

IL LINGUAGGIO MISTAGOGICO DELLA LITURGIA - I

23 OTTOBRE 2006

Mons. ENRICO MAZZA

Il titolo delle nostre due lezioni è: “Il linguaggio mistagogico”, per tanto il loro obiettivo primario dovrebbe essere definire cos’è la mistagogia. In queste due lezioni cercherò, quindi, di darvi alcune nozioni generali su questo argomento anche se non ho ancora chiare le priorità del mio discorso perché la mistagogia, di fatto, è un linguaggio nel senso moderno del termine, ovvero un modo di pensare. Perciò potremmo sensatamente partire col definire il linguaggio in sé, secondo l’approccio scientifico contemporaneo, come struttura ed espressione del pensiero.

Tuttavia credo sia più utile partire dal presupposto che il linguaggio mistagogico, nel suo specifico, si presenta già molto complicato perché ne abbiamo smarrito le categorie di riferimento ormai da secoli! Da qui potrebbe venire anche la prima vostra obiezione sul significato che può avere, per noi oggi, studiare un linguaggio i cui elementi costitutivi sono persi nella memoria dei secoli passati. A dire il vero mi sento spiazzato anche ad essere io colui che vi relaziona su questo argomento, di cui non abbiamo ancora chiara nemmeno la motivazione di un approfondimento. Dunque il quadro generale potrebbe essere riassunto in sintesi nel modo seguente: Io sono qui con voi, questa sera, ad offrirvi le mie conoscenze circa un linguaggio antico, che potrebbe anche suscitare delle perplessità e non sembrare per nulla attuale.

Quindi, procedendo per gradi e con semplicità credo sia importante chiarirci innanzitutto il significato della parola “mistagogia”. A questo proposito possiamo dire che i termini confluiti in questa parola sono essenzialmente due:

- “mistero” e
- “azione”, o meglio, “compiere un’azione che è in sé un mistero”.

Un ulteriore specificazione necessaria per evitare equivoci è evidenziare che, in questo contesto, è necessario anche recuperare un significato del termine “mistero” che non corrisponde all’attuale. Innanzitutto dobbiamo tenere conto che siamo nei primi secoli del cristianesimo e, in questo mondo antico, classico, i “misteri” sono dei riti utilizzati per mettere l’uomo in contatto con una determinata divinità. A questo proposito abbiamo una vasta gamma di misteri e, tra questi, i misteri eleusini e quelli legati al culto di Iside ed Osiride sono decisamente i più diffusi. Tutti i culti misterici, comunque, possono essere definiti come azioni che, in un certo qual modo, ripetono le azioni archetipiche compiute dal dio cui fanno riferimento. Esplicitando ulteriormente questo concetto potremmo dire che una certa divinità, in passato, anche in epoca preistorica, aveva compiuto una determinata azione e quanti ne praticavano il culto realizzando un’azione analoga o affine, attraverso l’esecuzione di un determinato rito, venivano in contatto con l’azione della divinità stessa. Questo aspetto analogico dei culti misterici, che può quasi essere paragonato all’arte dei mimi, sicuramente conserva una componente della mentalità infantile. Infatti, lo sappiamo bene, anche i bambini quando, ad esempio, vogliono rappresentare la loro intenzione di guidare una motocicletta con la bocca ne ripetono il tipico rumore e mettono le mani come se ne stessero effettivamente tenendo il manubrio. Quest’atto del bambino è sicuramente un gioco, ma rispecchia

molti elementi dell'agire per analogia e può benissimo essere equiparato alle azioni compiute da coloro che celebravano un culto misterico.

Dunque, tornando ai culti misterici, questo principio dell'agire per analogia era la modalità utilizzata per fare rivivere le azioni degli dèi in mezzo agli uomini. Addirittura, quando, ad esempio, si celebravano i misteri di Iside e di Osiride nel tempio di Osiride, si credeva che fosse lo stesso dio Osiride a morire, più precisamente a venire ucciso, e a rinascere il giorno dopo. Anche la riproduzione del conseguente pianto della dea Iside per la sua morte, da cui dipendeva la crescita del livello del Nilo e la relativa fecondità alla terra perché desse frutto abbondante, era assolutamente realistica. Lo stesso principio valeva per tutta la parte restante della storia, secondo cui, percorrendo il corso del Nilo Iside ritrovava il corpo smembrato di Osiride e lo ricomponeva, facendolo così rinascere. Questo culto, inoltre, aveva la singolare caratteristica di essere un culto circolare e ripetitivo. Osiride, infatti, una volta rinato moriva nuovamente per rinascere ancora e così via all'infinito. Ecco allora perché quando il Cristianesimo parlerà della morte e risurrezione di Cristo, questo annuncio non suonerà poi così strano, né tanto meno parrà insolito che vi fossero dei riti (come la Celebrazione Eucaristica e il Sacramento del Battesimo) che, in qualche modo, facevano rivivere, a coloro che professano tale fede, misteriosamente – per analogia – la morte e risurrezione di Cristo.

In questo contesto desidero, però, essere molto prudente, quindi affermo soltanto che non è insolito riscontrare come, in quel periodo storico, la Celebrazione Eucaristica e il Battesimo fossero percepiti come simili ai riti legati ai culti misterici. Su questa presunta similitudine non intendo, comunque, in questa sede aggiungere altro, poiché ancora oggi vi sono alcune scuole di pensiero che arrivano a sostenere la derivazione dei riti cristiani dai culti misterici. Naturalmente per noi tale tesi è assolutamente inaccettabile poiché siamo certi che non esiste alcun elemento oggettivo a suo sostegno, se non un certa consonanza della “terminologia” ricorrente negli uni e negli altri, e la scelta attuata da alcuni Padri della Chiesa di questo periodo storico di definire come “misteri” anche il Sacramento del Battesimo e la Celebrazione Eucaristica. Tali argomentazioni però non possono essere ritenute esaustive, poiché è naturale per quanti scrivono in un dato periodo storico e desiderano essere compresi utilizzare il linguaggio della propria epoca e del proprio ambiente culturale. Un esempio abbastanza evidente di questa logica ci è dato addirittura da San Paolo quando, parlando della sua intensa ed entusiastica attività apostolica che sta per giungere al termine, dice: *“Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la corsa ...”*. Ora se queste parole venissero interpretate letteralmente si potrebbe anche asserire che il Cristianesimo è un tipo di sport, ma risulta evidente come, qui, San Paolo stia usando una metafora sportiva facilmente comprensibile dai suoi interlocutori per significare qualcosa che non si riferisce propriamente all'attività sportiva in sé. Per correttezza storica devo, tuttavia, puntualizzare che oggi il dibattito sull'origine misterica del cristianesimo, sebbene sia ancora latente e pronto a riemergere non appena se ne presenta l'opportunità, non è più così attuale come fino a qualche tempo fa. Ad ogni modo la mia posizione in questo dibattito è chiara, ovvero mi trovo assolutamente solidale con coloro che vedono questa prossimità tra Cristianesimo e culti misterici solo ed esclusivamente nell'utilizzo di un linguaggio comune.

Riprendendo, dunque, il nostro discorso sul significato del termine “Mistagogia” a questo punto possiamo affermare che una delle sue possibili accezioni è compiere quel o quei riti che misteriosamente, ovvero attraverso il meccanismo dell'analogia, sono in grado di metterci in contatto con le medesime azioni compiute della divinità, o, ancora più precisamente, di farcele rivivere in prima persona. Certamente noi, oggi, siamo lontanissimi da questo discorso, perché consideriamo i Sacramenti come presenza reale di Dio in mezzo a coloro che li stanno celebrando. Per noi oggi la dimensione dell'azione analogica è completamente perduta. La nostra teologia, infatti, parla di presenza viva e operante di Dio nel rito del Battesimo, nel rito della Penitenza e, soprattutto, nella Celebrazione Eucaristica; il linguaggio contemporaneo, che trae origine della nostra concezione della realtà, richiede che si usi questa categoria della presenza di Dio nei sacramenti. Nel cristianesimo antico, invece, il concetto della presenza di Dio nei sacramenti non è

mai stato postulato, esso comincia, infatti, a farsi strada nella teologia medioevale, ovvero nel 1200! Prima di questo secolo si parlava esclusivamente di “azione misterica”, o di “celebrare il rito dei misteri”, tutte espressioni che poi, guardando attentamente, sono state reintrodotti, dopo il Concilio Vaticano II, all’inizio della nostra Celebrazione Eucaristica e subito dopo la Consacrazione del Pane e del Vino. Ripercorrendo attentamente queste fasi della Celebrazione Eucaristica ci accorgiamo, infatti, che il Celebrante iniziando la liturgia penitenziale solitamente dice: “*Per celebrare degnamente questi Santi Misteri riconosciamo i nostri peccati...*” e subito dopo il racconto dell’Ultima Cena dice: “... Mistero della Fede!...”. L’assemblea risponde facendo memoria delle azioni compiute da Cristo che in quel momento noi stiamo rivivendo e dice: “... *Annunciamo la tua morte, Signore, proclamiamo la tua risurrezione nell’attesa della tua venuta ...*”. Queste espressioni vengono dalla Preghiera Eucaristica di San Basilio. Di certo le abbiamo tratte da un ottimo modello!

Quanto affermato finora ci fa comprendere molto più chiaramente che nell’azione rituale della Chiesa vengono celebrate le azioni compiute da Cristo stesso. E proprio questa è la premessa necessaria per affermare, sia che il significato della parola mistagogia è proprio compiere quelle azioni rituali analoghe agli eventi dell’Ultima Cena, della morte e risurrezione, dell’ascensione al cielo e della venuta plenaria di Cristo, sia che il Vescovo o il Sacerdote, cui è affidato di presiedere questa liturgia, dove si compiono appunto queste azioni analoghe a quelle di Cristo, può essere chiamato a pieno titolo mistagogo.

Il passo successivo da compiere per addentrarci sempre di più in questo discorso è, tenuto conto che quando noi usiamo il termine mistagogia parliamo di un linguaggio, più precisamente di una catechesi, capire da dove deriva questa accezione. Ebbene, l’iniziatore di questa chiave di lettura della Celebrazione Eucaristica e dei sacramenti in generale è San Cirillo, vescovo di Gerusalemme, un uomo che ha cambiato il volto della Chiesa perchè ha organizzato e dato struttura a tutto quello che ne è il vivere quotidiano e, tra l’altro, ha impostato l’anno liturgico. San Cirillo diventa vescovo tra il 348/351, quindi nella prima metà del IV secolo, e lo diventa in modo abbastanza controverso.

A prescindere da questo aspetto puramente biografico, San Cirillo di Gerusalemme è una figura di primo piano della storia della Chiesa e diversi autori successivi si ispireranno alla sua opera. In questa sede è sufficiente ricordare che Sant’Ambrogio scrisse le sue catechesi sui sacramenti ispirandosi a quelle redatte da San Cirillo. Inoltre queste stesse catechesi di San Cirillo furono lette da Teodoro di Mopsuestia, il quale ne stese di proprie quasi completamente simili alle prime. Anche San Giovanni Crisostomo lesse le medesime catechesi di San Cirillo traendovi l’ispirazione, con molta più libertà, per redigerne di proprie.

Dalle sue fonti biografiche apprendiamo, inoltre, che San Cirillo, da giovane, divenne monaco, quindi ebbe l’opportunità di leggere molto attentamente le Sacre Scritture, acquisendo così una profonda cultura biblica. Questo è un dato quasi certo poiché, solitamente, nel IV secolo, i monaci, erano dei grandi conoscitori delle Sacre Scritture! Ecco perché in questo periodo storico, il monaco era colui che conosceva la Sacra Scrittura per antonomasia. Si dice, infatti che Sant’Antonio Abate, fondatore del monachesimo in Egitto, conoscesse la Sacra Scrittura a memoria, anche se forse non sapeva leggere!

San Cirillo, quindi, diviene un profondo conoscitore della Sacra Scrittura: ed è abbastanza naturale, per chi conosce tutta la Sacra Scrittura quasi a memoria, citare i passi adeguati ad ogni circostanza senza bisogno di cercarli sul testo scritto.

Quindi San Cirillo, dopo essere stato ordinato vescovo da Acacio, divenne vescovo di Cesarea (Gerusalemme, infatti, era sotto la cosiddetta “diocesi” di Cesarea e, quindi il vescovo Metropolitano risiedeva a Cesarea e non a Gerusalemme).

Questa situazione dipendeva dal fatto che, dopo la distruzione di Gerusalemme, avvenuta ad opera dell’esercito romano, e la conseguente proibizione agli ebrei di potervi accedere nuovamente, questa città era stata rinominata “Ælia Capitolina [“Capitolina” in onore di Giove, “Ælia” in onore del console che, dopo aver seguito le operazioni militari di cui sopra, si occupava

dell'amministrazione del territorio]. Di fatto, però, essendo stata rasa al suolo Gerusalemme ed abbattuto anche il tempio, l'esercito imperiale aveva posto il proprio accampamento in una spianata fuori delle antiche mura della Città. Quindi tutto era distrutto!

In questo contesto storico-politico San Cirillo sarà il primo a proporre, con grande coraggio e determinazione, di chiamare Ælia Capitolina nuovamente Gerusalemme, perché, per lui, abituato a vivere nel mondo della Bibbia, quella città si chiamava Gerusalemme e non "Ælia Capitolina". Perciò, sarà da San Cirillo in poi che Ælia Capitolina ricomincerà ad essere chiamata Gerusalemme! Questo episodio ci fa comprendere un aspetto molto importante del carattere di quest'uomo, che fu autorevole a tal punto da sapere come far tornare i nomi biblici al loro posto anche a dispetto del parere discordante delle autorità politiche.

Purtroppo però, avendo ricevuto l'ordinazione dal metropolita di Cesarea, che era stato accusato di aver aderito alla corrente ariana (quindi di essere divenuto un eretico), anche San Cirillo venne, ben presto, sospettato di eresia! Oggi a noi sembra naturale affermare che gli ariani sono eretici, ma per gli uomini di quel tempo non era affatto facile distinguere nettamente l'eresia dall'ortodossia.

In quel periodo storico, infatti, alcune proposizioni tipiche dell'ortodossia nicena potevano benissimo essere interpretate come non propriamente ortodosse. Quindi un sacerdote come Cirillo, ancora giovane (aveva circa trent'anni), avrebbe potuto benissimo venire ordinato, e poi creato vescovo, senza saper distinguere con chiarezza la dottrina ariana dall'ortodossia. D'altra parte Ario era molto stimato e i monaci egiziani, che appoggiavano la sua dottrina, pronunciavano anatemi solenni contro i vescovi e i monaci che avevano, invece, accettato le disposizioni del Concilio di Calcedonia. E' fondamentale tenere presente, quindi, che oggi, per noi, tutti questi monaci egiziani divenuti ariani, anche se hanno tenuto un comportamento ineccepibile per tutta la loro vita, non avendo accettato le disposizioni del Concilio di Calcedonia, oggi sono considerati, a pieno titolo, eretici!

Quindi anche San Cirillo, ad un certo punto, viene sospettato di essere ariano, e per questo decide di cominciare ad esaminare la questione correggendo progressivamente alcune espressioni, passibili di qualche fraintendimento, arrivando così alla perfetta ortodossia secondo i canoni applicati anche oggi.

Questo, inoltre, era un periodo storico in cui il vescovo era considerato un personaggio pubblico di notevole rilevanza, si potrebbe dire un vero e proprio punto di riferimento per tutto il popolo, quindi tutto quello che San Cirillo viveva in prima persona diventava determinante anche per tutta la società civile!

Di fatto, se si fosse rispettata la legge vigente, gli ebrei non avrebbero potuto risiedere ad Ælia Capitolina, essendone stati espulsi, tuttavia i cristiani di origine ebraica, poiché non erano più considerati ebrei a tutti gli effetti ed erano stati anche perseguitati dagli ebrei stessi, continuavano ad abitarvi, mentre gli ebrei vi poterono tornare ufficialmente solo con Giuliano l'Apostata.

In Ælia Capitolina c'era una pesantissima atmosfera anti-semite e San Cirillo, purtroppo, non cercò di adoperarsi per pacificare gli animi. Eletto vescovo attorno al 348, decise, quindi, di tenere un ciclo di diciotto omelie per i numerosi catecumeni.

In queste Omelie il vescovo Cirillo spiega il significato dei misteri, ovvero dei sacramenti (Battesimo, Eucaristia, Confermazione ed esposizione del Simbolo della fede). E' importante sottolineare che egli non preparò queste omelie ma le tenne parlando liberamente, perché conosceva a memoria le citazioni bibliche cui fare riferimento. Altrettanto utile può essere ricordare che c'era una persona preposta, detta tachigrafo, che, quasi stenografando, prendeva nota fedelmente di quanto il vescovo diceva nel suo discorso. Quindi, oggi, noi abbiamo queste omelie, che, di fatto, non furono scritte direttamente da San Cirillo, eppure lasciano trasparire un ordine mentale splendido: si può facilmente comprendere perché San Cirillo fosse così lodato per l'interesse e per l'entusiasmo che sapeva suscitare nei suoi ascoltatori. Queste omelie duravano circa un'ora; ma prima del vescovo, solitamente tenevano i loro discorsi i sacerdoti. A questo proposito può essere interessante sapere che ci è rimasta un'omelia tenuta da San Cirillo prima di diventare vescovo,

anch'essa dura un'ora. Quest'omelia si conclude con delle scuse di San Cirillo per aver tolto del tempo al vescovo.

San Cirillo, nello specifico, tenne delle omelie sui seguenti argomenti:

- il Battesimo;
- la Cresima;
- il Credo.

In tali Catechesi “Battesimali” l'autore spiegava il significato dei due riti e del Simbolo della fede nel dettaglio, ovvero una frase dopo l'altra.

Anche sant'Ambrogio dedicherà un'omelia al Simbolo della fede spiegandone una frase dopo l'altra, e seguirà lo stesso procedimento per spiegare il rito del Battesimo. In questo periodo storico, tuttavia, non si usava spiegare il significato dei sacramenti prima di amministrarli – per evitare che i candidati rimanessero delusi dalla semplicità del rito con cui il sacramento veniva loro amministrato. Solo una volta amministrato il sacramento i catecumeni venivano inviati ad ascoltare un'omelia molto solenne e ricca di citazioni bibliche che parlavano della potenza di Dio. Quest'impostazione dipendeva dalla coscienza che, a volte, quando il sacramento viene amministrato non si sente propriamente la potenza di Dio e il catecumeno rischia di rimanere deluso.

Quindi per evitare questa reazione negativa, San Cirillo aveva scelto di non anticipare la spiegazione dei sacramenti alla loro effettiva amministrazione. Per giustificare questa sua scelta educativa San Cirillo affermava, come farà successivamente anche Sant'Ambrogio, che il tempo precedente alla effettiva amministrazione del Sacramento non è quello adatto per spiegarne il significato e il valore. Per preparare i catecumeni a ricevere i sacramenti San Cirillo preferiva, quindi, esporre la storia della salvezza. Solo in un secondo tempo, ovvero quando finalmente i catecumeni avevano ricevuto il sacramento del Battesimo e le sue unzioni, che noi, oggi, chiamiamo “Cresima”, e quando avevano ricevuto l'Eucaristia, allora San Cirillo teneva per loro le sue catechesi sui sacramenti, dette da lui stesso, appunto, “catechesi mistagogiche” (ovvero catechesi sui misteri o sacramenti che erano stati celebrati).

Quindi l'invenzione di questo termine *ad hoc*, per definire le catechesi con cui vengono spiegati i riti con i quali si celebra un sacramento, è attribuibile a San Cirillo. Quindi per comprendere meglio la modalità con cui si svolgevano queste catechesi è necessario conoscere meglio la struttura della Città di Gerusalemme in quel periodo storico. Come sappiamo l'imperatore Costantino dopo la conversione, che aveva cambiato radicalmente la sua vita, aveva deciso di intraprendere un progetto di “riqualificazione edilizia” della città di Gerusalemme, promuovendo la costruzione di un grande complesso architettonico, sul monte Calvario, dove era avvenuta la Crocifissione di Gesù, dove era stato sepolto ed era, poi risorto (l'attuale “Basilica del Santo Sepolcro” allora denominata il “*martirium*”, perché era luogo della testimonianza). Dunque questo complesso architettonico doveva coprire i tre luoghi fondamentali della storia della salvezza.

In quegli anni, però, Gerusalemme era stata distrutta e le era stato cambiato il nome in Ælia Capitolina, quindi era stata ricostruita secondo il criterio urbanistico romano, con le seguenti aree: una piazza per il mercato, uno spazio per la basilica e tutti gli spazi urbanistici tipici di una città romana.

Quindi i romani avevano, effettivamente, costruito una città in stile romano accanto alle rovine della Gerusalemme antica. Questo processo di ricostruzione si era spinto al punto da edificare un tempio dedicato al culto di Venere proprio sul monte Calvario. Pertanto la prima preoccupazione di coloro ai quali l'imperatore aveva affidato il compito di dare una nuova veste cristiana a Gerusalemme era indubbiamente provvedere alla demolizione del sopra menzionato tempio di Venere cominciando a scavare le fondamenta per il complesso architettonico commissionato da Costantino. Ecco perché gli operai cominciarono a scavare attorno alle fondamenta del tempio di Venere finché, improvvisamente, in una cisterna, trovarono delle assi di legno che potevano essere identificati come la Croce di Cristo. La leggenda del ritrovamento della Croce di Cristo da parte di Sant'Elena è posteriore di una trentina di anni, e Eusebio di Cesarea, che

documenta il primo ritrovamento, non conosceva affatto questa leggenda del ritrovamento della Croce di Cristo ad opera di Sant'Elena.

L'elemento rilevante di questa vicenda è indubbiamente che il ritrovamento della Croce di Cristo, o presunta tale, diede un spinta notevole ai lavori per la costruzione della meravigliosa chiesa a pianta basilicale del Santo Sepolcro fortemente voluta dall'imperatore Costantino. E' interessante rilevare, inoltre che se Costantino avesse voluto far costruire un edificio puramente celebrativo, avrebbe chiesto ai suoi progettisti di edificare una chiesa con la cupola, perché la cupola, in quel periodo storico, era simbolo di grande raffinatezza progettuale ed edilizia nonché significativa disponibilità economica, elementi che, solitamente, caratterizzano le iniziative dei grandi di questa terra. Dunque, se avesse voluto costruire un edificio puramente bello esteticamente secondo i canoni dell'epoca, avrebbe chiesto ai suoi tecnici di edificare una chiesa con la cupola, invece ha commissionato una basilica, ovvero una chiesa a pianta basilicale, perché fosse maggiormente funzionale alla celebrazione delle liturgie. E' per questa ragione che la maggior parte delle chiese del mondo antico hanno una pianta basilicale pur presentando soluzioni diversificate al loro interno.

Tuttavia il complesso architettonico costruito dagli architetti di Costantino si presenta molto più articolato e complesso poiché risulta composto da tre edifici: il primo detto *Anastasis*, a pianta rotonda, ricopriva un edicola posta sopra la grotta nella quale si trovava la tomba di Cristo; poco più in là, non in asse perfetto, si trovava l'edificio denominato *Martirium*, ovvero la chiesa costruita sopra il luogo dove era stata rinvenuta la Croce, tale edificio era, quindi, la chiesa di Gerusalemme - quella che noi, oggi, diremmo il duomo, o chiesa parrocchiale di Gerusalemme - detta anche la chiesa maggiore; infine, il terzo edificio si trovava tra l'*Anastasis* e il *Martirium* sulla punta del Monte Calvario, all'interno della cinta muraria della città, perché i romani, costruendo *Ælia Capitolina* sopra le rovine di Gerusalemme, ne avevano allargato la pianta fino ad includere il monte Calvario, che si trovava fuori delle mura della città antica. Abbiamo, quindi tre luoghi di culto nei quali si tenevano liturgie diverse. Naturalmente il Battistero si trovava vicino al *Martirium*.

La Chiesa Maggiore, detta *Martirium* (come abbiamo già ricordato sopra), era adibita esclusivamente alla celebrazione dell'eucaristia e alle catechesi sui sacramenti per i catecumeni. Una volta che il catecumeno aveva ricevuto i sacramenti, però, la sua formazione successiva, ovvero l'esposizione del significato dei sacramenti ricevuti da parte del vescovo, veniva fatta nella chiesa della Risurrezione, detta *Anastasis*. All'*Anastasis* si accede attraverso una scala che porta alla grotta, identificata come tomba di Gesù, e per non contaminarla le è stata costruita attorno una cancellata. San Cirillo, solitamente, dava le spalle alla cancellata per permettere ai catecumeni, che gli stavano di fronte, di vedere la grotta e, in questa posizione, teneva l'omelia mistagogica inerente i sacramenti appena ricevuti dai suoi uditori. Possiamo, quindi, dedurre che le omelie sui sacramenti si tenevano solo davanti alla grotta - tomba davanti alla quale era avvenuta la risurrezione di Cristo.

Questa pratica era motivata dal fatto che quella grotta stessa era ritenuta un "*martirium*", ovvero un testimone, della risurrezione di Cristo. La teoria a sostegno di tale pratica era la seguente: partendo dal presupposto che il catecumeno nei sacramenti doveva rivivere in sé la risurrezione di Cristo, ovvero il passaggio dalla morte alla vita nuova in Cristo - allora il luogo fisico ideale per spiegare il significato e il valore dei sacramenti appena ricevuti non poteva che essere la zona antistante la grotta, nella quale era effettivamente avvenuta la morte e la risurrezione di Cristo, affinché i catecumeni potessero vedere coi loro stessi occhi il luogo fisico nel quale erano avvenute sia la morte che la risurrezione di Gesù e riceverne, contemporaneamente, una spiegazione. Questa convinzione era talmente radicata, in San Cirillo e nei suoi collaboratori, che davvero le catechesi mistagogiche venivano predicate esclusivamente presso il *Martirium*, e se non era possibile per qualsiasi ragione recarvisi non venivano predicate neanche le catechesi stesse.

In quel periodo storico i sacramenti venivano amministrati prevalentemente nel corso della Veglia Pasquale, mentre le catechesi mistagogiche si tenevano durante la settimana successiva alla domenica dell'ottava di Pasqua, detta anche domenica *in albis depositis*; pertanto le catechesi erano

sette, una per ogni giorno della settimana in cui si tenevano. Tuttavia, come abbiamo detto sopra, poteva esserne sospesa la predicazione se per qualsiasi motivo era necessario recarsi in un altro luogo per la Celebrazione Eucaristica, ad esempio sul monte Sion, dove era situata l'antica sinagoga cristiana, ancora gestita, con ogni probabilità, da Giacomo, il fratello del Signore. Si riteneva infatti, probabilmente a ragione, che proprio in quel luogo avesse avuto luogo l'Ultima Cena di Gesù e, quindi, che fosse il luogo in cui gli apostoli erano riuniti quando Gesù apparve loro a porte chiuse, e dove il giorno della Pentecoste lo Spirito Santo era disceso su di loro. Infatti la "stanza di sopra", o "camera alta" citata negli Atti degli Apostoli era sicuramente all'interno di quella sinagoga riconosciuta come luogo di riunione dei cristiani giudei. Con questa metodologia San Cirillo darà origine alla teoria fondante dell'anno liturgico.

Secondo l'impostazione data da San Cirillo, quindi, i brani di Vangelo dovevano essere, possibilmente, proclamati nei luoghi in cui era effettivamente avvenuto l'episodio della vita di Gesù che vi si narrava. Ecco perchè nel giorno di Pentecoste, quando lo Spirito Santo era disceso sugli apostoli riuniti nella "stanza superiore" della sinagoga giudeo-cristiana del monte Sion, i brani relativi a tale evento contenuti nel Vangelo e negli Atti degli Apostoli dovevano essere proclamati proprio all'interno della sinagoga sul monte Sion, dove si era verificato l'evento di cui questi testi parlavano. I brani del Vangelo che riferivano della risurrezione di Cristo dovevano essere proclamati esclusivamente all'*Anastasis*. Di fatto, però, i vangeli della risurrezione di Cristo venivano proclamati tutte le domeniche. Noi, oggi, con l'introduzione dei tre cicli abbiamo perso questa tradizione e conseguentemente ci siamo anche dimenticati che di fatto la domenica è sempre il giorno della memoria della risurrezione.

E' singolare a questo proposito notare come, invece, le agenzie turistiche, che propongono dei viaggi in Terra Santa, abbiano riscoperto il principio dell'anno liturgico introdotto da San Cirillo come utile strumento di lavoro e, quindi, alle guide turistiche che accompagnano i gruppi viene insegnato che bisogna leggere il o i brani delle Sacre Scritture che si riferiscono ad episodi accaduti nel luogo che il gruppo sta visitando. Ciò sembra paradossale se pensiamo che questo per San Cirillo, era, invece, il fondamento della pastorale diocesana dell'epoca; mentre per noi oggi è divenuto semplicemente uno strumento di lavoro nelle mani del marketing turistico. Tuttavia è giusto notare, sulla base delle testimonianze di alcune persone che hanno sperimentato questa strategia di comunicazione dell'esperienza cristiana, che essa è senza dubbio molto efficace anche per noi oggi. Quest'annotazione porta ad ammirare ancora di più l'abilità pastorale di San Cirillo che conserva ancora la sua potenzialità comunicativa!

Tornando alle Catechesi mistagogiche risulta quindi evidente che, se era necessario recarsi alla sinagoga presso il monte Sion per proclamare i brani delle Sacre Scritture che riguardavano i fatti accaduti in quel luogo e celebrarvi un'eucaristia, poi non era possibile recarsi per tempo anche all'*Anastasis* per tenervi la catechesi sui sacramenti in programma per quel giorno. Ecco perché in occasioni del genere veniva sospesa la predicazione della catechesi in programma. A questo punto è necessario chiarire a chi erano destinate queste catechesi: prima di tutto a coloro che avevano ricevuto, la domenica precedente, il sacramento del Battesimo e dell'Eucaristia, ai neofiti, e a quei cristiani che desideravano parteciparvi nuovamente.

Come scritti di San Cirillo sono giunti fino a noi diciotto catechesi pre-battesimali, un'esposizione sul Credo, i discorsi sulla storia della salvezza nell'Antico e nel Nuovo Testamento, quelli sui sacramenti del Battesimo e dell'Eucaristia nella notte pasquale, e, infine, le sette omelie mistagogiche che venivano predicate nei sette giorni successivi alla settimana dopo Pasqua. Abbiamo già ricordato che la definizione "catechesi mistagogica" è stata creata proprio da San Cirillo. Di fatto se cerchiamo su un qualsiasi dizionario scolastico Greco-Italiano il corrispettivo in italiano del verbo "*katekeo*", da cui deriva il termine "catechesi", troviamo di fatto una perifrasi ovvero: "fare risuonare".

Dunque una catechesi, per essere efficace, avrebbe dovuto far risuonare nell'animo dell'ascoltatore non solo il ricordo visivo dei sacramenti appena ricevuti davanti alla tomba di

Cristo la notte di Pasqua, ma anche l'esposizione dei brani biblici ascoltati in quella occasione e i contenuti salienti delle diciotto omelie, di un'ora ciascuna, ascoltate durante la Quaresima. Quindi la parola chiave dell'espressione "catechesi mistagogica" non è "mistagogica", ma "catechesi".

Ed il significato di questo termine, che ricaviamo da quanto appena spiegato, ci fa comprendere quanto oggi sia stato travisato. Infatti, per noi, lo sappiamo bene, tenere una catechesi vuol dire superficializzare un discorso fino al punto di renderlo comprensibile a tutti, e, se poi non viene capito comunque, miriamo a far passare almeno uno *slogan*, ma così facendo impoveriamo la cultura. Tuttavia è ormai un dato di fatto che le nostre catechesi si stiano sempre di più riducendo ad una serie di *slogans*. Dunque per noi tenere una catechesi su un determinato argomento significa semplificarlo; ma se un sacramento è un "mistero", come si può spiegare facilmente? I sacramenti possono essere vissuti efficacemente, ma non possono essere spiegati in modo superficiale. Un sacramento non deve essere compreso, ma vissuto in prima persona, come qualsiasi esperienza esistenziale, non può essere razionalizzato; razionalizzare l'esperienza di un sacramento sarebbe come tentare di ridurre a teoria l'esperienza della vita e della morte: non è possibile!

Dunque, coloro che ascoltano le catechesi tenute da San Cirillo sono i neofiti, i quali appena finito di seguire la Messa celebrata nella Chiesa maggiore, scendono dietro l'abside della chiesa; in corrispondenza del luogo dove si trova l'*Anastasis*. San Cirillo, invece è già sceso prima di loro e si è posizionato con le spalle contro la grata che protegge la tomba del Signore quindi, appena gli uditori arrivano, lui comincia a parlare. Se vogliamo la scena potrebbe essere più o meno così: nel buio di fronte alla tomba del Signore – difatti anche con le candele accese si vede molto poco – San Cirillo comincia a parlare, di certo tutto questo doveva esercitare un fascino incredibile sugli ascoltatori, come lo eserciterebbe anche su di noi oggi! Infatti in queste catechesi San Cirillo ripercorreva tutto il rito del Battesimo che i suoi ascoltatori avevano appena vissuto, associando ad ogni gesto una citazione biblica di riferimento. Ma dei contenuti delle catechesi parleremo più nel dettaglio durante la prossima lezione. Sintetizzando possiamo, quindi, affermare che San Cirillo ha tenuto delle catechesi sul Battesimo e sul Simbolo della fede, e tali catechesi dette mistagogiche si svolgevano solitamente davanti alla tomba di Cristo. Molto probabilmente nel corso di queste meditazioni manifestavano anche visibilmente i propri sentimenti, quindi esultavano, si commuovevano fino al pianto, e si battevano il petto, in segno di penitenza; di certo alla fine erano profondamente toccati e forse anche realmente convertiti.

Un altro elemento della pastorale progettata da San Cirillo secondo cui era necessario recarsi nei vari luoghi fisici dove si erano verificati i fatti narrati nelle Sacre Scritture, era la pratica delle processioni, ovvero: alla fine della Celebrazione Eucaristica, se ritenuto opportuno per via delle letture proclamate nel corso della Celebrazione stessa, si partiva insieme, sacerdoti e assemblea e ci si recava ad esempio sul monte Sion o al monte degli Ulivi. E' da notare che queste processioni erano molto partecipate e tutti, mentre camminavano verso il luogo stabilito come punto di arrivo, cantavano i salmi con grande devozione; non come accade oggi che si tende a distrarsi molto facilmente, un po' come erano abituati a fare i pagani del tempo di Plutarco durante le processioni al santuario del dio-Sole!

All'arrivo nel luogo preposto, ad esempio il monte Sion, o il monte degli Ulivi, veniva celebrata una liturgia *ad hoc*, con la proclamazione del testo del Vangelo di riferimento, e di un salmo indicato per l'occasione e la relativa meditazione della durata di un'ora circa. Al termine di tale liturgia tutti scendevano nuovamente nella Chiesa maggiore per celebrare la liturgia delle Ore: con relativi salmi, il Vespro, il Lucernario – e tutte queste attività venivano svolte completamente a digiuno! Dunque tutta la città si fermava dalle proprie attività e trascorreva la giornata intera pregando con i salmi e ascoltando la proclamazione della Parola. Potremmo definire quella attuata da San Cirillo una pastorale globale.

San Carlo Borromeo, durante il suo episcopato ricreò a Milano un percorso simile a quello di Gerusalemme, con delle edicole votive dove si fermava con la croce per ripetere la modalità processionale impostata da San Cirillo. Il termine tecnico per indicare questa pratica è "sistema stazionario". Oggi nel Messale si trovano ancora indicazioni delle cosiddette "stazioni" nelle varie

chiese, perché il Messale è ancora strutturato per stazioni secondo l'impostazione dell'anno liturgico, e l'anno liturgico, l'abbiamo già evidenziato in precedenza, è nato grazie alle stazioni fissate da San Cirillo.

Per San Cirillo tenere una catechesi mistagogica non significava soltanto tenere ai neofiti una semplice lezione sui sacramenti di circa un'ora, come sarebbe oggi per noi che intendiamo il catechismo come parte della didattica scolastica e quindi da tenersi in un'aula scolastica, ma significava celebrare una vera e propria liturgia *ad hoc* presso la tomba di Cristo. San Cirillo intendeva quindi la catechesi mistagogica come parte integrante dell'anno liturgico. Nel lezionario armeno, essendo una trascrizione fedele della liturgia di Gerusalemme, possiamo trovare ancora tracce di questa impostazione. Bisogna però rilevare che anche il lavoro di trascrizione operato dagli armeni non è completo, poiché mentre stavano procedendo con questo lavoro, intorno agli anni cinquanta, data di pubblicazione dell'ultimo volume, i lezionari originari della Chiesa di Gerusalemme erano stati consumati o bruciati. Il lezionario copiato dagli armeni, invece è arrivato fino a noi e recentemente è stato ripubblicato da Padre Renu, un benedettino di Encalcat che ha compiuto i suoi studi a Parigi insieme a Padre Falsini. L'argomento della tesi di Padre Renu era proprio la produzione di un'edizione critica del lezionario armeno di Gerusalemme. Quindi P. Renu ha studiato l'armeno e due anni fa ha pubblicato l'edizione di cui sopra del lezionario armeno. P. Renu, che oggi ha circa ottantun'anni, di fatto, ha dedicato tutta la sua vita alla pubblicazione di questo lezionario armeno di Gerusalemme.

Quindi, consultando un lezionario armeno di Gerusalemme, si osserva che le pagine successive a quelle dedicate alla celebrazione della Pasqua sono dedicate, con descrizioni particolareggiate, alle processioni. Invece alla fine della parte dedicata alla Settimana Santa inizia proprio la sezione riservata alle catechesi mistagogiche. Quindi possiamo affermare con certezza che queste catechesi, per l'antica chiesa di Gerusalemme, facevano parte del anno liturgico. La sezione dedicata alle catechesi di cui sopra è impostata proprio come una celebrazione liturgica, completa di letture bibliche da leggere, salmi da recitare, preghiera e relativa benedizione *ad hoc* per ciascuna; naturalmente invita a tenere la meditazione sulla lettura biblica appena proclamata. La prima delle omelie mistagogiche di Cirillo porta proprio quella lettura indicata dal lezionario. In sintesi a noi sono arrivati, separatamente, il lezionario con le indicazioni delle letture bibliche da proclamare nel corso delle catechesi mistagogiche e in una raccolta separata, ovvero tra le opere di San Cirillo, il testo delle sue omelie mistagogiche tenute proprio sulle letture indicate nel lezionario. Quindi solo leggendo attentamente possiamo riscontrare che la mistagogia è contenuta soprattutto nella lettura biblica, non nell'omelia di commento. Questo dato dovrebbe spingerci a riflettere seriamente e a rivedere l'impostazione delle nostre lezioni di catechismo, che spesso vengono condotte senza prima proclamare una lettura biblica *ad hoc*!

Oggi leggere i testi delle catechesi mistagogiche di San Cirillo richiede circa cinque o dieci minuti, come mai allora risulta che San Cirillo parlasse per un'ora ai suoi ascoltatori? Questa differenza sostanziale di tempo dipende dal fatto che le catechesi mistagogiche di San Cirillo sono un testo liturgico, e i testi liturgici di quell'epoca pervenuti fino a noi erano semplicemente delle tracce, o schemi, del discorso che il predicatore doveva tenere per tutta l'ora prevista. Inoltre è importante notare che le omelie battesimali pervenute fino a noi non furono scritte direttamente da San Cirillo, che le predicò ai suoi ascoltatori parlando quasi a braccio, ma da uno stenografo il quale, dopo aver segnato al momento i punti salienti del discorso, li trascrisse in un secondo tempo. Dunque possiamo dire, con una certa fondatezza, che delle omelie tenute da San Cirillo oggi possediamo solo ed esclusivamente gli schemi, o indicazioni di massima degli argomenti in esse trattati. Sarebbe, inoltre, fondata l'ipotesi, secondo cui, questi schemi delle cinque catechesi mistagogiche giunte fino a noi – su sette complessive predicate da San Cirillo – siano stati scritti da Giovanni, successore di Cirillo nel ruolo di vescovo di Gerusalemme.

Riguardo, invece, alla storia personale di San Cirillo è interessante ricordare che fu spesso esiliato: rileggendo alcuni passaggi della sua biografia sembra quasi che le autorità a lui contemporanee riuscissero sempre a trovare un qualche appiglio per allontanarlo dalla sua sede

vescovile! Ad esempio la prima occasione per esiliarlo viene offerta al successore di Costantino poiché San Cirillo aveva deciso, per soccorrere la popolazione di Gerusalemme durante una tremenda carestia, di vendere uno splendido abito intessuto d'argento e d'oro regalatogli da Costantino in persona che gli aveva imposto, invece, di farne uso esclusivamente per le celebrazioni nella Chiesa maggiore. Costantino, infatti, era fermamente convinto che si doveva tenere il massimo decoro nelle celebrazioni che si svolgevano nel luogo in cui Cristo era morto e risorto e San Cirillo aveva un ottimo rapporto con lui, di questo abbiamo una testimonianza scritta nella bellissima lettera inviata da Cirillo all'Imperatore. San Cirillo, però, era prima di tutto un vescovo con delle precise responsabilità anche di testimonianza personale oltre che di magistero, verso il popolo affidato alla sua guida spirituale; per questa ragione, quando dopo la morte di Costantino la carestia sopra citata colpì Gerusalemme, tutti, senza distinzione, dai cristiani agli ebrei fino ai pagani, si rivolgevano a lui per chiedere aiuto. E, sebbene in tempi normali lui fosse stato durissimo coi pagani, ora intendeva aiutare tutti. Per questa ragione prese il magnifico vestito d'argento e d'oro regalatogli da Costantino e lo vendette, per aiutare quanti si rivolgevano a lui. Purtroppo il mercante che lo comprò successivamente lo rivendette a sua volta ad un attore di teatro, il quale non si fece scrupolo ad andare in scena indossando proprio quel vestito. I vescovi, avversari di San Cirillo, riferirono l'accaduto appunto al successore di Costantino, il quale decise di mandare in esilio San Cirillo per punirlo della vendita di quell'abito. Questo episodio ci aiuta a osservare un elemento interessante nella storia della Chiesa in generale, ovvero che tutti i grandi vescovi di qualsiasi tempo, quando il popolo loro affidato era colpito da una carestia, da una calamità naturale, da un'epidemia o da una guerra, hanno deciso di vendere i loro beni per poter dare un aiuto concreto a quanti si rivolgevano a loro. Ad esempio a Milano, anni dopo la grande epidemia di peste dell'epoca di Carlo Borromeo, molti poveri usavano ancora gli abiti di casa Borromeo, perché il vescovo Carlo Borromeo, oltre a vendere la maggior parte dei suoi abiti, aveva anche regalato a chi ne aveva necessità quelli che non riusciva a vendere.

Tornando a San Cirillo sarà Giuliano l'Apostata, per la verità, che fece rientrare tutti gli esiliati, a concedergli di rientrare in Gerusalemme. Comunque, durante il periodo del suo esilio – durato circa dieci anni – la chiesa di Gerusalemme aveva continuato a seguire le sue indicazioni pastorali perché il clero del luogo, a lui fedele, ormai aveva appreso molto bene come predicare le catechesi battesimali servendosi delle tracce delle omelie predicate da San Cirillo stesso e trascritte dallo stenografo. Quindi la tradizione di San Cirillo era ancora viva a Gerusalemme.

In conclusione mi sento quindi di affermare che la catechesi mistagogica è una vera e propria liturgia della Parola completa di lettura biblica, salmi, relativa preghiera, omelia e benedizione finale. Anche se l'ordine non è chiaro, perché sembra che in alcuni casi la benedizione sia data all'inizio della celebrazione. Comunque sia, associare, tenendo fede al metodo di chi effettivamente predicava la catechesi mistagogica, la lettura biblica all'omelia ad essa relativa, fa sicuramente “risuonare” il senso dei sacramenti celebrati. Da tutto ciò risulta evidente che per tenere una catechesi mistagogica o per ascoltare con efficacia, è senz'altro necessaria una cultura biblica consolidata a tal punto da essere in grado di inserire ogni citazione nel proprio contesto, così da farla risuonare nel proprio cuore e nella propria mente con un'efficacia tale da arrivare a far risuonare il sacramento stesso cui riferisce. Ecco perché da queste catechesi emerge chiaramente la definizione del sacramento come mistero, perché esso può solo risuonare dentro la coscienza dell'ascoltatore, ma non può essere spiegato con un ragionamento razionale e scientifico. Dunque torniamo ad affermare quanto detto sopra, ovvero che il sacramento deve necessariamente essere vissuto, più che compreso razionalmente. A noi è chiesto di comprendere il mistero della fede non i sacramenti!

Nel corso del Concilio Vaticano II affrontando il tema della liturgia alcuni dei partecipanti hanno affermato che i fedeli devono comprendere il rito, il sacramento, la liturgia e il suo contenuto, (ovvero il mistero della fede). Ma il cardinale Bea, grande biblista, è intervenuto e ha affermato con determinazione che i fedeli non devono capire la liturgia e il suo contenuto, devono piuttosto capire il mistero della fede, ovvero il contenuto della liturgia, attraverso la liturgia stessa”.

Quindi, condividendo questa impostazione, possiamo dire che i fedeli devono comprendere solo il contenuto sacramentale. La liturgia deve servire loro da tramite. Questo era di fatto il metodo utilizzato da San Cirillo, nelle sue catechesi mistagogiche, non spiegare il sacramento in termini razionali, ma farlo rivivere, ovvero risuonare nell' intimo dei suoi ascoltatori!

Risposta a una domanda sull'età dei neofiti:

Nell'epoca di San Cirillo si stava passando da un regime di battesimi di adulti aperto anche ai bambini, a un regime di battesimo preferibilmente di bambini, accessibile ancora agli adulti. Tuttavia la maggior parte erano adulti. La questione del battesimo di bambini non si poneva in questo periodo, perché se si facevano battezzare gli adulti di casa, venivano battezzati anche i figli. Basilio scrive ai giovani, incoraggiandoli a farsi battezzare quanto prima e non aspettare di diventare vecchi, perché il battesimo serve per vivere e i giovani hanno tutta la vita davanti. Però San Basilio e Sant'Agostino furono ambedue battezzati in età adulta – ci si battezzava quando si aveva la fede. Noi però non sappiamo condurre alla fede come sapeva fare San Cirillo.

Altre notizie su Cirillo:

La “politica” di San Cirillo alla fine è stata premiata. Al Concilio di Costantinopoli I nel 381, egli era il vescovo più importante e riuscì a far passare il decreto che rendeva Gerusalemme sede patriarcale. Fino ad allora Gerusalemme era sottoposta al vescovo di Cesarea, ma in questo caso San Cirillo aveva fatto vescovo di Cesarea suo nipote, che non gli creò problemi... San Cirillo fece passare un decreto che stabiliva come primo patriarcato Roma, come secondo Costantinopoli - perché era sede imperiale -, come terzo Antiochia - poiché lì aveva vissuto San Pietro, e come quarto Gerusalemme, ufficialmente sottoposto a Cesarea, però di fatto superiore al patriarcato di Cesarea. Già in alcuni concili non veniva menzionato più il vescovo di Cesarea, ma soltanto il patriarca di Gerusalemme. E' giusto anche ricordare che San Cirillo si impegnava molto volentieri per dare lustro alla chiesa di Gerusalemme, la quale, con la costruzione del complesso costantiniano, era diventata la più importante dopo quella di Roma, anche se gli altri vescovi e patriarchi non dividevano molto questo suo zelo.

IL LINGUAGGIO MISTAGOGICO DELLA LITURGIA - 2

30 OTTOBRE 2006

Mons. ENRICO MAZZA

Nel mondo tardo-antico, quando inizia a diffondersi il cristianesimo, i “culti misterici” e i riti ad essi legati avevano grande rilevanza, e coloro che appartenevano a qualche confraternita si sentivano molto importanti proprio a motivo di tale appartenenza. A questo proposito è davvero interessante osservare le dinamiche interne ad una religione misterica. Innanzitutto un candidato doveva attendere molto tempo prima di essere ammesso alla celebrazione del rito, detto appunto “mistero”, perché esso doveva essere nascosto al pubblico e noto solo ai pochi iniziati che potevano praticarlo. Gli iniziati, inoltre, non dovevano assolutamente spiegare i contenuti dei riti a cui partecipavano al di fuori della loro ristretta cerchia. Per questa ragione, ancora oggi, non conosciamo con precisione i contenuti di tutti i culti misterici. Il contenuto di un culto misterico, o, più comunemente, una sua sintesi, veniva divulgato solo quando il culto stesso non era più eseguito. Questa divulgazione dei contenuti generici e dei diversi riti con cui venivano praticati i vari culti misterici avrà quindi il suo apice nel momento di maggior diffusione della religione cristiana, che li supererà tutti per numero di adesioni.

Risulta comunque evidente che l'elemento fondante di tutti questi riti era il forte coinvolgimento emotivo dei partecipanti. Un esempio evidente di questo ancoramento del mistero al trasporto emotivo che esso generava nel partecipante è sicuramente dato dai riti legati al culto di Mitra, un dio rappresentato come un giovanetto con in testa un cappello frigio (copricapo simile a quelli usati durante la rivoluzione francese). Questo culto misterico si diffuse in tutta l'Europa, fino nelle isole britanniche. I riti legati al culto del dio Mitra di solito si svolgevano in locali sotterranei, grotte collegate fra di loro con corridoi, o caverne collegate con una sorta di labirinto ed incroci vari; solo gli iniziati conoscevano esattamente il percorso da seguire per non smarrirsi in questi sotterranei. Il candidato, invece, ignaro di tutto, veniva invitato ad entrare nel buio, e doveva percorrere l'itinerario da solo guidato dalle luci delle fiaccole poste in corrispondenza dei vari incroci. Inoltre il candidato era inseguito da un toro imbizzarrito. Scopo di questo rito era suscitare nel candidato un forte shock emotivo. Di sicuro nel buio, sotto la luce intermittente delle fiaccole, sentendo le urla di coloro che assistevano, i rulli dei tamburi, nonché percependo la corsa infuriata del toro che lo inseguiva il candidato provava una forte scossa adrenalinica! Bisogna inoltre tenere conto che si trattava di un rito segreto e nessuno degli osservatori sapeva fino in fondo come si sarebbe concluso. Ad ogni modo di solito il povero candidato impaurito, inciampando e sbattendo contro le pareti dei corridoi, finiva in una buca che veniva chiusa, il toro, invece, arrivava e cadeva sulla grata posta sopra la buca. A questo punto, l'incaricato della celebrazione dei misteri arrivava e uccideva il toro, tagliandogli la vena giugulare, in modo che il sangue dell'animale colando in gran quantità sul candidato gli riempisse anche la bocca. Possiamo quindi immaginare il livello dello shock traumatico vissuto dal candidato

che si trovava ad avere un toro imbizzarrito ed appena ucciso sopra di se e sentiva il suo sangue che gli colava addosso in tale quantità da riempirgli anche la bocca! Sicuramente sarà stato terrorizzato da una esperienza simile. Dunque, superata questa prova traumatica, angosciata e terrificante, il candidato aveva una fortissima reazione emotiva, che una volta rielaborata lo portava alla crescita attraverso il superamento della paura.

Un tale vissuto potrebbe infatti essere paragonato a quello proprio di un soldato contemporaneo che, durante un azione di guerra, si è salvato, per caso, dai colpi di una mitragliatrice gettandosi in una buca lasciata da una bomba. E' indubbio che questo tipo di emozioni così intense accompagnano una persona per tutta la vita! Quando un soldato che ha vissuto un'esperienza di questo tipo torna a casa, è sicuramente cambiato radicalmente; non è più il ragazzo che era partito per la guerra, ma è diventato un uomo maturo segnato profondamente dall'esperienza traumatica che ha vissuto.

Tornando al culto di Mitra possiamo, quindi, affermare che anche il nostro candidato, dopo la celebrazione di un rito iniziatico di questo tipo, di sicuro se era ancora vivo, portava con se un'esperienza unica e da tenere assolutamente segreta. Ecco perché per prepararsi a questo rito il candidato doveva vivere circa due anni di "noviziato", durante i quali imparava i segreti del dio, di cui il rito iniziatico che aveva appena vissuto era parte integrante. Poi, finito il rito, la sua vita cambiava radicalmente perché lui diventava più maturo e consapevole. Tali premesse ci aiutano a percepire con maggiore chiarezza che lo scopo di un rito iniziatico così strutturato non era il suo compimento puro e semplice ma il conseguente shock emotivo in chi vi aveva partecipato, finalizzato ad ottenere un radicale cambiamento gli nella sua vita. Erano finalizzati ad un tale scopo anche tutti gli altri culti misterici, ma il culto di Mitra è quello che fa risaltare meglio una simile finalità. Avrei potuto descrivervi anche i misteri di Artis, studiati particolarmente dal professor Cosi, prima all'Università Cattolica di Milano, ora a Bologna (Storia comparata delle religioni). Ma il rito iniziatico del culto di Artis finisce addirittura con la morte atroce del candidato.

Esistono anche dei culti misterici che non prevedono eventi traumatici nei loro riti iniziatici, ad esempio i misteri eleusini. Questi misteri, infatti, come rito centrale avevano una festa nelle campagne che si protraeva per tutta la notte. Durante questa festa le donne salivano su un carro e mentre eseguivano danze rituali in onore del dio veniva loro offerta una gran quantità di vino. Anche tutti gli altri partecipanti venivano incoraggiati a bere vino fino al limite della loro tolleranza. Quindi, al mattino, ovvero quando cominciava ad albeggiare, il sacerdote mostrava una spiga di grano da cui, grazie alla benevolenza delle divinità che erano state celebrate nella notte precedente, sarebbe stato prodotto il pane per tutti. In fondo anche in questo caso i presenti vivevano un'emozione particolare vedendo una spiga di grano e ascoltando il discorso del sacerdote mentre ancora si trovavano sotto l'effetto del vino bevuto nel corso della notte precedente. Nei culti misterici abbiamo, quindi, l'esperienza di tutte le varie tipologie di emozioni generate dalle più diverse esperienze proposte ai candidati nei riti iniziatici. Più nello specifico, si va

dell'esperienza della morte nel culto di Artis a quella del vedere, in stato di ebbrezza, l'inizio di una vita o meglio della sua possibilità attraverso la contemplazione della spiga di grano da cui verrà prodotto il pane nei culti eleusini sopra descritti. In conclusione potremmo quindi dire che i culti misterici, se sperimentati nel loro complesso, permettevano al candidato di conoscere tutta la gamma delle esperienze umane possibili e i relativi sentimenti ad esse collegate. Comunque, ad un certo punto l'Imperatore, con una certa fermezza, iniziò a proibire la pratica dei culti misterici a partire da quelli legati ad Artis. Ciò che indusse maggiormente l'autorità imperiale a dichiarare fuori legge tali attività fu la segretezza con cui si svolgevano i raduni ad esse legate. Infatti, come abbiamo già osservato, i culti si svolgevano, solitamente, in luoghi oscuri ed appartati dove persone non del tutto identificabili da parte del potere costituito e, probabilmente, di alto rango si davano appuntamento per eseguire pratiche e discutere di questioni non dichiarate pubblicamente in precedenza. Fu soprattutto per tali ragioni che l'Imperatore, assimilando questa tipologia d'incontri alle riunioni clandestine tenute da quanti volevano organizzare l'opposizione al potere costituito, decise di dichiarare illegali tutti i culti misterici senza alcuna distinzione.

Comunque, ciò che interessa maggiormente la nostra indagine odierna è che nel momento in cui i culti misterici cominciano a perdere la loro rilevanza come fenomeni sociali il loro linguaggio viene ereditato, quasi completamente, dal cristianesimo. Dobbiamo, quindi, tenere presente che su questo passaggio del linguaggio proprio dei culti misterici al cristianesimo ancora oggi è incorso una grande disputa. La questione fondamentale di questa disputa è se il cristianesimo sia da considerarsi una religione misterica come le altre o se, piuttosto, non sia una religione del tutto nuova che ha semplicemente adottato il linguaggio misterico perché proprio si sviluppò nell'epoca in cui era maggiormente diffuso. A tale proposito possiamo ricordare che la prima ipotesi fu sostenuta da P. Odo Casel, monaco benedettino, mentre la seconda fu difesa da P. Rahner, sacerdote gesuita.

La tesi di P. Casel va però maggiormente argomentata e ciò può essere fatto studiando le note poste in calce ad alcuni suoi scritti. Questa tecnica, infatti è ottima per conoscere le fonti dell'autore di cui si sta leggendo l'opera. Dunque, analizzando queste note ci rendiamo conto che gli autori, ovvero i Padri della Chiesa, cui P. Casel si riferisce, che sostengono la tesi della natura misterica del cristianesimo, vissero tutti dal secolo IV in poi, ad eccezione Clemente Alessandrino, il cui linguaggio era, però, significativamente metaforico. Quindi possiamo tranquillamente affermare che P. Casel si fonda quasi esclusivamente su autori del IV secolo e non considera gli scritti di epoche precedenti.

Nel IV secolo nasce la definizione dell'Eucaristia come "mistero tremendo". Il termine tremendo deriva dal termine greco "*phoberós*", o, in alternativa, "*phrictós*" e significa, letteralmente, "che fa tremare". Con questa definizione dell'Eucaristia viene introdotto all'interno del sacramento stesso uno stato emotivo, ovvero la paura, che era, originariamente, proprio dei culti misterici di cui abbiamo appena parlato. E' però anche vero che l'espressione "mistero della fede", ancora oggi pronunciata dal sacerdote durante la Celebrazione Eucaristica e precisamente al termine del racconto

dell'Ultima Cena, trae origine proprio da questa definizione dell'Eucaristia stessa come “mistero tremendo”. Per maggior precisione, però, è giusto dire che l'espressione “mistero della fede” fu introdotta in sostituzione della definizione “mistero tremendo”, non accolta positivamente in Occidente! Dunque la concezione dell'Eucaristia come “mistero tremendo” è proprio tipica del IV secolo. Infatti, ad esempio in Siria, la liturgia era gioiosa e l'espressione usata al termine della consacrazione era: “Nella gioia riceviamo questo modello (l'Ultima Cena) che viene da te!”. Sarà Giovanni Crisostomo, invece, seguendo la linea bizantina, a parlare di “mistero tremendo!”, accogliendo così l'eredità della celebrazione misterica.

Dobbiamo sempre tenere presente che il concetto di “mistero tremendo” sottintende una indicazione di questo tipo: “Bisogna essere molto prudenti quando si riceve la Comunione, perché il mistero eucaristico è davvero tremendo, ovvero se non si è nella disposizione di animo corretta, si viene condannati irrimediabilmente!”. Questo è il significato dell'espressione “mistero tremendo”. Tuttavia ci può essere anche qualcosa in più: l'Eucaristia, infatti, essendo un “mistero tremendo”, se da un lato richiede che ne venga filtrato, in un certo senso, l'accesso ai fedeli attraverso il controllo della loro disposizione d'animo, dall'altro lato, invece, diviene strumento di giustificazione davanti a Dio, come una sorta di scudo di fronte al giudizio di condanna che, guardando alla nostra natura di peccatori, dovrebbe dare su di noi. Quindi, ancora una volta, la logica sottesa a questa definizione è che, quando viene celebrato questo “mistero tremendo”, Dio, che guarda il mistero che viene celebrato, dovrebbe avere pietà di noi e non giudicarci secondo le nostre opere, ma secondo la Sua misericordia. Da queste considerazioni appare più chiaro, perciò, che il concetto di “mistero tremendo” ha una duplice valenza, ovvero: è un invito pressante per noi, credenti a migliorare il nostro accesso all'Eucaristia attraverso un maggiore controllo della nostra condizione morale, ma è anche una invocazione nei confronti di Dio perché ci protegga e ci giustifichi. In conclusione, aldilà di queste valide considerazioni, è comunque importante ricordare ancora che la definizione “mistero tremendo” in sé viene dai culti misterici e, in quei contesti, significava semplicemente lo shock emotivo generato nel candidato che sperimentava l'iniziazione.

Anche il concetto di “segreto”, così come lo troviamo espresso nelle catechesi mistagogiche – ricordiamo come lo stesso termine “mistagogico” significhi : celebrare un mistero che, in quanto tale bisogna tenere riservato o nascosto – deriva dai culti misterici. E' importante, però, evidenziare che la motivazione addotta da San Cirillo di Gerusalemme all'inizio del suo discorso catechetico, nonché, in un secondo tempo, da Sant'Ambrogio (il quale, come abbiamo precedentemente ricordato, legge le catechesi di San Cirillo e ne trae spunto per scriverne di sue, improntate sul modello di quelle di San Cirillo), per sostenere la segretezza o misteriosità dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, è divergente da quella espressa dai culti misterici di origine pagana. Infatti per San Cirillo, come del resto per Sant'Ambrogio, si tratta di una motivazione di natura puramente psicologica, ovvero: ambedue ritenevano che non fosse opportuno spiegare i contenuti dei sacramenti (il Battesimo e l'Eucaristia) prima di averli amministrati ai catecumeni. Di fatto, quindi, potremmo

dire che essi scelsero di sfruttare, per la formazione dei catecumeni, l'aspetto meramente psicologico della sorpresa già presente nei culti misterici pagani e dovuto all'ignoranza da parte del candidato su come si sarebbe effettivamente svolto il rito iniziatico e sul suo esito finale. Questa tecnica otteneva sicuramente l'effetto desiderato, ovvero di tenere desto l'interesse dei catecumeni fino al momento e durante la celebrazione del sacramento. Ecco perché San Cirillo, Sant'Ambrogio, San Teodoro, San Giovanni Crisostomo e tutti gli altri Padri non spiegavano il significato dei riti di un sacramento prima di averlo effettivamente amministrato al o ai catecumeni. Noi, invece, oggi tendiamo a spiegare nel modo più esaustivo tutto, prima che sia stato fatto e per questo ci serviamo di tutti gli strumenti di comunicazione disponibili: televisione, giornali e libri! Ciò che ci sfugge, così facendo è l'essenza vera dei misteri, che non sono azioni da spiegare: ma eventi da vivere in prima persona. In una parola ci siamo dimenticati che i sacramenti possiamo comprenderli a fondo solo vivendoli.

La logica sottesa a questa scelta educativa dei Padri della Chiesa è la seguente: il sacramento non deve essere spiegato prima che il catecumeno l'abbia effettivamente ricevuto, perché se gli si comunica prima quanto vi è contenuto, si corre il rischio che il catecumeno, nel momento in cui si trova a partecipare al rito rimanga deluso dalla sua semplicità. Ad esempio quando, dopo lo svolgimento effettivo del rito, veniva spiegato ai catecumeni che l'altare rappresentava la forma del Corpo di Cristo di sicuro tutti rimanevano meravigliati. Se, invece, gli fosse stato spiegato prima, probabilmente trovandosi di fronte all'altare concreto, e vedendo un semplice tavolino, i catecumeni sarebbero rimasti delusi. Così allo stesso modo il rito dell'unzione, nel corso del quale il catecumeno vede la mano del vescovo che si posa sul suo capo e lo unge con il Sacro Crisma: se fosse stato spiegato prima al catecumeno che la mano del vescovo è la mano di Dio, poi, vedere solo la mano del vescovo che lo unge con dell'olio che cola dalla sua fronte sarebbe stata un'altra delusione. Anche lo stesso olio usato per l'unzione: se fosse stato spiegato prima al catecumeno che l'olio era in realtà lo Spirito Santo, percependo sulla propria pelle dell'olio normale sarebbe rimasto deluso, mentre ascoltandolo dopo aver ricevuto l'unzione egli rimaneva di certo sorpreso di scoprire che quell'olio era effettivamente lo Spirito Santo. Lo stesso ragionamento può essere fatto per il rito del Battesimo: se gli fosse stato detto prima del rito che era la mano di Dio, di Gesù ad immergerlo nel fonte e poi avesse visto che era semplicemente la mano del vescovo che lo spingeva sotto l'acqua, come per farlo annegare, non ci sarebbe stato nessuno shock emotivo, solo una grande delusione. Al limite avrebbe sentito la paura di annegare!

Invece quando i catecumeni partecipavano al rito battesimale senza sapere cosa sarebbe successo e si vedevano coinvolti in tutti i gesti simbolici ad esso legati, rimanevano sbalorditi e frastornati perché non ne conoscevano neanche la progressione temporale. Solo la settimana successiva il vescovo, nella fattispecie San Cirillo, tenendo l'omelia di spiegazione del rito appena vissuto, prima di tutto citava i passi biblici di riferimento per poi spiegarne l'applicazione ai vari elementi del rito e al suo complesso. Ad esempio spiegava che il catecumeno in ogni momento del rito era guidato nel suo percorso dallo Spirito Santo e ancora che quando vedeva il

vescovo compiere un determinato gesto in realtà vedeva Dio Padre, o Gesù stesso che compiva quel determinato gesto su di lui.

La sintesi tra l'esperienza oggettiva del rito senza spiegazione preliminare e la sua successiva esplicazione, una volta conclusa l'azione, offriva la possibilità concreta di rielaborare su un livello di comprensione spirituale, nella propria coscienza, l'esperienza del rito, riattualizzandola attraverso la descrizione che il predicatore ne offriva. Ecco perché San Cirillo denominò questo tipo di omelie "catechesi", termine che, come abbiamo già ricordato, vuol dire "far riecheggiare". Per noi, oggi, tenere una catechesi vuol dire, invece, enunciare i principi della dottrina cristiana. Abbiamo perso proprio la dimensione psicologica che questo tipo di approccio all'iniziazione cristiana implicava per i Padri della Chiesa. Personalmente, credo che oggi, nell'era della psicoanalisi, sarebbe assolutamente utile recuperare quest'attenzione alla dimensione psicologica nella formazione cristiana! Dovremmo recuperare un'attenzione maggiore ai significati dei riti ricordandoci, appunto come insegnavano i Padri, che essi non devono essere spiegati a priori, ma vissuti senza spiegazioni preliminari. Tornando a San Cirillo, quindi, osserviamo che nella sua ultima catechesi usa il termine "mistero", proprio per indicare quello che accadeva durante lo svolgimento dei Sacramenti. Questa definizione del sacramento come mistero verrà ulteriormente accentuata dall'aggiunta dell'attributo "tremendo", "terribile", proprio in questi secoli. Quindi possiamo affermare con certezza che un testo, nel quale compare il concetto di "mistero tremendo", è stato scritto o nel IV secolo o in un'epoca successiva ma non in una precedente.

Da quanto detto fin ora noi capiamo perché oggi sarebbe davvero necessario recuperare l'efficacia psicologica dei riti legati ai sacramenti celebrati senza spiegazione preliminare. Dovremmo anche riprendere la tradizione di tenere delle successive catechesi esplicative dei contenuti del sacramento e non delle fasi di cui è composto il rito. Nella lezione precedente avevamo spiegato che le catechesi mistagogiche erano tenute da San Cirillo nella grotta in cui si trovava la tomba di Cristo, quindi nel luogo in cui erano avvenute sia la morte che la resurrezione del Signore, ovvero il Suo passaggio dalla morte alla vita nella sua risurrezione. Tale luogo era, pertanto, il più indicato per spiegare ai catecumeni il sacramento battesimale, che ripeteva in loro tale passaggio. Come dicevamo nella scorsa lezione, San Cirillo usava posizionarsi con la schiena contro la grata che proteggeva la grotta e proclamare una lettura biblica, quindi veniva recitato un salmo, e, infine, teneva la sua omelia, un capolavoro, di cui sono arrivati a noi solo gli schemi. Solitamente si concludeva con una preghiera finale e la benedizione.

Quindi la più antica forma di catechesi è una liturgia della Parola, non una conferenza tenuta in un'aula scolastica come solitamente noi teniamo le lezioni di catechismo oggi.

