanno esperienza di Dio, ecco che essi non adorerebbero Dio in nessun'altra parte se non presso di te, o Chiesa, o nel tuo grembo". Altra immagine materna.

Quindi Agostino ha questa idea della Chiesa che capiamo che non ha nessuna connotazione giuridica, ma è l'esperienza di qualcosa che mi permette di vivere e mi trasmette la vita. In altri testi egli poi ritornerà su questi concetti. Siamo all'indomani del suo battesimo, quindi siamo nel giovane Agostino, monaco convertito, già un grande cristiano, ma all'inizio di quel Dottore della Chiesa che sarà ed egli poi enucleerà tutto questo discorso, mettendo in luce come questo fuoco Dio che inabita l'uomo e lo trasforma è lo Spirito Santo, perché l'uomo essendo nella sua esperienza della Chiesa in realtà fa l'esperienza dell'incorporazione a Cristo e quindi sarà Agostino che enucleerà quell'immagine famosa che poi attraverserà tutta la tradizione cristiana per cui Cristo è il nostro capo e noi siamo le sue membra, per cui la Chiesa è in realtà il Cristo totale.

Agostino dice: "Nel nostro essere cristiani noi c'incorporiamo a Cristo". Immaginiamo un unico uomo: questo unico uomo è Cristo; noi ci uniamo a lui, noi penetriamo dentro di lui e formiamo tutti una sola persona. Ma questa persona come cuore e come spirito Cristo. Cristo sarà il capo di questa persona, che è la Chiesa, i cristiani tutti insieme, e noi saremo le membra. E come non è possibile in un corpo umano concepire il capo staccato dalle membra, perché altrimenti l'uomo sarebbe morto, ma se è un corpo vivente, ecco che il capo e le membra rimangono assieme ed egli dirà: "La Chiesa è Cristo totale", o come noi diciamo, o che abbiamo sentito dire: "La Chiesa è il corpo mistico di Cristo".

Dietro questo concetto di corpo mistico, non s'intende un corpo evanescente, un corpo che sta per aria, nel cielo – ma s'intende la realtà viva della Chiesa che fa esperienza di questo amore che è insieme un amore di Dio e un amore del prossimo, in cui ci si addentra seguendo la strada che offre la comunità cristiana facendo fare un itinerario in cui all'inizio offre dei precetti di amore umano, che sono una garanzia della convivenza serena ma che hanno la portata maggiore della serena convivenza, perché spalancano sull'orizzonte dell'autocomunicarsi di Dio all'uomo.

Se questa è la realtà vera della Chiesa, la Chiesa madre che fa capire che cosa vuol dire la comunicazione di Dio all'uomo, il discorso infervora ulteriormente Agostino mentre lo stende in questo libro in cui si rivolge ai Manichei allora dice: "Non solo la Chiesa è questa in astratto, ma se io di quest'esperienza posso solo parlare poco perché la mia conversione è datata da un anno, guardate i grandi esempi della santità della Chiesa. Per guardare questi esempi, ecco allora che Agostino, senza mai distogliersi da questo fonda che intreccia l'amore di Dio e l'amore dell'uomo, ci schizza una pagina importantissima, data la sua antichità – siamo nel 388 d.C., tutte le notizie che egli aveva raccolto sul monachesimo: il monachesimo come realizzazione entro la Chiesa di una vita piena in cui si vive questo amore di Dio e questo amore del prossimo, e quindi di una vita felice. Per Agostino le due cose sono inscindibili.

Adesso leggeremo il suo *réportage* del monachesimo, troveremo alcune connotazioni che sono proprie dell'esperienza monastica, ma guai a staccarle da questo fondale che continuamente riemerge sull'esperienza di carità verso Dio e verso il prossimo. Mentre egli fa questo *réportage*, darà anche delle pennellate che anticipano poi quell'esperienza di Chiesa alla maniera monastica che realizzerà l'anno dopo quando finalmente imbarcatosi per l'Africa e tornando a casa darà corpo al suo progetto di usare tutti i beni di famiglia per fondare un monastero, per cui la prima cosa che farà sarà arrivato a casa a Tagaste, impiantare sui suoi possedimenti il primo monastero. Allora noi nella pagina che leggeremo adesso troviamo quello che egli ha saputo dalle sue indagini sul monachesimo ma leggeremo anche quello che realizzerà alcuni mesi dopo quando con gli altri fratelli darà forma alla prima comunità monastica.

Nella Chiesa si vive talmente alla massima potenza l'esperienza dell'amore che succede che:

“...esiste una moltitudine di cristiani che vivono nella perfetta continenza e questa moltitudine di cristiani che vivono in perfetta continenza si diffonde sulla terra ogni giorno di più e principalmente in Oriente e in Egitto”.

Ora, è interessante che in questo paragrafo, in cui parla di questa moltitudine di cristiani che vivono in perfetta continenza, sono celibi, dice che questi uomini non possono non amare l'uomo. Egli dice che l'esperienza del celibato non è una fuga dall'amore, ma è qualcosa che nasce soltanto quando l'uomo ha già sperimentato l'amore dell'altro uomo, perché – lo dice - in te, Chiesa, troviamo tanti uomini ospitali, generosi, misericordiosi, sapienti, casti, santi, se nella Chiesa un uomo è capace di essere ospitale, generoso, misericordioso, sapiente, casto, santo, allora è al tal punto ardente dell'amore di Dio, che può capitare che trovi gusto di vivere la solitudine in una suprema continenza. Il celibato, la rinuncia a una moglie o un marito per lui è soltanto un caso dell'amore di Dio, quando quest'amore di Dio si è già verificato in persone che hanno già messo in pratica tutte quelle regole di rapporto pieno con i propri simili.

L'asceta non è un'altra categoria, ma è quella stessa categoria di cristiano pieno dell'amore di Dio che a un certo punto vive questo amore di Dio in una maniera talmente eccelsa che non gli basta più essere generoso, ospitale, misericordioso, ma lo brucia talmente questo fuoco d'amore che allora riesce a vivere anche solo da celibe. Questi testi di per sé non sono facilissimi da leggere, ma la logica è soltanto questa. Il celibato è come l'efflorescenza di questo amore. Dice ancora:

“È talmente vero che quell'amore ha questa forza e ha dei frutti così meravigliosi che per questo in Oriente e in Egitto i cristiani non si accontentano di essere generosi, ospitali, santi e casti nella maniera comune nell'avere moglie, marito e famiglia, ma si ritirano in solitudine”.

Egli dice ancora: “Questi uomini godono del colloquio con Dio, a cui si sono uniti con le menti puri, felicissimi di contemplare questa sua bellezza”.

Egli fa una descrizione di quelli che si sono ritirati in solitudine, gli anacoreti, ed egli è il primo nella storia della letteratura monastica che introduce il concetto di contemplazione. Ora, si potrebbe impostare un confronto con la Lettera 21 di Girolamo ad Eustochio. Agostino è stato soltanto a Milano e a Roma, ma a Roma, dove arriva nel 388, cinque anni prima c'era stato Girolamo, che veniva dall'Oriente ed è passato da Roma perché c'era un Concilio, e Girolamo si era soffermato a Roma e aveva scoperto che lì c'erano le prime comunità di vergini cristiane. Questa fu per lui un'esperienza totalmente nuova, perché già viveva la vita monastica, ma alla maniera degli orientali in Egitto. Egli si entusiasma di questi gruppi di donne e si mette al loro servizio e dà loro tutta la sua sapienza biblica, frequentandole. Lo sappiamo dalle lettere che scrive a loro. Alla fine, senza colpa sua, ma a Roma si parlava male di queste donne che facevano cose strane, anche perché erano delle donne nobili, che invece di fare le matrone romane si sono messe a leggere la Bibbia, a fare digiuni, ecc. Le loro figlie non si sposarono più e facevano anch'esse questa strana vita. Arriva Girolamo che esalta il loro genere di vita e insegna loro a leggere la Bibbia, perciò si eleva una grande polemica; Girolamo è costretto ad andarsene in Oriente. Girolamo si era legato particolarmente ad una certa Paola, la quale poi lo seguirà in Oriente e fonderà dei monasteri a Betlemme. Paola aveva due figlie, Eustochio e Blesilla; quest'ultima muore giovane, ma Eustochio segue la madre e raggiunge Girolamo a Betlemme. Ad Eustochio Girolamo aveva scritto una lunga lettera, in cui egli racconta tutti i tipi di vita monastica che egli aveva conosciuto direttamente nell'Oriente. C'è sicuramente la dipendenza da questa relazione con Girolamo consegnata nella lettera a Eustochio. Queste lettere non sono da intendere come le nostre lettere personali; sono manifesti di vita cristiana. Quindi se questa lettera è stata scritta nel 383/4, Agostino arriva a Roma quattro anni dopo, e si interessa alla vita monastica, è facile pensare che andando nelle case nobili queste donne abbiano fatto vedere ad Agostino una copia di queste lettere di Girolamo.

Egli riproduce queste notizie ma con delle sottolineature che sono sue e che nascono dalle sue esperienze. Per esempio, la descrizione delle anacoreti che vivono in assoluta solitudine c'era anche nelle descrizioni di Girolamo, ma è proprio di Agostino il fatto di connotare l'esperienza monastica degli anacoreti dal punto di vista della contemplazione. Perché Agostino era filosofo neoplatonico e tramite il percorso filosofico era riuscito anche a capire che l'essere di Dio voleva dire anche la percezione della sua bellezza. Quindi è lui che per primo nella storia usa questo termine "contemplazione". Ma egli dice: "Ci sono degli anacoreti che si dedicano alla contemplazione ma oltre a questa specie eletta su cui non mi soffermo, ci sono anche i cenobiti. Anche questi cenobiti sono un frutto dell'esperienza dell'amore di Dio e del prossimo nella Chiesa, perché si sono radunati in una vita comune castissima e santissima e dedicano il proprio tempo a pregare, leggere e discutere". Ecco allora che qui praticamente egli vede come l'efflorescenza dell'amore di Dio non tanto più quella contemplazione della bellezza divina degli anacoreti ma secondo un'altra modalità che è

quella del pregare, leggere e discutere secondo i gemiti dello Spirito che ci inabita. L'espressione "discutere" è da intendersi nel senso di radunarsi insieme per mettere in comune i frutti della *lectio divina*. Sono le conferenze monastiche.

C'è una maniera di vivere l'amore di Dio e del prossimo che nasce e si esprime nel dedicare molto tempo a queste attività. Coloro che si mettono insieme e si dedicano ad una vita comune qualificata dal pregare, leggere e ascoltare i discorsi dei decani e dei padri del gruppo monastico sono persone che vivono una vita "castissima e santissima". Dietro a quel "Castissima e santissima" si intende quel tessuto di relazioni d'amore proprio della vita cristiana, perché se non c'è amore di Dio e del prossimo, Agostino dice non c'è cristianesimo. Per vivere, Agostino dice, essi badano non essere di peso gli uni agli altri; quindi, l'amore reciproco come non essere di peso. Per questo, si dedicano gli uni agli altri preoccupandosi di guadagnarsi il necessario per vivere, dedicandosi a dei lavori manuali che permetteranno loro a vivere senza distogliere la mente da Dio. Quindi l'amore di Dio e del prossimo è una relazione con Dio intensa con molte ore di preghiera e un'attività manuale che permette anche una specie di automatismo per non distrarre l'attenzione della mente da Dio.

Ritroviamo qui alcune caratteristiche menzionate la volta scorsa sul tentativo di vivere in gruppo una vita filosofica in cui per non essere disturbati dall'attenzione a Dio, si adotta un sistema di vita comune in cui il necessario per vivere è limitato al cibo e al vestito, è qualcosa di cui non si preoccupa il soggetto, ma si preoccupa un decano o il padre. Tutto il gruppo per distogliersi da preoccupazioni vane di cibo e vestito delega la distribuzione del necessario al decano, capi di dieci monaci, e a loro volta questi decani rendono conto per questo lavoro al padre del cenobio. Anche qui nella descrizione soprattutto del padre del cenobio risalta in filigrana l'amore di Dio e del prossimo che dev'essere vivo. "Questi padri – dice - non sono solo di costumi elevatissimi, ma devono essere versatissimi nella dottrina, conoscere la Scrittura che permette loro di restare in relazione con il Cristo vivo e devono essere eminenti in ogni cosa questi provvedono a coloro che chiamano figli senza alcuna superbia".

Dietro a questo discorso sui padri e figli De Vogué dice: "Qui Agostino introduce come modello neotestamentario la pagina di Efesini 4 dove si descrive la vita familiare e la vita comunitaria allargata ai servi e ai padroni e dice ai cristiani: "Voi dovete rispettarvi gli uni gli altri, non come servi, ma come figli". C'è una descrizione del rapporto personale in cui si mette in luce come là dove anche se ci sono delle norme che sembrano di assoggettazione vicendevole, in realtà è guidata dal principio della carità che anima tutto e che poi attuerà nel suo monastero sulle terre di famiglia. Non per nulla in questa descrizione dei cenobiti orientali egli parla di una vita di intima unione e di intensissima pietà, ma l'originale latino parla di vita concordissima – vita di una concordia molto intensa, intensissima - ma, dice, "*in Deum*". Dove la relazione vicendevole ha questa prospettiva sull'orizzonte infinito di Dio. Questa sarà proprio l'espressione quando egli scriverà la sua regola per i servi di Dio che vivranno con lui nel cenobio, egli a quel punto ricupererà un'altra pagina neotestamentaria che è famosa

quando si parla di Agostino, la pagina di Atti II, là dove si dice che nella chiesa di Gerusalemme i cristiani erano un cuore solo e un'anima sola, vita concorde, con un cuore e un'anima sola, ma Agostino citerà quel versetto di Atti II, aggiungendo "*in Deum*" – cioè i monaci vivranno questa intensità di relazione vicendevole perché sono proiettati verso Dio, altrimenti, dice, questi non solo non possono sussistere, ma non sapranno dove prendere alimento e non sapranno a che cosa essa conduce. Questa descrizione dei cenobiti piace tanto ad Agostino, la rimugina e l'adotterà appena tornato in Africa.

Egli non si accontenta di questo perché sa che il suo progetto in realtà sarà un progetto che dovrà adattarsi alle circostanze. Ora, non possiamo dire che Agostino indovinasse il futuro – ma forse l'avrà presentito, sapendo come era andato la faccenda di Ambrogio – Agostino aveva l'intenzione di tornare in Africa e fare il monaco laico con i fratelli. Però forse sapeva che anche Ambrogio il grande vescovo era diventato vescovo quando non lo pensava affatto, perché in quest'epoca della Chiesa antica, era molte volte il popolo di Dio stesso che, guardando al suo interno i cristiani, decideva chi dovesse fare il prete e chi il vescovo. Questo era successo per Ambrogio, e succederà anche per altri grandi personaggi.

Agostino sapeva di dovere organizzare la vita della sua comunità secondo il temperamento africano e secondo le circostanze in cui si sarebbero trovati a vivere nella Chiesa in Africa. Riproducendo questa pagina che vuol essere un'esaltazione della vita dei cristiani: i cristiani vivono l'amore realizzando anche questa vita impensabile, piena di gioia. Agostino allora si sofferma e aggiunge anche queste notizie che ci fanno vedere un tipo di vita monastica più malleabile e più aperta, come diremmo noi alla vita della Chiesa così come si presenta:

“Questo stesso ideale dell'amore di Dio e del prossimo, realizzato con la scelta celibataria tutta convogliata nell'amore verso Dio oltre all'amore vicendevole è realizzato anche da delle donne che servono Dio in modo sollecito e casto, separate nelle loro abitazioni lontane quanto più possibile dagli uomini”.

Da un certo punto di vista queste donne nella loro comunità si allontanano dagli uomini, ma li incontrano, perché dice:

“S'incontrano con gli uomini soltanto per una pia carità e per l'imitazione delle virtù”.

Agostino ci presenta delle comunità di vita monastica femminile che hanno dei contatti sporadici con delle comunità monastiche maschili. È il fenomeno che noi adesso viviamo: le nuove forme di monachesimo in cui ci sono delle comunità maschili e di quelle femminili, in cui ognuna comunità fa la propria vita celibataria indiscussa e difesa, però comunità che ogni tanto s'incontrano tra di loro. Quando queste donne monache s'incontrarono con i monaci “...per pia carità e per imitazione delle virtù” – per edificazione vicendevole. Egli spiega anche la carità concreta: le monache facevano i vestiti dei fratelli; proprio uno dei casi classici che si producono nelle nuove comunità.

Le monache ricevono in cambio il necessario per il vitto – è logico; i monaci andavano al mercato e vendevano le ceste fabbricate, ma le monache non potevano andare al mercato per la lunghezza e i pericoli del viaggio. Un nuovo genere di vita monastica, dunque non di assoluta solitudine ma che conoscevano un mutuo scambio.

Dice anche: “La santità della chiesa con un amore così ardente la si può vivere anche al di fuori della vita monastica; la vivono anche i vescovi, sacerdoti, diaconi: “...questi vivono dove s’impara a vivere”. Le difficoltà che deve vivere un monaco, un sacerdote, un vescovo è sempre quella di coniugare l’amore di Dio con quello del prossimo. Agostino anche questi cristiani, perché se non c’è l’esercizio delle virtù orizzontali, Agostino dice, non s’impara a vivere. E se non s’impara a vivere, non s’impara ad amare e a vivere l’ascensione verso Dio. “Però, certo, i monaci hanno il dono di vivere dove si vive quella vita di amore orizzontale che fa incontrare con colui che è la vita per eccellenza, che è Dio stesso”.

Tutto questo che Agostino ha visto in Oriente non è realizzato anche in Occidente, le ha viste a Milano e poi a Roma. Notiamo il fatto che egli dedica una lunga pagina per descrivere tutte queste esperienze monastiche che ci fa vedere come il suo cuore era carico di questo ideale sempre collocato all’interno dell’esperienza della Chiesa come vita, come madre che alimenta e dà la vita.

Agostino arriva in Africa. Per tre anni vive nel suo monastero a Tagaste, però per vari motivi lasciava Tagaste e andava ad Ippona. La storia del suo biografo Posilio che era vissuto con lui ci racconta che un certo giorno egli va ad Ippona a trovare un tale che sperava a guadagnare alla vita monastica. Agostino racconta la vicenda in un’altra maniera, dicendo che era andato ad Ippona perché, sì, voleva incontrare quel tale che voleva trascinare nella vita monastica, ma anche perché doveva cercare un posto dove costruire un altro monastero. Ad Ippona poi, era andato in chiesa, il vescovo, Valerio, anziano e d’origine greca, aveva bisogno di qualcuno che predicasse in latino, e posto che Agostino sapeva bene il latino, decise che Agostino dovesse essere ordinato prete. Agostino non lo voleva e non poteva, essendo monaco. Valerio non vedeva che questo fosse un problema e gli disse di costruire il suo monastero nel giardino del episcopio.

Occorreva alcuni mesi per prepararsi e studiare le Scritture e oltre il primo monastero, tutti i laici che aveva lasciato a Tagaste, fonde un altro monastero ad Ippona, in cui è sacerdote nel giardino della casa episcopale. Non rimane soltanto sacerdote, perché Valerio l’assume come vescovo coadiutore e vuole che lo succeda come vescovo al suo posto. Nel 355 era già vescovo coadiutore; non sappiamo quando Valerio muore, ma nel 397 ad un certo punto su un documento risulta solo la firma di Agostino.

Questo allora è il terzo passaggio, per cui nel momento stesso in cui Agostino viene consacrato vescovo il problema è che non può più vivere nel monastero che aveva edificato nel giardino dell’episcopio, perché – e questo è caratteristico di Agostino – egli dice, il vescovo ha il dovere dell’ospitalità. Siamo anche in un momento in cui la Chiesa africana è scossa da scismi, eresie, per cui c’è una questione di ricostruire la comunità all’interno della Chiesa africana, e per fare questo occorrono dei contatti personali. Per

Agostino l'ospitalità è sacra, ma abbiamo già trovato che il cristiano dev'essere ospitale e generoso – allora egli vive nell'episcopio, ma qui vuole che i sacerdoti che vivono con lui siano dei monaci. Egli allora fonda il primo monastero clericale. Passa quindi da un'esperienza in cui il monachesimo è un monachesimo di laici ad un'esperienza di monachesimo di preti.

Quando scrive la sua Regola? Probabilmente, non a Tagaste, perché quando è a Tagaste a casa sua non c'è bisogno che scriva una regola; gli altri riconoscono in lui la guida. Una regola viene scritta sempre dopo, in seguito dell'esperienza vissuta. Probabilmente scrive la sua regola quando deve lasciare Tagaste e andare definitivamente ad Ippona. La Regola di Agostino è scritta in due parti: il *Praeceptum*, la parte più breve che sembra proprio di Agostino, e l'ordo monasteri più lungo che sembrerebbe scritto da Alepio, diventato l'*alter ego* di Agostino e lo sostituisce nella guida del monastero di Tagaste e vescovo di Tagaste, quando Agostino diventa vescovo di Ippona e l'accompagnerà nella sua opera di ricostruzione nella Chiesa africana.

Il *Praeceptum* è molto breve, ha un'introduzione, una finale e all'interno ci sono dei precetti pratici. Inizia: "Questi sono i precetti per coloro che vivono stabili in monastero". Ma la sua prescritiva non è mai quella di un'osservanza estrinseca, dei precetti che cadono sulla testa delle persone. I precetti di Agostino devono essere l'efflorescenza sempre di quell'amore di Dio e del prossimo che egli enuclea come il fuoco che trasforma il cuore dell'uomo e permette la sua ascensione a Dio. Questo è talmente vero che il vertice del *Praeceptum*, di per sé, non sta all'inizio, ma sta alla fine. È una preghiera che chiede al Signore di concedere di osservare queste norme a dei monaci innamorati della bellezza spirituale, perché facciano venire fuori dalla loro santa convivenza il buon profumo di Cristo.

Agostino scrive dei precetti, ma scrivendoli, ciò che ha di mira è l'essere innamorati della bellezza spirituale,; egli in questa frase "la bellezza spirituale" vuole dare un contenuto a quell'espressione "tendere in Dio" che abbiamo visto elogiato come nota caratterizzante della vita comune dei cristiani. Egli aveva preso dal testo degli Atti come regola importantissima per la vita monastica, quella che ci sia una vita comune così intensa di aver un cuore solo e un'anima sola. Ma perché non ci si sbaglia sulla portata di carità che discende dall'alto, egli aveva aggiunto che quest'amore orizzontale doveva tendere a Dio. Ma quando si mette a scrivere il *Praeceptum*, praticamente dice: "Cosa vuol dire che sono sicuro di vivere quest'amore orizzontale che tende a Dio? Qual è la riprova, il segno? Quando vivo queste norme, chiedendo una grazia da Dio e l'aiuto dall'alto, ma dentro di me sono innamorato della bellezza spirituale".

Il segno di Dio nella tua vita è il tuo gusto per la bellezza spirituale. Ma la bellezza spirituale si trova nella tua anima, nella trasformazione interiore che si dà nella tua anima. Quando la tua anima si ricompone, non è più un'anima squassata dalle conseguenze del peccato, ma un'anima che ritrova la sua unità. Certo, ma per ritrovare la sua unità, quest'anima non deve soltanto guardare se stessa, per mettere a posto i suoi difetti, ma dovrà anche esalare il buon profumo di Cristo. Mentre cura se stessa, deve

preoccuparsi perché ci sia una convivenza che dà gloria a Dio, che esalta il buon profumo di Cristo, che fa vedere il sacrificio spirituale, che è il vivere insieme da fratelli che discende solo dalla carità di Cristo.

Il dire che si tende a Dio, per Agostino, è identico a dire che si preoccupa della bellezza spirituale, e quella bellezza spirituale è proprio di chi innamorato del curare la sua anima, perché la bellezza l'accogli dentro di te, Agostino è colui che dice all'uomo rientra in te stesso se vuoi trovare Dio. Ma è un rientrare in te stesso non per fare il conto dei tuoi peccati e dei tuoi meriti, ma un rientrare in te stesso per andare oltre te stesso amando gli altri e creando questo circolo continuo tra la tua interiorità e questa adesione orizzontale agli altri. Ma questo circolo passa da Dio alle tue profondità e si apre sugli altri per ritornare a Dio questo è possibile se c'è questo intreccio tra l'amore di Dio e l'amore del prossimo. Questo è opera della grazia. Ma è talmente vero questo che ribadisce per osservare questi precetti voi li osserverete avendo questo amore per questa bellezza spirituale che è la vostra anima rifatta dentro ma anche nelle relazioni orizzontali, voi vivrete non come servi sotto la legge, ma da uomini liberi sotto la grazia.

Agostino commenta un passo della *Lettera ai Romani*, dicendo che si può considerare la vita dell'uomo secondo quattro prospettive. Ci sono degli uomini che vivono prima della legge, che non sanno neanche che c'è una vita organizzata da dei precetti e che se la vivono secondo questi precetti realizzeranno una vita degna della loro umanità. Ci sono degli uomini che vivono al di fuori della legge, andando allo sbando. Per questi non c'è problema di legge o di grazia. C'è una categoria degli uomini che scopre la legge come ciò che serve loro per orientare la propria vita, perché vivere senza regolamento non li ha soddisfatti. Ma questi non sono cristiani, dice Agostino. Sono ancora servi che vivono sotto la legge. I cristiani sono coloro che vivono sotto la grazia perché hanno scoperto che Cristo li libera, ma quando Cristo li libera, non li libera dai precetti della sapienza antica o dalla sapienza della Chiesa. Ma li libera perché toglie da quei precetti il velo che nascondeva le ricchezze che sono dentro questi precetti. Egli dice:

“Il precetto della sottomissione, per esempio, si può vivere come qualcosa che mi accascia, o come qualcosa che invece mi dilata il cuore facendomi scoprire tutta una maniera di incontrare gli altri che prima non intravedevo, ma per entrare in questo secondo regime in cui apparentemente vivo la stessa sottomissione del servo, ma in sostanza vivo una cosa diversa, occorre che io abbia fatto l'esperienza di Cristo, perché allora legato a Cristo, farò un'esperienza della sottomissione che sarà di segno diverso da quella del servo”.

Dice ancora: “Questo è proprio il regime dei cristiani che vivono la grazia, perché vivono la libertà di Cristo, trovando il segreto in Cristo per scoprire la ricchezza dei precetti e per vedere che dentro ci sono dei misteri che ti liberano ma non ti accasciano”.

Qual è il segreto che trovi legato a Cristo che ti fa vedere dentro il precetto la libertà e non la schiavitù? Egli dice:

“Con Cristo tu sei capace di affrontare la lotta della vita da cui ogni uomo non può tirarsi indietro il combattimento di vivere e mentre tu affronterai questo combattimento di vivere, non sarai mai sconfitto”.

“Se vivi allo sbando al di fuori di ogni precetto non solo non costruisci la tua vita, ma ti lasci accasciare sotto tutto quello che si riversa contro di te, dagli altri o dalle situazioni. Invece se ti fai liberare da Cristo, tu avrai sempre da combattere, ma in questo combattimento, perché sei legato a Cristo, tu scoprirai che nella sapienza della Chiesa ci sono delle regole che ti permetteranno di non soccombere nel combattimento della vita”.

Legato a Cristo, tu potrai vivere le beatitudini, scoprirai che la mitezza non è un precetto dello schiavo di fronte al padrone, ma scoprirai la mitezza che edifica il regno di Dio. Allora tu continuerai a vivere la vita come combattimento ma non sarai mai vinto. In questo tu scoprirai la fecondità della grazia. Quando tu farai questa esperienza di vivere sotto la grazia che non ti farà conoscere la fatica che richiede l'abilità e la sapienza dei precetti della Chiesa, per riuscire a starci in mezzo non indenne, ma rafforzandosi le ossa e tirando fuori il meglio di te stesso. Dice:

“Arriverà quel giorno in cui tu vivrai solo sotto la grazia nel combattimento vittorioso ma vivrai nella grazia godendo soltanto della beatitudine, ma questo non sarà per la vita terrena, ma soltanto per la pace eterna. Si può descrivere nella vita umana questo succedersi delle tappe di coloro che vivono prima della legge, sotto la legge, sotto la grazia e poi in pace. Vivere nella pace è frutto della grazia nel momento della morte e dopo la morte. Il vivere sotto la grazia in questa terra richiede questo combattimento in cui tu percepisce tutta la fatica attorno a te e dentro di te, però perché sei servo di Dio legato a Gesù Cristo, tu non socomberai mai nella lotta perché ci sarà colui in cui tu sei inserito che ti salva con il suo amore”.

Agostino dice ai suoi monaci: “Voi dovete vivere nel monastero secondo questi precetti, ma questi precetti non sono per la convivenza, per non pestarvi i piedi vicendevolmente, ma questi precetti sono per vivere sotto la grazia”.

CONTEMPLAZIONE TRINITARIA ED ESPERIENZA UMANA IN RICCARDO DI SAN VITTORE – I

06 MARZO 2006

Don CLAUDIO STERCAL

Appoggiandomi su dei testi, oggi offro qualche riflessione sul metodo teologico, spirituale, e sullo stile di vita di Riccardo di San Vittore e della sua scuola, proponendovi in sostanza il *Prologo* del suo *Trattato sulla Trinità*^{*}, una delle opere della sua maturità, su uno dei temi ritenuti più significativi; lo stesso Riccardo introduce l'opera nel Prologo, spiegando il senso della sua riflessione, che è molto vicino alla vita della scuola di San Vittore; uno degli obiettivi della scuola di San Vittore fondata prima dell'ingresso di Riccardo – egli non è uno dei fondatori, anche se è uno dei primi maestri – è di trovare nel secolo XII una sintesi tra la teoria e l'esperienza, tra la teologia, la riflessione cristiana che questi grandi maestri conoscevano bene e la loro vita. Nei primi grandi maestri ogni trattato riguardava la loro riflessione, ma anche la loro vita.

Il testo è della metà del XII secolo; non si può precisare bene la data, forse prima del 1162, con ogni probabilità, perché in quest'anno Riccardo di San Vittore diventa priore, e quando uno ha degli incarichi, ha meno tempo per lavorare. Egli muore nel 1173. La sua data di nascita non è nota; entra a San Vittore poco dopo la sua fondazione, tra 1120 e 1135. È uno degli alunni più brillanti di Ugo di San Vittore, che è forse la figura ispiratrice e la più famosa della scuola di San Vittore.

Sembra però che il testo sia posteriore al 1148, perché sembra sentire un eco del Concilio di Rheims, nel quale fu condannato Gilberto de la Porrée, perché fu sospettato di proporre una quaternità in Dio, invece della trinità; un'accusa forse non vera, non formulata nei dettagli, ma lo sviluppo della considerazione sulla Trinità ci fa pensare che sullo sfondo ci sia il dibattito del Concilio di Rheims. Quindi tra 1148 e 1162 la datazione è relativamente decisa. Illustra bene la teologia, la vita cristiana alla metà del secolo XII, nella scuola di San Vittore, una delle scuole emergenti dell'epoca, molto vicina anche ai cisterciensi, che nello stesso secolo hanno il loro massimo fulgore. Nel cuore del XII secolo è quindi una delle esperienze più caratteristiche.

Ci sono alcune prospettive di grande interesse: per esempio, l'unità dell'itinerario che viene delineato; lo stretto rapporto tra la fede e la conoscenza; un itinerario unitario ed equilibrato quindi, nel quale la fede, ma anche la conoscenza intellettuale, trovano la loro giusta collocazione. Secondo la teologia del XII secolo, per esempio, si vede subito come la rivelazione è, per chi crede, il punto di partenza, l'ascolto di una rivelazione che aiuta a comprendere delle cose difficilmente comprensibili con la sola ragione, ma subito dopo viene il compito dell'intelligenza di ciò che la fede ci consente di accogliere. Anche questo è un elemento che spingerebbe molto della cultura attuale a ripensare sul giudizio del Medioevo cristiano.

Nel testo appare con chiarezza, come in molti testi medievali, che l'obiettivo è l'intelligenza; essa porta alla contemplazione, accompagna alla vita eterna, a partire da ciò che con la fede l'uomo può accogliere. La fede consente di conoscere immediatamente, rapidamente, facilmente ciò che l'uomo ancora non comprende, ma la fede non toglie il compito dell'intelligenza: semplicemente lo prepara. E l'itinerario, senza soluzioni di continuità, passa dalla fede all'intelligenza dei misteri

* Riportiamo il testo allegato a questa dispensa.

creduti, per giungere alla contemplazione della vita eterna. È un itinerario unitario, che coinvolge tutto l'uomo, anche la sua intelligenza, ma naturalmente anche l'intelligenza deve condurre a fare esperienza del rapporto con Dio.

È questa la nota dominante del Prologo - ma forse in generale del Medioevo cristiano, forse in generale del cristianesimo - dimenticato da noi forse perché veniamo dopo l'Illuminismo. Molto del cristianesimo che orecchiano i mezzi di comunicazione, spesso anche i professori universitari, è l'eredità del dibattito del post-Illuminismo, di qualche degenerazione del cristianesimo dell'Ottocento, ma di tutti i secoli, anche nel secolo XII: non erano tutti Riccardo di San Vittore. Anche nella nostra cultura spesso l'interpretazione data al cristianesimo non è quella dettata dai testi più significativi, ma dalle critiche che si hanno in mente. È come leggere nella Bibbia solo il peccato originale e non la Croce di Gesù.

“*«Il mio giusto vive di fede»*: è una sentenza apostolica e, al tempo stesso, profetica”. Parte da qui, sottolineando che è l'annuncio sia del Nuovo Testamento, apostolico - che dell'Antico, profetico. L'autore cita *Romani 1*, che riprende il testo di Abacuc. Anche per questo tema sui rapporti tra l'ebraismo e il cristianesimo nel Medioevo bisognerebbe indagare meglio. La preoccupazione dell'autore è di mostrare la continuità tra i due testamenti su questo tema.

“L'Apostolo, infatti, dice ciò che il profeta predice, che cioè il giusto vive di fede: se è così, anzi, dal momento che è così, dobbiamo assolutamente meditare con cura, richiamare di continuo alla mente i misteri della nostra fede”. Quindi la fede è il punto di partenza per il credente, per il giusto, che accoglie i misteri della fede: il latino dice “*sacramenta*”, i sacramenti, che rappresentano uno dei momenti fondamentali per la vita cristiana, non soltanto per la Scuola di San Vittore, l'incontro con i misteri, i sacramenti, intesi non soltanto con la celebrazione sacramentale, ma con i misteri della nostra fede, l'accoglienza della rivelazione. “*Senza la fede, in effetti, è impossibile piacere a Dio, poiché dove manca la fede, non può esservi speranza.*”

Questo è il secondo passo dell'itinerario: l'incontro con i misteri della fede fa nascere la speranza. “*Chi s'accosta a Dio, infatti, deve credere che egli esiste e che ricompensa coloro che lo cercano.* In caso contrario, quale speranza potrà esserci?” Dalla fede nasce la speranza, perché il mistero che la fede incontra è il mistero di un Dio che salva, di un Dio buono, del Padre. Quindi il secondo passaggio dell'itinerario cristiano è l'incontro con i sacramenti, con i misteri della fede che fa nascere la speranza; poi, la carità. “Ma dove non c'è speranza, non vi può essere carità. Chi, infatti, potrebbe amare qualcuno dal quale non sperasse nessun bene?” Per quale motivo la carità in questo itinerario segue la speranza? Perché il credente è contento di essere salvato, apprezza la bontà di colui che lo salva e lo ama.

Come vedete, come prima base l'autore ha costruito questo piccolo itinerario tra le virtù teologali. Naturalmente, tutte le virtù teologali sono collegabili anche con logiche diverse, ma si può immaginare che questa logica stia bene all'inizio del *Trattato sulla Trinità* e stia bene all'interno della Scuola di San Vittore, la cui prima preoccupazione fondamentale è quella di riflettere sui misteri della fede cristiana: è una scuola che aiuta a capire il cristianesimo. Siamo anche al cuore del cristianesimo, della vita cristiana: l'incontro nella fede con il mistero di Dio. Il mistero cristiano è già entrato nella profondità della vita. Fede, speranza e carità sono immediatamente le virtù del cristiano, del teologo, di chiunque incontra il cristianesimo. “Grazie alla fede, quindi, ci innalziamo alla speranza e, attraverso la speranza, progrediamo fino alla carità. Del resto, qualsiasi cosa io possedessi, *se non avessi la carità, non mi giova a nulla.* E quale sia il frutto della carità, te lo rileva la bocca della Verità: *Chi mi ama sarà amato dal Padre mio, ed io lo amerò e mi manifesterò a lui.*”

Ecco già un passaggio successivo: fede, speranza e carità - il passaggio indicato da Gv 14,21. La carità consente la manifestazione; rispondere all'amore di Dio conosciuto rende possibile la manifestazione di Dio nella vita degli uomini. “Dall'amore - dice il testo - procede la manifestazione”. L'itinerario comincia ad approfondirsi verso la contemplazione, verso il rapporto sempre più forte e personale: sono caratteristiche tipiche della Scuola di San Vittore.

Il quarto passo quindi: fede, speranza, carità, manifestazione. Se c'è un rapporto di amore, il Padre e il Figlio possono manifestarsi al credente. Possiamo dire che questo è uno degli motivi perché la Scuola di San Vittore è stata fondata, perché tutto questo entrasse nella vita quotidiana del cristiano: fede, speranza, carità, manifestazione, contemplazione. Dall'amore procede la manifestazione; dalla manifestazione, la contemplazione e dalla contemplazione, la conoscenza. Siamo quasi alla fine di questo primo itinerario, che comprende sette gradi: ne abbiamo già visti sei, dei quali non è difficile intuire la logica.

La contemplazione è la sorpresa che nasce, l'ammirazione che nasce dalla manifestazione. Nel reciproco amore, il Padre e il Figlio si manifestano. Di fronte alla manifestazione, l'uomo contempla, resta come sorpreso, in attesa. La definizione della contemplazione che dà la Scuola di San Vittore è: *Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientia spectacula cum admirationis suspensa* (= La contemplazione è la libera perspicacia della mente, dello spirito, dell'interiorità, che guarda lo spettacolo della sapienza e è sospesa nell'ammirazione). Questa è la contemplazione: di fronte alla manifestazione, l'intelligenza dell'uomo davanti a questo spettacolo della sapienza, rimane come sospesa dall'ammirazione: "...dalla manifestazione (procede) la contemplazione e dalla contemplazione, la conoscenza". Il termine latino è proprio *cognitio*, conoscenza, che sta anche per conoscenza intellettuale, il capire.

Quando allora la manifestazione del rapporto comincia ad essere non solo l'annuncio ancora nebuloso della fede, ma comincia ad essere all'interno di un rapporto reciproco di amore e la manifestazione del Padre e del Figlio che, amati, si manifestano e si lasciano contemplare, allora si può cominciare a parlare di *cognitio*. Il Medioevo cristiano non è contro la conoscenza; ha un'idea dell'intelligenza così alta, che si comincia a parlare di un'adeguata intelligenza solo quando c'è un rapporto personale con Dio. Prima ancora della nebbia dell'ascolto, c'è la nebbia della fede.

La conoscenza non è l'ultimo passaggio. L'ultimo passaggio è quello che porta alla vita eterna. Giunti alla conoscenza, si può camminare verso la vita eterna. "Quando poi apparirà il Cristo, nostra vita, allora anche noi appariremo con lui nella gloria e, allora, *saremo simili a lui, perché lo vedremo così com'è*. Ecco da dove si parte e dove si arriva, e con quali gradini si sale – attraverso la speranza e la carità – dalla fede alla conoscenza divina e, in virtù della conoscenza divina, alla vita eterna". Ecco i sette gradini, che non prenderei in senso assoluto; potete chiamarli con altri nomi, o metterli in ordine diverso, tuttavia si deve dire che qui rappresentano una modalità buona con la quale Riccardo di San Vittore indica qual è l'itinerario che verso la fine della propria vita da gran maestro cristiano egli ritiene di poter proporre ai suoi lettori, anche a proposito della Trinità. Il primo momento è l'ascolto nella rivelazione che suscita la fede e poi questo itinerario, la speranza nel Dio buono, il rapporto personale con lui che comprendiamo essere buono e che ci ama, la reciprocità di un amore che consente una manifestazione più profonda di fronte alla quale viviamo il momento della contemplazione; adesso finalmente possiamo conoscerci nella vita eterna!