Noi, oggi, quando parliamo di catechesi mistagogica pensiamo sempre esclusivamente all'omelia mistagogica, invece consultando il lezionario armeno, perché le catechesi mistagogiche ci sono arrivate solo nella traduzione armena di Gerusalemme, parallela a quella di San Cirillo, possiamo riscontrare che nella

settimana dopo Pasqua sotto la voce “Mistagogia” abbiamo l’indicazione di una lettura biblica per ogni giorno, del relativo salmo, della benedizione e dell’omelia, quest’ultima, poi, non è riportata integralmente. Da questo possiamo dedurre che il termine “Mistagogia” indica, di fatto, la lettura biblica di riferimento ed è quella che conta. Oggi, invece, noi abbiamo paura di citare e/o di leggere i testi biblici durante le catechesi e sbagliamo, perché un testo biblico debitamente scelto, certo con l’ausilio del relativo commento, aiuta a far risuonare il vissuto della celebrazione del sacramento. Solo così si può arricchire realmente la propria esperienza. La cultura dei sacramenti è cultura dell’esperienza! In questa logica, quindi, emerge chiaramente il valore educativo dell’esperienza concreta; la vita di fede non si impara efficacemente dalle nozioni, ma dall’esperienza diretta. Alcuni autori contemporanei si dicono delusi dagli scritti degli antichi Padri perché li percepiscono poveri di nozioni tecniche. Di fatto essi ne trascurano il punto di forza essenziale, cioè che essendo dei commenti alle Sacre Scritture questi testi aiutano molto di più il cuore di chi le ascolta nella conversione. Certo è utile anche dedicare del tempo all’insegnamento della dottrina e della cultura, ma è fondamentale tenere sempre ben presente che la cultura deriva dall’esperienza e la teologia scaturisce solo dall’aver vissuto realmente la Liturgia Eucaristica.

Anche in documenti redatti dal Magistero della Chiesa in tempi molto più recenti, ad esempio nelle norme del Direttorio per la Messa dei fanciulli di Paolo VI, si può ritrovare il medesimo approccio ai sacramenti proposto dai Padri della Chiesa. Questo documento, infatti, sottolinea che il catechismo deve far nascere la fede e l’intelligenza della fede, ma non ha affatto la funzione di spiegare come si svolge la Celebrazione Eucaristica e quali ne sono le sue varie parti. La Celebrazione Eucaristica deve essere prima di tutto vissuta e partecipata. Quindi, se si seguissero queste indicazioni fedelmente, non bisognerebbe chiedere ai bambini che si preparano alla Prima Comunione di frequentare le lezioni di catechismo in preparazione della Prima Comunione – tale tipo di lezioni, infatti, non sono neanche contenute nei sussidi redatti dalla CEI per il Catechismo. Ciò che, sia il Direttorio sia i sussidi della CEI propongono e che i bambini partecipino alla Messa assiduamente e imparino come vivere nel quotidiano quanto ascoltano. Per far ciò non devono ricevere alcuna spiegazione preliminare, la spiegazione deve avvenire dopo che avranno ricevuto il sacramento. Ora noi, avendo conosciuto le catechesi mistagogiche, ci rendiamo conto che la riforma proposta dal documento di Paolo VI voleva di fatto essere un ripristino di questa antica usanza. Quindi anche per Paolo VI e per la CEI i sacramenti non devono affatto essere spiegati prima di amministrarli. Per tanto, se applicassimo correttamente le disposizioni del Magistero della Chiesa, anche per noi oggi il primo passo dovrebbe essere l’assidua frequentazione della Celebrazione Eucaristica e la relativa formazione necessaria per poter vivere una vita cristiana autentica, in un secondo tempo l’ammissione al Sacramento e, infine, solo dopo averlo effettivamente ricevuto, la relativa esplicazione del significato del sacramento arricchendo così realmente l’esperienza di quanti l’hanno ricevuto.

Questa è una modalità di fare evangelizzazione molto meno invasiva rispetto a quella in uso oggi che prevede di tenere delle vere e proprie lezioni per far

apprendere a chi ascolta delle nozioni e dei concetti apparentemente astratti. Al tempo stesso, però, essa è molto più coinvolgente, perché riattualizzando l'esperienza concreta di coloro che ascoltano attraverso la risonanza interiore tiene maggiormente alta l'attenzione e favorisce un apprendimento più efficace. Questa maggiore attenzione è data anche da una altra dinamica, ovvero quella per cui se l'ascoltatore sente parlare di una sua esperienza personale automaticamente si percepisce come centro del discorso e quindi presta tutta l'attenzione all'oratore, se, invece, il relatore, o il predicatore, enuncia concetti astratti dopo un determinato tempo fisiologico l'attenzione crolla. L'aspetto fondamentale di tutte queste considerazioni è però che i Padri della Chiesa nel praticare quest'approccio educativo di fatto, non facevano altro che essere fedeli alla Parola di Dio perché è Dio stesso che, nel momento in cui chiama il catecumeno alla sequela, lo mette al centro delle sue attenzioni e gli chiede di fare la stessa cosa; quindi colui che tiene un'omelia a dei catecumeni, se vuole che essa sia davvero conforme alla volontà di Dio, in nome del quale sta parlando, è tenuto a mettere al centro del suo discorso i catecumeni che lo stanno ascoltando e parlare loro dell'esperienza che hanno fatto di incontro con Dio nei sacramenti che hanno appena ricevuto.

Ecco come veniva concepita, in modo notevole, la formazione dei cristiani maturi all'epoca dei Padri della Chiesa! Tutto questo, poi, traeva origine dai culti misterici, dei quali la Chiesa antica aveva addirittura adottato il vocabolario. Ma, se prestiamo attenzione, ci accorgiamo che questo linguaggio arriva fino a noi: basta pensare alla formula pronunciata dal sacerdote all'inizio della liturgia penitenziale durante la Celebrazione Eucaristica: "Per celebrare degnamente questi misteri ...". Dunque è stupefacente che noi quando leggiamo gli scritti dei Padri della Chiesa, non riusciamo a capire, senza un'opportuna spiegazione preliminare, il concetto di "mistero tremendo" ricorrente in questi scritti. Certo oggi non sappiamo più che questo concetto fa riferimento al linguaggio dei culti misterici antichi. Questo però dovrebbe servirci solo per osservare come la Chiesa antica abbia saputo adoperare molto abilmente un vocabolario non proprio, ma efficace ed attuale per il tempo in cui operava, perché derivante da un contesto come quello dei culti misterici molto diffusi in quel periodo storico. Venendo ai tempi recenti, invece, è giusto evidenziare come il Vaticano II per uscire dall'impianto medioevale derivante dalla Filosofia Scolastica (particolarmente dal sistema filosofico di San Tommaso d'Aquino il quale, nei suoi scritti, definiva i sacramenti come "causa", o, più precisamente come "causa della grazia" o "causa della salvezza"), che era, ormai considerato una concezione propria di un secolo particolare e non più efficace nell'epoca contemporanea, decise di reintrodurre, appunto, l'interpretazione antica dei sacramenti come "segno". Quindi, oggi, dopo il Vaticano II, eliminata la concezione del sacramento come "causa", si adotta a pieno titolo la definizione dei sacramenti come "segno".

In questa nuova definizione dei Sacramenti vi è sicuramente un'allusione alla definizione del sacramento come "mistero", ma solo un'allusione. Questa scelta fu attuata soprattutto perché conservare la definizione del sacramento come causa poteva risultare molto pericoloso per la pastorale. Infatti affidarsi all'idea che un sacramento funzionava comunque, era sufficiente amministrarlo, portava ad una

pastorale ospedaliera molto inquietante, per cui l'unico fine nell'avvicinare un malato era amministrargli i sacramenti e non cercare di portarlo effettivamente a Dio. In quest'ottica si amministrava l'unzione degli infermi senza interrogarsi sullo stato d'animo con cui l'ammalato riceveva questo sacramento; sappiamo infatti che solitamente quando si è ammalati, si ha un po' la sensazione che Dio si sia dimenticato di noi. Quindi i cappellani ospedalieri prima del Concilio non si chiedevano affatto se il malato cui avevano amministrato l'unzione degli infermi fosse effettivamente riuscito a ristabilire un rapporto con Dio attraverso una preghiera riappacificata nel suo cuore. Possiamo perciò affermare che, nel periodo preconciliare, ma anche oggi, sono i laici, paradossalmente, ad attuare una pastorale migliore negli ospedali. Questo è dovuto al fatto che, non potendo amministrare i sacramenti, devono per forza preoccuparsi che davvero il malato ritrovi la sua fede in Dio.

Dunque, dicevamo, il sacramento va lasciato all'esperienza concreta del rito. Dovreste, ad esempio, provare a pensare quanto sia importante nell'esperienza del rito dell'unzione degli infermi fare riferimento alla presenza degli angeli e degli arcangeli, che, secondo quanto crediamo, in quel momento sono attorno al letto dell'ammalato e prendendo la sua anima la portano in Paradiso davanti a Dio. Questo aspetto è davvero importante perché noi sappiamo che l'ammalato, quando poi dovesse morire, durante le sue esequie funebri, in chiesa, sentirà ancora cantare degli angeli, degli arcangeli, che lo aiuteranno ad andare verso Dio. Infatti ciascuno di noi ha bisogno di qualcuno che lo guidi verso Dio, e dal momento che, in quel momento non ci sarà nessun altro a poterlo fare allora, per forza, dovranno arrivare gli angeli. Lo scopo della catechesi mistagogica è far percepire la celebrazione di un sacramento come un'esperienza viva. Questo dovrebbe essere il risultato, ma oggi se proviamo ad immaginare di riprendere le nostre Celebrazioni Eucaristiche con una cinepresa posizionata sull'altare e rivolta verso i fedeli, ci accorgeremmo che non c'è nessuno che dimostri di essere coinvolto in un'esperienza viva; nel migliore dei casi vediamo persone che prestano un'educata attenzione. Di fatto alcune riprese di questo genere sono state fatte e, nell'ultimo numero di *Trenta giorni*, commentandole, mons. Ranger, segretario della Congregazione per il culto divino, in un'intervista ribadisce appunto che secondo il Magistero della Chiesa post-conciliare i fedeli non devono affatto essere muti spettatori della Celebrazione Eucaristica, ma devono esserne parte attiva attraverso un ascolto vigile, pio e, soprattutto, consapevole! Resta, però, il fatto che nelle nostre chiese parrocchiali noi continuiamo a non vedere affatto questa partecipazione vigile, pia, e consapevole alle Celebrazioni Eucaristiche.

Da queste poche considerazioni si ricavano delle ragioni più che sufficienti per sostenere la necessità prioritaria delle nostre Comunità Ecclesiali di ritornare ai documenti del Concilio Vaticano II e, unitamente, agli insegnamenti dei Padri della Chiesa. A questo proposito vorrei darvi un esempio concreto attraverso un'esperienza personale quando, ultimamente, sono entrato, di proposito in una Chiesa nella quale si celebra ancora secondo il rito in vigore prima del Vaticano II, mentre appunto si stava tenendo la Celebrazione Eucaristica. Innanzitutto mi sono subito accorto che l'altare era rivolto contro il muro e così il Sacerdote celebrava dando le spalle

all'assemblea dei fedeli quindi, anche per me, era difficile comprendere i vari momenti della Celebrazione Eucaristica. Di certo posso dire che il sacerdote pregava con grande raccoglimento e i fedeli gli rispondevano molto adeguatamente e con convinzione; quindi, la mia prima impressione è stata che quello era realmente il modo adeguato di partecipare alla Liturgia. Però ero decisamente disturbato da qualche elemento improprio che non riuscivo a comprendere esattamente. Solo quando il sacerdote è sceso dall'altare ed è andato in sacrestia e ho visto finalmente l'altare, allora ho capito che mancava la possibilità di vedere l'altare per l'assemblea dei fedeli, quindi non si poteva vedere la consacrazione del pane e del vino. In quel momento ho capito quale sia l'importanza di poter vedere l'altare e ho compreso più chiaramente il significato di alcune affermazioni contenute nella Costituzione liturgica "Sacrosanctum Concilium" del Concilio Vaticano II, che definiscono l'altare come centro della Celebrazione Eucaristica. Ho anche sperimentato, in prima persona che, se si decide di celebrare con le spalle rivolte all'assemblea, automaticamente l'altare cessa di essere il centro della Celebrazione Eucaristica perché non è più possibile vederlo.

Quindi, con un certo rammarico, posso dire che la Costituzione liturgica "Sacrosanctum Concilium" non ha ottenuto i risultati sperati. Questo, però, non vuole affatto dire che è legittimo tornare alle tradizioni precedenti, perché esse erano ancora meno efficaci. Resta comunque il fatto che oggi misuriamo la mancata riuscita della Costituzione Conciliare sopraccitata, confrontando il documentato impatto emotivo che le catechesi mistagogiche suscitavano nei catecumeni della Chiesa antica con l'atteggiamento apparentemente formale e distaccato assunto dalle nostre assemblee dei fedeli durante la Celebrazione Eucaristica. Questo, probabilmente è dovuto anche al fatto che manca l'esperienza emotiva della preghiera intensa del sacerdote stesso, che sicuramente potrebbe essere un elemento facilitante per i fedeli. Ma nelle nostre assemblee non manca solo quest'elemento; oggi siamo anche privi dell'esperienza emotiva della proclamazione adeguata di una lettura biblica. Oggi, per lo più si leggono le letture in maniera educata, modulando il tono, come se non dicessero niente. Invece la modalità corretta per proclamare una lettura biblica dovrebbe essere quasi un martellamento, perché ogni sua singola parola si possa realmente imprimere nell'anima di coloro che stanno ascoltando. Non dobbiamo, infatti, dimenticarci che le letture proclamate durante la Liturgia Eucaristica sono letture dal potere salvifico e vanno lette con un tono adeguato al loro fine; ad esempio con lo stile di p. David Maria Turoldo, che quando leggeva il Vangelo con la sua voce tonante, riusciva quasi ad incidertelo parola per parola nell'anima.

Oggi, in alcuni casi, proviamo ad evangelizzare musicando alcuni testi biblici, ma spesso non teniamo conto che è la musica a doversi adattare al testo biblico e non viceversa, magari utilizzando un ritmo del tutto alieno alle parole del testo. Abbiamo dimenticato che il canto gregoriano delle origini aveva grande pregio di enfatizzare le singole parole di un passo biblico. Questo tipo di melodia avvolgeva le parole come in una sorta di poema; noi, invece, cerchiamo di sistamarle in un ordine diverso dal loro originale e consono alla musica e poi diciamo che abbiamo musicato dei testi biblici come usava fare il gregoriano. Tornando a San Cirillo, abbiamo detto, che con

le sue catechesi creava nei suoi uditori un'emozione e un entusiasmo tali che alcuni di essi gridavano e applaudivano così fragorosamente che anche chi era fuori poteva sentire queste reazioni emotive. Questo è documentato da Egeria che afferma di aver sentito di persona le reazioni emotive dei catecumeni che seguivano le omelie di San Cirillo. E noi, oggi, riprendendo alcuni elementi del canto gregoriano antico pretendiamo di evangelizzare *recto tono*! Forse ho esagerato un po', ma il mio scopo era far risaltare al massimo l'importanza dello stile utilizzato da San Cirillo e farvi capire con estrema chiarezza che egli si faceva sentire!

Sappiamo molto bene che tutti i grandi evangelizzatori di ogni tempo sono stati tali perchè realmente capaci di persuadere i loro ascoltatori della verità di quanto stavano comunicando loro. Il nostro vero problema oggi è che noi chiediamo la neutralità e l'imparzialità, per questo i nostri predicatori non sono più così convincenti. Emblematico di questo spirito, dal mio punto di vista, è il manifesto del Museo Diocesano che riporta lo slogan: "Cinque anni di fede – nell'arte" di cui ho visto una copia stamattina. Sinceramente ne sono rimasto molto perplesso perchè sono convinto che la fede è davvero un'altra cosa e, allo stesso tempo, mi chiedo se il termine fede inserito nello slogan sia da riferirsi, come sarebbe correttamente, a Dio (sottinteso nella frase), o, se chi ha pensato questo testo lo ha riferito all'arte. Questo slogan, scritto così, rimane comunque decisamente ambiguo! Forse noi, oggi, anche quando siamo nello staff di un museo diocesano, abbiamo paura di proclamare la nostra fede in Dio senza ambiguità. Se l'intento era rimanere assolutamente neutri sarebbe stato benissimo possibile trovare uno slogan perfettamente rispettoso dell'arte senza includervi la parola "fede", perchè questa parola quando viene pronunciata esige un profondo rispetto sia da parte di chi la pronuncia sia da parte di quanti lo ascoltano.

Tornando a San Cirillo indubbiamente dai testi delle sue catechesi mistagogiche traspare un uomo dotato di un forte carisma al punto da essere capace di convincere tutta la gente di Gerusalemme a seguirlo, in processione, partendo dall'*Anastasis*, detta anche chiesa maggiore, fino sulle montagne vicine, nei luoghi dove Cristo aveva compiuto i gesti significativi della sua vita terrena, per proclamare lì il brano di Vangelo che ad essi riferiva. Ma, come abbiamo già ricordato, egli non si fermava a questo, riusciva anche a persuaderli a tornare nella basilica da cui erano partiti per celebrare la Liturgia delle Ore e, al suo termine, recarsi su un altro monte per proclamare un altro brano del Vangelo! Sicuramente le persone che lo seguivano saranno state stanche e affamate quindi avranno desiderato andare a casa propria per mangiare e riposarsi, ma rimane il dato storico che tutti, nonostante le loro condizioni di stanchezza fisica, seguivano San Cirillo, perchè, servendosi dell'approccio mistagogico, riusciva ad utilizzare parole convincenti e fortemente persuasive.

L'opera compiuta da San Cirillo è stata a tal punto determinante per tutta la Chiesa che anche a Roma è stata ricostruita la planimetria di Gerusalemme, ricreando delle stazioni quaresimali fedeli, per quanto possibile, a quelle edificate da San Cirillo. Inoltre sappiamo, per certo, che dalla sua pastorale delle processioni verso i luoghi che avevano visto la vita concreta di Gesù, è nato l'anno liturgico. E noi invece continuiamo a gestire l'anno liturgico come se fosse una semplice alternativa

all'anno civile. Esempio in questo senso è il giorno 25 aprile, che per l'anno civile italiano è la Festa della Liberazione mentre per l'anno liturgico è la Festa dell'Apostolo San Marco. Il nostro punto di vista su questa delicata questione potrebbe essere riassunto più o meno così: l'anno liturgico ha le sue feste come l'anno civile. Invece ai tempi di San Cirillo, quando si celebrava una memoria o una festa indicata nel calendario liturgico, tutti i cittadini di Gerusalemme interrompevano le loro attività e, con lui, si recavano su un determinato monte per ascoltare un brano del Vangelo e il relativo commento che riferiva a quella festa.

Certo il linguaggio della mistagogia è davvero particolare, ma è il linguaggio che ha dato origine all'anno liturgico, alle stazioni, alle feste, alle catechesi e, infine ma non meno rilevante, ha creato le chiese che oggi possiamo ammirare sui luoghi dove sono accaduti i fatti narrati del Vangelo. Dobbiamo assolutamente ricordarci che esso non è un linguaggio puramente monastico, anche se San Cirillo vescovo di Gerusalemme che lo ha creato, dimostrando un grandissimo senso pastorale, da giovane fu monaco. Alla fine potremmo concludere dicendo che quando un ottimo monaco diventa vescovo compie anche delle azioni pastorali davvero efficaci. E' altrettanto vero che il linguaggio della mistagogia è un linguaggio arcaico e noi oggi stiamo semplicemente tentando di riscoprirlo, ma non sempre ci riusciamo con efficacia. Al termine del mio intervento, però, ciò che sinceramente mi auguro è di essere stato capace di suscitare in voi il desiderio di andare in una biblioteca ben attrezzata e chiedere al bibliotecario di turno di darvi una copia delle catechesi di Cirillo perché possiate leggere, in prima persona, queste opere davvero notevoli. Sarei altrettanto felice e lusingato di sapere che, grazie a queste mie riflessioni, avete rivolto la vostra attenzione agli scritti di Sant'Ambrogio o a quelli di Sant'Agostino. Ciò che veramente conta, da qualunque punto si decida di iniziare, è decidere davvero di cimentarsi con questi grandi testi scritti dai nostri Padri della Chiesa!

ALLE RADICI DEL LINGUAGGIO LITURGICO CRISTIANO: I LINGUAGGI DELLA LITURGIA EBRAICA

13 NOVEMBRE e
20 NOVEMBRE 2006

Prof.ssa ELENA LEA BARTOLINI

Nell'orizzonte della positiva riscoperta delle radici ebraiche del cristianesimo, la liturgia costituisce uno degli elementi caratterizzanti il "patrimonio di fede comune" più volte sottolineato dai documenti magisteriali post-conciliari¹. È pertanto in tale prospettiva che vogliamo accostare gli elementi fondamentali costitutivi la liturgia ebraica che, come quella cristiana, fa della Scrittura la sua fonte principale.

Ci soffermeremo inizialmente su alcune dinamiche che caratterizzano tale liturgia fin dai tempi antichi, e che ancora oggi costituiscono una testimonianza importante per i cristiani, per poi focalizzare l'attenzione sulle radici ebraiche del "memoriale" eucaristico nel contesto del valore "sacro" del cibo nella tradizione ebraico-cristiana che, dal punto di vista biblico, affonda le sue radici in una visione unitaria della persona secondo la quale corpo e spirito sono due dimensioni inseparabili dell'essere umano creato ad immagine di Dio.

L'IMPORTANZA DELLA "BENEDIZIONE" NELLA TRADIZIONE EBRAICA

Il nucleo generativo, la "pietra angolare" della liturgia ebraica è la *berakhah*, la "benedizione", definizione che proviene dalla radice verbale *b-r-k* che, nel testo ebraico della scrittura, si caratterizza per le configurazioni quasi esclusivamente nella forma intensiva-dichiarativa la quale implica un riconoscimento, cioè una consapevolezza nel contesto di una relazione significativa.

A tale proposito la tradizione dei maestri di Israele che, fin dai tempi biblici, conserva, commenta e trasmette gli insegnamenti divini rivelati al Sinai, insegna che il godimento dei beni terreni è subordinato alla "benedizione", cioè al riconoscimento dei medesimi come dono divino. Troviamo infatti scritto nel

*Talmud Babilonese*²:

è proibito all'uomo godere di qualche cosa che è di questo mondo senza pronunciare una benedizione; chi gode dei beni di questo mondo senza dire una benedizione commette un atto di

¹ In particolare si rimanda alla seguente esplicitazione di *Nostra Aetate* n. 4: SEGRETARIATO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI (Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo), *Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa cattolica*. Sussidi per una corretta presentazione, 24.6.1985: *Enchiridion Vaticanum* 9/1615-1658.

² Il *Talmud*, letteralmente: "studio", è un testo autorevole della tradizione rabbinica. Esiste in due redazioni: palestinese e babilonese.

infedeltà. [...] Chi gode dei beni di questo mondo senza dire una benedizione agisce come se depreddasse il Santo [il Signore]³.

Ciò significa che il godimento dei beni terreni è lecito ed è un valore positivo; tuttavia non deve diventare lo scopo della vita, non deve essere considerato un diritto assoluto, soprattutto non deve portare l'uomo a considerarsi il padrone incondizionato del mondo né, tanto meno, il suo creatore. L'atto di "infedeltà" di chi "gode senza benedire", consiste nel non riconoscere la signoria di Dio sulla creazione, atteggiamento considerato come una sorta di "furto" nei confronti di Colui che è il creatore di ogni cosa⁴.

Ma, Dio non ha forse posto l'uomo al centro del creato affinché lo assoggettasse e lo dominasse? Se consideriamo il primo capitolo della Genesi troviamo scritto:

Dio creò l'uomo a Sua immagine; lo creò a immagine di Dio; creò maschio e femmina. Dio li benedisse e Dio stesso disse loro: "Prolificate, moltiplicatevi, empite la terra e rendetevla soggetta (*wekivshuha uredu*) (Gen 1,27-28).

Ad un primo sguardo, queste parole possono sembrare un invito ad un dominio totale dell'uomo nei confronti del mondo creato, quindi ad un uso dei beni terreni secondo la logica di chi si considera "proprietario" e "padrone" dei medesimi: le radici verbali utilizzate, *k-v-sh* e *r-d-h*, esprimono infatti il significato di "possesso" e "dominio". Ma è opportuno considerare questa esortazione divina alla luce anche della narrazione testimoniata nel secondo capitolo della Genesi, più antico del precedente⁵, dove l'orizzonte semantico è piuttosto diverso:

Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di 'Eden perché lo lavorasse e lo custodisse (*le'ovdà uleshomrà*). (Gen 2,15).

In questo caso il testo ebraico utilizza altre due radici verbali: la prima è la radice *'-v-d*, che comprende il significato di lavorare e servire un padrone, ma anche quello di servizio inteso come "culto divino", come quello sacerdotale presso il Tempio; la seconda è la radice *sh-m-r*, che esprime il significato di custodire e sorvegliare, ma anche venerare, prendersi cura di qualcosa o di qualcuno. Dio stesso, nei Salmi, è definito *shomer Jisra'el*, cioè: "custode di Israele" (cf Sal 121,4). Cercando di cogliere un nesso fra i due passi della Genesi sopracitati, secondo la prospettiva rabbinica ripresa dai Padri della Chiesa che "spiega la Scrittura con la Scrittura" individuando all'interno del testo elementi capaci di illuminarsi reciprocamente⁶, possiamo dire che il senso dell'assoggettamento del creato da parte dell'uomo si delinea nella logica di un servizio volto allo sviluppo e alla custodia di beni che Dio gli destina dopo averlo creato a sua immagine come coppia (cf Gen 1,27), quindi nel segno della relazione e dell'interazione fra creature chiamate a diventare la famiglia umana.

La Scrittura ci fornisce pertanto una chiave interpretativa che ci sollecita a riconsiderare il rapporto fra le creature e il loro Creatore in relazione all'uso dei beni di un mondo che, innanzitutto, è il mondo di Dio affidato agli uomini, quindi ad una collettività e non ad un singolo: siamo cioè nella logica di chi è chiamato ad amministrare e a condividere qualcosa di cui può godere, che ha il dovere di far fruttare al meglio ma che, in ultima analisi, non gli appartiene totalmente.

³ *Talmud Babilonese, Berakhot*, 35a e 35b.

⁴ Nel testo ebraico della Scrittura, la radice verbale *b-r-'* che esprime il significato di "creare", ha sempre come soggetto Dio, in quanto l'uomo può solo trasformare ciò che il Signore ha creato.

⁵ Secondo l'esegesi storica-critica, la narrazione della creazione del primo capitolo della Genesi è da ricondursi alla redazione sacerdotale, mentre quella del secondo capitolo ripropone testimonianze più antiche. Cfr.: L. MONLOUBOU - F.M. DU BUIT, *Dizionario Biblico Storico/Critico*, Borla, Roma 1987, pp.239-242 e 416-417; G. RAVASI, *Genesi*, in AA. VV. a c. di P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Ed. Paoline, Cinisello B. (MI) 1988, pp.565-573.

⁶ Interessante al riguardo il seguente saggio: M. MORFINO, *Leggere la Bibbia con la vita*, Qiqajon, Magnano (VC) 1990.

Chi usa i beni del mondo benedicendo si colloca in questo orizzonte: non rinuncia a quanto Dio gli offre e non delega neppure ad altri la realizzazione delle proprie potenzialità ma, nello stesso tempo, riconosce che tutto va relativizzato alla luce del rapporto con l'Unico proprietario assoluto di ogni bene. Soffermiamoci allora brevemente sul significato di questo gesto per coglierne la particolare dinamica.

Riconoscere la signoria di Dio benedicendo

L'azione del "benedire", viene espressa nella Scrittura attraverso le diverse configurazioni della radice verbale *b-r-k* che comprende una pluralità di significati: può indicare una forma di saluto fra due persone, il gesto dell'inginocchiarsi o dell'incurvarsi, il riconoscimento di qualcosa di particolare avvenuto fra uomini o fra l'uomo e Dio, e molto altro ancora⁷.

Nella forma di "benedizione" che ci riguarda, il soggetto è l'uomo che, con questo particolare gesto, riconosce l'intervento divino nella storia attestando la grandezza e la signoria del suo Creatore. Si può dire che la benedizione costituisce il modo in cui l'uomo prende coscienza della presenza di Dio nel mondo ed entra in rapporto con lui attraverso le sue creature. Una parabola ebraica, che commenta la prima parola con cui inizia il libro della Genesi, cioè *bereshit*, che significa: "in principio", insegna che Dio ha creato il mondo attraverso la seconda lettera dell'alfabeto ebraico, la *bet*, che è l'iniziale sia di *bereshit* che di *berakhà*, benedizione. È un modo per dire che il mondo rivela la sua identità e dischiude il suo senso solo per chi sa pronunciare una benedizione di fronte ad ogni cosa⁸. Non esiste situazione in cui l'uomo non possa benedire, in quanto la Scrittura insegna che tutto, sia la gioia che il dolore, viene da Dio e dai suoi piani imperscrutabili (cf Is 55,8; Gb 1,20).

La tradizionale "formula di benedizione", che la tradizione ebraica continua a testimoniare e nella quale anche la liturgia cristiana affonda le sue radici⁹, consiste in una struttura fissa alla quale si aggiunge il motivo per cui si benedice. Possiamo prendere come esempio la benedizione che si recita annualmente in primavera per ringraziare il Signore che rinnova la natura affinché gli uomini possano goderne i frutti e che, come tutte le benedizioni legate ai prodotti della terra, è di particolare importanza. Il testo ebraico corrisponde alle seguenti parole italiane:

Benedetto Tu o Signore Dio nostro, Re del mondo, **che non ha** fatto mancare nulla nel Suo mondo e **ha creato** buone creature e alberi buoni per far godere di loro gli uomini¹⁰.

Come si può notare, nella parte fissa iniziale ci si rivolge a Dio utilizzando la seconda persona maschile (benedetto Tu...), mentre nella parte variabile si prosegue in maniera impersonale (che non ha.../ha creato...). Si esprime in questo modo la compresenza dell'immanenza divina assieme alla sua totale trascendenza: "benedetto Tu" traduce il rapporto diretto e dialogico con Dio, la consapevolezza della sua vicinanza amorosa e paterna; tuttavia Egli resta irriducibile alla logica umana e alle sue istanze, per questo l'uso della terza persona ne sottolinea la trascendenza invitando l'uomo ad evitare qualsiasi forma di idolatria.

⁷ Per una analisi puntuale del significato della radice *b-r-k* nella Scrittura si può vedere: C.A. KELLER – G. WEHMEIER, *brk/Benedire*, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 306-326.

⁸ Cf. L. GINZBERG, *Le leggende degli ebrei*, I, Adelphi, Milano 1995, pp.25-28; C. DI SANTE, *La preghiera di Israele*, Marietti, Casale M. (AL), 1985, pp.37-40.

⁹ I documenti magisteriali e gli studi successivi alla svolta conciliare hanno più volte ribadito tale legame. Cf. SEGRETARIATO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI, *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione "Nostra aetate" n.4*, 1.12.1974: *Enchiridion Vaticanum* 5/772-793; *Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa cattolica. Sussidi per una corretta presentazione*, 24.6.1985: *Enchiridion Vaticanum* 9/1615-1658.

¹⁰ *Berakhòth. Introduzione alle benedizioni*, a c. di R. DI SEGNI, Carucci – D.A.C., Roma 1980/5740, pp.69-70

Nel contesto di tale positiva tensione, la benedizione delimita lo spazio nel quale la creatura scopre il Mistero accogliendolo come dono da condividere: il Signore ha creato.... “per far godere gli uomini”. Il plurale conclusivo sottolinea la dimensione comunitaria, quindi relazionale, nell’ambito della quale la benedizione deve essere il segno di un impegno etico e di precise scelte sociali alla luce di quanto insegnato da Dio stesso durante l’esperienza dell’Esodo: quando gli israeliti ricevettero il dono della manna nel deserto, impararono a raccoglierne la giusta misura in rapporto alle proprie e altrui necessità fidandosi della provvidenza del Signore; chi accumulava più del necessario vedeva il risultato delle sue inutili fatiche marcire e imputridire; solo il “sesto giorno” era possibile raccogliere una razione doppia per poter osservare il riposo sabbatico (cf Es 16,14-27). Godere dei beni terreni benedicendo, significa dunque riconoscere la grandezza di Dio che affida il suo mondo all’uomo affinché si impegni nella costruzione di rapporti di giustizia che permettano a tutti di poter partecipare all’utilizzo equo dei beni della terra.

Vediamo ora come le dinamiche del “benedire” emergono in maniera significativa nella testimonianza del Libro dei Salmi.

“CREA IN ME, O DIO, UN CUORE NUOVO” **Pregare con i Salmi, davanti a Dio, con la vita**

[Pubblicato in: *Horeb* 6 (1997) [1] 27-33]

Fra le più belle testimonianze di esperienze religiose intense, dove la sintesi fra preghiera e vita emerge in maniera singolare e radicale, possiamo sicuramente collocare i salmi sorti nel contesto dell'ebraismo biblico.

Queste particolari composizioni, che qualcuno ha recentemente definito “poesia e preghiera”¹¹, sono indicate nel testo ebraico della Bibbia con il termine *shir* (cantico), oppure *mizmor* (salmo), o ancora *tehillim* (inni di lode), e costituiscono ancora oggi uno degli elementi fondamentali della preghiera ebraico-cristiana. A questo proposito vale la pena sottolineare che in ebraico la preghiera quotidiana è espressa con il termine *tefillah*, la cui radice (*pll*) comprende anche i significati di decisione, giudizio, fare giustizia. In questo modo viene messo in luce il fatto che l'uomo che prega è colui che si rivolge al Signore lasciandosi giudicare dalla sua parola nella prospettiva di una decisione a favore del bene, cioè della vita (Cfr. Dt 30,15-20); nello stesso tempo è da una vita nel segno della giustizia che scaturisce la vera preghiera e, al riguardo, la Tradizione rabbinica ricorda: “Rabbi Elazar diede una moneta a un povero, e poi si mise a pregare. Disse: Sta scritto: “Io, nella giustizia, contemplerò il tuo volto” (Sal 17,15)”¹².

Lasciandoci guidare dai salmi stessi proviamo quindi ad addentrarci nella particolare profondità dell'orizzonte di fede che li ha prodotti.

“Ogni vivente dia lode al Signore” (Sal 150,5)

Se da una parte i salmi ricordano che tutto il creato deve dar lode a Dio (Sal 148), dall'altra il Salmo 150 precisa: “ogni vivente dia lode al Signore” (Sal 150,5), rimandando così al primo capitolo della Genesi dove il Signore, dopo aver creato gli esseri viventi, li benedice nel segno della fecondità (Gen 1,20-22). È questa la prima volta in cui nella Scrittura compare l'espressione “benedire”, e la stessa è messa in relazione ad esseri definiti come *nefesh chajiah*, che possiamo letteralmente tradurre con “spirito che vive”, nel senso che è in grado di muoversi e comunicare, quindi capace di entrare in dialogo con chi gli ha dato vita. In ebraico inoltre il termine *nefesh* è utilizzato anche per indicare la persona umana nella sua inscindibilità di corpo e spirito, la quale è chiamata ad una particolare relazione con Dio che l'ha posta in maniera attiva a custodia della sua creazione.

Si può quindi dedurre che è l'uomo colui che in maniera particolare può entrare nella dinamica della benedizione che caratterizza la relazione fra il Dio biblico e la storia, e ciò deve avvenire attraverso un coinvolgimento di tutto il suo essere così come ben espresso dalle parole iniziali del Salmo 42-43 che, tradotte letteralmente, affermano: “Come la cerva anela ai corsi d'acqua, così la mia persona (*nafshi*)¹³ anela a te, o Dio” (Sal 42-43,2; Cfr. Sal 63,1).

La liturgia salmica nasce dunque da un costante orientamento verso il Signore che per primo ha posto le condizioni affinché l'uomo possa essere coinvolto in un rapporto di benedizione che unisce cielo e terra. Insegnano a questo proposito i Maestri della Tradizione ebraica: “Colui che prega deve dirigere il cuore verso cielo. Colui che prega deve considerare se stesso come se la Presenza [di Dio] gli stesse di fronte, poichè sta scritto: “Io pongo il Signore sempre di fronte a me” (Sal 16,8)”¹⁴.

¹¹ Cfr. L.A. SCHÖKEL, *Trenta Salmi: poesia e preghiera*, Ed. Dehoniane, Bologna 1982, pp.19-30.

¹² *Talmud Babilonese, Baba Batra* 10a.

¹³ La traduzione della Conferenza Episcopale Italiana preferisce usare il termine “anima”.

¹⁴ *Talmud Babilonese, Sanhedrin* 22a.

Tale orientamento non si improvvisa, ma si costruisce attraverso una vita che accoglie gli insegnamenti divini rivelati così come ha fatto il popolo di Israele ai piedi del monte Sinai dove ha dichiarato il suo impegno nell'alleanza dicendo: "Tutto ciò che il Signore ha rivelato noi lo faremo e lo ascolteremo" (Es 24,7)¹⁵. In questa espressione, a prima vista enigmatica per la cultura occidentale, l'antecedenza del verbo "faremo" sottolinea che la parola del Signore che ha liberato dall'Egitto va innanzitutto vissuta ma, poiché l'uomo è dotato di ragione, tale vissuto diventa lo spazio in cui Dio fa comprendere le ragioni soggiacenti agli insegnamenti rivelati, e questo è il significato di "ascolteremo".

All'interno di tale dinamica pregare Dio con i Salmi significa lasciare che la sua parola orienti e interpreti il vissuto quotidiano trasformandolo in una storia costantemente rinnovata.

"Crea in me, o Dio, un cuore nuovo, rinnova in me uno spirito saldo" (Sal 51,12).

Così il libro dei Salmi ha conservato l'invocazione dell'uomo che, cosciente dei propri limiti e del proprio peccato, chiede al Signore di intervenire radicalmente nella sua storia ricreando e rigenerando tutto il suo essere: il cuore è infatti il centro vitale della persona in quanto sede dei sentimenti, della ragione e della volontà, ed è inscindibile dallo spirito che si dimostra "saldo" nella misura in cui è capace di "affidarsi" a Dio e di vivere secondo i suoi insegnamenti.

La richiesta al Signore di un cuore nuovo è la preghiera di chi si pone di fronte al suo Creatore con tutta la sua persona e con tutto il suo vissuto, nella consapevolezza che la relazione col divino, quindi verticale, va sempre considerata in riferimento alle sue implicazioni orizzontali che prendono forma nei normali rapporti quotidiani, nelle scelte concrete di ogni giorno.

Tutto questo è ben espresso da una delle preghiere della liturgia ebraica del Sabato, nella quale ci si rivolge a Dio dicendo: "Santificaci con i Tuoi comandamenti, rendici partecipi della Tua *Torah* (insegnamento rivelato). Saziaci con il Tuo bene e rallegraci con la Tua salvezza. Purifica il nostro cuore perchè ti serviamo in verità"¹⁶. Con queste parole l'ebreo fa memoria dello scopo per cui è stato "separato" dagli altri popoli e liberato dalla schiavitù d'Egitto: un "servizio" a Dio nella verità, cioè una vita che incarna in ogni suo aspetto gli insegnamenti rivelati attraverso la *Torah* donata sul monte Sinai.

Non a caso dunque il libro dei salmi è stato fissato, nella sua redazione finale, secondo una struttura che rimanda a quella del Pentateuco¹⁷, sottolineando che mentre nella *Torah* troviamo la testimonianza della rivelazione di Dio e della sua accoglienza da parte dell'uomo, i salmi esprimono invece il modo in cui quest'ultimo ha vissuto tale impegno nel continuo dialogo con il Signore, sia nei momenti nei quali ne ha avvertito la vicinanza che in quelli in cui ne ha percepito la lontananza. L'orizzonte nel quale il lettore di ogni epoca deve collocarli è pertanto quello di una celebrazione della storia dove, sia nel bene che nel male, tutto è riferito a Dio che, nella stessa, ha deciso di incontrare l'uomo per camminare con lui verso un destino buono.

"Così ti benedirò finché io viva, nel Tuo Nome alzerò le mie mani" (Sal 63,5)

Nell'esperienza del popolo di Israele l'espressione "benedire" indica sempre un contesto relazionale in cui si esprime in maniera particolare uno degli aspetti della storia della salvezza che vede Dio e gli uomini legati da una promessa.

Tale storia comprende momenti di particolare gioia, come l'uscita dall'Egitto o le vittorie nei confronti dei nemici, ma conosce anche situazioni nelle quali il Signore sembra non accorgersi più

¹⁵ La Conferenza Episcopale Italiana traduce: "Quanto il Signore ha ordinato, noi lo faremo e lo eseguiremo".

¹⁶ J.J. PETUCHOWSKI, *La liturgia del cuore*, Ed. Dehoniane, Napoli 1985, p.40.

¹⁷ Si presenta infatti come una raccolta di cinque libri nei quali i 150 Salmi sono così suddivisi: 1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150.

del lamento del suo popolo: l'esilio, la sconfitta, il male inspiegabile, la persecuzione del giusto, che rimettono puntualmente in discussione il rapporto fra il Dio di Israele e il suo popolo.

Ecco allora emergere dalla preghiera salmica sia la lode che il lamento, sia il ringraziamento che la richiesta di aiuto, l'invocazione ma anche l'imprecazione: nell'orizzonte dell'alleanza l'uomo non teme di rivolgersi a Dio, al suo partner, manifestandogli apertamente il suo stato d'animo, anche con parole audaci se necessario.

Pertanto la Scrittura ci offre salmi che celebrano il Nome divino: "Dal sorgere del sole al suo tramonto sia lodato il Nome del Signore" (Sal 113,3), oppure che invitano alla lode: "Venite, applaudiamo al Signore, acclamiamo alla roccia della nostra salvezza" (Sal 95,1), o ancora che fanno memoria della fedeltà divina: "perchè forte è il suo amore per noi e la fedeltà del Signore dura in eterno" (Sal 117,2), o che riconoscono negli insegnamenti rivelati l'unica via vera per l'uomo: "La *Torà* del Signore è perfetta, rinfranca la persona (*nafesh*)¹⁸; la testimonianza del Signore è verace, rende saggio il semplice. Gli ordini del Signore sono giusti, fanno gioire il cuore; i precetti¹⁹ del Signore sono limpidi, danno luce agli occhi" (Sal 19,8-9). Ma la stessa ci ripropone anche lamenti e imprecazioni da parte di chi percepisce la lontananza di Dio e gliene chiede ragione: "Perchè, Signore, stai lontano, nel tempo dell'angoscia ti nascondi?" (Sal 10,1), "Fino a quando, Signore, continuerai a dimenticarmi?" (Sal 13,1), "Dio mio, Dio mio, perchè mi hai abbandonato?" (Sal 22,1), e ci testimonia accorate suppliche che nascono da sofferenze fisiche, angosce e persecuzioni: "Con la mia voce al Signore grido aiuto, con la mia voce supplico il Signore" (Sal 142,2), "Signore, ascolta la mia preghiera, porgi l'orecchio alla mia supplica" (Sal 143,1).

Queste testimonianze bibliche attestano da una parte la libertà con cui il credente si rivolge a Dio e, dall'altra, l'inscindibile relazione fra preghiera e vita: il vissuto, bello o brutto che sia, non viene annullato, ma diventa piuttosto la particolare modalità, la singolare situazione, a partire dalla quale ci si pone di fronte al Signore. La liturgia salmica pertanto assume in sé ogni aspetto, anche contraddittorio, della vita quotidiana per riconsiderarlo alla luce di un rapporto umano-divino che rilegge la storia in Dio e riporta Dio nella storia.

In tale orizzonte un insegnamento rabbinico relativo alla preghiera fatta "con violenza" sostiene che al Signore ci si può rivolgere anche in questo modo: "Guarda dalla dimora della tua santità dai cieli: noi abbiamo fatto quello che ci hai ordinato, fai anche Tu quello che ci hai promesso!"²⁰. Ma affinché l'uomo non dimentichi di essere una creatura di fronte al proprio Creatore un altro insegnamento rabbinico precisa: "La creatura non ha alcun diritto sul suo Creatore. Rabbi Jochanan ha detto: "Con dieci parole si definisce la preghiera. Queste sono: gemito, grido, sospiro, lamento, incontro, angoscia, invocazione, prostrazione, protesta e supplica...Ma fra tutte queste espressioni della preghiera, Mosè usò solamente la supplica. [...] Da questo tu apprendi che la creatura non ha alcun diritto sul suo Creatore""²¹. Per questo la Tradizione ebraica conosce benedizioni per ogni circostanza della vita: sia per i momenti di gioia che per quelli dolorosi, sia per lo stupore di fronte alle bellezze del creato che per l'angoscia e lo smarrimento in occasione di calamità naturali.

La dinamica emergente dalla preghiera salmica si colloca quindi nel contesto di una vita continuamente riorientata da una rivelazione che avviene attraverso parole ed eventi²², e che spinge l'uomo a manifestare la propria esperienza di fede attraverso linguaggi che vanno oltre la semplice espressione verbale.

¹⁸ La Conferenza Episcopale Italiana traduce: "anima". Preferisco "persona" per le ragioni già esposte.

¹⁹ La Conferenza Episcopale Italiana traduce: "comandi". Preferisco "precetti" in quanto il termine ebraico corrispondente (*mitzvah*) rimanda al significato di "precetto che insegna" più che di comando che si impone come imperativo categorico.

²⁰ *Mishnà, Ma'aser Sheni* V,13.

²¹ *Deuteronomio Rabbah* II,1

²² In ebraico sia la parola che l'evento vengono espressi con lo stesso termine: *dabar*.

“Tutte le mie ossa diranno: chi è come te Signore...?” (Sal 35,10)

In un orizzonte religioso come quello che abbiamo fin qui rilevato non sorprende affatto che il dialogo con Dio avvenga attraverso il coinvolgimento di tutta la persona. A questo proposito la modalità più originale riguardo le celebrazioni liturgiche durante il periodo biblico è sicuramente quella della danza sorta nell'antico Israele come particolare forma di preghiera. Tra le diverse testimonianze tradizionali al riguardo troviamo la seguente: “Chi non ha mai veduto la festa per l'attingimento dell'acqua, può dire di non aver mai visto una festa in vita sua. [...] Le persone più religiose e più illustri danzavano davanti alla folla avendo in mano delle fiaccole ardenti e recitando salmi e inni. I leviti con arpe, cetre, timpani, trombe e innumerevoli altri strumenti musicali, stavano sui quindici gradini che dall'atrio degli uomini conducevano a quello delle donne e che corrispondevano ai quindici “salmi dei gradini” contenuti nel salterio. Quivi i leviti stavano coi loro strumenti musicali e recitavano canti”²³.

Per l'uomo biblico pregare danzando è dunque un segno di profonda religiosità in quanto, in questo modo, tutto il suo essere esprime la lode a Dio. Riguardo poi il ruolo dei leviti durante le celebrazioni al Tempio è interessante precisare che la loro particolare posizione fra i due atri, quello degli uomini e quello delle donne, permetteva di guidare i due cori alterni di canti e danze adattando di volta in volta la musica alle diverse parti dei salmi utilizzati. In questo senso possono essere comprese le pause indicate con il termine *selah* presenti settantun volte in trentanove salmi²⁴, come appare evidente il motivo per cui, dopo l'esilio, in occasione della dedicazione delle mura di Gerusalemme si mandarono a cercare tutti i leviti affinché tale celebrazione potesse avvenire “con gioia, con inni e cantici e suono di cembali, salteri e cetre” (Ne 12,27), così come indicato dalle parole del salmo che conclude il salterio biblico e che ben sintetizza il modo in cui rivolgere la lode a Dio: “Lodatelo con squilli di tromba, lodatelo con arpa e cetra, lodatelo con timpani e danze, lodatelo sulle corde e sui flauti. Lodatelo con cembali sonori, lodatelo con cembali squillanti; ogni vivente dia lode al Signore. Alleluia.” (Sal 150, 3-5).

Per queste stesse ragioni ancora oggi l'ebreo si rivolge a Dio nella preghiera accompagnando con il movimento cadenzato del corpo ciò che viene espresso dalle labbra: come ai tempi biblici ritiene che tutta la sua persona debba essere coinvolta nel dialogo con il Signore di fronte al quale sta con tutta la sua vita, nella consapevolezza che, qualunque sia la sua situazione vitale, il Signore è sempre vicino a chi lo invoca, così come ricordato da alcuni commenti rabbinici: “le porte della preghiera non sono mai chiuse, poiché sta scritto: “Come è vicino il Signore nostro Dio ogni volta che noi lo invociamo” (Dt 4,7)”²⁵.

La Tradizione ebraica, sia biblica che post-biblica, ci testimonia dunque che la vita può diventare preghiera e che quest'ultima può portare l'uomo ad un coinvolgimento esistenziale nel suo rapporto con Dio: in altri termini pregare significa partecipare attivamente e con tutto il proprio essere ad un singolare dialogo che, per una altrettanto singolare decisione divina, trasforma una storia anonima in storia di salvezza.

Per un approfondimento relativo alla danza come linguaggio liturgico nell'ebraismo rimando alla mia seguente pubblicazione: E. BARTOLINI, *Come sono belli i passi...La danza nella tradizione ebraica*, Ancora, Milano 2000.

Vediamo ora invece quali sono le dinamiche liturgiche legate al Tempio di Gerusalemme e alla professione di fede, sia in riferimento al “credo storico” (Dt 26) che allo *Shema 'Jisra 'el*.

²³ *Midrashim*, a.c. di R. PACIFICI, Marietti, Casale M. 1986, pp.173-174. I “salmi dei gradini” sono i salmi 120-134.

²⁴ Tali pause non sono indicate nella traduzione della Conferenza Episcopale Italiana. Per ulteriori spiegazioni al riguardo rimando al mio saggio: E.BARTOLINI, *Il corpo e l'estasi: danza e rito nella tradizione ebraica*, in *I linguaggi del rito* supplemento a “*La Porta*” n.63, notiziario mensile di informazione della Fondazione Serughetti Centro Studi e Documentazione La Porta, Bergamo 1995, pp.42-49.

²⁵ *Deuteronomio Rabbah* II,12.

CENTRALITÀ DEL TEMPIO NEL PERIODO BIBLICO E DIMENSIONE DELL'ASCOLTO COME PROFESSIONE DI FEDE

Fino alla deportazione in Babilonia (587 a. e.v.), Il Tempio di Gerusalemme costituisce il centro principale della vita culturale e nazionale: presso il medesimo ci si reca almeno tre volte l'anno per le così dette feste di pellegrinaggio: Pasqua (uscita dall'Egitto), Settimane o Pentecoste (dono della *Torah*) al Sinai, Capanne (in ricordo del periodo trascorso nel deserto prima dell'ingresso nella Terra promessa); è in questo luogo che si offrono i sacrifici e si adempiono prescrizioni di vario genere legate alla prassi culturale sia individuale che collettiva.

Il Tempio viene edificato durante il regno di Salomone secondo precise indicazioni che la tradizione interpreta come date direttamente da Dio, il quale decide il luogo in cui il medesimo deve sorgere – Gerusalemme, la “città santa” dove Egli stesso ha deciso di far abitare il suo Nome (Sal 132,13ss.) e che Egli stesso “costruisce” (Sal 147,2) – e ne prende direttamente possesso come testimoniato nel libro dei Re (1Re8,10-13). Nel medesimo ritroviamo anche il discorso di Salomone al popolo, che si presenta come memoria delle principali vicende che hanno segnato la storia dall'uscita dall'Egitto fino a questo particolare momento (1Re 8,14-21), seguito da due preghiere: una personale e una per il popolo e per tutti coloro, anche stranieri, che si troveranno ad invocare Dio in questo luogo destinato ad essere “casa di preghiera per tutti i popoli” (1Re 8,22ss.).

La struttura del Tempio, secondo cortili fra loro comunicanti, procede dalla parte più esterna (portici) all'atrio/cortile delle donne fino alla porta di Nicanore che dà accesso al sagrato dei giudei (degli uomini), il quale è collocato in prossimità del palco che si trova nel sagrato dei sacerdoti; dietro al medesimo si trova l'altare dei sacrifici e, nella zona più interna, il “Santo dei Santi”, cioè la zona più sacra in senso assoluto.

Secondo il capitolo sesto del primo libro dei Re, le misure del Tempio sarebbero le seguenti espresse in cubiti (un cubito = 50 cm circa):

- lunghezza 60 cubiti
- larghezza 20 cubiti
- altezza 30 cubiti

- l'atrio interno sarebbe stato lungo 20 cubiti (come la sua larghezza) ed esteso per 10 cubiti
- la cella del “Santo dei Santi”, sarebbe stata lunga 20 cubiti pari alla sua altezza e, al suo interno, ci sarebbero stati 10 cubiti di distanza fra le ali dei “cherubini” dell'Arca Santa larghe 5 cubiti l'una

Nel libro dell'Esodo troviamo altre indicazioni interessanti relative alle seguenti disposizioni:

(Es 25,1ss.)

- La fissazione di un contributo per il Tempio
- Le dimensioni dell'Arca Santa: lunghezza 2,5 cubiti, larghezza 1,5 cubiti, altezza 1,5 cubiti
- La tavola dei pani dell'offerta
- Il candelabro a sette braccia in oro puro
- La tenda formata da 10 teli di bisso (viola-rosso-scarlatta) uniti 5 a 5. Ogni telo deve essere lungo 28 cubiti e largo 4.
- La “Dimora divina” costruita in legno
- Il velo che chiude l'accesso al luogo sacro

(Es 27-28)

- Le indicazioni per la costruzione dell'altare, in legno di acacia, lungo 5 cubiti, largo 5 e alto 3, quindi di forma quadrata

- Le indicazioni relative al recinto esterno e all'atrio
- Le indicazioni relative alla preparazione dell'olio per il candelabro
- Le indicazioni relative agli abiti dei sacerdoti

(Es 35-40)

- La costruzione del Tempio
- Il sacerdozio perenne conferito ad Aronne e ai suoi discendenti
- La nube, segno della presenza divina, che accompagna gli ebrei con l'Arca Santa nel deserto e, più tardi con Salomone, segnerà la presa di possesso del Tempio da parte del Signore

Secondo le testimonianze scritte pervenuteci attraverso la tradizione rabbinica, è possibile ricostruire la giornata di un sacerdote presso il Tempio di Gerusalemme seguendone i principali momenti del servizio culturale.

Offerta delle primizie e “credo storico” del popolo di Israele

Un testo particolarmente significativo in relazione alla centralità del culto presso il Tempio nel periodo biblico, è il capitolo ventisei del libro del Deuteronomio, nel quale si è fissato un testo definito dagli studiosi come il “credo storico” del popolo di Israele che, recitando il medesimo, presenta l'offerta delle primizie al suo Dio.

Vale la pena a questo punto ricordare che, nella lingua ebraica, si utilizza il medesimo termine *'avodah* sia per indicare il lavoro servile (come quello durante la schiavitù in Egitto) che il servizio culturale presso il Tempio. Ciò che fa la differenza è il “padrone” per cui si serve: se è tiranno *'avodah* esprime una situazione negativa, se è buono o comunque degno di essere servito *'avodah* esprime una situazione positiva. Pertanto il passo biblico in questione testimonia un avvenuto passaggio dalla servitù presso il Faraone egiziano al servizio divino presso il Tempio di Gerusalemme.

La narrazione deuteronomista inizia precisando che le indicazioni in essa contenute sono relative all'insediamento nella Terra promessa (Dt 26,1): siamo quindi di fronte ad un precetto osservabile solo su questo particolare luogo, che viene qui definito come territorio che Dio “dà in possesso” (*noten nachalah*) e, nello stesso tempo, dovrà essere “conquistato/ereditato”: la radice verbale utilizzata è *j-r-sh* che comprende entrambi i significati.

Le indicazioni che ogni ebreo deve osservare dopo l'insediamento nella Terra promessa sono le seguenti:

- Deve raccogliere le primizie di tutti frutti della terra in un cesto e deve recarsi nel luogo che Dio ha scelto come suo Santuario (Dt 26,2)
- Deve presentarsi al sacerdote e dire al medesimo: “Io dichiaro/racconto (*higgadti*) oggi al Signore tuo Dio che sono giunto nel paese che Egli giurò ai nostri padri di darci” (Dt 26,3)
- Il sacerdote prenderà il cesto delle primizie dalle sue mani e lo collocherà davanti all'altare, dopodiché l'offerente risponderà (a tale gesto) e dirà davanti al Signore suo Dio: “Un arameo nomade era mio padre...” (segue il racconto fino all'uscita dall'Egitto, Dt 26,4-10)
- Seguono indicazioni relative alla condivisione dei beni della Terra con i Leviti, i forestieri, gli orfani e le vedove (Dt 26,11-14)
- Viene invocata la benedizione divina sia sul popolo di Israele che sulla Terra della promessa (Dt 26,15)
- Segue poi una breve sezione che ribadisce l'importanza di questo gesto nell'orizzonte di un'accoglienza radicale della *Torah* in quanto popolo consacrato a Dio e da Lui chiamato ad un particolare servizio fra le genti (Dt 26,16-19; cf. Dt 6,4-6; Es 19,5-6)

Il “credo storico” corrisponde alle dichiarazioni dell’offerente rilevabili nei versetti 3 e 5-10, che attraverso la precisazione “oggi” attualizzano la coscienza di una promessa che si è realizzata.

Il testo biblico testimonia in questo modo che il popolo di Israele fa memoria del proprio senso di appartenenza attraverso due particolari modalità: il racconto e il gesto rituale. Tali elementi sono tra l’altro costitutivi del “memoriale” pasquale: raccontando l’uscita dall’Egitto e compiendo gesti significativi si diventa contemporanei all’esperienza di salvezza celebrata.

Nell’epoca biblica tutto ciò ha un suo significativo riferimento alla liturgia presso il Tempio, nell’ambito della quale sacerdoti e popolo interagiscono secondo precise prescrizioni legate alla rivelazione sinaitica.

Israele come “popolo dell’ascolto”

Un’altra serie di testi particolarmente interessante e significativa, che ha fatto parte della liturgia del Tempio per poi confluire in quella della Sinagoga, e che ancora oggi costituisce la professione di fede che ogni ebreo osservante recita quotidianamente, è quella conosciuta con il nome di *Shema* ‘ *Jisra’el*, “ascolta Israele”. La serie di testi biblici che la compongono è la seguente:

- primo brano: Dt 6,4-9
- secondo brano: Dt 11,13-21
- terzo brano: Nm 15-37,41

Primo brano

Il versetto introduttivo (Dt 6,4) corrisponde alle seguenti parole: “Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno”. Il verbo iniziale rimanda alle parole con cui il popolo si è impegnato accogliendo la *Torah* al Sinai: “faremo e ascolteremo” (cf. Es 24,7), ed esprime l’atteggiamento di chi si relaziona con il suo Dio in un costante atteggiamento di ascolto; tale Dio inoltre è definito “uno”, termine che, secondo la tradizione, indica sia la sua comprensione monoteistica che la coscienza del fatto che è l’unico capace di salvare (uno quindi sta anche per unico).

Il versetto successivo (Dt 6,5) spiega in che modo tale Dio va amato: “con tutto il cuore, con tutta la persona e con tutte le forze”. Le traduzioni italiane rendono il termine ebraico *nefesh* (persona) con “anima”, tale scelta però non dà sufficiente ragione dell’antropologia unitaria che caratterizza l’ebraismo e il giudaismo fin dai tempi biblici: l’idea di un corpo separato dalla spirito è estranea al pensiero ebraico, che si misura con la stessa solo quando incontra culture diverse dalla propria (come il pensiero greco). Ciò che questo testo vuole esprimere è infatti un amore totale per il proprio Dio che coinvolge tutto l’essere dell’uomo e tutte le sue capacità relazionali, per questo le parole con cui il Signore si rivela devono essere “sul cuore”, centro vitale della persona in quanto compreso come sede della razionalità, della volontà e dei sentimenti. Come nella dichiarazione del “credo storico” anche in questo caso si ritrova la precisazione “oggi”: “e saranno queste parole che io [Dio] ti comando oggi sul tuo cuore” (Dt 6,6), che sta a significare la coscienza di un ascolto che attualizza nel tempo la parola rivelata, che continua ad accadere e per questo deve continuamente essere accolta.

Seguono poi una serie di indicazioni sul modo in cui tale insegnamento deve essere trasmesso di generazione in generazione nell’interazione genitori-figli, unitamente alle indicazioni su alcuni segni da porre sia sulla propria persona durante la preghiera che sulla porta di casa (Dt 6,7-9). Si fa infatti riferimento ai *filatteri*, scatolette di cuoio contenenti alcuni brani della *Torah* che l’uomo pone sulla fronte e sul braccio sinistro all’altezza del cuore durante la preghiera del mattino²⁶, e alla *mezuzah*, astuccio contenente i brani biblici che compongono lo *Shema* ‘ che gli ebrei osservanti

²⁶ Quello posto sul capo ricorda all’uomo la sua limitatezza nelle proprie realizzazioni intellettuali sottolineando così la grandezza del mistero divino, mentre quello sul braccio all’altezza del cuore indica che è attraverso questo centro vitale della persona che la parola rivelata deve essere accolta e compresa.

collocano sugli stipiti delle porte di casa. In tale contesto la parola divina rivelata è resa presente in famiglia sia attraverso la testimonianza dei genitori che attraverso il suo essere “segno” nello spazio domestico.

Secondo brano

Dopo una prima sezione in cui si fa memoria del rapporto fra la fedeltà dell'uomo agli insegnamenti divini e la fecondità della Terra (Dt 11,13-17), si ripropone quanto affermato nel brano precedente (Dt 6,5-9) giocando sull'alternanza “tu/voi”.

La pericope (Dt 11,18-21) inizia infatti con una serie di quattro verbi al plurale: porrete, legherete, terrete, insegnerete, per poi procedere con cinque verbi al singolare: sarai seduto, camminerai, ti coricherai, ti alzerai, scriverai. La tradizione rabbinica interpreta questo fatto sottolineando che i verbi al plurale rimandano all'orizzonte comunitario, all'appartenenza al popolo di Israele di cui la famiglia fa parte, quel popolo che il Signore continua ad educare attraverso la *Torah*, mentre i verbi al singolare richiamano la famiglia, e in particolare i singoli genitori, ai doveri religiosi nell'ambito domestico, cioè nello spazio naturale del “farsi” del popolo stesso attraverso le nuove generazioni. La testimonianza di fede e la trasmissione della tradizione religiosa è pertanto un dovere sia della comunità che della famiglia.

Terzo brano

Quest'ultima parte (Nm 15,37-41) si riferisce al precetto delle “frange” da apporre agli angoli dei vestiti, che alcuni gruppi ebraici molto religiosi ancora oggi portano mentre la maggioranza le indossa apposte allo scialle da preghiera (*talled* o *tallit*). Anche questo è un segno legato alla costante memoria del senso di appartenenza: guardandole l'ebreo ricorda sia i precetti che l'impegno assunto per la loro osservanza e questo in virtù del fatto che chi domanda ciò è il Signore che ha fatto uscire il popolo dalla schiavitù d'Egitto.

Come si può notare, rispetto al “credo storico” lo *Shema 'Jisra'el* sposta l'attenzione sulla famiglia e sulla liturgia domestica, la quale inizialmente interagisce con il servizio culturale al Tempio ma, già durante l'esilio di Babilonia e soprattutto dopo la caduta del Santuario, assieme al culto sinagogale diventa progressivamente la forma celebrativa privilegiata ancora oggi in uso. In ogni caso, fin dai tempi biblici, è chiara la modalità con cui la testimonianza di fede relativa all'evento fondante per la coscienza ebraica deve essere trasmessa: la dinamica è quella della domanda da parte dei figli alla quale i genitori devono rispondere con parole precise, è ciò riporta il discorso nell'ambito dei rapporti familiari. Ecco alcuni esempi significativi al riguardo tratti da passi biblici:

...perché tu possa raccontare alle orecchie di tuo figlio e del figlio di tuo figlio come io ho trattato gli egiziani e i segni che ho compiuto in mezzo a loro, cosicché sappiate che io sono il Signore (Es 10,2);

E allora i vostri figli vi chiederanno: Che cosa è questo vostro atto di culto? E risponderete: È il sacrificio di Pasqua per il Signore (Es 12,26-27);

E in quel giorno tu narrerai a tuo figlio dicendo: È a causa di questo che fece il Signore per me quando uscii dall'Egitto (Es 13,8);

E quando tuo figlio ti chiederà domani: Che cosa è questo?, allora gli dirai: Con la forza della mano il Signore ci ha fatti uscire dall'Egitto, dalla casa di schiavi (Es 13,14);

Quando domani tuo figlio ti chiederà: Che cosa significano le istruzioni, le leggi e le prescrizioni che vi ha comandato il Signore nostro Dio?, allora dirai a tuo figlio: “Schiavi fummo del faraone in Egitto; e il Signore ci fece uscire dall’Egitto con mano forte...Allora il Signore ci comandò di mettere in pratica tutti questi statuti, temendo il Signore nostro Dio per il nostro bene, per essere vivi come lo siamo oggi. E giustizia sarà per noi quando avremo cura di mettere in pratica tutti questi precetti davanti al Signore nostro Dio come ci ha comandato” (Dt 6,20-21.24-25).

Per ulteriori approfondimenti sul significato dello *Shema ‘ Jisra ‘el* si rimanda al seguente saggio:
E. KOPCIOWSKI, *Shema ‘. Queste parole saranno nel tuo cuore e le ripeterai ai tuoi figli*, Effatà Ed., Cantalupa (TO) 2004.

Giunti a questo punto, spostiamo l’attenzione in maniera particolare sulle radici ebraiche del mistero eucaristico considerate nell’orizzonte del significato del cibo e del valore della convivialità nella Scrittura e nella tradizione ebraica.

LE RADICI EBRAICHE DEL MISTERO EUCARISTICO: UN SEGNO CONVIVIALE FRA MEMORIA E ATTESA

Per comprendere la portata e la profondità del mistero eucaristico, è opportuno riflettere sul gesto compiuto da Gesù durante l'ultima cena coi suoi alla luce del particolare contesto nel quale il medesimo è stato posto. L'istituzione dell'eucarestia è avvenuta infatti nell'orizzonte conviviale del "banchetto sacro" e del "memoriale" che costituiscono due elementi importanti della tradizione biblica e della rivelazione ebraico-cristiana.

Facendo tesoro delle indicazioni magisteriali post-conciliari, che invitano il cristiano a riscoprire le proprie radici ebraiche e il particolare legame che lo unisce ai suoi "fratelli maggiori" nella fede, cercheremo di cogliere il significato delle dinamiche soggiacenti all'esortazione di Gesù "fate questo in memoria di me" (cf.: 1Cor 11,24) attraverso una riflessione che affronterà due tematiche fra loro correlate: inizialmente ci soffermeremo sul significato del cibo e del valore della convivialità nella Scrittura e nella tradizione ebraica, successivamente ricontestualizzeremo le testimonianze neotestamentarie relative all'istituzione eucaristica per comprenderne più profondamente il senso²⁷.