Per questo, dicevo, è un itinerario unitario, nel quale teologia ed esperienza sono state fortemente correlate, nella quale è importante, la vita cristiana, nella quale l'uomo viene coinvolto progressivamente. Non è l'unico schema possibile, ma indica bene l'intenzione dell'autore.

"La vita, pertanto, proviene tanto dalla fede quanto dalla *cognitio* - non è un testo fideista - Dalla fede scaturisce la vita interiore - la speranza, la carità, l'incontro - dalla conoscenza la vita eterna. Dalla fede deriva quella vita durante la quale viviamo adesso rettamente - il testo dice "bene" - dalla conoscenza, la vita che ci consentirà di vivere, un giorno, nella beatitudine: la fede in definitiva è *initium*, principio e fondamento di tutto il bene".

Ma non si raggiungerà la vita eterna senza la conoscenza:

"E allora come dobbiamo essere zelanti nella fede, visto che da essa ogni bene trae origine e riceve sostegno! Però, come nella fede si ha l'inizio di tutto quanto il bene, nella conoscenza (*cognitio*) c'è il compimento (*consumatio*) di tutto il bene e la sua perfezione. Cerchiamo di raggiungere, quindi, la perfezione e, per i gradi attraverso i quali ci è dato di progredire,

affrettiamoci a giungere dalla fede alla conoscenza: adoperiamoci intensamente, nella misura in cui ci è possibile, ad intendere quello che crediamo - si parte dal credere, si invita alla sua intelligenza - Pensiamo a quanto si son dimostrati diligenti e fin a che punto hanno progredito in una simile conoscenza i filosofi di questo mondo – è interessante anche questo confronto – e vergogniamoci di risultare – sotto quest’aspetto – inferiori a loro...”

È talmente desideroso di invitare alla conoscenza che prende anche l’esempio dei filosofi pagani, e dice loro: “Mi raccomando, i filosofi pagani - secondo Rm 1, 19 – hanno *conosciuto Dio, anche se non l’hanno glorificato in quanto Dio*. Cerchiamo di non essere inferiori a loro: difatti *ciò che riguarda Dio si può conoscere, è loro manifesto*, come testimonia l’Apostolo. “Dunque lo hanno conosciuto. Allora, che cosa facciamo noi, che fin dalla culla abbiamo ricevuto la tradizione della vera fede?”

Siamo nel Medioevo e questo maestro della Scuola di San Vittore vuole stimolare i suoi lettori dicendo che perfino i pagani si sono dati da fare per conoscere Dio; quindi non è contro la conoscenza, anzi prendo spunto anche da loro per stimolare a conoscere ciò che per fortuna il cristiano ha ricevuto fin dalla culla: la tradizione della vera fede. La vera fede era l’incontro con i misteri della fede, ma guai a fermarsi solo a quella, senza fare entrare questi misteri nella vita, per giungere alla manifestazione più profonda, la contemplazione, la conoscenza: è una delle grandi capacità del XII secolo e dei grandi maestri del cristianesimo, anche degli altri secoli, la capacità di riprendere l’itinerario umano, dove non si perde neanche ciò di buono che c’era nei filosofi pagani, me viene ricuperato e viene inserito in un itinerario più comprensivo.

Per questo avevano successo nel loro secolo, perché erano capaci di vivere in prima persona e poi di dimostrare per gli altri che nel cristianesimo nulla di buono va perso, ma tutto trova il giusto posto, persino nel confronto dei filosofi pagani. Perché loro hanno conosciuto Dio: e noi?

“L’amore della verità deve produrre in noi qualcosa di più di quanto sia riuscito a realizzare in quelli l’amore per la vanità”. Quest’affermazione non è priva di critica; l’amore cristiano è per la verità, ma loro hanno cercato qualcosa di più vuoto, la conoscenza di Dio, ma non in quanto Dio; una conoscenza, potremmo dire, senza manifestazione, senza incontro d’amore. Buono, ma vuoto; non è ancora la conoscenza cristiana, all’interno di un rapporto d’amore. “...sarà bene che, in proposito, noi ci dimostriamo in grado di fare meglio, dal momento che siamo guidati dalla fede, trascinati dalla speranza, sospinti dalla carità”. Vedete perché il cristiano può far meglio: perché è guidato dalla fede, dalla speranza e dalla carità, verso quella dimensione che lo conduce ad un rapporto personale di amore. Allora anche la conoscenza filosofica trova la sua giusta collocazione.

Si può immaginare il dibattito che c’è stato in qualche momento del XII secolo con i filosofi pagani e con gli eretici. L’accusa che muovevano i cristiani agli altri era esattamente di essere vuoti: la loro era una conoscenza solo formale, esteriore, che non coinvolgeva la persona; era pericolosa, perché portava sulla soglia del mistero, ma impediva di entrare nel rapporto con esso. Avendo fatto esperienza del rapporto con Dio, i cristiani capivano la differenza.

“Pertanto, il fatto che noi crediamo nei riguardi di Dio ciò che è ortodosso e vero, non deve bastarci; diamoci ben da fare, piuttosto, come si è detto, per capire quello che crediamo. Non stanchiamoci di tentare, per quanto è lecito e possibile, di comprendere con la ragione ciò che riteniamo per fede.”

In latino: *comprehendere ratione* – è la *cognitio* con la *ratio*. Dobbiamo conoscere con la *ratio* ciò che riteniamo per fede.

“Nessuna sorpresa, però, se il nostro intelletto non vede chiaro nei misteri della divinità, inquinato com’è – ad ogni istante, si può dire - dalla polvere dei pensieri terreni. *Scuoti la polvere, vergine figlia di Sion*.

Se siamo figli di Sion, innalziamo quella scala sublime della contemplazione, indossiamo le ali come le aquile, con le quali possiamo distaccarci dalle cose terrene e elevarci verso quelle celesti. Assaporiamo le realtà che appartengono al cielo – non quelle della terra -, (al cielo) dove si trova Cristo, seduto alla destra di Dio; andiamo noi pure dove (ci) ha

preceduto Paolo, il quale fu elevato fino ai misteri del terzo cielo, dove ascoltò quei segreti che all'uomo non è consentito rivelare”.

È interessante anche questo passaggio, dopo aver delineato l'itinerario, dalla fede alla vita eterna, dopo aver preso stimolo a cercare l'intelligenza anche nei confronti dei filosofi pagani, in questo nuovo passaggio Riccardo sottolinea che in questo itinerario non siamo soli: abbiamo una guida, Cristo, che ha già guidato Paolo. Guidati dai due, possiamo percorrere con più sicurezza l'itinerario della ricerca.

“Saliamo dietro la nostra guida: se egli sale in cielo, infatti, fu proprio per destare e portarsi dietro il nostro desiderio – il desiderio di vita eterna, di capire, di amare - Il Cristo è salito e lo Spirito di Cristo è disceso. È per questo che il Cristo ci ha inviato il suo Spirito, cioè per innalzare il nostro spirito dietro di lui; Cristo è asceso con il corpo: quanto a noi, saliamo con lo spirito. La sua ascensione fu corporale; la nostra, invece, deve esser spirituale. Difatti, per quale motivo il maestro e la guida della nostra ascensione avrebbe mostrato lo Spirito, se non perché voleva che la nostra elevazione – per il momento – fosse spirituale? Viceversa, per quell'ascensione corporale che vi sarà per noi, verrà egli stesso, fisicamente, in quella carne che egli ha assunto per noi, secondo quant'è scritto: *Egli verrà nello stesso modo in cui lo avete visto salire al cielo*. Ed allora, eleviamoci con lo spirito, saliamo con l'intelletto laddove – per adesso – con il corpo non si può”.

Questo passaggio mostra proprio quanto sia essenziale il riferimento a Cristo per l'itinerario della conoscenza, che per il momento però è soprattutto spirituale, interiore, intellettuale: è Cristo che è asceso con il corpo, a noi per il momento è proposto di ascendere con lo spirito, ma ad un certo punto, anche il corpo dovrà partecipare. Anche questo è un grande elemento che sottolinea l'unità dell'itinerario. Abbiamo un compito da svolgere adesso: quello di seguire con la nostra intelligenza, con il nostro spirito l'itinerario delineato dalla fede alla conoscenza. Questo orienta la nostra vita e il nostro incontro sempre più profondo e personale con Dio, sino a quando anche per noi potrà essere persino corporeo.

“Poca cosa, poi, deve risuldarci il salire, con la contemplazione dello spirito, verso i misteri del primo cielo. Perciò innalziamoci dal primo al secondo, dal secondo fino al terzo”.

Egli indica tre cieli: il primo è dello spirito umano, l'immortalità; il secondo è quello dello spirito angelico, l'incorruttibilità; il terzo è quello dello spirito divino, l'eternità. Per indicare che ci sono qualità diverse in questo itinerario di ascensi al cielo a partire dall'immortalità, dalla quale l'uomo già gode, l'anima è immortale, non è eterna, ha avuto un inizio, però è immortale - quindi c'è già la prima caratteristica dello spirito dell'uomo, che, progredendo in quest'ascesa verso il cielo, riuscirà finalmente a condividere almeno l'esperienza degli angeli un po' per volta, con l'esercizio delle virtù e in qualche modo potrà partecipare almeno all'incorruttibilità dello spirito angelico; non come un angelo - per l'uomo si richiede un faticoso esercizio delle virtù, ma si aggiungerà progressivamente all'immortalità dell'anima qualche passo avanti nella sua incorruttibilità. E il terzo momento, quello di una comunione più profonda dello spirito con Dio, sarà quello della partecipazione all'eternità di Dio, per indicare questa progressione, questo itinerario.

“Ora, lo Spirito di Cristo innalza a quest'ultimo cielo gli uomini spirituali, illuminati in modo più elevato e più completo degli altri dal privilegio di una grazia rivelatrice. A questo cielo, infatti, ci conduce lo Spirito che ci solleva, ogni volta che la grazia della contemplazione suscita in noi l'intelligenza dell'eterno. Per cui, riguardo alle realtà eterne, non deve bastarci credere ciò che è vero, ma l'oggetto stesso della fede dev'essere convalidato dalla conferma della ragione”.

Egli ritorna sul tema, dopo aver indicato le tre tappe di quest'ascesa verso Dio: non dobbiamo accontentarci di credere ciò che è vero, l'oggetto della fede dev'essere confermato dalla

ragione. Bisogna capire le realtà della fede, bisogna interrogarle: è una condizione che ci accompagna in questo itinerario di ascesa spirituale

“Non accontentiamoci di quella conoscenza – *notitia*, in latino; è un po’ meno della conoscenza; non è la conoscenza della ragione. La “conferma della ragione”, sopra citata, è *attestatio rationis* – l’attestazione della ragione, come toccare con mano – quella conoscenza, quell’annuncio delle cose eterne, che è frutto della sola fede”. Era il punto iniziale: fin dalla culla avevamo a disposizione il patrimonio della fede della Chiesa. Sarebbe interessante recuperare quest’idea del patrimonio, del tesoro che abbiamo da trafficare, da conoscere, da fare nostro perché possa manifestarsi l’amore di Cristo e possiamo progredire nella contemplazione, nella conoscenza, nell’ascesa spirituale, nella partecipazione con il corpo verso la vita eterna; è un itinerario che vale anche per noi.

“Non accontentiamoci di quella conoscenza delle cose eterne che è frutto della sola fede, ma cerchiamo di conquistare anche quella che è data dall’intelligenza – il latino dice più sinteticamente *nisi apprendamus*, se non l’afferiamo con l’intelligenza – dal momento che non siamo ancora all’altezza di quella che deriva dall’esperienza”

Ecco un altro termine chiave della teologia della Scuola di San Vittore e della teologia cisterciense del XII secolo, che ci fa capire bene questi tre momenti. In fin dei conti la vita eterna, come può essere espressa? Se prima abbiamo detto che la conoscenza, sesto gradino, conduce alla vita eterna, che cosa ha in più, in qualche modo, la vita eterna? L’esperienza, la partecipazione con il corpo, anticipata dalla conoscenza dello spirito: fede, speranza, carità, manifestazione, contemplazione, intelligenza della conoscenza per giungere ad una forma più comprensiva, che, nella teologia cisterciense, nella teologia del XII secolo, nella teologia della Scuola di San Vittore viene spesso chiamato con il termine di *experientia*. È la vita eterna. È l’incontro non solo con lo spirito, ma anche con il corpo, è la relazione personale con Dio.

Questo allora è un altro modo per dire lo stesso itinerario: prima l’ha detto in sette gradini, ora lo dice in tre, ma è lo stesso itinerario: fede, intelligenza, esperienza. A partire dalla fede, che è una *notitia*, un annuncio, l’intelligenza ci consente di attestare, di capire, di intuire nello spirito e di progredire nella comprensione di ciò che la notizia della fede ci ha detto. Non solo per la conoscenza intellettuale, ma perché questa possa diventare una partecipazione sempre più profonda e personale, un’esperienza.

Così dice: “Abbiamo premesso queste considerazioni nel prologo della nostra opera, per rendere i nostri spiriti più fervidi e più interessati ad una ricerca del genere; in un lavoro come questo, infatti, riteniamo che sia un gran merito esser animati da molto zelo, anche se non è possibile raggiungere pienamente l’obiettivo che ci proponiamo”.

Non è possibile raggiungere pienamente perché è alto, tanto quanto è alta la Trinità. Queste ultime righe ci dicono qual è il senso della teologia per questi teologi. C’è una differenza tra teologia e vita cristiana, ma c’è anche un intreccio molto stretto, molto forte. La teologia accompagna in questo itinerario; essa sta forse più sul versante dell’intelligenza, ben collocata all’interno di questo itinerario dalla fede all’esperienza. Forse la vita cristiana è l’itinerario dell’annuncio della fede all’esperienza, nel quale l’intelligenza e tutti gli altri elementi hanno il loro ruolo.

Il Libro primo riprende questi temi nel rapporto tra fede, ragione ed esperienza e procedendo li applica ai misteri più profondi della Trinità. Mi pare che questo Prologo sia particolarmente significativo per il nostro scopo: non rappresenta tutta la riflessione di Riccardo di San Vittore su questo argomento, ma ha questa sottolineatura metodologica: in poche battute, verso la fine della propria esperienza, introducendo un’opera particolarmente significativa della sua produzione, in qualche modo dice se stesso, dice l’itinerario che ha provato a percorrere, e vorrebbe che anche i suoi interlocutori lo percorressero. In poche pagine, a mio parere, illustra la caratteristica della teologia di San Vittore, e in particolare della teologia di Riccardo.

Rispondendo ad una domanda sul ruolo del desiderio in questo itinerario:

Perché Cristo porta in cielo il nostro desiderio? Perché non si spegne mai, neanche in cielo; è così fondamentale, che Cristo lo può portare in cielo. È il desiderio dell'incontro: e anche se il desiderio d'incontrarsi tra le persone umane può diminuire o spegnersi, con Dio non si spegne mai. Il desiderio in cielo cresce; la paura di perderlo viene meno, e questo viene dall'abbondanza. Si concepisce così la vita eterna, come un eterno desiderio che trova l'oggetto del proprio amore. Cristo porta in cielo il meglio del nostro spirito, la sintesi del nostro spirito; una delle qualità del nostro spirito è il desiderio. Dio è l'unico caso, l'unica persona, incontrando la quale il desiderio non si spegne mai.

Guardando il creato, guardando il desiderio di infinito, di felicità, che c'è nel cuore umano - non abbiamo mai visto che qualcuno abbia raggiunto definitivamente la felicità - eppure non riusciamo mai a spegnere il desiderio della felicità, e continuiamo a cercarla. Vuol dire che questo desiderio è più insopprimibile della nostra vita. È un altro modo di intuire l'esistenza di Dio: il desiderio di assoluto nel nostro cuore è insopprimibile. Vale tanto quanto "la causa prima causante non causata" - la considerazione che l'universo sarà stato pure creato da qualcuno non è una considerazione solo scientifica. Il desiderio sta all'inizio della ricerca, è un elemento su cui si può riflettere per avviare la ricerca: qualcuno è già arrivato al nostro cuore. E poi alla fine, Cristo lo porta con sé.

Poi, questo itinerario è per ogni uomo; ogni uomo ha già una *notitia* dell'eterno, la sua stessa vita: guardare le stelle, il fatto di essere stato generato da altri - è tutto una *notitia* dell'eterno. In ogni esperienza già l'intelligenza è mossa; che uno sia un accademico, o che abbia frequentato la scuola fino alla terza elementare, egli può sempre fare un'iniziale esperienza di Dio, per aiutarsi a capire gli elementi che sono già in gioco nella sua vita, nella sua esperienza. Talvolta non si tratta di aggiungere, ma di rendere consapevole di quello che c'è già: questo è il frutto di un buon maestro.

* * * * *

CONTEMPLAZIONE TRINITARIA ED ESPERIENZA UMANA IN RICCARDO DI SAN VITTORE – 2

13 MARZO 2006

Don CLAUDIO STERCAL

Testo: I quattro gradi della violenta carità – allegato in fotocopia alla dispensa

Il nostro testo è difficile da datare; anteriore ovviamente alla morte di Riccardo, avvenuta nel 1173, sembra un testo della sua maturità, ha un andamento abbastanza scolastico, quindi, non si può collocarlo troppo presto, ma neanche nel periodo in cui non insegnava più, e allora si può collocare come il testo precedente, attorno al 1160, più o meno. Illustra bene le caratteristiche della Scuola di San Vittore, particolarmente di Riccardo, più in generale del XII secolo, a motivo del suo tema: la carità. Non è un tema esclusivo del XII secolo, ma è un tema chiave di questo secolo, della cultura di questo secolo e quindi nel Cristianesimo dello stesso secolo. Anche qui appare un riferimento al tema dell'amore, un riferimento universale. La carità, in un certo senso, nel senso in cui se ne parla qui, vale anche per il malvagio, che "ama" il male, invece di amare la vita.

Dove sta la chiave cristiana? Orientare nella carità l'amore al bene, tema tanto agostiniano, ma ripreso anche nel XII secolo. Per cui apparirà con chiarezza nel testo che questa passione dell'amore, questa violenza della carità, indica una tensione universale; per questo appare come uno degli elementi centrali il tema dell'amore, ma anche la grande sintonia con il proprio tempo. Tutti allora, come oggi e come sempre, siamo presi dalla passione per qualche cosa – speriamo, almeno; sarebbe un danno se non lo fossimo. Riccardo entra in dialogo con la cultura, forse, abbiamo detto, con la cultura dell'amore cortese; lo scopo dei teologi della Scuola di San Vittore, la loro interpretazione, la loro sfida nella ricerca è di orientare la tensione, la passione, il desiderio dell'uomo verso Dio, verso il bene. Accettano la sfida della propria epoca e per qualche aspetto, la vincono.

La centralità della carità, dunque, il dialogo culturale e la progressione: vedremo che i gradi della violenta carità sono quattro; è uno degli schemi progressivi del Medioevo, a volte tre, a volte quattro, a volte sette, dodici, quarantaquattro – ci sono tanti schemi. Nessuno è assoluto, ma tutti sono molto utili per capire la progressione nella vita dell'uomo. Progressione che va nella direzione di colpire sempre più in profondità, sempre verso la totalità, la pienezza. Anche qui vediamo che c'è una bella scala dei quattro gradi dell'amore: da chi viene ferito, poi viene legato, poi diventa languente e poi viene sfinito. Si può anche aggiungere che questi autori hanno un gran coraggio: stare nell'equilibrio tra l'amore profano e l'amore cristiano.

"Sono ferito dalla carità" – comincia dalla citazione del Cantico. Come allora succedeva, e succede anche nei documenti pontifici; le prime parole sono il titolo dell'opera, esse dettano il tema fondamentale. Questa è un'eredità che i documenti pontifici hanno. Il tema qui è la ferita dell'amore:

"La carità mi spinge a parlare della carità e io mi consacro volentieri al suo servizio perché è dolce ed estremamente dilettevole parlare dell'amore. È un argomento ricco di contenuto e

che non può in nessun modo suscitare noia a chi ne scrive né tedio a chi legge. Infatti quello che è condito dalla carità ha un sapore eccezionale per il palato del cuore”.

Ecco un altro grande tema del Medioevo, quello del sapore; l'espressione sottolinea la dolcezza, il diletto della carità. È un mondo monastico, severo, ascetico, ma anche dolce; il vero tema è applicare l'ascesi, la forza; non per cercare ciò che è amaro, ma per cercare la vera dolcezza, purificare il palato avvelenato dal peccato, per riprovare il sapore delle cose buone. La sapienza per loro è *sapor boni*, il sapore del bene, il gusto del bene, che si contrappone al gusto del male. Fa parte del dialogo culturale del loro tempo; usano però i loro sensi per andare nella direzione giusta, di una conversione, non per abbandonare la propria vita, ma per trovare la giusta direzione: quella dell'amore per Dio.

Capitolo 2: “Grande è la forza dell'amore, meravigliosa la potenza della carità. Molti sono i gradi e fra di essi vi è grande differenza. Chi riuscirebbe a distinguerli adeguatamente o anche solo a enumerarli? Certo nella carità c'è il sentimento (*affectus*) dell'umanità, dell'amicizia, dell'affinità, della consanguineità, della fraternità e così via molti altri”.

Non ci stupiremo quindi che questi uomini, i monaci della Scuola di San Vittore avranno anche un ruolo politico e civile, al punto che di fronte ad un dissidio, per esempio tra il vescovo e i membri del suo capitolo, il vescovo e il re, spesso ci si rivolgesse ai monaci, perché la carità che cercano è la dimensione universale. L'esperienza umana e cristiana che essi fanno riguarda tutti gli aspetti della vita: l'umanità, l'amicizia, l'affinità, la fraternità, ecc., possiamo dire anche la politica, il rapporto civile, la cultura, l'economia, l'agricoltura; si sono occupati di tutto, cercando in tutto quello che essi chiamavano la *ratio*: la *ratio* con la quale Dio ha creato il mondo. Qual è il motivo per il quale Dio ha creato il mondo, per la Scuola di San Vittore? Il motivo è: di mettere l'uomo al centro, perché l'uomo possa essere servito dal creato e servire Dio e trovi nell'essere servito dal creato e nel servire Dio la propria gioia. È questa la *ratio* che cercano e proprio perché questa è la *ratio* con cui Dio ha creato il mondo, vale per tutti gli aspetti della vita dell'epoca – anche l'architettura dovrebbe essere finalizzata alla centralità dell'uomo.

Provate ad entrare in una chiesa medievale, si potrebbe dire in una chiesa cisterciense, e vedete se non avete la sensazione, per quanto vasta essa sia, di sentirvi a casa vostra. Nelle chiese medievali vi si entra e, tra il gioco delle luci, delle ombre, le colonne, di quello che si vede e non si vede, se siete soli in chiesa, vi trovate a vostro agio come quando è piena. Se entro in alcune delle nostre chiese contemporanee, mi sembra di essere in un *hangar*: bisogna stare attenti per vedere da quale direzione arrivi l'aeroplano per essere parcheggiato! Mi sembrano spazi vuoti e mal riempiti. La *ratio* di Dio, il motivo per il quale Dio ha creato il mondo, perché l'uomo si senta amato da Dio nel creato e possa amare e servire Dio è la *charitas* e qui Riccardo cerca di capire qual è la progressione attraverso la quale l'uomo può percepire di essere amato da Dio, fare esperienza della *charitas*, dello stile di Dio.

“... Ma al di sopra di questi gradi dell'amore c'è quell'amore ardente, impetuoso, che penetra il cuore, infiamma l'affetto e perfino trafugge l'anima fino alle midolla, in modo tale che essa possa dire veramente: *Sono ferita dalla carità*”.

Ecco cercano attraverso l'universale esperienza dell'amore il più alto, quello che penetra più in fondo, quello che ti prende totalmente. Questa è la ricerca della pienezza, andare a cercare per la strada giusta, dove il desiderio, una volta preso non ti lascia più; questo è il desiderio di Dio. Gli altri desideri dopo un po' ti annoiano; ma quando siete feriti da Dio, colpiti da Dio, quel desiderio è infinito. Un desiderio, una ferita d'amore, nella quale non c'è solo tutto ciò che ho – il terzo grado: tutto – ma anche tutto quello che ti manca. È il quarto grado, quello più elevato: nel quale ami anche quello che ti manca, l'infinito di Dio. Progressivamente si è presi: prima da una ferita, poi si è legati – peggio di una ferita - poi si è lasciati in un languore, impediti persino di agire. Ti ha preso tutto; sembrerebbe il massimo. Che cosa si può dare più di tutto? Riccardo dirà: “Che cosa manca ancora? L'infinito...”; cominci quindi ad amare Dio per ciò che lui è.

Capitolo 3: “Riflettiamo dunque su che cosa sia quella «statura superiore della carità di Cristo» che supera l’amore dei genitori, che trascende o anche estingue l’amore della prole e l’affetto coniugale e volge perfino all’odio della propria anima. O veemenza dell’amore! O violenza della carità! O eccellenza, o suprema grandezza della carità di Cristo! Questo è, fratelli, ciò che intendiamo, proprio di questo vogliamo parlare: della veemenza della carità, dell’eccezionalità della perfetta passione d’amore. Voi ben sapete che è diverso parlare della carità e della sua perfezione ultima. Certo una cosa è parlare della carità e un’altra è parlare della sua violenza”.

Comprendiamo anche il senso della violenza; è il compimento, è il vertice, è la passione collegata a tutte le altre esperienze d’amore, ma ne è come la radice più profonda.

“Occupandomi degli effetti della violenta carità, scopro quale sia la veemenza dell’amore perfetto. Ecco vedo alcuni feriti...” – e qui comincia la distinzione dei quattro gradi, che riprenderà più volte: ci sono feriti avvinti - proprio nel senso di legati – altri languenti, sfiniti – *deficientes*, che vengono meno - e tutto ad opera della carità. La carità ferisce, la carità lega, la carità prostra, la carità porta al deliquio. Quale di questi effetti non è travolgente? Quale non è violento? Questi sono i quattro gradi dell’ardente carità ai quali ora intendiamo dedicarci interamente. Concentratevi un momento, fratelli, prestate attenzione a questa carità che tanto bramate – questo è il contesto monastico, scolastico – ascoltate ciò che se ne dice e ad essa, cui tendete con tanto trasporto, aspirate”.

Illustra con quattro versetti biblici i quattro gradi:

“Volete una parola autorevole sulla carità che ferisce? «Mi hai ferito il cuore, sorella mia, sposa, con uno solo dei tuoi sguardi e uno solo capello del tuo collo». Volete una parola autorevole sulla carità che lega? «Li trascinerà con i lacci di Adamo, con i legami della carità». Volete una parola autorevole sulla carità che fa languire? «Figlie di Gerusalemme, se incontrate il mio amato, ditegli che languisco d’amore per lui». Volete una parola autorevole sulla carità che fa perdere le forze fino al deliquio? «La mia anima – dice – si strugge per la tua salvezza e io spero fermamente nella tua parola». La carità dunque fa venir meno, infonde languore. La carità ha i suoi lacci, la carità sa ferire”.

Il Capitolo 5 comincia a creare un collegamento tra questo itinerario della carità e la storia della salvezza, non ancora dettagliato nelle sue linee generali; tuttavia ci fa capire come ciò che avviene per gli uomini, avviene anche per Dio, ma in modo più significativo:

“Ma che cosa sono questi lacci di Adamo, nostro progenitore, se non i doni di Dio? Cosa sono – dico io – questi legami della carità se non i benefici di Dio? I beni di natura, di grazia e di gloria”.

Così lascia intuire che questo itinerario di progressivo approfondimento ben si addice all’itinerario della salvezza, nel passaggio dalla natura all’esperienza della grazia alla comunione nella gloria. Perché l’uomo è costituito così, lo vive negli aspetti più quotidiani e lo può persino orientare al male. Ma in radice quest’itinerario di progressivo approfondimento nella carità è ciò che Dio ha pensato per la storia della salvezza.

“Con questi legami Dio ha reso (l’uomo) debitore della sua generosità e della sua beneficenza. Dio creò la natura, ci diede la grazia, ci promise la gloria. Ecco il «triplice legame». I doni della creazione, i beni della giustificazione, i premi della glorificazione. E sappiamo «che il triplice laccio difficilmente si rompe». E tuttavia si rompe: dall’inizio «infatti l’uomo infranse il giogo, spezzò le catene». Ma il Signore «con la sua potente mano» ha insistito a moltiplicare ancora su di noi i legami della sua carità per stringerci a sé più fortemente e per irretirci più profondamente. Ci ha messo a parte dei suoi beni, ha preso su di sé i nostri mali per renderci doppiamente debitori dei beni che ci ha donato e dei mali che si è assunto per noi. Nei legami di siffatta carità egli «ha imprigionato la prigionia

stessa» facendo generosamente doni agli uomini e sopportando volentieri i mali per gli uomini”.

Ora passiamo alla descrizione dei quattro gradi.

Capitolo 6: “... Ritorniamo a quel grado di amore che abbiamo menzionato per primo: abbiamo detto che ferisce. Non ti sembra forse di essere colpito al cuore, quando l’aculeo infuocato dell’amore penetra profondamente l’animo umano e lo trafigge al punto che esso non riesce in nessun modo a reprimere o a dissimulare gli impeti del suo desiderio? Arde di desiderio, ferve di passione, brucia, si affanna gemendo profondamente e traendo lunghi sospiri. Ti siano segni certi di un’anima ferita questi gemiti e questi sospiri, un volto pallido e consunto. Tuttavia questo grado ammette una certa tregua e lascia spazio alla cura di affari urgenti e alle preoccupazioni. Pertanto come i febbricitanti, quelli che sono tormentati da questa malattia ora ardono più forte, ora si rianimano alquanto quando debbono occuparsi dei loro affari ma di nuovo, dopo una breve pausa, questo ardore bruciante ritorna più impetuoso, accende più duramente e brucia con maggior veemenza l’animo già spossato. Spesso dunque l’amore, scomparendo e ritornando sempre più grande di prima, gradualmente infiacchisce l’animo, ne spezza le forze e le esaurisce, così da riuscire a piegarlo e a sottometterlo completamente a sé e ad ingombrarlo tutto dell’incessante ricordo di sé”.

Ecco la descrizione di questa prima ferita. Come vedete, si potrebbe applicare questa esperienza sia al bene che al male, sia a Dio che agli uomini. È l’esperienza dell’amore umano, della carità umana quando da qualche cosa viene ferita, quando viene colpita; essa quindi fa fatica a muoversi, a concentrarsi ad altro, ma non è ancora una ferita mortale, essa non è ancora legata. Il Capitolo 7 introduce il secondo passaggio, la legatura:

“Abbiamo detto infatti che il primo grado ferisce e il secondo incatena – il latino dice meglio “lega”. Non è forse vero senza ombra di dubbio che l’animo è incatenato quando non può dimenticare questo unico pensiero e non può pensare ad altro? Così comincia a descrivere quest’esperienza più profonda, nella quale uno comincia ad essere come legato, qualunque cosa faccia, qualunque cosa dica, questo sempre gli ritorna in mente ed è sempre trattenuto dalla memoria. Quando dorme sogna di questo, quando è sveglio a questo va col pensiero in ogni momento. È ormai facile valutare – come ritengo – in che modo superi il precedente questo secondo grado dell’amore che non permette allo spirito umano di restare quieto, nemmeno per un’ora. Dunque giustamente dicemmo che il primo è il grado che ferisce mentre il secondo è quello che lega – o incatena. Spesso infatti è meno grave essere feriti che incatenati. Chi ignora quanto spesso accade che un soldato, colpito e ferito in combattimento, riesce a sfuggire dalle mani dell’inseguitore e, pur con la sua ferita, a ritrovarsi libero? Ma quando in uno scontro un soldato è ferito e atterrato, atterrato è catturato, catturato viene condotto via, condotto via viene incarcerato, incarcerato viene incatenato e legato, allora si è completamente prigioniero. Quale di queste due situazioni – mi domando – è più grave e più pericolosa? Non è forse più sopportabile che, per quanto uno sia ferito, riesca a fuggire libero piuttosto che essere catturato e tenuto prigioniero?”

Si capisce bene l’esempio; vedete che questo esempio può valere perfino per la prigionia. Vuole far capire la direzione e il senso dell’esperienza umana, cioè che nella esperienza umana ci sono dei momenti, delle circostanze buone o cattive, nelle quali l’uomo viene progressivamente coinvolto di più; vuole anche dire la direzione buona nella quale lasciarsi coinvolgere così è solo quella di Dio. In questo possiamo dire che Riccardo accetta il dialogo con il proprio tempo; è valido anche per l’amore di corte, per Lancilotto e la sua dama, anche lui in un primo momento viene ferito e poi diventa come prigioniero. La Scuola di San Vittore fa l’analisi dell’esperienza umana; la sua proposta sta nel conoscerla bene e di orientarla verso il bene. Il bene per questi monaci sta nel loro rapporto personale con Dio: è lì che sta l’esperienza dell’amore che ferisce, che lega e rende

languido e fa avvertire la mancanza, è lì che questa carità si esprime in tutta la sua pienezza. È per questo che Dio ha creato l'uomo così.

Il Capitolo 8 fa qualche altro esempio; passiamo ora al 9.

“La violenza del primo grado può essere evitata ma non può essere vinta; ma non si può in nessun modo vincere con la lotta la violenza del secondo grado e neppure evitarla con la fuga. Ascolta il prigioniero...”. Dopo aver completato la descrizione del secondo grado della legatura, s'interroga: “Che cosa ci può essere più violento di questa violenza se è somma ed eterna?” – se la prigionia, la legatura, diventa somma e eterna, coinvolge tutto l'uomo?

C'è un elemento che può aprire lo spazio per un grado di carità ancora più violento, più profondo. Lo introduce così:

“... Altro è essere «sommo», altro è essere «solo» - cioè essere l'unico; è diverso, essere al grado più forte, essere immobilizzato, oppure essere preso totalmente da un'unica persona, da un'unica esperienza; essere solo è essere unico – come pure una cosa è essere al primo posto, altra non ammettere alcun uguale. Possiamo infatti sia essere i primi sia avere molti compagni e tenere il primo posto davanti a tutti. Vedi perciò quanta grandezza di sovraeminenza ancora gli rimanga per la sua crescita affinché, pur essendo già il più alto, possa anche essere l'unico, cioè il solo”.

Il Capitolo 10 chiarisce il terzo grado: “L'amore dunque raggiunge il terzo grado della violenza quando esclude ogni altro affetto, quando non ama che un unico oggetto o per un'unica ragione. In questo terzo grado della violenta carità nulla può soddisfare l'anima se non – qui la traduzione cerca di mettere “l'oggetto del suo amore”, ma il latino dice “*praeter unum*” – l'unico, l'unico oggetto del suo amore, così come nulla conta per lei se non l'unico, l'unum: *unum amat, unum diligit, unum sitit, unum concupiscit* –

(il Relatore sottolinea a questo punto come l'autore, pur usando nel testo latino una varietà di espressioni, insiste ripetutamente sull'unicità; sfumatura significativa non resa bene nella traduzione italiana).

Qual è la caratteristica di questo terzo grado della carità? Già il secondo paralizzava; ma qui emerge l'unicità, la totalità. È veramente un itinerario medioevale, un itinerario umano: prima la ferita si fa sentire, ma si può anche scappare; nel secondo si è legati, ma si può pensare ad altro; ma c'è una prigionia profonda, dove non c'è altro se non la persona amata o il motivo perché si ama: si è presi nell'unicità:

“... A questo anela, per questo sospira, da questo è alimentata, in questo si placa. In questo solo si ritempra, solo grazie a questo si sazia. Nulla diventa dolce, nulla prende sapore se non è condito da quest'unico ingrediente. Ciò che volontariamente si offre, ciò che spontaneamente si presenta, non è tenuto in nessuna considerazione e viene prontamente respinto, perché non si pone al servizio del suo affetto e non si offre schiavo a un tale desiderio. Ma chi potrebbe descrivere adeguatamente la tirannia di questa passione (*affectus*) che scaccia ogni desiderio, che esclude ogni impegno, che blocca con furia ogni attività che non vede servire al suo desiderio? Qualunque cosa faccia, qualunque cosa avvenga, le sembra inutile, anzi intollerabile, a meno che non miri all'unico fine del suo desiderio e la conduca colà. Quando può godere di ciò che ama, crede di avere tutto; quando ne è lontana tutto è orrore, tutto è pochezza. Infatti se non ne può godere, deperisce fisicamente e si strugge. Non accetta consigli, non si affida alla ragione, non si abbandona in nessun modo ad alcuna consolazione”.

È una bella descrizione; anche se lo pensate nel contesto di una scuola monastica; ci vuole un certo coraggio nell'esame dell'esperienza umana. Come a noi sembra facile vedere la connessione tra questo testo medioevale e la vita nostra, ci sembra descrivere le esperienze umane

di oggi. Immaginatevi le risonanze di allora! Una scuola nella quale si rifletteva così, sull'esperienza dell'uomo e sulla sua attenzione a Dio. È un testo che, con qualche correttivo, può andare bene anche oggi. Vuol dire che hanno individuato qualcosa di vero per sempre.

Apro e chiudo una parentesi: le cose che noi diciamo hanno sempre questa intelligenza della realtà? Speriamo...

Capitolo 11: "Nel secondo grado l'anima può ancora occuparsi concretamente di affari diversi, ma non può più farlo col pensiero, perché non è assolutamente in grado di dimenticare ciò che ama. In questo grado, d'altra parte, come l'anima che si strugge e langue per eccesso di amore non può pensare ad altro, così non può curarsi d'altro".

Aiuta a capire la differenza tra il secondo e terzo grado, per quanto possa essere utile. Nel secondo grado quindi non può pensare ad altro – non può agire per altro – nella convinzione che ci sia una progressione nell'essere totalmente presi. Nel secondo grado, la legatura prende forse il pensiero, la *cogitatio*, lega lo spirito; nel terzo grado, il languore prende anche il corpo, possiamo dire, l'*actio*, toglie ogni forza: fa capire che in questa esperienza l'uomo viene preso totalmente:

"Quel grado assorbe la mente, questo annulla la capacità di azione. Quello imprigiona lo spirito, questo toglie ogni forza nell'azione. In quel grado abbiamo mani e piedi ancora liberi e, come un febbricitante, possiamo stenderli e muoverli qua e là, perché, a discrezione della nostra volontà, possiamo metterli fuori ed indirizzarli al bene – e dobbiamo farlo. D'altra parte in questo grado l'eccesso di amore snerva mani e piedi come una specie di languore, al punto che l'anima in seguito non può fare assolutamente niente di sua volontà". - Questo fa capire come l'uomo è preso quindi da una totalità.

Nel Capitolo 12 prova a descrivere questo in riferimento ai malvagi. Anche nei pensieri malvagi, al primo grado è possibile sfuggirli, ma nel secondo e nel terzo si fa sempre più fatica. Passiamo al Capitolo 13, dove si propone una specie di sintesi del percorso e si passa al quarto grado:

"Nel primo grado l'amore penetra il sentimento, nel secondo lega il pensiero, nel terzo blocca l'azione. Il sentimento dunque è catturato nel primo grado, il pensiero nel secondo, l'azione nel terzo – e qui nel latino troviamo "*In his totum hominis est*" – qui c'è tutto l'uomo preso. Cosa ci potrebbe avere di più?"