SIGNIFICATO DEL CIBO E VALORE DELLA CONVIVIALITÀ NELLA SCRITTURA E NELLA TRADIZIONE EBRAICA

Il tema che stiamo per affrontare, si colloca nell'orizzonte della svolta conciliare che ha riscoperto positivamente il significato del rapporto fra il Cristianesimo e la tradizione ebraica. Il Magistero, precisando ed esplicitando le indicazioni contenute nella Dichiarazione *Nostra Aetate* al numero 4, in questi ultimi decenni ha significativamente sottolineato il particolare nesso che lega i cristiani agli ebrei nel quale è radicato un notevole patrimonio di fede comune e ha ribadito il valore della testimonianza ebraica per i cristiani²⁸. Nei *Sussidi* del 1985, ha precisato che:

Gesù è ebreo e lo sarà per sempre. [...]. È pienamente uomo del suo tempo e del suo ambiente ebraico-palestinese del primo secolo, di cui ha condiviso gioie e speranze [...]. Ha raccomandato il rispetto della Legge e l'obbedienza ad essa [...]. Ha voluto realizzare l'atto supremo del dono di sé nel quadro della liturgia domestica della Pasqua [...]. Ciò permette di comprendere meglio il carattere di "memoriale" dell'eucarestia²⁹.

Facendo tesoro di tali indicazioni cercheremo di riflettere sul significato del cibo e sul valore della convivialità che, a partire dalle sue radici bibliche, la tradizione ebraica post-biblica continua a conservare e a trasmettere.

Prima di inoltrarci in tale prospettiva, è opportuno fare qualche breve ma indispensabile premessa.

²⁷ Vengono qui ripresi e riproposti in una nuova sintesi i seguenti studi: E. BARTOLINI, *Il "precetto" di Gesù: "fate questo in memoria di me"*, in AA.VV., *Ebraismo. Il Giudaismo e i Vangeli* (Sette e Religioni/settimo quaderno), a c. di E. BARTOLINI, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, pp.155-168; *La sponsalità del banchetto nella Tradizione ebraica*, in AA. VV., *Eucaristia e matrimonio. Unico mistero nuziale* (Atti della Quarta Settimana Nazionale di studi sulla spiritualità familiare e coniugale promossa dalla CEI, Rocca di Papa, 28 aprile – 2 maggio 2000), Città Nuova, Roma 2000, pp.19-44.

²⁸ Per un approfondimento di questa prospettiva si può vedere: AA. VV., *Secondo le Scritture. Chiese cristiane e popolo di Dio*, a c. di G. BOTTONI–L. NASON, EDB, Bologna 2002; E. BARTOLINI–C. VASCIAVEO, *Gesù ebreo per sempre*, EDB, Bologna 1991; M. PESCE, *Il Cristianesimo e la sua radice ebraica*, EDB, Bologna 1994.

²⁹ SEGRETARIATO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI (Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo), *Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa cattolica. Sussidi per una corretta presentazione*, 24.06.1985: *Enchiridion Vaticanum*, 9/1636-1638.

Non dobbiamo infatti dimenticare che la tradizione ebraica è una realtà multiforme e vivacemente contrassegnata da posizioni di Maestri spesso fra loro dialetticamente contrapposti: è famoso il detto: “dove ci sono due ebrei ci sono almeno tre idee diverse...”. Non è pertanto possibile individuare, per così dire, una “linea di pensiero vincente”, ma alcuni orientamenti di fondo, soprattutto a livello di prassi, che comunque non possono essere paragonati a “dogmi di fede”: nell’ebraismo l’unico “dogma” è che “Dio ha parlato e si è rivelato agli uomini”, ma su cosa abbia detto e su come vada messo in pratica si continua a “discutere” secondo l’insegnamento rabbinico: “non è più in cielo” (cf.: Dt 30,12)³⁰, che sta a significare che la rivelazione è stata data agli uomini affinché, vivendola e studiandola, ne comprendano il significato in ogni tempo. È in questo orizzonte che sono maturati i criteri interpretativi, tutt’oggi utilizzati, attraverso i quali l’ebraismo cerca di cogliere la molteplicità di sensi che la parola rivelata porta in sé (cf.: Sal 62,12; Ger 23,29). Cercheremo quindi di mantenere costantemente in evidenza il rapporto fra la rivelazione sinaitica (*Torà* scritta) e l’interpretazione rabbinica (*Torà* orale)³¹ che la tradizione considera di origine divina, individuando le dinamiche interne al testo nella sua dimensione canonica. L’intenzione è quella di non imporre al testo biblico dei modelli e delle categorie di pensiero estranei alla cultura in cui si è formato e fissato.

Importante è la coscienza che, quanto stiamo per accostare, non è il ricordo di eventi passati bensì la testimonianza viva di un popolo che, come ricorda l’apostolo Paolo nella Lettera ai Romani, “rimane caro a Dio” perché l’elezione divina è un “dono irrevocabile” (cf.: Rm 9-11).

Fare esperienza di Dio mangiando e bevendo (cf.: Es 24,11)

Il libro dell’Esodo, nel contesto della teofania sinaitica e dell’impegno solenne da parte del popolo di Israele nell’Alleanza, precisa che Mosè, Aronne, Nadav e Abihù con settanta anziani di Israele “videro il Dio di Israele”, cioè ne contemplarono la presenza e, durante tale visione, “mangiarono e bevvero” (cf.: Es 24,9-11). Il testo ebraico esprime l’esperienza del “vedere Dio” attraverso la radice verbale *ch-z-h*, solitamente utilizzata per descrivere la visione profetica in un contesto teofanico che, in questo preciso caso, avviene durante un banchetto: “videro il Dio di Israele e mangiarono e bevvero” (Es 24,11).

Molte delle traduzioni italiane interpretano la congiunzione “e” (in ebraico *wa*) come un “tuttavia” che introduce una sorta di contrapposizione fra l’esperienza teofanica e l’atto del mangiare: “hanno visto Dio ma/tuttavia hanno mangiato e bevuto....”. Anche in ambito ebraico si trovano interpretazioni diverse di questo passo: c’è chi sottolinea che “hanno visto Dio e sono rimasti in vita”, cioè hanno potuto contemplare qualcosa che non è dato normalmente all’uomo in quanto superiore alla sua possibilità di ricezione (cf.: Es 19,12 e 33,19-23), e c’è chi preferisce precisare che “hanno contemplato Dio anche mangiando e bevendo”³². In ogni caso, questo passo della Scrittura associa significativamente una particolare esperienza del divino nel contesto dell’Alleanza all’atto del mangiare. Cerchiamo allora di capirne le ragioni secondo la prospettiva che il testo biblico stesso ci fornisce in relazione al significato del cibo nell’economia della rivelazione.

Cibo e Parola-evento di Dio nella Scrittura

Se consideriamo le origini dell’uomo secondo il libro della Genesi, possiamo rilevare che Dio crea l’umanità facendola dipendere dal cibo:

³⁰ Cf.: *Talmud Babilonese, Bava Metzi’a*, 59b.

³¹ *Torà* significa insegnamento rivelato. Quasi tutte le traduzioni italiane della Bibbia la indicano come “Legge” accentuando la connotazione giuridica e sminuendone il significato.

³² Cf.: *Midrash Tanchuma* all’Esodo, ripreso dal commentatore medievale Rashi in: *Chumash with Rashi’s commentary. Shemot*, by Rabbi A.M. SILBERMANN, Feldheim Publishers Ltd, Jerusalem 5745/1985, pp.129-130.

Dio creò l'uomo a Sua immagine... maschio e femmina.... Dio disse: "Ecco vi do tutte le erbe che fanno seme... tutti gli alberi che danno frutto.....; vi serviranno come cibo" (Gen 1,28-29).

L'esigenza di mangiare, di nutrirsi per poter vivere, è dunque un'esigenza determinata dall'atto divino della creazione che affida all'uomo l'uso dei beni del mondo: il cibo è funzionale alla vita che, secondo la testimonianza della Scrittura, deve essere vissuta secondo un insegnamento rivelato. Ciò implica un riconoscimento del rapporto Creatore-creatura in riferimento all'atto del mangiare che, nella tradizione ebraica, si traduce sempre in un gesto di "benedizione" che precede e segue l'assunzione del cibo. Ne vedremo successivamente la particolare struttura celebrativa.

È bene invece ricordare subito che, nell'esperienza del popolo ebraico, il rapporto con il Dio dell'Alleanza che libera dalla schiavitù d'Egitto trasformando una storia anonima e perdente in storia di salvezza, non passa attraverso dottrine ma attraverso cose da fare o non fare: la spiritualità ebraica è radicalmente legata ad una prassi fondata sulla *Torà*, l'insegnamento rivelato al Sinai. Questa fondamentale discriminazione, fra cose da fare e da non fare, coinvolge principalmente il mangiare secondo le norme della *kasherut*, che distingue gli alimenti permessi da quelli vietati e determina le modalità di preparazione e assunzione. Un esempio è il divieto biblico: "non cuocerai il capretto nel latte di sua madre...." (Es 23,19; 34,26; Dt 14,21) con il conseguente obbligo di separazione fra carni e latticini.

Tale divieto, ripetuto tre volte nella *Torà*, - e che può essere inteso come una particolare attenzione alla vita in quanto il latte è un alimento vitale che non va sottratto alla madre, - insieme a tutte le norme alimentari fissate dalla tradizione rabbinica, viene ancora oggi compreso e vissuto secondo le parole con cui il popolo di Israele ai piedi del Sinai ha accolto l'insegnamento rivelato:

tutto ciò che il Signore ha detto/rivelato noi lo eseguiremo e lo ascolteremo... (Es 24,7)³³.

Come si può notare la prassi precede l'ascolto, ovvero, è il contesto nel quale avviene la concettualizzazione secondo una modalità tipicamente biblica. In altri termini: si comprende attraverso una particolare esperienza alla luce dell'insegnamento di un Dio che, avendo liberato dalla schiavitù d'Egitto, non può che volere il bene e la felicità degli uomini. È per rimanere fedeli a tale prassi che i sette fratelli Maccabei hanno preferito il martirio piuttosto che accettare di mangiare un cibo proibito: hanno testimoniato con la vita la loro fede secondo l'insegnamento rabbinico per il quale, se si è in pubblico, bisogna affrontare la morte piuttosto che violare una sola qualsiasi norma. In pubblico, mangiare il cibo vietato avrebbe infatti avuto il significato di apostasia. Per l'ebreo osservante dunque, il cibo assunto secondo determinate regole religiose esprime la fedeltà al Dio dell'Alleanza.

Nella reciprocità dell'esperienza di Alleanza

Nel testo biblico, dal punto di vista storico-critico, è possibile cogliere una sorta di evoluzione nei rapporti fra Dio e l'uomo anche attraverso il cibo: inizialmente Dio nutre l'uomo attraverso i "frutti della terra" (Gen 1,29) ma, a sua volta, anche l'uomo "offre a Dio" attraverso i sacrifici del cibo (primizie, animali.....). Comune a tutti i popoli dell'antichità è infatti l'idea di "nutrire Dio". Nella Bibbia ritroviamo qualcosa di simile nella narrazione di ciò che fa Noè dopo il diluvio e che ha dei parallelismi interessanti nelle narrazioni dell'epoca di Ghilgamesh³⁴: "Noè edificò un altare al Signore..... e offrì olocausti. Il Signore ne odorò la soave fragranza...." (Gen 8,21-22).

Presso il Tempio di Gerusalemme tali offerte erano considerate un riconoscimento dell'amore di

³³ Questa la traduzione letterale dell'originale ebraico. La Conferenza Episcopale Italiana interpreta e traduce diversamente.

³⁴ Cf.: AA. VV., *L'Antico Testamento e le culture del tempo*, Borla, Roma 1990, pp.381-382.

Dio verso l'uomo, del Suo preoccuparsi affinché la terra possa continuare a dare i suoi frutti per la sopravvivenza. Il sacrificio viene quindi compreso come un momento di "comunione" fra Dio e gli uomini, come un "pasto sacro" nel segno dell'Alleanza. Per questo è importante distinguere fra i vari tipi di sacrificio, per esempio fra gli olocausti (dall'ebraico *la'alot*, salire) che sono quelli interamente bruciati e il cui fumo sale totalmente verso Dio, e i sacrifici di comunione denominati invece *shelamin* (dalla radice di *shalom*, pace; cf.: Lv 1-3).

Nei testi profetici, l'atto del mangiare viene significativamente riferito anche al rapporto con la Parola divina rivelata. La narrazione di una visione, ripresa tra l'altro nell'Apocalisse (10,8-10), riporta le seguenti parole del profeta Ezechiele:

Io guardai ed ecco, una mano tesa verso di me teneva un rotolo. Lo spiegò davanti a me, era scritto all'interno e all'esterno³⁵. Mi disse: "Figlio dell'uomo, mangia ciò che hai davanti, poi va e parla alla casa di Israele". Io aprii la bocca ed Egli mi fece mangiare quel rotolo dicendomi: "Figlio dell'uomo, nutri il ventre e riempi le viscere con questo rotolo che ti porgo". Io lo mangiai e fu per la mia bocca dolce come il miele (Ez 2,9-3,3).

Si comincia quindi con l'accogliere il nutrimento come dono divino, si offre cibo a Lui e, sempre attraverso il cibo, si fa esperienza di comunione umano-divina fino ad arrivare "all'ingestione" della Sua Parola. L'atto del mangiare comprende sia l'assunzione del cibo comunemente inteso che della Parola stessa di Dio, segno che il nutrimento ha a che fare sia con il corpo che con lo spirito. Nell'orizzonte della visione unitaria dell'uomo tipicamente biblica, dove corpo e spirito costituiscono due aspetti inscindibili dell'unico "essere vivente", non è possibile separare totalmente la Parola dal cibo; questi due elementi, che di fatto sconfinano l'uno nell'altro, rimandano a due dimensioni caratterizzanti il significato del "mangiare" nella Scrittura: il godere dei beni della terra donata da Dio e il celebrare l'esperienza di Alleanza con Lui.

Un esempio è il passo dell'Esodo inizialmente citato: "videro Dio..... e mangiarono e bevvero..." (Es 24,11), in altri termini: sperimentarono l'amore e la grandezza del Dio di Israele sia nella teofania sinaitica che nel "mangiare e bere" al Suo cospetto, banchetto che, insieme all'aspersione del sangue sull'altare e sul popolo, conclude solennemente l'accoglienza della *Torà* e degli impegni da essa derivanti, costituendo così un segno importante nel patto di Alleanza fra Dio e il popolo della promessa (cf.: Es 24,1ss.).

Alcune testimonianze significative

Fra i numerosi altri esempi citabili, possiamo ricordare quanto narrato nel libro di Nehemia, là dove si descrive la prima testimonianza di lettura pubblica della *Torà*, nel primo giorno del mese di *Tishri*, alla porta delle Acque, in Gerusalemme. È questa la prima attestazione di un rito sinagogale: dopo l'esilio babilonese tutto il popolo si raduna, così come era avvenuto ai piedi del monte Sinai, e ascolta la proclamazione della parola rivelata. La commozione è grande: molti piangono percependo la propria inadeguatezza rispetto alle prescrizioni divine. Neemia, a questo punto, disse ai convenuti:

Andate, mangiate carni grasse e bevete vini dolci e mandate porzioni a quelli che nulla hanno di preparato, perché questo giorno è consacrato al Signore nostro; non vi rattristate perché la gioia del Signore è la vostra forza. I leviti calmavano tutto il popolo dicendo: tacete, perché questo giorno è santo, non vi rattristate. Tutto il popolo andò a mangiare, a bere a mandare porzioni ai poveri e a far festa perché avevano compreso le parole che erano state loro proclamate (Ne 8,10-12).

Da questo testo si può desumere che sia considerato quasi irriguardoso verso Dio non fare festa

³⁵ Anche le tavole della *Torà* erano scritte, secondo la Tradizione, su entrambe le facce.

mangiando e bevendo in concomitanza con l'ascolto della sua Parola. A tale proposito, vale la pena ricordare che, secondo alcuni, l'aridità del terreno intorno a Gerusalemme a cui oggi si cerca di riparare con opere di rimboschimento, sarebbe dovuta in gran parte agli innumerevoli pasti all'aperto (*pic-nic*, diremmo noi) che là avevano luogo all'epoca del Tempio in occasione delle feste di pellegrinaggio: Pasqua, Pentecoste e le Capanne, durante le quali le folle che convenivano per le celebrazioni si sistemavano sui prati e utilizzavano la legna degli alberi per cucinare. Non a caso allora, i maestri di Israele che, nel *Talmud*, commentano il passo di Neemia che abbiamo poco fa citato, affermano:

Rabbi Eliezer diceva: nelle feste si deve mangiare e bere, o sedere o studiare. Rabbi Joshua diceva: dividi il tuo tempo, metà per Dio e metà per te stesso. E dopo aver riportato le parole di Neemia (8,10) continuava: cosa significano queste parole? Rabbi Johanan disse: Dio ha detto ai figli di Israele: 'Figli miei, consumate ai mio credito, a mio conto e santificate la santificazione del giorno e fidatevi di me: Io pagherò³⁶.

Significativo anche quanto la versione palestinese del *Talmud* riferisce a Rav, maestro del II secolo dell'Era Volgare:

Un uomo, nel giorno del giudizio, dovrà rendere conto di ogni buona cosa che i suoi occhi hanno visto e che egli non ha mangiato³⁷.

Questa affermazione che, come molti detti rabbinici può apparire paradossale, sottintende un rapporto Creatore-creatura molto profondo: Dio ha dato all'uomo l'uso del mondo per la vita, e se l'uomo non se ne avvale, non gode dei beni ricevuti, e come colui che, invitato a pranzo, non mangia.

Tutto ciò emerge con particolare forza e significato nella dinamica delle "benedizione" che, nella prassi religiosa ebraica, accompagna sempre l'atto del mangiare sia nella normale vita quotidiana che nelle grandi feste.

Il pasto come momento sacro di convivialità e la benedizione che lo accompagna

Se, come abbiamo appena visto, l'uomo è invitato a godere dei beni terreni, tuttavia un principio talmudico stabilisce che:

È proibito all'uomo godere di questo mondo senza benedizione³⁸.

Ciò significa che il godimento dei beni è un valore positivo, ma non deve diventare lo scopo della vita dell'uomo. Quest'ultimo infatti non è né padrone né creatore del mondo ma solo suo amministratore. Per questo la tradizione ebraica conserva e tramanda benedizioni per ogni occasione tra le quali anche quelle legate all'assunzione dei cibi, che prevedono una breve formula da recitarsi prima dell'atto del mangiare e una più lunga e articolata che lo segue: l'idea di fondo è infatti che, prima si gode dei beni divini, e poi si ringrazia il Signore.

La benedizione del pasto è l'unica comandata esplicitamente nella *Torà*, tutte le altre benedizioni sono state invece prescritte dalla tradizione rabbinica. Il fondamento biblico lo ritroviamo nei seguenti passi:

E mangerai e ti sazierai e benedirai il Signore tuo Dio per la terra buona che ti ha dato (Dt 8,10).

³⁶ *Talmud Babilonese*, Bezà, 15b.

³⁷ *Talmud Palestinese*, *Qiddushin* 66d. Per un approfondimento di questo particolare aspetto rimando a: E. BARTOLINI, *Dio ci chiederà conto dei beni di cui non abbiamo goduto*, in *Parola Spirito e Vita* 45 (2002) [1] 55-68.

³⁸ *Talmud Babilonese*, *Berakhot*, 35a.

Mangerete davanti al Signore vostro Dio e gioirete voi e le vostre famiglie di tutto ciò a cui avrete posto mano e in cui il Signore vostro Dio vi avrà benedetti (Dt 12,7).

Secondo la logica biblica si mangia sempre davanti a Dio: ogni pasto è un momento sacro, un'occasione per dare lode al Signore e fare memoria della Sua azione di salvezza nella storia. Prima di mangiare si pronunciano le seguenti parole intingendo un pezzo di pane nel sale³⁹:

Benedetto sei Tu Signore, Dio nostro e Re del mondo, che fa uscire il pane dalla terra.

Il sale rimanda simbolicamente alla salatura prevista per ogni offerta al Signore presso il Tempio (cf.: Lv 2,13): il sale infatti accompagnava ogni sacrificio come segno del patto eterno fra Dio e i figli di Israele. La scelta di questo alimento come segno di indissolubilità sta probabilmente nel fatto di essere un cibo che si conserva indefinitamente nel tempo senza guastarsi.

Nella breve formula liturgica si possono invece cogliere in sintesi gli elementi fondamentali che caratterizzano la dinamica di ogni benedizione. Innanzitutto, l'atto del benedire è la risposta dell'uomo all'azione di Dio nella storia: la benedizione costituisce il modo in cui l'uomo prende coscienza della presenza di Dio nel mondo ed entra in rapporto con lui attraverso le sue creature. La parte fissa iniziale della formula (Benedetto Tu..... che fa...) esprime la compresenza dell'immanenza divina assieme alla Sua totale trascendenza: "benedetto Tu" traduce il rapporto diretto e dialogico con Dio, la consapevolezza della Sua vicinanza amorosa e paterna ma, per quanto vicino, Dio resta sempre totalmente Altro, irriducibile alla logica umana e alle sue istanze; la parte impersonale della benedizione, "che fa...", traduce questa seconda consapevolezza, che non rinnega la prima ma la presuppone e la integra. Un Dio solo "presenza" potrebbe diventare l'idolo dell'uomo, così come un Dio solo "assenza" diventerebbe estraneo. Riconoscere Dio contemporaneamente personale ("Tu") e impersonale ("Egli") significa designare lo spazio in cui l'uomo scopre il Suo mistero accogliendolo e condividendolo.

Emerge inoltre in modo significativo la logica dell'Alleanza: Dio può "far uscire il pane dalla terra" solo se l'uomo collabora con lui nel portare a "compimento" l'opera creativa. L'intervento divino non basta: occorre anche il concorso dell'opera dell'uomo che lavora e trasforma ciò che Dio gli ha affidato.

Sull'importanza poi della dimensione celebrativa del pasto, la tradizione ebraica conserva un testo talmudico fondamentale:

Rabbi Jochanan e Rabbi Eleazar dicevano: quando esisteva il Santuario, l'altare espiava le colpe di Israele; ora è la tavola dell'uomo che espia le sue colpe⁴⁰.

Il significato di questa affermazione va colto in due sensi: in primo luogo perché assumere cibo comporta la preghiera che precede e segue questo atto; in secondo luogo perché consumando i doni di Dio si gode e si celebra nel senso dei così detti sacrifici pacifici di comunione. In altri termini: attorno alla tavola si costruisce una piccola comunità in cui non devono mancare i poveri e gli ospiti, ed è il cibo ad essere ora l'elemento di comunione che una volta era costituito dai sacrifici detti *shelamin*.

È questa la ragione per la quale qualsiasi pasto deve finire con la *birkath ha-mazon*, ossia con la benedizione del medesimo, la cui struttura fondamentale si articola in quattro benedizioni successive di cui le prime tre costituiscono il suo nucleo fondamentale: si inizia benedicendo Dio che nutre tutte le sue creature e non fa mancare a nessuna l'alimento necessario; si prosegue ringraziando Dio per tutti i benefici che ha elargito nella storia del suo popolo sottolineando, con

³⁹ Per ulteriori approfondimenti al riguardo si rimanda a: *Berakhòt, introduzione alle benedizioni*, a c. di R. DI SEGNI, Carucci/DAC, Roma 5740/1980, pp.19-23.

⁴⁰ *Talmud Babilonese, Berakhot*, 55a.

aggiunte e varianti particolari, quelli di cui si fa memoria durante le diverse feste; il terzo momento è costituito invece da una serie di richieste e formule aggiuntive che, anche in questo caso, possono variare in relazione alla liturgia festiva; infine, una quarta benedizione di istituzione rabbinica (135 Era Volgare), sottolinea la speranza nei tempi messianici e nella ricostruzione di Gerusalemme, seguita da una litania in cui si invoca la misericordia divina per richieste di vario genere. Ecco la traduzione italiana della prima benedizione e della parte fissa della seconda:

Benedetto Tu o Signore, Dio nostro Re del mondo, Dio che nutre noi e il mondo intero con la Sua bontà, con grazia, con pietà, con abbondanza e con grande misericordia. Che dà il pane ad ogni creatura poiché la Sua pietà è eterna. E per la Sua grande bontà non ci sono mai mancati, né mai ci mancheranno per sempre gli alimenti. Poiché Lui è il Dio che nutre e alimenta tutti. La Sua mensa è pronta [apparecchiata] per tutti e dispone vitto e nutrimento per tutte le sue creature che ha creato, con la Sua misericordia e la Sua immensa pietà. Come è detto: apri le tue mani e sazi ogni vivente con volontà. Benedetto Tu o Signore che nutre tutti.

Ti rendiamo grazie o Signore nostro Dio poiché ti compiacesti di concedere in retaggio ai padri nostri una terra desiderabile, buona e spaziosa, un patto e una *Torà*, vita e alimenti, perché ci traesti dalla terra d'Egitto e ci liberasti dalla casa degli schiavi, per il Tuo patto che suggellasti nella nostra carne e per la Tua *Torà* che ci insegnasti, per le disposizioni della Tua volontà che ci facesti conoscere, per la vita e per il cibo con cui ci alimenti e ci nutri⁴¹.

La particolare e forte connessione fra godere e celebrare che dal testo chiaramente emerge, mostra come la dimensione sacrale del pasto si esprime attraverso una convivialità che fa “memoria” della fedeltà di Dio alle Sue promesse.

Il significato del cibo nelle celebrazione delle feste

Nell'ebraismo la liturgia domestica è più importante rispetto a quella sinagogale in quanto è lo spazio privilegiato per la celebrazione di tutte le festività, momento nel quale i genitori svolgono un ruolo ministeriale nel contesto della famiglia riunita attorno alla mensa, cioè all'altare domestico⁴². Se, sulla base di quanto fin qui rilevato, consideriamo sia l'importanza del cibo in tale contesto che quella della sua preparazione secondo la tradizionale prassi religiosa, possiamo dire che, in un certo senso, il libro di cucina ebraico può essere considerato un libro liturgico. Alcune edizioni ne sono un significativo esempio: in esse, oltre alle tradizioni alimentari che rappresentano la varietà della diaspora ebraica (ashkenazita, sefardita, ecc.), sono indicati i cibi specifici per ogni festività unitamente al loro significato simbolico e ai momenti liturgici principali⁴³. Per esempio, durante la festa di *Chanukkà* che ricorda la riconsacrazione del Tempio dopo la rivolta dei Maccabei, si usa mangiare cibi fritti e frittelle di ogni genere in ricordo del famoso “miracolo dell'olio”⁴⁴; mentre a *Shavu'ot* (Pentecoste) in cui si celebra il dono della *Torà* sul Sinai, è tradizione mangiare formaggio o pietanze comunque a base di latte come probabilmente hanno fatto gli ebrei da poco usciti dall'Egitto che, in questo giorno, hanno scoperto le regole alimentari che la *Torà* prescrive: per non trasgredire ai precetti appena rivelati e accolti era necessario evitare cibi come la carne, la cui macellazione rituale e conseguente salatura richiede più giorni di preparazione⁴⁵. Nelle famiglie è

⁴¹ *Birkàt hamazòn*, secondo l'uso sefardita orientale, Morashà, Milano 5755/1995, pp.50-53; cf. *Berakhòt, introduzione alle benedizioni, cit.*, p.30.

⁴² Per un approfondimento delle feste ebraiche e della dimensione domestica della liturgia si può vedere: C. ED E. KOPCIOWSKI, *Le pietre del tempo. Il popolo ebraico e le sue feste*, Ancora, Milano 2001.

⁴³ Cf.: AA. VV., *Le feste ebraiche. Tradizioni Canti e Ricette da tutto il Mondo*, Logart Press, Roma 1987.

⁴⁴ Per riconsacrare il Tempio era necessario accendere la *Menorà*, il candelabro tradizionale a sette braccia, e il poco olio “sacro” rimasto dopo la rivolta, è miracolosamente durato otto giorni e otto notti permettendo la preparazione di una nuova quantità di “olio sacro” necessaria per la liturgia presso il Santuario.

⁴⁵ Cf.: J.J. PETUCHOWSKI, *Le feste del Signore*, Ed. Dehoniane, Napoli 1987, pp.53-55.

pertanto importante tramandare queste tradizioni alimentari che servono a mantenere viva la coscienza del proprio senso di appartenenza.

L'espressione più importante e significativa del rapporto cibo-liturgia avviene durante la cena pasquale: secondo la prescrizione del "memoriale" biblico ognuno "esce nuovamente dall'Egitto", e ciò avviene mangiando determinati cibi (azzime, erbe amare, ecc..) durante la lettura di passi dell'Esodo alla luce dei commenti rabbinici.

Ecco la traduzione italiana delle parole che si pronunciano durante la celebrazione per sottolineare solennemente tale dinamica:

In ogni generazione ciascuno ha il dovere di considerarsi come se egli stesso fosse uscito dall'Egitto, come è detto: "In quel giorno racconterai a tuo figlio dicendogli: [questa celebrazione ha luogo] per quello che mi fece il Signore quando uscii dall'Egitto" (Es 13,8). Perché il Santo, benedetto Egli sia, non liberò soltanto i nostri padri, ma noi pure liberò insieme con loro, come è detto: "Noi, Egli fece uscire di là per condurci e dare a noi la terra che aveva giurato ai nostri padri" (Dt 6,23)⁴⁶.

La celebrazione della memoria dell'evento fondante per la coscienza ebraica, evento che segna in maniera unica il rapporto fra Dio e il popolo di Israele, avviene dunque nel contesto della liturgia familiare attraverso una cena, un banchetto conviviale, che consente ai partecipanti di diventare contemporanei della salvezza evocata. Tale salvezza, attraverso la mediazione del popolo ebraico, si offre ad ogni uomo che desidera sperimentare la libertà offerta dal Dio di Israele, come sottolineato nella parte iniziale del rito dove si dice:

Chi ha fame venga e mangi, chi ha bisogno venga e faccia Pasqua⁴⁷.

Non solo chi è ebreo dunque, ma chiunque ha bisogno e desidera fare un'esperienza pasquale. È significativo che, in un rituale in lingua ebraica, queste parole siano scritte e pronunciate in lingua aramaica: questa parte del rito è stata redatta durante l'esilio in Babilonia quando l'aramaico era la lingua del paese, pertanto si è voluto sottolineare la prospettiva universale dell'invito utilizzando un linguaggio che tutti potessero intendere.

Un altro elemento particolarmente importante nella celebrazione familiare della Pasqua è la presenza dei bambini, i quali costituiscono il futuro della comunità. La sera di Pasqua sono loro infatti a porre agli adulti una serie di domande, che la liturgia ha codificato, e che hanno lo scopo di chiarire perché "questa sera è diversa dalle altre sere"⁴⁸; a tali domande gli adulti rispondono utilizzando gli insegnamenti della tradizione e tenendo conto dei diversi tipi di figlio che potrebbero avere di fronte. La celebrazione è infatti aperta a tutti: ai figli che accettano con gioia la testimonianza dei padri, ma anche a coloro che rimettono in discussione il proprio senso di appartenenza a questo popolo, a coloro che non sono in grado di capire il significato di ciò che si sta compiendo e a coloro che non fanno domande. Riguardo questi ultimi, la tradizione rabbinica insegna che è compito dei genitori suscitare in loro gli interrogativi che non sono in grado di formulare da soli⁴⁹. Il banchetto pasquale è pertanto uno spazio nel quale la salvezza di Dio continua ad offrirsi agli uomini, e costituisce un momento privilegiato per la testimonianza e la trasmissione della tradizione religiosa da parte dei genitori nei confronti dei figli⁵⁰.

⁴⁶ *Haggadah di Pasqua*, Testo ebraico con traduzione italiana, introduzione e note di A. S. TOAFF, Unione delle Comunità Israelitiche Italiane, Roma 5744/1985⁷, pp.38-39.

⁴⁷ *Haggadah di Pasqua*, pp.10-11.

⁴⁸ Cf.: *Ibidem*, *ivi*.

⁴⁹ Cf.: *Ibidem*, pp.16-17.

⁵⁰ Per un approfondimento del valore della narrazione nella Scrittura e nella tradizione ebraica rimando a: E. BARTOLINI, *La celebrazione della salvezza nel tempo, secondo la Tradizione del popolo di Israele*, di prossima pubblicazione a cura dell'Istituto Piccole Suore della Sacra Famiglia; *Nella Bibbia, i genitori annunciatori della Buona Notizia ai figli*, di prossima pubblicazione a cura della CEI – Uff. Famiglia – Atti Convegno Folgarida 22-26 giugno 2002.

Un banchetto per la storia nel segno dell'escatologia

Soffermiamoci ora, anche se brevemente, sulla simbologia del “banchetto” che, come abbiamo visto, costituisce nella tradizione ebraica un particolare segno-memorale dei rapporti fra Dio e gli uomini.

Simbolo e realtà

È opportuno a questo punto precisare che, nel contesto nel quale ci stiamo muovendo, il termine “simbolo” designa sempre una particolare realtà di cui è “segno reale. In altri termini: ciò che la comprensione religiosa dell'atto del mangiare esprime, non è “figura” di un'esperienza “sacra” ma è esperienza reale del divino nella storia, è attualizzazione dell'esperienza di Alleanza fra il Dio di Israele e l'umanità secondo una dinamica sponsale che continua a manifestare la fedeltà del Signore alle Sue promesse.

Nel secondo secolo dell'Era Volgare, periodo recentemente ridefinito come “medio-giudaico” e noto per i suoi fermenti religiosi ma anche per le sue tensioni interne⁵¹, si è fissata in forma scritta una famosa parafrasi aramaica del testo ebraico della Scrittura conosciuta come *Targum Onqelos*, che interpreta il testo dell'Esodo dal quale siamo partiti (“videro Dio... e mangiarono e bevvero”; Es 24,11) attenuando notevolmente il senso reale. Trovando discutibile il fatto che Mosè, Aronne e tutti gli altri mangiassero e bevessero davanti a Dio, segno di una lettura antropologica dualistica infiltratasi nel giudaismo dell'epoca, il *Targum Onqelos* traduce e reinterpreta nel modo seguente:

essi contemplarono la gloria di Dio e si rallegrarono delle loro offerte, che furono accettate come se essi mangiassero e bevessero⁵².

L'introduzione dell'espressione “come se”, porta conseguentemente ad una comprensione del rapporto con il mondo, ed in particolare dell'azione del mangiare e del bere, come qualcosa di simbolico in una prospettiva tipologica che contrappone tipo e antitipo: “come se essi mangiassero e bevvero” ma, in realtà, non lo stavano facendo. Questa tipologia non è biblica, in quanto annulla il significato reale a favore di quello allegorico. Per questo il famoso commentatore ebreo medievale Rashi, nel suo commento alla *Torà* riporta il *Targum Onqelos* come “un'altra opinione” e, chiaramente, preferisce ribadire il senso letterale della Scrittura attestando che “essi mangiarono e bevvero” davvero⁵³. Preferire la lettura tipologica a quella reale, soprattutto in questo particolare caso, svuota il testo biblico del suo significato specifico. Se invece, come Rashi, rimaniamo fedeli al senso letterale del testo nel solco della tradizione rabbinica che ha fissato, conservato e trasmesso la liturgia che abbiamo precedentemente ricordato, non possiamo che rilevare una energica negazione del “come se” a favore di una dimensione “memoriale” significativamente “reale”. È in questo orizzonte che la simbologia del banchetto, attestata dalla Scrittura e testimoniata nella tradizione ebraica attuale, costituisce una “memoria viva”, uno “spazio di comunione” attraverso il quale il Dio dell'Alleanza continua ad “incontrare” gli uomini.

Recuperando quindi la simbologia biblica nel suo significato di realtà, di segno concreto e tangibile della reale presenza del divino nella storia, possiamo cogliere alcune dimensioni del banchetto particolarmente significative.

⁵¹ Cf.: G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo*, Marietti, Genova 1993, in particolare pp.40-48.

⁵² *Targum Onqelos* su Es 24,11, riportato in *Chumash with Rashi*, pp.129-130.

⁵³ *Chumash with Rashi*, pp.129-130.

Nel segno della convivialità pacifica e gioiosa

La Scrittura ci testimonia che riunirsi per un banchetto è segno di convivialità, di benessere, di felicità e di pace:

Giuda e Israele erano numerosi come la sabbia del mare, mangiavano e bevevano ed erano felici (1Re 4,20).

Questo passo del primo libro dei Re mette in rilievo i segni della promessa divina realizzata e di una vita nel segno della felicità che, secondo la Scrittura, proviene dall'accogliere e vivere la *Torà* (cf.: Dt 11,13-16; 30,15-20; Sal 1,1ss.).

Nel banchetto inoltre l'uomo sperimenta che egli non fonda da sé il proprio essere, ma che piuttosto vive nel ricevere e, in comunione con i suoi simili, riconosce i doni divini di cui il mangiare e il bere sono segno. Come già abbiamo sottolineato, nella logica della rivelazione la ripetizione quotidiana di tali gesti esprime la particolarità della condizione umana, dell'accoglienza della vita come dono di Dio che "nutre" le sue creature, come ben sottolineato nel Salmo 104:

Egli fa crescere l'erba per il bestiame e i vegetali al servizio dell'uomo, facendo uscire pane [cibo] dalla terra e vino che allieta il cuore dell'uomo, olio per far brillare il volto e pane che sostiene il cuore dell'uomo (Sal 104,14-15)⁵⁴.

Anche Qohelet riconosce che:

non c'è di meglio per l'uomo che mangiare e bere e godersela nelle sue fatiche; ma mi sono accorto che anche questo viene dalle mani di Dio. Difatti, chi può mangiare e godere senza di Lui? (Qo 2,24-25; cfr.: 3,13; 5,17).

Nel banchetto tale riconoscimento avviene comunitariamente, sottolineando la prospettiva relazionale della dimensione creaturale. Per questo il banchetto diventa simbolo fondamentale dei rapporti fra Dio e gli uomini mostrando la contingenza della dimensione creaturale: l'uomo infatti deve costantemente ripetere il gesto del mangiare e del bere per poter vivere, deve quindi continuare ad accogliere nel tempo i doni che sostengono la sua esistenza imparando ad umanizzare secondo gli insegnamenti rivelati i suoi desideri illimitati: l'uomo deve godere dei beni terreni nella giusta misura, senza rinunciare alla gioia ma anche senza esagerazioni, è ancora Qohelet a ricordarcelo:

Approvo l'allegria, perché l'uomo non ha altra felicità, sotto il sole, che mangiare e bere e stare allegro (Qo 8,15),

ma ad una condizione:

Va, mangia con gioia il tuo pane, bevi il tuo vino con cuore lieto, perché Dio ha già gradito le tue opere (Qo 9,7).

Ciò rimette a tema l'importanza di un uso dei beni nella condivisione, affinché tutti possano partecipare e godere del dono divino offerto.

Nel segno della giustizia

Nella Scrittura si può cogliere una significativa connessione fra mangiare/bere e diritto/giustizia:

⁵⁴ Questi due versetti del Salmo 104, di cui sono possibili anche altre traduzioni, richiamano le parole della benedizione del pasto precedentemente citata.

cibo e giustizia sono infatti gli elementi costitutivi di una società prospera e ben organizzata. Così si esprime il profeta Geremia nell'oracolo contro Ioiakim, figlio di Giosia, utilizzando il simbolo del banchetto:

Forse tu agisci da re perché ostenti passione per il cedro? Forse tuo padre non mangiava e beveva? Ma egli praticava il diritto e la giustizia e tutto andava bene (Ger 22,15).

Mangiare e bere disgiunti da una vita nel segno della giustizia, diventano espressione del cedimento dell'uomo ai suoi piaceri, ad una logica che non è quella della rivelazione e che può sconfinare in rapporti di potere e di ingiustizia sociale. In questo orizzonte si collocano le prescrizioni sabbatiche e giubilari del Levitico e le iniziative di solidarietà che, in forme diverse, hanno sempre caratterizzato la vita ebraica. Fra le tante possiamo ricordare un significativo segno visibile nel quartiere religioso di Mea Shearim a Gerusalemme: sono dei carrettini posti sulle vie principali, su ognuno sono raffigurate le candele rituali del Sabato accanto ad un invitante pollo arrosto con una scritta che dice: "mamma mi hai promesso un pollo...". Chiunque, passando, può lasciare un offerta e, settimanalmente, il ricavato viene prelevato per garantire alle famiglie povere la carne e il necessario per festeggiare adeguatamente il giorno in cui, attraverso il riposo, si è introdotti in una dimensione trascendente⁵⁵.

In altri termini: ospitalità e comunione come valori che la convivialità deve esprimere, in quanto il pasto consumato in comune è all'origine di un legame e di una solidarietà fra i commensali. Per questo la Tradizione ama ricordare l'ospitalità che Abramo offre agli "angeli" che gli annunciano la nascita di Isacco (Gen 18,4-8) ma, nello stesso tempo, insegna che la stessa va vissuta anche nei confronti dei nemici che, in questo modo, cessano di essere tali. Così si ricorda nei Proverbi:

Se il tuo nemico ha fame, dagli pane da mangiare, se ha sete, dagli acqua da bere: perché così ammasserai carboni ardenti sul suo capo [segno di purificazione] e il Signore ti ricompenserà (Pr 25,21-22).

L'importanza dell'attenzione verso chi è nel bisogno, sottolineata inoltre da alcune tradizioni legate al banchetto nuziale, durante il quale molti sposi invitano un povero o un mendicante, anche sconosciuto, per iniziare la vita coniugale nel segno della solidarietà⁵⁶. Questa dimensione trova inoltre una sua significativa espressione nella celebrazione della cena pasquale precedentemente ricordata: in questa occasione è importante che le famiglie più agiate invitino chi non ha sufficienti mezzi economici affinché tutti possano "fare Pasqua".

Il "banchetto di Dio"

Esiste però anche un altro particolare banchetto, ed è quello della Parola e della Sapienza. Proprio perché l'atto del mangiare è strettamente connesso con l'esperienza di un particolare rapporto con Dio, è possibile leggere in questa prospettiva anche il rapporto fra l'uomo e la Sua Parola, quindi fra l'uomo e la Sapienza. La Tradizione rabbinica reinterpreta ad esempio le parole di Qohelet relative al mangiare e al bere riferendole anche allo studio della *Torà*: cibo per l'uomo è anche la Parola rivelata, ma non solo quella: la Parola rivelata svela il senso del cibo, non lo sostituisce. È estranea alla logica biblica e all'esperienza ebraica una rinuncia del cibo a favore della sola Parola: entrambi

⁵⁵ Per un approfondimento di questo aspetto rimando ai miei seguenti saggi: E. BARTOLINI, *Anno sabbatico e Giubileo nella tradizione ebraica*, Ancora, Milano 1999; *Uso dei beni e giustizia*, in *Vita Consacrata* 37 (2001) [6] 631-643, ritrovabile anche in: *L'uso dei beni secondo la Scrittura*, in AA. VV., *Dacci oggi il nostro pane. I cristiani in un'economia di giustizia per sfamare il mondo* (Strumenti di animazione missionaria – Convegno di Firenze della Banca Etica), EMI, Bologna 2002, pp.18-39.

⁵⁶ Esempi al riguardo in: C. I. MOSCATI, *Il matrimonio nella tradizione e nel folclore ebraico dalla Bibbia fino alla chiusura del Talmud*, Collegio Rabbinico Italiano, Roma 5755/1995.

sono doni di Dio per l'uomo che è carne e spirito fra loro non separabili. Quella biblica è infatti una antropologia unitaria sulla quale si radica una spiritualità fondata sul rapporto fra il dono divino concreto del cibo e il modo con cui deve essere goduto e condiviso: non c'è un cibo dello spirito che si sostituisce a quello del corpo.

Il digiuno è allora da condannare?

Già abbiamo sottolineato che la tradizione rabbinica vede la rinuncia al godimento dei beni terreni come un rifiuto dell'invito al "banchetto di Dio". In questa logica va compreso anche il sacrificio di espiazione per il voto di nazireato (cf.: Nm 6,1-21). Tuttavia nella Scrittura si parla di digiuni che l'ebraismo continua ad osservare, come quello di venticinque ore nel giorno penitenziale di *Kippur*. Il digiuno è un segno di conversione, necessaria ad ogni creatura in quanto limitata e fragile, segna dunque un momento del cammino, non può essere il fondamento di una spiritualità di comunione secondo la rivelazione: la salvezza biblica è un "invito a nozze", alla comunione con Dio e fra gli uomini già a partire dalla storia che accade nel mondo che Egli ha creato. Il digiuno che diventa il segno di un giudizio negativo nei confronti della realtà che Dio offre all'uomo non è nella logica biblica. La simbologia del banchetto rimanda ad una esperienza di comunione nella gioia, che ci porta a rapportarci con il mondo secondo un progetto divino che riguarda tutta la storia e che, nella medesima, deve pienamente realizzarsi. Come già ricordato, nel *Talmud* si sottolinea che l'uomo deve rendere conto a Dio sia delle sue mancanze che dei beni terreni non goduti⁵⁷.

La simbologia del banchetto ci mostra in questo modo la dinamica sponsale soggiacente. L'orizzonte nel quale ci siamo costantemente mossi è infatti quello dell'Alleanza: nella tradizione biblica e nella liturgia del popolo di Israele, il banchetto costituisce la modalità attraverso la quale si attualizza nel tempo il rapporto sponsale fra Dio e il suo popolo, fra Dio e l'umanità, nella prospettiva della realizzazione di una "promessa" nella storia.

Non è un caso infatti che, proprio la categoria sponsale, sia ampiamente utilizzata nella Scrittura per descrivere il rapporto di Alleanza fra Dio e gli uomini (come ad esempio nel libro di Osea). E non è una caratteristica solo delle Scritture ebraiche: Gesù compie il suo primo miracolo durante le nozze di Cana, in Galilea (cf: Gv 2,1-12).

Guardando "oltre" la storia

Nella rivelazione ebraico-cristiana il banchetto è dunque un segno del rapporto sponsale fra Dio e la storia degli uomini, un segno concreto e reale della salvezza nel tempo. Tale segno ha anche una sua valenza escatologica strettamente connessa con la sua dimensione storica. Insegna a questo proposito il *Talmud*:

Disse inoltre Rabbi Hijjà ben Ammi a nome di Ullà: è superiore colui che gode della sua fatica [cioè colui che mangia le cose guadagnate o che ha fatto con le sue mani] a chi teme Iddio, perché a proposito del temente Iddio sta scritto: "Beato l'uomo che teme il Signore" (Sal 112,1), mentre a proposito di chi gode della sua fatica sta scritto: "Se tu mangi [il frutto] della fatica delle tue mani, beato e felice te!"; il che significa: beato in questo mondo, e felice nell'altro [nel mondo avvenire]. Mentre a proposito del temente Iddio non sta scritto "Beato te!"⁵⁸.

Ciò che qui si sottolinea è che il "frutto della fatica dell'uomo", sempre se questa è vissuta alla luce della rivelazione, non solo migliora questo mondo ma anche quello avvenire, secondo l'insegnamento per il quale la "Gerusalemme celeste" sarà sul modello di quella "Terrestre", sarà cioè la "congiunzione" di terra e cielo che "vivranno" la stessa logica di pace⁵⁹.

Anche la vocazione di Gerusalemme come luogo del giudizio escatologico viene descritta dal

⁵⁷ *Talmud Babilonese, Qiddushin*, 66d.

⁵⁸ *Talmud Babilonese, Berakhot*, 8a.

⁵⁹ Cf.: *Talmud Babilonese, Ta'anit*, 5a

profeta Isaia nel segno sponsale del banchetto:

Preparerà il Signore degli eserciti per tutti i popoli, su questo monte [il monte Sion], un banchetto di grasse vivande, un banchetto di vini eccellenti, di cibi succulenti, di vini raffinati. Egli strapperà su questo monte il velo che copriva la faccia di tutti i popoli e la coltre che copriva tutte le genti. Eliminerà la morte per sempre (Is 25,6ss.).

La dimensione sponsale della storia della salvezza ha quindi un futuro escatologico nel segno del “banchetto finale”, prospettiva che deve coronare una “vita santa”.

C'è una famosa parabola rabbinica che ci ricorda come preparaci a tale evento e che ha dei significativi parallelismi con i testi evangelici (cf.: Mt 22,1-14; Lc 14,16-24):

Rabbi Eliezer insegnava: “Convertiti un giorno prima della tua morte!”.

I discepoli gli domandarono: “Ma si può sapere in che giorno di muore?”

Rabbi Eliezer replicò: “Ragione in più per convertirsi già oggi; poiché si potrebbe morire anche domani. Così si dedica tutta la vita alla conversione. Anche Salomone intendeva questo quando nella sua saggezza diceva: Siano sempre bianche le tue vesti e al tuo capo non manchi il profumo (Qo 9,8)”.

Rabban Jochanan ben Zakkaj applicò a questo una parabola:

Questo è simile a un re che invitò i suoi servi a un banchetto, senza indicare l'ora esatta del convito. I servi prudenti si prepararono subito e attesero all'ingresso del palazzo. Pensavano che nel palazzo reale non mancasse nulla e che la porta potesse aprirsi ogni momento. I servi stolti invece continuarono il loro lavoro. Credevano che per un convito si dovessero prima fare i preparativi e ci fosse ancora tempo all'apertura della porta.

Improvvisamente il re richiese la presenza dei suoi servi. I servi prudenti entrarono con l'abito di gala, i servitori stolti con l'abito sporco.

Il re si rallegrò con i servi prudenti, ma si adirò con i servi stolti.

Egli comandò: “Coloro che si sono preparati per il convito, si siedano per mangiare e bere. Quelli invece che non si sono cambiati d'abito per il banchetto stiano in piedi a guardare!”⁶⁰.

A partire da questo orizzonte, ritorniamo ora al gesto di Gesù durante l'ultima cena coi suoi e cerchiamo di coglierne le dinamiche sulla base di quanto fin qui rilevato.

IL “PRECETTO” DI GESÙ: “FATE QUESTO IN MEMORIA DI ME”

Se c'è un insegnamento di Gesù che possiamo considerare una sorta di suo “precetto”-“comandamento” particolare, questo è l'esortazione a “fare” in “memoria” di lui ciò che egli stesso “ha fatto” durante l'ultima cena coi discepoli. Tale insegnamento-“precetto” si trova quindi all'inizio dei racconti della passione, morte e resurrezione di Gesù che l'esegesi storico-critica ritiene costituiscano uno dei nuclei narrativi più antichi e per primi fissati in forma scritta, attorno ai quali si sarebbero poi articolate le narrazioni successive⁶¹.

Le scritture neotestamentarie descrivono i gesti compiuti da Gesù durante questa particolare cena nell'orizzonte del concetto biblico di “memoriale”, che è la categoria fondante sia della celebrazione della Pasqua ebraica che di quella cristiana. È importante quindi soffermarsi sul significato di tale “memoria” per cogliere meglio la particolarità della rivelazione di Gesù che,

⁶⁰ *Talmud Babilonese, Shabbath*, 153a; cf: *Mishnà, Avot*, II,10; *Qohelet Rabbà*, IX,8. Traduzione italiana ritrovabile in: “*i nostri maestri insegnavano...*”, Storie rabbiniche scelte da J.J.PETUCHOWSKI, Morcelliana, Brescia 1983, pp.196-197.

⁶¹ Saggi interessanti al riguardo sono: V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane*, Ed. Dehoniane, Bologna 1997, in particolare pp.47-122; X. LÉON-DUFOUR, *I Vangeli e la storia di Gesù*, Ed. Paoline, Cinisello B. 1986.

proprio nel mistero pasquale, rivela attraverso la sua persona una “novità” a partire dalla quale si forma la comunità giudaico-cristiana che lo riconosce come il Cristo.

Le testimonianze neotestamentarie

Ripartiamo dai testi cristiani nei quali sono narrati i gesti e le parole di Gesù durante l’ultima cena prendendo in considerazione in modo particolare i racconti dei Vangeli sinottici e la testimonianza di Paolo⁶².

Nei sinottici, in un contesto narrativo che sembrerebbe rimandare alla celebrazione della pasqua ebraica⁶³, troviamo le seguenti formulazioni:

<p>Gesù prese il pane e, pronunciata la benedizione (<i>euloghesas</i>), lo spezzò e lo diede ai discepoli dicendo: “Prendete e mangiate; questo è il mio corpo” Poi prese il calice e, dopo aver reso grazie (<i>eucaristesas</i>), lo diede loro dicendo: “Bevetene tutti, perché questo è il mio sangue dell’alleanza versato per molti in remissione dei peccati” (Mt 26,26-28).</p>	<p>Prese il pane e, pronunciata la benedizione (<i>euloghesas</i>), lo spezzò e lo diede loro, dicendo: “Prendete, questo è il mio corpo”. Poi prese il calice e rese grazie (<i>eucaristesas</i>), lo diede loro e ne bevvero tutti. E disse: “Questo è il mio sangue, il sangue dell’alleanza versato per molti” (Mc 14,22-24).</p>	<p>Poi, preso un pane, rese grazie (<i>eucaristesas</i>) lo spezzò e lo diede loro dicendo: “Questo è il mio corpo che è dato per voi; fate questo in memoria (<i>anamnesin</i>) di me”. Allo stesso modo dopo aver cenato, prese il calice dicendo: “Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue che viene versato per voi” (Lc 22,19-20).</p>
--	---	--

Anche l’apostolo Paolo, spiegando ai cristiani di Corinto il senso della celebrazione eucaristica, sottolinea l’importanza di tale azione “memoriale” trasmessa da una tradizione che risale al Signore:

Io, infatti, ho ricevuto (*parelabon*) dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso (*paredoca*): il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane e, dopo aver reso grazie (*eucaristesas*), lo spezzò e disse: “Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria (*anamnesin*) di me”. Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: “Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria (*anamnesin*) di me”. Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga (1Cor 11,23-26).

Ciò che i Vangeli sinottici attestano e Paolo dichiara di “aver preso in consegna” per “consegnare” a sua volta alla chiesa di Corinto⁶⁴, è l’invito-comando di Gesù a porre un gesto che ha un significato particolare in quanto *anamnesis*, cioè “memoria”, di ciò che egli ha rivelato e compiuto durante il suo mistero pasquale. Questo termine, il cui corrispondente ebraico è *zikkaron* - dalla radice *z-k-r* “ricordare/far memoria” -, nella tradizione del popolo di Israele esprime un particolare legame fra

⁶² Mentre Matteo, Marco e Luca narrano l’ultima cena di Gesù coi suoi descrivendo il gesto con cui affida loro il memoriale cristiano, Giovanni si sofferma sulla lavanda dei piedi e sui discorsi di addio (Gv 13-17).

⁶³ I Vangeli affermano che questa è la prima sera degli Azzimi, cioè della festa durante la quale si mangia il pane azzimo, cioè la Pasqua (cf. Mt 26,17; Mc 14,12; Lc 22,7). Sul fatto che Gesù abbia o meno celebrato una Pasqua ebraica durante la sua ultima cena coi discepoli torneremo più avanti.

⁶⁴ I verbi utilizzati nel testo greco, *paralambano* e *paradidomi*, possono essere tradotti anche in questo senso.

JHWH e il suo popolo ed indica il modo in cui “rendere attuale” un evento di salvezza attraverso il suo annuncio/racconto unito a particolari “segni”⁶⁵: come già sottolineato, il “memoriale” della celebrazione annuale della pasqua permette ad ogni ebreo di “uscire nuovamente dall’Egitto”. Pertanto il fatto che l’ultima di cena di Gesù sia narrata nei sinottici nell’orizzonte della celebrazione pasquale ebraica (Mt 26,1-30; Mc 14,1-26; Lc 22,1-20), sta a significare che chi ha fissato tali racconti in forma scritta li ha voluti trasmettere in maniera che fossero compresi in un contesto celebrativo di attualizzazione della salvezza, come ben sottolineato da Rinaldo Fabris:

La ricostruzione dei riti e la riscoperta del significato della pasqua ebraica sono di fondamentale importanza per capire il significato e il valore della pasqua cristiana, che sta alla base dell’interpretazione salvifica della morte di Gesù. [...] Non è un fatto casuale che Gesù concluda la sua vicenda storica iniziata sulle rive del lago in Galilea nella capitale ebraica, nella città santa, in una festa di pasqua, il 14/15 di Nisan, degli anni trenta⁶⁶.

Se da una parte è vero che non possiamo dire con certezza se Gesù, in questa occasione, abbia celebrato o meno una cena pasquale ebraica⁶⁷, dall’altra non possiamo negare che la stessa è avvenuta in un clima pasquale. Di questo parere sono molti liturgisti tra i quali Enrico Mazza:

Il rapporto tra l’eucaristia cristiana e la cena giudaica [cena pasquale] è di per sé evidente dato che l’eucaristia ha avuto origine nell’ultima cena, a proposito della quale il Cristo ha detto: “Fate questo in memoria di me”. Oggi nessuno nega che questo rapporto si estenda anche alla struttura rituale e agli stessi testi di preghiera della liturgia eucaristica cristiana. La discussione verte sulla spiegazione delle singole analogie o differenze tra testi eucaristici cristiani e testi giudaici. [...] Gesù adotta questa struttura [il rituale giudaico] e la trasforma per farne la “sua” cena⁶⁸.

Pertanto la dimensione di “memoriale”, fondamentale per la comprensione del mistero eucaristico di Gesù, costituisce una categoria biblica che il cristianesimo condivide con la tradizione ebraica, “l’ulivo buono” sulla quale è innestato (cf.: Rm 11,16-24), la quale continua a rendergli presente l’orizzonte pasquale in cui Egli ha compiuto il dono totale di sé⁶⁹.

Ma cosa significa “prendere e mangiare” il “corpo” e “il sangue” di Gesù nel “segno-memoriale” del pane azzimo e del vino? Per quale scopo? Dai testi sinottici emergono le seguenti precisazioni:

<p>“Prendete e mangiate; questo è il mio corpo” [...] “Bebetene tutti, perché questo è il mio sangue dell’alleanza versato per molti in remissione dei peccati” (Mt 26,26-28)</p>	<p>“Prendete, questo è il mio corpo” [...] ...ne bevvero tutti. E disse: “Questo è il mio sangue, il sangue dell’alleanza versato per molti” (Mc 14,22-24)</p>	<p>“QUESTO È IL MIO CORPO CHE È DATO PER VOI...” [...] “Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue” (Lc 22,19-20)</p>
---	--	--

⁶⁵ Cf.: W. SCHOTTROFF, *zkr*, in E. JENNI - C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*, ed. italiana a c. di G. L. PRATO, I, Torino 1978, pp.440 e 445-449.

⁶⁶ R. FABRIS, *Pasqua* II-III, in AA. VV., *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a c. di P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GHIRLANDA, Cinisello B. (MI) 1988, pp.1117 e 1120.

⁶⁷ Cf.: X. LEON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris 1982, pp.345ss. (Cf.: 103ss. e 161ss.).

⁶⁸ E. MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 1/Struttura, Teologia, Fonti, 2a ed., Bologna 1991 pp.32-33. Mie le precisazioni fra parentesi quadre.

⁶⁹ Il giudaismo post-biblico infatti celebra annualmente il “memoriale” dell’uscita dall’Egitto secondo la stessa struttura rituale dei tempi biblici.

Come si può notare i testi evangelici sono concordi nel sottolineare la particolare relazione tra corpo di Gesù e pane: “è il mio corpo”. Ma mentre Matteo e Marco preferiscono la formulazione “prendete e mangiate”, Luca sottolinea che il “corpo di Gesù” “significato”⁷⁰ nel pane “è dato per voi”. In ogni caso il senso emergente è quello del dono offerto, del “darsi” all’altro. Anche per quanto riguarda la relazione fra sangue di Gesù e vino i testi presentano delle varianti: Matteo e Marco utilizzano la formulazione “è il mio sangue” riferito all’alleanza e versato per “molti”, ma solo Matteo precisa che ciò è in “remissione dei peccati”; Luca invece preferisce dire che il vino è in relazione alla “nuova alleanza” nel “sangue” di Gesù. L’accento è dunque posto sull’esperienza di alleanza che costituisce la modalità attraverso la quale il Dio di Israele entra in relazione con il suo popolo, alleanza che diventa “nuova” ogni volta che il Signore rinnova il cuore dell’uomo rendendolo capace di un rapporto autentico (cf.: Ger 31,31-34; Ez 11,17-20; Os 2,16-25). Nella Bibbia infatti si possono cogliere momenti diversi di un’esperienza di alleanza nella quale il rapporto fra Dio e l’uomo è caratterizzato dalla fedeltà di JHWH sempre pronto a fare il primo passo per suscitare la conversione, cioè il “ritorno a lui” (*teshuvà*).

Le diversità narrative, pur sottolineando sfumature diverse, permettono di cogliere alcuni concetti-chiave che dicono qualcosa della particolare relazione fra la persona di Gesù, il suo mistero pasquale che sta per compiersi (non dimentichiamo che tali narrazioni sono posteriori alla resurrezione), e il “memoriale” che affida ai discepoli: Egli infatti si colloca nell’orizzonte dell’alleanza biblica svelando qualcosa che potremmo definire una “novità imprevedibile”, cioè il donarsi di JHWH attraverso la sua stessa persona. Tale dono rimanda al Sinai nel segno del sangue: in quell’occasione, momento in cui il popolo accetta solennemente di diventare partner di Dio dichiarando: “tutto ciò che il Signore ha rivelato lo eseguiremo e lo ascolteremo” (Es 24,7), Mosè asperge col sangue del “sacrificio di comunione per il Signore” sia l’altare che tutti gli israeliti presenti (Es 24,5-8), gesto col quale si dice che fra Dio e il suo popolo si stabilisce un rapporto di consanguineità. Ancora una volta quindi, nella continuità dell’esperienza dell’Esodo, Gesù introduce una novità costituita dal fatto che questa volta quella stessa alleanza viene rinnovata nel suo stesso sangue, sottolineando quindi l’imprevedibilità dell’agire divino nella fedeltà al suo volersi donare all’uomo.

Riguardo il realizzarsi di tale dono in Gesù Xavier Léon-Dufour sottolinea e precisa:

Dicendo “il mio corpo...per voi”, Gesù non afferma direttamente che il suo corpo sta per essere offerto in sacrificio di espiazione, per liberare gli uomini dal peccato. La parola significa direttamente: “Io mi do in cibo perché viviate”; se si mangia, è per vivere. Una conseguenza va subito precisata. Con queste parole, Gesù non afferma che va alla morte come un “mezzo” di salvezza per gli uomini, ma annuncia che, rimanendo fedele a Dio e agli uomini fino alla morte, sarà sempre presente ai suoi, diventando il loro alimento e facendoli vivere di sé. Certo la parola viene pronunciata in una prospettiva di morte, ma di una morte salvifica: perciò è la prospettiva della vita che domina qui⁷¹.

Se è la categoria del “far memoria” che permette al cristiano di “ricevere” il “dono” di Gesù morto e risorto che si fa “cibo” per la vita degli uomini, è opportuno soffermarsi sia sul suo significato biblico che sul modo in cui l’ebraismo continua a viverlo nel contesto della pasqua, testimoniando l’attualizzarsi della salvezza nel tempo come “segno” della fedeltà del Dio dell’alleanza, che è lo stesso Dio che ha liberato dall’Egitto e si è rivelato in Gesù⁷².

⁷⁰ Con questo termine rimando alla “presenza reale” che il “memoriale” biblico attua.

⁷¹ X. LÉON-DUFOUR, *Le parole dell’eucarestia*, in AA.VV., *Eucarestia tra memoria e attesa* (quaderni di humanitas), a c. di B. Salvarani, Morcelliana, Brescia 1990, p.29.

⁷² Non è obiettivo di questo breve scritto confrontare in maniera esaustiva ogni singolo elemento del rituale pasquale ebraico con quello cristiano. Ciò che in questa sede si vuole sottolineare è in che modo il “memoriale” biblico rende attuale la salvezza nel tempo secondo una particolare struttura celebrativa. Vedi al riguardo la tavola sinottica proposta alla fine di questo contributo.

“Far memoria” nella Scrittura e nella tradizione ebraica

La dimensione biblica del “ricordo” è testimoniata nella Scrittura attraverso le diverse configurazioni della radice verbale *z-k-r* con la quale la lingua ebraica esprime il senso del “ricordare, far memoria”, che ricorrono nel testo masoretico duecentottantotto volte delle quali ventiquattro riguardano il sostantivo *zikkaron*, “memoriale”⁷³.

Queste forme verbali possono avere come soggetto sia Israele che JHWH in quanto il dovere di ricordare riguarda entrambi. Il Signore infatti si ricorda delle promesse nei confronti del suo popolo (cf.: Sal 115,12; 136,23), impegno che quest’ultimo gli rammenta soprattutto nei momenti difficili nei quali invoca la salvezza: “Ricordati del popolo che ti sei acquistato nei tempi antichi” (Sal 74,2); “Ricordati di noi, Signore, per amore del tuo popolo, visitaci con la tua salvezza” (Sal 106,4). Allo stesso modo Israele deve continuare a ricordare nel tempo ciò che JHWH ha compiuto liberandolo dalla schiavitù egiziana nel modo in cui il Signore stesso glielo ha prescritto: “Questo giorno sarà per voi un “memoriale”; lo celebrerete come festa del Signore: di generazione in generazione; lo celebrerete come un rito perenne” (Es 12,14). E ancora: “Quando poi sarete entrati nel paese che il Signore vi darà, come ha promesso, osserverete questo rito. Allora i vostri figli vi chiederanno: che significa questo atto di culto? Voi direte loro: E’ il sacrificio della pasqua per il Signore” (Es 12,25-27).

Nella Bibbia quindi, possiamo rilevare due aspetti importanti legati all’azione del “far memoria”: innanzitutto la sua relazione con l’azione salvifica di Dio nei confronti del suo popolo e, in riferimento a questa, l’impegno per Israele a ricordare ciò che JHWH ha compiuto. Può essere pertanto considerato un verbo di fede che obbliga a non dimenticare le radici della propria identità⁷⁴, per questo la celebrazione della pasqua per l’ebreo è il primo di tutti i precetti e di tutti gli insegnamenti rivelati nella *Torà*, ed è primo anche in ordine di narrazione in quanto precede di cinquanta giorni la legislazione sinaitica contenuta nel Codice dell’Alleanza (Es 19-24).

Il modo in cui la tradizione ebraica è rimasta fedele a tale precetto si è fissato in un rituale che dai tempi biblici è giunto a noi subendo solo poche varianti e mantenendo la sua struttura originaria⁷⁵. Lo stesso può essere indicato con altri due termini che ne sottolineano la particolarità del contenuto. Il primo di questi è *seder*, letteralmente “ordine”, in quanto indica momento per momento l’ordine celebrativo e tutto ciò che esso implica; il secondo è *haggadà*, letteralmente “narrazione”, e si riferisce al racconto biblico dell’uscita dall’Egitto commentato dai maestri della tradizione che durante il rito viene proclamato e ri-narrato per “far memoria” di quell’evento. La celebrazione si articola in tre momenti fondamentali: il racconto-”memoriale”, durante il quale si mangiano il pane azzimo e i cibi rituali prescritti per questa festa⁷⁶; la cena conviviale che, come ogni pasto, è per l’ebreo osservante una celebrazione religiosa⁷⁷; la benedizione della stessa seguita dall’inno di lode (*Hallel*) e dai canti finali⁷⁸.

Celebrare il “memoriale” pasquale implica pertanto raccontare ciò che JHWH ha operato compiendo gesti significativi sulla base di quanto il Signore stesso ha indicato nella *Torà*. E tutto

⁷³ Cf.: W. SCHOTTRAFF, *zkr*, p.441.

⁷⁴ Cf.: Y. H. YERUSHALMI, *Zachor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Parma 1983, p.17.

⁷⁵ La principale variante è legata all’impossibilità di immolare l’agnello pasquale a causa della mancanza del Tempio, tuttavia la stessa può essere considerata la generalizzazione di un uso già in vigore prima della caduta del Santuario da parte degli ebrei impossibilitati a recarsi a Gerusalemme nei tempi prescritti per la pasqua. Cf.: B. M. BOKSER, *The origins of the Seder*, Berkeley-Los Angeles-London 1984, pp.14-28 e 50-100; *Haggadah di Pasqua*, p.IV.

⁷⁶ Tre azzime; erbe amare accompagnate da aceto, acqua salata o succo di limone; *charoset*: una salsa dolce in ricordo dell’argilla e della paglia con cui venivano fabbricati i mattoni dagli ebrei schiavi in Egitto; un uovo sodo in ricordo del sacrificio festivo che si offriva e si mangiava prima dell’agnello pasquale; una zampa d’agnello (che non deve essere mangiata) in ricordo del sacrificio pasquale; due delle quattro coppe di vino di precetto per questa festa. Cf.: *Haggadah di Pasqua*, pp.VIII e 5.

⁷⁷ Cf.: E. MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 1, pp.33-37.

⁷⁸ Cf.: *Haggadah di Pasqua*, p.5.

questo, come abbiamo visto, per l'ebreo significa uscire dall'Egitto diventando contemporaneo all'evento celebrato. Il senso del "memoriale biblico" celebrato dalla tradizione ebraica è dunque quello di attualizzare la salvezza nel tempo attraverso parole e gesti indicati dal Signore stesso. In altri termini: il "memoriale" rende la salvezza realmente presente nel tempo, e tutto ciò è strettamente connesso con una Parola, quella di JHWH, che nella storia si manifesta sia attraverso ciò che dice rivelandosi che attraverso ciò che compie operando⁷⁹.

Il "memoriale" di Gesù mantiene la struttura della celebrazione pasquale ebraica

Nell'orizzonte del senso e del significato del "memoriale" biblico si possono comprendere l'importanza e la particolarità dell'invito-comando di Gesù a compiere i gesti dell'ultima cena in "memoria" di lui.

Come ben sottolinea Cipriani:

"Fate questo in memoria di me". [...] Riteniamo che con tale espressione Gesù voglia dire [...] che ci "si ricordi" di lui con la pienezza di significato salvifico che egli ha voluto dare alla istituzione dell'eucaristia, [...]. Tutto questo si capisce meglio se si richiama il significato del "ricordarsi" (*zakar*) ebraico, che non è un mero evocare il passato, quanto il riprodurre la forza e l'efficacia. [...] Possiamo dire che il "Fate questo in memoria di me" non è solo un invito a ripetere un gesto culturale, ma a riviverne tutto intero il significato salvifico. In tal modo è chiaro che il culto diventa vita e rende davvero "presente" Cristo nel mondo attraverso i frutti del suo sacrificio⁸⁰.

I discepoli, che in quanto ebrei sono in grado di cogliere in tutta la sua profondità un gesto "memoriale", ricevono da Gesù durante l'ultima cena una "consegna" che dovrà essere attuata e trasmessa nella stessa logica della celebrazione dell'uscita dall'Egitto e che, come quest'ultima, è strettamente legata ad una "parola-evento" di salvezza che, imprevedibilmente, si realizza nel mistero pasquale di Gesù morto e risorto. Dio continua così ad offrire la salvezza nella storia: il passato fa irruzione nel presente con tutta la forza salvifica dell'evento di cui si "fa memoria", e questo vale sia per l'uscita dall'Egitto che per la morte e resurrezione di Cristo.

Pertanto la categoria di "memoriale" rimane, dal punto di vista biblico, la più adatta a comprendere sia i gesti e l'insegnamento di Gesù durante l'ultima cena che la loro celebrazione come "attualizzazione" della salvezza in Lui. Non a caso quindi i cristiani hanno mantenuto nella loro liturgia gli elementi fondamentali della celebrazione pasquale ebraica: il racconto (liturgia della parola e racconti di istituzione); la cena-"memoriale"; la benedizione, la lode e il canto finale. Tali elementi non solo ripropongono ciò che Gesù ha fatto e ha "ordinato di fare" ma, sempre dal punto di vista biblico, garantiscono l'efficacia di ciò che attraverso gli stessi si celebra.

Un segno di compimento fra "memoria" e "attesa"

In questo "far memoria" che, a livello di struttura celebrativa, accomuna ebrei e cristiani, si può cogliere anche quella che può essere definita una comune attesa messianica, che per l'ebreo si esprime nei riti conclusivi della liturgia pasquale coi quali sottolinea la speranza che si realizzino presto i "tempi messianici", cioè un cambiamento totale della storia in senso positivo⁸¹; mentre per il cristiano si esprime nell'attesa del ritorno del messia-Cristo già venuto e della manifestazione

⁷⁹ Il termine ebraico *davar* designa sia l'atto del parlare/rivelare che qualcosa che avviene.

⁸⁰ S. CIPRIANI, *Eucaristia IV/3*, in AA. VV., *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, p.526.

⁸¹ Tale speranza è significata da una coppa di vino per il profeta Elia che non viene bevuta. La Tradizione ebraica, che conosce modi diversi di attendere sia il messia che i tempi messianici, conserva anche la convinzione che un segno di tali tempi potrebbe essere la resurrezione di questo profeta durante una notte pasquale. Cf.: *Haggadah di Pasqua*, pp.73 e 111-112.

definitiva del “suo regno”, dimensione che caratterizza ogni celebrazione eucaristica. Pasqua ebraica e celebrazione eucaristica cristiana mantengono quindi tra loro uno stretto legame: innanzitutto in riferimento alla dimensione “memoriale” di due eventi irripetibili della storia della salvezza: l’uscita dalla schiavitù egizia e il mistero pasquale di Gesù che appartiene al popolo eletto e liberato da JHWH; in secondo luogo in relazione all’attesa del compimento dell’era messianica che l’ebreo attende e che il cristiano, pur vedendola già realizzata in Cristo, sa che deve ancora compiersi nella storia degli uomini.

Nel “far memoria” di cui stiamo parlando è perciò possibile cogliere una dimensione che possiamo definire “reale”, in quanto salvezza realmente presente, che viene offerta attraverso gesti e parole conservati da una tradizione capace di custodire e trasmettere ciò che la Scrittura attesta e rivela. Tale categoria interpretativa è stata riscoperta e valorizzata grazie agli studi biblici moderni e al recupero delle radici ebraiche del cristianesimo che sta caratterizzando il nostro secolo: è infatti dalla tradizione religiosa del popolo di Israele che i cristiani “ricevono” e comprendono in tutta la sua profondità il gesto di Gesù durante l’ultima cena.

“Fate questo in memoria di me”: cioè lasciate che io (Gesù, il Cristo morto e risorto) continui ad essere per voi fonte di vita, perché il Signore che ha liberato, e continua a liberare, Israele dall’Egitto, è fedele alle sue promesse, cioè alla sua unica alleanza “mai revocata”⁸².

Per una miglior comprensione delle radici ebraiche del “memoriale” cristiano, propongo un riepilogo sinottico dei principali momenti delle due celebrazioni:

**MEMORIALE EBRAICO
PER LA CELEBRAZIONE
DELLA PASQUA**

(ordinato da JHWH prima
dell’uscita dall’Egitto)

1→ Domande del più piccolo
Racconto dell’Esodo (*Haggadà*)
Cibi rituali (tra i quali il pane azzimo)
Prime due coppe di vino

2→ Cena conviviale

3→ Benedizione del pasto
Canto dell’*Hallel*
Ultime due coppe di vino
Canti finali

Attesa dei tempi messianici (coppa per Elia)

**MEMORIALE CRISTIANO
PER LA CELEBRAZIONE
DELL’EUCARESTIA**

(ordinato da Gesù prima della sua morte e
resurrezione)

→ Liturgia della Parola
Liturgia eucaristica
Pane
Vino

→ Cena eucaristica

→ Benedizione

Canto finale

Attesa del ritorno di Gesù compreso come
messia

I tre momenti che caratterizzano le due liturgie (ebraica e cristiana) costituiscono la struttura portante del “memoriale” rendendo presente un mistero storico-salvifico di condivisione e comunione in un orizzonte fra **memoria** (attualizzazione salvezza) e **attesa** (della venuta o del ritorno del messia).

⁸² Per l’approfondimento di questa prospettiva si può vedere: N. LOHFINK, *L’alleanza mai revocata* (Nuovo Giornale di Teologia 201), Queriniana, Brescia 1991.

Un mistero da condividere nella storia guardando “oltre”

Le dinamiche che fin qui ci hanno condotto, mostrano come, nell’orizzonte della rivelazione ebraico-cristiana, la celebrazione dell’eucaristia sia da comprendersi nella logica di un mistero da condividere: la salvezza compiutasi nella Pasqua di Gesù si offre nel tempo per essere condivisa nella prospettiva del “banchetto finale”, cioè di una storia realizzata in prospettiva escatologica.

Tutto ciò sta nel segno di una promessa divina che impegna l’uomo: alla fedeltà di JHWH che compie la salvezza per l’umanità devono corrispondere gesti concreti di pace e giustizia che ne mediano storicamente l’efficacia. Il “memoriale” eucaristico, allo stesso modo di quello pasquale ebraico, è un segno di salvezza che Dio affida all’umanità nell’orizzonte della condivisione, affinché celebrando e rivivendo il passaggio dalla schiavitù alla libertà, dalla morte alla vita, si realizzi pienamente la comunione fra Dio e gli uomini nella storia. Non c’è spazio per “fughe dal mondo” che, in nome di un discutibile ascetismo, dimenticano l’impegno concreto a favore del bene di tutti. Come ricorda Martin Buber in un suo noto saggio, “Dio vuole entrare nel mondo che è suo, ma vuole farlo attraverso l’uomo”, e ciò costituisce “il mistero della nostra esistenza, l’opportunità sovrumana del genere umano!”⁸³.

Riletto da un punto di vista cristiano, ciò significa vivere costantemente l’eucarestia nella vita, realizzando una dinamica di comunione che, nella storia, celebra e vive un mistero guardando “oltre”, tenendo fisso lo sguardo su un compimento che, nel tempo, chiede di essere realizzato anche attraverso le nostre mani. Nutrirsi del “corpo di Cristo” significa infatti partecipare ad un banchetto umano-divino che, come la Scrittura testimonia, costituisce un segno sponsale nella prospettiva di una possibilità di salvezza che è stata data per essere condivisa.

⁸³ M. BUBER, *Il cammino dell’uomo*, Qiqajion, Magnano 1990, pp.63-64.

Note bibliografiche

- Berakhoth. Introduzione alle benedizioni*, a c. di R. DI SEGNI, Carucci/D.A.C., Roma 5740-1980.
- Birkàt hamazòn*, secondo l'uso sefardita orientale, Morashà, Milano 5755/1995.
- Chumash with Rashi's commentary. Shemot*, by Rabbi A.M. SILBERMANN, Feldheim Publishers Ltd, Jerusalem 5745/1985.
- Haggadah di Pasqua*, Testo ebraico con traduzione italiana a c. di A. S. TOAFF, Unione delle Comunità Israelitiche Italiane, Roma 5744-1985⁷.
- "*i nostri maestri insegnavano...*", Storie rabbiniche scelte da J.J.PETUCHOWSKI, Morcelliana, Brescia 1983.
- Il Talmud*, a c. di A. COHEN, Laterza, Bari 1986³.
- AA. VV., *Il cibo e la Bibbia* (Atti Convegno Nazionale di Studi, Prato 2-3 maggio 1992), Biblia/Accademia Italiana di Cucina, Roma [s. d.]
- AA. VV., a.c. di E. BARTOLINI, *Il Giudaismo e i Vangeli*, Edizioni Studio Domenicano (Ebraismo, sesto quaderno), Bologna 1998.
- AA. VV., *L'Antico Testamento e le culture del tempo*, Borla, Roma 1990.
- AA. VV., *Le feste ebraiche. Tradizioni Canti e Ricette da tutto il Mondo*, Logart Press, Roma 1987.
- E. BARTOLINI, *Anno sabbatico e Giubileo nella tradizione ebraica*, Ancora, Milano 1999.
- E. BARTOLINI - C. VASCIABEO, *Gesù ebreo per sempre*, EDB, Bologna 1991.
- S. BEN-CHORIN, *La notte del Seder a Gerusalemme*, in *Fratello Gesù*, Morcelliana, Brescia 1986/2, pp.207-237.
- G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo*, Marietti, Genova 1993.
- B. M. BOKSER, *The origins of the Seder*, Berkeley-Los Angeles-London 1984.
- R. DI SEGNI, *Regole alimentari ebraiche*, Carucci, Roma 1986.
- X. LÉON-DUFOUR, *I Vangeli e la storia di Gesù*, Ed. Paoline, Cinisello B. 1986.
- X. LÉON-DUFOUR, *Le parole dell'eucarestia*, in AA.VV., *Eucarestia tra memoria e attesa* (quaderni di humanitas), a c. di B. Salvarani, Morcelliana, Brescia 1990.
- X. LEON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris 1982.
- R. FABRIS, *Pasqua II-III*, in AA. VV., *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a c. di P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GHIRLANDA, Cinisello B. (MI) 1988, pp.1117 e 1120.
- V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane*, Ed. Dehoniane, Bologna 1997.
- E. GUGENHEIM, *L'ebraismo nella vita quotidiana*, Giuntina, Firenze 1994.
- C. ED E. KOPCIOWSKI, *Le pietre del tempo. Il popolo ebraico e le sue feste*, Ancora, Milano 2001
- N. LOHFINK, *L'alleanza mai revocata* (Nuovo Giornale di Teologia 201), Queriniana, Brescia 1991.
- E. MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 1/Struttura, Teologia, Fonti, 2a ed., Bologna 1991.
- C. I. MOSCATI, *Il matrimonio nella tradizione e nel folclore ebraico dalla Bibbia fino alla chiusura del Talmud*, Collegio Rabbinico Italiano, Roma 5755/1995.
- M. PESCE, *Il Cristianesimo e la sua radice ebraica*, EDB, Bologna 1994.
- J.J. PETUCHOWSKI, *Le feste del Signore*, Ed. Dehoniane, Napoli 1987.
- W. SCHOTTROFF, *zkr*, in E. JENNI - C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, ed. italiana a c. di G. L. PRATO, I, Torino 1978, pp.440 e 445-449.
- Y. H. YERUSHALMI, *Zachor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Trad. di D. Fink, Parma 1983.

* * * * *

IL LINGUAGGIO DELL'ICONA

26 NOVEMBRE 2006

P. ADALBERTO PIOVANO

L'icona della DISCESA AGLI INFERI o ANASTASIS

“Se il chicco di grano non muore....”: la Discesa agli Inferi.

La tradizione ecclesiale ha elaborato modalità diverse per trasmettere il contenuto della fede attraverso l'annuncio dell'evangelo: dalla liturgia, come luogo in cui la fede diventa esperienza mediante la celebrazione, alla formulazione dogmatica oppure alla catechesi, come altrettanti momenti di riflessione ed elaborazione della verità che fondano la vita di ogni credente. L'Oriente cristiano, sempre attento a coinvolgere la totalità persona nella esperienza delle fede, accanto alla espressione verbale e celebrativa con cui il mistero cristiano viene proclamato, ha privilegiato una particolare forma visiva dell'annuncio, l'icona. Essa non ha solamente una funzione pedagogica, come introduzione a ciò che viene celebrato nella liturgia; in stretta relazione con la Parola di Dio, l'icona partecipa con essa della medesima forza kerigmatica. Parola ed icona, diventando così proclamazione dell'unico evangelo rivelato a noi in Cristo, Parola di Dio fatta carne, hanno in comune il compito di far ricordare e render presente ciò che viene annunciato. Così, ad esempio, un evento storico-salvifico rinarrato, proclamato, celebrato, attualizzato dalla Scrittura e dai testi liturgici, trova la sua sintesi visiva nella icona della festa: essa diventa proclamazione per immagini, forme, simboli, colori e segno 'sacramentale' del mistero celebrato, in cui si riflettono parola preghiera e canto della Chiesa. “Le icone – afferma con un certo coraggio ‘teologico’ un testo del Concilio Niceno II – sono state trasmesse nella Chiesa così come i vangeli, poiché con la 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, dico la lettura della Scrittura e lo sguardo della pittura, apprendiamo la medesima notizia pervenendo alla memoria della storia”¹.

¹ *Concilio Niceno II, Actio VI: cfr. Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'immagine*, Palermo (Aesthetica) 1997, p.199. 65.

Questo profondo legame tra Scrittura, liturgia ed immagine viene espresso stupendamente, quasi in forma tipologica, nella icona pasquale per eccellenza, l'icona della *Discesa agli Inferi*. In essa si rivela non solo la cura della tradizione ecclesiale dell'oriente cristiano nel rimanere fedele alla verità di un evento storico, ma anche la preoccupazione di trasmettere il cuore stesso dell'annuncio pasquale, la vittoria di Cristo sulla morte.

Nella tradizione iconografica occidentale, siamo abituati ad una rappresentazione dell'evento pasquale sostanzialmente a-biblica. Si tratta del tentativo di raffigurare l'evento storico della risurrezione di Gesù con una modalità immaginaria: il Cristo trionfante che esce con potenza dal sepolcro, mentre le guardie ricadono tramortite, sconvolte dalla luce che emana dal Risorto. 'E certamente una forma spettacolare che cerca di comunicare la forza della vita che emana dal Cristo Risorto. Ma sostanzialmente è una rappresentazione che non corrisponde al dato evangelico. Nel racconto dei vangeli non viene assolutamente narrata la modalità con cui sui è realizzata la risurrezione di Cristo. Nessuno è stato testimone oculare di questo evento. I racconti evangelici si soffermano sulle apparizioni del Risorto ai discepoli, cioè su di una esperienza personale ed ecclesiale allo stesso tempo, attraverso cui si comunica alla vita stessa di Cristo. Ebbene, la tradizione iconografica orientale, nelle sue espressioni originali, è rimasta fedele al testo evangelico: le icone che rappresentano la risurrezione di Cristo di fatto riproducono le varie apparizioni del Risorto, ai discepoli radunati nel Cenacolo, a Maria di Magdala, alle donne 'mirofore'. Il sepolcro, se è rappresentato, è vuoto, privo dei segni della morte. Nulla di più.

Ma nella iconografia orientale è presente una seconda tradizione iconografica del mistero pasquale. Essa rappresenta un tentativo simbolico di trasmettere il contenuto centrale dell'evento salvifico della morte e risurrezione di Cristo: la vittoria radicale sulla morte e la liberazione dell'uomo dalla schiavitù del peccato. Anche in questo caso c'è un riferimento ad un testo scritturistico, anche se sobrio e in qualche modo misterioso. Si tratta di 1Pt 3, 18-22 in cui si dice: "Cristo in spirito andò ad annunciare la salvezza anche agli spiriti che attendevano in prigione...". Questa verità così paradossale è entrata a far parte dello stesso simbolo apostolico della fede, nel quale si proclama che Cristo "patì sotto Ponzio Pilato, fu crocifisso, morì e fu sepolto, discese agli inferi e il terzo giorno risuscitò...". Su questo evento storico-salvifico, la tradizione iconografica dell'oriente cristiano ha profondamente meditato elaborando una rappresentazione così carica di forza espressiva da trasmettere, anche visivamente, tutta la potenza contenuta nella morte e nella risurrezione di Cristo.

Tutto questo emerge singolarmente da un primo sguardo sull'insieme della icona. Si percepisce anzitutto la forza dinamica della scena, quasi concentrata in un duplice movimento sincronico di Cristo. Il Risorto è come al centro di un movimento di discesa e di ascesa. Se lo sguardo si sposta

dall'alto verso il basso e viceversa, i due movimenti si incontrano e si concentrano sulla figura di Cristo. Questa dinamica potrebbe essere espressa dalle parole di Paolo in Ef 4, 8-10: "Ascendendo in cielo (Cristo) ha portato con sé i prigionieri...Ma che cosa significa la parola *ascese*, se non che prima era *disceso* quaggiù sulla terra? Colui che discende è lo stesso che anche ascende al di sopra di tutti i cieli, per riempire tutte le cose". Mi pare che in questo duplice movimento si possano cogliere due prospettive di lettura della storia della salvezza, e in particolare dell'evento pasquale. A partire dal basso verso l'alto, la ascesa di Cristo dal luogo della morte, si attua una rilettura della storia a partire dall'esperienza dell'uomo nel suo incontro con il Cristo: l'uomo prigioniero del peccato e della morte (l'abisso che fagocita l'umanità), l'uomo che attende la salvezza (i giusti che attendono la redenzione nel luogo della morte), il Figlio dell'uomo che porta a compimento la salvezza con la sua morte e resurrezione (la discesa di Cristo nel luogo della morte). A partire dall'alto verso il basso, la discesa di Cristo negli inferi, possiamo cogliere la progressiva e radicale vittoria di Cristo sulla morte: il Cristo, nel silenzio del sepolcro, attua un paradossale viaggio nel luogo della morte per annunciare, al cuore di esso, la vita, strappando l'uomo al potere della morte (Adamo e i giusti che vengono trascinati fuori dai sepolcri) e annullando la potenza di ogni morte. Si potrebbe dire che questa seconda prospettiva, questo secondo movimento, la discesa, traduce il modo con cui Dio guarda la storia del peccato in cui è immersa l'umanità. Dio discende a cercare l'uomo per salvarlo e lo cerca là ove l'uomo si è collocato, lontano da Dio, fuori del Paradiso Terrestre: "Tu sei disceso sulla terra per salvare Adamo- canta il Mattutino del Grande Sabato – e non trovandolo sulla terra, o Signore, sei andato a cercarlo fin nell'Inferno". "Per raggiungere l'estremità della caduta e collocarsi nel 'cuore della creazione', il Cristo nasce *misticamente* agli inferi, là dove il male ristagna nella sua ultima disperazione"². 'E così espressa, in questo duplice movimento, il punto massimo della *kenosi* di Cristo, ma anche la rivelazione della misericordia di Dio. 'E il limite dell'abbassamento e dello svuotamento del Figlio di Dio che Paolo esprime nel famoso inno di Filippesi 2: Cristo scende negli inferi dell'umanità, condividendo con essa il silenzio della morte.

L'icona della *Discesa agli Inferi* ci rivela così un secondo aspetto dell'evento pasquale. Notavamo come la tradizione iconografica ortodossa non rappresenti il Cristo nel momento in cui esce dal sepolcro. Piuttosto l'icona pensa in immagini ciò che è avvenuto nel silenzio del Sabato Santo, il misterioso giorno in cui si attua quella parola di Gesù: "se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se muore, produce molto frutto". Così la liturgia esprime il mistero del Grande sabato: "Come un grano di frumento sotterrato nel seno della terra, tu hai prodotto una spiga carica di frutti, facendo risorgere i mortali nati da Adamo. Ora sei nascosto sotto la terra come il sole e

² Cfr. EVDOKIMOV P., *La teologia della bellezza. Il senso della bellezza e le icone*, Roma (Ediz. Paoline) 1971,

ricoperto dalla notte della morte; ma risorgi, con più grande splendore, o Salvatore!”³ .Il sabato santo è il tempo dell’apparente fallimento, della inutilità e della inattività. Ma paradossalmente è il tempo della fecondità di una Parola che matura nel silenzio. “Che cos’è questo? – dice Epifanio di Salamina in una omelia – Un gran silenzio regna oggi sulla terra, un gran silenzio e una grande solitudine. Un gran silenzio, perché il re dorme. La terra ha tremato e si è calmata, perché Dio si è addormentato nella carne ed è andato a ridestare coloro che dormivano da secoli; Dio è morto nella carne e gli inferi hanno sussultato. Dio si addormentato per un po’ di tempo e ha ridestato dal sonno coloro che dimoravano agi inferi...”⁴. L’icona rivive e traduce in immagini ciò che avviene nel segreto del Grande Sabato: e cioè la discesa di Cristo nel luogo della morte, nella profondità stessa dove la morte nasconde la sua vera identità, il suo volto orribile, la sua pretesa di tenere prigioniero l’uomo. Raggiungendo il cuore della terra, Cristo riporta sulla morte una vittoria radicale. Ecco la seconda verità che l’icona ci annuncia: la morte non ha più una sua identità ed un suo potere, anche se rimane la facciata di una sua presenza nella storia dell’uomo (quel volto che noi continuiamo a sperimentare e che ancora ci fa paura).

C’è infine una ultima verità stupendamente proclamata nell’icona della *Discesa agli Inferi*: la risurrezione di Cristo è un evento che riguarda l’umanità. Canta la liturgia del Grande Sabato : “Ti sei addormentato nella tomba o Cristo, di un sonno fecondo di vita e dal sonno profondo del peccato hai fatto risorgere il genere umano, o Dio”⁵. E proprio il genere umano è protagonista attivo nella struttura della icona. Notiamo come molti personaggi attorniano Gesù e soprattutto appare stupendamente espresso l’incontro di Cristo con l’umanità nel attraverso il gesto con cui vengono afferrati il primo uomo e la prima donna. C’è quasi un incontro tra la carne di Cristo e la carne di Adamo. E d’altra parte questo contatto rivela una realtà più profonda: Cristo ha assunto la carne dell’uomo, ha incontrato l’uomo nella sua carne, cioè nella sua fragilità, di cui la morte è l’esperienza più drammatica. Ed è questa condivisione che permette a Cristo di ridonare alla carne dell’uomo la vita, di riportarla allo splendore della sua prima immagine. “Assunse la carne – dice Cirillo di Gerusalemme con un linguaggio forte – per dare con sovrabbondanza le sue grazie e il suo corpo fu come un esca gettata in braccio alla morte, affinché, mentre il drago infernale sperava di divorarlo, dovesse vomitare anche coloro che aveva già divorato. Egli, infatti, precipitò la morte per sempre ed asciugò da tutti gli occhi le lacrime”⁶. ‘E dunque “*la carne di Dio, fiaccola portatrice di*

p.364.

³ *Grande e santo Sabato, Orthros, Encomia. Stanza I*: cfr. *Liturgia orientale della settimana santa*, II, cur.M.Gallo, Roma (Città Nuova) 1974, p.126.

⁴ Testo citato in EVDOKIMOV, *La teologia della bellezza*, p.367.

⁵ *Orthros, Encomia II stanza: Liturgia orientale della settimana santa*, II, p.134.

⁶ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi XII, 15*: in PG 33, 741CD (citato in G:PASSARELLI, *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, Milano (Jaca Book) 1998, p.12).

luce” che “*sottoterra dissipa le tenebre degli inferi. La luce risplende fra le tenebre*”⁷. Dunque attraverso questo incontro tra il vecchio Adamo e il nuovo Adamo, attraverso questo contatto tra la carne di Dio e la carne dell’uomo, l’icona interpreta l’evento della resurrezione non come gesto personale ed esclusivo di Cristo, ma nelle sue conseguenze su Adamo e su tutta l’umanità. La resurrezione di Gesù è una realtà che tocca ciascuno di noi, è per noi; non è un solitario atto di potenza di Dio che al massimo potrebbe stupirci, ma non coinvolgerci.

“Cristo è risorto dai morti, calpestando con la morte a morte e donando al vita a coloro che giacevano nei sepolcri”. Così canta la liturgia pasquale bizantina, ripetendo senza sosta questa verità affinché si radichi come germe di speranza nel cuore di ogni credente. Tenendo questo stupendo testo liturgico, capace di dire in poche parole ciò che l’icona esprime anela varietà dei simboli e dei colori, cerchiamo ora di ripercorrere, in chiave meditativa, alcuni particolari della raffigurazione della *Discesa agli inferi*.

Cristo: la potenza della vita nel luogo della morte

Commentando questa icona, P.Evdokimov così scrive: “Al centro dell’icona spicca il Cristo-folgore, risplendente di luce, Signore della Vita carica del dinamismo dello Spirito Santo ed irraggiante delle energie divine. Ma il suo volto come immobilizzato dall’infinito della sua tenerezza domina regalmente questo vortice liberatore. ‘E la trasposizione plastica della liturgia pasquale cantata agli inferi. La potenza del suo gesto. Quella violenza che rapisce i cieli e che valica i firmamenti, è rafforzata dal suo manto fluttuante...’E vestito di luce, attributo del corpo glorificato e simbolo della Gloria divina”⁸. Ormai il corpo del Risorto è totalmente avvolto dall’abito della Gloria, totalmente immerso nella luce dorata della regalità, senza una qualsiasi ombra. Non è più il corpo avvolto in fasce presente nella icona della Natività; non è più il corpo nudo della umiliazione della croce; è la carne gloriosa del Risorto. Così canta Romano il Melode nel VI inno della Resurrezione: “Quando Egli viene verso di noi portando la propria carne come lucerna accesa, il fuoco e l’olio della divinità a lui servono per illuminare l’universo; poiché di fuoco e di argilla è fatta la lucerna. Così dava bagliori di divinità e d’incarnazione la luce della lucerna, il Cristo che è vita e risurrezione”⁹. Questa luce di Cristo inonda il luogo della morte in una esplosione di colori: le tenebre sono scacciate e condensate in un nero abisso che si spalanca ai piedi di Gesù. Il cerchio stellato che avvolge completamente Cristo, non fa altro che sottolineare lo splendore della Gloria divina nella quale ormai abita il Risorto. ‘E lo stesso cerchio che ritroviamo nelle icone della

⁷ Questa espressione è di Origene nel suo *Commentario su san Giovanni*, 1 (citato da PASSARELLI, *Icone*, p.12).

⁸ EVDOKIMOV, *La teologia della bellezza*, pp.369-370.

⁹ PASSARELLI, *Icone*, p.16.

Trasfigurazione e della Ascensione. Quasi come un corteo vittorioso, una schiera di angeli circonda il Cristo; nelle mani tengono delle lunghe lance che raggiungono gli inferi, colpendo mortalmente gli spiriti del male. ‘E la vittoria del Regno di Dio su ogni forma di male. Tre angeli, posti a di sopra del cerchio, reggono tra le mani la croce come trofeo vittorioso: è questa l’arma che ha vinto la morte. Posta sulla sommità dell’icona, sembra guidare tutto il movimento ascendente, realizzando così la parola di Gesù: “Quando sarò innalzato attirerò tutti a me”. Canta Romano il Melode: “In quel tempo Egli salì sulla croce, come lucerna sul lucerniere, e di là contemplava la prima creatura, Adamo, seduto nell’ombra e nelle tenebre. Subito si mise in cammino con la carne, lui, l’Inseparabile, che mai si è separato dal seno del Padre, e che riempie tutto ciò che viene ad esistere”¹⁰.

Romano il Melode, dunque, ci invita a spostare lo sguardo dalla croce al gesto che Gesù compie con le sue mani. Con la forza del suo braccio invincibile, il Risorto strappa dal sepolcro il primo uomo e la prima donna, facendoli entrare con sé nella Gloria. Gli occhi di Adamo e di Eva si fissano, stupiti e smarriti, sul volto di Cristo. Nel loro peccato avevano distolto gli occhi dal volto di Dio. Ma Dio non li aveva abbandonati; con incessante premura il suo sguardo, di giudizio e di misericordia, aveva accompagnato Adamo ed Eva (l’umanità) nel suo doloroso pellegrinaggio. Nel Figlio, Dio stesso si è fatto compagno di questo pellegrinaggio, si è affiancato all’uomo, lo ha cercato come pecora sperduta, fino nell’abisso della sua solitudine, negli inferi. Epifanio di Salamina immagina questo dialogo tra Cristo e Adamo: “Adamo... parlò così: ‘Io sento i passi di qualcuno che viene verso di noi!’ E mentre parlava, il Signore entrò tenendo le armi vittoriose della croce. Pieno di stupore, Adamo gridò agli altri: ‘Il mio Signore sia con tutti voi!’ E il Cristo rispose ad Adamo: ‘E con il tuo spirito...’. ‘Togliti di tra i morti. Io sono il tuo Dio, e a causa di te sono diventato tuo figlio... Alzati e partiamo di qui, perché tu sei in me e io sono in te, noi formiamo una persona unica ed indivisibile... Alzatevi, partiamo di qui ed andiamo dal colore alla gioia... Il Padre mio celeste attende la pecorella perduta... la sale delle nozze è preparata... le tende eterne sono innalzate... Il Regno dei cieli che esisteva prima di tutti i secoli vi attende...’”¹¹. Il gesto di Cristo, l’incontro tra la mano di Dio e la mano dell’uomo, è dunque il gesto della misericordia e del perdono, l’unica forza che salva, quel gesto che raggiunge, a partire da Adamo ed Eva, ogni uomo.

Ed infine, sotto i piedi del Risorto, si scorgono le porte divelte degli Inferi, quelle porte che non possono prevalere sulla comunità dei credenti, come Gesù aveva annunciato a Pietro. Sono scardinate, sconvolte, non possono più rinchiudere l’umanità nell’abisso tenendola prigioniera. “Sei disceso nelle profondità della terra – canta la liturgia – hai spezzato le sbarre eterne che trattenevano

¹⁰ ROMANO IL MELODE, *Inno della resurrezione* VI, 4: in ROMANO IL MELODE, *Inni*, cur.G:Gharib, Roma (Ediz.Paoline) 1981, p.444.

¹¹ Testo citato in EVDOKIMOV, *La teologia della bellezza*, p.368.

i prigionieri e, dopo tre giorni, come Giona dal pesce, sei risorto dal sepolcro, o Cristo!”¹². Le porte sono calpestate come trofeo di guerra. E, paradossalmente, assumono la forma della croce. ‘E la croce, cioè l’amore di Dio per l’uomo rivelatoci nel Pastore bello che dà la vita per le sue pecore, la vera porta verso il luogo della vita.

Coloro che attendevano nell’ombra della morte: i giusti.

In due gruppi distinti, ai lati del Cristo, quasi simili a una folla che fa corno a colui che ha vinto, sono raffigurati i giusti, quell’umanità che ha creduto nelle promesse di dio e ha atteso, con ardente desiderio, l’adempimento della Parola. Sono il simbolo della umanità umile e fedele: coloro che hanno vissuto della Parola di dio, l’hanno testimoniata, l’hanno annunciata come segno di speranza. Notiamo alcuni dei personaggi della prima alleanza. C’è il gruppo dei patriarchi e delle madri di Israele. Si può scorgere, in particolare, oltre ad Abramo, Isacco, Giacobbe, il giovane Abele. In lui si rispecchiano tutte le vittime innocenti della storia, tutti gli indifesi eliminati e scarificati dalla potenza demoniaca dell’odio che agisce con le mani dell’uomo (Caino): in Cristo guardano l’innocente vittorioso, non perché si vendica, ma perché dona la vita per i peccatori.

Si notano poi i re di Israele, Davide e Salomone, e i profeti, Geremia, Isaia e gli altri. Essi hanno saputo tradurre in un continuo anelito di conversione, tutto il desiderio della salvezza che abita il cuore dell’uomo. “Tra i profeti – dice Epifanio – ce n’è uno che esclama: ‘Dal ventre dell’inferno, ascolta la mia preghiera, ascolta le mie grida!’; e un altro: ‘Dalle profondità io grido verso di te Signore, Signore ascolta la mia voce!’; e un altro ancora: ‘Fa risplendere il tuo volto, e noi saremo salvati!...’”¹³.

E infine, in posizione più marcata, notiamo Giovanni il Precursore, colui che ha annunciato il compimento, il più grande tra i nati di donna, l’amico dello Sposo. Egli è già nella nuova economia, all’interno del cerchio glorioso, il primo dei giusti che può posare lo sguardo sulla Parola fatta carne. Con la sua mano indica, così come aveva fatto durante la sua vita e con la sua morte, l’Agnello di Dio che porta su di sé il peccato del mondo.

In tutti questi personaggi possiamo scorgere l’umanità salvata, trascinata fuori da Cristo, primogenito tra i morti, dall’abisso del nulla.

La posizione dei corpi e delle mani, quasi in tensione verso il centro, esprime stupendamente l’attesa della pienezza della redenzione. ‘E quel desiderio che dà forza a tutto il cammino quaresimale e che si trasforma in una esplosione di gioia nella notte pasquale. “I prigionieri

¹² *Orthros di Pasqua. Rito della Resurrezione. Ode VI. Liturgia orientale della settimana sante*, II, p.198.

¹³ Testo citato in EVDOKIMOV, *La teologia della bellezza*, p.368.

trattenuti nei ceppi dell’Ade – canta la liturgia – videro la tua incommensurabile misericordia e con passo esultante si affrettavano, o Cristo, verso la luce, applaudendo alla Pasqua eterna!”¹⁴.

Possiamo collocare sulle labbra dei giusti, che nella pazienza hanno atteso la liberazione, queste stupende parole della antifona *Cum Rex gloriae*, conservateci nella antica liturgia patriarchina: “Quando Cristo, Re della gloria, giungeva all’inferno per vincerlo e un coro angelico ammoniva le porte infernali di aprirsi dinanzi a lui, la moltitudine dei giusti, prigionieri della morte, esclamava non voce lacrimosa: ‘Se giunto, o tanto desiderato, tu che noi aspettavamo nelle tenebre per essere liberati, questa notte, dalle catene della prigionia. Te invocavamo con i nostri sospiri, te cercavano i nostri lunghi lamenti; ti sei fatto speranza per i disperati e grande consolazione nei tormenti. Alleluia”.

Il luogo della morte

Nella parte più bassa dell’icona si apre, spaventoso ed inquietante, l’abisso tenebroso della morte. Ma dobbiamo notare che esso, pur nella sua orribile tenebra, non sembra più spaventare, quasi sommerso e annientato cala luce e dai colori che emanano da tutta la scena.

Esso è come racchiuso e incorniciato da una natura arida e brulla, fatta di rocce e spelonche. I dirupi scoscesi accentuano la profondità dell’abisso e sottolineano simbolicamente l’umiliazione della discesa di Cristo. Di fatto rappresentano la terra resa inospitale dal peccato dell’uomo e dalle sue conseguenze, una terra senza alberi e frutti, che deve essere nuovamente resa feconda.

L’abisso appare in tutto il suo orribile volto, come tenebre che risucchiano. Ma assume anche la forma di una boga che grida la sua sconfitta. La tradizione liturgica bizantina (soprattutto gli inni di Romano il Melode) immaginano un drammatico dialogo tra Cristo e l’Ade, in cui quest’ultimo scatena tutta la sua rabbia per la sconfitta che ormai vede vicina.

Ma è interessante notare che questo luogo, ormai privo di presenze umane (le anime dei giusti stanno uscendo dalle tenebre), è comunque abitato da esseri tenebrose. Sono le potenze demoniache, i volti del male. In alcune icone questi volti inquietanti assumono simbolicamente le forme dei vari strumenti di morte, ormai sconvolti dalla venuta di Cristo. Sono tuttavia strumenti fatti dall’uomo e di cui egli stesso ne diventa vittima. Rappresentano il riflesso storico del male. Nella nostra icona invece abbiamo un’altra prospettiva di lettura del male. Le lance degli angeli colpiscono esseri diabolici accanto ai quali è posto un nome. Sono i nomi dei vizi, dei pensieri malvagi che rendono schiavo il cuore dell’uomo: gola, ira, lussuria, invidia, tristezza, ecc... Il male

¹⁴ *Orthros di Pasqua. Rito della Resurrezione, Ode V: in Liturgia orientale della settimana santa, II, p.196.*

parte dal cuore dell'uomo ed è nel cuore che deve essere sconfitto. La vittoria di Cristo libera radicalmente l'uomo.

Infine due angeli luminosi (da notare il contrasto con le tenebre dell'abisso), incatenano satin, il principe del male, il menzognero. Ancora una volta viene affermata la vittoria radicale di Cristo. Chi aveva potere, il capo di quell'esercito agguerrito che attacca il cuore dell'uomo e semina dolore e morte, non può fare più nulla: è incatenato. L'uomo sperimenta ancora l'opera del tentatore. Ma sono gli ultimi sussulti della sua rabbia. Colui che vive nella fede del Risorto sa che esso è già stato vinto. L'icona pone sotto lo sguardo del credente proprio questa vittoria definitiva, segno di speranza.

“Tieni il tuo spirito agli inferi, e non disperare”

Nella liturgia bizantina della notte pasquale, una liturgia intesa in cui domina l'attesa dell'alba come simbolo del desiderio della vita donata dal Risorto, è presente un singolare rito. Dopo che l'accensione dei ceri ha squarciato le tenebre della notte, i fedeli si recano in processione fuori della chiesa e si chiudono le porte dell'edificio. Sulla soglia della chiesa viene letto il vangelo di Matteo 28, 1-20. Al termine della lettura, il celebrante si avvicina alle porte della chiesa e battendo con la croce contro di esse, dice: “Alzate le vostre porte, o principi, , aprite le vostre porte eterne, sta per entrare il re della Gloria”. Dall'interno della chiesa, qualcuno risponde: “Chi è questo re della Gloria?”. E il sacerdote: “Un Signore forte e potente, un Signore potente in battaglia”. Per tre volte si ripete questo rito. Alla terza volta, il sacerdote proclamando: “Il Signore delle potenze, questo è il re della Gloria”, spalanca la porta e appare la chiesa tutta illuminata e avvolta dal profumo dell'incenso.

Questo rito significativo può indicare, spiritualmente, ciò che l'icona della *Discesa agli inferi* può significare per ciascuno di noi. Nel mistero della morte e risurrezione di Cristo, siamo chiamati a vivere una vita nuova, entrando in comunione con il Risorto. Con la sua potenza bussa alle porte della nostra vita, soprattutto a quei luoghi oscuri e tenebrosi in cui il nostro cuore è tenuto prigioniero. Questi luoghi sono simili a quegli inferi tenebrosi che si aprono sotto i piedi di Cristo. Le porte devono essere divelte, perché solo così può entrare la potenza della vita che il Risorto comunica e inondare di luce tutto il nostro cuore. È un annuncio di grande speranza. Non ci sono inferi che l'uomo sperimenta, in cui non possa abitare la potenza del Risorto. Anche se questi inferi possono sembrare interminabili, l'icona che abbiamo contemplato ci dice che essi sono già stati abitati e sconfitti dal Risorto. Silvano dell'Athos ha espresso il suo singolare cammino spirituale con questa paradossale frase: “Tieni il tuo spirito agli inferi, e non disperare”. Molte volte non

possiamo uscire dagli inferi e di fronte ai nostri occhi sembra che ci sia soltanto vuoto e disperazione. Ma l'umiltà e la misericordia di Dio hanno trovato dimora in ogni inferno che l'uomo può incontrare nella sua vita. Anzi Dio è andato a cercare l'uomo proprio nell'inferno in cui egli ha scelto di nascondersi. Ecco perché gli inferi non hanno più potere, perché omai la carne di Cristo li ha illuminati. Tutto questo siamo chiamati a viverlo nella speranza. Chi incontra il Risorto, non ha più il diritto di disperare. Così canta un testo della liturgia bizantino: "Ieri sono stato sepolto con te, o Cristo, oggi risorgo con te che risorgi; con te sono stato crocifisso ieri, glorificami tu, o Salvatore, con te nel tuo regno"¹⁵.

* * * * *

¹⁵ *Orthros di Pasqua. Rito della Resurrezione, Ode III: in Liturgia orientale della settimana santa, II, p.193.*

LE ICONE DELLE FESTE – 2

04 DICEMBRE 2006

P. ADALBERTO PIOVANO OSB

“Tu che hai dato la santità ai santi, la sapienza ai semplici di cuore e sei disceso sugli Apostoli, dando loro la forza di testimonianza, accogli e santifica le preghiere che ti offriamo e donaci di camminare senza timore e senza biasimo, secondo i tuoi doni vivificanti. Divenuti allora tua dimora noi porteremo il tuo nome e annunceremo la tua salvezza. Il mondo per mezzo tuo vivrà e glorificherà la Trinità santa e consustanziale, ora e sempre. Amen!” (Dall’ufficio serale della Pentecoste nella tradizione maronita)

In un testo della liturgia bizantina ci viene offerta questa stupenda visione di sintesi, che ci permette di cogliere con un unico sguardo due eventi profondamente legati al mistero pasquale: la gloriosa Ascensione di Cristo al Padre, e il dono dello Spirito Santo ai discepoli. Canta così la liturgia bizantina:

“Il Signore è asceso al cielo per inviare al mondo il Consolatore. I cieli hanno preparato il suo trono, le nubi il suo cocchio, gli angeli si meravigliano di vedere un uomo sopra di loro, il Padre attende Colui che nel suo seno è coeterno. Lo Spirito Santo ordina a tutti i suoi angeli: “Sollevate le vostre porte! Principi, popoli tutti, battete le mani, perché Cristo è risalito dove era prima!”

Di fatto nella Chiesa primitiva questi due momenti di rivelazione del mistero della salvezza erano celebrate insieme, e, intimamente collegati con la Pasqua, formavano un'unica e grande festa, una sorta di unico giorno di gioia, il giorno che ha fatto il Signore, nel quale ha illuminato l'umanità, dando ad essa la salvezza. In questo spazio aperto del sabato senza fine il tempo perde ogni frammentarietà, è riscattato dalla corruzione e si trasforma in un unico giorno in cui il cristiano è chiamato ad immergersi nel mistero di morte e di risurrezione di Cristo per conformare ad esso tutta la propria vita.

“Il cristiano - ci ricorda Origene - celebra continuamente il giorno del Signore; potremmo dire, vive continuamente il *dies Dominicus*. Siccome sa, - continua Origene - che Cristo, nostra pasqua è stato immolato e che bisogna celebrarlo, mangiando la carne del *Logos*, egli celebra sempre la Pasqua, la festa del passaggio, andando dalle cose di questo mondo a Dio, con ciascuno il suo pensiero, con ciascuno la sua parola e con ciascuno la sua azione. D'altra parte, colui che può dire con tutta verità: «Noi siamo risorti con Cristo», costui è sempre nel giorno di Pentecoste, e soprattutto se sale al piano superiore come gli Apostoli e lì si consacra alla preghiera, per essere degno del vento gagliardo che scende dal cielo.”
(Dall’opera *Contro Celso*)

Questa prospettiva unitaria proposta dalla liturgia ci invita a contemplare insieme le due icone dell'Ascensione e della Pentecoste, leggendole in continuità come unica e stupenda rivelazione dell'unico mistero di Cristo vivo e operante nella Chiesa, mediante il dono dello Spirito. Come ci suggerisce nella sua *Teologia della bellezza* Paul Evdokimov, l'icona dell'Ascensione rappresenta l'epiclesi pentecostale, il momento in cui "Io pregherò il Padre mio che vi darà un altro Consolatore, perché resti con voi per sempre." L'epiclesi è l'invocazione indirizzata al Padre perché mandi lo Spirito, ed è ciò che incessantemente canta la liturgia della festa: "Tu ti sei innalzato nella gloria, o Cristo, dopo aver rallegrato i tuoi discepoli con l'annuncio dello Spirito Santo, ed essi furono confermati dalla tua benedizione. Il Signore è salito per restituire ad Adamo l'immagine che aveva perduto ed inviare a noi lo Spirito Paraclito al fine di santificare le nostre anime."

Nell'icona della Pentecoste, questa promessa trova il suo compimento. Il dono della vita mediante la vittoria di Cristo sulla morte, che abbiamo contemplato nell'icona della Discesa agli inferi, raggiunge appunto attraverso lo Spirito e l'annuncio della Parola tutto il cosmo. In qualche modo, le due icone ci rimandano alla raffigurazione della Discesa agli inferi: quanto in essa è già contenuto, quasi preannunciato, il mistero della glorificazione di Cristo. Ricordate il movimento: la discesa presenta la forza di Colui che ascende i cieli, e la potenza della vita di Dio che libera tutta l'umanità e il creato dalla schiavitù della morte: profondo legame con l'abisso degli inferi, è la simbolica figura che vedremo poi raffigurata nell'icona di Pentecoste: il cosmo immerso nelle tenebre al centro dell'icona.

Cerchiamo ora di approfondire queste due icone, cogliendo la loro ricchezza simbolica, ma anche la loro profonda unitarietà. Partiamo dall'icona dell'Ascensione. Certamente la forte narrativa che ha ispirato sia la rappresentazione iconografica dell'Ascensione, sia tutti i testi della liturgia della festa è da ricercare nel Nuovo Testamento: nei brevi accenni che ne fanno gli evangelisti Marco 16, 19, Luca 24, 50-52, ma soprattutto nella narrazione più ampia presente in Atti 1, 1-12. Però nell'icona come sempre, noi non ritroviamo una semplice trasposizione del racconto di un evento. Certamente gli elementi narrativi essenziali sono tutti presenti, ma la scena con i suoi personaggi è strutturata in modo tale da offrire una rilettura teologica del mistero rappresentato. È interessante notare che la composizione iconografica rimane pressoché invariata, a partire dalle sue più antiche rappresentazioni, le quali non sono molto lontano da noi: si trovano a Monza, e sono le ampole della Terra Santa dal V-VI secolo, conservate nel tesoro del Duomo di Monza. Vi si trova la stessa rappresentazione, la stessa struttura iconografica, quasi come un annuncio perennemente offerto dalla Chiesa al mondo.

La struttura dell'icona ci orienta in una sorta di conversione di spazio e tempo. I due piani, ben distinti, si proiettano nelle due dimensioni essenziali che servono da coordinate che comprendono il mistero dell'Ascensione, sia in relazione con l'evento cristologico, sia in rapporto alla comunità dei discepoli. Da una parte, è ben evidenziato lo spazio, il tempo di Dio, il simbolo dei cieli, che trova il suo punto focale nel Cristo glorioso, sostenuto dagli angeli. Sul piano inferiore, invece, troviamo rappresentata la dimensione terrestre, lo spazio, tempo della Chiesa, il permanere della presenza di Cristo nel mondo attraverso l'azione della comunità di discepoli, Maria e i Dodici.

Questa duplice dimensione divino umana compare anche nella decorazione; ad esempio, nell'abside delle antiche basiliche bizantine e in molte basiliche romane. Nel catino, si trova il Pantocrator, avvolto nella sua gloria, mentre nel registro inferiore è rappresentata la Vergine orante, a cui fanno corona gli apostoli. Un esempio stupendo di questa decorazione si trova nella chiesa di Santa Maria a Torcello, la cattedrale della scomparsa Diocesi di Torcello. I due livelli, pur apparendo separati nella struttura dell'icona o nella decorazione dell'abside, sono di fatto profondamente uniti. Lo stesso movimento degli sguardi, il gesto degli angeli, la posizione delle braccia della Madre di Dio, tutto nell'icona richiama una profonda sintonia, una comunicazione tra cielo e terra. In questo senso l'icona dell'Ascensione diventa un'icona della Chiesa, l'icona della comunità dei discepoli che Cristo ha chiamato a camminare nella storia e a portarvi la testimonianza

di Colui che rimane presente sino alla fine dei tempi e che tornerà con quella stessa gloria con cui è stato assunto al cielo.

Tutto questo emerge con maggior evidenza se noi ci soffermiamo sui singoli elementi. Anzitutto, lo sguardo è invitato a concentrarsi al centro simbolico di tutta la scena, Cristo che ascende avvolto nella gloria divina, sostenuto da due angeli. L'ingresso trionfale di Colui che ha vinto la morte con la sua morte ha la stessa struttura iconografica di quella della discesa negli inferi, una mandorla. È Colui che è il primogenito dei morti e ora vive per sempre alla destra del Padre. Potremmo vedere in questo quasi una trasposizione scenica del salmo 23, che la tradizione liturgica e patristica, orientale e occidentale, ha sempre collegato con questo mistero della vita di Cristo: "Sollevate porte, i vostri frontali, alzatevi, porte antiche, ed entri il re della gloria! Chi è questo re della gloria? Il Signore forte e potente."

È significativo che lo stesso salmo si ritrovi citato anche per la discesa agli inferi, ma mentre in questa icona le porte che devono aprirsi sono quelle del luogo della morte in cui entra il datore della vita, nell'icona dell'Ascensione è il luogo della vita ad accogliere Colui che è risorto dai morti. Abbiamo qui una stupenda sintesi del mistero della morte, della risurrezione e ascensione di Cristo. Questo parallelo si rafforza se ci soffermiamo ancora una volta sul duplice movimento simultaneo che traspare nella figura di Cristo, sorretto dagli angeli. Certamente, l'icona intende anzitutto rappresentare Cristo che ascende ai cieli, dunque un movimento dal basso verso l'alto. Ma di fatto con la stessa struttura iconografica si rappresenta la seconda venuta di Cristo alla fine dei tempi, la *parusia*. "Egli viene sulle nubi e ognuno lo vedrà, anche coloro che lo trafissero e tutte le nazioni sulla terra si batteranno per lui il petto." (Apocalisse 1,7)

Plasticamente, è stupendo la concentrazione di tempi e di movimenti, quasi in un unico evento, con cui l'icona riesce a rappresentare l'ascesa di Cristo e la sua discesa alla fine della storia, così come è suggerito dalle parole degli angeli ai discepoli in Atti 1: "Questo Gesù che è stato tra di voi assunto fino al cielo, un giorno tornerà nello stesso modo in cui l'avete visto andare in cielo." Nell'icona, quel giorno è anticipato: è importante per noi questo messaggio, che ci richiama al fatto che già viviamo la vita divina, già siamo nell'*eschaton*, come dicono i teologi. Dunque la comunità dei discepoli, pur camminando nella storia nell'attesa, già vive misteriosamente nel tempo del compimento. Se colleghiamo questo duplice movimento con quello espresso nell'icona della discesa agli inferi possiamo cogliere una circolarità che avvolge tutta la storia dell'uomo. Nella morte, Cristo discende nell'abisso dell'umanità per portarla alla vita e per trascinarla verso l'alto, attraverso la sua risurrezione, l'uomo, prigioniero del peccato. Se in Cristo asceso al cielo la nostra natura è glorificata e trova spazio presso Dio, solo nella sua seconda venuta, quando scenderà per dare compimento alla storia, tutta l'umanità e tutta la creazione troveranno pienezza e trasfigurazione.

Vediamo la figura di Cristo inserita in un cerchio sostenuto da due angeli: l'origine di questa simbologia è da collegare con l'immagine trionfale dell'Imperatore, simbologia che appare anche in altre icone, per esempio, nell'icona della Discesa negli inferi, nella Trasfigurazione, nel Giudizio universale. Attraverso questa rappresentazione viene espressa la gloria di Colui che è proclamato "il Signore", il Pantocrator, Colui che è onnipotente nello spazio e nel tempo e il suo ingresso nello spazio di Dio. All'interno del cerchio, che avvolge completamente la figura di Cristo, sono come racchiusi i cieli colore blu, che formano il trono del Pantocrator. Cristo si manifesta nella sua divinità, Colui che è "... rivestito di maestà, di splendore, avvolto di luce come di un manto, che fa delle nubi il suo carro e cammina sulle ali del vento ..." (Salmo 103).

L'appartenenza alla sfera divina è ulteriormente accentuata dalla gradualità del colore blu che fa da sfondo a Cristo: le diverse tonalità dal chiaro allo scuro, esprimono l'inconoscibilità del mistero di Dio. Cristo è rivestito del manto della gloria, la porpora: con l'*assist* – l'oro con cui è decorato il manto, è il simbolo della regalità. La potenza del duplice gesto di Cristo rende ancora più evidente e solenne la signoria di Colui che tiene nelle sue mani ogni realtà creata. La sua destra è distesa in segno di benedizione e con la sinistra egli stringe il rotolo delle Scritture; si conferma così che Cristo è la sorgente della grazia, della benedizione e della parola di insegnamento. Questa

funzione non è interrotta dall'Ascensione; essa continua poi nella Chiesa attraverso i sacramenti e l'annuncio della Parola. L'icona della Pentecoste ci rappresenta tutto questo.

La figura e il gesto del Pantocrator sovrastano il gruppo degli Apostoli che insieme a Maria formano il piano inferiore dell'icona. Gli apostoli sono suddivisi in due gruppi di sei, e attorniano la figura centrale della Madre di Dio. In primo piano notiamo le figure di Pietro e Paolo; di fatto la presenza di quest'ultimo non corrisponde alla narrazione di Atti: Paolo si è convertito dopo. Ma traduce d'altra parte, fedelmente, la prospettiva ecclesiologicala presente anche nella narrazione di Luca, in cui è evidente l'importanza dell'Apostolo delle genti nella diffusione e nell'annuncio del Vangelo. È interessante notare come gesti e sguardi degli Apostoli esprimano un duplice atteggiamento: alcuni, pieni di stupore, indicano con la mano il Cristo, che è innalzato nei cieli e con lo sguardo sembrano seguire il volto di Colui che hanno amato fino a che scompare tra le nubi. Altri, invece, assumono una posizione più statica, più meditativa, quasi che vogliano riflettere sull'accaduto, cercando di comprendere le parole che Gesù ha loro rivolto prima di salire al cielo: "Non spetta a voi conoscere i tempi e i momenti che il Padre ha riservato alla sua scelta, ma avrete forza dello Spirito che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, sino agli estremi confini della terra."

Il gruppo degli Apostoli, radunati ai piedi di Cristo che ascende, in questa parte dell'icona che simboleggia la terra, sono il segno della testimonianza della Chiesa, che è chiamata ad annunciare la potenza e la gioia del Vangelo, manifestatasi nel mistero pasquale di Cristo, "... sino ai confini della terra". L'icona della Pentecoste ci rivelerà come questo compito verrà poi realizzato nella Chiesa, ma già nell'evento dell'Ascensione viene preannunciato il profondo legame tra Cristo e la comunità dei credenti. In particolare, l'icona dell'Ascensione ci orienta a considerare la dimensione fondamentale dell'annuncio, che la Chiesa è chiamata a testimoniare e a rendere presente nella storia. Tutto questo si concentra nella figura di Maria.

Certamente la presenza di Maria nella scena dell'Ascensione potrebbe essere ricondotta all'immagine della prima comunità dei discepoli, così come Luca la descrive in Atti 1,14: "Tutti erano assidui e concordi nella preghiera con alcune donne e con Maria, la madre di Gesù, e con i fratelli di lui." Penso che quest'annotazione di Luca nella nostra icona acquisti un significato più ampio, più simbolico. Per comprenderlo, possiamo rifarci ad un'antica raffigurazione della Parusia, la seconda venuta di Cristo, presente in una formella delle porte lignee di Santa Sabina a Roma, porte che risalgono, miracolosamente conservate, al IV/V secolo. Ci trasmettono la visione ecclesiologicala della Chiesa dei Padri. In questa formella, ritroviamo una struttura molto simile a quella della nostra icona. In alto, è raffigurato Cristo, giovane, docente, in verde, rappresentando così l'eternità della sua Parola, entro un cerchio, rappresentazione della seconda venuta, nella gloria. In basso vi è, in atteggiamento di preghiera, una figura femminile con le braccia allargate. Ai suoi fianchi, gli apostoli Pietro e Paolo reggono sulla sua testa una corona con la scritta: *Ecclesia*. Questa figura simbolica è la Chiesa, che attende la venuta del Signore, sostenuta dalla testimonianza di coloro che sono le colonne della fede.

Mi pare evidente il profondo parallelismo con la nostra icona, in cui, appunto, la figura della Chiesa assume un volto, un nome preciso: è Maria, la madre di Gesù. È collocata frontalmente al centro dell'icona, sotto il Cristo; Maria è l'Orante per eccellenza. Ha le braccia allargate nel gesto dell'intercessione, ma soprattutto, a differenza dei discepoli, non volge lo sguardo in alto. Sembra quasi assente all'evento; con gli occhi protesi verso uno spazio infinito, fuori della scena stessa. Con il suo sguardo rivolto verso colui che si pone di fronte all'icona, sembra quasi volere abbracciare tutte le vicende umane per orientarle verso quel punto focale che è il Risorto. Si vede sottolineata, a mio parere, una dimensione fondamentale e un costante atteggiamento che la Chiesa è chiamata a vivere nel suo pellegrinaggio verso il compimento, cioè la preghiera vigilante, che colma il tempo dell'attesa del ritorno del Signore, e dunque rende lo sguardo capace di superare i limiti della storia per andare al di là, dov'è la vera gioia.

È veramente interessante come questo atteggiamento contrasti con l'agitarsi dei discepoli, il voler capire, il voler quasi afferrare ancora con le mani Cristo, che ormai sta salendo al Padre: non è

questo l'atteggiamento che la Chiesa è chiamata a vivere. La Chiesa deve attendere, e vedremo che l'attesa non è vuota: è data appunto dall'annuncio della Parola, rappresentato nell'icona della Pentecoste. La particolare prospettiva che orienta la testimonianza della Chiesa è accentuata anche nella figura dei testimoni angelici e della loro relazione con Maria. Infatti, gli angeli con una mano indicano il cielo e con lo sguardo si volgono ai Dodici; vengono così tradotte visivamente le parole che i due uomini in bianche vesti rivolgono agli Apostoli in Atti 1, 11: "Uomini di Galilea, perché state a guardare il cielo?"

Lo sguardo fisso in Cristo deve diventare interiore e deve accompagnare l'impegno della testimonianza della comunità dei discepoli. Questo è possibile solo se si entra in uno spazio di vigilanza, di preghiera, che colloca la Chiesa contemporaneamente nel cuore del mistero di Dio e nel cuore della storia.

Al centro dell'icona, unendo le mani degli angeli con i piedi della Madre di Dio, si forma un triangolo capovolto aperto verso alto, tanto da suggerire lo spazio aperto verso Dio, uno spazio capace di accogliere e custodire il mistero di Dio. Interpretando questa figura geometrica il teologo Evdokimov così dice: "Le estremità delle braccia alzate degli angeli e i piedi della Vergine formano i tre punti di un triangolo equilatero e questa figura taglia così fortemente sul collegio degli Apostoli da tradurre visibilmente l'immagine della Trinità, di cui la Chiesa è l'impronta, e l'immobilità della sorgente paterna nella Vergine, e gli agenti divini della salvezza, il Verbo e lo Spirito, sono simbolizzati dagli angeli. Le forme geometriche che sostengono la composizione, oltre al triangolo, fanno vedere il cerchio della Chiesa, che passa attraverso le figure esterne degli Apostoli e riflette il cerchio che circonda il Cristo. La linea verticale che unisce la testa del Salvatore e quella della Madre di Dio divide l'insieme esattamente in due parti uguali; si interseca con la linea dell'orizzonte e forma una croce perfetta.

Veniamo allora all'icona della Pentecoste. Possiamo anzitutto notare una forte somiglianza della scena raffigurata con la struttura dell'icona dell'Ascensione. Anche in questo caso gli elementi dell'evento raffigurato sono disposti su due piani: quello superiore, che simboleggia lo spazio del divino dominato dalla nube su cui irradia il fuoco dello Spirito, e quello inferiore, composto da un'ampia sala in cui sono disposti a semicerchio i dodici Apostoli. L'impressione generale che la struttura stessa suggerisce è quella dell'armonia, dell'unità, della comunione. Evdokimov nota: "L'icona mostra una composizione aperta e situa l'avvenimento in una vasta scena elevata, la "stanza alta", il cui spazio ecclesiale limitato domina il mondo. Aperta in alto, essa è come slanciata verso il cielo, verso la sorgente paterna, da cui partono le lingue di fuoco, energie trinitarie concentrate nello Spirito Santo. Essa si apre anche verso il basso, su di un arco, nero, dove languisce un prigioniero, un personaggio misterioso.

Notiamo che questa struttura aperta e circolare, che irradia una forza centripeta, produce molto bene una delle dimensioni caratterizzanti dell'evento della Pentecoste, come narrato in Atti 2, 1-13: la comunione come sorgente di unità, come ricomposizione di quella dispersione causata dal peccato che trova il suo simbolo nella Torre di Babele, l'Antipentecoste. Rifacendosi proprio a questo episodio biblico, Romano il Melode, uno dei grandi innoografi della Chiesa bizantina del I secolo, così interpreta l'evento pentecostale: "Quando l'Altissimo discese e divise le lingue, disperdette le nazioni; quando invece distribuì le lingue di fuoco, chiamò tutti all'unità."

Questa è veramente la linea continua, da Babele alla Pentecoste, della tradizione neotestamentaria. Un altro testo della liturgia bizantina canta: "Le lingue vennero confuse un tempo per punire l'audacia della corruzione della Torre; le lingue ora diventano sagge per la gloria della conoscenza divina. Allora Dio condannò gli empi per il loro peccato; adesso Cristo illumina i peccatori con lo Spirito. Allora per castigo non potevano farsi capire; adesso l'armonia si ristabilisce per la salvezza delle nostre anime." (*Vespri della Pentecoste*)

Come ho già fatto notare nell'icona dell'Ascensione, anche in questo caso il racconto di Atti è la fonte principale della composizione iconografica. Ma anche qui l'icona non è una illustrazione del brano di Luca, una fotografia, una ricostruzione storica. Unendo il testo scritturistico a quella della liturgia, l'icona trasmette la parola interiore dell'evento, ce ne svela la portata salvifica

dell'evento. Questo si comprende attraverso i vari elementi compositivi, e mi pare che tre elementi, tre punti focali, attirano subito la nostra attenzione. In alto, notiamo la simbolica rappresentazione dello Spirito Santo, una nube nera, che si divide in lingue di fuoco, posandosi sugli Apostoli; in basso, la comunità dei Dodici riunita; al centro, fra i due gruppi degli Apostoli, uno spazio apparentemente vuoto, ma misteriosamente abitato. A volte è raffigurato un trono, su cui è appoggiato il libro della Parola.

Questi punti focali ci offrono una stupenda immagine della Chiesa; anzi, sono gli elementi essenziali, perché la Chiesa sia tale, perché possa essere testimone del Risorto. Anzitutto lo Spirito: dall'alto del mistero stesso di Dio, la nube tenebrosa e stellata che rappresenta lo spazio in cui Dio abita, lo Spirito discende e avvolge la comunità dei credenti. "Lo Spirito Santo è luce e vita - canta la liturgia - è sorgente spirituale viva, spirito di saggezza, spirito di scienza, buono, retto, intelligente, dominatore, purificatore dei peccati, Dio che divinizza, fuoco procedente dal fuoco che parla, agisce, distribuisce i doni. Grazie a lui, tutti i profeti e gli apostoli di Dio e i martiri sono stati coronati; prodigio difficile da capire, strano da vedersi: il fuoco è diviso per la diffusione dei doni." (*Testo tratto dal Mattutino della Pentecoste*)

Dunque la discesa dello Spirito trasforma la presenza di Colui che è asceso al cielo in presenza interiore e misteriosa. "Gesù - dice una preghiera di Romano il Melode - dona ai tuoi servitori una consolazione grande e duratura nella tristezza in cui sono i nostri spiriti. Non separarti dalle nostre anime nella tribolazione, non allontanarti dai nostri cuori nella tentazione, ma previenici sempre, avvicinati a noi; avvicinati, tu che sei dovunque e, come sei sempre con i tuoi apostoli, unisciti a coloro che ti desiderano, o Compassionevole, affinché in unione con te cantiamo e glorifichiamo il tuo santissimo Spirito."

Notiamo come la raffigurazione dello Spirito che discende, occupa di per sé uno spazio molto limitato nell'icona a differenza invece della scena dell'Ascensione, che domina di per sé tutta la metà dell'icona. E mi pare, in questo modo, si voglia comunicare l'azione misteriosa e discreta dello Spirito, la quale si manifesta nella realtà della Chiesa, negli Apostoli che occupano più spazio, come luogo di comunione, di annuncio. Inoltre, lo Spirito, sotto il simbolo di fuoco e luce, si suddivide in dodici fiammelle e ciascun Apostolo riceve personalmente una lingua di fuoco. Se Cristo ricapitola la natura umana dell'unità del suo Corpo, lo Spirito Santo invece si rapporta al principio personale delle persone umane e le apre alla pienezza del dono in modo unico, personale per ciascuno. Potremmo dire che lo Spirito, in seno all'unità di Cristo, diversifica, rende ciascuno carismatico; ecco perché ognuno udrà nella propria lingua coloro che andranno ad annunciare le opere di Dio. Nell'unità, la diversità è mantenuta: è un principio trinitario.