Che cosa manca? È la domanda che ci siamo posti prima. La crescita di un'esperienza va verso la totalità del coinvolgimento, non verso l'astrazione dal reale, non verso una parte, non verso un rifiuto di una parte dell'uomo. Il cristianesimo non rifugge dalla considerazione della carne per concentrarsi sullo spirito; nei migliori testi non è così. La crescita va verso la totalità.

"Se infatti tutto ciò che costituisce l'essenza dell'uomo è stato imprigionato che cosa potrebbe accadergli ancora? Se la forza dell'amore lo possiede tutto, se la grandezza dell'amore lo assorbe completamente, in che cosa – chiede – potrebbe riuscire ad accrescersi ancora? Se ha ottenuto tutto, non c'è più nulla cui egli possa aspirare. Ma che cosa diremo se ottiene tutto e quel tutto non riesce a bastargli?"

Neppure tutto ciò che fa parte della sua esperienza riesce a bastargli: è una traccia per far capire che l'uomo ha nel suo cuore qualcosa di più grande dell'insieme di ciò che è finito, forse l'infinito.

"Che cosa diremo – aggiungo – se tutto è in suo potere ma questo tutto non è in grado di soddisfare il suo desiderio? Certo ciò che l'uomo per sua natura non può fare è incomparabilmente maggiore di ciò che è nelle sue possibilità".

Che cosa manca a tutto ciò che può? Ciò che non può, che forse è molto di più di ciò che ha. Si capisce che questi hanno accettato la sfida del loro tempo; non si sono accontentati di un

cristianesimo moralistico “Fa’ il bravo, ti troverai bene”. Quando hanno scritto l’itinerario per raggiungere tutto, invitano a dire: “Hai raggiunto tutto, ma è molto di più quello che ti manca”.

“Tuttavia si può desiderare sia ciò che l’uomo può, sia ciò che l’uomo non può”.

Guardate la forza di questo desiderio: essi sono maestri del desiderio; hanno sperimentato che anche quando l’uomo ha raggiunto tutto quello che desiderava, desidera ciò che non può raggiungere. Era per questo che invitavano ad entrare nel monastero e qualcuno ci è entrato... per entrare in questa scuola. Potremmo dire la scuola per la ricerca dell’assoluto. E quando si dice l’assoluto, è davvero l’Assoluto. Il cristianesimo è così; non è la scuola per cercare di “fare i bravi”, per imparare un buon comportamento. È la scuola per cercare tutto ciò che l’uomo può, e ciò che non può. Non c’è nessun’altra scuola, se non quella di Dio che può questo.

Questo vale anche per oggi – bisogna provare anche a dirlo. Le scuole degli uomini, le strategie degli uomini, le economie e le politiche degli uomini possono dare tutto ciò che l’uomo può, ma solo Dio può darti ciò che l’uomo non può – t’interessa?

“Vedi dunque quanto possa ancora infinitamente dilatarsi il desiderio, anche dopo aver raggiunto il terzo grado.

“(Capitolo 14) Si ha il quarto grado dell’amore violento - è bello anche l’idea della violenza, la violenta carità, che ti porta anche verso ciò che non puoi – quando nulla può più soddisfare il desiderio dell’anima infiammata d’amore. Questo grado, una volta oltrepassati i confini della possibilità umana, non conosce, come gli altri, limite al suo potenziale accrescimento, perché sempre rinviene altro da concupire. Nessuna azione, nessun accadimento potrà saziare il desiderio dell’anima ardente. Ha sete e beve, ma pur bevendo non estingue la sua sete”.

È il desiderio di cui parlavamo la settimana scorsa; Dio porta il nostro desiderio in cielo, per donarti ciò che da solo non potresti mai.

“... tanto più beve, tanto più è assetata. Infatti la sete o la fame dell’anima bramosa e insaziabile non vengono placate ma eccitate quando essa gode senza limiti dell’oggetto del suo desiderio. In questo stato «non si sazia l’occhio di guardare né l’orecchio di udire» nel momento in cui parla di chi è assente o osserva chi è presente... Che cosa c’è - chiedo - che penetri più intimamente il cuore umano, che lo torturi più dolorosamente, che lo scuota con maggior violenza? Che cosa c’è - chiedo - di più molesto o di più crudele di non poter lenire la propria sete resistendole né poterla estinguere pur bevendo senza limite? ... Malattia inguaribile, anzi senza speranza quando si cerca sempre un rimedio che non si trova mai, anzi ciò che si crede utile alla guarigione non fa altro che aumentare questo sfrenato desiderio.

“(Capitolo 15) È questo quel grado che porta debolezza e fa disperare dei rimedi. È come un malato incurabile”.

Sembra far capire anche che l’autore l’abbia sperimentato. Nel Capitolo 16 lo applica alla malvagità; il Capitolo 17 ne offre come una sintesi dei quattro gradi:

“Nel primo grado di violenza l’anima non può resistere al desiderio. Nel secondo non può dimenticarlo; nel terzo grado nient’altro ha sapore per lei, nel quarto, che è l’ultimo, neppure quello stesso desiderio può soddisfarla. Nel primo grado l’amore è invincibile, nel secondo è indissolubile, inseparabile, nel terzo è esclusivo – singolare, unico – nel quarto insaziabile”.

Noi forse avremmo timore di parlare del rapporto con Dio come insaziabile, ma forse non sbagliamo.

Il Capitolo 18 fa capire la sua applicazione agli affetti umani:

“Questi quattro gradi dell’amore presentano delle caratteristiche diverse a secondo che i sentimenti si rivolgano a Dio o agli uomini, questi gradi sono del tutto diversi nei desideri spirituali e nei desideri carnali. Nei desideri spirituali più grande è l’amore più è degno: il

quarto grado (l'insaziabilità) è il più alto, il più degno; negli affetti umani verso gli uomini e le cose, il più grande è il più riprovevole: l'insaziabilità verso i beni e le persone, perché l'oggetto è inadeguato. Essere insaziabile di una cosa finita o essere insaziabile dell'infinito: ecco la differenza. "Nei sentimenti divini l'amore che è al grado più alto è anche il più straordinario. Nei sentimenti umani il primo grado può essere buono – la ferita d'amore - il secondo comincia ad essere cattivo – essere legato e prigioniero per un'altra persona o per un progetto – il terzo è ancor peggiore – non essere capaci di muoversi perché si ama una persona al punto di perdere la propria libertà, il quarto è pessimo – essere insaziabile per un oggetto finito".

Quello stesso itinerario va orientato all'infinito, anche per Riccardo, è stato infatti creato da Dio per l'infinito: e quell'itinerario della salvezza anticipato, verso l'insaziabile creato da Dio nell'uomo perché l'uomo possa tendere all'infinito, se è teso all'infinito, è buono; se è insaziabile del finito, è pessimo.

Nel Capitolo 19 fa qualche esempio in riferimento ai sentimenti umani e nel Capitolo 20 lo applica agli affetti divini; dal Capitolo 21 fino alla fine si raccoglie una lunga serie di riferimenti biblici su vari aspetti di questi quattro gradi dell'amore orientati a Dio.

"(Capitolo 20) Questo ultimo grado dell'amore è il peggiore di tutti nei desideri umani – l'insaziabilità, desiderare ciò che non posso – mentre se l'oggetto dell'amore è Dio, è il più straordinario. Nel primo caso, infatti, qualsiasi cosa le capita non può bastare all'anima umana mentre in questo secondo caso, qualunque cosa essa faccia per il suo Dio, non può farla sentire soddisfatta".

Interessante, questa distinzione: nel primo caso, insaziabile nei confronti degli uomini, nulla basta mai all'anima, nel senso dell'insoddisfazione nei confronti di qualcosa che non si può raggiungere; anche nei confronti di Dio è insaziabile, ma, lo sappiamo, verso il bene. Nulla la lascia soddisfatta nel bene, ma c'è una crescita progressiva verso il bene. Nel primo caso, invece, c'è una degenerazione.

"Là l'anima è sempre attenta a che cosa viene fatto per lei – è egoistica – non a che cosa fa; per raggiungere la persona amata. Nel secondo caso l'anima presta un'attenzione maggiore a che cosa fa per raggiungere ciò che non può; è positivamente orientata alla relazione con Dio, più che egoisticamente ripiegata su di sé, più che a quello che le si fa. Così nei desideri celesti quanto più grande è l'affetto, quanto più alto è il grado dell'amore tanto è migliore e più prezioso".

È per questo forse che questi autori sono stati capaci di parlare al loro tempo, perché hanno cercato di spiegare che la tensione più forte dell'uomo è meglio orientata verso l'infinito, che non verso ciò che è finito.

"Quanto prezioso quel primo grado di amore rivolto a Dio quando è insuperabile! Molto più prezioso è quel secondo grado quando l'affetto ardente comincia a legare indissolubilmente. E poi è molto meglio ancora quando non si sente attratto che da Dio. D'altra parte sommo e straordinario è il grado d'amore il cui desiderio nulla può soddisfare".

Mi fermo qui; ecco la prima idea di questo itinerario d'amore. A mio parere, spiega bene, forse in modo un po' scolastico, alcune tensioni dell'esperienza cristiana e della riflessione teologica di questi autori: l'attenzione all'esperienza dell'uomo, l'intreccio tra descrizione psicologica e spiegazione teologica, il dialogo con la cultura, la ricerca dell'infinito, il coinvolgimento dell'uomo, l'attenzione alla persona... è un itinerario che si potrebbe proporre in altro modo: è uno dei tentativi di proporre la logica della vita dell'uomo e della vita cristiana, che manifesta con chiarezza la mentalità del suo autore.

Rispondendo ad una domanda sulla gioia nell'esperienza di Riccardo:

La gioia ha una forte connotazione sensibile: il gusto, la dolcezza del palato; è una percezione sensibile perché questi autori sono attenti ai sensi, privilegiano forse il gusto, perché implica anche l'assimilazione di qualcosa. Quindi è una gioia che è partecipazione sensibile, assimilazione, relazione personale. Un'altra caratteristica della gioia è che nasce dall'amore, una gioia che subisce le vicissitudini dell'amore, nell'esperienza presente è un alternarsi di presenza e assenza e anche come si vede nell'escatologia, ha sempre una progressione: una gioia compimento di un desiderio che non avrà mai fine.

È una gioia che essi studiano, di cui cercano di sondare l'aspetto più profondo, in modo che quando si ha la sensazione di aver raggiunto la pienezza della gioia, ci si interroga: ma è proprio la pienezza della gioia, o ci sarà anche qualcosa di più? Anche ciò che non posso? Anche quello... essi sono insaziabili – lo dice lui – del bene. Così è la loro gioia.

* * * * *

I QUATTRO GRADI DELLA VIOLENTA CARITÀ

a cura di Manuela Sanson

PRATICHE P EDITRICE

De quatuor gradibus violentae caritatis

[1] *Vulnerata caritate ego sum*. Urget caritas de caritate loqui. Libenter me impendo caritatis obsequio. Et dulce quidem et omnino delectabile de dilectione loqui. Jocunda materia et satis copiosa et que omnino generare non possit vel tedium scribenti vel fastidium legenti. Sapit enim supra modum cordis palato quod caritate conditur. *Si dederit homo pro dilectione omnem substantiam domus sue, quasi nichil despiciet eam*.

[2] Magna vis dilectionis, miranda virtus caritatis. Multi gradus in ea et in ipsis magna differentia. Et quis eos digne distinguere vel saltem dinumerare sufficiat? Est sane in ea affectus humanitatis, sodalitatis, affinitatis, consanguinitatis, fraternitatis, et in hunc modum alii multi, supra hos tamen omnes dilectionis gradus est amor ille ardens et fervens qui cor penetrat et affectum inflammat, animamque ipsam eoque medullitus transfigit ut veraciter dicere possit: *Vulnerata caritate ego sum*.

[3] Cogitemus ergo que sit *illa supereminencia caritatis Christi* que dilectionem parentum vincit, amorem proles, uxoris affectum transcendit vel exstinguit, insuper et animam suam in odium vertit. O vehementia dilectionis, o violentia caritatis! O excellentia, o supereminencia caritatis Christi! Hoc est, fratres, quod intendimus, hoc est illud de quo loqui volumus: de vehementia caritatis, de supereminencia perfecte emulationis. Nostis satis quia aliud est loqui de caritate et aliud de ejus consummatione. Aliud sane loqui de ipsa atque aliud de ejus violentia.

I quattro gradi della violenta carità

[Capitolo 1] «Sono ferita dalla carità» [Cant., 4.9]. La carità mi spinge a parlare della carità e io mi consacro volentieri al suo servizio perché è dolce ed estremamente dilettevole parlare dell'amore. È argomento affascinante e ricco di contenuto e che non può in nessun modo suscitare noia a chi ne scrive né tedio a chi legge. Infatti quello che è condito dalla carità ha un sapore eccezionale per il palato del cuore. «L'uomo che volesse acquistare l'amore offrendo tutte le ricchezze della sua casa non farebbe che disprezzarlo» [Cant., 8.7].

[Capitolo 2] Grande è la forza dell'amore, meravigliosa la potenza della carità. Molti sono i suoi gradi e fra di essi vi è grande differenza. Chi riuscirebbe a distinguerli adeguatamente o anche solo a enumerarli? Certo nella carità c'è il sentimento dell'umanità, dell'amicizia, dell'affinità, della consanguineità, della fraternità e così via molti altri, ma al di sopra di questi gradi dell'amore c'è quell'amore ardente e impetuoso che penetra il cuore, infiamma l'affetto e perfino trafigge l'anima fino alle midolla, in modo tale che essa possa dire veramente: «Sono ferita dalla carità» [Cant., 4.9].

[Capitolo 3] Riflettiamo dunque su che cosa sia quella «statura superiore della carità di Cristo» [Ef., 3.19] che supera l'amore dei genitori, che trascende o anche estingue l'amore della prole e l'affetto coniugale e volge perfino all'odio della propria anima. O veemenza dell'amore! O violenza della carità! O eccellenza, o suprema grandezza della carità di Cristo! Questo è, fratelli, ciò che intendiamo, proprio di questo vogliamo parlare: della veemenza della carità, dell'eccezionalità della perfetta passione d'amore. Voi ben sapete che è diverso parlare della carità e della sua perfezione ultima. Certo una cosa è parlare della carità e un'altra è parlare della sua violenza.

[4] Attendo ad opera violente caritatis et invenio que sit vehementia perfecte emulationis. Ecce video alios vulneratos, alios ligatos, alios languentes, alios deficientes; et totum || a caritate. Caritas vulnerat, caritas ligat, caritas languidum facit, caritas defectum adducit. Quid horum non validum? Quid horum non violentum? Hi sunt quatuor ardentis caritatis gradus quibus interim toti intendimus. Herete animo, fratres, attendite ad illam quam multum concupiscitis, sudite de illa et anhelate in illam quam vehementer ambitis. Vultis audire de caritate vulnerante? *Vulnerasti cor meum, soror mea, sponsa, in uno oculorum tuorum et in uno crine colli tui.* Vultis audire de caritate ligante? *In funiculis Adam traham eos, in vinculis caritatis.* Vultis audire de caritate languente? *Filie Ierusalem, si inveneritis dilectum meum, annuntiate ei quia amore langueo.* Vultis audire de caritate deficiente et in defectum adducente? *Defecit, inquit, in salutare tuum anima mea et in verbum tuum supersperavi.* Caritas itaque defectum facit, languorem adducit. Caritas vincula habet, caritas vulnera facit.

[Capitolo 4] Occupandomi degli effetti della violenta carità, scopro quale sia la veemenza dell'amore perfetto. Ecco vedo alcuni feriti, altri avvinti, altri languenti, altri sfiniti e tutto ad opera della carità. La carità ferisce, la carità lega, la carità prostra, la carità porta al deliquio. Quale di questi effetti non è travolgente? Quale non è violento? Questi sono i quattro gradi dell'ardente carità ai quali ora intendiamo dedicarci interamente. Concentratevi un momento, fratelli, prestate attenzione a questa carità che tanto bramate, ascoltate ciò che se ne dice e ad essa, cui tendete con tanto trasporto, aspirate. Volete una parola autorevole sulla carità che ferisce? «Mi hai ferito il cuore, sorella mia, sposa, con uno solo dei tuoi sguardi e un solo capello del tuo collo» [Cant., 4.9]. Volete una parola autorevole sulla carità che lega? «Li trascinerà con i lacci di Adamo, con i legami della carità» [Os., 11.4]. Volete una parola autorevole sulla carità che fa languire? «Figlie di Gerusalemme, se incontrate il mio amato, ditegli che languisco d'amore per lui» [Cant., 5.8]. Volete una parola autorevole sulla carità che fa perdere le forze fino al deliquio? «La mia anima - dice - si strugge per la tua salvezza e io spero fermamente nella tua parola» [Sal., 118.81]. La carità dunque fa venir meno, infonde languore.

La carità ha i suoi lacci, la carità sa ferire.

[5] Sed qui sunt isti funiculi Adam primi parentis nostri, nisi munera Dei? Que, inquam, sunt ista caritatis vincula nisi Dei beneficia? Bona nature, gratie et glorie. His eum beneficentie vinculis obnoxium fecit et benivolentie debitorem constituit. Naturam condidit, gratiam contulit, gloriam repromisit. Ecce *funiculus triplex*: dona conditionis, bona justificationis, premia glorificationis. Et scimus quia *funiculus triplex difficile rumpitur*. Et tamen ruptus: *a seculo enim confregit jugum, rupit vincula*. Adjecit autem et Dominus adhuc *manu valida* multiplicare super nos caritatis sue vincula, ut nos sibi arctius astringeret et altius irretiret. Contulit nobis bona sua, pertulit pro nobis || mala nostra ut ex utroque sibi obnoxios redderet et de bonis que contulit nobis et pro malis que pertulit pro nobis. In hujusmodi caritatis funiculis *captivam duxit captivitatem*, largiter donans dona hominibus et libenter sustinens mala pro hominibus. O quam male fortis est quem tot caritatis vincula tenere non possunt! O quam male liber est quem hujus captivitatis jura non involvunt!

[Capitolo 5] Ma cosa sono questi lacci di Adamo, nostro progenitore, se non i doni di Dio? Cosa sono - dico io - questi legami della carità se non i benefici di Dio? I beni di natura, di grazia e di gloria. Con questi legami Dio ha reso [l'uomo] debitore della sua generosità e della sua beneficenza. Dio creò la natura, ci diede la grazia, ci promise la gloria. Ecco il «triplice legame» [Eccle., 4.12]: i doni della creazione, i beni della giustificazione, i premi della glorificazione. E sappiamo «che il triplice laccio difficilmente si rompe» [Eccle., 4.12]. E tuttavia si rompe: dall'inizio «infatti l'uomo infranse il giogo, spezzò le catene» [Ger., 5.5]. Ma il Signore «con la sua potente mano» [2 Re, 18.17; Neem., 1.10] ha insistito a moltiplicare ancora su di noi i legami della sua carità per stringerci a sé più fortemente e per irretirci più profondamente. Ci ha messo a parte dei suoi beni, ha preso su di sé i nostri mali per renderci doppiamente debitori dei beni che ci ha donati e dei mali che si è assunto per noi. Nei legami di siffatta carità egli «ha imprigionato la prigionia stessa» [Ef., 4.8] facendo generosamente doni agli uomini e sopportando volentieri i mali per gli uomini. O come è forte, per sua sventura, l'uomo che non si lascia stringere da così forti legami d'amore! O quanto è libero, per sua sventura, l'uomo che i vincoli di questa prigionia non sanno trattenerne!

[6] Sed ecce ad illum amoris gradum redimus quem primo loco posuimus et vulnerantem jam diximus. Nonne tibi corde percussus videtur, quando igneus ille amoris aculeus mentem hominis medullitus penetrat, affectumque transverberat, in tantum ut desiderii sui estus cohibere vel dissimulare omnino non valeat? Desiderio ardet, fervet affectu, estuat, anhelat, profunde ingemiscens et longa suspiria trahens. Hec tibi anime vulnerate certa sint signa, gemitus atque suspiria, vultus pallens atque tabescens. Hic tamen gradus interpolationem recipit et incumbentium negotiorum curis et sollicitudinibus cedit. Febricitantium itaque more qui hoc typo vexantur nunc acrius uruntur, nunc occupationum suarum occasione aliquantulum recreantur. Sed iterum post modicam interpolationem, estuans ardor ferventior redit, animumque jam fractum acrius incendit et vehementius urit. Sepe itaque recedens semperque seipso major rediens paulatim animum emollit, viresque effringit atque exhaurit, donec plene animum sibi subigat atque substernat, jugique sui memoria totum occupet, totum implicet, totum obliget, ita ut hoc ei excidere aut aliud cogitare non possit, et jam de primo gradu ad secundum transit.

[7] Primum enim gradum diximus qui vulne || rat, secundum qui ligat. Nonne vere et absque ulla contradictione, animus ligatus est quando hoc unum oblivisci aut aliud meditari non potest? Quicquid agat, quicquid dicat, hoc semper mente revolvitur perennique memoria retinetur. Hoc dormiens sompniat, hoc vigilans omni hora retractat. Facile est perpendere hinc, ut arbitror, quomodo hic gradus superiorem transcendit qui mentem hominis, nec ad horam, quietam esse permittit. Recte itaque dictum est quod prior sit ille gradus qui vulnerat, secundus autem ille qui ligat. Sepe enim minus est vulnerari quam ligari. Quis enim nesciat quam sepe contingat ut miles in conflictu certaminis percussus et vulneratus, persequentis manus effugiat et cum inflicto vulnere, liber tamen evadat. Sed postquam in congressu certaminis, miles percussus dejicitur, dejectus comprehenditur, comprehensus adducitur, adductus incarceratur, incarceratus concatenatur atque ligatur, jam omnino captivus tenetur. Quid horum, queso, majus, quidve molestius? Nonne tolerabilius est, quamvis vulneratum, effugere tamen liberum, quam captum atque ligatum teneri captivum?

[Capitolo 6] Ma ecco ritorniamo a quel grado di amore che abbiamo menzionato per primo: abbiamo detto che ferisce. Non ti sembra forse di essere colpito al cuore, quando l'aculeo infuocato dell'amore penetra profondamente l'animo umano e lo trafigge al punto che esso non riesce in nessun modo a reprimere o a dissimulare gli impeti del suo desiderio? Arde di desiderio, ferve di passione, brucia, si affanna gemendo profondamente e traendo lunghi sospiri. Ti siano segni certi di un'anima ferita questi gemiti e questi sospiri, un volto pallido e consunto. Tuttavia questo grado ammette una certa tregua e lascia spazio alla cura di affari urgenti e alle preoccupazioni. Pertanto come i febbricitanti, quelli che sono tormentati da questa malattia ora ardono più forte, ora si rianimano alquanto quando debbono occuparsi dei loro affari ma di nuovo, dopo una breve pausa, questo ardore bruciante ritorna più impetuoso, accende più duramente e brucia con maggior veemenza l'animo già spossato. Spesso dunque l'amore, scomparendo e ritornando sempre più grande di prima, gradualmente infiacchisce l'animo, ne spezza le forze e le esaurisce, così da riuscire a piegarlo e a sottometterlo completamente a sé e ad ingombrarlo tutto dell'incessante ricordo di sé, tutto avvilupparlo, e a tutto obbligarlo cosicché non può sfuggirgli né pensare ad altro e così si passa dal primo al secondo grado.

[Capitolo 7] Abbiamo detto infatti che il primo grado ferisce e il secondo incatena. Non è forse vero senza ombra di dubbio che l'animo è incatenato quando non può dimenticare questo unico pensiero e non può pensare ad altro? Qualunque cosa faccia, qualunque cosa dica, questo sempre gli ritorna in mente ed è sempre trattenuto dalla memoria. Quando dorme sogna di questo, quando è sveglio a questo va col pensiero in ogni momento. E' ormai facile valutare - come ritengo - in che modo superi il precedente questo secondo grado dell'amore che non permette allo spirito umano di restare quieto, nemmeno per un'ora. Dunque giustamente dicemmo che il primo è il grado che ferisce mentre il secondo è quello che incatena. Spesso infatti è meno grave essere feriti che incatenati. Chi ignora quanto spesso accade che un soldato, colpito e ferito in combattimento, riesce a sfuggire dalle mani dell'inseguitore e, pur con la sua ferita, a ritrovarsi libero? Ma quando in uno scontro un soldato è ferito e atterrato, atterrato è catturato, catturato viene condotto via, condotto via viene incarcerato, incarcerato viene incatenato e legato, allora sì è completamente prigioniero. Quale di queste due situazioni - mi domando - è più grave e più pericolosa? Non è forse più sopportabile che, per quanto uno sia ferito, riesca a fuggire libero piuttosto che essere catturato e tenuto prigioniero?

[8] Hic autem gradus non sicut ille superior aliquam interpolationem recipit, sed acute febris more, continuo ardore animum urit jugique desiderii sui estu incendit, nec die nec nocte animam quiescere sinit. Itaque sicut ille qui lecto decubat, vel quem catena coercet, ab eo loco quo addicti sunt elongari non possunt, sic utique qui ab hoc secundo violente caritatis gradu absorptus est, quicquid agat, quocumque se vertat, ab illa una et intima sollicitudinis sue cura avelli non potest. Primi itaque gradus impetum in pravis desideriis non resistendo sed declinando, non tam reluctando quam fugiendo, repellere debemus et possumus, si solliciti semper ad uti || les et honestas tam occupationes quam meditationes provida mente confugiamus, et impleamus quod scriptum est: *Fugite fornicationem.*

[Capitolo 8] D'altronde questo grado non concede qualche tregua come quello precedente ma, come una febbre acuta, di un ardore continuo brucia l'animo e lo incendia con la fiamma del suo desiderio e non permette che l'animo riposi né di giorno né di notte. Allora come colui che è a letto malato o che è avvinto da una catena, da quel luogo in cui è stato costretto non può allontanarsi, così chi è stato assorbito da questo secondo grado dell'amore violento, qualunque cosa faccia, dovunque vada, non può essere strappato da quell'unico e profondissimo pensiero fisso. Noi dobbiamo e possiamo respingere l'impeto del primo grado nei desideri malvagi non opponendoci ma evitandolo, non lottando aspramente ma fuggendolo, se, occupati sempre in utili e onesti impegni e pensieri, sempre sappiamo metterci al riparo con sollecitudine e mettiamo in pratica ciò che è scritto: «Fuggite la fornicazione» [1 Cor., 6.18].

[9] Primi itaque gradus violentia declinari potest, superari non potest; secundi autem gradus vehementia omnino non valet, nec reluctando superari, nec fugiendo declinari. Audi captivum et gementem et de fuga desperantem: *Periit fuga a me et non est qui requirat animam meam.* Sed sepe, ut videmus, qui fugere non possunt, redimere se possunt. Cum ergo temptationem non possumus vel virtute repellere vel prudentia declinare, debemus per misericordie et obedientie opera nos ipsos redimere et a servitutis jugo eripere. He sunt enim vere et proprie divitiae de quibus scriptum est: *Redemptio anime viri divitiae proprie.* Sed cum ad hunc secundum vehementie gradum amor excreverit, quid est, queso, quo se amplius extendere possit? Quid hac vehementia vehementius esse potest, si superari non potest, si declinari non potest? Si omnino insuperabilis est, si omnino inseparabilis est, quid hac vehementia vehementius esse potest? Si ab alio affectu superari non potest summus est, et si inseparabiliter inheret, sempiternus est. Et quid ejus violentia violentius esse potest, si summus et sempiternus est? Sed aliud est esse summum atque aliud est esse solum, sicut et aliud est semper presentem esse et aliud consortem omnino non admittere. Possumus enim et presentes esse et multos socios habere et pre omnibus quidem superiorem locum tenere. Vides ergo quanta supereminentie magnitudo ad excrescendum ei adhuc supersit, ut cum summus jam sit, etiam solus esse possit.

[Capitolo 9] La violenza del primo grado può essere evitata ma non può essere vinta; ma non si può in nessun modo vincere con la lotta la violenza del secondo grado e neppure evitarla con la fuga. Ascolta il prigioniero che geme e dispera di fuggire: «Ho perduto ogni mio scampo e non c'è chi si dà pensiero della mia anima» [Sal., 141.5]. Ma spesso, come vediamo, quelli che non sono in grado di fuggire, possono tuttavia redimersi. Dunque quando non siamo in grado di respingere la tentazione con la virtù o evitarla grazie alla prudenza, dobbiamo redimerci grazie alle opere di misericordia e di obbedienza e sottrarci al giogo della schiavitù. Queste infatti sono le vere e proprie ricchezze delle quali fu scritto: «La redenzione dell'anima umana è la sua ricchezza» [Prov., 13.8]. Ma quando l'amore è giunto al secondo grado di veemenza, che cosa c'è - chiedo - che può crescere ulteriormente rispetto a questo? Che cosa può essere più veemente di questa veemenza, se non può essere vinta, se non può essere evitata? Se è del tutto insuperabile, se è del tutto inseparabile, che cosa ci può essere di più veemente di questa veemenza? Se questo amore non può essere superato da un altro sentimento è sommo, e se è inseparabilmente fisso nell'animo è eterno. E che cosa ci può essere di più violento di questa violenza se è somma ed eterna? Ma altro è essere «sommo», altro è essere «solo», come pure una cosa è essere sempre al primo posto, altra non ammettere alcun uguale. Possiamo infatti sia essere i primi sia avere molti compagni e tenere il primo posto davanti a tutti. Vedi perciò quanta grandezza di sovraeminenza ancora gli rimanga per la sua crescita affinché, pur essendo già il più alto, possa anche essere l'unico.

[10] Ad tertium itaque jam violentie gradum amor ascendit quando omnem || alium affectum excludit, quando nichil preter unum vel propter unum diligit. In hoc itaque tertio violente caritatis gradu, nichil animo satisfacere potest preter unum, sicut et nichil sapere risi propter unum. Unum amat, unum diligit, unum sitit, unum concupiscit. Ad ipsum anhelat, in ipsum suspirat, ex ipso inardescit, in ipso requiescit. Solum est in quo reficitur, solum ex quo satiatur. Nichil dulcescit, nichil sapit nisi hoc uno conditur. Quicquid ultro se offerat, quicquid sponte occurrat, cito rejicitur, subito conculcatur quod suo affectui non militat vel ejusmodi desiderio non deserviat. Sed quis hujus affectus tyrannidem digne describat: quomodo omne desiderium expellit, quomodo omne studium excludit, quomodo omne exercitium violenter opprimit quod sue concupiscentie deservire non prospicit? Quicquid agat, quicquid fiat, inutile, immo intolerabile videtur, nisi in unum desiderii sui finem concurrat atque conducat. Cum frui potest eo quod diligit, omnia pariter habere se credit. Sine illo horrent omnia, sordent universa. Si enim eo frui non possit, corpore deficit et corde tabescit. Consilium non recipit, rationi non acquiescit, nullam omnino consolationem admittit.

[11] In secundo adhuc gradu, alienis negotiis per actionem utique occupari potest, sed per cogitationem non potest, quia ejus quod diligit omnino oblivisci non potest. In hoc autem gradu mens tabida et amoris nimietate languida, sicut non potest alia meditari, sic nec potest aliena operari. Ille gradus cogitationes involvit, iste etiam actiones dissolvit. Ille ligat in cogitatione, iste enervat in actione. In illo gradu manus ac pedes adhuc liberos habemus, et febricitantis more || huc atque illuc extendere atque jactare possumus, quia pro discretionis arbitrio adhuc eos exerere et in bono opere exercere et possumus et debemus. In hoc autem gradu amoris nimietas ad languoris similitudinem, manus ac pedes enervat, ut deinceps mens nichil penitus pro arbitrio agat. Mens itaque in hoc statu quasi immobilis manet, et nusquam se per cogitationem neque per actionem movet nisi quo eam vel desiderium trahit vel affectus impellit.

[12] In pravis autem desideriiis, in primo adhuc gradu, ut superius dictum est, per circumspectionis studium fugere potest; in secundo autem gradu, ubi fugiendi locus omnino non est, per bona adhuc opera redimere se potest. In hoc autem gradu quid his potest presidii, quod genus potest esse remedii, qui jam nec necessaria meditari nec utilia possunt operari? Audi tam corde quam corpore languidum, corpore tabidum et corde turbatum: *Cor meum conturbatum est in me; dereliquit me virtus mea*. Sub hoc necessitatis articulo, nullum aliud remedii genus invenio quam ad divinam dementia respicere ejusque misericordiam implorare. Si omnino languidus es, si manus et pedes liberos non habes, certe adhuc linguam habes et labia movere potes. Si ergo tue industrie nullus evadendi locus relictus est, clama ad eum qui omnia potest.

[Capitolo 10] L'amore dunque raggiunge il terzo grado della violenza quando esclude ogni altro affetto, quando non ama che un unico oggetto o per un'unica ragione. In questo terzo grado della violenta carità nulla può soddisfare l'anima se non l'oggetto del suo amore così come nulla conta per lei se non per merito di questo. Unico è l'oggetto del suo amore, del suo affetto, della sua sete, del suo desiderio. A questo anela, per questo sospira, da questo è alimentata, in questo si placa. In questo solo si ritempra, solo grazie a questo si sazia. Nulla diventa dolce, nulla prende sapore se non è condito da quest'unico ingrediente. Ciò che volontariamente si offre, ciò che spontaneamente si presenta, non è tenuto in nessuna considerazione e viene prontamente respinto perché non si pone al servizio del suo affetto e non si offre schiavo a un tale desiderio. Ma chi potrebbe descrivere adeguatamente la tirannia di questa passione che scaccia ogni desiderio, che esclude ogni impegno, che blocca con furia ogni attività che non vede servire al suo desiderio? Qualunque cosa faccia, qualunque cosa avvenga, le sembra inutile, anzi intollerabile, a meno che non miri all'unico fine del suo desiderio e la conduca colà. Quando può godere di ciò che ama, crede di avere tutto; quando ne è lontana tutto è orrore, tutto è pochezza. Infatti se non ne può godere, deperisce fisicamente e si strugge. Non accetta consigli, non si affida alla ragione, non si abbandona in nessun modo ad alcuna consolazione.

[Capitolo 11] Nel secondo grado l'anima può ancora occuparsi concretamente di affari diversi, ma non può più farlo col pensiero, perché non è assolutamente in grado di dimenticare ciò che ama. In questo grado, d'altra parte, come l'anima che si strugge e langue per eccesso di amore non può pensare ad altro, così non può curarsi d'altro. Quel grado assorbe la mente, questo annulla la capacità di azione. Quello imprigiona lo spirito, questo toglie ogni forza nell'azione. In quel grado abbiamo mani e piedi ancora liberi e, come un febbricitante, possiamo stenderli e muoverli qua e là, perché, a discrezione della nostra volontà, possiamo metterli fuori ed indirizzarli al bene - e dobbiamo farlo. D'altra parte in questo grado l'eccesso di amore snervava mani e piedi come una specie di languore, al punto che l'anima in seguito non può fare assolutamente niente di sua volontà. Pertanto essa in questo stato resta come immobile e non si muove in nessun luogo né col pensiero né con l'azione, se non là dove la trascina il desiderio o il sentimento la spinge.

[Capitolo 12] D'altra parte nei pensieri malvagi, fino al primo grado, come dicemmo sopra, è possibile fuggire grazie alla prudenza, ma nel secondo grado, dove non esiste nessun luogo per fuggire, è possibile redimersi grazie alle buone opere. Ma in questo terzo grado quale aiuto, quale specie di rimedio ci può essere per coloro che ormai non sono in grado né di riflettere su ciò che è per loro necessario né di realizzare ciò che è utile? Ascolta le parole di chi langue sia nel corpo che nel cuore, di chi si consuma nel corpo ed è turbato nello spirito: «Il mio cuore è sconvolto, la mia forza mi ha lasciato» [Sal., 37.11; Sal., 54.5]. In questo momento critico non vedo nessun altro rimedio che rivolgersi alla clemenza divina e implorare la sua misericordia. Se sei in uno stato di totale languore, se non hai liberi mani e piedi, almeno hai ancora libera la lingua e puoi muovere le labbra. Se invece alla tua abilità non è rimasta nessuna via di salvezza, grida a Colui che tutto può.

[13] Vides, ut arbitror, vis illa amoris quantum jam invaluit, cum ad hujus tertii gradus vehementiam excrescendo ascendit, et mirum est si habet adhuc aliquid quo amplius ascendere possit. In primo gradu transfigit affectionem, in secundo ligat cogitationem, in tertio dissolvit actionem. Affectio itaque captivatur in primo, cogitatio in secundo, actio autem in tertio. In his totum hominis est et quid his amplius habere potest? Si ergo totum captivatum est quod || hominis est, quid illi ulterius fieri potest? Si vis illa amoris totum possidet, si amoris magnitudo totum absorbet, in quo se, queso, amplius dilatare valet? Si eni[m] totum obtinuit, non est quod ulterius vindicare possit. Sed quid dicimus, si totum obtinet et totum ei sufficere non valet? Quid, inquam, dicturi sumus si totum in potestate est, totum tamen desiderio satisfacere non potest? Certe incomparabiliter majus est quod homo non valet quam quicquid homo valet. Utrumque tamen desiderari potest, et quod homo potest et quod homo non potest. Vide ergo quam infinitum sit quod desiderium se extendere possit etiam postquam ad tertium gradum pervenerit.

[14] Quartus itaque violente caritatis gradus est quando estuantis animi desiderio jam omnino nichil satisfacere potest. Hic gradus, quia humane possibilitatis metas semel excessit, crescendi, ut ceteri, terminum nescit, quia semper invenit quod adhuc concupiscere possit. Quicquid agat, quicquid sibi fiat, desiderium ardentis anime non satiat. Sitit et bibit, bibendo tamen sitim suam non exstinguit. Sed quo amplius bibit eo amplius et sitit. Avide enim, immo insatiabilis anime sitis vel esuries non sedatur sed irritatur dum voto suo pro voto perfruitur. In hoc statu *non satiatur oculus visu, nec auris impletur auditu* dum vel absentem loquitur vel presentem intuetur. Sed hujus supremi gradus violentiam quis digne explicare valeat, quis ejus supereminentiam vel digne pensare sufficiat? Quid, queso, est quod cor hominis profundius penetret, acerbius cruciet, vehementius exagitet? Quid, queso, molestius, quidve acerbius, cum sitim suam nec resistendo temperare, nec inebriando possit exstinguere? Miranda, immo et miseranda ingluvies, que nec ulla accuracione expellitur nec aliqua. satisfactione sedatur. Morbus irremediabilis et omnino desperabilis, ubi semper et remedium queritur et nus || quam invenitur, immo quicquid presumitur ad remedium salutis, vertitur in augmentum furoris.

[Capitolo 13] Tu vedi, io credo, quanto forte sia ormai quella violenza dell'amore, quando è giunta, diventando sempre più grande, alla veemenza di questo terzo grado e sarebbe strano se potesse salire ancora più in alto. Nel primo grado l'amore penetra il sentimento, nel secondo lega il pensiero, nel terzo blocca l'azione. Il sentimento dunque è catturato nel primo grado, il pensiero nel secondo, l'azione nel terzo. Qui c'è l'essenza dell'uomo e che cosa si potrebbe avere di più? Se infatti tutto ciò che costituisce l'essenza dell'uomo è stato imprigionato che cosa potrebbe accadergli ancora? Se la forza dell'amore lo possiede tutto, se la grandezza dell'amore lo assorbe completamente, in che cosa - chiedo - potrebbe riuscire ad accrescersi ancora? Se ha ottenuto tutto, non c'è più nulla cui egli possa aspirare. Ma che cosa diremo se ottiene tutto e quel tutto non riesce a bastargli? Che cosa diremo - aggiungo - se tutto è in suo potere ma questo tutto non è in grado di soddisfare il suo desiderio? Certo ciò che l'uomo per sua natura non può fare è incomparabilmente maggiore di ciò che è nelle sue possibilità. Tuttavia si può desiderare sia ciò che l'uomo può, sia ciò che l'uomo non può. Vedi dunque quanto possa ancora infinitamente dilatarsi il desiderio, anche dopo aver raggiunto il terzo grado.