Al centro dell'icona, nell'unica sedia che raccoglie i Dodici, c'è uno spazio vuoto; nell'icona dell'Ascensione al centro, tra gli apostoli, c'era Maria, misteriosa immagine della Chiesa, che attende il suo Signore, vigilante in preghiera. In alcune rappresentazioni della Pentecoste - per esempio, in quella del Codice di Rabula, siriano, VI secolo, conservato a Firenze, alla Laurentiana, la struttura è ripetuta e troviamo ancora Maria, che, riunita con i Dodici, riceve l'effusione dello Spirito. Però nell'iconografia bizantina più antica, Maria è assente. Come spiegare quest'assenza, a cui noi non siamo più abituati? Nell'iconografia medievale, rinascimentale, barocca, Maria è sempre presente.

Nel testo degli Atti non si parla di una presenza della Madre di Dio nel momento della discesa dello Spirito. Secondo un'interpretazione, per motivare quest'assenza, Maria, la piena di grazia, la tutta-santa, era già stata resa dimora dello Spirito, poiché su di lei era già avvenuta l'effusione dello Spirito al momento del concepimento. Evdokimov scrive: "La Vergine è assente; era presente nell'icona dell'Ascensione, figura della Chiesa, che riceveva dall'alto la benedizione rituale dal Cristo e la sua promessa della Pentecoste. Ma nel giorno di Pentecoste la Chiesa riceve doni sotto forme delle lingue, che ciascun Apostolo riceve personalmente e non c'è motivo perché la Vergine stia lì a duplicare la figura della Chiesa, rappresentata dal corpo degli Apostoli."

Potremmo dire che è una visione dal di dentro e al di là del racconto immediato degli Atti: l'assenza di Maria obbedisce a una rilettura meno storica, più simbolica, più teologica dell'evento di

Pentecoste, una lettura evidenziata più dallo spazio vuoto, che diventa una sorta di trono preparato per accogliere Colui che deve venire, il Pantocrator. Ecco il legame con l'icona dell'Ascensione.

Troviamo, per esempio, questa raffigurazione del trono preparato, lo stesso che troviamo nel Giudizio, in una rappresentazione della Pentecoste in un mosaico, l'unico conservato nella chiesa di Santa Maria a Grottaferrata, un trono preparato per Colui che tuttavia è sempre presente nel cuore della Chiesa e di ogni credente, mediante il dono dello Spirito. Attraverso questo simbolo iconografico viene rivelato un principio che dà unità alla comunità dei discepoli: il Cristo stesso, Colui che attraverso la sua Parola e il dono dello Spirito, rende la Chiesa luogo di comunione.

È interessante notare che la stessa struttura a semicerchio si ritrova in alcune antiche raffigurazioni, nelle catacombe, per esempio, che rappresentano i Dodici riuniti attorno a Cristo nell'atto di insegnare, il cosiddetto collegio apostolico. È il Cristo maestro che dona la Parola, è lui il principio dell'unità e la sua stessa Parola permane come forza viva della testimonianza, dell'annuncio della Chiesa. Ecco perché in alcune raffigurazioni della Pentecoste, al centro, in questo trono vuoto, è posto il libro delle Scritture. Attraverso lo Spirito, la Parola diventa principio di vita; senza lo Spirito, il libro rimane chiuso. Aperto diventa presenza e memoria perenne di Cristo.

Vediamo come questa Parola ha un ruolo centrale per interpretare la disposizione a semicerchio dei Dodici. È questo il terzo punto focale dell'icona. Gli Apostoli sono riuniti all'interno di un'ampia sala, racchiusa entro due costruzioni, la camera alta dove si era svolta l'Ultima cena e dove i discepoli erano soliti riunirsi per la preghiera, dopo la risurrezione di Gesù. La comunità degli Undici, a cui è stato aggiunto ancora una volta in modo significativo Paolo, il primo di fronte a Pietro, è disposta in un semicerchio, suddivisa in due gruppi di sei Apostoli ciascuno. Il primo gruppo è aperto da Pietro, mentre il secondo, da Paolo, le due colonne della Chiesa. E proprio sulla loro azione missionaria si concentra tutto il libro degli Atti.

Notiamo come questa disposizione semicircolare permette agli Apostoli di sedersi tutti sulla stessa panca: nessuno ha un posto preminente. Il primo è il primo *inter pares*: credo che questa icona dovrebbe essere ripresa a partire dall'invito che Benedetto XVI ha fatto a reinterpretare il ruolo di Pietro. Questa è un'icona molto equilibrata dal punto di vista ecclesiologico. Proprio questa disposizione significativa è la stessa che si ritrova nell'icona dell'ospitalità di Abramo in cui non c'è nessuno che prevalga, gli angeli sono nello stesso cerchio. Questa disposizione orienta ad una ricca interpretazione sia dell'evento della Pentecoste, sia dell'immagine di Chiesa che da esso deriva. Per ben comprendere questa struttura, è necessario rifarsi alle disposizioni liturgiche delle antiche chiese.

Questo ci suggerisce due linee di interpretazione. Se ci riferiamo alla sede dei celebranti posta nell'abside delle antiche basiliche, quella che è chiamata in greco *synthronon*, cioè sedia comune, un sedersi assieme, allora l'accento viene posto sulla dimensione di comunione, sul concilio, che è la Chiesa. La struttura semicircolare che raggruppa il collegio apostolico diventa, potremmo dire, un'icona della Chiesa come luogo di comunione e di unità, le realtà profonde che costituiscono l'essenza stessa della Chiesa e che sono frutto dell'azione dello Spirito Santo, della presenza del Risorto. In questa prospettiva lo spazio vuoto acquista il significato di un misterioso punto unificatore, la sorgente della comunione. È la stessa struttura iconografica che si ritrova nelle raffigurazioni dei concili ecumenici.

Ma c'è un altro spazio liturgico che può offrire una seconda interpretazione. Nelle antiche chiese siriane, la liturgia della Parola si svolgeva in mezzo alla chiesa. Su di una tribuna semicircolare, un po' sopraelevata, posto nell'abside, nel mezzo della sala, prendevano posto i celebranti, che si disponevano attorno al libro delle Scritture, collocato al centro. È la stessa disposizione che troviamo nell'icona di Pentecoste; solo in un secondo momento, dopo la liturgia della Parola, il celebrante andava all'altare. È la stessa disposizione che hanno conservato per lunghi secoli i cori monastici, per sottolineare come la liturgia dell'ufficio divino ruota attorno alla Parola, non attorno all'altare. È la liturgia eucaristica che ruota attorno all'altare. Dunque, in tutto il Libro degli Atti il richiamo alla centralità della Parola e del suo annuncio è fondamentale nella

visione teologica. Infatti nel momento in cui gli Apostoli ricevono il dono dello Spirito, acquistano quella franchezza, quel coraggio nell'annuncio che li rende testimoni del Risorto.

L'immagine della Chiesa è quella che scaturisce da una comunità riunita attorno alla Parola del Risorto e che, mediante lo Spirito, è capace di comunicarla, rendendola comprensibile a tutti gli uomini. Si attua così quella parola che Gesù stesso ha detto ai Dodici: "Il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che vi ho detto. Di questo voi siete testimoni. Io manderò su di voi colui che il Padre mio ha promesso."

Penso che le due linee di lettura, le due visioni della Chiesa siano complementari; noi dobbiamo tenerle unite. Proprio l'icona di Pentecoste ci aiuta a capire queste due dimensioni: la Chiesa come comunione e la Chiesa come luogo che si costruisce attorno alla Parola di Dio, di cui è testimone e annunciatrice.

In fine c'è un ultimo elemento iconografico che ha bisogno di essere interpretato: è posto quasi al centro, avvolto dal gruppo dei Dodici che lo circondano: la misteriosa figura del vecchio re, immerso in un luogo tenebroso. Le mani reggono un drappo bianco su cui sono disposti dodici rotoli. Varie interpretazioni sono state offerte: potrebbe rappresentare l'insieme delle nazioni a cui è stato annunciato il vangelo, oppure, se teniamo conto della somiglianza di questa figura con il re Davide, raffigurerebbe l'attesa del compimento del dono dello Spirito, preannunciato dai profeti, dai giusti della prima alleanza. Ma la scritta che spesso viene posta per identificare questo personaggio è significativa: "*O kosmos*" (= il cosmo). Allora potremmo vedere in questo re il mondo stesso, l'universo creato, che è prigioniero del principe di questo mondo. Spesso sono raffigurate delle sbarre che chiudono questa figura nelle tenebre.

C'è la creazione immersa nell'oscurità, che attende di essere liberata, resa viva dal dono dello Spirito, e questo processo di risurrezione cosmica si compie proprio attraverso la Parola evangelica che viene affidata alla Chiesa e annunciata, la Parola che è Spirito e Vita, consegnato al mondo, perché esso la colga.

Scriva Evdokimov: "È l'inferno universalizzato dal quale il mondo non battezzato si distacca e nella sua parte più illuminata aspira anche alla luce apostolica del vangelo. Egli si arrende per ricevere, anche lui, la grazia. I dodici rotoli che tiene con rispetto su di un panno simbolizzano la predicazione dei dodici Apostoli, la missione apostolica della Chiesa e la promessa universale di salvezza. Il contrasto dei due monti coesistenti è tra i più significativi: in alto, è già la nuova terra, visione del cosmo ideale, infiammato dal fuoco divino, e al quale aspira il vecchio re; in basso, le energie della Spirito Santo entrano in azione in vista della liberazione e della trasfigurazione del mondo prigioniero."

Dunque, abbiamo in questa raffigurazione un punto centrale, un simbolo di grande speranza, la liberazione dalle tenebre del peccato e dal potere del principe di questo mondo, inaugurata dalla morte e risurrezione di Cristo: l'icona della discesa è veramente universale ed è frutto dello Spirito. In qualche modo, a questo luogo di tenebra che tiene prigioniero il mondo, raffigurato in questa icona, corrisponde l'abisso oscuro, dove abita il male, nell'icona della discesa agli inferi. Ecco i due luoghi d'oscurità sono vinti nella Pasqua di Cristo, da cui scaturisce il dono dello Spirito.

E, per concludere, dobbiamo cogliere in queste due icone un messaggio di grande speranza, in quanto esse ci rivelano l'immagine di una Chiesa che cammina nella storia, che è fedele alle vicende umane, proprio perché ha lo sguardo fisso sulla carne di Cristo che abita nei cieli. Contemplando questa icona della Chiesa, noi scopriamo non solo gli elementi che ci fanno essere vera comunione dei credenti, ma anche gli atteggiamenti che ci permettono di essere testimoni del Risorto nel mondo. Nella figura di Maria, che con i Dodici è presente al momento in cui Cristo ascende al cielo, possiamo scorgere l'atteggiamento essenziale che ci permette di vivere nella speranza di rendere la nostra storia il luogo di attesa dell'incontro e la vigilanza orante nella, intercessione della Chiesa per tutto il mondo, che misteriosamente si apre al compimento dell'incontro con Colui che viene.

Nei discepoli riuniti con un cuor solo e un'anima sola nell'attesa del dono dello Spirito, contempliamo il punto unificatore della comunità dei credenti, cioè la carità, frutto dello Spirito,

principio di comunione. Nella Parola posta al centro della comunità, segno misterioso della presenza del Risorto, scopriamo che solo la Parola è il contenuto della testimonianza e dell'annuncio del discepolo di Cristo e che lo Spirito è la sorgente della forza che ci rende "martiri", potremmo dire, testimoni della Parola. Infine, nel vecchio re che giace nelle tenebre e tuttavia è posto al centro della comunità dei discepoli, contempliamo quella speranza che i discepoli sono chiamati ad annunciare e che lo spirito misteriosamente attua: la speranza della vittoria della vita sulla morte, la speranza di una radicale liberazione di tutto l'universo, la speranza che Dio ama questo mondo, quel mondo che, per pura misericordia, ha creato e chiamato alla vita.

Mi pare molto significativa questa centralità, quasi che la Chiesa custodisca il mondo: il centro della cura della Chiesa è il mondo, è l'umanità, è l'uomo, quest'uomo immerso nelle tenebre, così ci suggerisce l'icona. E per questo mondo è data la Parola, per questo mondo Cristo è morto: "Dio ha tanto amato il mondo, da dare il suo Figlio unigenito."

Commentando l'icona della Pentecoste, Evdokimov scrive: "È qui che il messaggio della Festa acquista tutta la sua risonanza; al posto di tutti gli uomini il Cristo ha emesso il grido: «Perché mi hai abbandonato?» Questo grido ha fatto crollare i fondamenti dell'inferno e commuovere le viscere del Padre, ma il Padre che invia il suo Figlio sa che anche l'inferno è il suo dominio e che la porta della morte è ormai cambiata in porta della vita. Il vecchio re con le mani protese mostra che anche la disperazione infernale è ferita da una speranza, che essa precontiene: l'uomo non deve mai cadere nella disperazione; egli non può cadere che in Dio e Dio non dispera mai dell'uomo. La mano tesa verso il Cristo non resta mai vuota. «Benedetto sei tu! - canta il Tropario della Festa di Pentecoste – o Cristo, nostro Dio, che hai reso sapienti i pescatori, avendo inviato su di loro lo Spirito Santo, e per mezzo di essi hai preso nelle reti il mondo, o Amico degli uomini, gloria a te!»"

* * * * *

LINGUAGGI DI PREGHIERA E DI ARTE : LE VETRATE DELLE ABBAZIE

11 DICEMBRE 2006

Prof. ENRICO DE CAPITANI

Vorrei parlare stasera delle vetrate e del loro legame con il mondo e la spiritualità dei monasteri. Un monaco, un abate del XII secolo, uno dei più famosi del XII secolo, Suger, dell'abbazia di reale di Saint-Denis (= Dionigi) a Parigi - tuttora resistente l'abbazia, nonostante alcuni rifacimenti e restauri che l'hanno in parte alterata – parlando di una vetrata, diceva in un suo testo: “La contemplazione spinge lo spirito all'osservazione dell'arte e delle vetrate, come l'oreficeria e gli oggetti legati al culto della Chiesa spinge alla contemplazione che porta l'animo a levarsi dal mondo materiale e dalle cose materiali alle cose immateriali”. Noi proseguiremo secondo lo schema dell'abate Suger, partendo dalle cose reali, per arrivare alle cose più spirituali.

La vetrata, già di per sé, per come si presenta allo sguardo – questo particolare è stato notato fin dall'antichità – in qualche modo dichiara in tutta l'evidenza questa doppia natura, la materiale e l'immateriale, perché sicuramente si tratta di materia e vedremo in che modo e sicuramente anche è un immediato segno di qualcosa di totalmente spirituale, perché ha a che fare con la realtà fisica più importante, dal punto di vista simbolico nel linguaggio cristiano: la luce.

La materia innanzitutto: la prima materia in gioco è proprio la luce. Le vetrate servivano per chiudere le finestre, e le finestre servivano per far passare la luce, per illuminare. Le chiese romaniche avevano le finestre relativamente piccole e quindi, dal punto di vista tecnologico, la vetrata ha problemi diversi da quelli che vedremo per la vetrata gotica, che deve chiudere superficie molto più ampie. La finestra romanica è più stretta, più distanziata dalle altre finestre, perché deve rispettare alcuni problemi di statica, che l'edificio ecclesiastico deve svolgere. In sostanza, l'architettura romanica cerca la soluzione al grande problema, quello di reggere il peso di volte di pietra, estremamente pesanti, liberando il più possibile lo spazio nelle pareti dalla funzione statica per potere aprire le finestre. Questo nell'arte romanica era possibile fino a un certo punto, perché la parete svolge comunque una funzione statica: è nell'arte romanica che si sperimenta per la prima volta il sistema delle volte a crociera, per scaricare il peso sui quattro angoli di ogni campata e liberare così la parete. Si sperimenta con altri sistemi, ma sostanzialmente la chiesa romanica ha ancora, fino alla fine della grande stagione romanica, questo problema della funzione statica nelle pareti. Quindi ha le finestre più strette, con la grande invenzione della strombatura, per sfruttare più luce possibile con un'apertura relativamente piccola nella parete (la strombatura è l'inclinazione degli stipiti della finestra, che così permette di diffondere all'interno più luce, mantenendo la feritoia della parete stretta).

Il gotico sviluppa una delle soluzioni romaniche, quella della volta a crociera, portandola ai più alti gradi della perfezione tecnologica con la volta ogiva e permettendo così di liberare alla fine

quasi totalmente la parete da ogni funzione statica. Tutta questa evoluzione architettonica porterà anche un'evoluzione estetica e funzionale della vetrata.

La prima funzione della finestra e quindi della vetrata è di far passare la luce. Da questo punto di vista si capisce anche perché le chiese romaniche del XII secolo in cui ci sono le prime attestazioni consistenti di vetrate (ce n'erano anche in precedenza, solo che ne erano rimasti solo pochi frammenti) hanno una prevalenza di vetro chiaro, perché, essendo l'apertura relativamente stretta, la vetrata doveva lasciare passare più luce possibile. Colori più scuri e più coprenti avrebbero diminuito eccessivamente la portata di luce all'interno dell'edificio.

Gli altri aspetti della materia riguardano la vetrata stessa come oggetto materiale. Il vetro: l'atelier che realizzava le vetrate per la chiesa non costruiva direttamente il vetro. Il vetro veniva fatto altrove e poi era portato sul luogo dove era in costruzione l'abbazia o la cattedrale e utilizzato dai maestri vetrai per comporre le vetrate. Il vetro, sapete, è costituito da silicati di metalli alcalini, ottenuti per fusione di sabbia silicea e da altri materiali che fungono da amalgamanti e da fissanti. Il vetro veniva realizzato in forni e di questo dà una descrizione piuttosto precisa, fino alla forma dei forni, un trattato del XII secolo scritto da un monaco, forse di Colonia, Teofilo, *Schedula diversarum artium*, nel primo terzo del XII secolo. Nel secondo libro Teofilo si diffonde a parlare della vetrata a partire dalla costruzione del vetro.

Il problema materiale dei vetri è la composizione chimica che i vetri avevano, perché essa dipende da tanti fattori, il più importante essendo la conservazione del vetro, che è comunque un materiale estremamente fragile e soggetto a deperimento. I vetri più duraturi sono quelli più poveri di potassio e più ricchi di soda. Questo è importante soprattutto per la colorazione: l'abate Suger farà arrivare, forse addirittura da fuori Europa, sostanze che avevano una composizione chimica a base di soda, e non di potassio. C'erano due sistemi, e Teofilo ne parla, per realizzare la lastra di vetro piatta, uno che partiva da un manicotto di vetro che veniva poi tagliato e steso, e l'altro sistema, in cui si partiva da una pallottola di sabbia a fusione che veniva applicata ad un'asta a forma roteale, e in questo modo si formava un disco, che poi diventava il vetro. C'erano altri sistemi, ma non utilizzati in epoca romanica e gotica nell'occidente latino.

Per quanto riguarda la colorazione, il vetro era colorato, mediante l'aggiunta di materiali e veniva poi cotto in modo che il colore penetrasse nella sostanza stessa del vetro. I maestri vetrai, quando dovevano realizzare una vetrata, lavoravano a partire da vetri già colorati: blu, porpora, rossi, bianchi; materiali utilizzati per colorarli erano il rame, il ferro polverizzati che con la ricottura del vetro a temperatura più bassa rispetto a quella della fabbricazione del vetro stesso, penetravano la materia.

L'altro aspetto materiale della vetrata: i pannelli e le lastre di vetro non superavano mai come dimensione il metro di lato. Pannelli più ampi sarebbero stati molto a rischio, sia per le difficoltà di trasporto, che per la conservazione *in situ*. L'operazione seguente era la creazione di un disegno della vetrata, per la quale erano le indicazioni dei temi e anche il modo di svolgere i temi, che venivano soprattutto nei casi più importanti, scelti dal committente stesso; probabilmente l'abate Suger o chi per esso, ha avuto il suo ruolo nello stabilire i temi iconografici almeno delle vetrate più importanti dell'abbazia di Saint-Denis. Il committente poteva anche essere, come vedremo a Chartres, una corporazione; allora c'era un donatore, una famiglia aristocratica, una corporazione di artigiani, i quali in certi casi aveva la libertà di stabilire l'iconografia della vetrata. In questo caso, per esempio, si sceglieva normalmente la storia del santo protettore della loro corporazione, o della loro famiglia, o di quello il cui nome portava il signore che pagava la vetrata.

Il disegno veniva poi fatto da un maestro d'opera e realizzato su una tavola di legno. Non si conosceva a quell'epoca l'uso di fare cartoni sulla carta, anche perché la carta costava molto. La carta che usiamo noi non esisteva; si usava la pergamena a costi molto elevate. Si faceva prima un bozzetto colorato, poi una tavola di legno a grandezza naturale, che rappresentava il passaggio più importante, perché tutta l'iconografia della vetrata e la qualità estetica del disegno dipendeva direttamente da quella tavola: i vetri venivano tagliati sulla base di quel modello. Il passaggio

successivo partiva dalla tavola, la quale dava non soltanto il disegno concreto da realizzare, ma segnava anche i tagli del vetro, il colore dei vetri.

Come sapete, la vetrata è una specie di *puzzle*: ha i pezzi di vetri, e ogni pezzo monocoloro viene ulteriormente lavorato e inseriti in un reticolo che era realizzato in piombo. Questi reticoli accompagnano tutta la realizzazione della vetrata; ogni singolo pezzo è contenuto in una cornice di piombo e questi reticoli da soli sono delle opere d'arte. Naturalmente, con il tempo hanno molto sofferto e la maggior parte delle vetrate in esistenza oggi non hanno più i reticoli originali: sono stati sostituiti nel restauro. Alcuni reticoli originali sono stati conservati nei musei e sono essi stessi degli autentici capolavori di artigianato. Il reticolo aveva una sorta di anima, abbastanza spessa con delle alette che servivano a pinzare il vetro. I reticoli moderni, invece hanno l'anima molto più stretta, più esile e le alette più larghe; da un certo punto di vista sono anche più grossolani, meno armonici rispetto al reticolo antico nell'interagire con il vetro.

Il reticolato con i vetri veniva poi inserito in un'armatura in ferro battuto, che era una struttura fondamentale che reggeva i vetri, la quale era saldata all'apertura della finestra attraverso la mediazione di un telaio di legno: era questo uno dei punti deboli, perché, come potete immaginare, con il tempo, con l'umidità, sia esterna che interna, il legno marcisce. Questo era uno dei problemi delle vetrate antiche che avevano questo telaio di legno, speso nel restauro il problema è risolto con altre soluzioni. Le vetrate romaniche specialmente, essendo più strette, necessitavano solo delle ali orizzontali, mentre le vetrate gotiche, decisamente più ampie di una vetrata romanica, che dovevano comunque rispettare il fatto che una tabella vitrea non poteva aver più di un metro di ampiezza, avevano anche delle barre verticali, avendo bisogno di una struttura intermedia verticale cui saldare, agganciare la struttura della vetrata.

Più avanti invece il problema veniva risolto in un altro modo, le vetrate gotiche successive avevano al loro interno un'armatura piena. Quando la vetrata gotica si organizza in più lancette, tendenzialmente tutte queste strutture vengono fatte in pietra, quindi si ritorna a fare vetrate più sicure di quelle con l'armatura in ferro battuto. Certe vetrate di struttura ottagonale hanno l'armatura in ferro battuto, mentre i tratti molto forti che seguono le figure e le dividono in diversi pezzi sono le strutture dei reticolati di piombo.

L'ultimo passaggio era la colorazione sul vetro delle figure, dei particolari dei volti, delle pieghe degli abiti, ecc. Anche qui c'erano diversi sistemi. La materiale usata per realizzare la colorazione era la cosiddetta *grisaglia* (*grisaille*), un composto che dava una colorazione più tendente al bruno oppure al nero. Questo colorante veniva utilizzato con una soluzione molto spessa, e a tratti larghi, fatti a pennello, per realizzare i contorni, per esempio, i contorni dei volti, dei nasi, degli orecchi – tutti contorni con tratti più o meno larghi e con una corposità più o meno spessa del tratto della pennellata: questo si chiamava proprio “tratto”. Una stesura poi leggera, liquida della grisaglia serviva da fondo delle figure; a questa veniva applicato una seconda, intermedia stesura, che serviva per fare il modellato, per dare il senso dell'incarnato, dei volti, del panneggio – tutto ciò che in qualche modo dà il volume di una figura.

Questo procedimento a tre valori di colore era per Teofilo un procedimento perfetto, studiando le vetrate dal punto di vista tecnico, non sempre tutti questi passaggi ci sono: i tratti ci sono sempre, a volte manca lo strato più liquido, a volte invece manca la colorazione intermedia; a volte anche perché durante il deperimento della materia, sempre molto delicata, gli strati si cancellano, certe sostanze si disciolgono e scompaiono. La vetrata stessa si inesisce perché la materia di cui è composta si scoglie. Per quanto riguarda i colori, c'è un altro procedimento per ottenere il modellato delle figure: anziché aggiungere colore, lo si toglie: A partire dalla stesura dello strato più liquido e della colorazione intermedia, si grattava via il colore per ottenere gli effetti del modellato: una tecnica estremamente raffinata.

Uno si aspetterebbe che le cose più raffinate siano più avanti, e quelle meno raffinate siano di un'epoca anteriore, ma non è così. C'è una ricerca di preziosità nell'esecuzione, nella cura, per esempio nel XII secolo e si può presumere anche nella prima metà dello stesso secolo che viene poi abbandonata in favore di soluzioni più veloci e più monumentali.

La cattedrale di Chartres è dotata di qualcosa come centosettanta e più vetrate per un totale di duemilaseicento quadrati di superficie vetrata; il tutto è stato realizzato in meno di trent'anni e c'era quasi la necessità di produrre in serie. Come si può immaginare, man mano che la costruzione architettonica procedeva, si dovevano chiudere le aperture con le vetrate: la produzione era continua, non c'era solo un maestro vetraio: probabilmente c'era un maestro che aveva la responsabilità di tutto il lavoro, ma v'erano diversi maestri vetrai che lavoravano. Si vede nell'analisi delle vetrate: all'interno di un lavoro affidato a un maestro vetraio si riconoscono mani diverse. Si può immaginare, come nelle botteghe dei pittori, che i maestri realizzavano le parti più importanti di un lavoro, e lasciavano il resto ai collaboratori e allievi.

Una vetrata della cattedrale di Augusta, in Germania, una delle cinque rimanenti di un grande ciclo di vetrate, che rappresentano profeti dell'Antico Testamento risale forse al 1100-1130 ed è interessante perché risulta molto chiara. È una vetrata tipicamente romanica, perché ha ancora la caratteristica di cui ho parlato prima, non essendo eccessiva l'ampiezza della finestra, occorre che i colori permettano il passaggio massimo di luce. Il rapporto tra la figura, il colore e la luce, è un problema fisico, perché la chiesa deve essere concretamente illuminata, ma da problema fisico acquisisce anche una grande potenzialità teologica e spirituale. Si può definire la qualità di questo rapporto tra la materia e la luce nella vetrata con una parola, che si trova nei testi dell'epoca, per esempio in Teofilo e Suger: traslucidità. Che cosa è? Il fatto che una materia, la luce, passa attraverso un'altra materia. Un corpo, la luce, attraversa un altro corpo, il vetro, senza spezzarlo.

Potete immaginare quali potenzialità spirituali, simboliche, teologiche comporti questo fatto, perché nella teologia cristiana l'evento in cui un corpo "invada" un altro corpo, senza romperlo è l'incarnazione. La traslucidità della vetrata, da questo punto di vista, è un segno limpidissimo di questa altra traslucidità, il corpo di Cristo, entrato, formato, in un altro corpo, quello della Vergine, lasciando quest'ultimo intatto. È celebrato nei testi dell'epoca ed è celebrato anche dai canti, dalla musica dell'epoca.

San Bernardo di Chiaravalle non amava le vetrate figurate, i capitelli scolpiti figurati: era un iconoclasta e faceva polemiche ferocissime contro i cluniacensi e contro Suger stesso, che amava la preziosità dell'arte. Nei regolamenti che san Bernardo impone ai cisterciensi c'è un divieto di ricorrere a figure di qualsiasi genere. Eppure egli scrive: "Come lo splendore del sole attraversa il vetro senza romperlo e penetra la sua solidità con l'impalpabile sottigliezza senza squarciarla quando entra e senza spezzarla quando esce, così il Verbo di Dio, luce del Padre, penetra l'abitacolo della Vergine ed esce dal seno intatto di lei." "...*clauso utero prodiit*", dice il testo latino. È esattamente la lettura spirituale del significato della luce suggerita dalla vetrata.

La vetrata è innanzitutto l'esaltazione della luce come luce divina, nella sua semplice natura di luce, perché la luce da sola è simbolo del divino. Quando poi la vetrata si colora e si arricchisce di figurazioni, si aggiunge un altro significato: in qualche modo la luce, attraverso la vetrata, svela i misteri attraverso le istoriazioni che vengono realizzate, con le figure, con l'iconografia. Ma anche senza ricorrere a questo, già di per sé il fatto stesso fisico della luce che attraversa la solidità del vetro penetra nella chiesa e l'illumina rimanda al mistero dell'incarnazione. La luce è il più grande simbolo di Cristo.

Pietro di Voissy, cancelliere della Scuola di Chartres, intorno al 1200, scrive: "Le finestre vetrate che sono nella chiesa per la quale si trasmette la luce del sole significano le sacre Scritture che respingono da noi il male, illuminando in noi tutto." Anche qui, ci possono essere due letture: di per sé la luce ci illumina, anche una vetrata bianca oppure a *grisaille* conferma ciò che dice qui Pietro di Voissy. Egli diventò cancelliere della Scuola di Chartres esattamente quando venne iniziata l'enorme opera delle vetrate istoriate – parla qui di ciò che stava nascendo sotto i suoi occhi; avrà avuto sicuramente anche una voce in capitolo a proposito. "Le pitture – qui si parla dell'iconografia – sono per i laici lezioni e Scritture; le finestre vetrate sono le Scritture divine che versano la luce del vero sole, cioè Cristo, nella Chiesa, cioè nei cuori dei fedeli, illuminandoli."

Sono testimoni dell'epoca che parlano particolarmente delle vetrate. Riguardo alla perfezione, la preziosità del lavoro, Suger definisce queste opere "*mirificum opus*". Col termine

“opera” s’intende il concreto lavoro che è servito per realizzare queste realtà. È una grande valorizzazione del lavoro: vedremo come per le vetrate di Chartres il lavoro stesso è diventato protagonista dell’iconografia. Sono andato molte volte a Chartres: guardavo le storie dei santi, la storia dell’incarnazione, e sui primi allora non mi accorgevo che alle basi di queste vetrate vengono raffigurati macellai, o panettiere, muratori - le corporazioni che avevano finanziato la realizzazione della vetrata. Questo è notevole, perché rappresenta una glorificazione della propria funzione e anche in qualche modo una dichiarazione di possesso. Per esempio, a Lodi, a Piacenza, ci sono i pilastri, le formelle dove ci sono scolpiti i simboli delle paratici, le corporazioni, che esigevano una sorta di possesso: il pilastro cui veniva appoggiato l’altare serviva per le celebrazioni della corporazione stessa. Quindi non era soltanto una questione spirituale: si tenevano insieme i due fattori, quello mondano e quello spirituale.

Le vetrate di Chartres rappresentano un’esaltazione di questa sintesi; la vetrata della storia di san Lubino è strutturata a tre colonne, in ogni colonna le scene sono sovrapposte l’una sopra l’altra. Nelle colonne laterali è raccontata la storia di san Lubino. La cosa impressionante è che nella base sono raffigurati i venditori di vino: quello che grida, quello che attira nel negozio la gente per comprare il vino, il mercante, eccetera. E nella parte centrale, la parte più importante, non c’è la storia di san Lubino, si vede la storia di ciò che succede a questo vino, il trasporto sul carro, la cantina, il diacono che riempie una bottiglia di vino dalla botte, e la celebrazione della Messa. La transustanziazione del vino semplicemente “materiale” nel sangue di Cristo: anche questo è una glorificazione della corporazione dei mercanti di vino. La lettura spirituale è straordinaria: è la realtà della vita umana, e del lavoro, la visualizzazione di quello che si dice nella Messa: “frutto del lavoro”.

L’albero di Iesse è il soggetto di una vetrata della facciata occidentale della cattedrale. Il tema dell’albero di Iesse è fondato sul libro del profeta Isaia (10, 33- 11,2.10) : “Ecco il Signore, Dio degli eserciti,

che strappa i rami con fracasso;
le punte più alte sono stroncate,
le cime sonno abbattute.
È reciso con il ferro il folto della selva
E il Libano cade con la sua magnificenza.
...Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse,
un virgulto germoglierà dalle sue radici.
Su di lui si poserà lo Spirito del Signore,
spirito di sapienza e di intelligenza,
spirito di consiglio e di forza,
spirito di conoscenza e di timore del Signore
In quel giorno la radice di Iesse si leverà a vessillo per i popoli...”

Questo è il brano che la tradizione della Chiesa aveva collegato con la genealogia e quindi l’Incarnazione di Gesù. Iesse è il padre di Davide. È un tema comune nell’arte cristiana dell’epoca. Accade che l’abate Suger prenda questo tema, lo faccia realizzare in modo monumentale in una vetrata da installare nel coro dell’abbazia di Saint-Denis. Ha una colonna centrale, un albero con dei rami frondosi con fiori e fogliami magnifici sui quali ad ogni livello è ritrattato un personaggio. Alla base dell’albero c’è sdraiato un personaggio, Iesse stesso che sta dormendo e in sogno vede uscire dal suo ventre una radice, la famosa radice di Iesse. L’albero si sviluppa su ogni coppia di rami, dove è assiso un re. Nella genealogia di Cristo sono tutti re nella lettura che dà la vetrata. All’ultimo livello c’è la Vergine – ma senza il Bambino, perché qui Maria rappresenta il passaggio dall’Antico al Nuovo Testamento. Uscita dalla genealogia davidica dà come frutto Gesù Cristo, rappresentato in questa vetrata in gloria, seduto in trono, sopra la Vergine.

In dei semicerchi, ci sono dei personaggi nelle due colonne laterali: i profeti che hanno annunciato nell’Antico Testamento Cristo. È lo schema tipologico della lettura dell’Antico

Testamento, illustrando come esso anticipa e precorre il Nuovo Testamento che compie nel suo svolgimento le profezie di quello Antico. Vediamo Cristo con sette colombe, che sono i sette doni dello Spirito Santo, ma è il testo di Isaia che suggerisce all'iconografo questa immagine:

“Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse,
un virgulto germoglierà dalle sue radici.
Su di lui si poserà lo Spirito del Signore,
spirito di sapienza e di intelligenza,
spirito di consiglio e di forza,
spirito di conoscenza e di timore del Signore.” (Is 11,1-2)

Tutto questo viene figurato nelle sette colombe che si posano sulla figura di Cristo. Ma c'è di più. Scrive il monaco Hervin nel XII secolo: “Iesse fu patriarca della prosterpe dei re: il tronco di Iesse è questa stirpe regale. Il ramoscello è Maria, il virgulto di Maria è Cristo.” A Saint-Denis la vetrata è meno articolata di questa: è lo stesso soggetto, ma con meno rami e profeti. La vetrata di Chartres che tratta lo stesso soggetto è di quasi una decina di metri alta, ma nella vetrata di Saint-Denis era più marcato l'aspetto “regale”, nel senso che i profeti portavano cartigli con tutti i riferimenti biblici della regalità di Cristo – Saint-Denis era un'abbazia reale, sotto il patrocinio del re di Francia. Al primo livello in basso a destra di questa vetrata invece di un profeta ci troviamo l'abate Suger, che offre la vetrata; in questo caso il donatore è lui stesso.

Questo soggetto era stato trattato da tempo nei manoscritti, nella letteratura monastica e nella liturgia, a partire da Fulberto, un italiano che è diventato vescovo di Chartres, colui che ha avuto il compito di cominciare la ricostruzione della cattedrale romanica all'inizio del XI secolo, la quale poi sarà distrutta da un incendio nel 1194. Per questo fu costruito così rapidamente e alla ricostruzione posteriore al 1194, si collega la maggior parte delle vetrate di Chartres, tranne le tre vetrate della facciata occidentale, perché nella ricostruzione il grande colpo di genio che ebbero i ricostruttori di Chartres fu di costruire la cattedrale gotica, mantenendo la facciata occidentale, che si era salvata.

Queste tre vetrate grandi, enormi, che ornano la facciata occidentale della cattedrale romanica costituivano la sorgente principale di luce; non c'erano tante finestre così ampie come vi saranno nella cattedrale gotica. Avevano una funzione diversa rispetto all'edificio; nella cattedrale odierna, ancora eccezionale dal punto di vista dell'illuminazione, perché la facciata occidentale è quella che illumina la chiesa alla sera, però solo in un contesto ben diverso da quello in cui erano nate originariamente. Questo tema si collega a Fulberto di Chartres, il quale, essendo la cattedrale dedicata a Maria nascente, scrisse per la consacrazione della nuova cattedrale ricostruita all'inizio del XI secolo una serie di responsori. Uno di questi, intitolato la *Stirps Iesse*:

*“Stirps Iesse, virgam produxit,
Virgaque florem;
Et super hanc florem requiescit Spiritus almus.
Virgo Dei Genetrix virga est,
Flos Filius eius.”*

La radice di Iesse ha generato un ramoscello,
E il ramoscello, un fiore;
E sopra questo fiore riposa lo Spirito Santo.
La Vergine Madre di Dio è il ramoscello,
E il fiore è il Figlio suo.

Colui che ha concepito a Saint-Denis la vetrata della Radice di Iesse aveva il testo di questo responsorio; un cronista del Seicento testimonia che a Saint-Denis tutti i giorni nella Messa del mattino veniva cantato davanti a quella vetrata il responsorio *Stirps Iesse* di Fulberto di Chartres. Il quale responsorio ha avuto una fecondità eccezionale, perché da un frammento della sua melodia Pietro il Venerabile, abate di Cluny, trasse la melodia del *Benedicamus Domino* cantato alla fine dei Vespri delle solennità.

Ma non solo; alla fine dell'XI secolo, all'inizio della storia della polifonia, gli scrittori di testi e di melodie ripresero questo responsorio per farne una quantità di glosse musicate e in particolare si cantava un pezzo del responsorio in polifonia, e magari al di sopra c'era un altro testo

che approfondiva il testo della *Stirps Iesse*. Uno dei primi *organa*, delle prime composizioni a due voci che sono testimoniate è fatta proprio sul *Benedicamus Domino*, basato sul responsorio *Stirps Iesse* e sopra una voce canta un' amplificazione di questo testo, della *Stirps Iesse*. Un intreccio di tematiche spirituali, teologiche, iconografiche e liturgico-musicali eccezionali.

L'abate Suger a Saint-Denis fa realizzare tutta una serie di vetrate e dice anche delle cose importanti a proposito della luce e le vetrate. Particolarmente una cosa: che tutta la colonna di vetrate faceva entrare nella chiesa una luce brillante, eclatante, splendente: una delle interpretazioni date alle vetrate di Suger è questo: che Suger si sarebbe ispirato dalle pagine di Dionigi l'Aeropagita alla sua teologia "negativa": effettivamente Suger dice: "Dal materiale si sale all'immateriale. Dall'opera di Suger si capisce che egli aveva conosciuto Dionigi l'Aeropagita attraverso tanti filtri, in particolare quelli dei pensatori di San Vittore a Parigi, a cui era legato, e per cui aveva grande stima. Tuttavia probabilmente non aveva letto personalmente Dionigi l'Aeropagita.

A partire da Dionigi, qualcuno ha anche detto che questi colori dovevano lasciare passare, ma anche schermare, frenare la luce; perché questa oscurità è simbolo e espressione del fatto che Dio non si può contemplare tanto nel materiale. Ma una tale lettura contraddice Suger stesso, il quale dice che le vetrate facevano una luce splendente, non che in qualche modo fermassero la luce per simboleggiare negativamente, o attraverso lo schema delle immagini Dio – facevano passare una luce brillante; è vero che sono dipinte, ma non è vero che la nuova architettura che stava nascendo con Saint-Denis, cioè il gotico, stava allargando l'apertura delle finestre – erano colorate, sì, ma più ampie. Inoltre molte vetrate erano quasi bianche.

Suger voleva dare un insegnamento con le sue vetrate. In particolare egli non commenta la vetrata dell'albero di Iesse, pure così importante, talmente importante da raffigurarsi come donatore e di metterla nel punto più importante della chiesa, cioè nella cappella abbaziale. Non commenta la vetrata dell'Incarnazione, anch'essa di grande importanza. Commenta invece quelle che hanno delle iscrizioni. Suger, più che del complesso dell'iconografia, è interessato del rapporto tra i testi scritti e le immagini. Alcune vetrate avevano delle iscrizioni – dico "avevano", perché di queste vetrate in qualche caso è rimasto qualche pannello, in alcuni casi una vetrata intera, in alcuni altri casi, niente. Purtroppo le vetrate di Saint-Denis, all'inizio dell'Ottocento sono state disperse. Poi in parte sono state rimontate nel coro di Saint-Denis, alcune, invece no. È stata fatta una ricostruzione ipotetica di tutto il complesso, per esempio, da un grande studioso. Di queste vetrate una in particolare trattava tematiche allegoriche molto complesse.

Suger aveva probabilmente voluto far realizzare nella vetrata una serie di allegorie fondate sull'idea sviluppata da San Paolo nelle sue lettere della nuova Legge che supera e compie l'antica Legge, della nuova Alleanza, che supera e compie l'antica Alleanza. Un pannello di questa vetrata rappresentava il mulino mistico; purtroppo questo pannello non c'è più, è andato distrutto. Conosciamo il mulino mistico però da altre raffigurazioni di questo soggetto, per esempio abbiamo una raffigurazione in una vetrata della cattedrale di Basilea e un'altra, scolpita in uno straordinario capitello nella basilica di Vézelay. L'iscrizione di Suger dice. "Girando la macina, Paolo, tu separi dalla crusca la farina, della legge di Mosè, tu riveli il significato profondo: di tanto grano è fatto il vero pane senza crusca, nostro nutrimento perpetuo ...". Si vede un mulino, dei personaggi che portano il grano, e un altro personaggio che fa andare la ruota del mulino, la mola, per separare la crusca dalla farina. Il grano è l'Antico Testamento, la farina che viene fuori è l'insegnamento di Cristo. San Paolo, la persona che fa andare la ruota, è colui che ha tirato fuori dal grano dell'antica legge la farina dell'insegnamento di Cristo.

Il pannello che segue rappresenta la famosa scena di Mosè che si copre di un velo il volto. Suger commenta questa vetrata così: "Il guardarla eccita lo spirito ad elevarsi dalle cose materiali alle cose immateriali. Ciò che Mosè nasconde, la dottrina di Cristo lo svela. Ciò che spoglia Mosè, rivela la legge." In sostanza il tema è il compimento della rivelazione in Cristo. Il pannello successivo è complicatissimo ed è arrivato fino a noi. È la quadriga di Aminadab. Che cosa

rappresenta? Suger dice: “Dall’arca dell’alleanza sorge l’altare con la croce di Cristo per un’alleanza più grande; laggiù la vita vuol morire.” Si vede un misterioso carro di Aminadab, di cui si parla nel *Cantico dei cantici* e che poi viene interpretato come l’intenzione di identificarsi con l’oggetto amato. Questo carro nella vetrata si trasforma nell’arca dell’antica alleanza; agli angoli del carro si vedono i simboli degli evangelisti, il tetramorfo, e sopra il carro si eleva la croce di Cristo. L’allegoria, a parte l’aspetto misterioso del carro di Aminadab - veramente difficilissima la lettura - ha però un significato chiaro: l’antica alleanza si trasforma nella nuova alleanza; è la croce di Cristo che porta a compimento l’arca dell’alleanza e il tetramorfo sta proprio lì a sigillare questo passare dall’antica arca, alla nuova arca della croce di Cristo.

Ecco le parole di Suger a proposito: “Dall’arca dell’alleanza sorge l’altare con la croce di Cristo: per quell’alleanza più grande, laggiù la Vita vuol morire.” C’è un particolare che si trova in tantissime vetrate: la croce è verde, perché è la croce che dà la vita. Ma morendo, la Vita, Cristo, ha restaurato la vita.”

C’è una raffigurazione tipica di quell’epoca, tratta dall’Apocalisse, dove si legge (5,2-6a.7):

“E vidi nella mano destra di Colui che era assiso sul trono un libro a forma di rotolo, scritto sul lato esterno e su quello interno, sigillato con sette sigilli. Vidi un angelo forte che proclamava a gran voce: «Chi è degno di aprire il libro e di scioglierne i sigilli?» Ma nessuno né in cielo, né in terra, né sotto terra era in grado di aprire il libro e di leggerlo. Io piangevo molto perché non si trovava nessuno degno di aprire il libro e di leggerlo. Uno dei vegliardi mi disse: «Non piangere più; ha vinto il leone della tribù di Giuda, il Germoglio di Davide, e aprirà il libro e i suoi sette sigilli.»

Poi vidi ritto in mezzo al trono circondato dai quattro esseri viventi e dai vegliardi un Agnello, come immolato ... E l’Agnello giunse e prese il libro dalla destra di Colui che era seduto in trono ...”

La vetrata in questione rappresenta l’Agnello e il Leone, e Suger dice: “Dio grande è il leone e l’Agnello che rompe i sigilli del libro.”

In una vetrata dedicata a episodi della vita di Mosè c’è un particolare che si trova nella scena del ritrovamento di Mosè bambino nelle giunche; Suger lo commenta dicendo: “Mosè nella cesta è il bambino che la fanciulla regale, la Chiesa, sostiene con spirito pio.” Nell’episodio del roveto ardente Suger dice: “Nello stesso modo in cui si vede bruciare il roveto ora essa non brucia; così arde colui che pieno del fuoco divino - ora egli non brucia.” Non è molto chiaro, non si capisce a chi si riferisce. C’è anche il faraone inghiottito dalle acque: il carro del faraone e la cavalleria che vengono inghiottiti dalle acque nel passaggio del Mar Rosso. E la lettura di Suger: “Ciò che il battesimo fa ai buoni, allo stesso modo le acque lo fanno all’armata del faraone. La forma è simile, la causa è dissimile.” Quello che accade è la stessa cosa, cioè si viene inghiottiti dalle acque, il faraone con i suoi armati, inghiottiti dalle acque, analogamente il catecumeno che entra nelle acque del battesimo. Succede la stessa cosa: si muore; anche un battesimo è una morte, ma l’effetto è diverso. Il battesimo attraverso la morte in croce di Cristo e la sua risurrezione, dà la vita.

Ci sono due passaggi biblici, nel libro dell’Esodo: uno in cui Mosè trasforma il bastone in serpente, che inghiottisce tutti i serpenti similmente trasformati dai maghi. L’altro è il serpente di bronzo, innalzato su un bastone nel deserto, che guarisce il popolo dai morsi dei serpenti veri. Suger dice: “Nello stesso modo in cui il serpente di bronzo uccide tutti i serpenti, così Cristo innalzato sulla croce uccide i nemici.” Però bisogna tenere conto anche dell’altra immagine, del serpente innalzato sull’asta, perché nella tradizione iconografica, l’asta è diventata una colonna.

Un’altra cosa interessante dal punto di vista iconografico, cioè il serpente è rappresentato come un drago, perché bisogna distinguere chiaramente il serpente di Mosè e il serpente che tenta Eva, il quale viene rappresentato spesso con una testa umana, femminile. Il serpente dei due episodi biblici viene raffigurato come un drago per distinguerlo dal serpente diabolico. C’è un serpente sotto l’albero nella basilica di Sant’Ambrogio, il quale serpente per la sua leggenda fa capire anche

la diffidenza della Chiesa tradizionale per quanto riguarda l'iconografia, perché essa potrebbe facilmente fare scivolare nell'idolatria, nella superstizione. A Milano c'è la tradizione che questo stesso serpente sarebbe quello fatto di bronzo già da Mosè e che alla fine dei tempi scenderà dalla colonna su cui è posto Sant'Ambrogio e striscerà verso la valle di Giosafat.

A Chartres c'è una vetrata dedicata a Maria Magdalena; il donatore è una corporazione dei macellai, per cui la lettura della vetrata comincia in basso con i macellai. Questi particolari delle vetrate sono straordinari, perché danno una quantità di informazioni sul modo di lavorare, sugli strumenti, e i pittori dovevano fare capire a distanza e colpire immediatamente con le figure rappresentate, i loro gesti, i tratti e le espressioni dei loro volti: non c'era tanto spazio per raffinatezze. Ma nella rappresentazione degli strumenti di lavoro, erano precisissimi e dettagliatissimi. Maria Maddalena è un personaggio amatissimo della cultura monastica medievale, raccoglie in sé tutte le donne peccatrici e convertite del Vangelo ed è modello dell'amore a Cristo. Sant'Anselmo, monaco e vescovo, scrive questa orazione:

“Santa Maria Maddalena, versando molte lacrime, tu sei venuta a Cristo, fonte di misericordia. Ne avevi una sete ardente e abbondantemente sei stata saziata. È lui che da peccatrice ti ha giustificata e che nel tuo dolore, tanto amaro, dolcemente ti ha consolato. Tu, signora carissima, sperimentata in te stessa in qual modo un'anima peccatrice viene riconciliata con il Creatore. Fervida innamorata di Dio, amata per il tuo fervore, io vengo nella mia timidezza ad implorare te, che sei beata ... Mi è d'aiuto, o mia carissima, la familiarità di vita che avevi e che dai ancora con la fonte della misericordia ... Attingi per me da essa ... Chi saprebbe mai spiegare, beata sposa di Dio, con quale benevole amicizia?”

* * * * *

*LINGUAGGI DI PREGHIERA E DI ARTE:
LE MINIATURE DEI LIBRI DELLE ORE
DELLE ABBAZIE*

15 GENNAIO 2007

Prof. ENRICO DE CAPITANI

Nel Medioevo non solo i manoscritti erano utilizzati abbondantemente in ambito monastico, ma va detto che molti manoscritti destinati poi ad altro uso, o in realtà copiati negli “*scriptoria*” monastici, molti dei manoscritti dell’ambito renano, dell’ambito imperiale ottoniano o carolingio furono comunque creati in monasteri. Nel Medioevo, sia in epoca merovingio-carolingia e ottoniana, sia in epoca romanica, la culla della creazione dei manoscritti furono i monasteri, in particolare alcuni monasteri. Questo non significa che la miniatura e l’illustrazione del libro siano nate in ambito monastico. L’illustrazione del libro esisteva già nel mondo antico, anche se, purtroppo, le testimonianze dei libri illustrati provenienti dal mondo antico e dalla classicità greca e romana sono pochissime. Esistono alcune cose che sono forse copie di cicli figurativi di epoca antica, ma sono poche.

L’epoca classica, tra l’altro la classicità romana, distingue nettamente gli ambiti della scrittura e della pittura. Non esisteva, per esempio, nella scrittura classica romana, l’idea dell’iniziale decorata, figurata o istoriata, come vedremo nel Medioevo. Anzi non esisteva nessuna rottura della scrittura continua in colonne, a lettere capitali; non si utilizzava la punteggiatura, che veniva inserita soltanto alla fine dell’antichità – e non si utilizzava la spaziatura tra una parola e l’altra: la scrittura dei testi classici era continua. Questo fatto comporta una percezione molto diversa tra la lingua parlata e la lingua letta. Dovete immaginarvi delle colonne di testo ininterrotto; soltanto a un certo punto si comincia ad inserire i segni che marcano la fine del paragrafo e del capitolo, tendenzialmente spostati al di fuori della riga scritta; non c’è neanche il capo tra un paragrafo e l’altro. Era percepito come estraneo qualsiasi segno che interrompesse la colonna del testo. Questo per quanto riguarda l’antichità classica; sapete che i libri antichi erano scritti su rotoli e prevalentemente su carta di papiro, la quale non ha una grandissima durata: ha una vita piuttosto breve. Era raro il fatto che un papiro durasse più di duecento anni. Si sono salvati alcuni papiri egiziani perché le particolari condizioni del clima secco ha permesso di salvare questi documenti eccezionali.

Questo comporta anche tutto quello che si può immaginare dal punto di vista della trasmissione di una cultura; proprio nei monasteri nel primo Medioevo e anche oltre, nell’epoca della rinascenza carolingia, nel secondo rinascimento, l’ottoniano, fino al nuovo umanesimo dell’XI secolo, i monasteri salvarono la cultura antica, facendo delle selezioni: non tutto fu copiato. Costava anche moltissimo in termini di tempo e fatica: era una vera penitenza. Un monastero medievale era un complesso di luoghi in cui gli unici locali riscaldati erano l’infermeria e il *califatorium*, locale dove si preparavano i colori per le miniature e questo richiedeva che il locale fosse riscaldato; la

chiesa non era riscaldata, il dormitorio, il refettorio, la sala di lavoro dove lavoravano i copisti dei manoscritti non erano riscaldati.

Non solo; le condizioni di illuminazione erano quelle date dalla luce naturale che passava dalla finestra e dalle candele. Ovviamente non c'era la luce elettrica; quindi condizioni di lavoro che causavano affaticamento della vista. Copiare un libro era un lavoro che richiedeva molto tempo, molta fatica e in termini odierni sarebbe un'impresa dal punto di vista economico costosissima. Nei monasteri lo facevano per la gloria di Dio. Certo, alcuni manoscritti erano fatti per commissione, per esempio, per la corte imperiale, per conto di un arcivescovo, di un cardinale, di un'altra abbazia. Questi lavori rappresentavano anche delle entrate per il monastero.

Dove c'era uno *scriptorium* si formavano delle vere e proprie scuole. Una cosa, questa, molto complessa, perché i monasteri nel Medioevo erano una sorta di luogo di passaggio, di scambio di esperienza tra i monaci: nello stesso *scriptorium* nello stesso momento potevano esserci monaci di cultura, di provenienza diversa, che praticavano diversi tipi di grafia, di notazione musicale, per cui è possibile, per esempio, trovare in un manoscritto di Nord Italia delle cose annotate secondo uno stile prevalentemente reperibile in Sud Italia. Questo era abbastanza normale, perché non c'era un'assoluta immobilità del mondo monastico: c'erano dei monaci che si spostavano; formati in uno *scriptorium* in una data area, per qualche ragione finivano per un certo periodo a lavorare in un altro *scriptorium* in una cultura diversa.

Per illustrare questo punto citiamo il caso del monastero di Reichenhau, in area renana, sul Lago di Costanza, che fu una delle scuole di miniatura più fiorenti in epoca ottoniana dove furono prodotti alcuni dei manoscritti più belli di quest'epoca. Un altro monastero particolarmente interessante è San Gallo, anch'esso sul Lago di Costanza, interessante non solo per la miniatura ma anche per la notazione musicale. Era all'origine un monastero irlandese, che poi diventò benedettino. Si intrecciano quindi tradizioni diverse nella scuola sangallese.

Si copiavano soprattutto i libri liturgici, libri spirituali e anche i libri provenienti dall'antichità classica, perciò bisognava imparare il latino. Il primo criterio di selezione era quello: si sceglievano i libri che venivano nella scuola per i bambini che venivano preparati per poter utilizzare i libri liturgici e i libri spirituali e dovevano per questo imparare il latino.

Qui avvenne il passaggio dal rotolo di papiro al primo codice, il libro come noi oggi lo intendiamo: un libro fatto di pagine da sfogliare. Il rotolo è un oggetto da arrotolare, leggendolo srotolando con una mano e arrotolando di nuovo la parte letta con l'altra. Il rotolo stesso era organizzato in colonne piuttosto strette. Questo passaggio comportava una serie di novità: innanzitutto il formato è diverso: per esempio il passaggio dal rotolo al codice è completo al IV secolo dopo Cristo. Con la liberazione del Cristianesimo e il diffondersi libero della cultura cristiana dopo Costantino si affermava anche il codice a discapito del rotolo di papiro. Pare che i cristiani usassero già prima del IV secolo un codice di carta di papiro economica; probabilmente molte comunità erano realmente povere, e si utilizzavano i codici forse in contrapposizione alla cultura pagana e quella ebraica, che utilizzavano invece il rotolo.

Un'altra questione: ci è arrivato poco dall'antichità per esempio di decorazione e di pittura dei libri e dei rotoli. Naturalmente, esistevano rotoli decorati, ed è molto probabile che nei primi secoli di trasmissione della cultura classica in molti monasteri si copiassero libri antiche là dove i modelli avevano immagini. Invece non si mettevano immagini là dove l'originale non portava immagini. Questo comporta una serie di domande le cui risposte sono difficili. Per esempio, ci sono pervenute copie antiche già copiate da rotoli antichi, copie antiche di Virgilio illustrate, ma non ci sono pervenute copie di libri di Ovidio illustrati. Il primo libro di Ovidio illustrato è molto più tardi, nel Medioevo ed è un Ovidio moralizzato. E questo è singolare, se pensate alla *Metamorfosi* di Ovidio, poi diventeranno nel Rinascimento uno delle fonti più importanti dell'iconografia profana. Eppure non ci sono pervenuti dall'antichità esempi di Ovidio illustrati. Non è arrivato Plauto illustrato; è arrivato invece Terenzio illustrato. Che cosa si illustrava? Che cosa non si illustrava?

Il secondo problema è il cambiamento della funzione dell'immagine dal rotolo al codice. Il rotolo comporta una lettura continua; non c'è mai un margine. Le pagine del codice, essendo un

libro che si sfoglia, invece ha dei margini. Le illustrazioni dei rotoli antichi, secondo gli esempi a noi giunti, probabilmente copiate nell'epoca più tarda, si adattavano al formato della colonna, ma quando il libro passa sul codice, soltanto in alcuni casi arcaizzanti esso mantiene il formato a colonne; lo mantiene anche per rispondere a certe esigenze; per esempio la proposizione di testi in sinossi – quindi a colonne, offrendo al confronto, per esempio, tre versioni di un salmo, ciascuna nella propria colonna, accanto alle altre versioni.

Altrimenti la scrittura non è a colonne, o se lo è, non sono colonne strette del rotolo. Per quanto riguarda la decorazione: un conto è decorare un rotolo, che si presta ad una decorazione continua, una sorta di racconto ininterrotto, anche se qui degli esempi non sono pervenuti, tranne un rotolo bizantino del X secolo, su cui si discute se sia una copia di un rotolo più antico o no. Da altri esempi si ritiene invece che molte decorazioni dei rotoli antichi fossero a cicli. Una decorazione continua è come un film; la decorazione a cicli invece consiste in una serie di immagini organizzate con un criterio.

Parrebbe che la decorazione cristiana abbia preso come primo modello quello del ciclo. Qui c'è una sorpresa, perché siamo abituati a pensare che la religione ebraica non conosca la figurazione, a causa del divieto di fare immagini; invece nel mondo ebraico ellenizzato si praticava la figurazione come qualcosa di normale sui rotoli delle sacre Scritture tenuti nelle sinagoghe, ed è probabile che i primi cicli figurativi cristiani non siano stati dedicati al Nuovo, ma all'Antico Testamento, e proprio per il motivo che provengono da cicli decorativi di ambiente ebraico ellenizzato.

Arriviamo ora ai codici che interessano più propriamente l'ambito monastico, e che sono soprattutto più strettamente legati alla vita di un monastero. Quali libri si leggevano in monastero? Innanzitutto i libri destinati alla liturgia: il Sacramentario – un libro diviso in tre volumi che contiene le orazioni del sacerdote per la Messa. Più tardi si usava maggiormente il messale, che conteneva tutto, per evitare di dovere usare più libri, anche per motivo pratico, perché molti celebranti dovevano svolgere tutte le funzioni della Messa. Il Sacramentario conteneva le orazioni più importanti di tutte, il Prefazio (*Vere dignum ...*) e il Canone (*Te igitur ...*). Sono talmente importanti, che avevano una posizione particolare nel Sacramentario: i sacramentari precarolingi avevano il Prefazio e il Canone in fondo al volume. In epoca carolingia il Prefazio e il Canone vengono spostati all'inizio del Sacramentario. Questa importanza resterà per il decoratore una buona ragione per applicarsi su questi testi, messi così in evidenza stando all'inizio del libro: c'è una logica stringente.

In epoca postcarolingia, attorno al 1000, il Prefazio e il Canone vengono spostati al centro del Sacramentario, perché è la posizione più comoda in cui aprire un volume, particolarmente se si tratta di un volume grande e pesante.

L'Evangelario, poi, è un libro che contiene i quattro vangeli in sequenza, così come si trovano nel Nuovo Testamento; un libro importantissimo, soprattutto per i monaci missionari. Il monaco missionario portava sempre con sé l'evangelario, perché era necessario alla predicazione. È un libro talmente importante che diventa nella protostoria di molte chiese un oggetto di culto, una reliquia. Quello portato dal monaco Agostino, datogli da Gregorio Magno per predicare la conversione agli Angli all'inizio del VII secolo, non veniva custodito nella biblioteca di Canterbury, ma, fino ad una certa epoca del Medioevo sull'altare; era una reliquia, innanzitutto perché era Cristo stesso, e poi perché proprio questo evangelario fu lo strumento mediante il quale Agostino aveva convertito alla fede gli Angli.

Il Lezionario, il libro che contiene tutte le letture liturgiche, il Salterio, il libro che contiene i salmi ed è indispensabile per l'Ufficio divino; poi l'Evangelistario, il libro che contiene la serie delle pericopi evangeliche che si leggono nella Messa. Il diacono che andava all'ambone per leggere il vangelo della festività non portava l'evangelario, perché le pericopi che si leggono nella Messa non sono interi capitoli del vangelo e hanno un'organizzazione diversa dalla lettura continua del vangelo. Quindi esisteva un libro liturgico apposito, che è l'evangelistario.

Infine, c'era la Bibbia completa, che comincia ad avere un'importanza nel XII secolo, perché in questo secolo in ambito monastico, particolarmente in quello cistercense, si comincia a promuovere la lettura della Bibbia come testo di meditazione, non solo come sorgente di testi da inserire nella liturgia. Prima la lettura della Bibbia era filtrata dalla liturgia e dai commentari dei Padri della Chiesa; ma la lettura semplice della Bibbia che noi oggi dopo secoli di protestantesimo e la riforma cattolica è diventata un punto focale anche nella formazione spirituale delle parrocchie. Questo nuovo interesse comincia già nel XII secolo in ambito monastico – quindi qualche secolo prima della grande attenzione del mondo protestante.

Un monaco riformatore del XII come Stefano Harding voleva riportare l'esperienza monastica alle origini, in tutti gli aspetti: riportare alle origini la Regola di san Benedetto, riportare alle origini il canto liturgico – ed ecco che manda a Milano i suoi monaci per apprendere come si dovevano cantare gli inni, che san Benedetto chiama “inni ambrosiani”, e manda altri ancora a Metz per imparare come si deve cantare il canto gregoriano, perché si riteneva, non con tutti i torti, che il canto gregoriano fosse nato a Metz.

Stefano Harding voleva andare alle sorgenti anche della Bibbia: facendo fare una nuova redazione del testo biblico in cui si avvale della consulenza di rabbini ebrei nel Nord della Francia, per essere sicuro di poter attingere all'esperienza originaria del testo dell'Antico Testamento. Questo è un caso del tutto particolare, perché all'epoca c'era grande polemica tra cristiani e ebrei – basta ricordare che era di tradizione iconografica la rappresentazione della Chiesa come una figura femminile che vede, e la sinagoga come una donna accecata e bendata, perché non vede il compimento della storia della salvezza, che è Cristo. Abbiamo dei testi dell'epoca fortemente polemici: nella mia attività di cantore ho gravi dubbi nel riproporre alcune strofe di certi canti di contenuto antiebraico – le ripropongo comunque, perché hanno anche dei contenuti bellissimi da altri punti di vista, e sono la testimonianza di un'epoca.

La Bibbia veniva letta nei monasteri durante i pasti, come si leggevano anche altri libri spirituali. A proposito a parola italiana “colazione” viene dalle “Collazioni” di Cassiano che venivano lette nei monasteri prima del pasto serale; la parola usata per il libro è finito per diventare la parola per il pasto nella lingua popolare. È uno dei tanti casi in cui la cultura monastica ha influenzato addirittura la lingua popolare.

Per ultimo, ci sono i libri destinati al canto liturgico: il Graduale, che contiene i canti della Messa e l'Antifonale, che contiene i canti dell'Ufficio, le antifone, gli invitatori, i responsori per l'ufficio delle Ore; il Cantatorio, che conteneva il repertorio del solista: i gradualia della Messa, canti molto fioriti, cantati da un piccolo gruppo, non da tutta la comunità; gli Alleluia della Messa. Le dimensioni dei libri ci dicono molto sul loro utilizzo: i libri di canto antichi sono piuttosto piccoli: significa che si cantava a memoria – e ci volevano dieci anni per imparare il repertorio, e si iniziava da bambini – e i libri servivano per consultazione del Maestro del Coro.

I libri decorati erano quelli non destinati a un uso di studio, come se fossero dei libri di appunti; e li si vedono tra i codici medievali nei casi in cui si sfrutta la pergamena il più possibile: si scrive persino sui margini. I libri decorati sono quelli destinati ad un uso pubblico, come la liturgia, o uffici particolari, per esempio, destinati alla rappresentanza. Un libro decorato era uno che in qualche modo rappresentava con la sua preziosità l'importanza del personaggio che ne diventò proprietario o del monastero che lo possedeva.

Non erano decorati i libri che il monaco prendeva per fare la meditazione. E in proposito il chiostro non era silenzioso, come noi immaginiamo i chiostri medievali: il chiostro era immerso in un brusio, perché l'uomo medievale leggeva a bassa voce, non nella mente. Così si leggeva, si ripeteva; la meditazione è chiamata anche la “ruminazione”, perché la Parola va ingoiata, poi riportata e rimasticata – la meditazione è questo.

LE IMMAGINI

In un dittico proveniente da Roma, del V secolo, si vede un aspetto del passaggio dal rotolo al codice. I personaggi in alto tengono in mano dei rotoli; i personaggi che li affiancano invece,

hanno delle tavolette ricoperte di cera su cui scrivevano: è il primo segno del passaggio all'uso del codice. Ovviamente le tavolette potevano contenere poca scrittura, erano fatte per appunti o cose del genere.

Un codice sinaitico del IV secolo presenta le caratteristiche che dicevo all'inizio: innanzitutto è scritto a colonne, segno che si voleva rifarsi al rotolo scritto a colonne. La scrittura è ancora pressoché continua e a lettere capitali; nell'antichità non si scriveva in minuscolo. Su una pagina del salterio di Utrecht, copiato a Reims nell' 830 c., che porta il testo del Salmo 11, *Salvum me fac, Domine*, è presentato un ciclo di immagini che raffigura il salmo; è probabilmente una copia di un rotolo più antico. Lo stesso salterio – copiato a Canterbury nel 1150, tre secoli dopo il Salterio di Utrecht, porta lo stesso ciclo di immagini: è una copia anglosassone del Salterio di Utrecht. Si vede che le immagini sono le stesse, ma c'è un criterio diverso per quanto riguarda il testo: vediamo un testo a colonne: si portano qui tre versioni diverse dello stesso salmo, Salmo 11, in sinossi, come ho detto prima. Un altro esempio molto comune di una sinossi a colonne è la sinossi a brani dei vangeli sinottici.