[Capitolo 14] Si ha il quarto grado dell'amore violento quando nulla può più soddisfare il desiderio dell'anima infiammata d'amore. Questo grado, una volta oltrepassati i confini della possibilità umana, non conosce, come gli altri, limite al suo potenziale accrescimento, perché sempre rinviene altro da concupire. Nessuna azione, nessun accadimento potrà saziare il desiderio dell'anima ardente. Ha sete e beve, ma pur bevendo non estingue la sua sete. Anzi tanto più beve, tanto più è assetata. Infatti la sete o la fame dell'anima bramosa e insaziabile non vengono placate ma eccitate quando essa gode senza limiti dell'oggetto del suo desiderio. In questo stato «non si sazia l'occhio di guardare né l'orecchio di udire» [Eccle., 1.8] nel momento in cui parla di chi è assente od osserva chi è presente. Ma chi riuscirebbe a spiegare in modo appropriato la violenza di questo grado supremo? Chi sarebbe in grado di valutare adeguatamente la sua supereminenza? Che cosa c'è - chiedo - che penetri più intimamente il cuore umano, che lo torturi più dolorosamente, che lo scuota con maggior violenza? Che cosa c'è - chiedo - di più molesto o di più crudele di non poter lenire la propria sete resistendole né poterla estinguere pur bevendo senza limite? Straordinaria ma degna di compassione questa insaziabilità che nessun rimedio può eliminare e che nulla può appagare. Malattia inguaribile, anzi senza speranza quando si cerca sempre un rimedio che non si trova mai, anzi ciò che si crede utile alla guarigione non fa altro che aumentare questo sfrenato desiderio.

[15] Hic est ille gradus, ut diximus, qui defectum adducit et de remedio jam desperare facit. Et sicut desperatus eger qui quasi premortuis membris jacet, jam ulterius quid agat vel ab alio exspectare debeat non habet, jam ei omnis medicorum cura subtrahitur sibi que ipsi totus relinquitur, solo adhuc spiritu anhelat et omni hora quasi ad exitum appropinquat. Ultimum jam spiritum trahit et quid circa se agatur vel quid sibi fiat nec attendit nec advertit. Sic sic sane qui sub ejusmodi estuantis desiderii ardore anhelat quicquid sibi fiat omnino non potest vel remedium afferre vel consolationem adhibere. Dum igitur adhibita consolatio quelibet omnino animum non tangit, quodammodo quasi premortuus que circa se geruntur omnino non sentit.

[16] In pravis autem desideriis, dum mens humana ad hunc statum violenter adtrahitur, nichil aliud jam superest nisi ut pro ipso ab aliis oretur, si forte *Dominus fidem illorum respiciens viteque restituens reddat illum matri sue*, qui *potens est etiam de lapidibus suscitare filios Abrahe*, et *quotiens voluerit deducit ad inferos et reducit*. In hoc statu amor sepe quasi in insaniam vertitur, nisi mira prudentia parique constantia ejus impetus refrenetur. In hoc statu inter amantes sepe ire surgunt, sepe rixas committunt, et cum vere inimicitiarum cause non suppetunt, falsas et sepe nec verisimiles fingunt. In hoc statu amor sepe in odium transit, dum mutuo desiderio nichil satisfacere possit. Hinc fit illud quod sepe in quibusdam vidimus, ut quo se prius ardentius diligere videbantur, eo se postmodum vehementiori odio persequerentur. Immo, quod magis mirum est, sepe sub uno eodemque tempore sic odiunt ut tamen per desiderium estuare non desinant || et sic diligunt ut tamen velut ex odio persequi non desistant. Diligendo itaque odiunt et odiendo diligunt, et modo mirabili, immo miserabili, crescit ex desiderio odium et ex odio desiderium. Et *ignis et grando mixta pariter feruntur* dum nec estus desiderii odii gelu possit dissolvere, nec detestationis grando concupiscentie ardentis ignem possit extinguere. Supra modum autem, immo supra naturam ignis convalescit in aqua quia amoris incendium magis exestuat ex alterutra contradictione quam invalescere posset ex mutua pace.

[Capitolo 15] E' questo quel grado - l'abbiamo detto - che porta debolezza e fa disperare dei rimedi. È come un malato incurabile che se ne sta immobile mostrando i segni evidenti della morte; ormai non ha più nulla da fare o da aspettarsi da altri, ormai gli è tolta ogni cura dei medici ed è completamente abbandonato a se stesso, respira a fatica e inesorabilmente si avvicina alla fine. Sta per esalare l'ultimo respiro e non si cura né si rende conto di quel che si fa attorno a lui né di quel che gli accade. Così senza dubbio è colui che respira affannosamente per l'ardore di un tal bruciante desiderio: quanto gli si fa non può in nessun modo curarlo o consolarlo. Infatti nessun conforto gli tocca l'animo, come un agonizzante è incosciente di quanto lo circonda.

[Capitolo 16] Ma nei desideri malvagi, quando l'anima umana è trascinata violentemente in questo stadio, non resta se non che gli altri preghino per lei, nel caso che «il Signore che vede la loro fede, la riporti alla vita e la renda a sua madre» [cfr. *Lc.*, 7.15; *Mt.*, 9.2]. «Egli può far nascere anche dalle pietre dei figli per Abramo» [*Mt.*, 3.9; *Lc.*, 3.8] e «tutte le volte che vuole, manda agli inferi e richiama di là» [*1 Sam.*, 2.6]. In questo stadio spesso l'amore diventa follia, se il suo impeto non è frenato da un'eccezionale prudenza e da pari costanza. Allora fra amanti nascono frequenti liti: essi hanno dei continui alterchi e, poiché mancano reali motivi di inimicizia, essi ne inventano di falsi e spesso anche di improbabili. Così l'amore si trasforma in odio, poiché nulla può soddisfare il reciproco desiderio. A questo punto accade quello che spesso vediamo in alcuni casi. Quelli che prima sembravano amarsi con più ardore, poi si tormentano con un odio ancor più violento. Anzi, fatto più stupefacente, spesso nello stesso tempo si odiano tanto da non cessare di ardere di desiderio e si amano tanto da non cessare di tormentarsi con il loro odio. Pertanto odiano amando e odiando amano e in modo mirabile anzi miserevole l'odio cresce dal desiderio e il desiderio dall'odio. «E il fuoco e la grandine scendono insieme» [*Es.*, 9.24]; né la fiamma del desiderio può sciogliere il gelo dell'odio né la grandine della repulsione può spegnere il fuoco dell'ardente concupiscentia. Ma oltre ogni misura, anzi contro ogni legge di natura, il fuoco prende forza nell'acqua perché l'incendio dell'amore è ravvivato dall'antagonismo reciproco più che dal reciproco accordo.

[17] Ecce jam habemus in ardenti dilectione quatuor violentie gradus de quibus superius proposuimus. Primus ergo violentie gradus est quando mens desiderio suo resistere non potest; secundus autem gradus est quando illud oblivisci non potest; tertius vero gradus est quando ei aliud sapere non potest; quartus autem, qui et ultimus, quando nec ipsum ei satisfacere potest. In primo itaque gradu amor est insuperabilis, in secundo inseparabilis, in tertio singularis, in quarto insatiabilis. Insuperabilis est qui alii affectui non cedit; inseparabilis qui a memoria numquam recedit; singularis qui socium non recipit; insatiabilis cum ei satisfieri non possit. Et quamvis per singulos gradus possint notari singula, specialius tamen in primo gradu notatur amoris excellentia, in secundo ejus vehementia, in tertio ejus violentia, in quarto ejus supereminencia. Quanta enim excellentia amoris que omnem alium affectum excedit! Quanta, queso, vehementia dilectionis que mentem quiescere non sinit! Quanta, obsecro, violentia caritatis que omnem alium affectum violenter expellit! Quanta supereminencia emulationis qui omnino nichil sufficit! O excellen || tia amoris! O vehementia dilectionis! O caritatis violentia! O emulationis supereminencia!

[18] Hi quatuor amoris gradus aliter se habent in affectibus divinis, atque aliter se habent in affectibus humanis, omnino aliter atque aliter se habent in desideriis spiritalibus et in desideriis carnalibus. In desideriis spiritalibus quanto major tanto et melior; in desideriis carnalibus quanto est major tanto et pejor. In affectibus divinis ipse qui summus idem et precipuus. In affectibus humanis ille qui summus ipse est et pessimus. In humanis sane affectibus primus potest esse bonus, secundus absque dubio est malus, pejor tamen est tertius, quartus autem est pessimus.

[19] Scimus quia in humanis affectibus conjugalis amor primum locum tenere debet, et idcirco in nuptiali toro ille amoris gradus bonus esse valet qui omnibus aliis affectibus dominari solet. Mutuus namque intimi amoris affectus inter federatos pacis vincula adstringit, et indissolubilem illam perpetuandamque societatem gratam et jocundam reddit. Primus ergo gradus in humanis, ut dictum est, affectibus, bonus esse potest, nam secundus absque dubio malus est. Cum enim mentem insolubiliter obligaverit, dum eam in aliam sollicitudinem transire non sinit, sepe et providendorum curam et disponendorum providentiam tollit. Tertius autem ille amoris gradus qui omnem alium affectum excludit, non solum est malus, immo etiam incipit esse amarus; cum voto suo semper pro voto frui impossibile sit, et ex alia aliqua re consolationem recipere non possit. Quartus autem gradus, ut diximus, omnium est pessimus. Quid illo pejus inveniri possit quod animam non solum malam sed et miseram reddit? Quid miserabilius quam ejus rei desiderio semper fatigari, cujus fructu numquam possis satiari? Superius || docuimus quomodo sub hoc gradu assiduo est et gelu mens uritur, dum nec ex desiderio odium nec ex odio desiderium exstinguitur. Et quid hoc aliud quam quedam forma future dampnationis esse videtur, ubi semper transitur de calore ignium ad frigora nivium et de frigore nivium ad calores ignium?

[Capitolo 17] Ecco già abbiamo nell'amore ardente quattro gradi di violenza di cui abbiamo parlato sopra. Nel primo grado di violenza l'anima non può resistere al desiderio. Nel secondo grado non può dimenticarlo; nel terzo grado nient'altro ha sapore per lei; nel quarto infine, che è l'ultimo, neppure quello stesso desiderio può soddisfarla. Nel primo grado l'amore è invincibile, nel secondo è indissolubile, nel terzo esclusivo, nel quarto insaziabile. È invincibile quell'amore che non cede ad altro sentimento; è indissolubile quello che mai abbandona il ricordo; è esclusivo quello che non tollera separazione; è insaziabile quando non può essere soddisfatto. E per quanto si possano notare aspetti particolari nei singoli gradi, tuttavia nel primo gradino si nota specialmente l'eccellenza dell'amore, nel secondo la sua veemenza, nel terzo la sua violenza, nel quarto la sua superiorità. Quanto è nobile l'amore che supera ogni altro sentimento! Come è veemente l'amore che non permette all'animo di riposare! Come è violento l'amore che esclude violentemente ogni altro affetto! Come è supremo l'amore cui nulla basta! O eccellenza dell'amore! O veemenza dell'affetto! O violenza della carità! O suprema grandezza della passione!

[Capitolo 18] Questi quattro gradi dell'amore presentano delle caratteristiche diverse a seconda che i sentimenti si rivolgano a Dio o agli uomini; questi gradi sono del tutto diversi nei desideri spirituali e nei desideri carnali. Nei desideri spirituali più grande è l'amore più è degno; nei desideri carnali più grande è, più è riprovevole. Nei sentimenti divini l'amore che è al grado più alto è anche il più straordinario. Nei sentimenti umani il primo grado può essere buono, il secondo, senza dubbio, è cattivo, il terzo è ancor peggiore e il quarto è pessimo.

[Capitolo 19] Sappiamo che negli affetti umani l'amore coniugale deve stare al primo posto; per questo nel vincolo del matrimonio può essere buono quel grado d'amore che domina normalmente su tutti gli altri sentimenti. Infatti il reciproco affetto, che viene da un amore profondo, stringe i legami fra chi è già unito nella pace e rende gradita e piacevole quell'unione indissolubile ed eterna. Il primo grado negli affetti umani - come si è detto - può essere buono ma il secondo è senza dubbio cattivo; poiché esso ha indissolubilmente legato l'anima, non consentendole di occuparsi d'altro, spesso le impedisce di occuparsi dei doveri e di provvedere alle faccende necessarie. Ma il terzo grado dell'amore che esclude ogni altro affetto non solo è riprovevole ma anche amaro poiché gli è impossibile gustare a suo piacimento ciò che desidera e non può ottenere consolazione da nient'altro. Il quarto grado - come abbiamo detto - è il più pericoloso di tutti. Che cosa può esserci di peggiore di ciò che rende l'anima non solo malvagia ma anche infelice? Che c'è di più miserevole che essere spossati dal desiderio di qualcosa del cui frutto non potrai mai godere fino a sazietà? Prima abbiamo mostrato come sotto l'influsso di questo grado l'anima sia tormentata dal fuoco e dal ghiaccio poiché l'odio non viene placato dal desiderio né il desiderio dall'odio. E che altro sembra essere questo se non una specie di prefigurazione della dannazione eterna, dove si passa incessantemente dal calore del fuoco al gelo delle nevi e dal gelo delle nevi al calore del fuoco?

[20] Hic itaque ultimus amoris gradus in humanis desideriis omnium est pessimus, in divinis autem affectibus, ut dictum est, omnium est precipuus. Ibi enim humano animo quicquid sibi fiat sufficere non potest, hic autem quicquid pro Deo suo faciat voto suo satisfacere non potest. Ibi mens semper sollicita est quid sibi fiat, non quod ipsa faciat. Hic majorem sollicitudinem mens gerit quid ipsa faciat quam quid sibi fiat. In celestibus itaque desideriis quanto affectus est major, quanto gradus superior, tanto utique melior atque pretiosior. O quam pretiosus primus ille dilectionis gradus in Dei amore, quando est insuperabilis! Multo pretiosior ille secundus, quando ardens affectus incipit esse inseparabilis. Multo tamen adhuc melior est, quando in alia aliqua re quam in Deo delectari non potest. Summus autem atque precipuus amoris gradus est, quando desiderio suo nichil satisfacere potest.

[21] Jam in primo gradu *Aque [multe] non potuerunt extinguere caritatem nec flumina obruent illam*, eo quod insuperabilis sit. In secundo jam gradu *ponit* anima dilectum suum *sicut signaculum super cor suum*, eo quod illum omnino oblivisci non possit. In tertio jam gradu *si dederit homo omnem substantiam domus sue pro dilectione, quasi nichil despiciet eam*, eo quod in re alia aliqua delectari non possit. In quarto autem gradu *fortis est ut mors dilectio, dura ut infernus emulatio*, eo quod ei parum sit quicquid pro Deo suo facere vel sustinere possit. In primo gradu amor insuperabilis dicit: *Diligam te, Domine, fortitudo mea*. In secundo inseparabilis amor dicit: *Ad || hereat lingua mea faucibus meis si non meminero tui*. In tertio gradu singularis amor dicit: *Renuit consolari anima mea; memor fui Dei et delectatus sum*. In quarto gradu dicit insatiabilis amor: *Quid retribuam Domino pro omnibus que retribuit michi?*

[22] In primo est insuperabilis et dicit: *Quis nos separabit a caritate Christi, tribulatio, an angustia, an persecutio, an fames, an nuditas, an periculum, an gladius?* In secundo *caritas numquam excidit*, eo quod inseparabilis sit, unde et dicit: *Adhesit anima mea post te*, eo quod ab illo avelli non possit. In tertio *omnia arbitratur ut stercora ut Christum lucrifaciat*. In quarto *sibi vivere Christus est et mori lucrum*, eo quod cupiat *dissolvi et esse cum Christo*.

[Capitolo 20] Questo ultimo grado dell'amore è il peggiore di tutti nei desideri umani mentre, quando l'oggetto dell'amore è Dio, è il più straordinario. Nel primo caso, infatti, qualsiasi cosa le capiti non può bastare all'anima umana mentre in questo secondo caso, qualunque cosa essa faccia per il suo Dio, non può farla sentire soddisfatta. Là l'anima è sempre attenta a che cosa viene fatto per lei, non a che cosa fa. Nel secondo caso l'anima presta un'attenzione maggiore a che cosa fa più che a quello che le si fa. Così nei desideri celesti quanto più grande è l'affetto, quanto più alto è il grado dell'amore tanto è migliore e più prezioso. O quanto prezioso quel primo grado di amore rivolto a Dio quando è insuperabile! Molto più prezioso è quel secondo grado quando l'affetto ardente comincia a legare indissolubilmente. E poi è molto meglio ancora quando non si sente attratto che da Dio. D'altra parte sommo e straordinario è il grado d'amore il cui desiderio nulla può soddisfare.

[Capitolo 21] Ormai nel primo grado: «Molte acque non poterono estinguere l'amore né i fiumi sommergerle» [*Cant.*, 8.7] perché è invincibile. Nel secondo grado l'animo «pone» il suo diletto «come un sigillo sopra il suo cuore, perché non può in nessun modo dimenticarlo» [*Cant.*, 8.6]. Nel terzo grado «se l'uomo darà ogni sostanza del suo patrimonio per amore, dovrà pensare che questo è nulla» [*Cant.*, 8.7], perché non può godere di nient'altro. Ma nel quarto grado «l'amore è forte come la morte e la gelosia dura come l'inferno» [*Cant.*, 8.6], perché è impegno da poco per l'anima fare o sopportare qualunque cosa per il suo Dio. Nel primo grado l'amore che non può essere superato dice: «Ti amerò, o Signore, mia fortezza» [*Sal.*, 17.2]. Nel secondo l'amore indissolubile dice: «Che la mia lingua si attacchi al palato se non mi ricorderò di te» [*Sal.*, 136.6]. Nel terzo grado l'amore esclusivo dice: «La mia anima rifiuta di essere consolata; fui memore di Dio e ne ebbi diletto» [*Sal.*, 76.3-4]. Nel quarto grado l'amore insaziabile dice: «Che cosa darò al Signore per tutto quello che mi ha dato?» [*Sal.*, 116.12].

[Capitolo 22] Nel primo grado l'amore è insuperabile e dice: «Chi ci separerà dall'amore di Cristo? La sofferenza, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo o la spada?» [*Rom.*, 8.35]. Nel secondo «l'amore non viene mai meno» [*1 Cor.*, 13.12] perché è indissolubile, perciò dice anche: «L'anima mia non si può staccare da te» [*Sal.*, 62.9] perché non può essere strappata da lui. Nel terzo grado «ritiene tutto come sterco, per guadagnare Cristo» [*Fil.*, 3.8]. Nel quarto «vivere per lei è il Cristo e morire un vantaggio» [*Fil.*, 1.21], perché desidera «morire per essere con Cristo» [*Fil.*, 1.23].

[23] In primo gradu diligitur Deus *ex corde, ex anima et mente*. Nullum tamen horum fit ex toto. In secundo diligitur ex toto corde. In tertio diligitur ex tota anima. In quarto autem diligitur ex tota virtute. Dilectio ex corde, dilectio que est ex deliberatione. Diligere autem ex anima est diligere ex affectione. Ad cor consilium, ad animam autem pertinet desiderium. Vultis autem nosse quod consilium ad cor debeamus referre? *Ephraim*, inquit, *columba seducta, non habens cor*. Quid et populum cor non habere nisi ipsum sine consilio esse? Quid, inquam, est populum columbam esse seductam et sine corde nisi quod alibi dicit: *Gens absque consilio et sine prudentia*? Nichil itaque aliud est sine corde esse quam consilio et prudentia carere. Sed quemadmodum jam dictum est, sicut ad cor consilium, sic ad animam pertinet desiderium. Qui *perdiderit*, inquit, *animam suam in hoc mundo, in vitam eternam custodit eam*. Quid est aliud animam suam in hoc mundo perdere, nisi in hoc mundo quemadmodum alias preceptum est *post concupiscentias suas non ire*? Quo enim in hoc mundo quis desideria sua propter Deum mortificat, eo verius ipsa ad eternam plenitudinem dilatant. Diligere itaque ex corde est diligere ex consilio et deliberatione. Diligere ex anima est diligere ex desiderio et affectione. Illud ex studio, istud pro voto. Diligere ex toto corde, ex tota anima et ex tota virtute, est omne studium, omne desiderium, omne exercitium in hoc unum impendere.

[24] Sepe ad aliquid diligendum trahimur ex affectione et tamen renitimus ex ratione. Et sepe multa ex proposito deliberationis diligimus que tamen per desiderii appetitum minime affectamus. In carnalibus itaque desideriis, sepe prius est diligere ex anima quam diligere ex corde. In spiritalibus autem, semper prius est diligere ex deliberatione quam ex affectione. Numquam enim spiritalia ex desiderio diligimus, nisi ad eorum affectum cum magno studio animum inflammemus. Si igitur Deum cupimus ex tota anima diligere, prius satagamus diligere ex toto corde. In hoc sit omnis nostra cogitatio, ad hoc omnis nostra deliberatio, circa hoc omnis nostra meditatio, si volumus diligere ex toto desiderio. Sed sicut numquam ex tota anima diligimus; nisi prius toto corde diligamus, sic numquam tota virtute diligimus, nisi prius tota anima diligamus. Si enim ad aliquid affectum habemus quod propter Deum non diligimus, profecto adulterinus affectus in tantum summe caritatis constantiam frangit viresque ejus imminuit, in quantum ad aliena desideria animum trahit vel impellit. In primo igitur gradu, ut dictum est, diligitur ex corde, in secundo diligitur ex toto corde, in tertio autem ex tota anima, et in quarto ex omni virtute.

[Capitolo 23] Nel primo grado si ama Dio «con il proprio cuore, con la propria anima e con il proprio spirito» [*Deut.*, 6.5; *Mt.*, 22.37; *Mc.*, 12.30; *Lc.*, 10.27]. Tuttavia nessuno di questi è coinvolto completamente. Nel secondo grado si ama con tutto il cuore. Nel terzo grado si ama con tutta l'anima. Nel quarto grado infine si ama con tutte le forze. L'amore di cuore è quello che viene dalla riflessione. Amare con l'anima è amare spinti dal sentimento. Al cuore il giudizio, all'anima il desiderio. Volete dunque sapere quale specie di giudizio dobbiamo attribuire al cuore? «Ephraim - si dice - è una colomba sedotta, che non ha cuore» [*Os.*, 7.11]. Che cosa significa un popolo che non ha cuore se non che è senza giudizio? Che significa che un popolo è come una colomba sedotta e senza cuore se non ciò che si legge in un altro passo: «Gente senza giudizio e senza prudenza» [*Deut.*, 32.28]? Essere senza cuore non significa nient'altro che mancare di giudizio e di prudenza. Ma come prima si disse, il giudizio riguarda il cuore, il desiderio riguarda l'anima. «Chi perderà - dice - la vita in questo mondo la salverà per la vita eterna» [*Gv.*, 12.25; *Mt.*, 16.25; *Lc.*, 9.24]. Che altro significa perdere la propria anima in questo mondo se non, come è altrove prescritto, non «farsi trascinare dalle proprie concupiscenze in questo mondo» [*Eccli.*, 18.30]? Infatti in questo mondo chi più mortifica i suoi desideri per amore di Dio, tanto più li eleva verso la pienezza eterna. Dunque amare col cuore è amare col giudizio e con la riflessione. Amare con l'anima è amare col desiderio e col sentimento. Il primo viene dall'applicazione, il secondo spontaneamente. Amare con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutte le forze, è consacrare a questo solo oggetto ogni sforzo, ogni desiderio e ogni azione.

[Capitolo 24] Spesso siamo trascinati dal sentimento ad amare qualcosa e tuttavia ne siamo trattenuti dalla ragione. E spesso la deliberata volontà ci spinge ad amare ciò a cui il desiderio non tende. Nei desideri carnali, dunque, spesso si ama prima con l'anima che col cuore mentre nei desideri spirituali sempre si ama prima con la volontà che con il sentimento. Non avverrà mai che il desiderio ci spinga ad amare le cose spirituali: solo un grande sforzo può spingerci verso di esse. Se desideriamo ardentemente amare Dio con tutta l'anima, prima dobbiamo sforzarci di amarlo con tutto il cuore. Se vogliamo amare con tutto il desiderio, a questo siano indirizzati tutti i nostri pensieri, tutte le nostre decisioni, tutte le nostre meditazioni. Ma come non possiamo amare con tutta l'anima se prima non amiamo con tutto il cuore, così non possiamo amare con tutte le forze se prima non amiamo con tutta l'anima. Infatti se proviamo affetto per qualcosa che non amiamo in vista di Dio, certamente, questo affetto adultero spezza la costanza dell'altissima carità e diminuisce le sue forze, in quanto trascina o spinge l'anima ad altri desideri. Dunque nel primo grado, come si è detto, si ama con il cuore, nel secondo si ama con tutto il cuore, nel terzo con tutta l'anima e nel quarto con tutte le forze.

[25] Forte adhuc David in primo gra || du erat, sed jam de secundo presumebat quando psallens dicebat: *Confitebor tibi, Domine, in toto corde meo*. Qui in secundo gradu est fiducialiter psallere potest: *In toto corde meo exquisivi te*. Qui tertium gradum obtinet profecto ejusmodi jam dicere valet: *Concupivit anima mea, Domine, desiderare justificationes tuas in omni tempore*. Qui quartum gradum ascendit, et Deum ex tota virtute diligit, dicere potest profecto: *Non timebo quid faciat michi homo, eo quod sit paratum cor ejus sperare in Domino; confirmatum est cor ejus, non commovebitur in eternum, donec despiciat inimicos suos*.

[26] In primo gradu fit desponsatio, in secundo nuptie, in tertio copula, in quarto puerperium. In primo gradu dilecte dicitur: *Sponsabo te michi in sempiternum, et sponsabo te michi in justitia et judicio et in misericordia et in miserationibus, et sponsabo te michi in fide*. In secundo gradu fiunt nuptie in Cana Galilee et dicitur ei: *Ecce ego vir tuus et post me ingredi non cessabis*. De tertio gradu dicitur: *Qui adheret Domino unus spiritus est*. De quarto dicitur: *Concepimus et quasi parturivimus et peperimus spiritum*. In primo itaque gradu dilecta frequenter visitatur, in secundo ducitur, in tertio dilecto copulatur, in quarto fecundatur.

[27] In primo ergo gradu semper suspensa ad reditum dilecti clamat et dicit: *Veni, dilecte mi, similis esto capree hinnuloque cervorum super montes Bethel*. In secundo invitatur ut veniat et dicitur ei: *Veni ad Libanum, soror mea, sponsa, veni a Libano*. In tertio gradu dilecto copulata prestat et dicit: *Leva ejus sub capite meo et dextera illius amplexabitur me*. In quarto gradu de sua fecunditate gloriatur et dicit: *Filioli mei, quos iterum parturio donec Christus formetur in vobis*. Unde et || ei dicitur: *Duo ubera tua sicut duo hinnuli caprearum qui pascuntur in liliis*.

[Capitolo 25] Forse David rimaneva ancora nel primo grado ma già aspirava ardentemente al secondo quando nel suo salmo diceva: «Ti celebrerò o Signore, con tutto il mio cuore» [Sal., 110.1]. Chi è nel secondo grado può cantare con fiducia: «Con tutto il mio cuore ti cerco» [Sal., 118.10]. Chi raggiunge il terzo grado ormai può dire con certezza: «O Signore, la mia anima si consuma nel desiderio continuo dei tuoi precetti» [Sal., 118.20]. Chi è salito al quarto grado e ormai ama Dio con tutte le sue forze può dire con sicurezza: «Non avrò paura di quello che mi faranno gli uomini,» perché «il suo cuore è pronto a sperare nel Signore» [Sal., 117.6]. Il suo «cuore è saldo, non vacillerà finché non vedrà sconfitti i suoi nemici» [Sal., 111.7-8].

[Capitolo 26] Nel primo grado avviene il fidanzamento, nel secondo le nozze, nel terzo l'amplesso, nel quarto il parto. Nel primo grado all'amata si dice: «Ti fidanzerò per l'eternità e ti fidanzerò nella giustizia e nel diritto, nella tenerezza e nell'amore, ti fidanzerò nella fedeltà» [Os., 2.21-22]. Nel secondo grado avvengono le nozze a Cana in Galilea e le viene detto: «Ecco sono il tuo sposo e non cesserai di seguirmi» [Ger., 3.14-19]. Del terzo grado si dice: «Chi si unisce al Signore è con lui un solo spirito» [I Cor., 6.17]. Del quarto si dice: «Abbiamo concepito, abbiamo sopportato il travaglio e abbiamo partorito lo spirito» [Is., 26.18]. Dunque nel primo grado l'amata riceve frequenti visite, nel secondo viene condotta alle nozze, nel terzo si unisce al suo sposo, nel quarto viene fecondata.

[Capitolo 27] Nel primo grado dunque, sempre in ansia per il ritorno dell'amato, ella grida e dice: «Vieni, diletto mio, sii simile alla gazzella e al cerbiatto sui monti di Bethel» [Cant., 2.17]. Nel secondo viene invitata a venire e le viene detto: «Vieni al Libano, sorella mia, sposa, vieni dal Libano» [Cant., 4.8]. Nel terzo grado si mostra abbracciata all'amato e dice: «La sua sinistra è sotto il mio capo, la sua destra mi abbraccia» [Cant., 8.3]. Nel quarto grado si compiace della sua fecondità e dice: «Figlioli miei, che io rigenero nel dolore, finché non sia formato in voi Cristo» [Gal., 4.9]. Per questo le si dice anche: «Le tue mammelle sono come due cuccioli di gazzelle che pascolano in mezzo ai gigli» [Cant., 4.5].

[28] Penetremus adhuc profundius et loquamur apertius. In primo gradu anima sitit Deum. In secundo sitit ad Deum. In tertio sitit in Deum. In quarto sitit secundum Deum. Deum anima sitit que dicit: *Anima mea desideravit te in nocte, sed et spiritu meo in precordiis meis de mane vigilabo ad te.* Ad Deum anima sitit que dicit: *Sitivit anima mea ad Deum fontem vivum, quando veniam et apparebo ante faciem Domini?* In Deum anima sitit que dicit: *Sitivit in te anima mea; quam multipliciter tibi caro mea.* Secundum Deum anima sitit que dicit: *Concupivit anima mea, Domine, justificationes tuas in omni tempore.* Sitit anima Deum quando experiri desiderat que sit illa interna dulcedo que mentem hominis inebriare solet dum incipit gustare et videre *quam suavis est Dominus.* Sitit anima ad Deum quando per contemplationis gratiam supra se elevari et *regem in decore suo* videre desiderat ut veraciter audeat et dicat: *Quia vidi Dominum facie ad faciem et salva facta est anima mea.* In Deum anima tunc sitit quando, per mentis excessum, tota in Deum transire concupiscit, ita ut sui penitus oblita, veraciter dicere possit: *Sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit.* Secundum Deum anima sitit quando de propria voluntate, non dicam in carnalibus, sed nec in spiritalibus quidem, animus aliquid suo arbitrio relinquit, sed totum Domino committit, numquam cogitans *que sua sunt sed que Ihesu Christi,* ut et ipsa dicere possit: *Non veni facere voluntatem meam sed voluntatem Patris mei qui in celis est.*

[29] In primo itaque gradu Deus intrat ad animum et animus redit ad seipsum. In secundo gradu ascendit supra seipsum et elevatur ad Deum. In tertio gradu animus elevatus ad Deum totus transit in ipsum. In quarto gradu animus exit propter Deum et descendit sub semetipsum. In primo animus ingreditur ad seipsum, in secundo transgreditur semetipsum. In primo pergit in seipsum, in tertio pergit in Deum suum. In primo ingreditur propter seipsum, in quarto egreditur propter proximum. In primo intrat meditatione, in secundo ascendit contemplatione, in tertio introducitur in jubilatione, in quarto egreditur ex compassione.

[30] In primo itaque gradu spiritus ille super mel dulcis intrat ad animam et dulcedine sua inebriat eam, in tantum ut habeat *mel et lac sub lingua sua* et fiant *favus distillans labia sua.* *Memoriam abundantie suavitatis eructabunt* qui ejusmodi sunt, eo quod *ex abundantia cordis os loquatur.* Hec est prima consolatio que abrenuntiantes seculo, primo excipit et in boni proposito consolidare consuevit. Hic est *cibus ille celestis* qui egredientes de Egypto solet reficere et per solitudinem pascere. Hoc est illud *manna absconditum quod nemo novit nisi qui accipit.* Hic est ille dulcor spiritalis et interna suavitas que *quasi modo genitos infantes* semper solet lactare et alere et ad maturitatis robur paulatim perducere.

[Capitolo 28] Penetriamo ancora più a fondo e parliamo con maggior chiarezza. Nel primo grado l'anima ha sete di Dio, nel secondo ha sete di andare verso Dio. Nel terzo ha sete di essere in Dio. Nel quarto ha sete secondo Dio. Ha sete di Dio l'anima che dice: «L'anima mia ti desidera nella notte ma con il mio spirito fin dal mattino veglierò nel mio cuore su di te» [Is., 26.9]. Desidera andare verso Dio l'anima che dice: «L'anima mia ha sete di Dio, viva fonte: quando andrò e rivedrò il volto di Dio?» [Sal., 41.3]. Ha sete di essere in Dio l'anima che dice: «L'anima mia ha sete di essere in te» [Sal., 62.2]. Ha sete secondo Dio l'anima che dice: «L'anima mia si consuma senza posa nel desiderio dei tuoi precetti» [Sal., 118.20]. Ha sete di Dio quando desidera sperimentare quale sia quella dolcezza interiore che di solito inebria la mente dell'uomo nel momento in cui egli comincia a gustare e a vedere «quanto dolce è il Signore» [Sal., 33.9]. Ha sete di andare verso Dio l'anima quando, attraverso la grazia della contemplazione, desidera elevarsi sopra di sé e vedere «il re nel suo splendore» [Is., 33.17], per osare affermare in tutta verità: «Ho visto il Signore faccia a faccia e l'anima mia si è salvata» [Gen., 32.31]. Ha sete di essere in Dio l'anima quando, attraverso l'estasi, desidera ardentemente passare tutta intera a Dio, in modo tale da poter dire, del tutto dimentica di se stessa: «Nel mio corpo o fuori dal mio corpo non lo so, lo sa Iddio» [2 Cor., 12.2]. Ha sete secondo Dio l'anima quando di sua volontà, non solo nei desideri carnali, ma anche in quelli spirituali, non lascia nulla alla sua libertà ma affida tutto a Dio, non pensando più a «quali sono i suoi vantaggi ma a quelli di Gesù Cristo» [Fil., 2.21] per poter dire: «Non sono venuto a fare la mia volontà ma la volontà di mio padre che è nei cieli» [Gv., 5.30; 6.38].

[Capitolo 29] Nel primo grado Dio entra nell'anima e l'anima ritorna in se stessa. Nel secondo grado essa sale al di sopra di se stessa e si eleva fino a Dio. Nel terzo grado l'anima, innalzata fino a Dio, passa completamente in lui. Nel quarto grado l'anima esce, a causa di Dio, e discende al di sotto di se stessa. Nel primo grado l'anima entra in se stessa, nel secondo trascende se stessa. Nel primo tende a se stessa, nel terzo al suo Dio. Nel primo entra a causa di se stessa, nel quarto grado esce a causa del prossimo. Nel primo entra grazie alla meditazione, nel secondo si eleva con la contemplazione, si introduce nel terzo nel giubilo, esce nel quarto spinta dalla pietà.

[Capitolo 30] Nel primo grado quello spirito più dolce del miele entra nell'anima e la inebria con la sua dolcezza al segno che abbia «miele e latte sotto la sua lingua» e «le sue labbra diventino un favo di miele» [Eccli., 24.27; Cant., 4.11]. Coloro che la provano «ricorderanno questa abbondante dolcezza» [Sal., 144.7] perché «la bocca parla dell'abbondanza del cuore» [Mt., 12.34; Lc., 6.45]. Questa è la prima consolazione che attende quanti rinunciano al secolo e che generalmente li conferma nel proposito di operare il bene. Questo è quel «cibo celeste» [Sap., 16.20] che di solito dà forza a coloro che escono dall'Egitto e che li alimenta nel deserto. È questa quella «manna nascosta che nessuno conosce se non l'ha provata» [Apoc., 2.17]. È questa quella dolcezza spirituale e soavità interiore che è solita allattarli e nutrirli e condurli un po' alla volta alla forza della maturità, «come se fossero dei bambini appena nati [1 Pt., 2.2]

[31] In hoc itaque statu anima a Domino *in solitudinem* ducitur, ibique lactatur ut interna dulcedine inebrietur. Audi quid de hoc statu dicitur ubi Dominus per prophetam loquitur: *Propter hoc, inquit, ecce ego lactabo eam et educam eam in solitudinem et loquar ad cor ejus*. Sed prius oportet Egyptum deserere, prius oportet mare rubrum transire. Prius necesse est Egyptios in aquis perire, prius necesse est Egypti cibos deficere, quam possimus hoc spiritale alimentum cibumque celestem percipere. Egyptum non solum corpore sed et corde deserat mundique amorem || penitus deponat qui celestes illos solitudinis cibos desiderat. Transeat rubrum mare, omnem merorem et amaritudinem studeat de corde expellere qui satiari desiderat interna dulcedine. Prius submergantur Egyptii, pereant moresque perversi, ne degenerem convivam dedignantur *cives angelici*. Prius necesse est egyptiacos cibos deficere et carnales voluptates in abominationem vertere, quam experiri liceat que sint ille interne et eterne deliciae. Absque dubio amor Dei quanto plenius omnem alium affectum vincit, tanto sepius, tanto uberius animum interna jocunditate reficit. Sub hoc itaque statu mens sugit *mel de petra oleumque de saxo durissimo*. Sub hoc statu *stillabunt montes dulcedinem et colles fluent lac et mel*. Sub hoc statu animam esurientem et sitientem sepe Dominus visitat, sepe interna suavitate satiat spiritusque sui dulcedine inebriat. Sepe sub hoc statu Dominus descendit de celis, sepe visitat *sedentem in tenebris et umbra mortis*, sepe *gloria Domini implet tabernaculum federis*.

[32] Sic tamen presentiam suam exhibet ut faciem suam minime ostendat. Dulcorem suum infundit, sed decorem suum non ostendit. Infundit suavitatem, sed non ostendit claritatem. Suavitas itaque ejus sentitur, sed species non cernitur. Adhuc *nubes et caligo in circuitu ejus*. Adhuc *thronus ejus in columpna nubis*. Et lene quidem et blandum admodum quod sentitur, sed nubilum omnino quod cernitur. Nundum namque apparet in lumine. Et quamvis appareat in igne, magis tamen in igne accendente quam illuminante. Accendit namque affectum, sed nundum illuminat intellectum. Desiderium inflammat, sed intelligentiam non illuminat. In hoc itaque || statu, anima dilectum suum sentire potest, sed sicut dictum est, videre non potest. Et si videt quidem, videt quasi *in nocte*, videt velut *sub nube*, videt denique *per speculum et in enigmate, nundum autem facie ad faciem*. Unde et dicit: *Illumina faciem tuam super servum tuum*.

[Capitolo 31] In questa situazione l'anima è condotta dal Signore «nella solitudine» [Os., 2.14] e lì viene allattata per essere inebriata dalla dolcezza interiore. Ascolta quello che si dice di questa situazione quando il Signore parla per bocca del profeta: «Perciò io la allatterò e la condurrò nella solitudine e parlerò al suo cuore» [Os., 2.14]. Ma bisogna prima abbandonare l'Egitto, prima bisogna passare il Mar Rosso. È necessario che gli Egiziani periscano nelle acque, è necessario che manchino i cibi dell'Egitto, prima che possiamo ricevere questo alimento spirituale, questo cibo celeste. Chi desidera questi celestiali cibi della solitudine lasci l'Egitto col corpo e con l'anima e rinunci del tutto all'amore di questo mondo. Attraversi il Mar Rosso, si sforzi di bandire dal proprio cuore ogni tristezza e amarezza, se desidera saziarsi della dolcezza interiore. Prima gli Egiziani siano sommersi dalle acque, periscano anche le abitudini malvage perché il «popolo celeste» [Sal., 77.25] non disprezzi un indegno compagno. Bisogna che manchino i cibi dell'Egitto e che si disprezzino i piaceri carnali prima che si possa sperimentare la natura di quelle intime ed eterne delizie. Senza dubbio quanto più l'amore di Dio supera ogni altro affetto, tanto più spesso, tanto più abbondantemente esso ristora l'anima con la gioia interiore. In questo stato l'anima «sugge il miele della pietra e l'olio della roccia più dura» [Deut., 32.13] e «i monti distillano la dolcezza e i colli versano latte e miele» [Gl., 3.18]; allora il Signore visita con frequenza l'anima affamata e assetata, «la sazia di questa soavità interiore e la inebria con la dolcezza del suo spirito» [cfr. Sap., 16.20-21; Eccli., 9.15]; sovente il Signore scende dai cieli, spesso visita «colui che siede nelle tenebre e nell'ombra della morte» [Sal., 106.10; Lc., 1.79] e «la gloria di Dio riempie il tabernacolo dell'alleanza» [Es., 40.32].

[Capitolo 32] Tuttavia Dio fa sentire la sua presenza senza mostrare in nessun modo il suo volto; infonde la sua dolcezza ma non mostra il suo splendore; infonde la sua soavità ma non mostra il suo chiarore. Si percepisce la sua soavità ma non si vede la sua bellezza. «Nuvole e oscurità lo circondano» [Sal., 96.2]. «Il suo trono è su una colonna di nubi» [Eccli., 24.7]. E infatti ciò che si riesce a percepire è dolce e oltre modo piacevole ma ciò che si vede è completamente avvolto dalle nubi e non appare ancora nella luce. E per quanto appaia nel fuoco, tuttavia è un fuoco che brucia più che illuminare. Accende infatti la volontà ma non illumina la ragione. Infiamma il desiderio ma non illumina l'intelligenza. In questo stato l'anima può sentire il suo amato ma, come si è detto, non può vederlo. E se riesce a vederlo, lo vede quasi nella notte, lo vede come «sotto una nuvola», lo vede insomma «come in uno specchio» e «nel mistero, ma non ancora faccia a faccia» [I Cor., 13.12]. Per questo essa dice: «Illumina il tuo volto sopra il tuo servo» [Sal., 118.135].

[33] Hoc igitur ex isto primo dilectionis gradu agitur, ut dum mens sepe visitatur, sepe reficitur, sepe inebriatur, quandoque ad majora audenda provocetur. Incipit ergo tandem aliquando ampliora presumere et sublimiora postulare. In tantum ut audeat et dicat: *Si inveni gratiam in oculis tuis, ostende michi temetipsum*. Nec tamen quod petitur statim pro voto percipitur, quamvis intimo desiderio postuletur. Oportet sane ardentem petere, diligenter querere, fortiter pulsare et in his omnibus pertinaciter insistere, si optata volumus obtinere. Nonne tibi videtur jamdiu multumque laborasse, jamjamque pene deficere et quasi a spe concidisse qui dicit: *Usquequo, Domine, oblivisceris me in finem, usquequo avertis faciem tuam a me*. Sed sciens quia *omnis qui petit accipit et qui querit invenit et pulsanti aperietur*, iterum iterumque fiduciam recipit viresque ejus resumit et dicit: *Exquisivit te facies mea; faciem tuam, Domine, requiram*.

[34] Quando ergo mens cum magno studio ardentique desiderio ad divine contemplationis gratiam proficit, jam quasi ad secundum amoris gradum proficit; quando meretur per revelationem inspicere *quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit*, ita ut veraciter dicere possit: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum*. Nonne hanc gratiam videtur accepisse qui *angelos ascendentes et descendentes* meruit videre et *Dominum innixum scale*? Unde et dicit: *Vidi Dominum facie ad faciem et salva facta est anima mea*. Hanc gratiam acceperat et quasi assuetus repetebat qui dicebat: *Emitte lucem tuam et veritatem tuam, ipsa me deduxerunt || et adduxerunt in montem sanctum tuum et in tabernacula tua*. Hanc gratiam acceperant et penna contemplationis volabant quos propheta mirando intuebatur et intuendo mirabatur. *Qui sunt isti*, inquit, *qui ut nubes volant et quasi columbe ad fenestras suas*? In hoc itaque gradu, alii petunt sibi dari pennas ut columbe, alii accipiunt pennas ut aquile. *Quis*, inquit, *dabit michi pennas si - cut columbe et volabo et requiescam?* Et alias propheta: *Qui sperant*, inquit, *in Domino, mutabunt fortitudinem, assumunt pennas ut aquile, [volabunt et non deficient]*.

[35] In hoc gradu contemplationis sue alis anime sustolluntur supra altitudinem nubium. In hoc gradu ejusmodi alis evolant usque ad celum, non solum usque ad primum, sed etiam usque ad secundum, ita ut de reliquo dicere possint: *Nostra conversatio in celis est*. Supra hoc geminum celum est adhuc *tertium celum* quod dicitur celum celorum. Ad hoc itaque *tertium celum* omnino ascendere non possunt etiam illi qui ad secundum amoris gradum profecerunt. Quod est terra ad primum celum et quod est primum celum ad secundum, hoc est secundum celum ad celum celorum. Secundum itaque celum, si vultis, terra est, si vultis, celum, immo et celum celi est. Sed celum celi est ad primum celum, terra autem ad celum celorum.

[Capitolo 33] In questo primo grado dell'amore l'anima è sovente visitata, ricreata, inebriata e ad un certo punto è indotta ad avere maggior audacia. Comincia finalmente ad osare di più e a chiedere grazie più alte, a tal segno che arriva a dire: «Se io ho trovato grazia ai tuoi occhi, mostrati a me» [Es., 33.13]. E tuttavia la sua richiesta non viene accolta subito come essa vorrebbe, per quanto provenga da un desiderio profondissimo perché è necessario «chiedere con ardore, cercare con attenzione, battere con forza» [Mt., 7.8; Lc., 11.10] e in tutte queste attività insistere con pertinacia se vogliamo ottenere ciò che vogliamo. Non credi che abbia penato molto e a lungo e che ormai quasi venga meno e che abbia perduto ogni speranza chi afferma: «Fino a quando, Signore, continuerai a dimenticarti di me, fino a quando mi nasconderai il tuo volto?» [Sal., 12.1]. Ma sapendo che «chiunque domanda riceve» e «chi cerca trova» e «a chi batte sarà aperto» [Mt., 7.8; Lc., 11.10] nuovamente riprende fiducia e raccoglie le forze e dice: «Il mio volto ti ha cercato; cercherò il tuo volto, o Signore» [Sal., 26.8].

[Capitolo 34] Quando l'anima, con grande impegno e desiderio ardente avanza verso la grazia della divina contemplazione, ha quasi raggiunto il secondo grado dell'amore, e questo quando, grazie a una rivelazione, essa merita di vedere «ciò che l'occhio non vede, né l'orecchio sente, né è salito in cuore d'uomo» [I Cor., 2.9] così da poter dire in verità: «Dio ce l'ha rivelato mediante il suo spirito» [I Cor., 2.10]. Non sembra che abbia ricevuto questa grazia colui che meritò di vedere «gli angeli salire e scendere e il Signore appoggiato sulla sommità della scala» [Gen., 28.12; Gv., 1.51]? Perciò dice anche: «Ho visto il Signore faccia a faccia e l'anima mia si è salvata» [Gen., 32.30]. Aveva ricevuto questa grazia e quasi per abitudine la richiedeva colui che diceva: «Invia la tua luce e la tua verità: esse mi guidarono e mi portarono sul tuo santo monte e ai tuoi tabernacoli» [Sal., 43.31]. Avevano ricevuto questa grazia e volavano sulle ali della contemplazione coloro che il profeta contemplava in ammirazione e ammirava in contemplazione. «Chi sono costoro - dice - che volano come le nubi e come delle colombe verso le loro colombaie?» [Is., 60.8]. In questo grado alcuni chiedono che siano loro concesse ali come le colombe, altri ricevono ali come d'aquila. «Chi mi darà - dice - ali come di colomba e io volerò e troverò riposo?» [Sal., 54.7]. E in un altro passo il profeta: «Coloro che sperano nel Signore, acquisteranno forza, prenderanno ali come d'aquila, voleranno e non si stancheranno» [Is., 40.31].

[Capitolo 35] In questo grado, sulle ali della contemplazione, le anime sono innalzate sopra le nubi. In questo grado con simili ali le anime volano fino al cielo, non solo fino al primo ma anche fino al secondo in modo tale che possano finalmente dire: «La nostra dimora è nei cieli» [Fil., 3.20]. Sopra questi due cieli c'è ancora un «terzo cielo» [2 Cor., 12.2] che è detto cielo dei cieli. A questo terzo cielo non possono in nessun modo ascendere neppure coloro che hanno raggiunto il secondo grado dell'amore. Ciò che è la terra rispetto al primo cielo e il primo cielo rispetto al secondo, lo è il secondo cielo rispetto al cielo dei cieli. Da questo punto di vista il secondo cielo può essere considerato sia terra che cielo, anzi è il cielo del cielo. Ma è il cielo del cielo rispetto al primo cielo, terra invece rispetto al cielo dei cieli.

[36] Hanc terram, ut arbitror, propheta significare voluit cum dicit: *Portio mea in terra viventium*. Habet itaque hec terra celum suum; habet et solem suum. Nec alium hunc esse arbitror quam illum quem Dominus per prophetam pollicetur: *Non occidet ultra sol tuus et luna tua non minuetur quia Dominus erit tibi in lucem sempiternam*. Si igitur in hoc celo sive in hac terra es, illum solem videre habes sub quo estuant et ardent illi angelici spiritus qui Seraphim, hoc est ardentis, dicti sunt et ex re nomen habere meruerunt, eo quod non sit ex eis omnibus qui se abscondat a calore ejus. Solem itaque justitie videre potes si in hac terra es et ad secundum amoris gradum profecisti, et dicitur tibi: *Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem nec splendor lune illuminabit te, sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam et Deus || tuus in gloriam tuam*. In hoc itaque statu experiri licet illius sententie veritatem: *Quam dulce lumen et delectabile oculis videre solem*. In hoc statu anima, experientie magisterio edocta, psallit ex sententia: *Quoniam melior est dies una in atriis tuis super millia*.

[37] Verum, hujus visionis jocunditas quanta sit, quis digne exprimere possit? Hec sane jocunditas semel experta, semel degustata, sicut nec presens fastidiri potest, sic nec absens oblivisci potest. Dum enim animus ab illo lumine descendit et ad seipsum recedit, quasdam inde secum reliquias cogitationum trahit ex quibus seipsum reficit, immo et diem festum agit quemadmodum Scriptura loquitur que dicit: *Et reliquie cogitationum diem festum agent sibi*. Cogita igitur quanta sit solempnitas in abundantia visionis, si festum agitur ex reliquiis cogitationis, que erit jocunditas in ipsa visione, si tanta delectatio est in ejus recordatione? Hec itaque in hoc statu divini luminis revelatio revelationisque admiratio jugi, recordatione perennique memoria, ita animum insolubiliter ligat ut expertam jocunditatem oblivisci non valeat. Et sicut in priori gradu degustata suavitas animum satiat affectumque transfigit, sic in hoc gradu inspecta daritas cogitationem ligat ut illius oblivisci vel aliud cogitare non possit. In secundo itaque gradu, ut dictum est, celum celorum lumenque illud inaccessible videri potest sed adiri non potest. Alioquin inaccessible non esset si adiri potuisset. *Beatus*, inquit apostolus, *et solus potens rex regum et Dominus dominantium qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibleem*. Adiri itaque non potest quod inaccessible est. Denique et apostolus ad illam eterni luminis regionem se raptum fuisse gloria || tur. *Scio*, inquit, *hominem in Christo, sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum hujusmodi usque ad tertium celum*.

[Capitolo 36] A questa terra - ritengo - faceva riferimento il profeta quando diceva: «La mia parte di eredità è nella terra dei viventi» [Sal., 141.6]. Questa terra ha dunque il suo cielo e il suo sole. Ritengo che quest'ultimo non sia altro che quello che Dio promette per bocca del suo profeta: «Il tuo sole non tramonerà più, la tua luna non calerà più perché il Signore sarà per te una luce eterna» [Is., 60.20]. Se dunque ti trovi in questo cielo o su questa terra, puoi vedere quel sole sotto il quale bruciano e ardono quegli spiriti angelici detti serafini - cioè ardenti - che poterono fregiarsi di tale nome per la loro essenza in quanto «non c'è nessuno di loro che si sottragga al Suo calore» [Sal., 18.7]. Puoi dunque vedere il sole di giustizia se ti trovi su questa terra, se hai raggiunto il secondo grado dell'amore e ti viene detto: «Il sole non sarà più la tua luce durante il giorno, né la luce della luna ti rischiarerà ma sarà il Signore la tua luce eterna e il tuo Dio sarà la tua gloria» [Is., 60.19]. In questo stato si può sperimentare la verità di queste parole: «Quanto dolce è la luce e quanto giocondo agli occhi vedere il sole» [Eccl., 11.7]. In questo stato l'anima, edotta dall'esperienza, canta il salmo: «È meglio un giorno solo nella tua dimora che mille altrove» [Sal., 83.11].

[Capitolo 37] Ma chi potrebbe esprimere degnamente quanto intensa sia la gioia che questa visione diffonde? Come questa gioia, una volta sperimentata e assaporata, non può disgustare quando la si prova, non si può dimenticarla quando non la si ha più. Quando infatti l'anima ridiscende da quella luce e ricade in se stessa, porta con sé alcuni resti dei pensieri con i quali si ristora, anzi si nutre come in giorno di festa secondo quanto afferma la Scrittura: «I resti dei pensieri saranno per lui un giorno di festa» [Sal., 75.11]. Rifletti dunque sulla solennità presente nella pienezza della visione, se si fa un giorno di festa con i resti dei pensieri; quale gioia ci sarà nella visione stessa se così intenso piacere c'è al suo solo ricordo? Così in tale stato questa esperienza di luce divina e l'ammirazione che ne deriva, per il ricordo e la memoria eterna, vincolano indissolubilmente l'anima in modo tale che essa non riesce a scordare l'esperienza di quella gioia. E come nel primo grado la dolcezza gustata sazia l'animo e penetra la sua capacità affettiva, così in questo grado la chiarezza veduta vincola l'intelletto cosicché non può dimenticarla né pensare ad altro. Nel secondo grado - come si disse - si può vedere il cielo dei cieli e quella luce inaccessible ma non si può raggiungerli. Del resto non sarebbe inaccessible se fosse possibile raggiungerla. Dice l'Apostolo: «Beato ed unico potente re dei re è il Signore dei Signori che solo ha l'immortalità e abita la luce inaccessible» [1 Tim., 6.15-16]. Non è possibile raggiungere l'inaccessible. Ma l'Apostolo si gloria di essere stato rapito in quella zona di luce eterna: «Conosco un uomo in Cristo che o col corpo o fuori dal corpo - io non lo so, lo sa Iddio - fu rapito fino al terzo cielo» [2 Cor., 12.2].

[38] Tertius itaque amoris gradus est quando mens hominis in illam rapitur divini luminis abyssum, ita ut humanus animus in hoc statu exteriorum omnium oblitus penitus nesciat seipsum totusque transeat in Deum suum et fiat quod scriptum est: *Etenim non credentes inhabitare Dominum Deum*. In hoc itaque statu plene compescitur profundeque sopitur carnalium desideriorum turba, et fit in celo silentium quasi hora dimidia. Et quicquid molestie inest absorbetur a gloria. In hoc statu dum mens a seipsa alienatur, dum in illud divini arcani secretarium rapitur, dum ab illo divini amoris incendio undique circumdatur, intime penetratur, usquequaque inflammatur, seipsam penitus exuit, divinum quemdam affectum induit et inspecte pulchritudini configurata tota in aliam gloriam transit.

[39] Vide quid intersit inter ferrum et ferrum, inter ferrum frigidum et fervidum, hoc est inter animum et animum, inter animum tepidum et animum divino incendio inflammatum. Cum enim ferrum in ignem projicitur, tam nigrum quam frigidum procul dubio primo videtur. Sed dum in ignis incendio moram facit, paulatim incalescit, paulatim nigredinem deponit, sensimque incandescens paulatim in se ignis similitudinem trahit, donec tandem totum liquefiat et a seipso plene deficiat et in aliam penitus qualitatem transeat. Sic itaque sic anima divini ardoris rogo intimique amoris incendio absorpta eternorumque desideriorum globis undique circumsepta, primo incalescit, postea incandescit, tandem autem tota liquescit et a priori statu penitus deficit.

[40] Vultis audire ex ejusmodi igne jam incalescentes et interiorum desideriorum estibus jam jamque inardescentes? *Nonne cor nostrum ardens erat in nobis dum loqueretur nobis in via et aperiret Scripturas?* || Nonne et illi ex circumfusa divinitatis flamma et velut ex inspecta gloria incandescunt et divine luci configurati jam quasi in aliam gloriam transeunt, qui *revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformantur a claritate in claritatem tamquam a Domini spiritu?* Vultis adhuc audire animam divine lectionis igne liquefactam? *Anima mea liquefacta est ut dilectus locutus est*. Statim siquidem ad illud internum divini arcani secretum admittitur, pre admirationis magnitudine jocunditatisque abundantia in seipsa, immo in ipsum qui loquitur, tota resolvitur, dum incipit audire arcana illa verba que non licet homini loqui et intelligit *incerta et occulta sapientie divine manifestari sibi*. In hoc itaque statu *spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei*. In hoc statu *qui adheret Domino unus spiritus est*.

[Capitolo 38] Ed ecco il terzo grado dell'amore quando lo spirito dell'uomo viene rapito in quell'abisso di luce divina cosicché in questo stato, dimentico di tutte le cose esterne, perde completamente la coscienza di sé passando interamente a Dio e così si realizza ciò che fu scritto: «Perfino i ribelli abiteranno in Dio, loro Signore» [Sal., 67.19]. In questo stato la folla tumultuante dei desideri carnali viene interamente domata e si placa in un sonno profondo e «fece silenzio nel cielo per circa mezz'ora» [Apoc., 8.1]. E ogni pena che rimane è assorbita dalla gloria. In questo stato l'anima che viene alienata da se stessa, rapita fino al sacrario del mistero divino, circondata da ogni parte dall'incendio dell'amore divino, penetrata profondamente, completamente infiammata, si spoglia di se stessa, si riveste di un sentimento per così dire divino e, divenuta simile alla bellezza che ammira, passa ad una nuova gloria.

[Capitolo 39] Vedi, quella differenza che c'è tra ferro e ferro, tra quello freddo e quello caldo, c'è anche tra anima e anima, tra quella tiepida e quella infiammata dal fuoco divino. Quando infatti si getta il ferro nel fuoco, all'inizio esso è scuro e freddo. Ma quando rimane a lungo al calore del fuoco, si riscalda un po' alla volta, progressivamente perde il suo colore scuro e, diventando gradualmente incandescente, a poco a poco diviene come il fuoco, finché non si liquefa completamente, perde le sue caratteristiche e ne assume altre. Allo stesso modo dunque l'anima, assorbita nel rogo dell'ardore divino e nel fuoco di un amore che penetra nell'intimo, circondata dovunque da una moltitudine di desideri eterni, in un primo tempo si riscalda, poi si arroventa, infine si liquefa completamente perdendo del tutto le caratteristiche del suo stato precedente.

[Capitolo 40] Volete sentire alcuni che si stanno riscaldando ad un tale fuoco e che cominciano a bruciare all'ardore dei desideri interiori? «Forse il nostro cuore non ardeva in noi, mentre ci parlava per la via e ci spiegava le Scritture?» [Lc., 24.32]. Non sono forse riscaldati dall'avvolgente fiamma della divinità e, in un certo modo, dalla gloria che essi contemplano, non passano ad altra gloria, dopo essere divenuti simili alla luce divina, quelli che «mirando la gloria del Signore che ha rivelato loro il suo volto, sono trasformati di splendore in splendore nella stessa immagine come dallo spirito del Signore?» [2 Cor., 3.18]. Volete dunque sentire un'anima che è stata liquefatta dal fuoco della parola divina? «L'anima mia si è liquefatta alle parole del mio diletto» [Cant., 5.6]. L'anima ammessa al cospetto del profondissimo segreto del mistero divino, per l'intensità dell'ammirazione e per la pienezza della gioia, si annulla completamente in se stessa anzi in colui che parla quando comincia a udire «quelle parole arcane che non è lecito all'uomo pronunciare» [2 Cor., 12.4] e comprende «che le vengono rivelati gli imprevedibili misteri della saggezza divina» [Sal., 50.8]. In questo stato dunque «lo spirito penetra tutto, anche le profondità di Dio» [1 Cor., 2.10]. In questo stato «chi è unito al Signore, è con lui un unico spirito» [1 Cor., 6.17].

[41] In hoc statu, ut dictum est, anima in illum quem diligit tota liquescit et in seipsa *tota languescit*, unde et dicit: *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo*. Quemadmodum igitur in liquidis vel in liquefactis nichil duritie, nichil firmitatis videtur inesse, sed duris omnibus ac rigidis sine difficultate cedere, et quemadmodum in languidis videmus nichil proprii vigoris, nichil native virtutis habere, sed totum quod vivat ex alieno arbitrio pendere, sic qui ad hunc tertium amoris gradum profecerunt, nichil jam propria voluntate agunt, nichil omnino suo arbitrio relinquunt, sed divine dispositioni omnia committunt, omne eorum votum, omne desiderium ad divinum pendet nutum, ad divinum spectat arbitrium. Et sicut primus gradus affectum sauciat et sicut secundus cogitationem ligat, sic tertius actionem implicat ut omnino circa aliquid occupari non possit nisi quo eum divine voluntatis nutus trahit vel impellit.

[42] Cum igitur anima in hunc modum divino fuerit igne decocta, medullitus emollita penitusque liquefacta, quid jam supererit nisi ut ei proponatur que sit *voluntas Dei bona, beneplacens atque perfecta*, quasi quedam ad quam informetur consummate || virtutis formula? Sicut enim exclusores, liquefactis metallis propositisque formulis, quamlibet imaginem pro voluntatis arbitrio excludunt et vasa quelibet juxta modum congruum formamque destinatum producunt, sic anima in hoc esse ad omnem divine voluntatis nutum facile se applicat, immo spontaneo quodam desiderio ad omne ejus arbitrium seipsam accommodat et juxta divini beneplaciti modum omnem voluntatem suam informat. Et sicut metallum liquefactum quocumque ei via aperitur facile ad inferiora currendo delabitur, sic anima in hoc esse ad omnem obedientiam se sponte humiliat et ad omnem humilitatem juxta divine dispositionis ordinem libenter inclinat.

[43] In hoc itaque statu anime ejusmodi proponitur forma humilitatis Christi, unde et dicitur ei: *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Ihesu, qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se equalem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo; humiliavit autem semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis*. Hec est forma humilitatis Christi ad quam conformare se debet quisquis supremum consummate caritatis gradum attingere volet. *Majorem siquidem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*.

[Capitolo 41] In questo stato, come si disse, l'anima si scioglie completamente in colui che ama e «langue tutta» [Cant., 5.6] in se stessa e dice: «Ristoratemi con fiori, fortificatemi con delle mele perché languisco d'amore» [Cant., 2.5]. Come i liquidi o i corpi liquefatti non presentano nessuna durezza, nessuna solidità, ma cedono facilmente a tutti i corpi duri e rigidi, così le anime languenti non hanno nessun vigore, nessuna forza originaria ma dipendono totalmente dall'arbitrio altrui, analogamente coloro che sono pervenuti a questo terzo grado d'amore non fanno più nulla di propria volontà, non lasciano nulla al proprio arbitrio ma affidano ogni scelta al disegno divino: ogni loro aspirazione, ogni loro desiderio è sospeso al cenno divino ed è rivolto all'arbitrio divino. E come il primo grado ferisce la facoltà affettiva e il secondo lega l'intelletto, così il terzo condiziona la capacità di agire a tale punto che non può occuparsi di altro se non di ciò verso cui il cenno della volontà di Dio lo attira o lo sospinge.

[Capitolo 42] Una volta che l'anima sia stata così consumata dal fuoco divino, resa totalmente duttile e completamente liquefatta, che cosa resterà se non presentarle come modello di perfezione compiuta, alla quale possa conformarsi, la «volontà di Dio, buona, gradita e perfetta» [Rom., 12.2]? Come infatti i fonditori, dopo aver liquefatto i metalli e preparato gli stampi, modellano come vogliono qualsiasi figura e producono qualsiasi vaso della misura e della forma progettata, così l'anima in questo stato si adatta facilmente a qualsiasi cenno della volontà divina, anzi, per un desiderio spontaneo, si dispone ad ogni sua decisione e piega ogni sua volontà all'approvazione di Dio. E come il metallo liquefatto, dovunque gli si apra una via, scorre facilmente verso il basso, così l'anima in questo stato si abbassa spontaneamente a eseguire ogni comando e si piega ad ogni atto di umiltà secondo l'ordine del disegno di Dio.

[Capitolo 43] In questo stato si propone ad una tale anima il modello dell'umiltà di Cristo e per questo le viene detto: «Abbiate in voi gli stessi sentimenti che erano in Gesù Cristo. Egli, pur possedendo la natura divina, non pensò di valersi della sua uguaglianza con Dio ma annientò se stesso prendendo la natura di schiavo e diventando simile agli uomini; e dopo che ebbe rivestito la natura umana umiliò ancora se stesso, facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce» [Fil., 2.5-8]. Questo è il modello dell'umiltà di Cristo al quale deve conformarsi chi vuole raggiungere il più alto grado dell'amore perfetto. «Nessuno ha un amore più grande di colui che sacrifica la sua vita per i suoi amici» [Gv., 15.13].

[44] Ad summum itaque caritatis culmen profecerunt et jam in quarto caritatis gradu positi sunt qui pro amicis animam suam ponere et illud apostolicum implere jam possunt: *Estote imitatores Dei sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione sicut et Christus dilexit vos et tradidit semetipsum pro vobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*. In tertio itaque gradu anima in Deum glorificatur, in quarto propter Deum humiliatur. In tertio gradu conformatur divine claritati, in quarto vero conformatur christiane humilitati. Et cum in tertio gradu quodammodo quasi in forma Dei esset, nichilominus tamen in quarto gradu || semetipsum exinanire incipit, formam servi accipiens et habitu iterum invenitur ut homo. In tertio itaque gradu quodammodo mortificatur in Deum; in quarto quasi resuscitatur in Christum. Qui igitur in quarto gradu est veraciter dicere potest: *Vivo autem, jam non ego, vivit vero in me Christus*. Incipit itaque *in novitate vite ambulare* qui ejusmodi est et de reliquo sibi *vivere Christus est et mori lucrum*. Coarctatur sane *e duobus, desiderium habens dissolvi et cum Christo esse, multo enim melius permanere tamen in carne necessarium ducit propter nos. Caritas enim Christi urget eum*.

[45] Fit itaque nova creatura qui ejusmodi est; *vetera transierunt et ecce nova facta sunt omnia*; in tertio enim gradu mortificatus, in quarto quasi resurgens ex mortuis *jam non moritur, mors illi ultra non dominabitur. Quod enim vivit, vivit Deo*. Secundum aliquem igitur modum anima in hoc gradu efficitur immortalis et impassibilis. Quomodo enim mortalis est si mori non potest? Aut quomodo mori potest si ab eo separari non potest qui vita est? Scimus satis cujus sit ista sententia: *Ego sum via, veritas et vita*. Quomodo ergo mori potest qui ab illo separari non potest? *Certus sum, inquit, quia neque mors, neque vita, neque angeli, neque archangeli, neque principatus, neque potestates, neque virtutes, neque instantia, neque futura, neque fortitudo, neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei que est in Christo Ihesu*. Nonne et ille secundum aliquem modum impassibilis videri possit qui illata dampna non sentit, qui semper ad omnem injuriam hilarescit et quicquid infertur ad penam totum presumit ad gloriam, juxta illam apostoli sententiam: *Libenter, inquit, gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi?* Quasi enim impassibilis manet || cui in passionibus et contumeliis pro Christo complacet. *Propter quod complacito michi, inquit, in infirmitatibus, in contumeliis, in necessitatibus, in persecutionibus, in angustiis pro Christo*.

[Capitolo 44] Hanno raggiunto il culmine dell'amore e già si trovano al quarto grado della carità coloro che sono in grado di offrire la loro vita per gli amici e di portare a compimento quelle parole dell'Apostolo: «Siate gli imitatori di Dio come figli amatissimi e vivete nell'amore come anche Cristo vi ha amato e ha sacrificato se stesso per voi a Dio, quale oblazione e sacrificio di soave profumo» [*Ef.*, 5.1-2]. Nel terzo grado l'anima si glorifica in Dio; nel quarto si umilia per amore di Dio. Nel terzo grado l'anima diventa simile allo splendore di Dio, nel quarto si conforma all'umiltà di Cristo. E benché nel terzo grado «possieda quasi la natura divina», nel quarto tuttavia essa comincia «ad annientare se stessa, prendendo la natura di uno schiavo e diventando in tutto simile agli uomini» [*Fil.*, 2.6-7]. Nel terzo grado dunque in un certo senso si è fatti morire in Dio, nel quarto si resuscita in Cristo. Colui che è nel quarto grado può affermare a giusta ragione: «Io vivo ma non sono io che vivo, perché in me vive Cristo» [*Gal.*, 2.20]. Comincia dunque a «camminare in una nuova vita» [*Rom.*, 6.4] chi è in tale stato e per il resto «la sua vita è Cristo e morire un vantaggio» [*Fil.*, 1.21]. È dilacerato «da due sentimenti: pur avendo il desiderio di morire ed essere con Cristo», ritiene «tuttavia che sia necessario restare in questa carne per amore nostro» [*Fil.*, 1.23-24] «perché lo costringe l'amore di Cristo» [2 *Cor.*, 5.14].

[Capitolo 45] Un tale uomo diviene perciò una creatura nuova: «Tutto ciò che era vecchio è finito ed ecco che tutte le cose si sono fatte nuove» [2 *Cor.*, 5.17]. Morto nel terzo grado, nel quarto - come colui che risorge - «ormai non muore, la morte non dominerà più su di lui. Ciò che in lui vive, vive per Dio» [*Rom.*, 6.9-10]. L'anima in questo grado diviene in un certo senso immortale e incapace di soffrire. Come può essere mortale se non può morire? O come può morire se non si può separare da lei Colui che è vita? Sappiamo bene di chi sono queste parole: «Io sono la via, la verità e la vita» [*Gv.*, 14.6]. Come dunque può morire chi non può essere separato da Lui? «Io sono certo - dice - che né morte, né vita, né angeli, né arcangeli, né principati, né potestà, né virtù, né presente, né futuro, né altezza, né profondità, né alcuna altra creatura potranno separarci dall'amore di Dio che è in Cristo Gesù» [*Rom.*, 8.38-39]. Non sembra incapace di sofferenza colui che non sente i dolori infertigli e rimane sereno di fronte ad ogni offesa e che considera come strumento di gloria tutto il male che gli viene fatto, secondo le parole dell'Apostolo: «Volentieri mi glorierò delle mie debolezze, perché abita in me la potenza di Cristo» [2 *Cor.*, 12.9]? Rimane quasi insensibile al dolore colui che si compiace delle sofferenze e delle offese tollerate per Cristo. «Per questo io mi compiaccio delle mie infermità, degli oltraggi, delle necessità, delle persecuzioni e delle angustie per causa di Cristo» [2 *Cor.*, 12.10].

PROLOGO

Il mio giusto vive di fede (Ab 2, 4; Rm 1, 17; Gal 3, 11; Eb 10, 38): è una sentenza apostolica e, al tempo stesso, profetica. L'Apostolo, infatti, dice ciò che il profeta predice, che cioè il giusto vive di fede: se è così, anzi, dal momento che è così, dobbiamo assolutamente meditare con cura, richiamare di continuo alla mente i misteri della nostra fede ¹. *Senza la fede*, in effetti, è impossibile piacere a Dio (Eb 11, 6), poiché dove manca la fede, non può esservi speranza. *Chi s'accosta a Dio, infatti, deve credere che egli esiste e che ricompensa coloro che lo cercano* (ibid.). In caso contrario, quale speranza potrà esserci? Ma dove non c'è speranza, non vi può essere carità. Chi, infatti, potrebbe amare qualcuno dal quale non sperasse nessun bene? Grazie alla fede, quindi, ci innalziamo alla speranza e, attraverso la speranza, progrediamo fino alla carità ². Del resto, qualsiasi cosa io possedessi, *se non avessi la carità, non mi giova a nulla* (1 Cor 13, 3). E quale sia il frutto della carità, te lo rileva la bocca della Verità: *Chi mi ama sarà amato dal Padre mio, ed io lo amerò e mi manifesterò a lui* (Gv 14, 21). Dall'amore, perciò, procede la manifestazione, dalla manifestazione la contemplazione e dalla contemplazione la conoscenza ³. Quando, poi, apparirà il Cristo, nostra vita, allora anche noi appariremo con lui nella gloria [ci. Col 3, 4] e, allora, *saremo simili a lui, perché lo vedremo così com'è* (1 Gv 3, 2). *Ecco da dove si parte e dove si arriva, e con quali gradini si sale - attraverso la speranza e la carità - dalla fede alla conoscenza divina e, in virtù della conoscenza divina, alla vita eterna: E la vita eterna, dice [il Signore], è questa: conoscere te, il vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo* (Gv 17, 3). La vita, pertanto, proviene tanto dalla fede quanto dalla conoscenza. Dalla fede scaturisce la vita interiore, dalla conoscenza la vita eterna. Dalla fede deriva quella vita durante la quale viviamo adesso rettamente; dalla conoscenza la vita che ci consentirà di vivere, un giorno, nella beatitudine: la fede, in definitiva, è principio e fondamento di tutto il bene ⁴.

E allora, come dobbiamo esser zelanti nella fede, visto che da essa ogni bene trae origine e riceve sostegno! Però, come nella fede si ha l'inizio di tutto quanto il bene, così nella conoscenza c'è il compimento di tutto il bene e la sua perfezione ⁵. Cerchiamo di raggiungere, quindi, la perfezione e, per i gradi attraverso i quali ci è dato di progredire, affrettiamoci a giungere dalla fede alla conoscenza: adoperiamoci intensamente, nella misura in cui ci è possibile, ad intendere quello che crediamo ⁶. Pensiamo a quanto si son dimostrati diligenti e fin a che punto hanno progredito in una simile conoscenza i filosofi di questo mondo, e vergogniamoci di risultare - sotto quest'aspetto - inferiori a loro: difatti ciò *che riguardo a Dio si può conoscere*, è loro manifesto, come testimonia l'Apostolo, *anche se, pur avendo conosciuto Dio, non lo hanno glorificato in quanto Dio* (Rm 1, 19.21). Dunque lo hanno conosciuto. Allora, che cosa facciamo noi, che fin dalla culla abbiamo ricevuto la tradizione della vera fede? L'amore della verità deve produrre in noi qualcosa di più di quanto sia riuscito a realizzare in quelli l'amore per la vanità; sarà bene che, in proposito, noi ci dimostriamo in grado di far meglio, dal momento che siamo guidati dalla fede, trascinati dalla speranza, sospinti dalla carità. Pertanto, il fatto che noi crediamo nei riguardi di Dio ciò che è ortodosso e vero, non deve bastarci; diamoci ben da fare, piuttosto, come si è detto, per capire quello che crediamo ⁷. Non stanchiamoci di tentare, per quanto è lecito e possibile, di comprendere con la ragione ciò che

¹ Riccardo di S. Vittore dà inizio al *Prologo* del *De Trinitate* con una citazione scritturistica, la quale - non a caso - è, insieme, vetero e neotestamentaria. Non solo; si tratta, altresì, di un testo biblico incentrato sulla fede. Una scelta deliberata, significativa, eloquente per porre subito in evidenza l'importanza, la priorità, la centralità della fede e dell'accoglimento della Parola in ordine a qualsivoglia indagine o spiegazione od approfondimento teologico-filosofico, pur prezioso o addirittura indispensabile. C'è in *nuce*, nel *Prologo* e in questo suo avvio, un po' tutto il discorso di fondo del trattato riccardiano: aderire al dogma con la fede e, nel contempo, mobilitare al massimo ogni risorsa della ragione per illuminare l'uno e corroborare l'altra.

² Dalla fede alla speranza, dalla speranza alla carità. Un richiamo alle virtù teologali che, al principio di un'opera speculativa qual è il *De Trinitate*, concorre anch'esso a caratterizzare in senso etico e spirituale, religioso ed esistenziale la ricerca filosofica del nostro autore. Son premesse, queste, punti fermi - posti non senza consapevolezza dal Vittorino - che non dovranno esser dimenticati durante la lettura del trattato, neppure quando Riccardo si mostrerà dialettico sottile e rigoroso quant'altri mai. L'autore del *De Trinitate*, infatti, non può esser capito fino in fondo se non alla luce del suo globale magistero morale e spirituale, ascetico e mistico, teologico ed esegetico. Per certi aspetti, anzi, il caso di questo insigne maestro di spirito «prestato» alla filosofia in questa sola opera appare un po' come un mistero, un'enigma, una singolarità, tanto più che la sua filosofia è di notevolissimo spessore. Ma è, appunto, la visione d'insieme della produzione e della spiritualità riccardiana che ci aiuta a chiarire questo mistero, conciliando il teologo con il filosofo, il mistico con il dialettico, lo scrittore spirituale con il genio speculativo.

³ Qui, e nelle righe che immediatamente seguono, troviamo conferma di quanto si è osservato nella nota precedente. Riccardo vi si rivela, infatti, come il *Doctor contemplationis*, il *Magnus contemplator*, l'autore - cioè - noto soprattutto per i due *Benjamin* e per il *De quatuor gradibus violentae caritatis*, dove si tratta approfonditamente dell'ascesa contemplativa, della contemplazione quale fonte di conoscenza e di beatitudine, dei gradi o livelli della vita contemplativa e della relazione fra amore e contemplazione. Sono, questi, fra i temi centrali dell'insegnamento spirituale del nostro Vittorino, il quale - non senza motivo né significato - vi allude pure in questa sede, all'inizio del suo trattato speculativo. Del resto, nel *Benjamin maior*, il quinto ed il sesto grado della contemplazione sono rivolti alle perfezioni divine e alla Trinità (cf. IV, 17-23: PL 196, 156-168).