In un Salterio della prima metà del IX secolo, in epoca carolingia, nella trascrizione del Salmo 41 si vede la comparsa dell'iniziale messa in evidenza. Il primo segno dell'evoluzione della scrittura verso la miniatura è appunto l'iniziale del capitolo, messa in evidenza. Questo accade attorno al VI secolo, nella tarda antichità. L'immagine potrebbe essere stata copiata da un ciclo antico: il modello raffigurava probabilmente soltanto il cervo che si abbeverava all'acqua, e la mano di Dio. Quando il modello è stato copiato sul codice, quindi con il campo di scrittura allargato, bisognava allargare anche la decorazione, perché la decorazione originaria era stata concepita per la stretta colonna del rotolo. Il decoratore aggiunge a destra la figura del salmista, che indica l'inizio del salmo.

In un manoscritto copiato a San Gallo nella prima metà del X secolo, un codice che contiene i Libri dei Maccabei, abbiamo un esempio di illustrazioni cicliche; si tratta probabilmente di una tradizione di illustrazione ebraica, precristiana: questo si riconosce anche dal ricorso ai testi apocrifi dell'Antico Testamento, normale nell'ambiente ebraico ellenizzante.

Esisteva una sorta di iconoclasmo cisterciense, anticipando in qualche modo il calvinismo e il protestantesimo riguardo alle immagini. San Bernardo si scaglia con violenza contro i cluniacensi a causa dei loro chiostrini con i capitelli decorati con “mostri a due teste e un corpo solo, o due corpi con la stessa testa”, perché, egli afferma, distraggono dalla meditazione. Le immagini servono come sussidi liturgici per il popolo, che in quell'epoca non sapeva leggere, ma il monaco non ne ha bisogno - può meditare la Parola di Dio, canta e comprende la liturgia. Tuttavia esisteva la miniatura cisterciense – anche se contro voglia per san Bernardo – perché la miniatura era così insita nella tradizione monastica, che neppure i cisterciensi l'avevano messa in discussione. Poi san Bernardo fa delimitare la decorazione alle iniziali, in stile floreale.

L'iniziale può essere trattata come una figura: abbiamo il caso di una figura del Patriarca Giacobbe, che viene inserita nel testo come lettera “J” iniziale della parola “Jacobus” (1150-1180). Nella stessa epoca anche le colonne delle cattedrali avevano la forma di figure, profeti, apostoli: si trasformavano in colonne, con tutto quello di simbolico questo può significare. Nell'Ottocento e nel Novecento si praticava un certo atto di barbarismo in cui si tagliavano le iniziali dai manoscritti e le si vendevano sul mercato antiquario, poi esse venivano incorniciate e appese alle pareti come quadri. Questo significa distruggere la cosa più importante della miniatura: la sua natura funzionale e la sua relazione con il contesto in cui è nata, il libro. Si tratta di un'iniziale detta “figurata”, in cui una figura si trasforma in un'iniziale, una lettera iniziale. Fuori di questo contesto non ha nessun senso.

Gli evangelari avevano quattro importanti elementi decorativi: innanzitutto, l'iniziale di ogni vangelo, che era marcata con il ritratto dell'evangelista, il suo simbolo. L'inquadratura è spesso fatta di particolari di architettura, e anche l'inizio stesso del vangelo viene illustrato. L'evangelario di Sant'Agostino di Canterbury, del VI secolo, portato da Sant'Agostino stesso per la sua evangelizzazione dell'Inghilterra, fu poi esposto per secoli come reliquia sull'altare a

Canterbury. Una pagina intieramente miniata porta la raffigurazione dell'evangelista nel "timpano" e il suo simbolo, il bue alato, e nei due "pilastri" laterali sono rappresentate scene del vangelo di Luca. In Inghilterra e in Irlanda occorre qualcosa di più interessante.

Nel Sacramentario gelasiano (750, in epoca merolingia) si ritrova la decorazione prevalente: croci ed arcate, elementi presenti e conosciuti già nell'antichità; ma in questa figura cominciano a comparire pesci e uccelli, e addirittura queste forme zoomorfiche si uniscono tra di loro per formare le lettere. L'origine di questo uso di pesci e uccelli sembra essere pagana. Vediamo un caso in cui la decorazione e la scrittura cominciano ad intrecciarsi. Nella concezione classica, la lettera ha una forma ben precisa, univoca e deve essere perfettamente intelligibile. Nel momento in cui cominciano a scrivere lettere formandole con degli elementi che sono figure zoomorfe, la lettera non è più così esplicita; comincia ad essere meno leggibile. In questo sacramentario quindi succede qualcosa di anticlassico, e la lettera capitale evidenziata a con una misura più grande dal resto del testo è stata fatta all'origine per mettere un segno che evidenziasse il passaggio da un capitolo ad un altro, da un paragrafo ad un altro: aveva una funzione pratica per aiutare la lettura. Si evolve uno stile nuovo in modo da fare prevalere l'elemento decorativo, e rompere quell'intelligibilità tipica del mondo classico; andare quindi oltre la funzione, in un altro campo. E la parola diventa un oggetto più di una parola da leggere, diventa una presenza.

Una pagina dello stesso sacramentario gelasiano ci riporta l'inizio del Canone "*Te igitur ...*", messo in evidenza da una "T" un po' più grande delle altre capo lettere; non è neppure mandato a capo; inizia all'interno della riga. Non c'è allora nessuna intenzione di decorare, di mettere in evidenza con una decorazione l'inizio del Prefazio e quello del Canone, le due preghiere più importanti della Messa. Si mette in evidenza con la decorazione soltanto la scansione dei tre libri. D'altronde, nel sacramentario gelasiano il Prefazio e il Canone sono in fondo al libro.

In un sacramentario frammentario, compilato nella Francia Settentrionale attorno all'860, in ambito carolingio, in un'epoca in cui nel sacramentario si vedono Prefazio e Canone presentati all'inizio, quindi in una posizione evidente; questo si presta alla decorazione. Le lettere "T" e "E" che formano la prima parola del Canone occupano una pagina intera. La "*tau*" (T) fin dall'origine è stata sempre adoperata come simbolo della Croce; d'altronde il Canone è il memoriale della passione, morte e risurrezione di Cristo.

È messa in evidenza anche la "V" di "*Vere dignum ...*" dell'inizio del Prefazio: essa diventa un vero monogramma: la "V" e la "D" (di *dignum*) sono legate insieme e il segno di legatura forma la Croce. Qui, il simbolo immediato è quello della Croce, poi dai simboli immediati, quelli più interessanti, nasce tutta una serie di quelli mediati, frutto della teologia speculativa, ma questo non toglie l'origine di un simbolo; in genere, la teologia dà letture *a posteriori*; allora su questa "V" e questa "D" legate insieme della Croce si era scatenata una intera lettura già nel Medioevo. Si voleva vedere, per esempio, nel "*Vere dignum ...*" ridotto in monogramma "V-D" la legatura della Croce un accenno al Dio uomo: la "D" come figura che non ha né inizio né fine, e quindi è segno della divinità; la "V" che invece è una figura aperta, che ha un'origine, la Vergine Maria, la "V" di "*Virgo*" aperta, quindi indica l'origine umana aperta al divino. Tutto questo si trova nei testi anonimi del XII secolo, in un testo del XIII secolo di Durante di Mende, uno dei grandi commentatori medioevale sul significato dei vari oggetti liturgici. Queste sono letture posteriori; non è da questo simbolismo che è nata questa immagine.

Ecco un passo ulteriore del "*Vere dignum ...*": la "V" sembra un' "M", perché è stata capovolta. È un rotolo dell' "*Exsultet ...*", uno degli oggetti più straordinari prodotti nel Medioevo. È un rotolo che si leggeva in verticale e conteneva il testo del *Praeconio* pasquale. Il diacono andava davanti al popolo e cantava il *Praeconio* pasquale, trascritto con frasi e immagini alternate che illustrava il *Praeconio*. Le immagini, rispetto al testo erano capovolte; accadeva che il diacono cantava e vedeva l'immagine capovolta, ma il popolo vedeva srotolare il rotolo dall'altra parte, con il testo capovolto e le immagini dritte. Il popolo non sapeva leggere, non capiva il latino, ma seguiva le immagini. Questi rotoli erano diffusissimi in particolare nell'Italia del Sud: a Montecassino, per esempio, a Benevento, a Bari.

Il “*Vere dignum ...*” qui viene trasformato in qualcosa che contiene una miniatura - (“miniatura” non deriva da “diminuire” ma da *minium*, il colore che serviva per fare miniature. “Miniatura” non vuol dire allora una pittura in piccolo, ma una pittura per un libro; il suo ambito è il rapporto con il libro, con il formato della pagina, con il testo scritto). Il “*Vere dignum ...*” qui diventa un’immagine della *maiestas Domini*, Cristo in trono che benedice, perché “*Vere dignum et justum ...*” viene letto in questo caso come la maestà divina che si manifesta attraverso la Passione di cui la Messa è il memoriale.

In un sacramentario toscano del 1100, un ambito italiano che preferiva slegare l’immagine dal testo, ancora nel “*Vere dignum ...*” si vede sotto la croce e il testo “*Vere dignum ...*”, la *maiestas Domini* viene messo come una sorta di miniatura introduttiva al Prefazio. La miniatura della *maiestas* si stacca dalla decorazione dell’iniziale.

Nel Messale di Sankt Florian, del secolo XIV: un bellissimo monastero austriaco che oggi presenta forme barocche, ma che dà l’idea di che cosa era un monastero medievale molto di più di alcuni in Francia e in Italia: i monasteri “popolati” hanno ancora una forte importanza sia ecclesiale che civile, perché hanno grandi possedimenti – sto pensando allo stesso Sankt Florian, e a Melk – un mondo interessante. Qui la *maiestas* diventa una vera e propria miniatura ben inquadrata che introduce il testo del Prefazio.

In un Messale del 1020 copiato a Canterbury la “T”, la «*tau*» iniziale, di “*Te igitur ...*” diventa un monogramma di piena pagina in tutta evidenza ed è la premessa per ciò che succede nel sacramentario di Gelone copiato nel 790 circa, in epoca appena precarolingia la «*tau*» diventa una crocifissione: la “T” di “*Te igitur ...*” è un Cristo crocifisso. Diventa il segno visivo quello che il Canone celebra. E qui il commento di papa Innocenzo all’inizio del XIII secolo è significativo: dice che non è per caso che il Canone comincia con la lettera «*tau*», perché così si comprende maggiormente il soggetto del Canone, ed è bene che le immagini contribuiscano a dare il senso delle parole.

Ancora nel Sacramentario toscano del 1100, che preferisce staccare l’immagine dalla parola, come la *maiestas Domini* è stata staccata dalla “V” di “*Vere dignum ...*”, la crocifissione viene staccata. Mentre nelle immagini precedenti la croce faceva da “T” è il testo cominciava dall’ “...*e igitur*”, qui la “T” viene ripetuta, perché l’immagine della croce viene messa come un emblema all’inizio del Canone, ma non è più una lettera.

Ancora nel Messale di Sankt Florian la «*tau*» occupa una pagina intera: bisogna voltare la pagina per proseguire con il testo. Rappresenta un’ulteriore evoluzione dalla lettera capitale messa in evidenza in cui si arriva alla miniatura a pagina intera. Tali evoluzioni non hanno avuto luogo nel Sacramentario. La prima evoluzione è stata quella di mettere in evidenza la lettera iniziale, scrivendola al margine del testo, e mettendo alla fine del testo il titolo.

Un esempio poi di un *incipit* formato di uccelli e pesci si trova in un *Hexæmeron* di Ambrogio, copiato a Corbie nella seconda metà dell’VIII secolo, quindi è un esempio di miniatura merovingia, anticlassicizzante: la scrittura e la decorazione s’intrecciano e diventano una cosa sola.

Un altro esempio anti classicizzante ci fa vedere un’evoluzione della capitale zoomorfa; non c’è più soltanto pesci e uccelli, ma anche quadrupedi. La lettera nasce dal movimento stesso delle figure, inarcandosi, facendo acrobazie, come se raccontassero una storia.

Un’iniziale figurata, la lettera “T”, racconta una storia ed è la storia che genera la lettera: una cagna che allatta un cucciolo, ma la coda della cagna è azzannata da un drago, che si trasforma in un intreccio, ma a un certo punto dalla coda del drago parte un’asta che trapassa la bocca della cagna – è una metamorfosi continua; le figure si trasformano continuamente, anche quelle vegetali e quelle animali.

In un’altra figura del Salterio di Corbie, ancora merovingia, nel cantico di Abacuc, un cavallo, la cui coda diventa una nave, la prua della nave diventa un essere umano e poi si scopre che la nave è un carro. In questo caso la lettera miniata racconta una storia che è altro rispetto al testo. In un’altra figura nello stesso salterio, per il Salmo *De profundis*, si rappresenta un’esegesi del salmo, perché la “D” di “De” racconta la storia di Giona. Vediamo in alto Giona, che viene gettato

dalla nave nella bocca del mostro marino, ma la nave è la coda del mostro; c'è una continuità tra la nave-coda e Giona, i cui piedi sembrano nascere dalla nave-coda e che finisce in bocca al mostro: il tutto forma una specie di otto, una figura che non ha né inizio né fine. Non è caso è stata scelta la figura di Giona per illustrare “*De profundis*”, anticipo della morte e sepoltura per tre giorni di Cristo.

In epoca carolingia scompare questo stile per riappare in epoca romanica. In una Bibbia del XII secolo all'inizio del libro di Daniele nella lettera capitale c'è un intreccio di figure zoomorfe.

In un *incipit* del Vangelo del Libro di Darrow, fatto in Irlanda nel 680, accade ciò che poi porta al fenomeno che è il Sacramentario. È un'iniziale che arriva ad occupare una pagina intera, ed è straordinaria la miniatura irlandese-inglese di quel periodo: si tratta di un linguaggio di immagini celtiche che risalgono all'epoca precristiana e all'inizio della cristianità. Il mondo della classicità e della cristianità s'incontra con il mondo barbarico, celtico e pagano. Tutte le sue decorazioni provengono dall'arte orafa; se si confrontano i dettagli delle lettere capitali sono identiche alle decorazioni dell'oreficeria celtica e della mitologia celtica. Una lettera capitale, per esempio, ha una storia con una direzione propria. Non è tutta uguale: comincia con una certa grandezza e poi si rimpicciolisce; conduce lo sguardo sul testo. All'inizio di questo processo si vede la lettera capitale all'inizio della riga, e poi pian piano essa si rimpicciolisce, fino a raggiungere una misura che diventa standard per tutto il testo.

All'inizio di questo evangelario irlandese ci sono i simboli dei quattro evangelisti e si aggiunge anche l'inizio della genealogia di Cristo. Questo è il testo della genealogia secondo il Vangelo di Matteo che inizia con le parole “*Christus*”: vediamo un “Xi-Ro” (X P, le iniziali greche di *Christus*) e poi si prosegue con il resto del testo. Ma il “Xi-Ro” diventa nei codici successivi del Libro di Darrow, fino al Libro di Kells, ancora più straordinario: diventa un monogramma isolato sulla pagina. A questo punto il monogramma è diventato una presenza figurativa della parola: la parola diventa figura. In un certo senso la parola non è più da leggere, ma è da vedere. Questo è il monogramma di Cristo, che è un oggetto a sé, che ha una funzione a sé: è da contemplare. Qui siamo molto distanti, se non all'opposto, dell'origine della lettera capitale.

Il punto d'arrivo è l'inizio della genealogia di Matteo nel Libro di Kells; qui, credo che se uno volesse leggere tutte le decorazioni e le immagini nel grande intreccio di animali che formano questa lettera capitale, impiegherebbe alcuni giorni!

* * * * *

IL LINGUAGGIO DELLA PREGHIERA DI SANT'ANSELMO D'AOSTA - I

22 GENNAIO 2007

Don CLAUDIO STERCAL

Parlando della preghiera, del linguaggio, dell'espressione della preghiera di sant'Anselmo, posso dirvi in sintesi ciò di cui si tratta, documentandomi su dei testi suoi. L'idea centrale è l'intreccio tra la preghiera, e il suo pensiero. Come nei grandi, non solo in lui, la preghiera non è un'appendice; non è un elemento marginale. Oso dire, non è neppure un elemento devozionale. Nei grandi, la preghiera è una delle espressioni più autentiche della propria vita. Voglio citare un altro grande, che tra l'altro è anche una fonte di Anselmo: Agostino. Sono molti i grandi autori la cui preghiera è una delle espressioni più profonde del loro pensiero, della loro ricerca, della loro umanità. Per esempio, le pagine in cui sant'Agostino presenta la preghiera come espressione del proprio desiderio, l'esercizio del proprio desiderio. Giacché spesso Agostino interpreta la vita cristiana come una tensione a Dio, come la ricerca della consolazione, il desiderio di Dio.

Dove sta allora la preghiera? È una degli esercizi che meglio esprime questa tensione a Dio. Vuol dire che la preghiera non è un'appendice; non è nemmeno una delle opere da fare – è una delle espressioni più autentiche della propria vita. Sia che si tratti della preghiera liturgica del soliloquio con Dio, sia che si tratti della ripetizione di una formula ricevuta – anche sant'Agostino dice che la sintesi della preghiera è il Padre nostro – non è solo l'espressione delle mie parole. È il mio cuore, si tratta ma di fare mie le parole della preghiera rivelata, entrare nella preghiera rivelata.

Dico Agostino, perché ritrovo in lui, pur con delle caratteristiche diverse, questa stessa tensione di Anselmo. E sono certo che nei grandi che ho avuto l'occasione di accostare, sempre l'ho trovata. Questa fa la differenza tra un grande e uno che grande non è; rimango colpito esattamente perché è diverso da me, che grande non sono. È istruttivo vedere questo nel testo che vi propongo, il *Proslogion*, uno dei testi che la tradizione successiva ha interpretato, quasi esclusivamente, nel suo versante filosofico. Il *Proslogion* è un testo che si incontra nella storia della filosofia. È anche interessante vedere la parzialità dell'interesse posteriore a questo testo, dove considerando poche righe, quelle sull'argomento ontologico, sulla prova ontologica dell'esistenza di Dio, l'unica prospettiva che sant'Anselmo vuole trovare per pensare Dio: la filosofia cita sempre questo testo, ma dimenticando che questo pensiero che ha anche segnato la filosofia occidentale, nasce, s'intreccia, a una preghiera.

L'argomento filosofico a proposito dell'esistenza di Dio è strettamente intrecciato in Anselmo alla sua preghiera, al suo dialogo con Dio e le due cose sono inscindibili. Lo vedremo in questo testo, relativamente semplice, ma di alta speculazione filosofica – è la semplicità dei grandi, geniale - nella riflessione filosofica di Anselmo. Questo è l'aspetto che sorprende sempre nei suoi testi e nei testi dei grandi. È possibile vivere autenticamente senza pregare? Io penso di no; è possibile non pregare? Solo vivere selezionando la propria vita, pensando che si vive solo una parte

della propria vita, rinunciando *a priori* a coltivare tutti gli aspetti della propria vita? Allora si dice della propria vita: “Voglio vivere solo gli aspetti del divertimento, solo gli aspetti razionali; tutto quello che non è razionale non esiste.” A questo prezzo, sì, si può escludere la preghiera, se si accetta di vivere solo una parte della vita. In tutti gli altri casi, al mio parere, più o meno magistralmente, ma, certo, la preghiera è legata, il cuore è intrecciato, con la propria vita. Si è constatato in una recente indagine che il novanta per cento degli italiani pregano – almeno una volta all’anno. Penso che la preghiera sia anche qualcosa di molto semplice, una invocazione a Dio, una invocazione di disagio, una ricerca che parte da ciò che siamo per cercare ciò che siamo ancora cercando, un’espressione di un desiderio – questo fa parte dell’esperienza di ognuno, a meno che uno scelga intenzionalmente di non fare quest’esperienza.

Potrebbe essere esercitato in modo infantile, se non si è educati a questo; ma la preghiera che nasce dal proprio cuore in un momento autentico della propria vita, è un’autentica preghiera, anche se non ha, certo, la ricchezza, la capacità, la consapevolezza dei grandi autori della tradizione cristiana.

Come abbiamo fatto ad ottundere il senso religioso innato nell’uomo in tanti nostri contemporanei? Ci vuole una società distraente come la nostra, per molti aspetti disumana, che non è in grado di coltivare tutti gli aspetti dell’umanità, perché appena sono curati tutti gli aspetti dell’umanità, sgorga naturalmente la preghiera dal cuore umano, anche se balbettata, sgorga. E allora varrebbe la pena andare da qualche maestro, qualche maestra, qualche specialista per essere aiutati a educare le parole che nascono dal cuore. Mi sembra che sia così il senso dell’esperienza monastica, della vita religiosa, della persona che prega; come uno che sente un battito del cuore fuori posto e va dal cardiologo, così se uno sente un anelito a Dio che lo sorprende, deve andare da chi se n’interessa allo stesso modo del cuore - non solo come muscolo, ma come senso della propria vita.

Sant’Anselmo è uno di questi maestri; io penso che sia così: voglio dire che sono contento di avere avuto la fortuna di poterlo leggere, una delle fortune più grandi della mia vita, aver finito gli studi, per poter cominciare a leggere i grandi, perché durante gli studi non sempre si ha tempo di leggerli. Gli studi ti danno le basi, ma allora una delle gioie più grandi è di leggere i grandi. Dalla quale, poi, non sono riuscito a dare frutto – il Signore ne avrà misericordia - ma se mi ha già dato questa gioia, è perché vuole prepararmene delle altre.

Voglio condividere con voi questa esperienza, proponendovi questo testo del *Proslogion*: non è molto lungo; scritto in latino nel 1077/78, quindi siamo nell’undicesimo secolo, abbastanza distante nel tempo, ma molto vicino nelle tematiche. Sant’Anselmo nasce ad Aosta alla fine del 1033 - inizio del 1034; nel 1060 emette la professione monastica nell’abbazia di santa Maria del Bec, in Normandia, dove resterà per tre anni come semplice monaco, quindici anni come Priore, dieci anni come Abate. In questo periodo scrive in particolare le due piccole opere, il *Monologion* e il *Proslogion*, del quale qualche cosa diremo, leggendo il testo. Egli propone il *Monologion*, scritto nel 1066, come esempio di meditazione sulle ragioni della fede, un’opera più filosofica; il *Proslogion*, un’opera più strettamente teologica, nel 1077/78. Il primo titolo che egli le dà è: “La fede che cerca l’intelletto”. Ecco la prospettiva del testo: La fede che cerca la sua intelligenza.

Espressa con quella formula sintetica ci introduce alla domanda: Chi è Dio? Ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore. E che c’è di maggiore? Solo l’idea, o anche l’essere? Una cosa che è solo nell’idea è inferiore a una realtà che anche esiste; allora se Dio è ciò di cui si può pensare nulla di maggiore, non c’è solo l’idea di Dio, ma anche il suo essere. A rigore, non è una dimostrazione dell’esistenza di Dio; mi piace presentarlo quasi più come un modo per pensare, per dare l’intelligenza della fede, per rendere pensabile, per aprire la prospettiva per pensare, per dire Dio; per quanto l’uomo possa fare con la propria ragione, che cosa può dire di Dio: è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore. L’essere è una delle caratteristiche fondamentali di Dio, è maggiore essere che non essere. Dio va pensato come l’essere; è qui il nocciolo del *Proslogion*.

Nel 1093 Anselmo viene nominato arcivescovo di Canterbury, dove muore il 21 aprile 1109. Potremmo dire che egli ha un’esperienza vissuta nei monasteri, nello studio, nella fedeltà alla

Regola; è un uomo intelligente, un uomo singolare, un pensatore originale, un uomo dotato di grande fede e di grande razionalità. È un grande della tradizione occidentale, e il testo che leggiamo è uno dei pilastri della cultura occidentale.

In quale contesto i grandi della tradizione occidentale inseriscono le loro riflessioni sull'essere di Dio? La più alta speculazione, quella che sarà uno dei punti di riferimento della tradizione filosofica successiva – in un rapporto personale con Dio, in dialogo con Dio, quindi di preghiera. Quindi la preghiera non è qualcosa per i bambini, è una cosa per gli uomini maturi, per le donne mature, per i grandi. Per questo la insegniamo anche ai bambini, perché diventino grandi più facilmente, non perché restino bambini. La preghiera non è meno importante, meno impegnativa della fisica e della matematica che insegniamo ai bambini con la dovuta grande serietà e preparazione.

All'inizio del testo c'è un proemio e un indice. Dal proemio ricaverai almeno due idee: primo, il proposito dell'opera. Dopo aver trattato Anselmo nel *Monologion* la razionalità della fede, si propone qui di cercare un argomento che per dimostrare la sua validità non avesse bisogno di altro argomento che di se stesso, che fosse capace di dimostrare, di assicurare, che Dio esiste veramente. E su questo scrive il *Proslogion*. È una strada per riflettere l'idea di ciò che Dio è, per documentare, per ragionare, per articolare l'idea di ciò che Dio è. Fuori del rapporto con Dio, è difficile ragionare su di lui. Così comincia Anselmo:

“Suvvia, uomo da nulla - nel primo paragrafo Anselmo si rivolge a se stesso, poi si rivolge nel secondo paragrafo a Dio: i due grandi interlocutori della preghiera, i due grandi punti di riferimento della sua vita, della sua riflessione. Che cosa ha da dire a sé? - “Suvvia, uomo da nulla,” e in un certo senso predispone se stesso alla riflessione e alla preghiera, cercando di interpretarsi, di capirsi.

“... fuggi per un momento le tue occupazioni, nasconditi alquanto ai tuoi pensieri tumultuosi. Metti da parte adesso i tuoi gravi affanni e rimanda le tue faticose distrazioni. Dedicati per un po' a Dio e riposati un po' in lui. *Entra nella stanza* della tua mente, escludine ogni cosa all'infuori di Dio e di ciò che ti aiuta a cercarlo, e, *dopo aver chiuso la porta*, cercalo. Di' ora, *o mio cuore*, con tutto te stesso, di' ora a Dio: «*Cerco il tuo volto, il tuo volto, o Signore, io ricerco.*»”

Questo è il primo atteggiamento della sua riflessione e della sua preghiera: prendere coscienza di sé; possiamo chiamarlo il primo movimento della preghiera. Non solo in sant'Anselmo; anche in sant'Agostino. Ma la cosa si può dire è certamente questa: uno dei punti di riferimento della preghiera cristiana è se stesso, prendere coscienza di sé di fronte a Dio. Si può partire dalla coscienza di Dio, e poi di sé o viceversa, ma non si può stare fuori da una presa di coscienza di sé.

Questo è il primo elemento del metodo della preghiera di Anselmo, e poi si può vedere il contenuto. Come la fa? “Uomo da nulla”: è tanto sbagliato, tanto negativo? Penso che la grandezza dell'uomo in Anselmo stia non nell'uomo in se stesso, ma nella capacità dell'uomo di cercare Dio. Per questo l'uomo da solo è un omuncolo, ma la sua grandezza sta nella possibilità di stabilire una relazione con Dio. Ed è per questo che dice: “Fuggi dalle tue preoccupazioni, nasconditi dai pensieri tumultuosi, metti da parte i tuoi affanni, rimanda le tue faticose distrazioni ...” C'è un elemento di presa di coscienza di sé e di ridimensionamento di ciò che è secondario. Non è solo la negatività del presente, è la parzialità del presente. La prospettiva che Anselmo suggerisce nella preghiera, nella riflessione, nella vita? Fare spazio in sé per dedicarsi per un po' a Dio: “*Varca aliquantulum Deo.*” Cercalo con tutto te stesso.

L'altro elemento che si potrebbe vedere in questo Prologo: ci sono a volte dei termini che si succedono più volte, e sembrano essere una specie di indice. Per esempio, qui vedrete almeno tre volte il termine “cercare”. Poi dopo troveremo l'espressione “inaccessibile”, e poi “il volto”, poi “perdersi”, poi anche qualche altro termine. Sono una specie di nodi tematici. Già da questi termini si potrebbe capire ciò che è la logica di questa ricerca: cercare la luce inaccessibile del volto di Dio.

Per sottolineare il tema sant'Anselmo ripete tre volte un termine per richiamare l'attenzione del lettore.

Potremmo dire che il primo passo confermato da questa considerazione è: prendere coscienza di sé per cercare. L'uomo è piccolo, prova a dirgli la grande prospettiva della propria vita: *Vacare Deo*, riposarsi in lui - per cercarlo. Allora appare l'altro termine, Colui che è da cercare; dopo aver parlato di sé, rivolge l'invocazione a Dio: "E ora tu, Signore Dio mio, insegna al mio cuore dove e come cercarti, dove e come trovarti." Subito la ricerca filosofica è già inserita in questo dialogo tra Anselmo e Dio, tra Anselmo che guarda a se stesso e si scopre piccolo, ma scopre davanti a sé, forse ancora nell'oscurità, ora indeterminato, anche solo come un'ipotesi annunciata dalla fede, della quale cerca intelligenza, la possibilità di dialogo con Dio, dal quale chiede di essere guidato.

"Signore, se non sei qui, dove ti cercherò assente? E se invece sei dovunque, perché non ti vedo presente? Ma certamente tu abiti *la luce inaccessibile*."

Quindi ripete ancora delle volte il verbo "cercare", e poi viene introdotto un'altra ripetizione, quella della luce inaccessibile. Allora ci troviamo al secondo passo della preghiera e della ricerca: Anselmo prende via da stesso, cerca Dio e prova a cercarlo nella luce inaccessibile. Allo stesso tempo è una luce che illumina, e quindi consente di vedere ma egli capisce che non è accessibile sino alla sua profondità; intuisce Dio; lo vede in un certo senso illuminato, almeno al punto di scoprire di essere nella tenebra e di poter vedere che c'è una luce. Però capisce che quella luce è inaccessibile. La ricerca diventa allora una preghiera, un'invocazione, sta bene; non è retorico che una ricerca anche intellettuale si svolga all'interno della preghiera, perché capisce che ciò che sta cercando ha bisogno forse di una rivelazione, ha bisogno di una guida. Intuisce qualcosa, poi l'oggetto della ricerca gli mostrerà e farà capire che Dio è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore. Ma da solo non ce la fa; è una luce, ma non è ancora chiara in tutta la sua forza. E così Anselmo introduce un secondo termine, un secondo sintagma che si ripete:

"Ma certamente tu abiti la luce inaccessibile. E dov'è la luce inaccessibile? O come mi avvicinerò alla luce inaccessibile? O chi mi condurrà e mi introdurrà in essa, affinché in essa io ti veda? E poi in base a quali segni, a quale volto ti cercherò?"

Ed ecco la terza espressione: *facies*, che nel latino mette in luce il terzo tema, la ricerca della luce inaccessibile, della quale cerco il volto, cerco la faccia.

"Non ti ho mai visto, Signore Dio mio, non conosco il tuo volto. Che cosa farà, altissimo Signore, che cosa farà questo tuo esile lontano? Che cosa farà il tuo servo, ansioso del tuo amore e gettato lontano dal tuo volto?" – è per la terza volta ritorna l'espressione *facies* - Anela di vederti, è troppo lontano da lui il tuo volto – per la quarta volta – Desidera avvicinarsi a te, e la tua dimora è inaccessibile. Brama di conoscerti e non conosce il luogo ove tu abiti. Si dispone a cercarti, e ignora il tuo volto."

Ed ecco, a mio parere, una prima ripresa sintetica di questo passo, dell'impostazione della preghiera, che gli consente di esprimere in qualche modo il senso della propria ricerca, forse anche il senso della propria vita:

"O Signore, tu sei il mio Dio e il mio Signore, e io non ti ho mai visto. Tu mi hai creato e ricreato, e mi hai dato tutti i miei beni, e io non ti conosco ancora. Infine, sono stato creato per vederti, e non ho ancora fatto ciò per cui sono stato creato."

È come la prima pausa di questa considerazione, di questo avvio, perché sembra avere uno sguardo sintetico, non solo su questo momento della preghiera, ma inserisce questo momento della preghiera nella considerazione anche della propria vita: "... non ho ancora fatto ciò per cui sono stato creato", perché "sono stato creato per vederti". Vedete che la ricerca, la preghiera, è partita dalla considerazione di sé per cercare Dio, la sua luce inaccessibile, e vedere il suo volto: "Questo è il motivo per il quale sono stato creato."

La preghiera è quindi ben inserita nella propria vita, è l'espressione della propria vita, il momento più alto, più sintetico, più impegnativo della propria vita. Mentre per Agostino sta a qualche passaggio in più la preghiera del desiderio, qui la preghiera è la ricerca, che per Anselmo esprime il motivo per il quale è stato creato. È lo strumento, il momento, la tensione per rispondere meglio alla propria natura, a ciò per cui si sente creato. Egli capisce di non averlo ancora fatto in pienezza; sa che il Signore è il suo Dio, ma non lo ha ancora visto, ancora non lo conosce, lo vuole vedere.

Allora quell'argomento che sta cercando e che presenterà nel capitolo II non è solo una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, è un modo per fare un passo avanti nella scienza di Dio, nella propria vita. Essere riuscito a sintetizzare questo unico argomento, questo modo fondamentale di pensare Dio, dal quale poi nel trattato farà scendere tante altre qualità; è quasi un'intuizione sintetica di Dio: Chi è Dio? Ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore. E poi questo lo svilupperà nel corso del *Proslogion*, facendo vedere come tante caratteristiche di Dio, la qualità di Dio, alcuni momenti della sua esperienza, dove si trova, il suo rapporto con il tempo, con lo spazio, con la vita dell'uomo: questo principio, "ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore", gli serve quasi per conoscere un pochino meglio Dio.

Questo desiderio, questa espressione muove tutto il trattato, esprime in sintesi la direzione fondamentale della sua vita. È da grandi, questo modo di vivere la preghiera così ben inserito nelle domande fondamentali della propria vita. La preghiera qui non è solo la devozione; è quasi il momento per esprimere la tensione fondamentale della propria vita, il motivo per il quale l'uomo è stato creato. Conoscere Dio: un po' lo cerca, un po' lo prega.

"O misera sorte dell'uomo, dopo che ha perduto ciò per cui era stato creato! O dura e crudele caduta! Ahi, che cosa ha mai perduto e che cosa ha trovato, che cosa è scomparso e che cosa gli è rimasto! Ha perduto la beatitudine per la quale era stato creato."

Qui si vede subito che si ripete per tre volte il verbo "perdere". Allora sembra anche questo un passaggio successivo, ulteriore: quando i termini si addensano sembra segnarsi un arricchimento tematico di questo testo e della preghiera. Dopo avere introdotto il tema fondamentale, qui sembra allargare o riprendere la considerazione sulla miseria dell'esperienza umana. Perché l'esperienza dell'uomo che cerca Dio è misera? Perché ha perso la beatitudine, ha perso, a causa del peccato originale, la sua condizione privilegiata: ha perduto la beatitudine per la quale era stato creato e ha trovato la miseria per la quale non è stato creato.

"È scomparso ciò senza cui niente v'è di felice, e gli è rimasto ciò che di per sé non è che misero."

Le righe successive non fanno che illustrare mediante dei bei contrasti questa perdita:

"Egli (Adamo) ruttava di sazietà (nel Medioevo come anche oggi in certe culture ruttare dopo il pranzo è un segno di pienezza e di apprezzamento) ... noi invece sospiriamo per la fame. Egli viveva nell'abbondanza, noi mendichiamo. Egli possedeva felicemente, e miseramente ha abbandonato quello che possedeva; noi siamo infelicamente nel bisogno e miseramente desideriamo, e ahimè rimaniamo a mani vuote."

Quindi esprime con chiarezza la condizione di miseria dell'uomo.

"Ma ahimè infelice, uno degli altri infelici figli di Eva lontani da Dio, che cosa ho intrapreso, e che cosa sono riuscito a fare? Dove tendevo, e dove sono giunto? – Anselmo riprende il tema della ricerca – A che cosa aspiravo, e di che cosa sospiro? *Ho cercato ogni bene ...*"

"E tu, o Signore, fino a quando? Fino a quando, o Signore, ti dimenticherai di noi, fino a quando distoglierai da noi il tuo volto?"

Notate l'espressione «fino a quando», utilizzata per tre volte.

Vediamo un altro passo: la miseria dell'uomo, ciò che egli ha perso – ricordiamo la ripetizione del “perdere - perso” – fino a quando? È probabilmente una delle domande fondamentali della ricerca – ha preso coscienza di sé all'inizio come omuncolo; qui riprende questo tema: ha perso la ricchezza che aveva – ma fino a quando?

“Quando *volgerai lo sguardo* verso di noi e ci *esaudirai*? Quando *illuminerai i nostri occhi* e ci *mostrerai il tuo volto*? – ancora, l'espressione volto – Quando ti restituirai a noi? Guardaci, o Signore, esaudiscici, illuminaci, mostraci te stesso. Restituisciti a noi affinché stiano bene, noi che, senza di te stiamo tanto male. Abbi pietà delle nostre fatiche e dei nostri sforzi verso di te, noi che non possiamo nulla senza di te. Tu ci inviti, aiutaci. Ti supplico, o Signore ... ti supplico, o Signore ...ti supplico, o Signore ...”

Sembrerebbe che anche questo significhi uno sviluppo ulteriore: “fino a quando ci terrai nascosto il tuo volto? Allora adesso ti supplico ...” Questo è l'avvio di una riflessione filosofica e teologica; vedete quindi l'ampiezza che viene lasciata al momento della preghiera.

“Insegnami a cercarti e mostrarti a chi ti cerca; perché non posso cercarti se tu non me lo insegni, né trovarti se tu non ti mostri. Che io ti cerchi desiderandoti e ti desideri cercandoti. Ti trovi amandoti, e ti ami trovandoti.”

Questo brano sembra avere un valore sintetico, con queste formule più brevi e più simmetriche; ma sintetico di che cosa? A mio parere, del senso della vita per Anselmo e del senso della preghiera. È come un altro momento in cui Anselmo comincia a sintetizzare questo itinerario introduttivo e di fondo della propria riflessione, caratterizzata dalla ricerca; e qui mostra esplicitamente come l'uomo avverte che questa ricerca sia necessaria per la propria esperienza di miseria e che abbia bisogno dell'aiuto di Dio, della rivelazione, di un maestro: “Insegnami a cercarti e mostrarti a chi ti cerca ...” È un'espressione che va bene allo stesso tempo per una riflessione accademica, razionale, per un testo di teologia, ma per Anselmo va bene anche come una preghiera, è questa l'idea centrale di ciò che sto dicendo. È esplicitamente all'interno di un dialogo con Dio, così prevale il genere letterario “preghiera”; ma non è solo una devozione, una formula ripetuta. Sono delle parole con le quali Anselmo esprime il senso della propria vita, della propria ricerca, e ci introduce al cuore della sua riflessione.

È bella anche la frase che conclude questo passaggio: “Che io ti cerchi desiderandoti e ti desideri cercandoti”: qui si avvicina molto a quello che dicevamo prima di Agostino, la vita come desiderio, all'interno del quale in questo passaggio sant'Anselmo sottolinea molto il momento della ricerca. Vedete anche l'intreccio nell'ultima frase della ricerca intellettuale tra il capire con l'intelligenza e l'amore: “... ti trovi...” Cerca l'intelligenza della fede, con quella formula sintetica: “Dio è ciò di cui si può pensare nulla di maggiore” – e pensa in qualche modo di dare una luce intellettuale a questa ricerca: “... ti trovi ...”, in un'espressione di ragionevolezza per quello che Dio, ma questo è immediatamente intrecciato all'amore: un modo per capire ma anche per amare più intensamente. Così egli sa che se lo troverà, lo amerà; e forse lo potrà trovare se lo ama: “...ti trovi amandoti, e ti ami trovandoti.”

Anselmo quindi prosegue nella conoscenza di se stesso: “Riconosco, o Signore ... che hai creato in me questa tua *immagine* ...”: è ancora il pensiero agostiniano – l'intelligenza, la volontà e la memoria, immagine della Trinità nell'uomo – e lo riprende: “... (questa immagine) è offuscata, tu dàlle luce.” Vorrei solo segnalarvi la pagina 77, dove già vedete la formulazione della sua preghiera:

“Dunque, o Signore, tu che dai l'intelligenza della fede, concedimi di capire – per quanto sai che mi possa giovare – che tu esisti come crediamo e sei quello che crediamo che tu sei qualcosa di cui non si può pensare niente di maggiore.”

Ecco la formulazione che Anselmo riconosce come illuminante; dobbiamo dire che non è Anselmo il primo che propone questa formula, ma egli in questo momento lo trovo particolarmente

illuminante, forse per rispondere a ciò che egli stesso dice: "... che tu sei quello che crediamo ..."
Dalla fede capisce la grandezza di Dio in questa formula, apparentemente negativa, ma che apre uno sguardo sull'infinito e che getta una luce, la luce inaccessibile di Dio, c'è questa sintesi: "... tu sei qualcosa di cui non si può pensare niente di maggiore." Quindi dice nello stesso tempo che è inaccessibile nella sua pienezza, ma è come se si aprisse uno sguardo, una finestra, su tanti aspetti positivi, una specie di *identikit* delle caratteristiche buone di Dio. Questo è il pensiero che illumina la sua ricerca.

In risposta a una domanda sulla semplicità:

Oggi, come s'interpreta la semplicità? È sempre una qualità, oggi? Non sempre lo è, e quando non lo è, vuol dire che l'abbiamo perso come qualità. "Semplice" viene anche attribuito nel senso di "stupido", o di bambino. Mentre nei vangeli la semplicità è una grande qualità, nel nostro mondo odierno, così strutturato, talvolta anche così inautentico, così disumano, la semplicità si interpreta quasi come un difetto. Dovremmo recuperare il senso autentico della semplicità. Il termine "autenticità" ci potrebbe aiutare. Se uno è autentico, è semplice. Il contrario del "semplice" per gli antichi era "doppio"; uno che è doppio non è se stesso, ha due pesi, due misure, è falso, è inautentico. Si è costruito una maschera. Per cercare con autenticità, bisogna essere semplice, immediato, non falso. E anche oggi lo possiamo essere, se cerchiamo con autenticità, diventiamo subito semplici; ma a volte abbiamo paura di cercare con autenticità, perché dobbiamo accettare un primo momento in cui si accorge di essere solo un omuncolo, come dice Anselmo. Per paura di guardare in se stessi, non si guarda più. È il prezzo altissimo da pagare. Non mi accorgo più di essere omuncolo, ma ho perso me stesso. Devo accettare la fatica di guardare in me stesso, con l'aiuto di un buon maestro, posso cominciare a recuperare me stesso.

Aiutato da un buon maestro, diamoci da fare per trovarne uno, per indicarlo, se lo troviamo, indichiamo dei grandi, indichiamo Gesù; accettiamo troppo facilmente di proporre la mediocrità e facciamo uno dei peggiori danni all'umanità. Chissà se troviamo mai l'ecologia dello spirito? Ci sono delle polveri sottili anche sullo spirito ... senza arrivare ai casi estremi, si fa come se l'altro fosse un soprammobile. E se non abbiamo mai imparato la carità, se non ci siamo confrontati con la croce di Gesù, si fa in fretta a fare fuori il rompiscatole vicino di casa ... bisogna anche imparare a voler bene, e non è facile. Se è difficile imparare a guidare, non sarà poi più facile imparare a guidare la propria vita. È per quello che abbiamo bisogno dei maestri ...

* * * * *

IL LINGUAGGIO DELLA PREGHIERA DI SANT'ANSELMO D'AOSTA - 2

29 GENNAIO 2007

Don CLAUDIO STERCAL

Prendo ancora qualche spunto dal *Proslogion* di Anselmo; voglio privilegiare la maturità della preghiera, la sua sinteticità, certo, la preghiera è una delle esperienze dell'uomo più belle, più mature. Nei grandi testi della tradizione cristiana – non solo, ma forse si potrebbe dire nei grandi testi dell'umanità, si trova questo. Le varie forme, i vari linguaggi della preghiera ci fanno intuire che la preghiera è uno dei vertici dell'esperienza umana. Spesso questi autori riescono ad indicare atteggiamenti “grandi”, autentici, in noi stessi. Questo mi pare uno dei vantaggi nell'accostamento di questi testi.

Riprendiamo alla pagina 77 (v. appendice di questa dispensa) dove il testo introduce il pensiero di Anselmo su chi è Dio. Non tanto una dimostrazione razionale di Dio ma un modo per pensarlo, esprimerlo e per acquistarne una consapevolezza, un unico *argumentum*, che qualche volta nel nostro linguaggio moderno “argomento” lo interpretiamo come “argomento razionale”; a distanza di cinquant'anni da questo testo Ugo di san Vittore ci dice che l'*argumentum* è qualcosa che non comprendiamo con la ragione umana, ma che con la fede e grazie alla fede ci convinciamo essere credibile e vero. A mio parere la prospettiva per Anselmo è proprio quella.

Quando egli dice: “Dio è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore” – è un modo per rendere credibile l'idea di Dio – e vera. Non si tratta allora di una dimostrazione logica, ma per esprimerlo, per renderlo pensabile, credibile, in tutta la sua verità, per fare capire ciò che Dio è, in un rapporto con lui. Ma tutto questo costituisce anche un modo di pregarlo. La riflessione razionale quindi è ben intrecciata con ciò che la fede dice, e potremmo dire con l'impegno della propria vita. Rendere credibile, razionale e vero ciò che la fede annuncia – ma non ridurlo alla ragione, alla conseguenza di un ragionamento sillogistico. È piuttosto stabilire un rapporto; è per questo che nel testo del *Proslogion* sta bene la preghiera.

Potrebbe essere diverso da un dialogo: in definitiva il *Proslogion* troviamo un soliloquio, un discorso con se stesso all'inizio rivolto a sé, all'omuncolo - piccolo uomo - e poi la ricerca di Dio. Ecco uno schema propizio per rendere credibile e vero ciò che Dio è e il rapporto con l'uomo. L'unità di questa ricerca è una delle cose più belle di questo testo: presto questa unità coinvolge le mie parole, la mia vita – vedremo nelle ultime pagine persino il mio corpo, il mio desiderio, la mia speranza: mi trova dentro questa realtà.

La tradizione moderna ha spesso interpretato questo testo come una delle prove dell'esistenza di Dio – ma a mio parere è troppo poco. Il testo non è una delle prove dell'esistenza di Dio; è la ricerca di un rapporto con lui per rendere credibile e vera la fede cristiana.

A pagina 81, i paragrafi 2 e 3 sono quelli in cui si annuncia l'idea centrale, che Dio è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore. Anselmo utilizza quest'affermazione su Dio per scoprire

la verità: se un certo attributo di Dio è coerente con l'affermazione che Dio è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore, è attribuibile a Dio; ma se c'è qualcosa di maggiore a quell'attributo, non può essere attribuito a Dio.

Il primo attributo di Dio preso in considerazione è l'esistenza: è più grande ciò che esiste, o ciò che non esiste? È più grande ciò che è anche nella realtà, o solo nel pensiero? Anselmo fa l'esempio (p.79) del pittore. È più grande l'immagine del quadro che il pittore ha in mente prima di dipingerlo, o il quadro dipinto? Secondo Anselmo è maggiore ciò che esiste anche sulla tela, perché ha tutti e due gradi dell'esistenza, nel pensiero del pittore, sulla tela e anche nel pensiero di coloro che vedono il quadro. Per questo dice che l'esistenza nella realtà è più grande che esistere solo nel pensiero; quindi Dio esiste – perché è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore. Ed è maggiore essere che non essere.

Non è una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, è un modo sintetico, un unico argomento, per rendere credibile e vero ciò che Dio è. Se vogliamo pensare Dio, egli non può essere solo nella nostra mente; non è ancora Dio nella sua pienezza – è Dio nell'essere. L'uomo non può comprendere fino in fondo il mistero di Dio, non può essere oggetto di un'esperienza scientifica, di una prova in laboratorio. Però questo lo rende pensabile, credibile e vero. In un certo senso questo costituisce un criterio fondamentale per mettere al vaglio altri aspetti.

Per prima cosa, se Dio è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore, il primo attributo che viene riconosciuto è l'essere. Poi si applicheranno anche altre considerazioni: è più grande chi è misericordioso o chi è cattivo? È più grande chi è misericordioso: allora Dio è misericordioso.

È più grande chi si trova in un luogo, o chi è dovunque? Chi si trova dovunque: allora Dio è dovunque. C'è una serie di passaggi che non hanno valore di dimostrazione razionale, ma hanno il valore di rendere pensabile ciò che Dio è prima del mio pensiero. È il pensiero che si interroga all'interno del mistero di Dio e vuole pensarlo, vuole immaginarlo, vuole a cominciare a delinearlo, renderlo credibile e vero, per quanto possibile. Questa è la logica che attraversa il testo.

Senza difficoltà, quasi senza accorgersene, egli passa dal ragionamento alla meditazione personale, alla preghiera, come se fosse inserita nell'onda naturale della sua riflessione. Questa è una bella esperienza; il testo non fa forzature. Perciò a pagina 81, alla fine del paragrafo 3, diventa ancora preghiera: "E questo sei tu, Signore Dio nostro." Dopo aver fatto lo sforzo di pensare che Dio è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore, l'essere piuttosto di non essere; quindi un ragionamento, in un certo senso, della ragione davanti a Dio, poi non può stare da solo e gli viene spontaneo dire: "E questo sei tu, Signore Dio nostro" - perché riempie la pienezza dei propri desideri. È come un momento di raccoglimento in sé. Ha conosciuto Dio, ha sentito Dio, ha saputo di Dio – ha avuto un desiderio di raccogliere la propria mente per trovare pensabile Dio. Ha bisogno poi di esprimere la gioia di questa scoperta nella relazione con lui.

Quindi ci sono tutti e due i momenti: la riflessione, il raccoglimento in sé per pensare. E nella gioia di aver trovato una verità sulla quale può appoggiare la sua riflessione su Dio, ha bisogno di tornare in Dio, per ricollocare al posto giusto la sua riflessione razionale. Dopo aver preso coscienza di sé, solo, e del rapporto con Dio, si accorge che proprio per questo non è solo. E l'ampliamento diventa preghiera. Si dice che la preghiera è il respiro dell'anima – certo, dopo aver preso coscienza di sé, egli respira nell'orizzonte più ampio della relazione con gli altri e con Dio. Ricerca intellettuale e preghiera s'intrecciano benissimo. Non s'intrecciano quando la ricerca intellettuale è malfatta o la preghiera è malfatta; allora ci sono due caricature. Segno delle caricature è la frammentarietà, incapace di considerare l'intero.

La totalità, a mio parere, è uno degli elementi dell'equilibrio. È più facile ritrovare l'equilibrio quando si considera la totalità: considerare solo un frammento più facilmente fa perdere l'equilibrio, anche a questo riguardo, della ricerca intellettuale chiusa in se stessa. È decisiva, non si può farne a meno; ma non da sola, in tutta la mia vita non è solo l'intelletto, nel rapporto con tutti gli altri, e nel rapporto con Dio. Solo inserite così le caratteristiche della nostra vita possono trovare

il loro equilibrio. A mio parere questa espressione è uno dei segni: “Questo sei tu.” E lo dice così bene:

“Dunque esisti in modo così vero, o Signore, Dio mio, che non si può neppure pensare che non esisti. E giustamente. Se infatti una mente potesse pensare qualcosa migliore di te, la creatura si eleverebbe sopra il Creatore e giudicherebbe il Creatore: il che è certamente assurdo. E invero si può pensare non esistente tutto ciò che esiste all’infuori di te. Tu solo dunque hai l’essere nel modo più vero, e quindi più di tutte le cose, poiché ogni altra cosa non esiste in modo così vero, e perciò ha meno essere.”

Non ha detto tutto di Dio; siamo solo al capitolo III: nei capitoli successivi cercherà di sondare qualche caratteristica di Dio. Non è nemmeno in grado di dire tutto su Dio, però gli sembra di aver scoperto un elemento essenziale, la caratteristica irrinunciabile nella forma che Dio è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore, ed essere è maggiore di non essere: tutte le altre cose hanno meno essere di te.

“Perché allora *«lo stolto ha detto nel suo cuore: Dio non esiste»*, quando è tanto manifesto a una mente razionale che tu sei più di tutte le cose? Perché, se non perché è stolto e insipiente?”

Passo a pagina 91, dove comincia il capitolo XIV. Dal IV al XIII i capitoli sono piuttosto brevi: il capitolo XIII è di quattro righe. Capitolo XIV ha nell’economia generale del testo quasi la funzione di una prima tappa di sintesi, che non a caso diventa di nuovo una preghiera. Ci sono degli studi sul capitolo XIV come l’elemento centrale del *Proslogion*, ma molto pochi, in confronto con quelli che leggono soltanto capitoli II e III. Male, perché vogliono escludere per principio la preghiera dalla ricerca razionale persino in sant’Anselmo! L’hanno così escluso dalla propria vita da non vederla in sant’Anselmo, che comincia il suo testo con una preghiera.

Il capitolo XIV fa una specie di sintesi della prima parte dell’itinerario, la ricerca. C’è una logica nell’intensità della ricerca all’inizio con il modo in cui si conclude il testo: il desiderio della gioia. A che cosa conduce la ricerca? L’orientamento del desiderio, non ancora al pieno possesso, ma un’intensa ricerca, un intenso desiderio della pienezza della gioia. Il testo è partito anche dalle considerazioni tristi, il peccato dell’uomo, le tenebre, per cui l’uomo fa fatica a vedere la luce, ma la cerca, con la propria ragione per rendere pensabile Dio, cerca la luce in dialogo con lui, e la sua ricerca diventa preghiera. E la ricerca alla fine arriva ad una forte espressione del desiderio di tutto se stesso di essere nella pienezza della gioia.

Non sarebbe male se questo fosse il frutto della nostra ricerca: non chiuderci in noi stessi, non presumere di saper tutto, ma aver la consapevolezza fondamentale per mantenere accesa nella nostra vita la tensione al compimento della gioia, alla gioia piena. Invece, forse nella nostra cultura la ricerca personale, razionale scientifica non porta piuttosto alla chiusura in sé, al pessimismo, alla tristezza?

Capitolo XIV fa un po’ da cerniera nel testo:

“Hai trovato quello che cercavi? - nell’unico argomento e nella sua prima applicazione hai trovato quello che cercavi? - cercavi Dio e hai trovato che egli è qualcosa di sommo tra tutte le cose, di cui non si può pensare nulla di migliore ...” - riprendendo i termini che abbiamo già visto - “... egli è la stessa vita, la luce, la sapienza, la bontà, l’eterna beatitudine e la beata eternità; e che è in ogni luogo e sempre.”

Sono alcuni dei temi che sono stati trattati nei capitoletti, quindi a partire dall’idea che non si può pensare nulla di maggiore o di migliore – vedete qui l’altra formulazione – Anselmo ha messo a fuoco alcuni temi di quello che Dio è: luce, vita, sapienza, bontà, beatitudine ed eternità, in ogni luogo e sempre. Ma qualche cosa manca ancora:

“Se infatti non hai trovato il tuo Dio, in che modo egli potrebbe essere quel che hai trovato ed hai compreso con una verità così certa e una così vera certezza?”

Qualche cosa hai trovato; invece se non l'avessi trovato, non potresti essere così certo di questi principi fondamentali: Dio è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore, di migliore, ed è luce bontà, sapienza; qualche cosa hai trovato. Però qualcosa manca. Manca il sentire:

“Ma se invece l'hai trovato, com'è che non senti quel che hai trovato? – e subito diventa preghiera – Perché, o Signore Dio, l'anima mia non ti sente, se ti ha trovato?”

È la sintesi di tutta una vita, della quale prima la domanda la pone a sé: “Qualche cosa hai trovato, ma non lo senti” – poi lo dice all'altro: “Ti ho trovato, ma non ti sento.” Che cosa manca? Manca la pienezza del rapporto, il compimento del desiderio. Perché, dice Anselmo, l'uomo è ancora un po' nelle tenebre; non vede ancora con piena chiarezza. Nella seconda parte di questo capitoletto dice: a volte le tenebre sono date o dalle tenebre dell'uomo o dall'eccesso di luce. L'uomo fa fatica a vederti e a sentirti con chiarezza, un po' perché lui è nelle tenebre, ma anche un po' perché se ti guarda c'è troppa luce. È bella anche questa indicazione: la fatica del sentire, della pienezza dell'esperienza è data anche dalla grandezza di Dio, non solo dalla piccolezza dell'uomo:

“Non ha forse trovato, colui che ha trovato essere la luce e la verità? E in che modo, di fatto, ha compreso questo, se non vedendo la luce e la verità? O ha mai potuto comprendere qualcosa di te se non per *la tua luce e la tua verità*? Se dunque ha visto la luce e la verità, ha visto te. Se non ti ha visto, non ha visto la luce né la verità. O forse ciò che ha visto è la luce e la verità, e tuttavia non ti ha ancora visto, perché ti ha visto in qualche modo, ma non *ti ha visto così come sei*.”

Ha visto la luce e la verità, ma non ancora in pienezza, ed ecco che egli riflette sulle proprie tenebre:

“Signore Dio mio, che mi hai formato e restaurato, di' all'anima mia, che lo desidera, che altro sei oltre a ciò che essa ha visto, affinché veda chiaramente quel che desidera.”

Il problema è quindi: ha trovato Dio, ma vuole vederlo più chiaramente e lo desidera. Vedete che nello stesso tempo è ricerca razionale e preghiera? Non si può distinguere.

“Si sforza di vedere di più, ma non vede nulla oltre ciò che ha visto, se non tenebre; o piuttosto non vede tenebre, perché non ce ne sono in te, ma vede che non può vedere di più a causa delle proprie tenebre. Perché questo, o Signore, perché? Il suo occhio è ottenebrato dalla sua infermità, oppure è abbagliato dal tuo splendore? Ma certamente è ottenebrato in se stesso e abbagliato da te.”

Tutti e due, quindi; allora vedete che questo capitolo XIV ha una funzione di sintesi: ha trovato, se non potrebbe aver capito tutte quelle caratteristiche ma non ancora in pienezza. Ci sono ancora delle tenebre; per quanto abbia visto la luce, non l'ha ancora visto in pienezza. La causa è duplice: in noi ci sono ancora delle tenebre, e la luce di Dio è troppo forte.

“Ad ogni modo è oscurato dalla sua limitatezza e schiacciato dalla tua immensità. È veramente stretto dalla sua angustia e vinto dalla tua grandezza. Quanto è grande, infatti, quella luce nella quale brilla ogni verità che risplende alla mente razionale! Quanto è vasta quella verità che contiene tutto ciò che è vero e fuori della quale non è che il nulla e il falso! Quanto è immensa, che con un unico sguardo vede tutte le cose che sono state create e da chi, per mezzo di chi e come sono state create dal nulla! Quanta purezza, quanta semplicità, quanta certezza e splendore vi sono! Certamente più di quanto una creatura possa comprendere.”

Qui siamo a metà del testo; la seconda parte non è difficile da integrare con quella precedente. Leggo qualche passaggio, per esempio, a pagina 96. In tutti i casi, Anselmo indaga su

ciò che Dio può essere, ciò che Dio è, su ciò che è maggiore, ogni tanto inserisce qualche elemento di preghiera che ripropone il tema.

“Che cosa sei, o Signore, che cosa sei, che cosa comprenderà di te il mio cuore – è la domanda fondamentale, che ispira tutto il testo – Certo tu sei vita, sei sapienza, sei bontà, sei beatitudine, sei eternità e sei ogni vero bene. Sono molte queste cose, e la mia ristretta intelligenza non può vederle tutte insieme con un solo sguardo, per godere di tutte insieme.”

Ecco un'altra formulazione dell'unico argomento: sono molte queste cose ma Anselmo vuole cercare qualcosa con la quale abbracciare tutte insieme con un solo sguardo. Ha quindi riproposto la molteplicità degli attributi di Dio, ma nell'unico argomento a lui era apparso di trovare un unico sguardo: “Tu sei colui di cui non si può pensare nulla di maggiore”: ecco l'unico sguardo. Ma non gli basta lo sguardo.

Ecco la seconda parte del trattato, l'esito del trattato: vuole vedere con un solo sguardo per godere di tutte insieme, vuole il gaudio, la gioia, la partecipazione. In questo testo al capitolo XVIII viene espresso così, anche se naturalmente è leggibile in molti altri passi.

“ In che modo parte, dunque, o Signore, tu sei tutte queste cose? Sono forse parti di te, o piuttosto ciascuna di esse è tutto ciò che tu sei? Infatti, tutto ciò che è costituito di parti non è totalmente uno, ma è in certo modo molteplice e diverso da se stesso, e può essere dissolto o nella realtà, o nell'intelletto: cose, queste, estranee a te, di cui non si può pensare niente di migliore.”

La pluralità, la molteplicità, la frammentarietà non si addice a Dio, perché l'unità è meglio.

“Non vi sono, dunque, parti in te, o Signore, né tu sei molteplice, ma sei qualcosa di uno e di identico a te stesso, così che in nulla sei dissimile a te stesso; anzi sei la stessa unità, non divisibile da alcun intelletto. Dunque la vita, la sapienza e le restanti qualità non sono parti di te, ma sono tutte un'unica cosa e ognuna di esse è tutto ciò che tu sei e ciò che sono tutte le altre.”

Quindi Dio è non un insieme di parti, ma in lui tutte le cose sono una e l'una è tutto – è un modo per dire la differenza tra la molteplicità del creato e l'unità del Creatore. Poi dice più quello che Dio non è, rispetto a ciò che Dio è. Questo è il principio: è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore, ma non ha ancora detto ciò che Dio è. Però ha eliminato moltissimo; e si è messo nella posizione giusta per cercare ciò che Dio è, eliminando le idee, o dando un criterio per eliminare tutte le idee frammentarie, parziali, inadeguate a proposito di Dio – come la molteplicità, la frammentazione, la localizzazione, la materialità.

“Poiché, dunque, né tu hai parti, né le ha la tua eternità – che sei tu stesso – in nessun luogo e in nessun tempo vi è una parte di te o della tua eternità, ma tu sei tutto in ogni luogo e la tua eternità è tutta sempre.”

Al capitolo successivo possiamo vedere che Dio non è né nello spazio né nel tempo, ma tutte le cose sono in lui. Se passiamo al capitolo XXV, vediamo gli ultimi due passaggi di questa riflessione di Anselmo, che abbiamo anticipato, l'esito di questa ricerca presente in capitoli XXV e XXVI. Capitolo XXV aggiunge questa considerazione legata alla ricerca in Dio, non solo di uno sguardo su Dio, uno sguardo sintetico, che però ci consente di farne esperienza, di gioire, un primo ingresso nella gioia di Dio, una prima considerazione di quale può essere in Dio il compimento della gioia, che esprime ancora in questo linguaggio che unisce la riflessione filosofica, razionale con la preghiera:

“Oh, che cosa avrà e che cosa non avrà chi godrà di questo bene” – egli parte dalla ricerca in sé, e ha adesso uno sguardo escatologico, verso la fine dei tempi – cosa avrà o non avrà chi godrà di questo bene? In sintesi dirà, il compimento di ogni bene. È interessante poi come ce lo mostra: “Di certo avrà tutto quello che vorrà e non avrà quello che non vorrà.” Quindi è il compimento di

ogni desiderio l'eliminazione del male. "Là avrà sicuramente i beni del corpo e dell'anima; non considerate la tradizione cristiana negativa nei confronti del corpo. No, distinti, ma tutti: il compimento cristiano richiede la pienezza dell'esperienza; distingue tra corpo e anima, ma ci vuole tutto.

"... avrà i beni del corpo e dell'anima, quali *né occhio vide, né orecchio udì, né cuore d'uomo pensò*. Allora perché vai vagando per tante strade, uomo da nulla – resta la tensione tra l'uomo da nulla e le tenebre, e il compimento e la luce – alla ricerca dei beni della tua anima e del tuo corpo? Ama l'unico bene in cui sono tutti i beni, ed è sufficiente. Desidera il bene semplice che è tutto il bene, ed è quanto occorre."

Quel unico sguardo su Dio ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore, comincia ad essere orientato all'appagamento del proprio desiderio; è inutile che cerchi tante cose, cerca l'unico, ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore. Non solo un modo per pensare Dio, adesso è diventato modo per pensare se stesso, per pensare il compimento del proprio desiderio. Non serve la molteplicità, anzi la molteplicità non è ancora il massimo della gioia. Se vuoi cercare la gioia, cercala sul serio – vedete che diventa un criterio anche per interpretare l'esito della vita dell'uomo, non meno di Dio; in Dio. Perché allora la frammentarietà non soddisfa neanche il desiderio dell'uomo. L'essere solo in un posto, in un dovunque, non soddisfa il desiderio dell'uomo; avere una sola cosa e non tutte le altre non soddisfa neanche il desiderio dell'uomo. È radicale; più spietato del laicismo dei nostri giorni. Se uno vuole trovare un maestro del desiderio, questo è più profondo, più grande, più esigente dei piccoli desideri della società contemporanea, che fanno ridere di fronte a questa prospettiva – eppure la nostra società, ma forse quella di Anselmo, quanto rincorreva dei desideri parziali!

Il cristianesimo non elimina il desiderio – ma è l'esaltazione, il compimento del desiderio. Per prendere questa strada non bisogna essere piccoli, bisogna diventare grandi. Uomini da nulla, ma verso la pienezza, verso la totalità. Cristianesimo fascia, tiene insieme il nulla che l'uomo qualche volta è, e il desiderio di tutto. Ama l'unico bene, in cui sono tutti i beni.

"Che cosa ami, infatti, o carne mia, che cosa desideri, o anima mia? È là, è là tutto quello che voi amate, tutto quello che desiderate."

Segue una rassegna di desideri, ai quali accompagna una serie di citazioni bibliche. Se ti piace una cosa, là lo trovi al massimo grado, in grado in cui non si può pensare nulla di maggiore; prende spunto anche dai desideri quotidiani:

"Se ti piace la bellezza: hai trovato la strada giusta – *i giusti splenderanno come il sole*." Non dice che sia sbagliato desiderare la bellezza; se ti piace, là avrai il compimento.

"Ti piace la velocità o la forza o la libertà del corpo, che niente possa ostacolare: *saranno simili agli angeli di Dio* – modelli di velocità, forza e libertà - *perché si semina un corpo animale* – il nostro - *e risorgerà un corpo spirituale* ... Se ti piace una vita lunga e piena di salute – non è un desiderio di oggi? – là è la sana eternità e l'eterna salute ... Se ti piace la sazietà: *si sazieranno quando apparirà la gloria* di Dio. Se ti piace l'ebbrezza: *si inebrieranno dell'abbondanza della casa* ... Se ti piace la musica: là i cori degli angeli *cantano senza fine* a Dio. Se ti piace qualsiasi delizia non impura, ma pura: *Dio li disseterà al torrente delle sue delizie*.

Se ti piace la sapienza ... si ti piace l'amicizia ... se ti piace la concordia ... se ti piace il potere: saranno onnipotenti con la loro volontà ... Se ti piacciono l'onore e le ricchezze: ai suoi servi buoni e fedeli Dio darà autorità su molte cose ... se ti piace la vera sicurezza: certamente saranno certi che mai e in nessun modo verranno loro a mancare questi beni o piuttosto questo bene, come saranno certi che non lo perderanno per loro volontà."

È un elenco di desideri universali, validi anche oggi, nei confronti dei quali Anselmo dice: "Bene, la ricerca di Dio sembra presentare il vero compimento di questi desideri, perché Dio è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore e solo può riempire il nostro cuore. Il problema è che

facciamo fatica a vedere perché siamo ancora nelle tenebre, forse a volte perché ci sembra una luce per noi eccessiva.