⁴ E' da notare, qui, la ricchezza dottrinale, la pregnanza semantica e la chiarezza espositiva di un insegnamento che conserva sì, a questo punto, una dimensione ancora prevalentemente ascetico-spirituale, ma che si dimostra altresì fondato, in modo ben saldo, su un terreno culturalmente fecondo. Sono, queste, le note caratteristiche di quella cosiddetta «mistica speculativa» (come la chiama Étienne Gilson: cf. op. cit., 366-372) che contraddistingue la Scuola vittorina e che si trovano pienamente esaltate negli scritti di Riccardo. Qui come altrove, infatti, il linguaggio etico-spirituale e ascetico-mistico del nostro autore non è generico né immediato né fortuito, ma sostanziato di dottrina, filtrato dalla meditazione, colto, permeato di logica e razionalità intrinseche, inquadrato in un «sistema» generale e organico. Si noti, inoltre, nella relazione fra rettitudine e beatitudine, una qualche influenza agostiniana: *Bene vivitur, ut beate... vivatur* (*De Trin.* 14, 8, 11: PL 42, 1045; NBA 4, 584). *Necessse est ut fiat homo beatus, unde fit bonus* (Epist. 130, 2, 3: PL 33, 495; NBA 22, 76).

⁵ *in cognitione totius boni consummatio atque perfectio*. Si tratta della *cognitio* alla quale perviene e con cui, in definitiva, si identifica la *contemplatio*? Sicuramente, ma non soltanto. Riccardo pare alludere, infatti, anche alla conoscenza razionale, filosofica, intesa ovviamente come chiarificazione e approfondimento dei dati della fede da parte della ragione, con l'ausilio della metodologia dialettica. In tal senso la *cognitio* razionale della verità divina rivelata conduce, essa pure, al pari e al fianco della *contemplatio*, al bene e alla perfezione. Il proseguimento del *Prologo* evidenzierà ciò che è qui implicito. Del resto, il *De Trinitate* avalla, di per sé, la sopraesposta interpretazione della *cognitio*. Riccardo è, insomma, come tanti altri pensatori cristiani prima e dopo di lui, per una filosofia che non solo accompagni, sostenga e illumini la fede, ma cambi altresì la vita. Se no, *cui prodest?*

⁶ *ut intelligamus quod credimus*. Ecco farsi pian piano strada, appunto, il linguaggio e l'universo concettuale relativo alla filosofia (cf. nota 5).

⁷ *satagamus... quae credimus intelligere*. Riccardo usa insistere su ciò che più gli preme, che ritiene essenziale: *repetita iuvant!* È stato accusato, per questo, di esser prolisso e ripetitivo. È, invece, un maestro che spiega, sottolinea, ribadisce... E poi, come scrittore, non si comporta mai così senza misura né buon gusto né equilibrio.

riteniamo per fede. Nessuna sorpresa, però, se il nostro intelletto non vede chiaro nei misteri della divinità, inquinato com'è - ad ogni istante, si può dire - dalla polvere dei pensieri terreni. *Scuoti la polvere, vergine figlia di Sion* (Is 52, 2).

Se siamo figli di Sion, innalziamo quella scala sublime della contemplazione [cf. Gn 28, 12. *N.d.C.*], indossiamo le ali come le aquile [cf. Is 40, 31], con le quali potremo distaccarci dalle cose terrene e elevarci verso quelle celesti. Assaporiamo le realtà che appartengono al cielo - non quelle della terra -, [al cielo] dove si trova il Cristo, seduto alla destra di Dio (cf. Col 3, 1); andiamo noi pure dove [ci] ha preceduto Paolo, il quale fu elevato fino ai misteri del terzo cielo, dove ascoltò quei segreti che all'uomo non è consentito rivelare [cf. 2 Cor 12, 4]. Saliamo dietro la nostra guida: se egli salì in cielo, infatti, fu proprio per destare e portarsi dietro il nostro desiderio. Il Cristo è salito e lo Spirito di Cristo è disceso. È per questo che il Cristo ci ha inviato il suo Spirito, cioè per innalzare il nostro spirito dietro di lui; Cristo è asceso con il corpo: quanto a noi, saliamo con lo spirito [cf. At 1, 1ss. *N.d.C.*]. La sua ascensione fu corporale; la nostra, invece, deve esser spirituale. Difatti, per quale motivo il maestro e la guida della nostra ascensione avrebbe mostrato lo Spirito, se non perché voleva che la nostra elevazione - per il momento - fosse spirituale? Viceversa, per quell'ascensione corporale che vi sarà per noi, verrà egli stesso, fisicamente, in quella carne che ha assunto per noi, secondo quant'è scritto: *Egli verrà nello stesso modo in cui lo avete visto salire al cielo* (At 1, 11). Ed allora, eleviamoci con lo spirito, saliamo con l'intelletto laddove - per adesso - con il corpo non si può ⁸.

Poca cosa, poi, deve risultarci il salire, con la contemplazione dello spirito, verso i misteri del primo cielo. Perciò innalziamoci dal primo al secondo, dal secondo fino al terzo. Se ci si eleva con la contemplazione dalle cose visibili a quelle invisibili, dalle realtà corporee a quelle spirituali, si comincia a meditare anzitutto sull'immortalità, secondariamente sull'incorruttibilità e, in terzo luogo, sull'eternità. Vi sono tre dimensioni: la dimensione dell'immortalità, quella dell'incorruttibilità e quella dell'eternità. La prima è la dimensione dello spirito umano, la seconda è quella dello spirito angelico, la terza quella dello spirito divino ⁹. Lo spirito umano, infatti, possiede l'immortalità di diritto, come una sorta di eredità, che non gli può esser sottratta per sempre da nessun lasso di tempo e da nessuna durata, per quanto lunga: lo spirito umano deve sempre o vivere nella gloria o sussistere nella pena. Perciò questo spirito, ogni volta che si curva quaggiù sulle cose terrene e transitorie, è come se tradisse se stesso e scendesse al di sotto di se stesso. Per esso, quindi, salire al primo cielo non significa altro che ritornare a se stesso ¹⁰, considerando ed operando ciò che appartiene all'immortalità ed è degno di lui. L'incorruttibilità, invece, è veramente molto al di sopra dello spirito umano e questo non può possederla nel corso dell'esistenza terrena, anche se, tuttavia, può ottenere per merito delle virtù ciò che attualmente non possiede. Salire al secondo cielo, pertanto, equivale per esso a conquistare con i meriti la gloria dell'immortalità. Questa è posseduta, invece, dallo spirito angelico già adesso, come per diritto ereditario; questi l'ha ottenuta grazie al merito della propria perseveranza, in modo tale da non poter mai perderla in avvenire. Il terzo cielo, infine, riguarda solamente la divinità; a questo proposito, infatti, è scritto che [Dio] solo dimora nell'eternità [cf. Is 57, 15]. Tutte le altre cose, dal canto loro, han cominciato ad esistere nel tempo e, proprio per questo, non possono avere l'eternità, poiché non sono da sempre. E tuttavia, dono straordinario e più prezioso di tutti è quello di volare, con le ali della contemplazione, sino a questo cielo, fissando gli occhi dello spirito nella sua luminosità. Di conseguenza, al primo cielo si può ascendere fin d'ora, al secondo si sale con le virtù, al terzo, si giunge con la contemplazione spirituale.

Ora, lo Spirito di Cristo innalza a quest'ultimo cielo gli uomini spirituali, illuminati in modo più elevato e più completo degli altri dal privilegio di una grazia rivelatrice. A questo cielo, infatti, ci conduce lo Spirito che ci solleva, ogni volta che la grazia della contemplazione suscita in noi l'intelligenza dell'eterno. Per cui, riguardo alle realtà eterne, non deve bastarci di credere ciò che è vero, ma l'oggetto stesso della fede dev'essere convalidato dalla conferma della ragione.

Non accontentiamoci di quella conoscenza delle cose eterne che è frutto della sola fede, ma cerchiamo di conquistare anche quella che è data dall'intelligenza, dal momento che non siamo ancora all'altezza di quella che deriva dall'esperienza.

Abbiamo premesso queste considerazioni nel prologo della nostra opera, per rendere i nostri spiriti più fervidi e più interessati ad una ricerca del genere; in un lavoro come questo, infatti, riteniamo che sia un gran merito esser animati da molto zelo, anche se non è possibile raggiungere pienamente l'obiettivo che ci proponiamo [887C, 888C, 889A, 889B, 889C, 889D, 890A, 890B, 890C, 890D].

⁸ Dopo gli inviti ad *intelligere, a comprehendere ratione*, è subentrato questo lungo passo pregno di misticismo. Una «contraddittorietà» dove c'è tutto Riccardo, c'è tutta la cultura vittorina! Cf. *supra* nota 4.

⁹ Nel *Benjamin minor* si incontra questa medesima distinzione, riferita però alle tre regioni del cielo (cf. 74: PL 196, 53), un simbolismo adoperato sovente dal nostro autore. Si veda G. Dumeige, *op. cit.*, 140, nota 2.

¹⁰ *ad semetipsum redire*. Un motivo inconfondibilmente agostiniano. È in noi stessi che si scopre la verità perché vi dimora Dio. Cf. *Conf.* 1, 2, 2 (NBA 1, 4); *Enarr. in Ps.* 41,7 (PL 36, 467-470; NBA 25, 1010).

ARGOMENTI DEL LIBRO PRIMO

- I. La nostra conoscenza della realtà si ottiene in tre modi: con l'esperienza, con la ragione, con la fede.
- II. Nessuna certezza è maggiore di quella che è frutto di una fede salda.
- III. In quest'opera si parla di ciò che dobbiamo credere riguardo alle realtà eterne.
- IV Metodologia di quest'opera: non ricorrere tanto al principio d'autorità, quanto insistere sul ragionamento.
 - V Breve rassegna degli argomenti che saranno trattati.
- VI. Ciascun modo di essere può esser compreso, generalmente, in tre categorie.
- VII. Sul modo di essere che non sussiste dall'eternità e, proprio per questo motivo, non deriva da se stesso.
- VIII. Sul modo di essere che proviene da se stesso e, appunto perciò, esiste dall'eternità.
- IX. Sul modo di essere che sussiste da sempre e, ciò nonostante, non deriva da se stesso.
- X. L'obiettivo di quest'opera consiste tutto e solamente nel trattare dei due modi di essere che esistono dall'eternità.
- XI. Sulla suprema sostanza: essa proviene da se stessa e, pertanto, esiste dall'eternità e non ha avuto alcun principio.
- XII. Ancora su questo tema. Una sola è la sostanza che deriva da se medesima; da essa provengono, altresì, tutte le altre cose; questa sostanza riceve da se stessa, e da nessun'altra origine, tutto ciò che ha.
- XIII. La sostanza suprema coincide con la potenza stessa, con la sapienza stessa. Per cui, ognuna di esse si identifica con l'altra.
- XIV Non vi possono essere sostanze né uguali né superiori alla sostanza suprema.
- XV Nessun'altra sostanza può avere la stessa natura della sostanza suprema.
- XVI. La sostanza suprema coincide con la divinità stessa; Dio non può che essere sostanzialmente uno.
- XVII. Di nuovo sull'argomento. Dio non può essere se non uno; da lui deriva tutto quanto esiste; egli riceve da se stesso tutto ciò che ha e da nessun'altra fonte; Dio si identifica con la potenza e con la sapienza stesse.
- XVIII. E assolutamente impossibile, anche per Iddio, riuscir a concepire qualcosa che sia migliore di Dio.
- XIX. Se neppure Dio è in grado di attingere con l'intelligenza qualcosa che sia meglio di Dio, assai meno lo può il pensiero umano.
- XX. La suprema affermazione e, per così dire, la concezione comune dello spirito che vengono formulate, per solito, da coloro i quali ricercano e discutono su Dio.
- XXI. Dio è potente al massimo grado, per cui è altresì onnipotente.
- XXII. La sapienza di Dio è talmente superiore da risultare, sotto ogni aspetto, perfetta.
- XXIII. Un ulteriore argomento per confermare ciò che è stato detto riguardo alla sapienza di Dio.
- XXIV Lo stesso argomento può convalidare quanto è stato prima affermato sulla pienezza della potenza divina.
- XXV Non può esservi che un solo Onnipotente e, di conseguenza, può esistere solamente un unico Dio.

LIBRO PRIMO

I

Se desideriamo elevarci - con la perspicacia dell'intelligenza - verso la scienza delle realtà sublimi, val la pena di individuare anzitutto i modi in cui, di norma, realizziamo la conoscenza. Ora, se non sbaglio, noi perveniamo alla conoscenza della realtà in tre modi. In effetti, alcune conoscenze ci provengono dall'esperienza, altre le acquisiamo con il ragionamento, altre le possediamo con certezza attraverso la fede. E in particolare, la conoscenza delle cose temporali è frutto appunto dell'esperienza; viceversa, alla conoscenza delle cose eterne siamo innalzati tanto dal ragionamento quanto dalla fede¹. Alcune delle verità che noi dobbiamo credere, infatti, risultano apparentemente non solo superiori, ma addirittura contrarie alla ragione umana, se non vengono analizzate a fondo e meticolosamente o, piuttosto, manifestate dalla rivelazione divina. Perciò nella conoscenza o nell'affermazione di queste verità ci riferiamo, normalmente, più alla fede che al ragionamento, all'autorità piuttosto che all'argomentazione, secondo le parole del profeta: *Se non crederete, non capirete* (*Is 7, 9*). In queste parole, tuttavia, credo si debba notare attentamente anche un'altra cosa: l'autorità [della Scrittura] non ci invita a rifiutare la comprensione razionale di queste verità in modo assoluto, ma [solo] in modo condizionale; infatti è detto: *Se non crederete, non capirete*. Di conseguenza, coloro i quali abbiano le facoltà razionali ben esercitate non devono disperare di giungere alla conoscenza intellettuale di tali verità, a condizione - però - che essi si sentano saldi nella fede e siano pronti a professarla con una coerenza a tutta prova² [891A, 891B].

¹ In questa individuazione del *triplex modus notitiae* (fondato sull'*experire*, sul *rationare* e sul *credere*) Riccardo di S. Vittore si ricollega al suo maestro Ugo: cf. *De Sacramentis* 1, 10, 2 (PL 176, 327-329). Si noti, comunque, il valore attribuito alla conoscenza razionale per attingere, di concetto con la fede, le verità principali, quelle cioè relative alle «cose eterne» (*aeternorum notitia*). La stima della ragione è una costante centrale nel pensiero riccardiano.

² Nel 2° paragrafo di questo I Capitolo del Libro I del *De Trinitate* l'autore riprende un linguaggio e una tematica già presenti nel *Benjamin minor*. Colà, infatti, il Vittorino aveva proposto una distinzione tra le verità *supra rationem sed non praeter rationem* (ammesse cioè dalla ragione, ma non dimostrabili sul piano razionale) e le verità *supra et praeter rationem* (ossia apparentemente contrarie alla ragione, come appunto «l'unità della Trinità»). Le prime, a giudizio di Riccardo, sono oggetto del quinto stadio della contemplazione e, pur trascendendo la ragione, non le contrastano, non le risultano né assurde né incomprensibili. Le altre verità, viceversa, son conquistate nella sesta contemplazione, in virtù di un *excessus mentis* per effetto del quale la ragione supera e trasforma se stessa, uscendo dai propri limiti, dalla propria dimensione. Con il linguaggio mistico che contraddistingue la sua esegesi, il Priore di S. Vittore scrive che nella quinta contemplazione Beniamino uccide la propria madre, mentre, nella sesta, egli esce fuori da se stesso (cf. 86; PL 196, 61-62). Qui nel *De Trinitate*, come si è visto, pur insistendo sulle verità «superiori» e persino «contrarie alla ragione», l'autore appare tuttavia fiducioso nella possibilità di *intelligere* (cioè di comprendere razionalmente, conoscere intellettualmente, ecc.) tali verità, purché ci si appoggi ad una fede autentica e salda. Dal quadro mistico - squisitamente riccardiano,

II

In tutto ciò la cosa veramente straordinaria è questa: tutti noi, che siamo autenticamente fedeli, non abbiamo nessuna certezza più sicura, nessuna convinzione più radicata di quelle che ci provengono dalla fede. Difatti le verità rivelate dal cielo ai padri sono state divinamente confermate con segni e prodigi talmente numerosi, grandi e mirabili che il nutrire anche un leggero dubbio al loro riguardo appare come una sorta di follia. Innumerevoli miracoli ed eventi del genere - possibili solo per intervento divino - persuadono in tal senso e non ammettono dubbi: è per questo che, come testimonianza e pure come conferma di quelle verità, noi ricorriamo ai segni in veste di argomenti ed ai miracoli alla stregua di esperienze. Volesse il cielo che se ne rendessero conto i Giudei, e che vi prestassero attenzione i pagani! Per quanto riguarda noi, invece, da questo punto di vista, potremo presentarci davanti al tribunale divino cori la coscienza assolutamente tranquilla. In tutta sincerità potremo dire a Dio: Signore, se abbiamo sbagliato, sei stato proprio tu ad ingannarci; queste verità, infatti, sono state convalidate ai nostri occhi con segni e portenti e fenomeni analoghi, che possono verificarsi solamente per opera tua; ci sono state trasmesse da uomini di grandissima santità, senz'alcun dubbio, e sono state avvalorate da una testimonianza altissima ed autentica, dal momento che tu stesso cooperavi e confermavi la predicazione *con i prodigi che l'accompagnavano* (Me 16, 20). Per questo una cosa è certa: i fedeli autentici sono disposti a morire per la fede piuttosto che rinnegarla. In realtà, di nulla si può esser più saldamente certi che di ciò che si apprende con una fede sicura ³ [891C, 891D, 892A].

III

Alla conoscenza di quelle realtà a proposito delle quali ci è giustamente detto: *Se non crederete, non capirete*, occorre senz'altro - dunque - accedere mediante la fede. Ciò nonostante, non ci si deve fermare subito, appena sulla soglia, ma bisogna proseguire sollecitamente verso una comprensione sempre più intima e più profonda, perseverando con ogni impegno e con la massima cura nell'intento di progredire - giorno per giorno - nell'intelligenza di quelle verità che possediamo con la fede. La piena conoscenza e la perfetta intelligenza di queste verità ci consentono di ottenere la vita eterna; in questa conquista si realizza un vantaggio enorme e nella contemplazione di quelle realtà si consegue la più intensa delle gioie. Son queste le supreme ricchezze, queste le delizie eterne: nel gustarle si prova una profonda dolcezza, nel goderne si avverte un gaudio infinito ⁴.

Orbene, è di queste verità - che dobbiamo credere, secondo la regola della fede cattolica - che ci siamo proposti di trattare in quest'opera: [comunque] non di tutte, ma di quelle eterne. Per quanto riguarda, infatti, i misteri della nostra redenzione - che si sono svolti nel tempo e nei quali siamo obbligati a credere, e di fatto crediamo -, non ce ne occuperemo affatto nel presente lavoro. Del resto, nella trattazione di questi due generi di verità si adottano procedimenti diversi ⁵ [892A, 892B].

IV

Pertanto, in questo libro, è nostra intenzione - per quanto il Signore consentirà - allegare a ciò che crediamo ragioni non solo verosimili, ma anche vincolanti, convalidando gli insegnamenti della nostra fede con il chiarimento e la spiegazione della verità. Sono convintissimo, infatti, che ai fini della spiegazione di qualsiasi realtà necessaria vi siano argomenti non solo plausibili, ma anche necessari ⁶ quantunque essi, momentaneamente, possano sottrarsi alla nostra attenzione. Tutto ciò che ha cominciato ad esistere nel tempo, per volontà del Creatore, avrebbe potuto essere come non essere: di conseguenza, e proprio per questo, la sua esistenza non è tanto riconosciuta col ragionamento quanto, piuttosto, provata dall'esperienza. Le realtà eterne, invece, debbono assolutamente esistere: come non c'è mai stato un tempo in cui esse non sono esistite, così - certamente - continueranno ad esistere per sempre; non solo, esse rimangono sempre ciò che sono, e non possono essere altre né in altro modo. Ora, sembra assolutamente impossibile che tutto ciò che è necessario non abbia una ragione necessaria.

peraltro - si passa, quindi, ad un contesto di riferimento teologico-filosofico radicato nella tradizione agostiniano-anselmiana del *crede ut intelligas*, anche per quel che concerne, evidentemente, la Trinità divina. Non a caso, Is 7, 9 vien citato, in poche righe, ben due volte.

³ *Nihil... firmitus tenetur quam quod constanti fide apprehenditur*. Una sentenza che sigla un capitolo che è tutto un'apologia della fede, intesa come strumento privilegiato per conseguire la conoscenza delle verità primarie in assoluto. Posizione, questa, dove si registra non solo il più completo accordo fra Riccardo e la linea agostiniano-anselmiana (cf. Agostino, *De Trinitate* 15, 2, 2; PL 42, 1058; NBA 4, 616.618; 15, 27, 49; PL 42, 1096; NBA 4, 712.714; Anselmo d'Aosta, *De fide Trinitatis et incarnatione Verbi* 2; PL 158, 263-265; Id., *Cur Deus homo* 1, 2; PL 158, 362), ma pure larghe convergenze con i contemporanei (Cf. Abelardo, *Theologia christiana* 3, PL 178, 1226; Bernardo, *In Cant.* 76, 6; PL 183, 1153).

⁴ Anche questa gioia, derivante dalla conoscenza e dalla contemplazione delle verità principali ed eterne, proviene a Riccardo da Agostino? Sembrerebbe di poter rispondere affermativamente. Si veda, infatti, Agostino, *De Trinitate* 15, 2, 2, (PL 42, 1057-1058; NBA 4, 618): *Et quaeritur ut inveniat dulcius, et invenitur ut quaeratur avidius*.

⁵ Le verità oggetto della fede cattolica non sono tutte eterne; non lo sono, ad esempio, la creazione del mondo ad opera di Dio, l'incarnazione del Verbo, la redenzione dell'uomo dal peccato, la risurrezione di Cristo, ecc. Eterna è, invece, la somma delle verità di fede concernenti la Trinità. È di queste che, appunto, Riccardo dichiara qui di voler trattare, aggiungendo, di sfuggita, che per i «due generi di verità si adottano procedimenti diversi». Mentre le une, infatti (incarnazione, redenzione, ecc.), sono oggetto dell'esegesi biblica e della teologia pura, le altre (come la Trinità, appunto) sono suscettibili di una spiegazione e di un approfondimento da parte della ragione alla luce della fede.

⁶ Siamo al cuore dell'obiettivo e della metodologia del *De Trinitate*: Riccardo si propone apertamente di rinvenire le *rationes necessariae* in ordine alla dimostrazione dell'esistenza della Trinità e della razionalità della sua attività e della sua dinamica interna, quali risultano dai dati della fede. Già Anselmo aveva parlato di «argomenti necessari» (cf. A.M. Jacquin, *Les «Rationes necessariae» de S. Anselme*, Mélanges Mandonnet 2, pp. 67-68): una formula, un concetto, una definizione che, del resto, risalivano alla logica e alla retorica classico-pagane. Lo stesso Ugo di S. Vittore valorizza questo criterio, nella prospettiva della conoscenza e penetrazione piena delle verità rivelate (cf. *De Sacram.* 3, 4, 11, 19, 25; PL 176, 218, 220, 224, 227). Razionalismo? In Riccardo no di certo, ché il suo percorso filosofico, logico, dialettico fa sempre riferimento essenziale alla fede (cf. *De Trin.* I, 1; V, 25, ecc.), come ormai ben sappiamo. Lo spirituale e il mistico che sono in lui, inoltre - e che qualificano, peraltro, il Riccardo più genuino e originale -, insistono sovente, anche nel *De Trinitate*, sull'incomprensibilità di Dio (si veda, ad esempio, II, 20). Ogni tessera, dunque, va inserita al suo posto, se si vuol intendere a pieno e correttamente il pensiero dell'autore, anche per quel che concerne il trattato speculativo trinitario.

Non tutti gli spiriti, però, sono in grado di portar alla luce tali ragioni dal grembo profondo e tenebroso della natura, rendendole di pubblico dominio dopo averle tratte - per dir così - dagli intimi recessi della sapienza. Tante persone non sono all'altezza di far ciò, molti non lo meritano, molti non se ne curano; quanto a noi, pur essendo tenuti - se fosse possibile - ad aver sempre presenti davanti agli occhi queste realtà, ci pensiamo sì e no di quando in quando. Con che zelo - dico io - e con quanta passione dovremmo dedicarci a quell'attività ed anelare a quella contemplazione, da cui dipende la suprema beatitudine di tutti coloro che devono essere salvati! Per quel che mi riguarda, ritengo di aver offerto un qualche contributo, qualora mi sia concessa la possibilità di agevolare - anche solo un poco - gli spiriti impegnati in un'opera del genere, e di stimolare, con il mio entusiasmo, le anime tiepide alla stessa applicazione [892C, 892D, 893A].

V

Ho letto sovente che non vi è se non un unico Dio, che egli è eterno, increato, immenso, che è onnipotente e Signore dell'universo, che grazie a lui esiste tutto ciò che esiste [cf. Gv 1, 3. N.d.C.], che si trova dovunque e che dovunque egli è tutto intero, non già diviso in parti. Ho letto, a proposito del mio Dio, che egli è uno e trino: uno nella sostanza, ma trino nelle persone. Tutto questo ho letto; però, il modo come tutto ciò venga provato; non ricordo di averlo letto. Ho letto che nella vera Divinità non c'è che una sola sostanza, ma che nell'unica sostanza si hanno più persone, ognuna delle quali ha la proprietà di essere distinta dalle altre; che una persona divina si caratterizza per il fatto di essere da se stessa, non da un'altra; che una persona deriva da un'altra sola persona, ma non da se stessa e, infine, che c'è una persona che proviene da altre due persone, e non da una sola. Ogni giorno, a proposito delle tre [persone], sento affermare che non sono tre [esseri] eterni, ma uno solo eterno; che non sono tre increati né tre immensi, ma uno solo increato e uno solo immenso. Sento ripetere, sul conto dei tre, che non si tratta di tre onnipotenti, bensì di un unico onnipotente; come pure sento dire che non sono tre dèi, ma è un solo Dio, né tre Signori, ma un solo Signore. Vengo a sapere che il Padre non è stato fatto né generato; che il Figlio non è stato fatto, ma è stato generato; che lo Spirito Santo non è stato fatto né generato, ma procede. Di tutte queste cose sento parlare o leggo spesso, però non ricordo di aver letto come tutto ciò possa esser provato: su tutti questi temi abbondano le autorità, ma non altrettanto le esposizioni di prove; su tutti questi punti mancano le verifiche sperimentali, difettano gli argomenti ⁷. Pertanto, come ho già detto prima, sono convinto che avrò concluso qualcosa se, in questo lavoro, riuscirò ad aiutare - almeno un poco - gli spiriti in ricerca, anche se non mi sarà concesso di poterli soddisfare [893A, 893B, 893C].

⁷ Le *auctoritates* (Scrittura, Padri, ecc.) vanno ascoltate, sì, ma con la *ratio* in attività. Riccardo non si scosta, nemmeno qui, dalla tradizione. Cf. Agostino, *De Vera relig.* 24, 25, (PL 34, 141); Girolamo, *Ep.* 14, 7 (PL 22, 351).

*LA PREGHIERA DI S. GERTRUDE:
ARMONIA TRA AFFETTI E OGGETTIVITÀ
DELLA PAROLA E DEL MISTERO*

20 MARZO 2006

Sr. MARISTELLA BARTOLI OSB ap

O Dio, che ti sei preparato una degna dimora nel cuore di santa Gertrude vergine, rischiara le nostre tenebre, perché possiamo gustare la gioia della tua viva presenza nel nostro spirito. Per Cristo nostro Signore.

Siamo quasi alla fine del nostro corso di cultura monastica, che quest'anno si è occupato delle armonie. Abbiamo incominciato con le armonie nell'architettura e nella musica; oggi ci occuperemo di una delle armonie in assoluto più affascinanti, quella che in un certo senso il nostro cuore desidera più profondamente, che è l'armonia nel rapporto dell'uomo con Dio. Siamo tutti più o meno inconsapevolmente alla ricerca di quest'armonia e abbiamo bisogno di avere vicine a noi delle persone che nella loro vita hanno raggiunto quest'armonia, che sono riuscite a vivere bene il rapporto con Dio, unificando se stesse.

Una di queste persone che può farsi discretamente nostra compagna di strada nella ricerca di quest'armonia è santa Gertrude di Helfta, una monaca vissuta nella seconda metà nel XIII secolo in Germania, in un monastero, quello di Helfta appunto, che seguiva la Regola di san Benedetto con un forte influsso dei cisterciensi. Santa Gertrude nasce nel 1256 e viene affidata a soli cinque anni a questo monastero. Cresce ed è una ragazzina estremamente vivace, simpatica, amabile, aveva un bel carattere, molto gaia, intelligentissima. A scuola si distingue per la sua eccezionale intelligenza, la sua capacità nell'apprendere e prosegue gli studi molto bene; è una ragazza molto brillante. Crescendo, secondo un'usanza comune a quel tempo, diventa una monaca di quel monastero, ma proprio perché molto intelligente e dotata, i suoi interessi sono soprattutto culturali. E' sempre più divorata dall'ambizione di eccellere nei vari campi del sapere, è molto versata negli studi letterari, però il suo cuore è sempre più lontano da Dio. Vive una scissione nella sua vita monastica, perché pur trovandosi in monastero e seguendo le osservanze della Regola benedettina, il suo cuore è lontano da Dio, è indifferente e il suo rapporto con Dio è piuttosto freddo. Questo genera in lei un turbamento, un disagio interiore.

Della sua vita sappiamo veramente pochissimo; però lei stessa ci ha lasciato un ricordo molto netto: un giorno di cui ricorda benissimo la data e l'ora, il 27 gennaio 1281, aveva venticinque anni e avviene una svolta radicale nella sua vita. Lei stessa, parlandone, la definisce la sua "conversione". Incontra personalmente l'amore misericordioso del Signore Gesù e questo incontro trasforma la sua vita. Quella che prima era una monaca spiritualmente tiepida, con un

rapporto piuttosto distaccato, freddo, con il Signore - perché dal punto di vista esteriore era una monaca osservante, ma interiormente non era vicina a Dio - ora invece viene totalmente infiammata dall'amore per il Signore Gesù e divorata dal desiderio di amare Gesù e farlo amare.

Una sera, dopo Compieta, l'incontra in un corridoio del dormitorio, come dice lei stessa: "Vidi davanti a me un giovane amabile e bello, di circa sedici anni, che con sguardo seducente e dolci parole mi disse: «Presto verrà la tua salvezza! Perché ti consumi nell'afflizione?». Questo giovane sembra conoscere lo stato interiore di Gertrude, conosce il turbamento, l'afflizione in cui questa giovane monaca si trova e le rivolge parole di consolazione, dicendole: «Non hai nessuno in cui confidare per lasciarti così prostrare dal dolore? Ti salverò e ti libererò; non temere!». Poi porgendole la mano in segno di amicizia, quasi di alleanza, aggiunge: «Tra i miei nemici tu hai lambito la terra, hai succhiato miele di spine. Ritorna a me e ti sazierai al torrente delle mie delizie». Gertrude, stringendo la mano di questo giovane, si accorge che su quelle mani ci sono i segni, le cicatrici dei chiodi della Passione. Riconosce così in questo giovane, che sa qual è il suo stato interiore e che le rivolge queste parole di consolazione, il Crocifisso risorto e glorioso. Quindi comprende che quel personaggio è il Signore Gesù che le sta venendo incontro proprio per risollevarla dal suo stato di turbamento e di confusione interiore.

Da questo momento la vita di Gertrude cambia completamente. Passa da una conoscenza astratta ed esteriore, tiepida, del Signore ad un amore divorante per lui. Possiamo chiederci quali siano frutti di questa conversione; una conversione diversa rispetto a quella di cui abbiamo parlato il mese scorso, quella di Agostino: quella è una conversione da una lontananza vera e propria da Dio; Agostino era anche invischiato nell'eresia. Il suo fu un passaggio radicale dalla lontananza da Dio all'adesione a Cristo nel battesimo e nella vita monastica. Per Gertrude è diverso, perché lei già viveva in un monastero ed esteriormente la sua vita era impeccabile, ma vi mancava la fiamma dell'amore per Dio: il suo è un passaggio dalla tiepidezza all'amore.

Un primo frutto fu l'interiorizzazione; e credo che su questo sia importante soffermarci un attimo, specialmente considerando quella che è la situazione della nostra società. L'interiorizzazione è proprio, secondo quello che ci narra Gertrude stessa, la capacità di porre attenzione a Dio presente nel nostro cuore. Gertrude racconta che in seguito alla conversione il Signore la condusse nell'intimo di se stessa e dice: "...nell'intimo di me stessa, che prima di quel momento mi era completamente ignoto". Gertrude era tutta proiettata sugli interessi culturali; amava lo studio e quindi si dedicava al sapere, ma non conosceva se stessa. Non aveva mai posto attenzione al suo cuore e il Signore la conduce dentro di sé, per farle scoprire che il Signore già dimora in lei e che questa dimora di Dio in lei è fonte di grande gioia. Dice infatti: "Da allora in poi il Signore si compiace di trovare le sue delizie nella mia anima, abitando nel mio cuore come in casa propria, con la stessa familiarità con cui l'amico tratta l'amico, anzi lo sposo tratta la sposa".

Vedete la differenza tra l'interiorizzazione, come ce la presenta Gertrude, questo rientrare in se stessi, per scoprirsi già dimora di Dio - il tema agostiniano, in un certo senso - rispetto a quella che è la introspezione psicoanalitica: entrare in sé, per analizzare se stessi e dialogare con sé, specchiarsi, guardarsi, ma rimanere di fronte a se stessi, e basta. Invece, quella che ci propone Gertrude è un'interiorizzazione che ci porta a rientrare in noi stessi, per entrare in dialogo con Dio, per aprirci a un tu, e soprattutto per scoprire che questo Dio si compiace di dimorare nel nostro cuore. È per lui fonte di gioia, tanto è vero che dice a Gertrude di trovare la sua delizia, il suo compiacimento, nel dimorare nel cuore di Gertrude come in casa propria, con la stessa familiarità dello sposo con la sposa.

Negli scritti di Gertrude il linguaggio sponsale è frequentissimo e alcuni a volte ne sono rimasti addirittura un po' urtati. In realtà, per noi uomini è il linguaggio, l'immagine più vicina, ma comunque incompleta, assolutamente insufficiente, per esprimere la gioia dell'unione con Dio. Nel linguaggio dei mistici - lo vedremo anche negli esempi che ho riportato¹ - la parola umana è sempre inadeguata per esprimere quelle che sono profondissime esperienze spirituali. La parola umana è un semplice balbettare, e tuttavia il mistico cerca dei termini che possano in qualche modo riflettere un

¹ Si veda l'allegato a questa dispensa.

pallido raggio di quello che ha sperimentato nel suo cuore e forse le immagini sponsali sono le più vicine, ma comunque estremamente lontane, deboli e insufficienti, per esprimere appunto la bellezza e la profondità dell'unione d'amore dell'anima con Dio.

Il secondo frutto della conversione di Gertrude - e anche questo può interessarci molto - fu una sua rinnovata disposizione alla preghiera. La familiarità che la strinse al Signore Gesù, appunto quella dell'amico con l'amico, dello sposo con la sposa, la portò a vivere in un modo nuovo, molto più fervido e intenso, la preghiera, che divenne un incessante dialogo con Dio, caratterizzato da un'affettuosa spontaneità, che è il bello degli scritti di Gertrude. Gertrude parla con il Signore proprio come con un amico e quindi ci può essere maestra, ci può essere compagna di strada, se vogliamo incamminarci in un percorso di preghiera, proprio perché ci insegna a non avere paura di Dio, ad aprirci a lui in maniera molto spontanea, fiduciosa.

Gertrude viveva tutta la sua vita unificata dalla preghiera e al giorno d'oggi si sente il bisogno di imparare a pregare; siamo un po' come quei discepoli di Gesù che un giorno, vedendolo pregare, gli chiesero: "Insegnaci a pregare!". Forse è utile anche a noi lasciarci ammaestrare da figure di santi - una di questi è appunto Gertrude - che hanno vissuto in maniera particolarmente forte e bella la preghiera. Quali sono i pilastri della preghiera di santa Gertrude? Innanzitutto la sacra Scrittura: la preghiera di santa Gertrude è tutta intessuta, come un ricamo, di versetti della sacra Scrittura. Questo in un certo senso si spiega in modo molto facile: noi quando vogliamo parlare con Dio, riconosciamo di essere un po' incapaci, di fare fatica, quasi di non saper trovare le parole... vorremmo esprimerci con spontaneità e con familiarità, ma a volte abbiamo come l'impressione di non essere capaci. E allora dobbiamo comportarci come i bambini.

I bambini in famiglia non sanno parlare; come fanno? Ascoltano i genitori e a poco a poco, ascoltando le loro voci, cominciano a ripetere qualche parolina, in maniera un po' imperfetta, balbettando un po' all'inizio, poi a forza di ripetere le parole dei genitori, imparano a parlare. Gertrude ci invita ad imparare a pregare nella stessa maniera. All'inizio non sappiamo come fare; bene, c'è la sacra Scrittura: è la Parola di Dio, nostro Padre. Noi ascoltiamo quella, a poco a poco la facciamo nostra, incominciamo a ripeterla e a un certo punto la Parola di Dio diventa la nostra parola. E noi impariamo a pregare restituendo a Dio la sua stessa Parola, ma, oserei dire, non ripetendola in modo meccanico, come dei "pappagalli": la Parola di Dio la facciamo nostra, l'assimiliamo, e quando gliela restituiamo nella preghiera, la sentiamo ormai entrata in consonanza profonda con quella che è la nostra personale situazione spirituale. La Parola di Dio che ci raggiunge viene fatta nostra - è questo ciò che ci insegna santa Gertrude e lo vedremo leggendo alcuni esempi tratti dagli *Esercizi spirituali* -, perché la sentiamo in profonda sintonia con l'esperienza spirituale che stiamo vivendo.

Cominciamo a vedere il primo esempio, tratto dal libro II delle *Rivelazioni*, scritto da lei stessa. Potremmo tradurre il termine *Revelationes* non tanto come "rivelazioni", quanto "esperienze spirituali", cioè il racconto delle esperienze spirituali di Gertrude, che ricevette il dono di particolari grazie mistiche. È lei stessa a dirci che questi doni straordinari non sono assolutamente indispensabili per raggiungere l'unione con Dio. Le vie sono altre; e qui ritorno a quello che stavo dicendo prima: i pilastri della preghiera di Gertrude sono la Parola di Dio e la preghiera liturgica - Gertrude è una monaca benedettina, vive in un monastero benedettino e quindi la sua vita è tutta scandita dalla liturgia. Le grazie mistiche che riceve sono sempre legate alla preghiera liturgica. A volte, molto spesso, durante la Messa; soprattutto dopo la comunione eucaristica riceveva queste grazie, ma anche durante il canto dei salmi, dei responsori, dell'ufficio liturgico.

Questo ci insegna che un'ottima via per raggiungere l'unione con Dio è la semplice partecipazione alla liturgia, la preghiera liturgica della Chiesa. Non è necessario andare ad inventare cose strane: tanto è vero che le grazie mistiche che Gertrude riceveva non le impedivano di continuare la sua partecipazione alla liturgia insieme alle sue consorelle; non perdeva i sensi, non andava in *trance*, continuava a pregare e cantare, si comportava normalmente, però, per esempio, vedeva il Signore o ascoltava la sua voce e riceveva delle particolari illuminazioni interiori. Questo

è molto significativo per dire che chiunque di noi può raggiungere una forte unione con Dio, semplicemente partecipando alla liturgia, ma vivendola, chiaramente, con attenzione.

Vediamo appunto il primo esempio. Gertrude ci narra una sua esperienza spirituale durante la notte di Natale. Siamo nella celebrazione liturgica della Natività. Dice:

“Nella notte santissima in cui, con la discesa della dolce rugiada della divinità, per tutto il mondo i cieli hanno stillato miele...” – queste sono le parole di un responsorio, che tuttora si canta nella notte di Natale: *Hodie nobis de caelo pax vera descendit* – oggi per noi la vera pace è discesa dal cielo. *Hodie per totum mundum melliflui facti sunt caeli* – oggi in tutto il mondo i cieli hanno stillato dolcezza. Gertrude sta meditando queste parole, mentre le canta; ci sta facendo attenzione.

“...l’anima mia, come vello irrorato sull’aia della comunità...” – questa è ancora una reminiscenza della sacra Scrittura, la storia del vello di Gedeone: il vello che, disteso sull’aia, venne miracolosamente irrorato di rugiada, mentre tutto il resto del terreno rimaneva asciutto. La tradizione della Chiesa ha sempre letto questa immagine come un simbolo dell’Incarnazione. È interessante che Gertrude usi questa immagine riferendola a sé: la sua anima è come questo vello che riceve la rugiada della divinità. Ma dove si trova la sua anima? Sull’aia della comunità; cioè all’interno della sua comunità raccolta in preghiera in chiesa. Le grazie mistiche straordinarie, appunto questa rugiada dolcissima della divinità che discende dal cielo, la raggiungono non a prescindere dalla sua partecipazione alla vita comunitaria. Questo anche per dirci che i doni particolari del Signore sono rivolti ad una persona in particolare, ma a beneficio di tutta la comunità e anche oltre: questi doni raggiungono anche noi oggi.

Gertrude qui sta rivolgendo tutta la sua attenzione, del cuore e della mente, al mistero che viene celebrato, sta meditando su “...quel parto eccelso in cui la Vergine generò...il Figlio vero Dio e vero uomo”. È semplicemente attenta a ciò che si sta celebrando. E qui riceve il dono: “Come nel guizzo di una subitanea illuminazione, essa comprese che le veniva offerto ed era da lei ricevuto un tenero bimbo appena nato...”, un dono appunto viene offerto da Dio ed accolto da lei, un tenero bimbo appena nato, in cui Gertrude riconosce il dono dei doni, il dono per eccellenza, il Figlio di Dio, vero Dio e vero uomo: è il bambino Gesù. Ma qui stiamo ben attenti: se ci aspettiamo che la grazia mistica sia che questa giovane monaca accolga tra le braccia un tenero bambino e cominci a cullarlo, a baciarlo, a cantargli la ninna nanna, rimarremmo delusi, perché qui c’è molto di più! Gertrude riceve sì un tenero bimbo, perché sta facendo attenzione al mistero della Natività, ma la grazia che riceve è molto più ampia. Infatti, dice che questo è il dono dei doni, e non lo riceve tra le braccia, ma lo riceve nell’anima.

“Mentre l’anima mia lo teneva in sé – quindi Gesù viene accolto nell’anima – di colpo sembrò trasformarsi tutta nel suo stesso colore...”. Qui vediamo un esempio dell’incapacità dei mistici di ripetere con parole umane l’esperienza interiore spirituale. “...se tuttavia può dirsi ‘colore’ ciò che non si è in grado di paragonare a nessun aspetto visibile”. Gertrude si sente cioè illuminata da Dio su un grande mistero, che però non riesce a ripetere con parole adeguate, e usa questa immagine del colore, riconoscendo che comunque è assolutamente insufficiente. “...la mia anima percepì in modo ineffabile il senso di quelle soavi parole – le parole della sacra Scrittura che chissà quante altre volte aveva ascoltato e meditato in passato, ma che solo ora riesce ad intuire in profondità: *Dio sarà tutto in tutti* (1Cor 15,28) – cioè il mistero dell’inabitazione di Dio, che si compiace di porre la sua dimora nel cuore dell’uomo; non però nel cuore di qualche raro privilegiato, di uno di questi strani personaggi, i mistici: Dio sarà tutto in tutti, senza distinzioni.

“...mentre sentiva di tenere in sé il Diletto disceso in lei e si rallegrava che non le mancasse la gradita presenza dello Sposo dalle piacevolissime carezze”. Vedete, non è il bambino Gesù, è il Diletto, lo Sposo: è il Cristo, contemplato in maniera sintetica, nella sua realtà globale, perché queste sono le intuizioni dei mistici – non è semplicemente il bambino Gesù nella notte di Natale, ma un’indicazione che il mistero della Natività è la via per accedere a una comprensione sintetica, totale, di tutti i misteri della vita di Cristo, arrivando, quindi, fino alla Passione, alla Morte, alla Risurrezione, all’Ascensione, al mistero della gloria di Cristo, che ora si compiace di dimorare nel nostro cuore. È il Diletto, lo Sposo, e a Gertrude a questo punto sembra di sentire la gioia: “...si

rallegrava della gradita presenza dello Sposo” – quindi, la presenza del Signore nei nostri cuori è fonte di una piacevolezza estrema.

Le sembra di ricevere da Dio una coppa di miele, di bere una bevanda dolcissima e gustosa, e qui tornano le immagini iniziali, dei cieli che stillano miele, e possiamo dire che Gertrude comprende il significato di quelle parole che la liturgia ci fa cantare nella Notte di Natale. Che cosa vuol dire che i cieli nella notte santa della Natività hanno stillato miele? E’ solo una bella immagine che la liturgia ci propone? Gertrude ci dice che è molto di più: il miele è qualcosa di dolcissimo al nostro palato, ma esso stilla in modo delicatissimo, goccia a goccia; la rugiada, di cui si parla nella stessa riga, scende dal cielo e irrorla la terra, dona sollievo alla terra riarsa e assetata, ma scende in maniera impercettibile, delicatissima. Allora l’immagine del miele e della rugiada sono le immagini suggerite dalla liturgia a Gertrude, permettendole di comprendere lo stile dell’azione di Dio nei nostri riguardi. L’amore di Dio ci raggiunge con la stessa dolcezza del miele e con la stessa delicatezza della rugiada. È un amore fortissimo, quello che Dio ha per noi – che cosa c’è di più di dolce del miele? Quale sollievo più piacevole di quello della rugiada? Ma nello stesso tempo, è un amore che non si impone, è un amore che ci raggiunge con una delicatezza estrema, un amore non violento, non aggressivo. E’ un amore che desidera essere accolto, appunto come un tenero bambino, che è il dono dei doni, il dono per eccellenza, ma che viene offerto e che aspetta di essere accolto nell’anima.

Ma l’anima che l’accoglie, che cosa si sente dire? Le parole che Gertrude sente dal Signore sono queste: “Come io sono la figura della sostanza di Dio Padre nella divinità, così tu sarai la figura della mia sostanza nella natura umana...” – come Cristo è immagine del Dio invisibile, come dice San Paolo, così tu, Gertrude - ma anche chiunque di noi che accolga il Verbo di Dio fatto carne - sarai icona, immagine, della mia natura umana, accogliendo nella tua anima divinizzata – è fortissimo questo termine; in latino è *deificata*: l’anima che accoglie il Verbo di Dio è divinizzata, diventa trasparenza di Cristo stesso - “...accogliendo nella tua anima divinizzata quanto proviene dalla mia divinità, allo stesso modo in cui l’aria riceve i raggi del sole...”. L’uomo che accoglie il Verbo fatto carne, come avviene per tutti nella comunione eucaristica - e lo ripeterà tante volte Gertrude: non c’è bisogno di essere particolarmente dotati, basta vivere con fede la comunione eucaristica -, diventa trasparenza di Cristo. “...penetrata fino al midollo dalla forza di questo legame - è un’unione fortissima - tu divieni capace di un’unione più familiare con me”.

Ecco la familiarità di cui si parlava prima e che Gertrude ha vissuto veramente in modo molto forte e che si riverbera nel corso degli *Esercizi spirituali*. Gli altri esempi che ho riportato sono tratti da questi *Esercizi*, perché Gertrude fece comunque tesoro di quella che fu la sua esperienza iniziale di giovane monaca un po’ lontana da Dio con il cuore e tutta proiettata con la mente sui libri, divorata dall’ambizione di eccellere nei campi del sapere. Aveva studiato molto, conosceva bene le lettere, sapeva scrivere molto bene e dopo la sua conversione si sentiva invitata dal Signore Gesù a scrivere ancora, ma in maniera completamente diversa, a scrivere per aiutare il prossimo a fare personale esperienza dell’amore di Dio, così come aveva fatto lei. Il dono ricevuto dal Signore non è un dono che Gertrude vuole tenere per sé, ma un dono che vuole condividere: vuole aiutare innanzitutto le sue consorelle, poi anche i fedeli laici, che circolavano attorno al monastero, ad entrare nel rapporto con Dio. Siccome Gertrude aveva capito che la cosa più bella del mondo è l’amicizia con Dio, l’amicizia e l’unione con Cristo, vuole fare in modo che un numero sempre maggiore di persone possa unirsi a Dio, seguendo quella strada che anche lei ha percorso. In un certo senso potremmo dire che Gertrude adempì l’esortazione rivolta da Gesù ai suoi apostoli: “Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date”.

Vuole quindi rendere partecipi anche gli altri di questo rapporto ed è per questo che scrisse gli *Esercizi spirituali*, che sono un percorso di preghiera accessibile a tutti. Qui non si parla assolutamente di grazie straordinarie o di doni mistici, ma Gertrude prende per mano il lettore e lo accompagna in un cammino di preghiera, consigliandogli quelle due vie di cui abbiamo parlato poco fa, la sacra Scrittura e la preghiera liturgica – nulla di più. Ma queste due vie ci possono condurre benissimo alla nostra meta, quella dell’armonia nel rapporto con Dio. Gli *Esercizi*

spirituali, come vedremo, sono tutti intessuti di parole, di frasi e di invocazioni bibliche. Dalla lettura degli *Esercizi spirituali* emerge in maniera nettissima una caratteristica dell'anima di Gertrude, che è una caratteristica dell'anima biblica; non poteva essere diversamente, dopo quello che abbiamo detto.

L'anima biblica è un'anima portata di sua natura alla lode, alla gratitudine, alla riconoscenza nei confronti di Dio. Questa è una caratteristica che vediamo in Gertrude dopo la conversione, quando cioè ha scoperto di essere amata dal Signore in una maniera così profonda, così forte, come la sposa è amata dallo sposo, ma in maniera del tutto immeritata. Gertrude era consapevolissima di essere stata scelta da Dio in maniera assolutamente gratuita, perché all'interno di quel monastero non era certo lei la persona più degna di ricevere una simile amicizia con Cristo. Era una tiepida, e sappiamo dalla sacra Scrittura, dal libro dell'*Apocalisse*, che i tiepidi non sono per niente graditi a Dio; anzi, la sacra Scrittura ha delle parole durissime nei confronti dei tiepidi. Alla chiesa di Laodicea il Signore disse:

“Conosco le tue opere: tu non sei né freddo né caldo. Magari tu fossi freddo o caldo! Ma poiché sei tiepido, non sei cioè né freddo né caldo – è la situazione di Gertrude – sto per vomitarti dalla mia bocca” (Ap 3,14).

Parole abbastanza dure; e Gertrude sapeva che se le sarebbe meritate. Invece proprio lei aveva ricevuto questo dono – ma anche questo è in armonia con la rivelazione biblica: perché pochi versetti dopo quella citazione dell'*Apocalisse*, il Signore dice ancora alla chiesa di Laodicea: “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” (v. 20). E questo è ciò che è successo a Gertrude. La monaca tiepida, né fredda né calda, che viveva in maniera puramente esteriore, distaccata da Dio e quindi non meritava niente da lui, dal punto di vista della giustizia come la intendiamo noi, che forse si sarebbe meritata di essere “vomitata dalla bocca di Dio”... sente invece Dio bussare alla sua porta - e lei non ha fatto altro che accoglierlo. Questo è possibile per tutti. Dio è pronto a raggiungerci in qualsiasi maniera: anche se siamo tiepidi, egli bussa alla nostra porta e la promessa che ci fa, se apriamo e l'accogliamo, è di cenare con noi. Appunto, come dice Gertrude, la familiarità dello sposo con la sposa, dell'amico che si trova nel nostro cuore come in casa propria – è questo ciò che desidera Dio.

Gertrude scopre questo amore immenso, misericordioso, così gratuito, e sa di non meritarglielo: l'unica cosa che è capace di fare, a questo punto, è essere felice, ringraziare Dio ed esprimere tutta la sua riconoscenza, la sua gratitudine. Questa è proprio una caratteristica dell'anima biblica. Vedremo come Gertrude, servendosi di parole che vengono dalla sacra Scrittura, esprime continuamente il suo bisogno di ringraziare e di lodare Dio e percepisce anche l'amore di Dio come fonte di luce. Proprio perché aveva vissuto la prima esperienza come tenebra, come oscurità, parla di quel periodo di turbamento della sua vita iniziale come di un momento di tenebra. Il fatto che l'amore di Dio l'abbia raggiunta è stato per lei come l'inondazione di un raggio di luce che ha rischiarato la sua anima per sempre, per tutto il resto della sua vita. Infatti lei chiama Gesù “luce vera che risplende nelle tenebre”.

Ho riportato alcuni esempi: nel n.° 1, tratto dagli *Esercizi*, sentiamo proprio la sua percezione dell'amore di Dio come luce, e vedrete anche come è brava a scrivere Gertrude, come sa anche percepire la bellezza della natura. Lei suggerisce di rivolgere questa preghiera a Dio al mattino, proprio seguendo la scansione della liturgia che ci fa pregare nei vari momenti della giornata, e dice:

“Tu al mattino comincia a pregare rivolgendo a Dio queste parole: «O luce serenissima della mia anima, e mattino luminosissimo, sorgi ormai in me, e comincia a risplendere a me in modo tale che nella tua luce io veda la luce – sono frasi tratte dalla Bibbia, dal Salmo 35 – e grazie a te la mia notte si converte in giorno!»”

Questa è l'esperienza di Gertrude: la sua notte si è convertita in giorno dopo l'incontro con Dio e questa può essere l'esperienza di ciascuno di noi. E il Signore è visto come luce serenissima, come un mattino inondato di luce.

“O mio carissimo Mattino, tutto ciò che tu non sei, per amore dell’amore tuo possa io stimarlo come niente e vanità”.

Anche questa è stata l’esperienza di Gertrude: dopo la sua conversione si era resa conto che i suoi interessi, le sue ambizioni di prima erano niente e vanità, e allora invoca la visita di Dio:

“Vieni a visitarmi fin dal primo albore del mattino, perché io mi trasformi tutta quanta immediatamente in te”.

È il discorso che si faceva prima: accogliere Dio nel proprio cuore per essere trasformati niente meno che in lui.

Vediamo il secondo esempio, che riguarda questo tema della gioia, dell’esultanza, del bisogno prorompente, incontenibile di esprimere a Dio la nostra gratitudine, la nostra lode; suggerisce al lettore – un fedele qualunque, uno come noi - di salutare “Dio che ti ama”. Appunto perché Gertrude sente sempre come prima cosa l’amore di Dio per ciascuno di noi:

“Saluta il Dio che ti ama con queste parole...” - leggendo un salmo. Come dicevo prima, la sacra Scrittura e la preghiera liturgica sono la via di Gertrude; lei propone un salmo, il 144, che inizia dicendo: “O Dio mio re, voglio esaltarti e benedire il tuo nome in eterno e per sempre”. Queste sono le corde dell’anima di Gertrude. Gertrude però, dicevo prima, fa sua la Parola di Dio e suggerisce anche a noi di comportarci nella stessa maniera, cioè di non ripetere meccanicamente il salmo, ma di farlo “nostro”, sentendo che quelle parole della sacra Scrittura sono in corrispondenza con il nostro stato d’animo, con il nostro spirito. Ci propone quindi di leggerlo, facendolo nostro:

“Mio re e mio Dio, amore che sei Dio e gioia...” – questa è una nota caratteristica di Gertrude: Dio non è solo amore, è anche gioia e per questo la nostra anima, che cosa fa? Canta con esultanza a Dio e gli dice: “Tu sei la vita della mia anima, mio Dio, Dio vivo e vero, fonte di luci eterne...” – ritorna qui il tema della luce di cui parlavo prima – “...e la luce del tuo dolce volto è stata impressa su di me, benché indegna...” - è stata impressa solo su Gertrude? No, la luce di Dio è stata impressa su ciascuno di noi, con il sacramento del Battesimo. Qui non l’ho riportato, ma c’è un Esercizio di santa Gertrude, il primo, in cui ci aiuta a far memoria del nostro Battesimo, e lì si dice proprio che con il Battesimo la luce di Dio, del volto di Dio, è stata impressa su di noi. Tutti noi abbiamo ricevuto l’impronta della luce di Dio, la nostra anima è stata rischiarata dalla sua luce, quindi possiamo sentirci, come lei, divorati da questo desiderio di salutare, lodare, magnificare e benedire Dio.

Gertrude continua: “...tu mi hai amato al di sopra della tua gloria e non hai risparmiato te stesso per me...” – Vi ricordate, poco fa abbiamo parlato della conversione di Gertrude: Gertrude ha visto il Signore, un giovane di circa sedici anni, amabile e bello, ma ha riconosciuto in lui il Crocifisso, perché aveva visto i segni dei chiodi, le cicatrici, sulle sue mani, e allora l’incontro personale con l’amore di Dio non può mai prescindere, ci dice Gertrude, dalla contemplazione del Crocifisso. È proprio contemplando la passione e morte di Cristo, e poi la sua risurrezione, che comprendiamo l’amore di Dio per noi. Vedendo quanto Dio ha fatto per noi, antependendoci alla sua gloria, essendo capace di non risparmiarsi in niente per noi, che ci rendiamo conto di quanto il Signore ci ami. Gertrude si chiede anche qual è il fine per cui Dio Padre ci ha creati, il Figlio ci ha redenti, lo Spirito Santo ci ha scelti: per portarci alla santità; “...per condurmi a te, per donarmi di vivere beatamente in te e di godere in eterno di te nella massima felicità”.

Il desiderio di Dio, per cui ha messo in atto la creazione, la redenzione e la nostra santificazione, è proprio di portarci all’unione con lui, che è fonte della massima felicità. Chi si rende conto di questo, come Gertrude, comprende che il desiderio più alto in assoluto non può essere che Dio. Allora prorompe in questa esplosione di gioia ed esultanza: “Tu sei, mio Signore, la mia speranza, tu la mia gloria, tu la mia gioia. Tu la mia beatitudine”. Vedete, questa preghiera si fa estremamente breve; sono frasi brevissime, tutte scandite da un ritornello: “Tu...tu...tu...” – e questa è la caratteristica dell’anima innamorata. Quando due persone si amano, non parlano tanto di sé, quanto dialogano con il tu che hanno davanti. Rientrando in se stessa, Gertrude scopre la presenza di Dio, Dio che dimora in lei come lo sposo con la sposa.

Ne ha a sufficienza, Gertrude, rientrando in sé, da contemplare semplicemente la presenza di Dio, non ha tante altre cose da dirgli, da raccontargli, da chiedergli; è talmente estasiata, felice, contenta di contemplare Dio presente in lei, che non fa altro che dirgli: “Tu...tu...tu sei...tu sei...”. E’ come un balbettare, perché si rimane talmente ammirati di fronte all’amore di Dio, che non si riesce a dire altro che “Tu sei”, ma non è una contemplazione distaccata. Infatti subito dopo aggiunge continuamente: “Mio...mio...mia...mia...”. In altre parole, tu, Signore, sei l’unico che vedo, che contemplo, che ammiro, ma ti contemplo e ti ammiro perché sei mio, sei dentro di me, e mi vuoi talmente bene da farmi tua. Allora le parole che le vengono fuori sono brevissime, ma esprimono proprio questa fortissima unione : “Tu, Signore sei la mia gioia, la mia speranza, la mia beatitudine, il giubilo del mio cuore...”.

A un certo punto si chiede: “Ma il mio stupore, dove potrebbe andare, oltre che in Dio? Al di sopra di tutto il mio stupore non ci può essere altro che Dio! Niente mi stupisce, mi riempie di ammirazione quanto te, o Dio mio...Tu sei la lode del mio cuore e della mia bocca”.

Vedete poi come Gertrude è una persona viva, di una sensibilità estremamente vivace, si serve anche delle immagini belle che coglie nella contemplazione del mondo circostante: “Tu scintilli tutto nella primaverile piacevolezza del tuo gaio amore...” – questa è un’espressione che viene a Gertrude non tanto dalla sacra Scrittura, quanto dalla sua percezione del mondo esterno, della realtà. Lei vede nel Signore uno scintillio di luce che ha la stessa piacevolezza di una giornata di primavera. In latino la frase è di una bellezza intraducibile: parla dell’*amoenitas tui festivi amoris*. Come si fa a tradurre un amore che è *festivus*? E’ un amore che mette in festa il cuore: sperimentare l’amore di Dio è così piacevole e bello, quanto una giornata di primavera, ma ancora di più – è una festa, accogliere Dio nel proprio cuore! Entrare in comunione con lui è la festa del nostro cuore; appunto quell’armonia di cui siamo tutti in ricerca.

Di fronte a tanta bellezza, tanta gioia, tanta festa, come facciamo a lodare e ringraziare in modo degno Dio? Ci rendiamo conto di non essere capaci; questa è l’esperienza di Gertrude, che era tutta divorata dal desiderio di lodare Dio, ma riconosceva di non esserne capace. Tuttavia non si scoraggiava; Gertrude non si piange mai addosso, anche quando le capita – ed era molto frequente per lei – la sofferenza. Tante volte era malata, ma non si scoraggiava mai e non si piangeva mai addosso, perché aveva scoperto il segreto: quando ti rendi conto di essere incapace di fare qualcosa, chiedi l’aiuto al Signore. Vuoi lodare Dio, vuoi ringraziarlo? Ti rendi conto però di non aver le forze sufficienti, ti rendi conto di non essere capace? Non importa, chiedi a Dio stesso di lodare se stesso, e unisciti a lui. Infatti dice: “La tua eminentissima divinità ti magnifichi e ti glorifichi, poiché tu sei la fonte della luce perpetua e la sorgente della vita. Nessuna creatura è in grado di lodarti convenientemente. Ma tu, tu solo basti a te stesso”.

In Dio non manca nulla, e Gertrude ricorre proprio all’aiuto del Signore; quando vuole lodarlo e sente di non essere capace, dice: “Aiutami tu!” - è il mistero del Cuore di Cristo, che Gertrude ha sentito in maniera così forte. Passiamo per il Cuore di Cristo, se vogliamo lodare veramente Dio e non ne siamo capaci, chiediamo al Cuore di Cristo di essere la nostra via. Anche questo ha un fondamento nella sacra Scrittura, perché nella *Lettera agli Ebrei* (Eb 13,15) si dice che è per mezzo di Cristo che noi uomini offriamo un sacrificio di lode a Dio Padre. E ha anche un fondamento nella preghiera liturgica; quando noi preghiamo nella Chiesa, qualsiasi invocazione rivolgiamo a Dio Padre, la concludiamo sempre con quelle poche parole che sono poi le più importanti in assoluto: “Per Cristo nostro Signore”.

Tutte le preghiere della Chiesa salgono a Dio Padre, ma attraverso la mediazione di Cristo; mai senza di lui. Gertrude ha colto benissimo questa priorità della mediazione di Cristo, e dice: “Quando preghi, se vuoi lodare Dio, benissimo; fallo con le tue parole, fallo con le parole che ti suggerisce la sacra Scrittura, ma passa sempre per la mediazione di Cristo”. Allora inizia – non ho riportato tutto, ma solo la parte finale -, uno splendido canto di lode e di esultanza a Dio, in cui Gertrude chiama a raccolta tutto l’universo, cominciando da Cristo stesso, chiama poi la Vergine Maria, tutti i Santi, gli Apostoli, i Martiri, tutte le creature e infine, ultima della fila, se stessa; si inserisce in questa corrente di lode, che sgorga dal cuore stesso di Dio attraverso Cristo, raggiunge

tutti i santi, tutte le creature del mondo. Alla fine anche lei, e con lei, possiamo dire, anche noi, ci inseriamo in questo flusso di lode che ritorna nel cuore stesso della Trinità, perché questo è il percorso di ogni preghiera cristiana.

Vi ho riportato l'ultima parte di questa meravigliosa preghiera, che è tutta scandita dal ritornello *Iubilet*, tradotto con "a te canti con gioia"; la parte finale riguarda il rapporto di Gertrude con le creature, perché anche questo credo ci possa dire qualcosa.

"A te cantino con gioia tutte le stelle del cielo, che per te brillano con gioia – sentite l'insistenza sul tema della gioia – e chiamate ad un tuo cenno di comando, sono sempre pronte al tuo servizio". – Qui c'è un eco del libro di *Baruc* (Bar 3,34-35) e c'è anche la caratteristica percezione della natura da parte di Gertrude. "A te cantino con gioia tutte le mirabili opere tue, tutte quelle che abbraccia l'immenso cerchio del cielo, della terra e degli abissi, e ti dicano quella perpetua lode che, sgorgando da te, rifluisce in te, sua origine. A te canti con gioia il mio cuore e la mia anima, con tutta la sostanza della mia carne e del mio spirito..." – quindi, sentite anche l'unificazione: carne, anima, spirito, tutto unificato, con tutte le creature del mondo, ritornando attraverso Cristo, in compagnia di tutti i santi, nel cuore della Trinità – "...sprizzando dall'energia di tutto l'universo".

Vi dicevo, il rapporto di Gertrude con le creature può essere significativo per noi, può darci qualche spunto di riflessione per ritrovare anche in questo l'armonia. La Bibbia, e sulla scia della Bibbia Gertrude, come vede le creature? Vede la natura come "creazione" e preferisce di parlare di "creazione" – noi oggi tendiamo a parlare molto di "natura" come tale. La Bibbia vede in tutte le creature il segno dell'azione di Dio, dell'opera creatrice di Dio. Le creature sono state messe da Dio al servizio dell'uomo, perché l'uomo se ne serva per lodare e glorificare Dio.

L'atteggiamento di Gertrude è quello dell'anima biblica. Se noi rileggiamo tutta la Scrittura dalla *Genesi* all'*Apocalisse*, vediamo che il rapporto dell'uomo nei confronti delle creature è un po' sintetizzato da un versetto, che a me piace molto, del libro del *Siracide* (Sir 43,11), che si potrebbe ripetere per qualsiasi creature. "Osserva l'arcobaleno e benedici colui che l'ha fatto". Osserva qualsiasi creatura, il filino d'erba, il fiore, l'animale, e benedici colui che l'ha fatto. Non fermarti alle creature bellissime che stanno davanti a te: dopo averle osservate e ammirate, benedici colui che le ha fatte. È ciò che fa Gertrude. Oppure ancora, nel libro della *Sapienza* (Sap 13,5) si dice: "Dalla grandezza e bellezza delle creature – quindi si percepisce la bellezza della natura – per analogia, si conosce l'autore". Benedici quindi colui che ha fatto queste meraviglie.

Questo è l'atteggiamento di Gertrude, che vedeva in tutta la creazione un riflesso dell'amore di Dio e si sentiva invitata dalla contemplazione della creazione, della natura, ad esaltare Dio, a lodarlo, a benedirlo. Infatti vedrete che ci sono delle immagini, come quella della primavera, che abbiamo incontrato prima, di cui lei si serve per cantare la lode di Dio. Vediamo l'esempio 6:

"Tu sei la sete dell'anima mia. Il cielo, la terra e tutto ciò che è in essi, senza di te, sono per me gelido ghiaccio invernale". In latino è *gelicidium hibernale*. Che cosa c'è di più freddo? "Il tuo amabile volto è per me la sola consolazione e sollievo di primavera". In latino è bellissimo: *Tua amabilis facies est mihi sola consolatio, et solatium vernale*. Vi dicevo che Gertrude viveva in Germania e il freddo invernale era forte, intenso; quindi possiamo immaginare come fosse l'arrivo della primavera. Il volto del Signore è per lei questa stessa consolazione, questo sollievo di primavera, mentre tutto il resto della natura, se non ci fosse Dio, che cosa sarebbe? Gelido ghiaccio invernale.

Mi sembra che quest'armonia del rapporto con la natura e con Dio forse l'uomo di oggi potrebbe in un certo senso recuperarla. Assistiamo tante volte o allo scempio della natura, perché ci si dimentica che la creazione è opera di Dio e messa al servizio dell'uomo, e quindi la natura che viene violentata dall'uomo si ritorce contro l'uomo stesso – pensiamo ai danni della deforestazione, dell'inquinamento, ecc., oppure altre volte, come vediamo qui a Milano, esiste un'idolatria delle creature, che vengono staccate dal Creatore: cani e gatti possono essere coccolati e vezzeggiati, ma si rimane poi insensibili e indifferenti alle sofferenze delle persone umane. Se si tocca un filo d'erba, o si abbatte un albero, è un *crimen laesae maiestatis*, però se c'è un anziano, magari malato

di Alzheimer o paralizzato su un letto d'ospedale, si ritiene doveroso poterlo sopprimere, e levarlo di torno. Forse si è persa quell'armonia del rapporto con Dio, con il Creatore, per cui il rapporto con le creature è rimasto squilibrato; non si riconosce più la presenza di Dio nel cuore dell'uomo. Questo, sì, è il tempio sacrosanto, inviolabile; la creatura invece è semplicemente opera delle mani di Dio. Gertrude ci insegna a recuperare questa armonia.

Concludiamo con l'esempio 7. C'è un'espressione bellissima con cui inizia questa preghiera: "O amore che crei unità, Dio del mio cuore"; *o amor uniens...* – questo Gertrude ha sperimentato dentro di sé: Dio ha unificato il suo cuore, l'ha unito a sé. L'amore di Dio ci rende capaci anche di unità con chi ci vive attorno; in primo luogo Gertrude l'ha sperimentata nella sua comunità religiosa, ma anche con il suo prossimo, che si rivolgeva spesso a lei, soprattutto per la direzione spirituale. Amore che crea unità: esso genera armonia anche nei rapporti con le creature. "...amore, lode, e giubilo del mio spirito, mio re e mio Dio! O mio diletto, scelto fra mille, sposo amabilissimo dell'anima mia!... per te solo il mio cuore prova amore, attrazione e desiderio. O Dio che sei amore, sii tu stesso la mia dote in questa vita, tu che sei colmo della benedizione della dolcezza divina – Gertrude sente sempre questa dolcezza dell'amore di Dio, l'abbiamo visto anche prima, parlando dei cieli che hanno stillato dolcezza: lei sente sempre il gusto dell'amore di Dio.

Concludiamo con queste parole che sono proprio caratteristiche della spiritualità di Gertrude: "Il mio spirito aderisca a te con un solo spirito, un solo respiro, una sola volontà, una sola carità..." – l'unione con Dio ci porta a desiderare, a volere quello che vuole lui, per cui la mia volontà diventa la sua, la sua carità diventa la mia -, "...sino a che - e questa è la meta del nostro pellegrinaggio terreno - non sia in eterno un solo spirito con te". È il tema dell'*unus spiritus*; viene dalla *Prima Lettera ai Corinzi*: "Chi aderisce al Signore forma con lui un solo spirito" (1Cor 6,17). 'Chi aderisce': in greco è *kolláo*, il verbo della "colla"; in latino è *adhaerere*, il verbo degli "adesivi" – questo per dire quanto la nostra unione con Dio deve essere forte, come la colla, come gli adesivi. Siamo chiamati ad aderire a lui, a diventare con lui un solo spirito.

Vorrei concludere questa nostra conversazione riprendendo una preghiera, visto che per noi Gertrude è una maestra di preghiera e ci ha insegnato a pregare, non solo con la sacra Scrittura, ma anche con la liturgia. Vorrei riproporvi la preghiera con cui abbiamo iniziato la nostra conversazione, che è proprio l'orazione che la Chiesa ci fa dire nel giorno della memoria liturgica di santa Gertrude, il 16 novembre. Se mi permettete, vorrei rivolgere al Signore questa preghiera per ciascuno di voi, che con tanta pazienza e attenzione mi avete ascoltato fin qui, perché il Signore ci aiuti a vivere sulla scia di Gertrude questa magnifica armonia dell'unione con Dio:

O Dio che ti sei preparato una degna dimora nel cuore di santa Gertrude, vergine – e, permettetemi di aggiungere, che te la sei già preparata nel cuore di ciascuno di noi –, rischiara le nostre tenebre, perché possiamo gustare la gioia della tua viva presenza nel nostro spirito. Per Cristo nostro Signore. E così sia per ciascuno di noi.

* * * * *

Dalle *Rivelazioni* di santa Gertrude di Helfta (Rev. 2,6,2)

Nella notte santissima in cui, con la discesa della dolce rugiada della divinità, per tutto il mondo i cieli hanno stillato miele, l'anima mia, come vello irrorato sull'aia della comunità, si dedicò, attraverso la meditazione, ad essere presente e, applicandosi alla devozione, ad offrire il proprio servizio a quel parto eccelso in cui la Vergine generò, come un raggio, il Figlio vero Dio e vero uomo. Come nel guizzo di una subitanea illuminazione, essa comprese che le veniva offerto ed era da lei ricevuto un tenero bimbo appena nato, in cui senza dubbio si celava il dono sommo e perfetto, quello vero e migliore in assoluto. Mentre l'anima mia lo teneva in sé, di colpo sembrò trasformarsi tutta nel suo stesso colore, se tuttavia può dirsi 'colore' ciò che non si è in grado di paragonare a nessun aspetto visibile. Allora la mia anima percepì in modo ineffabile il senso di quelle soavi parole: *Dio sarà tutto in tutti* (1Cor 15,28), mentre sentiva di tenere in sé il Diletto disceso in lei e si rallegrava che non le mancasse la gradita presenza dello Sposo dalle piacevolissime carezze. Per questo essa sorvegliava con insaziabile avidità tali parole a lei offerte da Dio come una coppa di miele: "Come io sono la figura della sostanza di Dio Padre nella divinità, così tu sarai la figura della mia sostanza nella natura umana, accogliendo nella tua anima divinizzata quanto proviene dalla mia divinità, allo stesso modo in cui l'aria riceve i raggi del sole; penetrata fino al midollo dalla forza di questo legame, tu divieni capace di un'unione più familiare con me".

Dagli *Esercizi Spirituali* di santa Gertrude di Helfta

1. O luce serenissima della mia anima, e mattino luminosissimo, sorgi ormai in me, e comincia a risplendere a me in modo tale che nella tua luce io veda la luce¹ e grazie a te la mia notte si converta in giorno! O mio carissimo Mattino, tutto ciò che tu non sei, per amore dell'amore tuo possa io stimarlo come niente e vanità². Vieni a visitarmi fin dal primo albore del mattino³, perché io mi trasformi tutta quanta immediatamente in te.

2. Saluta il Dio che ti ama con queste parole, leggendo il salmo celeste: "Ti esalterò, Dio, mio re..."⁴.

Mio re e mio Dio, amore che sei Dio e gioia, a te canta con esultanza la mia anima e il mio cuore. Tu sei la vita della mia anima, mio Dio, Dio vivo e vero, fonte di luci eterne, e la luce del tuo dolce volto è stata impressa su di me, benché indegna; il mio cuore desidera salutarti, lodarti, magnificarti e benedirti! A te offro il fior fiore delle mie forze e dei miei sensi come olocausto di una nuova lode e di un intimo rendimento di grazie.

Che cosa mai ti renderò, o mio Signore, per tutti i beni che tu mi hai donato⁵? Ecco, come vedo, tu mi hai amato al di sopra della tua gloria, e non hai risparmiato te stesso per me. A questo fine, inoltre, mi hai creata per te e mi hai redenta e scelta per te: per condurmi a te, per donarmi di vivere beatamente in te e di godere in eterno di te nella massima felicità. Che cosa infatti c'è ora per me in cielo all'infuori di te o che cosa voglio o desidero al di là di tutti i tuoi beni, se non te⁶?

Tu sei, mio Signore, la mia speranza, tu la mia gloria, tu la mia gioia, tu la mia beatitudine. Tu sei la sete del mio spirito. Tu la vita della mia anima. Tu il giubilo del mio cuore. Dove mai potrebbe condurmi il mio stupore, al di sopra di te, Dio mio? Tu sei il principio e il compimento di ogni bene e in te è la dimora di tutti coloro che insieme si rallegrano. Tu sei la lode del mio cuore e

¹ Sal 35,10.

² Is 40,17.

³ Gb 7,18.

⁴ Sal 144,1.

⁵ Sal 115,12.

⁶ Sal 72,25.

della mia bocca. Tu scintilli tutto nella primaverile piacevolezza del tuo gaio amore⁷. La tua eminentissima divinità ti magnifichi e ti glorifichi, poiché tu sei la fonte della luce perpetua e la sorgente della vita⁸. Nessuna creatura è in grado di lodarti convenientemente. Tu solo basti a te stesso; in te non manchi mai di nulla. Il tuo volto più dolce del miele e di un favo⁹ sazia le anime dei santi.

3. A te cantino con gioia tutte le stelle del cielo, che per te brillano con gioia e, chiamate ad un tuo cenno di comando, sono sempre pronte al tuo servizio¹⁰. A te cantino con gioia tutte le mirabili opere tue, tutte quelle che abbraccia l'immenso cerchio del cielo, della terra e degli abissi, e ti dicano quella perpetua lode che, sgorgando da te, rifluisce in te, sua origine. A te canti con gioia il mio cuore e la mia anima, con tutta la sostanza della mia carne e del mio spirito, sprizzando dall'energia di tutto l'universo. A te, dunque, dal quale, per il quale e nel quale sono tutte le cose¹¹, a te solo onore e gloria nei secoli. Amen.

4. Qui, come se aderissi tutta al Dio che ti ama, prega il Signore che lui stesso, con la sua amatissima Madre, la Vergine Maria, e con tutta la milizia del cielo, offra a se stesso un sacrificio di esultanza, nella festosa allegrezza del suo amore che è fonte di immensa gioia¹².

5. O Gesù, mia unica salvezza, mio salvatore e mio Dio, quando sarò giunta alla fine della vita mandami il fedele aiuto di Maria, la tua amabile madre, fulgida stella del mare, affinché alla vista del roseo fulgore, simile all'aurora, del suo volto glorioso io comprenda che tu, Sole di giustizia¹³, con lo splendore della tua luce ti stai avvicinando all'anima mia. O amato al di sopra di tutti, tu conosci il desiderio del mio cuore: infatti tu solo sei il sospiro dell'anima mia. Orsù, dunque, vieni al più presto, affinché davanti al tuo amabile volto io dimentichi del tutto i dolori del mio cuore.

6. Provo noia di me stessa. Fino a quando, fino a quando, o mio diletto, dovrò aspettare il momento in cui potrò godere di te e contemplare il tuo amabile volto? Tu sei la sete dell'anima mia. Il cielo, la terra e tutto ciò che è in essi¹⁴, senza di te, sono per me gelido ghiaccio invernale. Il tuo amabile volto è per me la sola consolazione e sollievo di primavera¹⁵.

7. O amore che crei unità, Dio del mio cuore; amore, lode e giubilo del mio spirito, mio re e mio Dio¹⁶! O mio diletto, scelto fra mille¹⁷, sposo amabilissimo¹⁸ dell'anima mia! Signore, re degli eserciti, per te solo il mio cuore prova amore, attrazione e desiderio. O Dio che sei amore, sii tu stesso la mia dote in questa vita, tu che sei colmo della benedizione della dolcezza divina. Il mio spirito aderisca a te con un solo spirito, un solo respiro, una sola volontà, una sola carità, sino a che non sia in eterno un solo spirito con te¹⁹.

⁷ In latino: *Tu totus rutilus in vernanti amoenitate tui festivi amoris.*

⁸ Sal 35,10.

⁹ Sal 18,11; Sir 24,27.

¹⁰ Bar 3,33-35.

¹¹ Rm 11,36 e antifona della SS. Trinità.

¹² In latino: *in festiva hilaritate iucundissimi amoris sui.*

¹³ Mt 3,20.

¹⁴ Cfr. Sal 95,11-12.