L'ultimo capitolo, XXVI, conclude con una preghiera per la gioia, come insiste il testo:

“Dio mio e Signore mio, mia speranza e gioia del mio cuore, di' all'anima mia se è questa la gioia di cui ci parli per mezzo del tuo Figlio: *«Chiedete e otterrete, perché la vostra gioia sia piena.»* Ho trovato, infatti, una gioia, piena e ancor più che piena. Una volta che sia davvero pieno il cuore, piena la mente, piena l'anima, pieno tutto l'uomo di quella gioia, la gioia sovrabbonderà ancora, oltre misura. Non tutta quella gioia, dunque, entrerà in coloro che ne godranno, ma tutti coloro che ne godranno entreranno nella gioia.”

La gioia di cui parla Anselmo non sarà allora circoscritta dal limite dell'uomo, ma sarà l'uomo all'interno dell'esperienza della gioia, e per questo potrebbe essere infinita. Poche righe dopo:

“Ma certo *né occhio vide, né orecchio udì, né mai entrò in cuore d'uomo* quella gioia di cui godranno i tuoi eletti. Perciò non ho ancora detto o pensato, o Signore, quanto godranno i tuoi beati.”

Vedete che torna qui il “ho detto ... ho pensato” – si capisce già da questo frammento qual è la prospettiva del testo: dire o pensare Dio e la sua comunione con l'uomo. E come dice come lo pensa? Dice che ci sia una specie di progressione in questa ricerca. La progressione è costituita dalla conoscenza, dall'amore e dall'ingresso nella gioia. Senza dubbio, tanto godranno i beati, quanto conosceranno – Anselmo ha voluto partire dalla conoscenza dalla pensabilità di Dio, conoscerlo per quanto sia possibile, per amarlo e per rafforzare la prospettiva della gioia e del godimento. Conoscere, amare, godere, entrare nella gioia.

“Quanto ti conosceranno allora, o Signore, e quanto ti ameranno? Certo, *né occhio vide, né orecchio udì, né mai entrò in cuore d'uomo*, in questa vita, quanto ti conosceranno e ti ameranno nell'altra.

“Ti prego, o Signore, fa' che ti conosca e ti ami per godere di te - è un po' l'esito di questa ricerca, che qui appare nelle linee essenziali – E se non lo posso pienamente in questa vita, fa' che almeno progredisca di giorno in giorno, finché tutto venga in pienezza.”

La tensione verso il compimento: sa che non riesce a farlo in pienezza, ma pensa che attraverso questo itinerario di conoscenza, amore ed ingresso nella gioia di poter progredire:

“Quaggiù progredisca in me la conoscenza di te, e diventi piena lassù; cresca l'amore per te, e lassù sia pieno, perché qui la mia gioia sia grande nella speranza, e là sia piena nella realtà. O Signore, per mezzo del tuo Figlio ci comandi, anzi ci consigli di chiedere e prometti che riceveremo, *perché la nostra gioia sia piena*. Ti chiedo, o Signore, quello che ci consigli per mezzo del nostro *Consigliere ammirabile*: che io riceva ciò che tu ci prometti per mezzo della tua verità, *perché la mia gioia sia piena*. O Dio veritiero, chiedo di ricevere, *perché la mia gioia sia piena*.

Le ultime righe costituiscono una specie di indicazione di questa progressione. Egli ci ha appena detto che conoscere ed amare ed entrare nella gioia è l'itinerario; qui ci suggerisce quasi qualche piccolo elemento interiore, attraverso i verbi che vengono proposti e ci viene indicato una specie di esercizio:

“Vi mediti intanto la mia mente – una parte importante di questo testo, la ricerca dell' «unico argomento» – ne parli la mia lingua – l'importanza di comunicarlo - L'ami il mio cuore – è il passo successivo – ne discorra la mia bocca.”

Poi entra in tutta la sua propria esperienza, quell'esigenza di ingresso con il corpo e l'anima, il desiderio entra e far parte del corpo stesso:

“Ne abbia fame la mia anima, ne abbia sete la mia carne, lo desideri tutto il mio essere.”

Vedete allora la domanda di ricerca, la ricerca che ha accompagnato tutto l’itinerario: ha attraversato tutto il testo; sembra di poter dire che alla fine Anselmo non ha trovato già la risposta definitiva, però la domanda è entrata in tutta la sua vita; egli ha intuito la direzione della risposta, la sta cercando, sa che Dio sarà il compimento del suo desiderio, ma l’elemento che ha già raggiunto è che il desiderio è entrato a far parte di tutto il suo essere – “... finché *io entri nella gioia del mio Signore, che è Dio trino ed uno, benedetto nei secoli. Amen.*”

In risposta a delle domande:

1. Il desiderio è già un segno dell’amore di Dio per noi, di essere creati da Dio, cercati da Dio: l’uomo che cerca a un certo momento si scopre “cercato”.

La teologia negativa tende ad affermare tutto ciò che Dio non è, piuttosto di ciò che Dio è. A mio parere ci sono tracce di questo modo di pensare Dio in forse ogni autore cristiano. In un certo senso mi sentirei di dire che, sì, i grandi autori del XI-XII secolo hanno anche questo modo di parlare di Dio, allo stesso tempo cercano di capirlo e poi capiscono che è più grande della comprensione dell’uomo, o forse si accorgono che l’itinerario della comprensione dell’uomo si scopre all’interno del mistero di Dio.

Però ogni teologia cristiana è una teologia negativa: ma dove mi sentirei di porre qualche correttivo? Nel presentare questo come un grande scoperta, o come una rivoluzione della teologia cristiana. No, in un certo senso è la considerazione di ogni uomo; è uno dei due modi, delle due tensioni, della ricerca di Dio, presente anche in questo testo. Poi mi metterei a capire tutto ciò che posso capire – perché qualcosa di Dio si può capire; ma tra le cose più fondamentali che possa capire è che Dio è più grande della mia comprensione. E capire che qualche volta invece delle grandi parole, stanno bene anche dei grandi silenzi. Questa è la teologia cristiana, è un elemento costante della teologia cristiana, forse anche nei vangeli, anzi certamente si trova nei vangeli.

Ciò che mi piace meno nella teologia negativa, è quando essa viene proposta forse un po’ superficialmente, come una considerazione che per questo si vuole smontare tutta la forza della teologia cristiana – non è così; mi sembrerebbe un’interpretazione contro gli stessi autori, che considerano la teologia negativa. Diventa convincente il mio dire che Dio è al di là di ogni pensiero quando ho esaurito tutto il mio pensiero, quando ho speso tutta la mia vita per cercarlo – non prima. Ma non per essere esonerato dalla ricerca della verità.

2. I miei studenti all’Università sono ben convinti che non c’è un amore maggiore di colui che non solo accetta di morire lui, ma lascia morire il suo figlio, che è peggio, per convincere gli uomini che li ama sul serio – per non schiacciarvi. Ma la croce è uno dei capisaldi, per cui lo si vede bene che non ci si può pensare di un amore maggiore; sta nel “grimaldello” di sant’Anselmo. È una delle difficoltà per far capire il cristianesimo: è stato una difficoltà per i giudei.

Un’altra cosa che capiscono bene i miei studenti: che è lì che si vede l’onnipotenza di Dio: non solo nelle stelle e nell’universo. È un’onnipotenza – come lo spiega ai miei studenti – che si vede nelle stelle – ma forse si vede meglio in un amore che, piuttosto di schiacciare, di giudicare davanti a un tribunale, ti invita a riflettere. Non condanna, ma ti fa capire quanto ti ama. Ci vuole un genio per esprimere un giudizio così. Ti giudica anche, ma facendo capire alla tua coscienza quanto ti ama, in modo che tu giudichi te stesso, intuendo almeno un po’ la verità e la grandezza di Dio. Ti solleva dopo che tu abbia preso coscienza di quel poco che avevi capito o del male che hai fatto. È in questa direzione che consiglieri di riflettere sull’onnipotenza di Dio – è difficile trovare un modo “maggior” per voler bene, per aiutare a purificare, a capire, la propria vita.

* * * * *

PROSLOGION¹

I. ESORTAZIONE DELLA MENTE A CONTEMPLARE DIO²

Suvvia, uomo da nulla³, fuggi per un momento le tue occupazioni, nasconditi alquanto ai tuoi pensieri tumultuosi. Metti da parte

adesso i tuoi gravi affanni e rimanda le tue faticose distrazioni. Dedicati per un po' a Dio e riposati per un po' in Lui. *Entra nella stanza* della tua mente, escludine ogni cosa all'infuori di Dio e di ciò che ti aiuta a cercarLo, e, dopo *aver chiuso la porta*⁴, cercaLo. Di' ora, *o mio cuore*, con tutto te stesso, di' ora a Dio: «*Cerco il tuo volto, il tuo volto, o Signore, io ricerco*⁵».

E ora Tu⁶, Signore Dio mio, insegna al mio cuore dove e come cercarTi, dove e come trovarTi. Signore, se non sei qui, dove Ti cercherò assente? E se invece sei dovunque, perché non Ti vedo presente?

1. Dopo la prefazione e l'indice dei capitoli, ha inizio il testo del *Proslogion* (l'incipit di alcuni codici reca il titolo formulato originariamente da Anselmo: *Fides quaerens intellectum*). Per la suddivisione dell'opera si veda l'Introduzione, pp. 30-31.

2. Il *Proslogion* si apre con questa stupenda preghiera, che rappresenta il vero e proprio preludio alle argomentazioni di tutta l'opera. Con una prosa ricca di citazioni bibliche e di risonanze agostiniane (cfr. in particolare *Confessiones*, I, 1-5, 6), l'autore si rivolge ora alla propria anima per invitarla alla contemplazione di Dio o per lamentare la propria miseria, ora a Dio stesso perché lo aiuti nella sua indagine, e si riveli al credente che Lo invoca. Queste pagine introduttive caratterizzano profondamente il *Proslogion*, in cui si avverte un rapporto fecondo e vitale tra la fede e la ragione, tra la conoscenza e il desiderio di Dio. Per quanto sia integralmente composto nello stile ornato dell'orazione, il capitolo non è del tutto privo di carattere speculativo: il motivo conduttore, infatti, è offerto dalla ricerca di Dio: Anselmo indica nel peccato originale la ragione che ostacola tale ricerca e chiede al Signore la grazia di togliere ogni impedimento.

3. Il testo ha *homuncio* ("omiciattolo"), nel significato di "misero mortale", "povera creatura".

Anselmo invita a rifugiarsi nella propria interiorità per pregare e cercare Dio, liberandosi dalle cose sensibili e dalle passioni terrene, che possono allontanare l'uomo da Lui. La fuga dalle occupazioni del mondo e il raccoglimento in se stessi costituiscono le indispensabili premesse della contemplazione.

4. Cfr. *Mt.*, 6,6: «Tu invece, quando preghi, *entra nella tua stanza e, dopo aver chiuso la porta*, prega il Padre tuo nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà».

5. Cfr. *Sal.*, 26,8: «A Te ha detto il mio cuore: *Ti ha cercato la mia faccia; la tua faccia, o Signore, io ricercherò*».

6. Ma come è possibile trovare Dio, che rimane circondato dal più impenetrabile mistero? Anselmo si rivolge allora al Signore, ricordandogli tutta la sua impotenza a trovarLo, ma anche il suo ardente desiderio di conoscerLo.

Ma certamente Tu abiti *la luce inaccessibile*⁷. E dov'è la luce inaccessibile? O come mi avvicinerò alla luce inaccessibile? O chi mi condurrà e mi introdurrà in essa, affinché in essa io Ti veda? E poi in base a quali segni, a quale volto Ti cercherò? Non Ti ho mai visto, Signore Dio mio, non conosco il tuo volto. Che cosa farà, altissimo Signore, che cosa farà questo tuo esule lontano? Che cosa farà il tuo servo, ansioso del tuo amore e gettato lontano *dal tuo volto*⁸? Anela di vederTi, e troppo è lontano da lui il tuo volto. Desidera avvicinarsi a Te, e la tua dimora è inaccessibile. Brama di trovarTi e non conosce il luogo ove Tu abiti. Si dispone a cercarTi, e ignora il tuo volto. O Signore, Tu sei il mio Dio e il mio Signore, e io non Ti ho mai visto. Tu mi hai creato e ricreato⁹, e mi hai dato tutti i miei beni, e io non Ti conosco ancora. Infine, sono stato creato per vederTi, e non ho ancora fatto ciò per cui sono stato creato.

O misera sorte dell'uomo¹⁰, dopo che ha perduto ciò per cui era stato creato! O dura e crudele caduta! Ahi, che cosa ha mai perduto e che cosa ha trovato, che cosa è scomparso e che cosa gli è rimasto! Ha perduto la beatitudine per la quale era stato creato, e ha trovato la miseria per la quale non era stato creato. È scomparso ciò senza cui niente v'è di felice, e gli è rimasto ciò che per sé non è che misero. Allora *l'uomo mangiava il pane degli angeli*¹¹, di cui ora ha fame; ora mangia il *pane dei dolori*¹², che allora ignorava. Ahi, lutto di tutti gli uomini, universale pianto dei figli di Adamo! Egli ruttava di sazietà, noi sospiriamo per la fame. Egli viveva nell'abbondanza, noi mendichiamo. Egli possedeva felicemente, e miseramente ha abbandonato quello che possedeva; noi siamo infelicamente nel bisogno e miseramente desideriamo, e ahimé rimaniamo a mani vuote. Perché non ci ha conservato, quando lo poteva fare facilmente, quello di cui siamo tanto gravemente privati? Per qual motivo ci ha così precluso la luce e ci ha condotti nelle tenebre? Perché ci ha tolto la vita e ci ha inflitto la morte? Sventurati, donde siamo stati espulsi, e dove siamo stati spinti! Donde siamo precipitati, e dove siamo sepolti! Dalla patria all'esilio, dalla visione di Dio alla nostra cecità; dalla gioia dell'immortalità all'amarezza e all'orrore della morte. Che infelice mutamento! Da

7. Cfr. *1 Tm.*, 6,16: «[...] il re dei regnanti e signore dei signori, il solo che possiede l'immortalità, che abita *una luce inaccessibile*; che nessuno fra gli uomini ha mai visto né può vedere».

8. Cfr. *Sal.*, 50,13: «Non respingermi *dal tuo volto* e non privarmi del tuo santo spirito».

9. Anselmo pensa qui alla creazione dell'uomo e alla sua redenzione dopo il peccato d'origine.

10. L'autore si sofferma ora a lamentare l'infelicità che è propria di ogni uomo in conseguenza del peccato originale. La distanza incolumabile tra l'orante e Dio è vista come un effetto della caduta di Adamo.

11. Cfr. *Sal.*, 77,25: «*L'uomo mangiò il pane degli angeli*, diede loro cibo in abbondanza». Il versetto del salmo allude all'episodio della manna nel deserto.

12. Cfr. *Sal.*, 126,2: «Invano vi alzate di buon mattino, tardi andate a riposare e mangiate *pane di dolore*: il Signore ne darà ai suoi amici nel sonno».

quanto bene verso quanto male! Grave danno, grave dolore, grave lutto.

Ma ahimé infelice¹³, uno degli altri infelici figli di Eva lontani da Dio, che cosa ho intrapreso, e che cosa sono riuscito a fare? Dove tendevo, e dove sono giunto? A che cosa aspiravo, e di che cosa sospiro? Ho cercato ogni bene¹⁴, ed ecco il turbamento¹⁵! Tendevo verso Dio, e mi sono imbattuto in me stesso. Cercavo il riposo nel mio segreto, e ho trovato tribolazione e dolore¹⁶ nel mio intimo. Volevo ridere per la gioia della mia mente, e sono costretto a ruggire per il gemito del mio cuore¹⁷. Si sperava la letizia, ed ecco che si addensano i sospiri!

E Tu, o Signore, fino a quando¹⁸? Fino a quando, o Signore, Ti dimenticherai di noi, fino a quando distoglierai da noi il tuo volto¹⁹? Quando volgerai lo sguardo verso di noi e ci esaudirai? Quando illuminerai i nostri occhi²⁰ e ci mostrerai il tuo volto²¹? Quando Ti restituirai a noi? Guardaci, o Signore, esaudiscici, illuminaci, mostraci Te stesso. RestituisciTi a noi affinché stiamo bene, noi che, senza di Te stiamo tanto male. Abbi pietà delle nostre fatiche e dei nostri sforzi verso di Te, noi che non possiamo nulla senza di Te. Tu ci inviti, aiutaci²². Ti supplico, o Signore, che io non desperi sospirando, ma respiri sperando. Ti supplico, o Signore, il mio cuore è amareggiato dalla sua desolazione, addolciscilo con la tua consolazione. Ho incominciato a cercarTi affamato, Ti supplico, o Signore, che io non smetta digiuno di Te. Mi sono avvicinato famelico, che non mi allontani senza aver ricevuto da mangiare. Povero sono venuto al ricco, misero al misericordioso, che non ritorni a mani vuote e disprezzato. E se sospiro prima di mangiare²³, dammi almeno da mangiare dopo i sospiri. Si-

13. Dopo aver lamentato la condizione di miseria che ha colpito tutti gli uomini, l'autore deplora la propria personale infelicità.

14. *Sal.*, 121, 9: «Per la casa del Signore nostro Dio, ho cercato per te ogni bene».

15. *Ger.*, 14, 19: «Hai forse rigettato completamente Giuda, oppure Ti sei disgustato di Sion? Perché ci hai colpito, e non c'è rimedio per noi? Aspettavamo la pace, ma non c'è alcun bene, l'ora della salvezza ed ecco il turbamento!».

16. *Sal.*, 114, 3: «Mi stringevano funi di morte, ero preso nei lacci degli inferi. Ho trovato tribolazione e dolore e ho invocato il nome del Signore».

17. Cfr. *Sal.*, 37, 9: «Afflitto e sfinito all'estremo, ruggisco per il gemito del mio cuore».

18. *Sal.*, 6, 4: «L'anima mia è tutta sconvolta, ma Tu, o Signore, fino a quando?».

Anselmo torna adesso a rivolgersi a Dio, chiedendo di essere soccorso e liberato dal peccato. Solo l'aiuto della Grazia può consentire all'uomo di porsi alla ricerca del Signore.

19. Cfr. *Sal.*, 12, 1: «Fino a quando, o Signore, continuerai a dimenticarTi di me? Fino a quando distoglierai da me il tuo volto?».

20. Cfr. *Sal.*, 12, 4: Guarda, rispondimi, Signore mio Dio, volgi lo sguardo verso di me ed esaudiscimi. Illumina i miei occhi, perché non mi sorprenda il sonno della morte».

21. Cfr. *Sal.*, 79, 4 e 8: «Rialzaci, Signore, nostro Dio, mostraci il tuo volto e noi saremo salvi».

22. *Sal.*, 78, 9: «Aitaci, Dio, nostra salvezza, per la gloria del tuo nome, salvaci e perdona i nostri peccati per amore del tuo nome».

23. *Gb.*, 3, 24: «Così, sospiro prima di mangiare, e i miei ruggiti sgorgano come acqua».

gnore, incurvato come sono non posso guardare che in basso; raddrizzami affinché possa levare lo sguardo in alto. *Le mie iniquità, che hanno superato il mio capo*, mi avvolgono, e come un carico pesante mi opprimono²⁴. Scioglimi, alleggeriscimi, affinché il loro abisso non chiuda su di me la sua bocca²⁵. Mi sia permesso di guardare verso la tua luce, almeno da lontano, almeno dal profondo. Insegnami a cercarTi e mostraTi a chi Ti cerca; perché non posso cercarTi se Tu non me lo insegni, né trovarTi se Tu non Ti mostri. Che io Ti cerchi desiderandoTi e Ti desideri cercandoTi. Ti trovi amandoTi, e Ti ami trovandoTi²⁶.

Riconosco, o Signore, e Te ne ringrazio, che hai creato in me questa tua immagine²⁷, affinché memore di Te Ti pensi, Ti ami²⁸. Ma è così consunta dall'attrito dei vizi, così offuscata dal fumo dei peccati, che non può fare quello per cui è stata creata, se Tu non la rinnovi e non la guarisci. Non tento, o Signore, di penetrare la tua profondità, perché in nessun modo le paragono il mio intelletto; ma desidero comprendere in qualche modo la tua verità, che il mio cuore crede ed ama²⁹.

24. Cfr. *Sal.*, 37, 5: «Le mie iniquità hanno superato il mio capo, e come un carico pesante mi hanno oppresso».

25. Cfr. *Sal.*, 68, 16: «Non mi sommergano i flutti delle acque e il vortice non mi travolga, l'abisso non chiuda su di me la sua bocca».

26. Cfr. Agostino, *Confessiones*, I, 1, 1: «Che io ti cerchi, Signore, invocandoti, e t'invochi credendoti (*quaeram te, Domine, invocans te et invocem te credens in te*), perché il tuo annuncio ci è giunto» (trad. it. di C. Carena, Città Nuova, Roma, 1975, p. 5).

27. Cfr. *Gen.*, 1, 27: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò».

28. L'anima dell'uomo è un'immagine della Trinità divina, perché è dotata di memoria, di intelletto e di volontà, e ancor più perché ha la capacità di essere memore, di conoscere e di amare Dio. Cfr. *Monologion*, LXVII: «Giustamente dunque si può dire che la mente umana è a se stessa come specchio, nel quale può guardare riflessa, per dir così l'immagine di quella realtà che non può vedere faccia a faccia. Se infatti la mente sola, fra tutte le creature, è memore di sé, si conosce e si ama, non vedo perché debba negarsi che in lei è una vera immagine di quella essenza che sussiste in una ineffabile trinità per la memoria, l'intelligenza e l'amore di sé. O piuttosto si mostra ancor più veramente immagine di quella, perché di quella può essere memore, quella può conoscere e amare. L'aspetto, infatti, nel quale è più grande e più simile alla somma essenza, è quello in cui si dà a conoscere come immagine più vera di lei. Ora non si può pensare sia dato naturalmente alla creatura razionale qualcosa di più importante e di più simile alla somma sapienza della capacità di essere memore, di conoscere e di amare la realtà migliore e più grande di tutte. Non vi è dunque nessun'altra facoltà innata a una creatura che rechi in sé come questa l'immagine del creatore» (trad. it. di S. Vanni Rovighi in Anselmo d'Aosta, *Opere filosofiche*, Laterza, Bari, 1969, p. 73).

La concezione dell'anima umana quale immagine della Trinità è tipicamente agostiniana (cfr. *Confessiones*, XIII, 11, 12; *De Trinitate*, IX, 2, 2-5, 8; X, 11, 17-12, 19; XIV, 8, 11-12, 16; *De civ. Dei*, V, 11).

29. Nella conclusione della preghiera introduttiva Anselmo sottolinea che il suo desiderio di conoscere non deriva dalla presunzione di poter esaurire il mistero che avvolge la grandezza di Dio, ma dal proposito più umile di apprendere qualcosa della sua verità, quel poco che gli consenta di raggiungere anche con la ragione quanto già

Non cerco, infatti, di comprendere per credere, ma credo per comprendere»³⁰. Poiché credo anche questo: che *se non avrò creduto, non comprenderò*³¹.

crede mediante la fede. Con queste parole è stabilito il confine tra ciò che è possibile ottenere nella ricerca di Dio e ciò che ne rimane escluso. È impossibile comprendere Dio in modo adeguato (*penetrare altitudinem tuam*); e tuttavia è possibile comprendere in qualche modo la sua verità (*aliquatenus intelligere veritatem tuam*). L'avverbio *aliquatenus* ("in qualche modo") usato qui da Anselmo si ritroverà anche nel cap. XIV, nonché nel primo e nel settimo capitolo della sua risposta a Gaunilone. Per Anselmo la conoscenza che, su questa terra, l'uomo può ottenere di Dio, per quanto valida e rigorosa, è pur sempre imperfetta e inadeguata alla somma perfezione dell'Assoluto. L'*intelligere* rappresenta uno stato intermedio tra la semplice fede e la visione beatifica, quale potrà aversi solo nella vita futura, e alla quale è orientato fin d'ora il desiderio del credente (cfr. *Cur Deus homo*, trad. it., p. 60).

30. La prima parte di questa celebre formula (*neque enim quaero intelligere ut credam*) esprime la necessità di partire dalla fede nelle verità rivelate per poterle comprendere. Anselmo non pensa di poter giungere alla fede mediante l'*intellectus*, ma al contrario tramite la fede desidera pervenire all'intelligenza. Non è in questione la sua fede, che non viene mai meno, anche se cerca la conferma della ragione.

La seconda parte della formula (*sed credo ut intelligam*) significa che è la stessa fede ad invitare alla conoscenza, perché il suo scopo è l'intendere, cioè la comprensione e l'approfondimento della fede stessa. Se da un canto, dunque, la ragione ha come condizione indispensabile la fede, quest'ultima, dall'altro, deve cercare di rendersi il più possibile trasparente alla ragione. La fede rende possibile, ma ad un tempo esige l'intelligenza: questo rapporto di reciproca implicazione tra ragione e fede trova conferma negli scritti posteriori al *Proslogion*, e in particolare nel *De incarnatione Verbi* e nel *Cur Deus homo*. Sull'espressione *credo ut intelligam*, nella quale si compendia nel modo più compiuto il programma di ricerca di Anselmo, si veda: S. Anselmo d'Aosta, *Il Proslogion, le Orazioni e le Meditazioni*, introduzione e testo latino di F. S. Schmitt, trad. it. di G. Sandri, CEDAM, Padova 1959, pp. 63-64.

31. Cfr. Is., 7, 9: «*Se non crederete, non comprenderete (nisi credideritis, non intelligetis)*» (Anselmo dipende qui da una variante di origine agostiniana; secondo la Vulgata: «*Ma se non crederete, non avrete stabilità*»).

Lo scritto anselmiano che maggiormente insiste sulla necessità di presupporre la fede all'*intellectus* è il *De incarnatione Verbi* (*Opera*, II, 7-8). Il monito *Nisi credideritis, non intelligetis* è ripetuto anche nella lettera-prefazione del *Cur Deus homo* (trad. it., p. 60).

Tutta la conclusione di questo capitolo è di sapore agostiniano. Vedi ad es. *Commento al vangelo di Giovanni*, XXIX, 6: «Vuoi capire? Credi. Dio infatti per mezzo del profeta ha detto: *Se non crederete, non capirete*»; *ibid.*, XXXVI, 7: «Appunto perché non capisci, credi; ma credendo diventi capace di capire; infatti, se non credi, non riuscirai mai capire, perché diventerai sempre meno capace»; *ibid.*, XL, 9: «Essi non crederettero perché avevano conosciuto, ma crederettero per conoscere. Crediamo anche noi per conoscere, e aspettiamo di conoscere per credere (*credimus enim ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus*)» (trad. it. di E. Gandolfo, Città Nuova, Roma 1968, p. 655; 753; 815). Cfr. inoltre *Sermo* XLIII, 9: «Intellige ut credas, crede ut intelligas»; *Sermo* LXXXIX, 4: «Sed ut intelligamus, prius credamus. *Nisi enim credideritis, non intelligetis*»; *Sermo* CCXII, 1: «Credite, ut intelligatis. *Nisi enim credideritis, non intelligetis*»; *De Trinitate*, VIII, 5, 8: «*Quamobrem quoniam Trinitatis aeternitatem... intelligere cupimus, prius autem quam intelligamus credere debemus...*»; *Epist.* CXX, 1, 3: «Et ideo rationabiliter dictum est per prophetam: *Nisi credideritis, non intelligetis*».

II. DIO ESISTE VERAMENTE³²

Dunque, o Signor³³, Tu che dai l'intelligenza della fede³⁴, concedimi di capire - per quanto sai che mi possa giovare³⁵ - che Tu esisti come crediamo e sei quello che crediamo³⁶. Ora, noi crediamo³⁷ che Tu sei qualcosa di cui non si può pensare niente di maggiore³⁸.

32. Dopo la preghiera iniziale, nei capitoli II-IV, che rappresentano di gran lunga la sezione più difficile e discussa del *Proslogion*, è formulata la celebre dimostrazione "a priori" dell'esistenza di Dio.

La struttura complessiva dei tre capitoli risulta essere la seguente:

cap. II: Anselmo dimostra che la definizione di Dio come "ciò di cui non si può pensare il maggiore" implica necessariamente la sua esistenza;

cap. III: dalla stessa definizione si ricava non solo che Dio esiste, ma anche che Egli non può non esistere (ovvero ha un'esistenza necessaria);

cap. IV: il non credente (lo "stolto" di cui parlano i *Salmi* 13 e 52) può solo dire a parole, ma non può davvero pensare, che Dio non esiste.

33. L'esposizione della prova dell'esistenza divina è introdotta da una supplica che chiede a Dio l'intelligenza della fede (e sarà chiusa nel cap. IV da una preghiera di ringraziamento per la certezza raggiunta). All'interno di queste due preghiere il discorso si svolge in modo rigorosamente dialettico, e la fede viene per così dire sospesa. Il "dunque" (*ergo*) dell'esordio si riconnette alla conclusione del capitolo precedente, in cui l'autore chiedeva al Signore un aiuto per comprendere la sua verità.

34. Non si tratta di ottenere un'intelligenza qualsiasi, ma la comprensione o l'intendimento delle verità della fede (*intellectus fidei*). Per Anselmo non solo la fede ma anche la comprensione della fede viene da Dio (cfr. la conclusione del cap. IV). La ricerca si pone quindi dichiaratamente entro la condizione esistenziale del credente: e di questo occorre naturalmente tener conto nel valutare il significato e la portata complessiva del *Proslogion*, che non vuole essere l'espressione di un'indagine astratta e distaccata, ma la testimonianza di una ricerca guidata costantemente dalla luce della fede.

35. Solo Dio conosce il vero bene dell'uomo e sa che cosa gli può giovare.

36. L'autore chiede al Signore di comprendere due verità insegnate, dalla fede: se Egli esista e che cosa Egli sia. Oggetto della ricerca del *Proslogion* sono dunque l'esistenza e gli attributi essenziali di Dio. La prima questione troverà una risposta nei capitoli II-IV, la seconda in quelli seguenti, dal V al XXIII.

37. È significativo che la vera e propria esposizione della prova dell'esistenza divina presupponga quale punto di partenza un dato fornito da un'esperienza di fede («*Et quidem credimus: te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*») e ricavato grazie ad una sorta di illuminazione (cfr. il racconto del *prooemium*). Se ci fermassimo a questa considerazione, il carattere teologico della prova sarebbe evidente. Ma che Anselmo desuma dalla fede la premessa della sua argomentazione non vuol dire che egli presupponga la verità intorno a Dio così come ci è comunicata dalla fede. La fede, infatti, si limita ad offrire alla prova il suo punto di avvio: non è affatto utilizzata nel corso della dimostrazione, ma subisce una sorta di *epoché*, di "messa tra parentesi". Se questa nozione proposta dalla fede è comunque data, a prescindere dal fatto che corrisponda o meno a una qualche realtà, non può essere semplicemente una nozione presente nella mente. La questione circa la provenienza e la formazione di questo concetto non turba né l'evidenza del concetto stesso né la struttura formale della dimostrazione, che sarà svolta - come vedremo - in forma rigorosamente dialettica.

38. È questo *l'unum argumentum* tanto ricercato e dal quale Anselmo intende ricavare la conoscenza dell'esistenza e di tutti gli altri attributi di Dio. La formula *aliquid quo nihil maius cogitari possit* rappresenta la prima delle tre definizioni formali di Dio contenute nel *Proslogion*. Le altre due sono: *summum omnium* (cfr. capp. V e XIV) e *maius quam cogitari possit* (cfr. cap. XV). Come ha scritto M. Corbin: «Evidentemente il nome [*aliquid quo nihil maius cogitari possit*] non significa in alcun modo l'idea di perfezione dell'argomento ontologico di Cartesio, poiché il suo carattere *negativo* lo distingue molto chiaramente dagli altri due nomi dell'opuscolo (superiore ad ogni

O forse non c'è una tale natura, dal momento che lo stolto *ha detto nel suo cuore: Dio non esiste*³⁹? Ma certamente quel medesimo stolto, quando ode quel che dico, «qualcosa di cui niente si può pensare

altro ente; più grande di quanto si possa pensare). A questa *negazione* si aggiungono altri elementi: un comparativo, un *riferimento* al *pensiero* e una *inversione* tra il soggetto della proposizione principale e della subordinata, di cui non si trova esempio in alcun altro nome» (M. Corbin, in S. Anselme de Cantorbéry, *Monologion; Proslogion*, Les Editions du Cerf, Paris 1986, pag. 247 nota).

Per quanto l'argomentazione a priori elaborata da Anselmo sia del tutto originale, la definizione di Dio quale *aliquid quo nihil maius cogitari possit* ha dei precedenti nella storia della filosofia. Ci limiteremo, in questa sede, a qualche breve segnalazione.

Gli autori più antichi (come Platone, *Fedone* 100 b-107 b o lo stoico Diogene di Babilonia) sono certamente sconosciuti ad Anselmo, che tuttavia può aver tratto ispirazione da un noto passo di Seneca (*Nat. quaest.*, I, Praef.): «Che cosa è Dio? L'anima dell'universo. Tutto quello che vedi e tutto quello che non vedi. Solo allora gli è resa tutta la sua grandezza, di cui nulla si può pensare di più grande (*qua nihil maius cogitari potest*), se si riconosce che nella sua unicità v'è la totalità, che è tutto nell'opera sua e la trascende». Gli studiosi sono concordi, inoltre, nell'accostare l'argomento anselmiano ad alcuni testi di sant'Agostino e Boezio. Tuttavia anche in questi due autori si trova soltanto il concetto di Dio quale ente sommo e perfettissimo, non la dimostrazione della necessità della sua esistenza che Anselmo ricava da quel concetto.

Agostino dimostra l'incorruttibilità di Dio dal fatto che niente possiamo pensare migliore di Lui, cosa che si verificherebbe se Egli fosse corruttibile: «Il mio sforzo era diretto dunque a riconoscere le altre verità, come già avevo riconosciuto che una cosa incorruttibile è migliore di una corruttibile, e avevo ammesso che tu, comunque fatto, eri quindi incorruttibile. Nessun'anima poté o potrà mai pensare nulla migliore di te, sommo e perfetto Bene. Ora, se con assoluta e certa verità si antepone una cosa incorruttibile a una corruttibile, come io già l'anteponevo, qualora tu non fossi incorruttibile, avrei potuto senz'altro salire col pensiero a un'altra cosa migliore del mio Dio. [...] Ma perché una dimostrazione così estesa dell'incorruttibilità della sostanza divina, quando questa non sarebbe tale, se fosse corruttibile?» (*Conf.*, VII, 4, 6; trad. it., p. 185).

Un altro passo di sant'Agostino spesso citato dagli interpreti dell'argomento ontologico è presente in *De doctrina christiana*, I, 7, ove è detto che si pensa Dio «*ut aliquid quo nihil melius atque sublimius illa cogitatio conetur attingere*». Dello stesso autore vedi inoltre *Enarr. in Ps.*, LII, 2; *De moribus manichaeorum*, II, 9, 24.

Di Boezio cfr. in particolare *De consol. philos.*, III, prosa X: «Che Dio, l'essere superiore a tutti, sia buono, lo sta a provare il modo di concepire comune alle menti umane; dal momento, infatti che non si può concepire nulla di più buono che Dio, chi potrebbe dubitare che sia buono quello di cui nulla è più buono? [...] Perciò, quello che per sua natura è diverso dal sommo bene non è il sommo bene, cosa questa che sarebbe inammissibile pensare a proposito di colui che, come risulta provato, è superiore a tutti gli esseri (*quo nihil constat esse praestantius*)» (trad. it. di O. Dalleria, Rizzoli, Milano 1977, pp. 231-233). Tuttavia, come Agostino, Boezio è interessato più a definire la natura di Dio («*Quid est Deus?*»), che non a dimostrarne l'esistenza.

Due singolari anticipazioni dell'*unum argumentum*, infine, si trovano nel *Monologion*: «Siccome sarebbe empio pensare che la sostanza della somma natura sia qualcosa la cui negazione sarebbe migliore (*nefas est putare quod substantia supremae naturae sit aliquid, quo melius sit aliquomodo non ipsum*), è necessario che essa abbia tutti gli attributi che, in qualunque caso, sono migliori della loro negazione. Infatti essa è la sola di cui nulla è migliore (*sola est qua penitus nihil est melius*), ed è migliore di tutto ciò che non è lei» (cap. XV; trad. it., p. 22); «Chiunque infatti dice che esiste un Dio, uno o più, non intende indicare con questo nome se non una sostanza che ritiene superiore a ogni natura che non sia Dio (*aliquam substantiam, quam censet supra omnem naturam quae deus non est*), che deve essere venerata dagli uomini per la sua eminente dignità e deve essere invocata contro ogni imminente necessità» (cap. LXXX; trad. it., p. 82).

39. *Sal.*, 13,1 e 52, 1: «Lo stolto ha detto nel suo cuore: Dio non esiste. Sono corrotti, fanno cose abominevoli, nessuno fa il bene».

di maggiore», intende quel che ode, e ciò che intende è nel suo intelletto, anche se non intende che quella cosa esiste⁴⁰. Altro è infatti che una cosa sia nell'intelletto, altro intendere che quella cosa esista⁴¹. Difatti quando un pittore pensa a ciò che sta per fare, ha di certo nell'intelletto ciò che non ha ancora fatto, ma non intende ancora che esista. Quando invece ha già dipinto, ha nell'intelletto ciò che ha già fatto e intende che quella cosa esista⁴². Anche lo stolto deve dunque convincersi che c'è almeno nell'intelletto qualcosa di cui non si può pensare niente di maggiore, perché quando ode questa espressione la intende, e qualunque cosa si intenda esiste nell'intelletto⁴³. Ma⁴⁴ certamente ciò di cui non è possibile pensare il maggiore non può esistere soltanto nell'intelletto. Se infatti è almeno nel solo intelletto, si può pensare che esista anche nella realtà, e questo è più grande⁴⁵. Se dunque

Con le parole del salmista Anselmo presenta la figura di un indiretto interlocutore: si tratta del negatore dell'esistenza di Dio, del non credente. L'introduzione di un antagonista nella discussione sull'esistenza di Dio non è certamente casuale, ma rientra a pieno titolo nella struttura di una dimostrazione che, essendo dialettica, procede tramite il superamento di una affermazione ad essa opposta. In tale contesto, è proprio l'esperienza della contraddizione fra il contenuto della fede e la negazione (o l'ignoranza) da parte dell'ateo che fa sorgere per il credente la necessità di una giustificazione razionale dell'esistenza di Dio.

40. La nozione di "qualcosa di cui non si può pensare il maggiore" è intelligibile da tutti, anche da chi non condivide la fede cristiana, e persino dall'*insipiens*, che ascoltando queste parole le comprende con l'intelligenza, sebbene "nel suo cuore" tenti di affermare che Dio non esiste nella realtà. La dimostrazione di Anselmo non presuppone, dunque, un dato di fede, ma l'evidenza di un concetto che è presente in ogni uomo, che abbia semplicemente notizia dell'*id quo maius cogitari nequit*. La prova dell'esistenza di Dio dovrà perciò valere anche per il non credente.

41. Ma la negazione dell'ateo è davvero possibile? Anselmo incomincia col distinguere tra la presenza in noi di un'idea e l'esistenza fuori di noi della realtà significata da quell'idea, cioè tra l'esistenza puramente mentale dell'*id quo maius cogitari nequit* e la sua esistenza effettiva.

42. Questo esempio serve a giustificare l'affermazione enunciata in precedenza, cioè la distinzione tra *l'esse in intellectu* e *l'esse in re*. Il pittore ha nella sua mente l'immagine che non ha ancora dipinta, e questa sarà nella realtà soltanto quando l'opera sarà compiuta.

43. Il motivo per cui l'*insipiens* deve persuadersi di possedere nella sua mente l'idea dell'*id quo maius cogitari nequit* è costituito dall'affermazione generale che tutto ciò che è compreso è presente almeno nell'intelletto e dal fatto che egli comprende quell'espressione nel momento in cui l'ascolta. In caso contrario, se non avesse questa nozione nella mente, non potrebbe neppure negarla, perché non capirebbe ciò che nega. Anche nella controversia con Gaunilone Anselmo ribadirà la perfetta equivalenza tra *intelligi* ed *esse in intellectu* (cfr. Risposta dell'autore, II).

44. Dopo aver stabilito che l'*id quo maius cogitari nequit* esiste almeno nell'intelletto, Anselmo procede alla seconda fase del suo discorso, cioè alla vera e propria dimostrazione dell'esistenza di Dio.

45. Un *id quo maius cogitare nequit* che esistesse nella realtà oltre che nel pensiero sarebbe più grande (*maius*) di quello che, per ipotesi, fosse soltanto nel pensiero, in quanto esistere anche nella realtà è di più che essere soltanto nella mente. L'affermazione della superiorità dell'*esse in re* sull'*esse in solo intellectu* non sarebbe possibile senza la presupposizione che un "esistente reale" ha una proprietà (l'esistenza. reale) di cui un "esistente concettuale" è privo. L'esistenza è, dunque, qualcosa che concorre

ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste soltanto nell'intelletto, ciò di cui non si può pensare il maggiore è ciò di cui si può pensare il maggiore. Ma certamente questo non può essere. Esiste dunque senza dubbio qualcosa di cui non è possibile pensare il maggiore sia nell'intelletto sia nella realtà⁴⁶.

III. NON SI PUÒ PENSARE CHE EGLI NON ESISTA

E questo ente esiste in modo così vero che non si può neppure pensare che non esista⁴⁷. Infatti si può pensare che esista qualcosa

che non si può pensare non esistente, e questo è maggiore di ciò che si può pensare non esistente. Pertanto se si può pensare che ciò di cui non è possibile pensare il maggiore non esista, ciò di cui non è possibile pensare il maggiore non è ciò di cui non è possibile pensare il maggiore; il che è contraddittorio. Dunque qualcosa di cui non si può pensare

alla perfezione di un ente? E in tal caso come può l'argomento anselmiano sfuggire all'obiezione consueta (di origine kantiana) per cui "l'esistenza non è un predicato"? Non è possibile affrontare qui questa delicata e dibattutissima questione. In sede critica si noti, tuttavia, che per Anselmo l'idea di Dio come *aliquid quo nihil maius cogitari potest* non è il risultato della combinazione di tutte le possibili perfezioni, compresa l'esistenza, ma «è, per così dire, l'idea di un'intensità di essere oltre il quale non ne è pensabile una maggiore» (S. Vanni Rovighi, "C'è un secondo argomento ontologico?", in *Studi di filosofia medioevale*, I, Vita e Pensiero, Milano 1978, p. 38). Il principio, poi, che l'esistenza reale è maggiore dell'esse in intellectu vale per il solo *id quo maius* o per tutte le cose? Il testo che abbiamo appena letto si limita ad affermare che per ciò di cui non si può pensare il maggiore l'esistere reale è maggiore dell'esistere concettuale. Che questo principio sia valido in modo particolare per il concetto di Dio consente di comprendere meglio il significato del successivo cap. V e la risposta all'esempio dell'isola perduta avanzato da Gaunilone (cfr. *Risposta dell'autore*, III), nella quale Anselmo ribadisce la radicale differenza tra Dio e tutte le altre, realtà.

46. Se l'*id quo maius cogitari nequit* fosse solo nell'intelletto, si potrebbe pensarlo esistente anche nella realtà e questo sarebbe qualcosa di maggiore. Ma allora ciò di cui non si può pensare il maggiore sarebbe ciò di cui si può pensare il maggiore: il che è evidentemente contraddittorio. Come si vede, Anselmo utilizza qui un procedimento argomentativo di tipo dialettico, che consiste nel dimostrare la verità di una tesi mediante la confutazione, cioè la riduzione all'assurdo, della tesi ad essa opposta. Il fulcro della prova si trova nel principio di non contraddizione. Infatti, l'esistenza dell'*id quo maius cogitari nequit* è giustificata mostrando l'intrinseca contraddittorietà della sua negazione: un *id quo maius cogitari nequit* (che non esistesse non sarebbe più un *id quo maius cogitari nequit*! Sulla natura confutatoria (o "elenctica") della prova a priori si può vedere in particolare: A. Poppi, *La struttura elenctica dell'argomento anselmiano*, "Verifiche", 10 (1981), pp. 195-203, ora raccolto in *Classicità del pensiero medievale*, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 23-32.

47. Nel capitolo precedente Anselmo ha dimostrato che Dio esiste veramente; ora vuole provare, ulteriormente, che l'*id quo maius cogitari nequit* esiste con tale necessità che non può neppure essere concepito come non esistente. Si tratta, cioè, di escludere non solo la non-esistenza di Dio, ma anche la stessa pensabilità che Egli non sia. Questo significa che l'*id quo maius cogitari nequit* possiede l'esistenza in modo necessario e non semplicemente di fatto (come avviene invece per tutte le altre cose, che pur esistendo rimangono contingenti, cioè potrebbero anche non essere).

il maggiore esiste in modo così vero che non si può neppure pensare che non esista⁴⁸.

E questo sei Tu, Signore Dio nostro⁴⁹. Dunque esisti in modo così vero, o Signore, Dio mio, che non si può neppure pensare che non esisti. E giustamente. Se infatti una mente potesse pensare qualcosa di migliore di Te, la creatura si eleverebbe sopra il Creatore e giudicherebbe il Creatore⁵⁰: il che è certamente assurdo. E invero si può pensare non esistente tutto ciò che esiste all'infuori di Te. Tu solo dunque hai l'essere nel modo più vero, e quindi più di tutte le cose, poiché ogni altra cosa non esiste in modo così vero, e perciò ha meno essere⁵¹. Perché allora *lo stolto ha detto nel suo cuore: Dio non esiste*⁵², quando è tanto manifesto a una mente razionale che Tu sei più di tutte le cose? Perché, se non perché è stolto e insipiente⁵³?

48. Questa argomentazione risulta molto simile a quella del cap. II: Anselmo, infatti, la ricava dal medesimo *argumentum* e la costruisce con un procedimento del tutto analogo, di carattere elenctico (se l'*id quo maius* non avesse l'esistenza necessaria non sarebbe l'*id quo maius*, il che è assurdo). Secondo l'interpretazione di N. Malcolm e di altri filosofi analitici si tratterebbe invece di due dimostrazioni distinte, con un ben diverso valore probativo. Quella del capitolo secondo parte dal concetto di essere *perfettissimo* e presuppone che l'esistenza sia concepita come una perfezione o come qualcosa che contribuisce alla "grandezza" di un ente (cosa che può essere negata da chi affermi - con Hume o Kant, ad esempio - che l'esistenza è un mero predicato empirico, e come tale non deducibile da alcun concetto). Il secondo, invece, prende le mosse dal concetto di ente *necessario*, che non è un concetto empirico, ma implica l'impossibilità del suo contraddittorio: A differenza del primo, quest'ultimo argomento sarebbe per Malcolm logicamente invincibile. Tale prospettiva, indubbiamente assai rilevante sul piano teoretico, non sembra però in grado di dare pienamente conto né dello sforzo, sottolineato da Anselmo nella prefazione, di ricondurre tutto il complesso delle dimostrazioni all'*unum argumentum*, né della sostanziale continuità tra il capitolo III e quello precedente, che è indicata dallo stesso esordio di *Proslogion* III.

49. Solo dopo aver dimostrato che l'*id quo maius cogitari nequit* esiste necessariamente, Anselmo può tornare a rivolgersi direttamente a Dio con l'animo del credente, come aveva fatto all'inizio di *Proslogion* II. Con la constatazione gioiosa dell'identità tra il Dio trovato mediante la ragione e il Dio creduto per il dono della fede si chiude la prima parte della sezione formata dai capitoli II-IV, all'interno della quale Dio non è stato nominato, né è stata presupposta la fede in Lui.

50. Questa affermazione chiarisce il motivo più profondo dell'*id quo maius cogitari nequit*: l'uomo non può pensare qualcosa di migliore di Dio, perché in tal caso egli sarebbe superiore a Dio, e verrebbe ad essere completamente sovvertito il rapporto di dipendenza tra la creatura e il suo Creatore.

51. L'esistenza di Dio è assoluta e incomparabile a quella di tutti gli altri enti. Anselmo sottolinea qui (così come ripeterà più volte nella polemica con Gaunilone) l'unicità e l'eccezionalità della nozione dell'ente di cui non si può pensare il maggiore: tutto ciò che è altro dall'*id quo maius* può essere pensato non esistente, anche se di fatto esiste. Dio, invece, è l'unica realtà che non solo esiste effettivamente, ma non può non esistere, poiché non solo la sua non-esistenza ma persino la possibilità stessa della sua non-esistenza sarebbe contraddittoria. Si noti l'importanza decisiva di questo capitolo rispetto a *Proslogion* II: molto opportunamente Anselmo parla solo adesso di un'assoluta differenza tra Dio e le creature, e non nel capitolo precedente, nel quale si era limitato a dimostrare che Dio, di fatto, esiste.

52. Sal., 13, 1 e 52, 1.

53. Ma se è così evidente per la ragione umana che Dio esiste, tanto che si è appena dimostrata la stessa impossibilità di negare l'esistenza nel pensiero, perché allora

le vie del Signore sono misericordia e verità⁹¹, e nondimeno giusto è il Signore in tutte le sue vie⁹². E in ogni caso senza contraddizione: poiché quelli che Tu vuoi punire non è giusto che si salvino, e quelli che vuoi perdonare non è giusto che si dannino. È giusto infatti solo quel che Tu vuoi, e non è giusto quel che Tu non vuoi⁹³. Così, dunque, la tua misericordia nasce dalla tua giustizia, perché è giusto che Tu sia così buono da esserlo anche perdonando. E questo è forse il motivo per cui colui che è sommamente giusto può volere bene ai cattivi. Ma se si può capire, in qualche modo, perché Tu possa voler salvare i cattivi, certamente nessuna ragione può far comprendere perché, tra cattivi simili, Tu salvi questi piuttosto di quelli per somma bontà, e dannì quelli piuttosto di questi per somma giustizia⁹⁴.

Così, dunque, Tu sei veramente sensibile, onnipotente, misericordioso e impassibile, come sei vivente, sapiente, buono, beato, eterno e tutto ciò che è meglio essere che non essere⁹⁵.

XII. DIO È LA STESSA VITA DELLA QUALE VIVE, E COSÌ DEGLI ATTRIBUTI SIMILI⁹⁶

Ma certamente tutto ciò che Tu sei non lo sei per altro che per Te stesso. Tu sei dunque la stessa vita della quale vivi, e la sapienza per la quale sei sapiente, e la stessa bontà per la quale sei buono verso i buoni e verso i cattivi⁹⁷, e così per gli attributi simili⁹⁸.

91. *Sal.*, 24, 10.

92. *Sal.*, 144, 17.

93. È difficile sottrarsi all'impressione di un assoluto arbitrarismo divino. Giustamente però S. Vanni Rovighi (in Anselmo D'Aosta, *Opere filosofiche*, p. 97 nota 12) sottolinea che contro un'interpretazione arbitraristica di questa affermazione di Anselmo stanno altri passi delle sue opere: *Cur Deus homo*, I, XII e *De concordia*, 14.

94. Anselmo accenna qui brevemente al problema dell'elezione divina: perché, fra tanti, Dio salva o dannna solo alcuni? Si tratta del mistero insondabile della salvezza, che è donata sempre gratuitamente, oltre ogni merito. Sull'imperscrutabilità del giudizio di Dio si confronta Agostino, *Contra Faustum*, XXI, 2 e XXI, 3.

95. Nella conclusione generale del nucleo tematico formato dai capitoli V-XI sono riassunte le qualità che è meglio avere piuttosto che non avere e che per questo devono essere attribuite a Dio (cfr. *Proslogion* V). Alcuni degli attributi qui enumerati non sono stati trattati distintamente nel corso dell'opera, segno che sono tutti compresi nel principio generale "*quidquid melius esse quam non esse*", stabilito nel cap. V.

96. Il presente capitolo serve a chiarire che gli attributi di Dio designano la sua stessa essenza, e rappresenta la naturale conclusione dei capp. V-XII.

97. Cfr. *Mt.*, 5, 44-45: «Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti».

98. È riassunto il cap. XVI del *Monologion*. Sarebbe errato ritenere che gli attributi che noi predichiamo di Dio esprimano soltanto qualità accidentali della somma essenza, così come avviene quando li riferiamo a un ente creato. Le proprietà di Dio, infatti, si identificano con la sua stessa essenza, perché tutto ciò che Egli è lo è assolutamente per sé e non per altro.

Per la dottrina espressa in questo capitolo si veda Agostino, *De Trinitate*, XV, V, 8 e VI, 9.

XIII. IN CHE MODO EGLI SOLO È ILLIMITATO ED ETERNO, PUR ESSENDO ANCHE GLI ALTRI SPIRITI ILLIMITATI ED ETERNI⁹⁹

Ma tutto ciò che in qualche modo è racchiuso dallo spazio o dal tempo è minore di ciò che non è stretto da nessun vincolo di spazio o di tempo¹⁰⁰. Poiché dunque nulla è più grande di Te, nessun luogo o tempo Ti contiene, ma Tu sei dovunque e sempre. E poiché questo si può dire solo di Te, Tu solo sei illimitato ed eterno. In che modo dunque si dicono illimitati ed eterni anche gli altri spiriti¹⁰¹? Intanto Tu solo sei eterno perché, unico fra tutte le cose, come non hai fine, così non incominci ad essere¹⁰². Ma in che modo Tu solo sei illimitato nello spazio? Forse lo spirito creato è limitato rispetto a Te, ma illimitato rispetto al corpo? Infatti è interamente limitato ciò che, quando si trova tutto in un luogo, non può simultaneamente essere altrove; e questa proprietà si riscontra nelle sole realtà corporee. È illimitato invece ciò che nello stesso tempo è tutto in ogni luogo; e questo s'intende di Te solo. È infine limitato e illimitato insieme ciò che, quando si trova tutto in un luogo, può simultaneamente essere tutto altrove, non però dappertutto; e questa proprietà si riconosce agli spiriti creati. Se infatti l'anima non fosse tutta nelle singole membra del suo corpo, non sentirebbe tutta in ciascuno di essi¹⁰³. Tu, dunque, o Signore, in modo singolare sei illimitato ed eterno, e tuttavia anche gli altri spiriti sono illimitati ed eterni.

XIV. IN CHE MODO E PERCHÉ DIO È VISTO E NON È VISTO DA COLORO CHE LO CERCANO¹⁰⁴

Hai trovato quello che cercavi, anima mia? Cercavi Dio, ed hai trovato che Egli è qualcosa di sommo fra tutte le cose, di cui non si può pensare niente di migliore; che è la stessa vita, la luce, la

99. Questo capitolo inaugura un nuovo tema: l'assenza in Dio di limiti spaziali e temporali (cfr. i capp. XVIII-XXIV del *Monologion*). Altre questioni connesse allo stesso argomento saranno esposte più avanti, in *Proslogion*, XVIII-XXII.

Sono presenti affinità di contenuto e di stile con Agostino, *Confessiones*, I, 3, 3. 100. Cfr. *Monologion*, XXII.

101. Nei passi paralleli del *Monologion* il tema dell'infinità di Dio è trattato senza parlare degli altri spiriti (angeli e anime): il confronto è proposto qui da Anselmo probabilmente per mantenere la serie delle antinomie.

102. Cfr. *Monologion*, XVIII. Anselmo incomincia con l'escludere che qualcosa di diverso da Dio possa dirsi eterno, cioè privo di un principio e di una fine. Se ci fosse, questo essere sarebbe indipendente da Dio ed Egli non sarebbe più il Creatore di tutto.

103. I corpi non possono trovarsi contemporaneamente in luoghi diversi, e dunque sono limitati nello spazio; Dio è invece simultaneamente tutto in ogni luogo, e dunque è illimitato; gli spiriti creati, infine, possono essere contemporaneamente in più luoghi ma non in ogni luogo, e dunque sono insieme limitati e illimitati.

104. Anselmo tenta un breve bilancio dei risultati conseguiti fino a questo momento, dando un rapido sguardo retrospettivo al cammino già percorso: l'autore vuole verificare se la ricerca di Dio ha avuto buon esito. Ritorna lo stile ornato della meditazione e della

sapienza, la bontà, l'eterna beatitudine e la beata eternità; e che è in ogni luogo e sempre¹⁰⁵. Se infatti non hai trovato il tuo Dio, in che modo Egli potrebbe essere quel che hai trovato ed hai compreso con una verità così certa e una così vera certezza? Ma se invece l'hai trovato, com'è che non senti quel che hai trovato? Perché, o Signore Dio, l'anima mia non Ti sente, se Ti ha trovato¹⁰⁶?

Non ha forse trovato colui che ha trovato essere la luce e la verità? E in che modo, di fatto, ha compreso questo, se non vedendo la luce e la verità? O ha mai potuto comprendere qualcosa di Te se non per *la tua luce e la tua verità*¹⁰⁷? Se dunque ha visto la luce e la verità, ha visto Te¹⁰⁸. Se non Ti ha visto, non ha visto la luce, né la verità. O forse ciò che ha visto è la luce e la verità, e tuttavia non Ti ha ancora visto, perché Ti ha visto in qualche modo¹⁰⁹, ma non *Ti ha visto così come sei*¹¹⁰.

Signore, Dio mio, che mi hai formato e restaurato¹¹¹, di' all'anima mia, che lo desidera, che altro sei oltre a ciò che essa ha visto, affinché veda chiaramente quel che desidera¹¹². Si sforza di vedere di più, ma non

preghiera presente nel capitolo I, ed è ripreso anche il tema della ricerca di Dio, richiamato espressamente dalla domanda d'esordio rivolta alla propria anima. Anche qui, tuttavia, non è del tutto assente l'interesse speculativo: Anselmo, infatti, intende risolvere l'antinomia insita nel fatto che Dio sia visto e non sia visto da chi lo cerca. Il presente capitolo corrisponde al LXV del *Monologion*.

105. In questo breve sommario, i capp. precedenti del *Proslogion* sono riuniti in tre gruppi: i capp. II-XI (o forse soltanto i capp. V-XI) sono sintetizzati nella formula *quiddam summum omnium quo nihil melius cogitari potest*, che fonde insieme il secondo (cfr. cap. V) e il primo (cfr. cap. II) nome di Dio; 2) il cap. XII è compendiato nell'affermazione che Dio è la sua stessa vita e le altre sue qualità; 3) il cap. XIII, infine, è riassunto nell'affermazione che Egli esiste sempre e in ogni luogo.

106. La ricerca razionale ha trovato il suo punto di approdo in ciò che la fede insegna. Anselmo dovrebbe essere soddisfatto: ha trovato finalmente quel che cercava. Eppure lo assale una nuova inquietudine: perché non sente la presenza di Dio? Perché conoscerLo mediante l'intelletto non significa ancora fare esperienza di Lui?

107. *Sal.*, 42, 3: «Manda la tua luce e la tua verità; siano esse a guidarmi, mi portino al tuo monte santo e alle tue dimore».

108. Vedere la luce e la verità significa vedere Dio, e dunque se l'anima ha visto la verità avrebbe dovuto vedere Dio. Anselmo non confonde la verità delle cose con Dio, ma Dio è - agostinianamente - la *summa veritas*, la verità per cui tutte le cose che procedono da Lui sono vere, la fonte della loro verità.

109. Il testo ha *aliquatenus* (cfr. *Proslogion* I). Ecco la vera risposta: l'anima ha visto Dio solo "in qualche modo", "fino ad un certo punto", non interamente. La conoscenza che possiamo avere di Dio è segnata dai nostri limiti. Come si vede, la soluzione fornita da Anselmo si inserisce nel solco della "teologia apofatica": l'uomo può conoscere la verità, ma il suo conoscere lascia sempre oltre a sé un'infinità di cose non vedute, verso le quali tende il più profondo desiderio del credente.

110. Cfr. 1 Gv., 3, 2: «Carissimi, noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a Lui, perché *Lo vedremo così come Egli è*».

111. Anselmo allude ancora (come nel cap. II) all'azione creatrice e redentrice. Dopo aver risolto il problema posto dal titolo, l'autore interrompe la speculazione per rivolgersi a Dio e considerare la propria miseria.

112. Il tentativo di Anselmo di conoscere Dio non si arresta alla delusione di fronte al riconoscimento di una sconfitta almeno parziale. Il cammino intrapreso, invece, riprende,

vede nulla oltre ciò che ha visto, se non tenebre; o piuttosto non vede *tenebre*, perché *non ce ne sono in Te*¹¹³, ma vede che non può vedere di più a causa delle proprie tenebre¹¹⁴. Perché questo, o Signore, perché? Il suo occhio è ottenebrato dalla sua infermità, oppure è abbagliato dal tuo splendore? Ma certamente è ottenebrato in se stesso e abbagliato da Te. Ad ogni modo è oscurato dalla sua limitatezza e schiacciato dalla tua immensità. È veramente stretto dalla sua angustia e vinto dalla tua grandezza¹¹⁵. Quanto è grande, infatti, quella luce nella quale brilla ogni verità che risplende alla mente razionale! Quanto è vasta quella verità che contiene tutto ciò che è vero e fuori della quale non è che il nulla e il falso! Quanto è immensa, che con un unico sguardo vede tutte le cose che sono state create e da chi, per mezzo di chi e come sono state create dal nulla! Quanta purezza, quanta semplicità, quanta certezza e splendore vi sono! Certamente più di quanto una creatura possa comprendere¹¹⁶.

XV. EGLI È PIÙ GRANDE DI QUANTO SI POSSA PENSARE¹¹⁷

Dunque, o Signore, non soltanto Tu sei ciò di cui non si può pensare niente di più grande¹¹⁸, ma sei qualcosa di più grande di

ma cambia di segno: conosciuti i propri limiti, l'autore lascia a Dio ogni iniziativa, chiedendogli di aiutarlo a conoscerLo e ad amarLo di più. Si delinea così, nell'itinerario anselmiano, il momento dell'ascesa mistica: Dio trascende infinitamente le capacità dell'uomo ed è raggiungibile soltanto se è Lui stesso a rivelarsi a chi Lo cerca.

113. Cfr. 1 Gv., 1, 5: «Questo è il messaggio che abbiamo udito da Lui e che ora vi annunziamo: Dio è luce e *in Lui non ci sono tenebre*».

114. Per esprimere la superiorità di Dio rispetto ad ogni nostro sforzo di comprensione Anselmo ricorre qui a un'immagine che è caratteristica di ogni teologia «negativa», quella cioè di una luce talmente abbagliante da risultare tenebra. Si veda per esempio Dionigi Areopagita, *Nom. div.*, VII, 2: «Noi attribuiamo [...] la caligine impalpabile e invisibile a Lui che è Luce inaccessibile, in quanto sta al di sopra della luce visibile» (trad. it. di P. Scazzoso in *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1981, p. 353).

115. Le cause dell'ignoranza dell'anima qui indicate da Anselmo sono due: l'infinità di Dio e il limite della conoscenza umana, reso ancora più grave dal peccato.

116. Su questo capitolo vedi l'ottimo commento di H. De Lubac, *Sur le chapitre XIV du Proslogion*, "Spicilegium Beccense", I, Vrin, Paris 1959, pp. 295-312, che coglie molto bene la convergenza tra il movimento di ascesa dell'uomo verso Dio e quello di discesa di Dio verso l'uomo, tra il grido d'aiuto della creatura oppressa dal peccato e il soccorso che proviene dal Signore.

117. Il capitolo XV, che fa parte a sé, costituisce il centro prospettico e il culmine di tutto il *Proslogion*, non solo dal punto di vista della struttura dell'opera ma anche da quello del suo contenuto. Questa brevissima sezione è meno famosa dei capp. II-IV, in cui è formulato l'argomento a priori, eppure è altrettanto importante per comprendere la concezione anselmiana di Dio. *Proslogion* XV si salda alle considerazioni già sviluppate e insieme le oltrepassa: dalla constatazione della finitezza dell'uomo, incapace di conoscere adeguatamente Dio, l'autore passa a considerare l'assoluta superiorità del primo Principio rispetto al nostro intelletto. Così, Dio viene ad essere inteso non solo come il più grande contenuto del nostro pensiero, ma soprattutto come ciò che trascende lo stesso pensiero.

118. Nella formula adottata qui da Anselmo è omissa il neutro sostantivo *id o aliquid*, come avverrà frequentemente nella *Risposta* a Gaunilone. Nelle intenzioni del-

quanto si possa pensare¹¹⁹. Poiché, infatti, è possibile pensare che esista qualcosa di tal genere, se Tu non sei questa realtà, si può pensare qualcosa di più grande di Te: il che è impossibile¹²⁰.

XVI. QUESTA È LA LUCE INACCESSIBILE CHE
EGLI ABITA¹²¹

Davvero, o Signore, questa è la luce inaccessibile, nella quale Tu abiti¹²². Davvero, infatti, non v'è un'altra realtà che la penetri, al fine di vederTi in essa fino in fondo. Davvero io non la vedo perché è troppo forte per me, e tuttavia tutto ciò che vedo, lo vedo per mezzo di quella luce, così come l'occhio debole vede quello che vede per mezzo della luce del sole, che non può guardare nel sole stesso. La mia intelligenza non può giungere fino ad essa¹²³. Risplende troppo, l'intelligenza non l'afferra, e l'occhio della mia anima non sopporta di fissarsi a lungo in quella luce. È abbagliato dallo splendore, è vinto dalla grandezza, è sopraffatto dall'immensità, è confuso dalla capacità. O luce somma e inaccessibile, verità intera e beata, quanto sei lontana da me, che tanto Ti sono vicino! Quanto sei remota dal mio sguardo, mentre io sono così presente al tuo! Tu sei presente tutta

L'autore questa modifica terminologica vuol probabilmente accentuare il carattere negativo dell'*unum argumentum* e la sua differenza dalla nozione di ogni altro ente.

119. Questo nuovo nome di Dio (il testo ha *quiddam maius quam cogitari possit*) esprime la "sovrabbondanza" dell'Assoluto, oltre ogni misura umana. A descrivere l'essere di Dio sono insufficienti anche gli aggettivi che esprimono un'assoluta perfezione: occorre superare la stessa conoscenza, strutturalmente limitata. La prospettiva anselmiana mette capo ad una teologia super-affermativa, in cui diviene ormai esplicita l'incommensurabile differenza tra l'uomo e Dio, del tutto incolmabile mediante le scarse possibilità della nostra mente.

120. La dimostrazione di questo nuovo nome di Dio è del tutto analoga a quella dei cap. II-III.

Se la tradizione moderna dell'argomento "a priori" - da Cartesio a Hegel - sembra muoversi verso l'antropomorfismo e l'immanentismo, risolvendo la teologia nell'ontologia, la prospettiva di Anselmo conduce piuttosto all'elevazione mistica, a riconoscere che Dio, di cui non si può pensare nulla di più perfetto, è al tempo stesso più perfetto di quanto il pensiero possa concepire, un qualcosa di irriducibilmente "altro" da esso.

121. Cfr. *I Tm.*, 6,16: «[...] il re dei regnanti e signore dei signori, il solo che possiede l'immortalità, che abita una luce inaccessibile; che nessuno fra gli uomini ha mai visto né può vedere». Questa citazione ricorre qui, nel titolo così come nel testo, per la terza volta (cfr. capitoli I e IX).

122. Cfr. *I Tm.*, 6,16.

Proslgion XVI scaturisce immediatamente dai risultati del cap. XV, in quanto è proprio l'incommensurabile grandezza di Dio ivi scoperta a disporre l'autore alla contemplazione, ma nello stile della preghiera e nel lamento per l'irraggiungibilità di Dio è piuttosto una continuazione dei capp. I e XIV.

123. Anselmo intende dare la ragione del fatto che l'intelletto umano non vede direttamente la luce di Dio, eppure vede le cose in questa luce. Il motivo già presente nei capitoli I e XIV (Dio è conoscibile soltanto mediante la sua luce, ma sempre debolmente) è illustrato dall'esempio dell'occhio che vede la luce, ma è troppo debole per fissare direttamente il sole.

ovunque, e io non Ti vedo. *In Te mi muovo e in Te esisto*¹²⁴, e non posso accostarmi a Te. Sei dentro di me e intorno a me, e io non Ti sento.