¹⁵ *Coelum, terra et omnia quae in eis sunt, sine te sunt mihi velut gelicidium hibernale. Tua amabilis facies est mihi sola consolatio, et solatium vernale.*

¹⁶ Sal 5,3; 83,4.

¹⁷ Ct 5,10.

¹⁸ In latino: *sponse iucundissime animae meae.*

¹⁹ 1Cor 6,17. E' questo il cuore della spiritualità di Gertrude.

Lectura Dantis : Paradiso, Canto XXII

*“FERMAR LI PIEDI E TENNERO IL COR SALDO” :
L'ARMONIA TRA STABILITAS LOCI E STABILITAS CORDIS*

27 MARZO 2006

Prof.ssa ELENA LANDONI

Innanzitutto farei una premessa di metodo: non posso fare una lezione di cultura monastica, perché non sono una teologa e quindi tutto quello che posso fare è “chiacchierare” di letteratura; perciò il taglio più corretto che posso dare e che mobilita la mia competenza è quello di leggere questo Canto di Dante dal punto di vista letterario. Leggendolo, ci accorgeremo che la vita di San Benedetto è descritta con pochissime parole, ma in modo teologicamente e agiograficamente ineccepibile. Quello che posso fare con voi è vedere come queste tematiche teologiche e agiografiche vengono trattate in modo letterario.

Vi ricordo che Dante, ancora all'inizio del Paradiso, nel I Canto, invoca Apollo; quindi non parla dei santi, e nemmeno di San Benedetto in questo caso, da teologo, ma da poeta. Questo bisogna avere chiaro, perché l'invocazione di Apollo lo dice in modo inequivocabile: Dante invoca il dio della poesia. Ma nel suo essere poeta è una persona intera e quindi nel suo essere poeta e nei modi poetici non può che fare passare a noi ciò in cui egli crede.

Leggeremo insieme questo Canto¹: non lo leggeremo tutto, ma soltanto quelle parti che riguardano la vita di San Benedetto. È un Canto talmente denso che sarebbe difficile esporlo tutto nel tempo a nostra disposizione. Lo leggeremo quindi con questo taglio.

Vediamo prima dove siamo dal punto di vista topografico. Voi sapete come sono fatti i Cieli del Paradiso dantesco: sono sette Cieli concentrici, rappresentati come dei cerchi; nel Canto XXII siamo nell'ultimo Cielo, il Settimo, che è il Cielo di Saturno, quello degli spiriti contemplanti. È qui che San Benedetto si presenta a Dante. In realtà, i Beati non abitano nel Cielo che corrisponde alla propria vocazione, alle proprie caratteristiche storiche: tutti i Beati sono nell'Empireo, una specie di zona senza tempo, fuori dal tempo e dallo spazio, fuori delle coordinate fisiche, che avvolge tutto e sta sopra tutto, ma Dio ha voluto che diversi Beati si presentassero a Dante nei diversi Cieli che corrispondono alle loro caratteristiche storiche. Per questo San Benedetto non abita nel Cielo di Saturno, ma, come tutti gli altri Beati, si presenta al pellegrino Dante nel Cielo del suo carisma, che è quello della *contemplatio*.

Già il Canto XXI del Paradiso era ambientato nel Cielo di Saturno e in questo Canto era raffigurato il colloquio di Dante con un altro spirito contemplante, San Pier Damiani, che racconta a Dante la sua vita e termina il suo discorso con un'invettiva nei confronti dei Cardinali che si arricchiscono e che si curano troppo dei beni terreni; al termine di questo discorso si sente un urlo lancinante e il XXII Canto, dove Dante incontrerà San Benedetto, inizia a questo punto, dopo

¹ Il testo del Canto è riportato come allegato di questa dispensa.

quest'urlo lanciato dai Beati alle parole di condanna di San Pier Damiani. Ecco quindi l'antefatto. Nel Cielo di Saturno – il lettore lo sa già perché è stato descritto nel Canto precedente – c'è una scala, che s'appoggia sul Cielo di Saturno e finisce nell'Empireo. Essa, quindi, attraversa il Cielo delle Stelle fisse e il Primo Mobile, altri due Cieli che racchiudono i primi sette. Questa scala di Saturno è simile alla scala vista in sogno dal patriarca Giacobbe: è raffigurata come totalmente percorsa dalle anime, che salgono e scendono, che vanno avanti e indietro e risulta essere tutta luminosa per virtù di queste anime, che Dante chiama "sperule". Questa quindi è la situazione in cui ci troviamo all'inizio del Canto.

“Oppresso di stupore, a la mia guida
mi volsi, come parvol che ricorre
sempre colà dove più si confida;
e quella, come madre che soccorre
subito al figlio palido e anelo
con la sua voce, che 'l suol ben disporre,
mi disse: «Non sai tu che tu se' in cielo?
e non sai tu che 'l cielo è tutto santo,
e ciò che ci si fa vien da buon zelo?
Come t'avrebbe trasmutato il canto
e io ridendo, mo pensar lo puoi,
poscia ch 'l grido t'ha mosso cotanto...”

Fermiamoci qua: Dante sente stupore a motivo dell'urlo che ha sentito e, spaventato, si rivolge a sua guida, Beatrice, come un bambino che si rivolge dove più ha confidenza. Beatrice, come una mamma che si fa avanti verso il figlio che ha paura, con voce rasserenante gli dice: “Perché hai paura? Non sai che sei in cielo, e tutto ciò che accade in cielo, viene dal buon zelo? Ora, puoi capire come ti avrebbe trasmutato, il mio canto, il canto dei Beati, e il mio sorriso, dato che un urlo ti ha commosso così tanto”. Nel Canto precedente Dante aveva detto: “Come mai non si sente il canto, non si sente l'armonia?”; Infatti per tutto il Paradiso Dante aveva sentito un'armonia dolcissima, ma nel Cielo di Saturno tace quest'armonia e Beatrice non gli sorride più. Adesso Beatrice glielo spiega: “Pensa come ti avrebbe commosso il mio sorriso e l'armonia sarebbe stata eccedente alla tua capacità di sopportazione”.

Come è descritta Beatrice? Beatrice è descritta in modo tale da introdurre subito il tema della *stabilitas*: ovviamente il lettore superficiale, se lo si legge in fretta, non se ne accorge, ma in una lettura attenta, confermata dal resto del Canto, ci diventa evidente che Beatrice è descritta in modo tale da introdurre uno dei tre temi fondamentali del Canto: quello della *stabilitas*. Ella è descritta come un luogo: “...mi volsi, come parvol che ricorre sempre colà dove più si confida...” e precisamente come luogo della propria consistenza. Un bambino ha il suo luogo di consistenza dove si sente sicuro, a casa sua. Ma nello stesso tempo “confida” è voce di un verbo che etimologicamente viene da “*confiteor*” e quindi Beatrice è il luogo dove “il bambino”, Dante, trova la propria consistenza e la verità di se stesso, perché è il “luogo” dove “si confessa”, si vede se stesso, vede la verità di sé. Questa è letteratura, questo è ciò che significa poesia: una parola ci apre molti più orizzonti di quelli che la singola parola letteralmente dice. Questi sono discorsi teologici e filosofici che noi facciamo e che Dante non fa, perché è poeta e non ha bisogno di fare tali discorsi; Dante parla e chi legge nella poesia coglie tutti questi livelli stratificati di significato.

Beatrice quindi è descritta come “luogo” in cui Dante ha la propria consistenza e trova la verità di sé. “Verità” sarà un'altra parola fondamentale del Canto: vi ritorneremo dopo. Ma nel complesso l'immagine è di estrema tenerezza: è l'immagine di una mamma che consola e rassicura il bambino e gli sorride “... 'l suol ben disporre”: questo è il Canto di San Benedetto, cioè del Padre, dell'Abate. L'immagine con cui si apre il Canto però è quella della madre; Dante non lo dice, ma il lettore che va avanti a leggere il Canto e poi ritorna indietro, capisce molte più cose, e, come dire, stratifica i significati delle parole.

Notate come viene trattata lessicalmente l'idea della *stabilitas*. Sembra un controsenso, perché mentre parla di Beatrice come *stabilitas*, Dante affastella verbi di movimento: “soccorre”, che è un composto di “correre”; “ricorre”, verso 2, – un altro composto di “correre”. I verbi che terminano in “-orre” in italiano sono tantissimi, e per la rima Dante non aveva problemi, ma scelse volutamente verbi di movimento. Poi, ha scelto “disporre”, cioè lo pone, lo spinge bene; poi “come t'avrebbe trasmutato il canto”, “mosso” al verso 12, sono tutti verbi di movimento. Andrà avanti dopo con altri verbi di movimento. Questo è il primo nucleo tematico da tenere presente: l'idea della *stabilitas* che, con un'apparente contraddizione, è lessicalmente tessuta con verbi di movimento. Vedremo dopo perché.

Le stesse terzine che abbiamo già letto introducono anche il secondo nucleo tematico concettuale che guiderà tutto il Canto, che è quello dell'umanità, delle reazioni umane. Il Canto di Benedetto si apre con le reazioni umanissime di Dante: lo spavento causato da un urlo e il suo rivolgersi verso Beatrice, la figura materna, la guida, poi si parla di riso, di canto e c'è l'immagine umanissima della mamma che va verso il bambino. Questo è il secondo nucleo concettuale, che Dante ci spiega subito, perché mentre egli insiste sull'idea dell'umanità, sulle reazioni umane, si fa richiamare da Beatrice con parole chiarissime, quelle del verso 7: “Guarda che sei in cielo... non sai tu che tu se' in cielo?” Sei, quindi in una dimensione completamente altra: l'urlo ti può commuovere, ma non ti può spaventare, perché tutto ciò che si fa in cielo è bene. È un'altra contraddittorietà tipicamente dantesca; quando Dante insiste su una contraddizione è perché ci sta dicendo qualcosa d'importante.

Qui vuole sottolineare mediante le reazioni e la tenerezza umane un richiamo ad una dimensione totalmente altra: “Sei in cielo”. Il secondo nucleo concettuale sarà capito dal lettore dopo, a partire dalle parole di Dante. A questo punto Beatrice dice dal verso 13 in poi:

“... nel qual, se 'nteso avessi i prieghi suoi,
già ti sarebbe nota la vendetta
che tu vedrai innanzi che tu muoi”.

Ossia “se tu avessi potuto udire distintamente quello che si diceva dentro il grido, avresti sentito che ci sarà una vendetta: il male che si compie non resterà non vendicato, perché Dio è estrema giustizia, per cui il peccato verrà punito da lui”. D'altra parte Dante sta facendo un viaggio in cui vede che Dio è estrema carità, ma anche estrema giustizia: per cui il peccato per cui non è stato chiesto pentimento viene punito. (Beatrice ha spiegato il perché della scelta dell'Incarnazione di Cristo in termini di giustizia). E prosegue dicendo:

“La spada di qua su non tagli in fretta
né tardo, ma' ch'al parer di colui
che disiando o temendo l'aspetta”.

La spada della punizione in Paradiso non arriva troppo presto né troppo tardi, ma al momento giusto. Sembra precoce o tardiva solo per chi la desidera o chi la teme, ma i tempi sono di Dio. A questo punto c'è una terzina che non può non colpire il lettore, perché sembra una ripetizione di parole: “Volgiti a guardare quello che ti succede intorno, perché vedrai illustri spiriti, se, come dico, ti volgi a guardare intorno” -

“Ma rivolgiti omai inverso altrui;
ch'assai illustri spiriti vedrai,
se com'io dico l'aspetto redui”.

C'è una tautologia e Dante non spreca mai una parola: evidentemente c'è un'idea sottolineata: rivolgiti verso gli altri e vedrai... e Dante risponde dicendo:

“Come a lei piacque li occhi ritornai,
e vidi cento sperule che 'nsieme
più s'abbellivan con mutui rai...”

È evidente che l'idea è quella di vedere. E questo è il terzo nucleo concettuale dei tre grossi temi che dobbiamo tener presente nella lettura di questo Canto: la *stabilitas* intrecciata con i verbi di movimento, le reazioni umane in rapporto con il divino e l'idea del vedere.

Leggiamo intanto questi versi 23-24:

“... e vidi cento sperule che ‘nsieme
più s’abbellivan con mutui rai...”

Queste sono le sperule luminose che si vedono correre su e giù sulla scala di Giacobbe: questa è la definizione della comunità; della comunione dei santi, della comunità monastica: cento sperule che ‘nsieme più s’abbellivan con mutui rai, cioè un’unità, dove l’unità è data dalle singole sperule luminose, perché non ci sarebbe unità se non ci fosse il rispetto per la singola. È un’unità fatta di sperule che non sono confuse, sono talmente distinte che una esce per parlare con Dante. L’unità delle sperule è composta dalle singole, ciascuna rispettata nella sua unicità, ma tutte s’abbelliscono con mutui rai; ognuna irradia attorno a sé e la comunità prende luce da tutte e ciascuna sperula prende luce dalle altre; è la definizione della comunità monastica. Dante non lo dice, ma in questo Canto non può significare altro.

Nei versi successivi torna la dialettica tra la stasi e il movimento: sarà il *leitmotiv* di tutto il Canto:

“Io stava come quei che ‘n sé repreme
la punta del disio, e non s’attenta
di domandar, sì del troppo si teme”.

“Io stavo fermo come quelli che sono mossi da un desiderio, però che hanno paura di esagerare”.

“E la maggiore e la più luculenta
di quelle margherite innanzi fessi
per far di sé la mia voglia contenta”.

Veramente ci vorrebbero tre ore per parlare di un Canto di Dante! La sperula si fa avanti per far contento il mio desiderio con tutto se stessa: quest’anima già sapeva che io volevo sapere chi fosse. Ma la formulazione scelta è per dire che questa sperula si fece avanti per fare la mia voglia contenta di sé, cioè per donarmisi tutta. Cosa fa un monaco in monastero? Si consacra a Dio, fa dei voti, che significa fare un’offerta totale di sé a Dio, e, credo, anche alla comunità. La formulazione scelta da Dante è questa; poteva sceglierne un’altra. In questa dialettica sorprendentemente e anche paradossalmente – ma un miracolo è un paradosso, no? – è uscito dalla norma. La radice della parola “miracolo” è “mira-“ cioè guardare: il miracolo c’è; se uno ha voglia, lo guarda, se no, non lo guarda e non si accorge del miracolo. Il miracolo esige che uno lo guardi: è qualcosa che incide, ma che sfugge se non si è disposti a guardarlo. Il paradosso è che la stasi appartiene a Dante, ma il movimento è di questa sfera e di colui che ha inventato la *stabilitas* anche se non era un’idea nuova. Ma quando San Benedetto parla della *stabilitas* monastica, è il “movimento” del monaco che “consiste” nel monastero. Paradossalmente Dante fa stare se stesso, e fa muovere lessicalmente Benedetto, ma poi tutto si chiarirà.

Cerchiamo di considerare questi temi che noi abbiamo visto lessicalmente portati dalle parole poetiche: la *stabilitas*, secondo la concezione di San Benedetto, e l’insistenza sul “vedere”: questo è il Canto dei contemplanti. Si dice in critica che qui c’è una coerenza macrostrutturale: una coerenza tra un particolare dell’episodio, del verso che stiamo leggendo, e la macrostruttura di tutto il Canto, addirittura della struttura di tutta l’opera insieme.

Poi abbiamo visto la definizione delle sperule che s’illuminano vicendevolmente con raggi: questo è il Canto della comunità monastica. Abbiamo visto come l’idea della *stabilitas* nei versi 25, 26, 27 è intrecciata con l’idea del desiderio: “Io stava come quei che ‘n sé repreme la punta del disio”. L’idea della *stabilitas* è intrecciata con il desiderio: si aspetta che, come qui, qualcuno dica

se si può o non si può esprimere il desiderio. E qui il desiderio è abbracciato da San Benedetto che gli viene incontro. L'idea quindi della *stabilitas* è intrecciata anche con il desiderio e l'obbedienza: non oso, aspetto l'avallo della mia guida autorevole. Se non sbaglio, c'è un punto della Regola che parla letteralmente del desiderio di obbedire: dei monaci che sono contenti di avere un Abate sopra di loro. Qui, in una terzina, senza che Dante lo dica, si ha l'idea della *stabilitas* intrecciata con quella del desiderio e dell'obbedienza.

Ognuno di questi temi ha non solo una coerenza micro-macrostrutturale, ma è come se andando avanti a leggere il Canto ciascuno di questi temi si svelasse la propria profondità. Pensate a ciò che ha fatto qui San Benedetto: un lettore che conosce tutta la *Commedia* non può leggere questi versi di San Benedetto che gli va incontro senza pensare a ciò che San Bernardo dice della Vergine nel XXXIII Canto del Paradiso, cioè: "La tua benignità non pur soccorre a chi domanda, ma molte fiato liberamente al dimandar precorre". L'atteggiamento di San Benedetto è identico a quello della Vergine; quando egli va incontro al desiderio di Dante è implicato un giudizio: egli che pratica la *stabilitas* si muove a ragion veduta. Lo fa la Vergine, ed egli lo fa a somiglianza della Vergine. Vediamo ora che cosa dice dal verso 31 in poi:

“Poi dentro a lei (questa luce) udì: «Se tu vedessi
com'io la carità che tra noi arde,
li tuoi concetti sarebbero espressi.
Ma perché tu, aspettando, non tarde
a l'alto fine, io ti farò risposta
pur al pensier da che sì ti riguarde...»”

Dante dice di non vedere, e Benedetto risponde: "Se tu vedessi com'io la carità..."; San Benedetto ha la *visio*, egli è uno spirito contemplante, Dante no, non ha ancora attraversato questo Cielo e non ha ancora fatto esperienza della *contemplatio* come quella di una comunità monastica. San Benedetto sta dicendo: "Tu non puoi vedere; io sì. Sono uno spirito contemplante. Che cosa è che io contemplo? La carità che tra noi arde". Non c'è una parola da perdere in questo Canto. C'è una verità teologica in fondo a tutte queste considerazioni, eppure Dante non ne fa mai menzione esplicita. Il lettore legge la poesia; siamo noi che ci troviamo questi temi filosofici e teologici.

San Benedetto contempla la carità che arde tra i Beati. La prima Enciclica di Papa Ratzinger è proprio sulla Carità, che è Dio stesso. Un verso che appartiene al Canto precedente (il XXI), sempre sugli spiriti contemplanti, mi pare molto importante; a un certo punto Beatrice dice a Dante: "Ficca di retro agli occhi tuoi la mente". Questo vuole dire: "Guarda e poi ragiona sopra". È espressa qui una metodologia insieme filosofica e teologica. L'uomo non può fare della dialettica filosofica; l'uomo dipende dalla realtà e può ragionare solo su ciò che vede. Beatrice richiama Dante tenendo presente questa verità e gli dice di guardare e poi di ragionare. È un'indicazione metodologica: Dante può dipendere solo da quello che gli è dato di vedere, "il resto" non gli è lecito. Tutto il Canto va letto tenendo presente che lo spirito contemplante non è quello che inventa le cose; la *contemplatio* è quella della Parola di Dio, del Volto di Dio. Non è un pensiero che si costruisce.

Questa risposta sembra sfasata. Dante sulle prime non voleva sapere chi era quello spirito lì; ma come a Beatrice piacque, uno di quelle cento sperule viene incontro e racconta di sé. Un tale sfasamento accade nel *Paradiso*, perché i Beati vedono nella mente di Dio. Quindi la risposta è sempre un di più della domanda fatta: è "il centuplo quaggiù". Ci sono delle volte in cui Beatrice mette addirittura in bocca a Dante la domanda "giusta": una volta nel Canto XIV del *Paradiso*, quando Dante stesso non ci aveva nemmeno pensato, lei suggerisce la domanda che egli deve porre a San Tommaso. Beatrice indirizza il suo desiderio di sapere.

In questo muoversi di San Benedetto ho già spiegato che la *stabilitas* non è un valore assoluto, autosufficiente; essa contiene un rischio: San Benedetto ne spiega il perché, dicendo:

“Ma perché tu, aspettando, non tarde
a l'alto fine...”

Dante, questo poeta, non era prete o monaco, eppure viveva sulla sua pelle il concetto della dipendenza da Dio e aveva le idee chiare là dove noi le abbiamo offuscate, noi uomini del XXI secolo, figli del Romanticismo e dell'Illuminismo. Benedetto si muove incontro a Dante; vuole indicare che la *stabilitas* mal interpretata contiene un rischio: quello di stabilizzarsi. Dopo, è bellissimo come parla della Regola e dice che i suoi fratelli monaci:

“... dentro ai chiostri
fermar li piedi e tennero il cor saldo...”.

Parlando ancora dei piedi poi, però dice l'opposto, che cioè non c'è più un monaco che, leggendo la sua Regola, “muova il piede” (per salire la scala dell'umiltà e dell'ascesi). La *stabilitas* non è una meta raggiunta una volta per sempre e non è una garanzia di meta raggiunta. Dopo Benedetto dice: “I miei monasteri che erano badie sono spelonche di delinquenti, di gente che non cammina secondo la Regola, ma che si accaparra tutto. La *stabilitas* dev'essere continuamente ravvivata; non è un valore in sé, come per il fatto di essere stato battezzato non è garantito niente, se manca la contemplazione continua dentro di sé del Volto di Cristo. Dante lo dice tra le righe, mediante le parole stesse che egli sceglie; non ci fa un ragionamento esplicito.

E che cosa dice San Benedetto di se stesso?:

“Quel monte a cui Cassino è ne la costa
fu frequentato già in su la cima
da la gente ingannata e mal disposta;”

San Gregorio Magno dice che in cima della vetta del monte di Cassino c'era un tempietto sacro ad Apollo. Nella *Vita* di San Benedetto, Gregorio scrive che San Benedetto ha convertito il culto sbagliato ad Apollo, disponendo, spingendo al bene, alla vera fede, questi pagani.

“... e quel son io che su vi portai prima
lo nome di colui che 'n terra addusse
la verità che tanto ci sublima;
e tanta grazia sopra me relusse,
ch'io ritrassi le ville circostanti
da l'empio colto che 'l mondo sedusse...”

Benedetto concentra in nove versi la testimonianza della sua missione, opera della grazia, portata a termine in nome di Colui che ha portato in terra la verità: sono nove versi che contengono una lezione di teologia. “Ho portato un nome più grande del mio...”: Benedetto non dice il suo nome, ma il soggetto resta: egli è il soggetto che si concepisce come lo strumento di un altro. La Chiesa, come si presenta al mondo? La Chiesa si presenta come una comunione di uomini che comunicano il divino: il modo scelto da Dio per comunicarsi all'umanità è un uomo; e poi dopo quell'uomo lì, ci sono degli altri uomini: Dio si comunica al mondo attraverso l'umano. Questo vuol dire anche che Dio, la divinità, la parte divina della Chiesa, non si comunica con uno strumento, identificando il suo proprio contenuto con lo strumento. Il soggetto, “io” - San Benedetto non ha paura di dirlo due volte, perché non dice il nome suo - ha la consapevolezza di essere un soggetto di cui Dio si serve. È quindi un io carica di umiltà (Capitolo 7 della S. Regola, dove si ritrova anche l'immagine della scala di Giacobbe).

Benedetto porta “la verità che tanto ci sublima”, cioè la verità che ci porta in alto, come tutte le anime che vanno in alto sulla scala di Giacobbe. Dio sceglie di comunicarsi all'uomo mediante la verità. Nella sua Enciclica *Deus caritas est*, al n° 9, Papa Ratzinger dice:

“La storia d'amore di Dio con Israele consiste, in profondità, nel fatto che Egli dona la Torah, apre cioè gli occhi a Israele sulla vera natura dell'uomo e gli indica la strada del vero umanesimo”.

Ecco il modo in cui Dio apre gli occhi all'uomo e lo converte: non attraverso la propria coscienza, ma con la verità della propria umanità rivelatagli dallo sguardo di Dio. Credo che abbiamo bisogno di una coscienza illuminata da qualcun altro. La mia coscienza da sola non è la mia guida. Giovanni 8, 31 Gesù dice: “Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli e conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi”. Benedetto, allora in questi nove versi sceglie di dire: “Non porto il mio nome, ma porto il nome di un altro. Ho fatto tutto questo perché sono stato illuminato dalla grazia e quello che mi interessava era di portare la verità, il fulcro della fede”.

Adesso è chiarissimo perché fin dal primo/secondo verso Dante ha intrecciato l'idea della *stabilitas* con l'idea del movimento e fa di San Benedetto il campione della *stabilitas*: è quello che per primo gli corre incontro, perché la *stabilitas* così come è concepito da Benedetto non è immobilismo. Sulla scala piantata sul pianeta di Saturno si vedono tutte le anime che vanno avanti e indietro. Non è immobilismo. Ma l'immagine della *stabilitas*: tenere gli occhi fissi sulla meta, trovare la propria con-sist-enza (contiene il verbo stare); il monastero è il luogo della consistenza dei monaci, dove i monaci ritrovano la ragione del proprio desiderio: questo ci dice Dante. Ma uno ritrova la ragione della propria consistenza in una continua tensione, tutto fisso alla meta, non su se stesso, soltanto se guarda oltre se stesso. Si guarda dentro di sé, ma solo per “guardare oltre” in modo più vero.

Questo è il motivo per cui poeticamente, lessicalmente, è intrecciata l'idea della *stabilitas* con il movimento continuo, perché i monaci stanno in continua *contemplatio*; non stanno fermi, ma vanno avanti e indietro alle radici del significato, nella consapevolezza che il significato è sempre più profondo. Guardate che Dante dissemina tutta la *Commedia* di suggerimenti di metodi di lettura; continua a dire: “Dovete rileggere la fine del Canto, dovete tornare indietro, perché con la consapevolezza che acquisite leggendo tutto il Canto, capirete tante cose e avrete una capacità di lettura maggiore. Nella *contemplatio* della parola di Dio nella sacra Scrittura, la parola è sempre la stessa, dice San Gregorio Magno nel suo commento al libro di Giobbe, ma essa parla per sua natura, a differenza di tutti gli altri testi, ha la capacità di parlare adatta alla crescita di ognuno.

San Benedetto presenta altri spiriti contemplanti:

“Qui è Maccario, qui è Romoaldo,
qui son i frati miei che dentro ai chiostri
fermar li piedi e tennero il cor saldo”.

Bellissimo! Fermarono i piedi e tennero il cuore saldo – non stanno lì, immobili e avvinghiati, ma il loro cuore è saldo nel desiderio giusto. Beatrice con Dante, la mamma con il bambino, l'abate con il monaco o la madre con la monaca, che cos'altro fanno se non “correggere il tiro”? Perché la consistenza di un uomo non si vede nelle cose obbligatorie che fa, si vede nelle cose *optional*: come usa il tempo libero, come usa i soldi, come fa le sue scelte entro i limiti della sua libertà, nei limiti del suo dovere, dove va il suo desiderio, dove va il suo pensiero. “Tennero il cor saldo” vuol dire, credo, che la *stabilitas* per Benedetto, è tenere l'occhio fisso alla meta giusta e al desiderio giusto. Il primo compito educativo di una madre verso il figlio è farlo desiderare di non andare fuori strada.

“E io a lui: «L'affetto che dimostri
meco parlando, e la buona sembianza
ch'io veggio e noto in tutti li ardor vostri,
così m'ha dilatata mia fidanza,
come 'l sol fa la rosa, quando aperta
tanto divien quant'ell' ha di possanza...»”

Significa: “Siccome ti mostri così caritatevole, affettuoso nei miei confronti, ho preso fiducia e ho un altro desiderio...” e chiede al padre Benedetto l'autorizzazione di esprimere quel desiderio, cioè di poter vedere il suo volto:

“Però ti priego, e tu, padre, m'accerta

s'io posso prender tanta grazia, ch'io
ti veggia con imagine scoperta”.

Su questo Canto sono state fatte centinaia di *lectura Dantis* ed è proprio questo punto che ha lasciato in imbarazzo tanti critici, perché è solo a San Benedetto che Dante rivolge questa domanda. A me, questo passo sembra chiarissimo: c'è un antecedente, per cui Beatrice gli ha detto: “Tu desideri questa cosa, ma nessuno lo può ricevere; a San Pier Damiani, nel Canto precedente, Dante aveva chiesto una certa cosa, ed egli aveva risposto: “Va' tu in terra e di' ai tuoi simili che non possono avere la presunzione di saper tutto nella mente di Dio. La cosa che tu chiedi non lo sa nemmeno lo spirito più contemplante”. Dante ha perciò imparato la lezione, ha imparato che il desiderio dev'essere impostato e questa volta chiede a San Benedetto se è giusto chiedere; Benedetto risponde che è giusto, ma lo deve chiedere più in là, perché Dante ha ancora del cammino da fare; il suo desiderio sarà soddisfatto nell'Empireo, il Cielo che non si muove, dove hanno sede tutti i Beati, e che è definito così:

“Frate, il tuo alto disio
s'adempierà in su l'ultima spera,
ove s'adempion tutti li altri e 'l mio...
Ivi è perfetta, matura ed intera
ciascuna disianza; in quella sola
è ogni parte là ove sempr'era,
perché non è in loco...”

L'Empireo è immobile, ogni parte rimane per sempre lì dov'era; non c'è un luogo tra tanti altri: è tutto. Dante ci narrerà che è enorme, ci sono tutti i morti in stato di grazia di ogni tempo, eppure non c'era qualcosa che per la sua lontananza si vedeva poco o per niente: si vedeva tutto benissimo, perché l'Empireo non è governato dalle leggi dello spazio e del tempo. L'Empireo è la *stabilitas*, la vera *stabilitas* di San Benedetto non è qui; il monastero è solo un segno che favorisce la salvezza, ma non è la meta ultima. Benedetto va avanti e dice:

“... non è in loco, e non s'impola;
e nostra scala infino ad essa varca,
onde così dal viso ti s'invola”.

Per questo non si riesce a vedere la cima della scala: è l'immagine della contemplazione. La meta della nostra contemplazione non è quaggiù, ma lassù.

“Infin là su la vide il patriarca
Iacob porgere la superna parte,
quando li apparve d'angeli sì carca.
Ma per salirla, mo nessun diparte
da terra i piedi...”

Dante aveva detto: “fermar li piedi e tennero il cor saldo” per definire la stabilità, in monastero ci si sta con i piedi “fermi”: non si esce per girare a caso. Ma la Regola di Benedetto vuole che si muovano i piedi in un altro senso: si deve “correre” per mettere in pratica la Regola e alzare i piedi per salire al cielo.

Dante sta tutto dalla parte di San Benedetto: a un certo punto, Beatrice lo spinge ad andare sulla scala e Dante fa lo stesso cammino degli spiriti contemplanti. È chiaro che a Dante piace la Regola benedettina e che si sente in forte comunione con San Benedetto. A differenza del suo incontro con San Pier Damiani, che termina con l'invettiva, l'incontro con Benedetto termina con il patriarca che dice: “La carne de' mortali è tanto blanda...”. San Benedetto è uno che guarda e vede tutta la realtà, ha presente la debolezza degli uomini e mentre si accorge di questa povertà della carne, è un padre buono che sa sgridare il figlio, ma lo corregge lasciandogli sempre una via aperta

verso la salvezza. San Pier Damiani finisce con un urlo; San Benedetto finisce col dire: “La carne de’ mortali è blanda – ma Dio saprà salvarmi”. È un grande realismo: si può comprendere la grandezza del perdono solo se non si chiudono gli occhi davanti alla propria miseria. Se uno fa finta di non vedere la propria miseria, non chiede il perdono: guardare la propria miseria è la condizione del chiedere il perdono.

Quando Dante sale nell’Empireo, rivedrà tutte le persone che ha incontrato durante il suo viaggio in Paradiso e San Benedetto gli ricomparirà ancora tra San Francesco e Sant’Agostino. Ricompare allora quel tema dell’umano nel divino: il desiderio di Dante di guardare Benedetto in faccia, per sapere chi davvero egli è, per vedere il volto umano del santo. Dio si è incarnato in Cristo per condividere l’esperienza della nostra carne. Nell’Enciclica sopra citata al n° 7 si parla della Redenzione in riferimento all’immagine biblica della scala di Giacobbe. Al n° 13 Papa Ratzinger dice a proposito della partecipazione al corpo e al sangue di Gesù che diventa per noi vera unione con Dio:

“La «mistica» del Sacramento che si fonda nell’abbassamento di Dio verso di noi è di ben altra portata e conduce ben più in alto di quanto qualsiasi mistico innalzamento dell’uomo potrebbe realizzare”.

Tutte le religioni mirano a Dio; una sola mira a un Dio che si è abbassato per la scala di Giacobbe. Questo “lasciami guardarti in faccia” di Dante a San Benedetto, uno spirito contemplante, che contempla il volto di Dio, dove il suo desiderio è finalizzato, questo rimanda al nocciolo della fede cristiana, l’Incarnazione. Il volto umano del santo, che si lascia trapassare dal volto divino mi aiuta a convertirmi e mi incoraggia. Il desiderio di Dante è giusto, ma egli deve ancora camminare, gli risponde Benedetto; vedere questo volto è il premio di un lungo cammino, non è dato gratuitamente. È la scala di Giacobbe che separa Dante dalla realizzazione del suo desiderio, il desiderio impostato, la *contemplatio*. Ma questa scala ha due sensi: la possibilità data all’uomo di salire a Dio, e quella della discesa stessa di Dio tra noi nell’Incarnazione. L’unica possibilità di realizzare il desiderio dell’uomo è passare attraverso l’Incarnazione di Cristo.

Volevo comunicarvi non nozioni teologiche, che non so, ma farvi vedere come questi discorsi teologici diventano poesia, e a Dante interessa solo fare il poeta; non gli interessa fare il teologo. È qui che salta fuori tutto il suo desiderio di essere cristiano e la sua testimonianza, attraverso la sua vocazione di poeta.

* * * * *

2005/2006

17 ott 2005	Prof. E. DE CAPITANI	- L'armonia delle architetture monastiche - I -
24 ott “		- L'armonia delle architetture monastiche - II -
7 nov “	Prof F. RAMPI	- L'armonia tra Parola di Dio e melodia nel canto gregoriano
14 nov “	Prof. G. MERLI	- L'armonia tra Parola di Dio e melodia nel canto gregoriano
22 nov “	Mons. E. MAZZA	- L'armonia degli spazi liturgici - I -
28 nov “		- L'armonia degli spazi liturgici - II -
12 dic “	P. A. PIOVANO OSB	- L'armonia tra arte e liturgia: l'icona - I -
9 gen 2006	M. G. ARIOLI OSB ap	- Rigore e dolcezza di abba Pacomio - I -
16 gen “	Prof. F. BOTTURI	- Eternità e tempo nella regola di San Benedetto
23 gen “	P. A. PIOVANO OSB	- L'armonia tra arte e liturgia: l'icona - II -
30 gen “	Sr. M.T.BUSSINI OSB ap	- Contemplazione e lavoro nel monachesimo: alcuni momenti storici
6 feb “	M. G. ARIOLI OSB ap	- Rigore e dolcezza di abba Pacomio - II -
13 feb “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	- Unione con Dio e comunione fraterna nella vita cenobitica secondo Agostino
20 feb “		- Fraternità ed ecclesialità nella comunità monastica agostiniana
6 mar “	Don C. STERCAL	- Contemplazione Trinitaria ed esperienza umana in Riccardo di San Vittore - I -
13 mar “		- Contemplazione Trinitaria ed esperienza umana in Riccardo di San Vittore - II -
20 mar “	Sr. M. BARTOLI OSB ap	- La preghiera di S. Geltrude: armonia tra affetti e oggettività della Parola e del Mistero
27 mar “	Prof. E. LANDONI	- Lectura Dantis, il canto XXII del Paradiso: “fermar li piedi e tennero il cor saldo”: l'armonia tra <i>Stabilitas loci</i> e <i>stabilitas cordis</i> .

RELATORI DEI CORSI DI CULTURA MONASTICA

Sr. Maria Carla VALLI OSB ap	Monaca del Monastero S. Benedetto - Milano
M. Geltrude ARIOLI OSB ap	Priora del Monastero S. Benedetto - Milano
Sr. Maristella BARTOLI OSB ap	Monaca del Monastero S. Benedetto – Milano
Sr. M. Teresa BUSSINI OSB ap	Monaca del Monastero S. Benedetto - Milano
Mons. Enrico MAZZA	Docente di Liturgia all'Università Cattolica di Milano e al Pontificio Ateneo St. Anselmo di Roma
Prof. Giorgio MERLI	Maestro di canto gregoriano. Docente corsi “Cantori Gregoriani” a Cremona (direttore Fulvio Rampi)
P. Adalberto PIOVANO OSB	Priore dell'Abbazia SS. Trinità - Vertemate (CO)
Don Claudio STERCAL	Direttore del Centro Studi di Spiritualità e docente della Facoltà Teologica di Milano
Prof. Francesco BOTTURI	Docente di antropologia filosofica all'Università Cattolica di Milano
Prof. Fulvio RAMPI	Direttore dei “Cantori Gregoriani”
Prof. Enrico DE CAPITANI	Cantore Gregoriano
Prof. Elena LANDONI	Docente Ist. italianistica all'Università Cattolica di Milano

Scuola di Cultura Monastica 2005-2006

Letture consigliate

Per architetture monastiche e spazi liturgici:

Liturgia ed estetica (a cura di N. Terrin), EMP, Padova, 2006

Gli spazi della celebrazione liturgica (a cura di S. Maggiani), Ed. Liturgiche, Roma, 2005

Per il canto gregoriano:

Costituzione "Sacrosanctum concilium" del Concilio Ecumenico Vaticano II Rampi-Lattanzi, *Manuale di canto gregoriano*, Ed. Internaz. Musica e Arte, 1991

Per l'icona:

Egon Sendler, *L Icona immagine dell'Invisibile*, ed. Paoline

Gaetano Passarelli, *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, ed. Jaca Book

Alfredo Tradigo, *Icone e santi d'Oriente*, ed. Electa, (serie: Dizionari d'arte)

Per sant'Agostino:

Carlo Cremona, *Agostino di Ippona. La ragione e la fede*, Rusconi, Milano 1993¹²; anche nella serie "Economici Bompiani", 1 ed., 2003, euro 9,00

Carlo Cremona, *Un anno con sant'Agostino. Meditazioni quotidiane*, Piemme, 1 ed., 2001, euro 5, 17

(in francese) M. Neusch, *Augustin. Un chemin de conversion. Une introduction aux Confessions*, Parigi 1986

Lettera apostolica di Giovanni Paolo II nel XVI centenario della conversione di Sant'Agostino:

Augustinum Hipponensem. (scaricare dal sito internet: www.sant-agostino.it/attualità/index)

Per s. Pacomio:

Vita copta di Pacomio (a cura di F. Moscatelli), EMP, Padova 1981

Deseille-Bianchi, *Pacomio e la vita comunitaria*, ed. Qiqajon, 1998

Pacomio e i suoi discepoli. *Regole e scritti*, ed. Qiqajon, 1988

Per s. Colombano:

Colombano, *Istruzioni e regola dei monaci*, ed. Abb.S. Benedetto, Seregno, 1997, euro 7

Colombano, *Lettere e poesie*, ed. Abbazia S. Benedetto, Seregno, 1998, euro 8

Per s. Geltrude:

C. Va gaggini, *S. Geltrude e la spiritualità liturgica* in IDEM, *Il senso teologico della liturgia*, ed. Paoline 1965, pp. 696-752 (= saggio su s. Geltrude)

Geltrude di Helfta, *Rivelazioni*, 2 voll., ed. Cantagalli, Siena

Geltrude di Helfta, *esercizi spirituali*, ed. Glossa, Milano (di prossima pubblicazione)

Per Riccardo di S. Vittore:

Riccardo di S. Vittore, *La Trinità*, ed. Città Nuova, 1990