XVII. IN DIO È ARMONIA, ODORE, SAPORE, DOLCEZZA E
BELLEZZA IN UN SUO MODO INEFFABILE

Ancora Ti nascondi, o Signore, all'anima mia, nella tua luce e nella tua beatitudine, e per questo essa si trova ancora nelle tenebre e nella sua miseria. Si guarda intorno, infatti, e non vede la tua bellezza. Ascolta, e non ode la tua armonia. Odora, e non percepisce il tuo profumo. Gusta, e non conosce il tuo sapore. Palpa, e non sente la tua dolcezza. Hai, infatti, in Te queste qualità, o Signore Dio, in un tuo modo ineffabile, Tu che le hai date alle realtà da Te create, nel loro modo sensibile; ma i sensi della mia anima sono induriti, storditi, ostruiti dall'antica malattia del peccato¹²⁵.

XVIII. NON VI SONO PARTI NÉ IN DIO, NÉ NELLA SUA
ETERNITÀ, CHE È IDENTICA A LUI¹²⁶

Edi nuovo *ecco il turbamento*¹²⁷, ecco di nuovo l'afflizione e lo sconforto vengono incontro a chi cerca la gioia e la letizia! L'anima mia già sperava la sazietà, ed ecco di nuovo è sopraffatta dall'indigenza!

124. Cfr. *At.*, 17, 28: «In Lui infatti viviamo, *ci muoviamo ed esistiamo*, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: Poiché di lui stirpe noi siamo».

125. In *Proslgion* VI Anselmo ha attribuito a Dio la facoltà di sentire, qui Gli riconosce il possesso di alcune qualità che appartengono alle cose sensibili (armonia, sapore, dolcezza e bellezza), in una forma, però, per noi inesprimibile. L'anima umana è incapace di sentire Dio in modo adeguato a causa del peccato originale.

L'intero capitolo riecheggia sant'Agostino. Si confronti il seguente passo delle *Confessioni*, X, 6, 8: «Ma che amo, quando amo te? Non una bellezza corporea, né una grazia temporale: non lo splendore della luce, così caro a questi miei occhi, non le dolci melodie delle cantilene d'ogni tono, non la fragranza dei fiori, degli unguenti e degli aromi, non la manna e il miele, non le membra accette agli amplessi della carne. Nulla di tutto ciò amo, quando amo il mio Dio. Eppure amo una sorta di luce e voce e odore e cibo e amplesso nell'amare il mio Dio: la luce, la voce, l'odore, il cibo, l'amplesso dell'uomo interiore che è in me, ove splende alla mia anima una luce non avvolta dallo spazio, ove risuona una voce non travolta dal tempo, ove olezza un profumo non disperso dal vento, ov'è colto un sapore non attenuato dalla voracità, ove si annoda una stretta non interrotta dalla sazietà. Ciò amo, quando amo il mio Dio» (trad. it., p. 305).

126. Il capitolo ha per tema la semplicità indivisibile di Dio. Mentre in *Proslgion* XII Anselmo considerava la *semplicità* divina, cioè l'identità tra Dio e le sue denominazioni positive, qui giunge a riconoscere l'*unità* divina, vale a dire la riunione di tutte le determinazioni in un *Tutto* più grande di quel tutto che è formato di parti diverse (sullo stesso argomento si veda *Monologion*, XVII).

127. *Ger.*, 14, 19: «Hai forse rigettato completamente Giuda, oppure Ti sei disgustato di Sion? Perché ci hai colpito, e non c'è rimedio per noi? Aspettavamo la pace, ma non c'è alcun bene, l'ora della salvezza *ed ecco il turbamento!*». La citazione ricorreva anche in *Proslgion*, I, capoverso 4.

Il primo paragrafo di questo capitolo, che riprende le due lamentazioni del capitolo

Speravo già di mangiare, ed ecco che incomincio ad avere più fame! Mi sforzavo di elevarmi verso la luce di Dio, e sono ricaduto nelle mie tenebre. Anzi non solo vi sono caduto, ma mi sento avvolto da esse. Vi sono caduto prima ancora che *mi concepisse mia madre*. Certo, nelle tenebre *sono stato concepito*¹²⁸, e nel loro involucro sono nato. Un tempo, certo, siamo tutti caduti *in colui nel quale tutti abbiamo peccato*¹²⁹. In lui, che con facilità lo possedeva e malamente l'ha perduto per sé e per noi, tutti abbiamo perduto quello che non sappiamo cercare quando lo vogliamo, che non troviamo quando lo cerchiamo, e non è ciò che cerchiamo quanto lo troviamo. Aiutami Tu, *per la tua bontà, o Signore*¹³⁰. *Ho cercato il tuo volto, il tuo volto, o Signore, io ricercherò; non nascondermi la tua faccia*¹³¹. Liberami da me stesso per condurmi a Te. Purifica, risana, acuisce, *illumina l'occhio*¹³² della mia mente, *perché io possa guardarTi*¹³³. Raccolga le sue forze l'anima mia e di nuovo con tutta la sua intelligenza si fissi in Te, o Signore.

Che cosa sei, o Signore, che cosa sei, che cosa comprenderà di Te il mio cuore? Certo Tu sei vita, sei sapienza, sei verità, sei bontà, sei beatitudine, sei eternità e sei ogni vero bene. Sono molte queste cose, e la mia ristretta intelligenza non può vederle tutte insieme con un solo sguardo, per godere di tutte insieme. In che modo, dunque, o Signore, Tu sei tutte queste cose? Sono forse parti di Te, o piuttosto ciascuna di esse è tutto ciò che Tu sei? Infatti, tutto ciò che è costituito di parti non è totalmente uno, ma è in certo modo molteplice e diverso da se stesso, e può essere dissolto o nella realtà, o nell'intelletto: cose, queste, estranee a Te, di cui non si può pensare niente di migliore. Non vi sono, dunque, parti in Te, o Signore, né Tu sei molteplice, ma sei qualcosa di uno e di identico a Te stesso, così che in nulla sei dissimile da Te stesso; anzi sei la stessa unità, non divisibile

I ed è composto in prosa letteraria, ha il compito di avviare alla speculazione contenuta nella seconda parte del capitolo e in quelli successivi (ha dunque la stessa funzione di *Proslogion* I rispetto all'intera opera).

128. Cfr. *Sal.*, 50, 7: «Ecco nella colpa *sono stato concepito*, nel peccato *mi ha concepito mia madre*».

129. Anselmo si riferisce evidentemente ad Adamo e alle conseguenze del peccato originale. Cfr. *Rom.*, 5, 12: «Quindi, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, *in colui nel quale tutti hanno peccato*».

130. *Sal.*, 24, 7: «Non ricordare i peccati della mia giovinezza: ricordaTi di me nella tua misericordia, *per la tua bontà, o Signore*».

131. Cfr. *Sal.*, 26, 8-9: «A Te ha detto il mio cuore: *Ti ha cercato la mia faccia; la tua faccia, o Signore, io ricercherò. Non nascondermi la tua faccia*, non respingere con ira il tuo servo [...]».

Anche questo passo biblico ricorreva nel primo cap. del *Proslogion*, capoverso 1.

132. Cfr. *Sal.*, 12, 4: «Guarda, rispondimi, Signore mio Dio, volgi lo sguardo verso di me ed esaudiscimi. *Illumina i miei occhi*, perché non mi sorprenda il sonno della morte [...]». Anche per questa citazione cfr. *Proslogion* I, capoverso 5.

133. Cfr. *Ct.*, 7, 1: «Vòltati, vòltati, Sulammita, vòltati, vòltati: *perché possiamo guardararti*».

da alcun intelletto. Dunque la vita, la sapienza e le restanti qualità non sono parti di Te, ma sono tutte un'unica cosa e ognuna di esse è tutto ciò che Tu sei e ciò che sono tutte le altre. Poiché, dunque, né Tu hai parti né le ha la tua eternità - che sei Tu stesso -, in nessun luogo e in nessun tempo vi è una parte di Te o della tua eternità, ma Tu sei tutto in ogni luogo e la tua eternità è tutta sempre¹³⁴.

XIX. NON È NELLO SPAZIO O NEL TEMPO, MA TUTTE LE COSE SONO IN LUI¹³⁵

Ma se, per la tua eternità, sei stato, sei e sarai, e l'esser stato non è l'essere futuro e l'essere non è l'esser stato o l'essere futuro, in che modo la tua eternità è tutta sempre?

O forse della tua eternità nulla passa, sì da non essere più, né alcunché è futuro, quasi che ancora non sia? Dunque Tu non sei stato ieri o sarai domani, ma sei ieri, oggi e domani. Anzi non sei né ieri, né oggi, né domani, ma sei assolutamente, al di fuori di ogni tempo. Ieri, oggi e domani, infatti, non sono nient'altro che nel tempo; Tu invece, per quanto nulla sia senza di Te, non sei tuttavia nello spazio o nel tempo, ma tutte le cose sono in Te. Niente, infatti, Ti contiene, ma Tu contieni tutte le cose¹³⁶.

XX. È PRIMA E OLTRE TUTTE LE COSE, ANCHE QUELLE ETERNE

Tu dunque riempi e abbracci tutte le cose; Tu sei prima e oltre tutte le cose. E invero sei prima di tutte le cose, perché *prima che nascessero Tu sei*¹³⁷. Ma in qual modo sei oltre tutte le cose? Come, infatti, sei oltre le cose che non avranno fine? Forse perché quelle realtà non possono in nessuna maniera essere senza di Te, mentre Tu non saresti in alcun modo diminuito anche se esse tornassero nel nulla? Così, infatti, sei in certo modo oltre quelle. O forse anche perché si può pensare che quelle realtà abbiano fine,

134. L'infinità e l'eternità divine saranno trattate nei successivi capitoli XIX-XXI.

135. I capp. XIX-XXI costituiscono un nuovo gruppo tematico, che riprende e sviluppa il motivo dell'assenza in Dio di limiti spaziali e temporali, già trattato in *Proslogion* XIII. Si confrontino anche i capitoli XVIII-XXIV del *Monologion*.

136. Si noti la risonanza agostiniana di questo passo: «Ma cielo e terra ti comprendono forse, perché tu li riempi? O tu li riempi, e ancora sopravanza una parte di te, perché non ti comprendono? E dove riversi questa parte che sopravanza di te, dopo aver riempito il cielo e la terra? O non piuttosto nulla ti occorre che ti contenga, tu che tutto contieni, poiché ciò che riempi, contenendo lo riempi?» (*Conf.*, I, 3, 3, trad. it., p. 7).

137. Cfr. *Sal.*, 89, 2: «*Prima che nascessero i monti e la terra e il mondo fossero generati, da sempre e per sempre Tu sei, Dio*». Vedi anche *Sal.*, 92, 2: «Saldo è il tuo trono fin dal principio, da sempre *Tu sei*».

di Te invece non si può affatto pensare? Così, infatti, esse davvero, in qualche modo, hanno fine, Tu invece in nessun modo. E certamente ciò che in nessun modo ha fine è oltre quello che in qualche modo finisce. O forse anche in questo senso Tu superi tutte le cose, anche quelle eterne, perché la tua e la loro eternità Ti è tutta presente, mentre della loro eternità esse non hanno ancora quel che ha da venire, come non hanno più ciò che è passato? Così, senza dubbio, Tu sei sempre oltre quelle, poiché sei sempre presente in quel punto - ovvero poiché Ti è sempre presente quel tempo - a cui esse non sono ancora pervenute¹³⁸.

XXI. SE SIA QUESTO IL SECOLO DEL SECOLO O I SECOLI DEI SECOLI

È questo dunque il *secolo del secolo* o *i secoli dei secoli*? Come infatti il secolo dei tempi contiene tutte le realtà temporali, così la tua eternità contiene anche gli stessi secoli dei tempi. Essa è, in verità, «secolo» per la sua indivisibile unità, e «secoli» invece per la sua interminabile immensità. E sebbene Tu sia così grande, o Signore, che tutte le cose sono piene di Te e sono in Te¹⁴⁰, nondimeno sei privo di ogni estensione, così che non vi è in Te né centro, né metà, né parte alcuna.

XXII. DIO SOLO È CIÒ CHE È E COLUI CHE È¹⁴¹

Tu solo, dunque, o Signore, sei ciò che sei, e Tu *sei Colui che sei*¹⁴². Infatti quel che è altro nel tutto e altro nelle parti¹⁴³, e in cui v'è qualcosa di mutevole, non è totalmente ciò che è¹⁴⁴. E quel che ha avuto

138. La trattazione è qui più sviluppata rispetto a *Monologion* XIX, che si limitava a dimostrare che niente esiste prima o dopo di Dio.

139. Queste espressioni, che ricorrono frequentemente nelle sacre scritture, nel senso di "in eterno", "per sempre", sono presenti nella dossologia con cui si chiudono la prece eucaristica e la recita dei salmi e dei cantici nella liturgia delle ore. «L'interrogazione è importante: l'orante domanda se ha veramente raggiunto il senso della dossologia biblica che conclude il canto dei salmi» (M. Corbin, in S. Anselme de Cantorbéry, *Monologion; Proslogion*, p. 275 nota a).

140. Cfr. *Monologion*, XIV: «Essa [scl. la somma essenza] è quindi dovunque e per tutto e in tutto. Ma, poiché sarebbe assurdo che, come nessuna creatura può uscire dall'immensità di chi la crea e la fa sussistere, così chi crea e sostiene tutto non potesse superare la totalità delle cose create, è chiaro che la somma essenza è quella che porta e supera tutte le altre cose, le involge, le penetra» (trad. it., p. 20).

141. Cfr. *Es.*, 3, 14: «Dio disse a Mosè: Io sono *colui che sono!* Poi disse: Dirai agli Israeliti: *Colui che è mi ha mandato a voi.*»

142. L'originaria espressione ebraica di *Es.*, 3, 14 è stata generalmente intesa dagli autori cristiani nel senso che Dio è il solo veramente esistente e a Lui soltanto perciò appartiene l'essere in senso proprio (in opposizione ai falsi dèi). Questo è anche il significato che Anselmo dà al nome che la rivelazione mosaica attribuisce a Dio.

143. Cfr. *Proslogion*, XVIII.

144. In *Monologion* XXV Anselmo ha spiegato perché non si possono attribuire a Dio determinazioni che implicano il mutamento.

inizio dal non essere e si può pensare che non sia, e che ritorna al non essere se non è conservato per mezzo di un'altra cosa, e ciò che ha un essere stato, che più non è, e un essere futuro, che ancora non è, non è in senso proprio e assoluto¹⁴⁵. Tu invece sei ciò che sei, perché sei interamente e sempre tutto ciò che sei qualche volta o in qualche modo¹⁴⁶.

E *Tu sei Colui che sei*¹⁴⁷ propriamente e assolutamente, perché non hai un essere passato o futuro, ma soltanto un presente¹⁴⁸, e neppure si può pensare che qualche volta Tu non sia. E sei vita, luce, sapienza, beatitudine, eternità e molti altri beni di tal genere, e tuttavia non sei che un unico e sommo bene, Tu che sei del tutto sufficiente a Te stesso¹⁴⁹, non bisognoso di niente e di cui tutte le cose hanno bisogno per essere e per essere buone¹⁵⁰.

XXIII. QUESTO BENE È UGUALMENTE PADRE, FIGLIO E SPIRITO SANTO; ED È LA SOLA COSA DI CUI C'È BISOGNO¹⁵¹ CHE È OGNI, L'INTERO E IL SOLO BENE¹⁵²

Questo bene sei Tu, Dio Padre¹⁵³; lo è la tua Parola, vale a dire il tuo Figlio. E infatti nella parola con la quale Tu esprimi Te stesso non può esservi altro che ciò che sei, né qualcosa di maggiore o di minore di Te; poiché la tua Parola è vera come Tu sei veritiero, e perciò è la stessa verità come Te, non una diversa da Te; e Tu sei

145. Cfr. *Proslogion*, XIX-XX.

146. Solo Dio è ciò che Egli è, perché il suo essere è indivisibile, immutabile, senza una fine, tutto intero e sempre presente.

147. Cfr. *Es.*, 3, 14.

148. Cfr. Agostino, Sul salmo LXXXIX, 3: «È molto significativo, comunque, che egli non dica: Tu sei esistito nel secolo; né: Tu esisterai fino al secolo; ma usa il tempo presente, indicando così che l'essenza di Dio è assolutamente immutabile. In essa non c'è il "fu" o il "sarà", ma soltanto "è"» (*Esposizioni sui salmi*, III, trad. it. di T. Mariucci e V. Tarulli, Città Nuova, Roma 1976, p. 111).

149. Per l'espressione *tu tibi omnino sufficiens* cfr. *Monologion*, cap. I.

150. Dio è Colui che è in senso proprio e assoluto, perché Egli è soltanto presente, necessario, Bene unico, supremo e autosufficiente. Per quest'ultima definizione di Dio si confronti la prima parte del *Prooemium*, da cui è tratta quasi alla lettera la fine del capitolo: essa costituisce dunque una sorta di conclusione dell'esposizione su Dio considerato nell'unità della sua natura. Per tutto il cap. XXII cfr. *Monologion*, XXVIII.

151. Cfr. *Lc.*, 10,41-42: «Ma Gesù le rispose: Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose, *ma una sola è la cosa di cui c'è bisogno.* Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta».

152. Come una parte della trattazione generale sugli attributi di Dio, così anche quella sulla Trinità si trova molto più concentrata nel *Proslogion* rispetto ai passi paralleli del *Monologion* (capp. XXIX-LXIII) e di altre opere di Anselmo. In effetti, «uno degli enigmi del *Proslogion* - ha scritto M. Corbin - risiede nella contrazione dei 34 capitoli che il *Monologion* consacra alla confessione trinitaria in questo unico capitolo (che riutilizza il cap. XII sulla semplicità divina)» (in S. Anselme de Cantorbéry, *Monologion; Proslogion*, p. 277, nota a).

153. L'esordio di questo capitolo ("*Hoc bonum es tu, Deus Pater*") è parallelo a quello del cap. III ("*Et hoc es tu, Domine Deus noster*"). La preghiera non è indirizzata alla Trinità ma al Padre, secondo la tradizione biblica è l'uso liturgico.

così semplice che da Te non può nascere altro che quello che sei Tu. Lo stesso bene è l'Amore, unico e comune a Te e al tuo Figlio, vale a dire lo Spirito Santo che procede da entrambi. Tale amore, infatti, non è ineguale né a Te né al tuo Figlio, perché tanto Tu ami Te stesso e Lui, ed Egli ama Te e Se stesso, quanto Tu sei ed Egli è; né è diverso da Te e da Lui ciò che non è disuguale a Te e a Lui; né dalla somma semplicità può procedere altro se non quella realtà da cui procede. Ma quello che ciascuno è singolarmente lo è tutta la Trinità insieme, Padre, Figlio e Spirito Santo, poiché ciascuno singolarmente non è altro che l'unità sommamente semplice e la semplicità sommamente una, la quale non può né essere moltiplicata, né essere due cose diverse.

Ma una sola è la cosa di cui c'è bisogno¹⁵⁴. Ma questa è quell'unica cosa di cui c'è bisogno nella quale si trova ogni bene, anzi che è ogni, l'unico, l'intero e il solo bene¹⁵⁵.

XXIV. CONGETTURA SU QUALE E QUANTO GRANDE SIA QUESTO BENE¹⁵⁶

Scuoti ora, anima mia, protendi tutta la tua intelligenza, e pensa, per quanto puoi, quale e quanto grande sia quel bene¹⁵⁷. Se, infatti,

i singoli beni sono piacevoli, pensa attentamente quanto sia piacevole quel bene che contiene la letizia di tutti i beni; e non la letizia che abbiamo provato nelle realtà create, ma una tanto differente quanto il Creatore differisce dalla creatura: Se, infatti, è buona la vita creata, quanto è buona la vita creatrice? Se è gioiosa la salvezza che ci è stata donata, quanto è gioiosa la salvezza che dona ogni salvezza? Se è amabile la sapienza che si trova nella cognizione delle cose che furono prodotte, quanto è amabile la sapienza che ha prodotto tutte le cose dal nulla? Infine, se nelle cose piacevoli si trovano molti e grandi piaceri, quale e quanto è grande il piacere in colui che ha creato le stesse cose piacevoli?

XXV. QUALI E QUANTO GRANDI SIANO I BENI DI COLORO CHE GODONO DI LUI

Oh, che cosa avrà e che cosa non avrà chi godrà di questo bene¹⁵⁸! Di certo avrà tutto quello che vorrà e non avrà quello che non

vorrà. Là avrà sicuramente i beni del corpo e dell'anima, quali *né occhio*

154. *Lc.*, 10, 41, 42.

155. L'affermazione di Dio quale unico bene necessario conduce al capitolo successivo.

156. L'ultimo nucleo tematico, formato dai capitoli XXIV-XXVI, è di carattere speculativo-pratico e verte sulla gioia del Bene supremo. La maggior parte del cap. XXIV, la prima metà del XXV e alcune parti, specialmente la seconda metà, del XXVI, che costituisce la preghiera di chiusura, sono scritte nello stile ornato.

157. L'inizio del capitolo ricorda quello del cap. I.

158. Si noti l'insistenza dei verbi al futuro, che vuole sottolineare la forte tensione escatologica del capitolo, incentrato sul compimento finale di ogni cosa. Significativa-

*vide, né orecchio udì, né cuore d'uomo*¹⁵⁹ pensò. Allora perché vai vagando per tante strade, uomo da nulla, alla ricerca dei beni della tua anima e del tuo corpo? Ama l'unico bene in cui sono tutti i beni, ed è sufficiente. Desidera il bene semplice che è tutto il bene, ed è quanto occorre. Che cosa ami; infatti, o carne mia, che cosa desideri, o anima mia? È là, è là tutto quello che voi amate, tutto quello che desiderate.

Se ti piace la bellezza¹⁶⁰: *i giusti splenderanno come il sole*¹⁶¹. Se ti piace la velocità o la forza o la libertà del corpo, che niente possa ostacolare: *saranno simili agli angeli di Dio*¹⁶², perché *si semina un corpo animale, e risorgerà un corpo spirituale*¹⁶³, per la potenza di Dio, certo, non per la propria natura. Se ti piace una vita lunga e piena di salute: là è la sana eternità e l'eterna salute, perché *i giusti vivranno per sempre*¹⁶⁴ e *la salvezza dei giusti viene dal Signore*¹⁶⁵. Se ti piace la sazietà: *si sazieranno quando apparirà la gloria*¹⁶⁶ di Dio. Se ti piace l'ebbrezza: *si inebrieranno dell'abbondanza della casa*¹⁶⁷ di Dio. Se ti piace la musica: là i cori degli angeli *cantano senza fine* a Dio¹⁶⁸. Se ti piace qualsiasi delizia non impura, ma pura: *Dio li disseterà al torrente delle sue delizie*¹⁶⁹.

Se ti piace la sapienza¹⁷⁰: la sapienza stessa di Dio si mostrerà a loro. Se ti piace l'amicizia: ameranno Dio più di se stessi, e si ameranno gli uni gli altri come se stessi, e Dio li amerà più di quanto non si amino, perché essi ameranno Lui e se stessi e si ameranno gli uni gli altri per Lui, ed Egli amerà sé e loro per Se stesso. Se ti piace la concordia:

mente, poi, tutte le citazioni delle Scritture di cui è contesta qui la prosa anselmiana mirano al mistero della Resurrezione e della vita dei beati con il Signore.

159. Cfr. 1 *Cor.*, 2, 9: «Sta scritto infatti: Quello che *occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrò in cuore di uomo*, questo ha preparato Dio per coloro che lo amano». Questo versetto sarà citato ancora nel cap. seguente.

160. Rivolgendosi anzitutto al proprio corpo, Anselmo elenca sette beni materiali: la bellezza, la velocità o la forza o la libertà del corpo, la lunghezza della vita e la salute, la sazietà, l'ebbrezza, la musica, ogni piacere non impuro. Il numero sette ha un significato simbolico e sta ad indicare la totalità, la perfezione.

161. *Mt.*, 13, 43: «Allora *i giusti splenderanno come il sole* nel regno del Padre loro».

162. Cfr. *Mt.*, 22, 30: «Dopo la risurrezione, infatti, gli uomini e le donne non si sposeranno più, ma *saranno come gli angeli di Dio in cielo*».

163. Cfr. 1 *Cor.*, 15, 44: «*Si semina un corpo animale, risorgerà un corpo spirituale*».

164. Cfr. *Sap.*, 5, 15: «*I giusti* al contrario *vivranno per sempre*, la loro ricompensa è presso il Signore e l'Altissimo ha cura di loro».

165. *Sal.*, 36, 39: «*La salvezza dei giusti viene dal Signore*, nel tempo dell'angoscia è loro difesa».

166. Cfr. *Sal.*, 16, 15: «Ma io per la giustizia contemplerò il tuo volto: *mi sazierò quando apparirà la tua gloria*».

167. *Sal.*, 35, 9: «*Si inebrieranno dell'abbondanza della tua casa* e li disseterai al torrente delle tue delizie».

168. Cfr. il prefazio della festa di Pentecoste.

169. Cfr. *Sal.*, 35, 9: «*Si inebrieranno dell'abbondanza della tua casa e li disseterai al torrente delle tue delizie*».

170. Rivolgendosi ora alla propria anima, Anselmo ricorda sette beni spirituali, e in primo luogo la sapienza. Gli altri sei beni sono: l'amicizia, la concordia, il potere, gli onori, le ricchezze, la sicurezza.

avranno tutti un'unica volontà, perché non avranno che la sola volontà di Dio. Se ti piace il potere: saranno onnipotenti con la loro volontà, come Dio con la sua. Infatti, come Dio potrà ciò che vorrà per Se stesso, così essi potranno ciò che vorranno per Lui, perché come non vorranno altro che ciò che Dio vuole, così Egli vorrà tutto quello che essi vorranno, e ciò che Egli vorrà non potrà non essere. Se ti piacciono l'onore e le ricchezze: ai suoi *servi buoni e fedeli* Dio darà autorità su molte cose¹⁷¹; anzi saranno chiamati figli di Dio¹⁷² e dèi, e lo saranno; e dove sarà il suo Figlio, là saranno anche loro¹⁷³, eredi di Dio, coeredi di Cristo¹⁷⁴. Se ti piace la vera sicurezza: certamente saranno certi che mai e in nessun modo verranno loro a mancare questi beni o piuttosto questo bene, come saranno certi che non lo perderanno per loro volontà, né Dio, che li ama, lo toglierà loro malgrado a quelli che Lo amano, né alcuna cosa più potente di Dio li separerà loro malgrado da Dio stesso.

Ma quale o quanto grande è la gioia, dove, vi è tale e tanto grande bene? O cuore umano, cuore bisognoso, cuore provato dagli affanni, anzi sopraffatto dagli affanni, quanto godresti se abbondassi di tutti questi beni? Chiedi al tuo intimo se può contenere la gioia che avrebbe per una sua così grande beatitudine. Ma certo, se un altro, che tu amassi proprio come te stesso, avesse la medesima beatitudine, la tua gioia sarebbe raddoppiata, perché godresti per lui non meno che per te stesso. Se poi due o tre o molti di più avessero quella stessa gioia, tu godresti per ciascuno di loro quanto per te stesso, se tu amassi ciascuno di loro come te stesso. Dunque in quella perfetta carità di innumerevoli angeli e uomini beati, dove nessuno amerà l'altro meno di se stesso, ognuno godrà per ciascun altro non diversamente che per se stesso. Se dunque il cuore dell'uomo potrà a stento contenere la sua gioia per un suo così grande bene, in che modo sarà capace di tanti e così grandi gioie? E poiché sicuramente ognuno gode del bene di un altro quanto più lo ama, come in quella perfetta felicità ciascuno amerà, senza paragone, Dio più di se stesso e di tutti gli altri che stanno con lui, così godrà in modo inestimabile più della felicità di Dio che della propria e di quella di tutti gli altri che stanno con lui. Ma se ameranno Dio *con tutto il cuore, con tutta la mente e con tutta l'anima*¹⁷⁵, e nondimeno in modo tale che tutto il cuore, tutta la mente

171. Cfr. *Mi.*, 25, 21 e 23: «Bene, servo buono e fedele, gli disse il suo padrone, sei stato fedele nel poco, ti darò autorità su molte cose, entra nella gioia del tuo signore». La citazione è tratta dalla parabola dei talenti,

172. *Ibid.*, 5, 9: «Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio».

173. Cfr. *Gv.*, 17, 24: «Padre, voglio che anche quelli che mi hai dato siano con me dove sono io, perché contemplino la mia gloria, quella che mi hai dato; poiché Tu mi hai amato prima della creazione del mondo».

174. *Rm.*, 8, 17: «E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria».

175. Cfr. *Mt.*, 22, 37: «Gli rispose: Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente».

e tutta l'anima non siano sufficienti alla dignità di questo amore, senza dubbio godranno *con tutto il cuore, con tutta la mente e con tutta l'anima*¹⁷⁶, in modo tale che tutto il cuore, tutta la mente, tutta l'anima non siano sufficienti alla pienezza della loro gioia.

XXVI. SE SIA QUESTA LA GIOIA PIENA¹⁷⁷ CHE IL SIGNORE PROMETTE

Dio mio e Signore mio, mia speranza e gioia del mio cuore, di' all'anima mia se è questa la gioia di cui ci parli per mezzo del tuo Figlio: «Chiedete e otterrete, perché la vostra gioia sia piena»¹⁷⁸. Ho trovato, infatti, una gioia, piena e ancor più che piena. Una volta che sia davvero pieno il cuore, piena la mente, piena l'anima, pieno tutto l'uomo di quella gioia, la gioia sovrabbonderà ancora, oltre misura. Non tutta quella gioia, dunque, entrerà in coloro che ne godranno, ma tutti coloro che ne godranno entreranno nella gioia. Di', o Signore, di' al tuo servo nell'intimo del suo cuore se è questa la gioia nella quale entreranno i tuoi servi, quelli che *entreranno nella gioia del loro Signore*¹⁷⁹. Ma certo *né occhio vide, né orecchio udì, né mai entrò in cuore d'uomo*¹⁸⁰ quella gioia di cui godranno i tuoi eletti. Perciò non ho ancora detto o pensato, o Signore, quanto godranno i tuoi beati. Senza dubbio tanto godranno quanto ameranno, tanto ameranno quanto conosceranno. Quanto Ti conosceranno allora, o Signore, e quanto Ti ameranno? Certo *né occhio vide, né orecchio udì, né mai entrò in cuore d'uomo*¹⁸¹, in questa vita, quanto Ti conosceranno e Ti ameranno nell'altra. Ti prego, o Signore¹⁸², fa' che Ti conosca e Ti ami per godere di Te. E se non lo posso pienamente in questa vita, fa' che almeno progredisca di giorno in giorno, finché tutto venga in pienezza. Quaggiù progredisca in me la conoscenza di Te, e diventi piena lassù; cresca l'amore per Te, e lassù sia pieno, perché qui la mia gioia sia grande nella speranza, e là sia piena nella realtà¹⁸³. O Signore, per mezzo del

176. Cfr. *Ibid.*

177. Cfr. *Gv.*, 16,24: «Finora non avete chiesto nulla nel mio nome. Chiedete e otterrete, perché la vostra gioia sia piena».

178. *Gv.*, 16,24.

179. Cfr. *Mt.*, 25, 21 e 23: «Bene, servo buono e fedele, gli disse il suo padrone, sei stato fedele nel poco, ti darò autorità su molte cose, entra nella gioia del tuo signore».

180. Cfr. *I Cor.*, 2, 9: «Sta scritto infatti: Quello che *occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrò in cuore di uomo*, questo ha preparato Dio per coloro che lo amano».

181. *Ibid.*

182. Nella preghiera che conclude il *Proslogion*, Anselmo chiede a Dio la grazia di conoscerLo e di amarLo sempre più nella vita presente, per poterLo un giorno conoscere ed amare in pienezza nella gioia dei santi.

183. Cfr. Agostino, *Discorso XXI*, 1: «Allora grande e perfetta sarà la gioia, allora pienezza di gaudio, dove non ci allatta più la speranza ma ci nutre il possesso. E tuttavia anche fin d'ora, prima che arrivi per noi il possesso, prima che noi arriviamo al

tuo Figlio Tu ci comandi, anzi ci consigli di chiedere e prometti che riceveremo, *perché la nostra gioia sia piena*¹⁸⁴. Ti chiedo, o Signore, quello che ci consigli per mezzo del nostro *Consigliere ammirabile*¹⁸⁵: che io riceva ciò che Tu ci prometti per mezzo della tua Verità¹⁸⁶, *perché la mia gioia sia piena*¹⁸⁷. O Dio veritiero, chiedo di ricevere, *perché la mia gioia sia piena*¹⁸⁸. Vi mediti intanto la mia mente, ne parli la mia lingua. L'ami il mio cuore, ne discorra la mia bocca. Ne abbia fame la mia anima, ne abbia sete la mia carne, lo desideri tutto il mio essere¹⁸⁹, *finché io entri nella gioia del mio Signore*¹⁹⁰, *che è Dio trino ed uno, benedetto nei secoli. Amen*¹⁹¹.

possesso, godiamo nel Signore. [...] Così ameremo molto di più quando lo vedremo, se avremo saputo amarlo anche prima di vederlo» (*Discorsi*, I, trad. it. di P. Bellini, F. Cruciani, V. Tarulli, Città Nuova, Roma 1979, p. 393-395).

184. Cfr. *Gv.*, 16, 24.

185. Cfr. *Is.*, 9, 5: «Poiché un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio. Sulle sue spalle è il segno della sovranità ed è chiamato: *Consigliere ammirabile*, Dio potente, Padre per sempre, Principe della pace». Il versetto di Isaia fa parte del celebre cantico dell'Emmanuele, nel quale la tradizione cristiana riconosce una prefigurazione del Messia. Per Anselmo, il «Consigliere ammirabile» è appunto il Figlio di Dio fatto uomo.

186. Anselmo allude sempre al Verbo incarnato.

187. Cfr. *Gv.*, 16, 24.

188. Cfr. *ibid.*

189. Anselmo cerca un'esperienza contemplativa, non solo intellettuale, di Dio. Di qui l'importanza, nel suo linguaggio, delle parole "meditare", "amare", "aver fame e sete", "desiderare".

190. Cfr. *Mt.*, 25, 21 e 23.

191. *Rm.*, 1, 25: «[...] poiché essi hanno cambiato la verità di Dio con la menzogna e hanno venerato e adorato la creatura al posto del creatore, *che è benedetto nei secoli. Amen*».

*LECTURA DANTIS : CANTO XXXIII DEL PARADISO :
LA PREGHIERA DI SAN BERNARDO ALLA VERGINE*

05 FEBBRAIO 2007

Prof.ssa ELENA LANDONI

Parlare del XXXIII Canto del Paradiso è imbarazzante, perché credo sia una delle pagine della letteratura più commentate, quindi sarebbe assolutamente inutile aggiungere una voce ulteriore ai commenti che sono stati scritti, ben più autorevoli del mio. Quello che volevo fare è invece un altro lavoro, che non viene quasi mai fatto, ed è cercare di capire come sia costruita questa pagina di letteratura, questo testo letterario, perché il modo in cui è strutturato, è costruito dall'autore rivela senza mai esplicitarlo, un'appartenenza di fede. Oso dire che ci si preclude la possibilità di capire la bellezza di questa pagina, senza cercare di condividere, almeno intellettualmente, questa appartenenza. Tra l'altro, questa è un'operazione correttamente letteraria - non è arbitraria - perché tutta la *Commedia* è costruita in modo che l'esito sia un'opera d'arte, ma le parole e il modo in cui sono messe le parole, la struttura del testo, rivela un'appartenenza di fede, senza capire la quale non si capisce il testo letterario. Vorrei fare solo questo, perché la bellezza di questo Canto scaturisce proprio dal vivere con passione questo tipo di appartenenza.

Il Canto inizia con la preghiera di san Bernardo. Dante è arrivato alla fine del suo cammino e sta per compiersi quel desiderio che aveva espresso nel Canto di san Benedetto, che abbiamo letto insieme l'anno scorso. Nell'incontro con Benedetto, Dante aveva espresso, per la prima volta in tutto il suo viaggio, il desiderio di guardare in faccia il suo interlocutore, san Benedetto. Non l'aveva mai chiesto a nessuno; la critica si è interrogata: come mai san Benedetto? Noi l'anno scorso abbiamo cercato di dare le nostre risposte. Il fatto sta che questo desiderio espresso si esaudisce qua, al cospetto della Rosa dei Beati. Nel Canto di san Benedetto, Dante aveva insistito sulla funzione del desiderio nel cammino verso la salvezza, dicendo che il desiderio corretto va impostato correttamente (vv.25-27 del Canto di san Benedetto).

Quello che a noi interessa è che l'inizio del Canto non è all'insegna del raggiungimento della vera meta di un cammino, che è stato faticoso e doloroso, perché Dante è passato attraverso l'Inferno, più di una volta è svenuto, riconoscendo nel peccato altrui il proprio peccato; anche fisicamente è stato un cammino di sofferenza e di dolore: è passato attraverso il fuoco, attraverso le esperienze sensoriali fisicamente più dolorose: tuttavia questo incontro con la Rosa dei Beati non è descritto come la meta e l'approdo alla fine di un cammino doloroso e faticoso, ma come il compimento di un desiderio. Sono i versetti 46 e 48 del Canto XXXIII:

*“E io ch'al fine di tutt'i desii
appropinquava, sì com'io dovea,
l'ardor del desiderio in me finii.”*

“Io, che mi sto avvicinando al compimento di tutti i miei desideri – la visione di Dio è il compimento ultimo e la fine della contemplazione – così com’era il mio compito, il mio dovere – portai al culmine l’ardore del mio desiderio.”

È bellissimo, perché il desiderio viene alimentato dalla certezza su cui si fonda. Faccio per i miei studenti sempre un esempio banale: se voi desiderate che un esame vi vada bene, e avete studiato, fondate il desiderio su una certezza; diventa un caso se l’esame va male. Se non avete studiato, diventa un caso se l’esame vi va bene. Questo dice il modo di fondare il desiderio, la speranza su una certezza: Dante definisce la speranza come “una speranza fondata sulla certezza. È l’opposto della mentalità corrente, che ti dice che se un bambino, un individuo desidera qualcosa, per mantenergli desto il desiderio bisogna tenerlo sulla corda – questa è un’ottica opposta: Dante ci dice che il desiderio si alimenta se è fondato sulla certezza.

Un’altra cosa che mi sembra folgorante è che Dante sta parlando del desiderio come di un dovere – “E io ch’al fine di tutt’i desii appropinquava, sì com’io dovea...” portai al culmine l’ardore del mio desiderio. Perché l’uomo è fatto per la felicità; è il compito per l’uomo lavorare per la sua felicità. Il desiderio e il dovere non sono due poli opposti e complementari. Nell’ottica cristiana, sono la stessa cosa, perché l’uomo è fatto per la felicità. Quindi questo è la fine di un cammino di fatica e dolore, ma è anche descritto da Dante come il culmine del suo desiderio.

È san Bernardo che recita la preghiera rivolta alla Vergine, ma è una preghiera corale; lo dice bene nei versi 38 e 39, quando appunto dice alla Madonna: “Vedi Beatrice, con quanti beati per li miei preghi ti chiudon le mani!” – guarda tutti i beati che insieme si mettono a pregare congiungendo le mani. E prima di iniziare la preghiera, agli ultimissimi versi del Canto precedente, Bernardo aveva detto a Dante: “Anche tu preghi stando zitto ma seguendo col cuore” (vv.149-150). “... tu mi seguirai con l’affezione, sì che dal dicer mio lo cor non parti” – sicché tu non separerai il tuo cuore dal mio dire. È la definizione della preghiera liturgica, che è una parola che esprime il cuore di tutta la comunità.

La Chiesa non nega la preghiera individuale dell’uomo a Dio, ma accanto a questa, indica la preghiera liturgica come parola che assume ed esprime il “cuore della comunità”, perché la comunionalità si gioca nella preghiera. Lo vedremo benissimo dopo, quando san Bernardo dirà: “Io prego per lui (per Dante) con lo stesso ardore con cui ho sempre pregato per me.”

*“Vergine madre, figlia del tuo figlio,
umile e alta più che creatura,
termine fisso d’eterno consiglio,*

*tu se’ colei che l’umana natura
nobilitasti sì, che ’l suo fattore
non disdegnò di farsi sua fattura.*

*Nel ventre tuo si raccese l’amore
per lo cui caldo ne l’eterna pace
così è germinato questo fiore...*

”Sono parole scritturali; l’inizio della preghiera è tutta tessuta di parole della sacra Scrittura, parole che sono veramente, come la preghiera liturgica, segno di una parola oggettiva, che traduce il desiderio del singolo. Queste definizioni opposte sono tutte un’unità; l’inizio di questo inno è scritto sulle coincidenze oppositori: Vergine – madre, una contraddizione; figlia del tuo figlio, un paradosso; umile e alta, un paradosso. Qui è a tema il mistero dell’incarnazione; la preghiera ha inizio con ciò che caratterizza il cristianesimo rispetto a qualsiasi altra religione, perché la tensione dell’uomo a Dio è proprio di tutte le religioni del mondo, ma un Dio che scende sull’uomo e si fa carne per salvarlo e portarlo con sé è solo del cristianesimo.

Com'è scritto, questo mistero dell'incarnazione? È descritto volutamente con i termini del paradosso cristiano che non è soltanto una definizione dottrinale, ma una realtà che si cala nel particolare della vita quotidiana. Il paradosso cristiano elimina la distinzione tra bene e male, il paradosso cristiano fa sì che per un cristiano non esista il male, che è solo male, ma è visto il male come male che a qualunque momento può essere trasformato in bene. Questa è la differenza tra la concezione cristiana del male e del bene e quella dei manichei. Per essi, il male è male e il bene è bene; il paradosso cristiano ha fatto sì che il bene copre il male (la carità copre una moltitudine di peccati ...). Soprattutto noi siamo salvati perché un delitto, l'uccisione di un innocente, si è trasformato in uno strumento di salvezza per tutti. Chiunque di noi sa per esperienza che toccare il fondo può trasformarsi in possibilità di una rinascita. Il modo in cui Dante ha scelto di parlare del fulcro dell'esperienza cristiana, il mistero dell'Incarnazione, è quello del paradosso cristiano, che si trasforma in morale.

Tutto questo non lo dice Dante; lo legge colui che condivide questa appartenenza. Non c'è modo di leggere la *Commedia* se non a partire da questa appartenenza, se non nell'esperienza almeno intellettuale, come tentativo di comprensione; altrimenti ci si preclude la possibilità di leggerla.

“... termine fisso d'eterno consiglio ...” – *consilium* di Dio, decisione concreto: tutto è stato voluto da Dio. “...termine ...” – la parola “termine” non è una parola casuale; è la parola che indica dei confini. “Termini” hanno dei confini netti, ben definiti; “parole” non mantengono confini netti e possono trasbordare dai loro confini. Maria è il termine fisso d'eterno consiglio, cioè un punto preciso della storia: visivamente, nella Rosa dei Beati, Maria si trova alla metà esatta di un arco. Da una parte ci sono i seggi di coloro che credono nel Cristo venturo e dall'altra parte i fedeli che hanno creduto in Cristo venuto. Visivamente, Maria è il termine preciso: il centro. Maria ha la funzione di aver partorito una vita, la cui nascita ha senso grazie alla morte, perché il senso della nascita di Gesù è il sacrificio, che sarebbe stato chiamato a compiere. Ma questo termine, Maria, questo punto centrale della storia, è termine d'eterno consiglio, cioè è dentro l'eternità. È la storia dentro l'eternità. Non c'è modo di leggere la storia se non alla luce dell'eternità.

Ma tutto questo Dante non lo dice se non tradotto in poesia. Si capisce allora come sia densa di spessore religioso: ma non è una predica.

*“Nel ventre tuo si raccese l'amore
per lo cui caldo ne l'eterna pace
così è germinato questo fiore.”*

È una nascita dovuto alla carità: Cristo, la salvezza dell'uomo è stato voluto per amore. È un “caldo” di carità; questo fiore, la Rosa dei Beati, è il luogo della carità. Dante prosegue dicendo:

*“Qui se' a noi meridiana face
di caritate ...” - sei per noi una fiaccola di carità -
“... e giuso, intra i mortali ...” – quaggiù sulla terra tra i mortali -
“... se' di speranza fontana vivace.”*

Ecco la speranza certa di cui abbiamo parlato prima; qui si riprende il discorso della speranza: “Tu sei una fontana di speranza ... *una fontana di pace e di speranza.*” Potremmo notare ancora tanti particolari: c'è ancora questo paradosso, questo contrasto tra la fontana e la fiaccola: la fontana richiama l'acqua, la fiaccola richiama il fuoco.

Ma voglio farvi notare un'altra cosa: in quello che Dante sta dicendo, una cosa che forse non abbiamo notato, leggendolo velocemente: persino lì, nella Rosa dei Beati, persino nell'eternità, la carità va alimentata. La santità non è una stasi, non è immobilismo. Abbiamo detto questa cosa anche l'anno scorso, leggendo il Canto di san Benedetto, Dante tematizza esattamente questa cosa in modo evidente, perché quando parla dell'ancorarsi dei monaci nel monastero, nella casa

monastica, “... i miei monaci - dice Benedetto - fermar li piedi, e tennero il cor saldo” –il fermare i piedi nel monastero è la figura, la possibilità di favorire la salvezza del cuore. Ma poi dice: “... nessuno adesso muove i piedi per capire la mia Regola.” Egli usa la stessa immagine dei piedi.

Dante ha fatto dire molto chiaramente da san Benedetto nel XXII Canto che la stabilità in monastero, la scelta definitiva per la fede, non è una stasi; è un cammino. Anche in questo Canto dice la stessa cosa: “Qui se’ per noi meridiana face di carità ...” – persino il santo ha bisogno di alimentare la carità agli occhi di Maria, e ciò non è una cosa scontata, perché noi abbiamo l’idea della santità come un approdo, mentre è continuamente in aumento, un rinnovamento, una rinascita continua. È un’alimentazione costante alla fonte della speranza.

*“Donna, se’ tanto grande e tanto vali,
che qual vuol grazia ed a te non ricorre,
sua disianza vuol volar sanz’ali.”*

Il senso di questo versetto è chiarissimo; è molto semplice, ma nasconde un nodo dottrinale importantissimo, perché la situazione è descritta in modo tale che tra il fedele, Dante, e Cristo vi è tutta una serie di mediazioni: Dante avrebbe potuto rivolgersi direttamente a Dio per chiedere una grazia, invece per lui viene chiesta da san Bernardo, da un santo della Chiesa, e san Bernardo non la chiede a Cristo; usa un’altra mediazione, quella della Madonna, e lei che rivolge gli occhi a Cristo. La Chiesa non è luogo della mediazione, perché essa non elimina la preghiera del singolo, ma è il corpo di Cristo, il luogo dove il limite, il peccato del singolo, è compreso e redento, perché possa trasformarsi in domanda limpida e pura.

Dante nel Canto di san Benedetto dice: “Correggimi il desiderio!” - perché il desiderio è l’espressione della libertà della persona. Quello che io sono, lo si vede maggiormente in ciò che desidero, che non in ciò che sono obbligato a fare, perché in se non lo faccio incorro nelle sanzioni; mentre ciò che io sono, si vede nel desiderio, in quello che voglio: come uso il tempo libero, i soldi ... “Correggimi il desiderio – correggi me” – : la funzione del desiderio è enorme, perché è la possibilità della salvezza, di desiderare la cosa giusta. La Chiesa è quindi il luogo dove il limite, anche quello del desiderio, è compreso e corretto.

Dante allora può chiedere a Dio: “Fa’ che il mio sguardo sia così limpido da sostenere la tua vista!” - egli vuole guardare Dio in faccia. Invece è san Bernardo che lo chiede per lui alla Vergine e la Vergine a Cristo. Bernardo dice: “Io ti prego con tutto me stesso per un altro – per Dante – e ti prego, fa’ che là dove la mia preghiera è scarsa la possa colmare tu.” Persino il desiderio di un santo può essere lacunoso, può aver bisogno di essere colmato e raddrizzato da Maria.

*“La tua benignità non pur soccorre
a chi domanda, ma molte fiata
liberamente al dimandar precorre.”*

Non è un limite: l’incanalare le parole nella preghiera, attraverso parole oggettive non limita il mio desiderio – lo potenzia. Questa è la descrizione: “La tua benignità non solo soccorre a chi domanda, ma di spontanea volontà – liberamente – al domandare precorre.” Il desiderio non è limitato dall’incanalarsi nella Chiesa, ma potenziato. Lo abbiamo visto anche nel Canto di san Benedetto, saliva in una sfera luminosa la scala di Giacobbe; egli aveva fatto la stessa cosa e Dante l’aveva notato. La carità è andare incontro al desiderio giusto.

*“In te misericordia, in te pietate,
in te magnificenza, in te s’aduna
quantunque in creatura è di bontate.”*

Maria è qui definita “una creatura” – è vicina, è una creatura, come me, una strada percorribile. Maria indica un metodoperché è una creatura.

*“Or questi, che dall’infima lacuna
dell’universo infin qui ha vedute
le vite spirituali ad una ad una,
supplica a te, per grazia, di virtute
tanto, che possa con li occhi levarsi
più alto verso l’ultima salute.”*

Il fine è la *contemplatio*. Il motivo per cui probabilmente ci sono questi continui rimandi al Canto di san Benedetto è che nel Cielo di Saturno, dove si trova san Benedetto, era piantata la scala di Giacobbe, che cambia la prospettiva del cammino di Dante. Se fino ad allora questi, nei tre regni, aveva compiuto un cammino lineare, passo dopo passo, arrivato nel Cielo di Saturno, dove si trova san Benedetto, è spinto per grazia sulla scala di Giacobbe: è il salto della contemplazione.

Si cambia il cammino di Dante, e questa possibilità di *contemplatio*, la cui meta è vedere la Rosa dei Beati e il volto dei Santi, fino ad arrivare al volto di Cristo, inizia nel Cielo dove sta san Benedetto. Quindi, tutto è legato; qua, san Benedetto chiede la grazia, ma fa presente il cammino compiuto dal poeta.

La grazia è gratuita, ma valorizza il lavoro dell’uomo, che quando crede alla grazia si impegna totalmente, non sta inerte ad aspettare che essa piova dal cielo. San Benedetto dice che bisogna muovere i piedi per correre dietro alla Regola. La gratuità della grazia valorizza tutte le potenzialità dell’uomo, il cuore e il cervello, il desiderio e la volontà; mette in moto tutto, se vuole essere colmato di doni. Chi ama veramente non ha una misura limitata dell’amore; quanto più ama, tanto più si accorge di tutto.

Maria supplica per grazia una virtù tale che Dante con gli occhi possa elevarsi all’ultima salute, alla *contemplatio*.

*“E io, che mai per il mio veder non arsi
più ch’i’ fo per lo suo...”*

- “Per vedere, io, che non sono mai stato animato da un desiderio maggiore per me, che non per lui ...” - è la comunalità che si gioca nella preghiera - io ti prego con lo stesso ardore di quando ti prego per me.

*“... tutti miei prieghi
ti porgo, e priego che non sieno scarsi ...”*

- “... ti porgo tutte le preghiere e prego che non siano scarse ...” - ti porgo tutte le preghiere di cui sono capace, e chiedo a te che le mie preghiere ardano. Colma tu la mia preghiera, che è una povera cosa.

*“... perché tu ogni nube li disleggi
di sua mortalità co’ prieghi tuoi,
sì che l’ sommo piacere li si dispieghi.”*

La mortalità è una specie di offuscamento; è una nube, che implica che ci sia la possibilità di uno sguardo limpido. Io ti prego perché questi occhi diventino capaci di guardare, affinché il sommo piacere ti si dispieghi. Non è un dovere, non è un compito - è il sommo piacere. Si continua a definire la meta a cui Dante è approdato come “sommo piacere”.

Ma al verso 93, quando descrive quello che vede, Dante dice un’altra cosa:

*“La forma universal di questo nodo
credo ch’i’ vidi, perché più di largo,
dicendo questo, mi sento ch’i’ godo.”*

“Io, quando ho visto che sono riuscito a mettere gli occhi nel nodo, nell’oggetto che volevo vedere, credo di essere riuscito a vedere. Perché, dirà poi, non solo non sono capace di dire quello che ho visto, ma nemmeno la mia memoria mi può dirmelo. Perciò, dice, io credo di aver visto in quell’oggetto la forma universale, il nucleo di tutto questo universo, perché mentre dico questo, più largo mi sento che io godo.” E allora il “sommio piacere” di cui godo coincide con la verità.

Il sommio piacere, la felicità dell’uomo, ha detto Dante in questi versi, coincide con la verità e con il suo dovere. La felicità non è questa cosa o quell’altra; è la verità di me. Nella verità di me sta dentro questo, questo, e questo ... il particolare arriva dopo – nella verità.

*“Ancor, ti prego, regina, che puoi
ciò che tu vuoi, che conservi sani,
dopo tanto veder, li effetti suoi.”*

Dante sta descrivendo la Madonna come una regina che può ciò che vuole e detiene il sommio potere: è la preghiera donata. Dante non usa le parole a caso: dice “Regina” - “Sei una regina che puoi ciò che vuoi - puoi pregare un altro, perché ti esaudisca. Il sommio potere, l’essere regina, è il saper pregare.”

Questo è un capolavoro di chiarezza, di poesia, perché si accorge che qui c’è nascosta una scuola di catechesi. La letteratura classica era piena di congiungimenti con la divinità e di incenerimento dell’uomo che si congiungeva; il cristianesimo ha rovesciato la concezione classica: la verità si può dire, si può vedere, si può toccare. Se ne deve dare testimonianza. Non è il mistero classico, è il mistero del cristianesimo.

*“Vinca tua guardia i movimenti umani:
vedi Beatrice con quanti beati
per li miei preghi ti chiudon le mani! –
Li occhi da Dio dilette e venerati,
fissi nell’orator, ne dimostraro
quanto i devoti prieghi le son grati ...”*

Tutto è descritto nell’ottica degli sguardi: Dante sta parlando della *contemplatio*.

*“... indi all’eterno lume si drizzaro,
nel qual non si dee creder che s’invii
per creatura l’occhio tanto chiaro.”
E io ch’al fine di tutt’i desii
appropinquava, sì com’io dovea,
l’ardor del desiderio in me finii.
Bernardo m’accenava e sorridea
perch’io guardassi suso; ma io era
già per me stesso tal qual ei volea –*

- io ero già là e stavo guardando –

*“... ché la mia vista, venendo sincera,
e più e più intrava per lo raggio
dell’alta luce che da sé è vera.”*

- perché il senso della mia vista diventava sempre più capace di fissare gli occhi in Cristo, di guardare l’oggetto del desiderio, là dove mi era indicato.

*“Da quinci innanzi il mio veder fu maggio
che ‘l parlar nostro, ch’a tanta vista cede,
e cede la memoria a tanto oltraggio.”*

- Da questo punto in poi non riesco più a esprimere ciò che ha detto, perché mancavano le mie parole e mancava la mia memoria.

All'inizio del Paradiso, Dante aveva chiesto di potere adeguare almeno un po' la sua parola e la sua memoria a quello che non avrebbe riuscito a dire o a ricordare. Qui, sta appunto descrivendo questa sproporzione. Il dovere di chi ha fatto una tale esperienza può essere quello di testimoniare la sua sproporzione. E Dante in questo momento la sta descrivendo in modo correttissimo, dal punto di vista dottrinale, perché se sperimento, vivo la sproporzione, non posso attingere il criterio di giudizio dal limite, ma dall'eccedenza. Infatti, dopo, Dante dice al verso 68:

*“O somma luce che tanto ti levi
da' concetti mortali, alla mia mente
ripresta un poco di quel che parevi,
e fa la lingua mia tanto possente,
ch'una favilla sol della tua gloria
possa lasciare alla futura gente ...”*

Se io ho vissuto questa sproporzione, chiedo a te di darmi almeno una briciola della possibilità di ricordarmene per dirla. Non a gloria mia, ma a gloria tua. Io attingo, chiedo la forza all'eccedenza, al più di me riconosciuto, mentre il peccatore attinge in sé il criterio per giudicare l'altro da sé: il peccato è questo. Il peccato originale è assaggiare il frutto del bene e del male e diventare capaci di dettare io i criteri. Mentre Dio aveva detto: “Resta nella tua situazione di dipendenza, riconosci me come criterio di giudizio.”

“E la mia è un'opera di poesia bella, che io cesello e lavoro come un artista, non è a gloria mia, ma a gloria tua. Che una favilla sola della tua gloria possa lasciare alla futura gente ...”

*“... per tornare alquanto a mia memoria
e per sonare un poco in questi versi,
più si conceperà di tua vittoria.”*

È la gratuita dell'opera, come quando nel Medioevo si costruivano le cattedrali: “a gloria di Dio” un intero popolo lavorava. Nessuno si ricorda più i nomi degli architetti delle cattedrali medievali! È il lavoro, l'opera per la gloria di Dio.

*“Io credo, per l'acume ch'io sofferesi
del vivo raggio, ch'i' sarei smarrito,
se li occhi miei da lui fossero aversi.”*

- Mi sarei perso, distogliendo lo sguardo. In *Amore e morte* Leopardi, nel 1834 quando aveva ormai abbandonato da dodici anni la fede, dice la stessa cosa: “Quando s'innamora del desiderio di morire, se non dopo aver provato la pienezza di un sentimento, come quello dell'innamoramento e questa vita gli sembra un deserto?” Per il di più che ho toccato per un attimo, non riesco a vivere con di meno.” È una categoria essenzialmente umana, presente persino come la categoria di un ateo. Non è dignitoso vivere con meno.

*“E' mi ricorda ch'io fui più ardito
per questo a sostener, tanto ch'i' giunsi
l'aspetto mio col valore infinito.
Oh abbondante grazia ond'io presunsi
Ficcar lo viso per la luce eterna,
tanto che la veduta vi consunsi!”*

- Ho avuto la presunzione di fissare gli occhi nel valore eterno, ma qual è la presunzione giusta? È quella che riconosce il proprio valore come dono di grazia. Io valgo, perché sono voluto; io sono grande, perché non mi sono fatto da me. La presunzione sana, quindi, è quella di chi dice: “Sono grande, perché sono stato fatto!” Ho avuto la presunzione di congiungere il mio sguardo con la luce

eterna” – è la presunzione di chi riconosce il proprio valore, da Dio. E qua Dante ha congiunto il suo sguardo con il valore eterno:

*“Nel suo profondo vidi che s’interna
legato con amore in un volume,
ciò che per l’universo si squaderna;
sustanze e accidenti e lor costume,
quasi conflati insieme, per tal modo
che ciò ch’i’ dico è un semplice lume.*

Dante usa l’immagine di un volume in cui l’universo si squaderna. Paragona il nodo del cosmo, il nocciolo dell’universo, a un volume fatto di tante pagine, dove ogni pagina ha in sé l’unità del volume stesso, altrimenti una singola pagina non mi dice niente. È un paragone classico: il mondo come un libro, ma qui c’è qualcosa di più, perché Dante ci sta dicendo: “Quello che ho sperimentato non è diverso da quello che sperimentate voi, perché io ho visto con tutto il mio sguardo Cristo – ho visto con i miei occhi l’ultima salute, l’eterno valore, ma non me lo ricordo e non riesco nemmeno a ridirlo. La mia situazione, allora, è identica di quella di ognuno di noi ...”

Dante descrive allora quello che gli pare di aver visto e dice (al verso 115):

*“Nella profonda e chiara sussistenza
dell’alto lume parvermi tre giri
di tre colori e d’una contenenza ...”*

Dante ha visto come tre cerchi concentrici, uno dentro l’altro

*“... e l’un dall’altro come iri da iri
parea riflesso, e’l terzo pareva foco
che quinci e quindi igualmente si spiri ...”*

- l’uno dell’altro pareva un riflesso e il terzo cerchio pareva un fuoco che prendeva luce dagli altri due.

*“Oh quanto è corto il dire e come fioco
al mio concetto! ...”*

– quello che ho concepito nella mia testa –

*“e questo, a quel ch’i’ vidi,
è tanto, che non basta a dicer «poco».”*

La sproporzione tra quello che vedo è così grande, che non basta dire “poco” per definirla.

*“O luce eterna che sola in te sidi,
sola t’intendi, e da te intelletta
e intendente te ami e arridi!”*

- così Dante definisce la Trinità.

*“Quella circolazion che si concetta
pareva in te come lume riflesso,
dalli occhi miei alquanto circunspetta ...”*

La circonferenza che sembrava nata e riflessa negli altri due, è guardata da me:

*“... dentro da sé, del suo colore stesso,
mi parve pinta della nostra effige
per che ‘l mio viso in lei tutto era messo.”*

- E mi pareva che dentro essa ci fosse una faccia umana, per cui continuavo a guardarla. È il tentativo che Dante usa per descrivere in termini visivi la Trinità, che gli è data da vedere.

Vorrei soffermarmi su una cosa che egli dice dopo, perché mi ha sempre colpito moltissimo:

*“Qual è ‘l geomètra che tutto s’affige
per misurar lo cerchio – che cerca di trovare le regole della quadratura del*

cerchio – e non ritrova

“pensando, quel principio ond’elli indige –

e pur pensando non trova il principio di cui ha bisogno per riuscire a misurare il cerchio –

“... tal era io a quella vista nova - quella vista straordinaria -

“veder volea come si convenne

l’imago al cerchio e come vi s’indova –

così io volevo riuscire a vedere come vi potessero esserci una circonferenza e una faccia –

“... ma non eran da ciò le proprie penne –

ma non riuscivo a capire –

“se non che la mia mente fu percossa

da un fulgore in che la sua voglia venne.”

Se non che la mia mente fu percossa da un fulgore, da un lampo, e la mia mente, la mia intelligenza, riuscì a fare quello che voleva, riuscì a comprendere quello che voleva capire.

A me ha sempre colpito tantissimo una cosa: c’è in questi versi qualcosa che non funziona: è il paragone del geometra che pensando cerca disperatamente di trovare le regole della quadratura del cerchio, così fa un’operazione di logica induttiva – invece Dante cerca di vedere un’immagine che gli è data, non deve pensare per trovare una regola, deve semplicemente vedere l’immagine. Mi ha sempre colpito molto: Dante forse non ci ha pensato abbastanza o ha volutamente usando il verbo “pensando” all’inizio, fatto sì che il lettore si accorgesse da solo che il paragone non calza? Perché un paragone non calzante è la descrizione del nostro peccato - ancora una volta.

Noi siamo chiamati a vedere, a seguire un dato, a prendere atto; la definizione di peccato non è un male che commetto, ma una mancanza, una lacuna, una non adesione a una sequela. Questo paragone mancato evidenzia il nostro peccato. Noi cerchiamo, invece, di prendere atto di quel dato, crediamo di risolvere la quadratura del cerchio con le nostre forze. È un errore di prospettiva – ci è chiesto di guardare, leggere, seguire la Parola – non di ricercare la regola matematica della quadratura di un cerchio. Applichiamo quella logica per altro, non per la nostra salvezza.

Il Canto finisce:

“All’alta fantasia qui mancò possa;

ma già volgeva il mio disio e ‘l velle –

sì come rota ch’igualmente è mossa,

l’amor che move il sole e l’altre stelle.”

L’amor che muove il sole – l’amore di Dio – già volgeva il mio desiderio e la mia volontà, come una cosa sola – così termina il viaggio di Dante. L’ultimo verso di tutta la *Commedia* non poteva essere che la descrizione dell’universo cosmologico dantesco: tutti i cieli, secondo la raffigurazione dantesca, si muovono perché il cielo esterno, il primo in movimento, mette in movimento tutti gli altri attraverso una serie di ingranaggi. Ma è soprattutto una descrizione della nostra esperienza. L’ultimo verso di tutta la *Commedia* non poteva essere che la descrizione della nostra vita - *l’amor che muove il sole e le altre stelle*: l’uomo si muove sempre e solo per amore, di una persona, di un’idea, per qualcosa che gli piace, che vuole ottenere, che lo attira.

La spiegazione del cosmo è la spiegazione della nostra vita, perché si può fare la cultura solo con l’esperienza, partendo da sé.

* * * * *

IL LINGUAGGIO DELLA PREGHIERA NELLA RB

12 FEBBRAIO 2007

Sr. ELENA FIORI OSB ap

Vorrei cominciare con una preghiera, visto che san Benedetto dice che ogni azione deve essere preceduta da una preghiera:

“Concedici, Signore, di progredire nella conversione, per correre con cuore dilatato sulla via dei tuoi comandamenti, per giungere a vedere nel tuo Regno te, o Padre, che con il Figlio e lo Spirito Santo vivi e regni nei secoli dei secoli. Amen.”

Innanzitutto dovrei fare qualche precisazione di metodo. Anche se molti di voi conoscono già la Regola, dovendo questa sera parlare del linguaggio della preghiera nella Regola, devo dire che essa non è un trattato teorico, ma una regola pratica di vita. Non si può quindi pretendere di trovare un trattato sistematico, teorico sulla preghiera, ma piuttosto si trovano molti spunti, che io ho provato a rielaborare e rendere sistematici. Bisogna anche dire che partendo da ciascuno di questi spunti si potrebbe scrivere un'enciclopedia, quindi ho dovuto farne necessariamente una sintesi, e ho scelto quello che mi sembrava più interessante e poteva servire come uno spunto di riflessione, non soltanto per i monaci e le monache, ma anche per le persone laiche, sottolineando l'attualità dei contenuti della Regola.

Partiamo da un esempio di preghiera (RB prologo vv. 14-20):

“Il Signore va cercando il suo operaio tra la folla della gente alla quale rivolge questo appello e dice ancora: «Chi è l'uomo che vuole la vita e brama vedere giorni felici?» Se all'udirlo tu rispondi: «Io», ecco che Dio si rivolge a te dicendo: «Se vuoi avere la vita vera e perpetua, trattieni la tua lingua dal male e le tue labbra non proferiscano menzogna, sta lontano dal male, e fa' il bene, cerca la pace e perseguila»; e se farete questo, i miei occhi saranno su di voi e le mie orecchie saranno attente alle vostre preghiere, e ancora prima che m'invochiate, io vi dirò: «Eccomi!» Che cosa mai è più dolce per noi, fratelli carissimi, di questa voce del Signore, che ci invita? Ecco, il Signore nella sua bontà ci indica la via della vita”.

Intanto notiamo la parola “dolce”, riferita alla voce di Dio che parla all'uomo, “dolce” è un termine sensoriale: diciamo dolce il miele, per esempio, o qualcosa che si mangia. Quindi già questo ci dice che la voce di Dio non è qualcosa di aereo, di disincarnato, di spiritualistico, ma ha un suo gusto.

Vorrei sottolineare alcune caratteristiche della preghiera a partire da questo breve esempio:

1. Innanzitutto è un dialogo tra Dio e l'uomo che vuole rispondergli e che desidera la vita;
2. è completamente composto da citazioni della Scrittura, prese dal Salmo 33, da Isaia e dal Salmo 15.
3. È un dialogo in cui l'iniziativa è di Dio: è Dio che cerca, dal cielo, se c'è qualcuno sulla terra che vuole rispondere al suo appello.
4. È un dialogo che conduce l'uomo a una scelta pratica, appunto, la "via della vita": "... il Signore nella sua bontà ci indica la via della vita." E proseguirà il passo, dicendo: "Cinti i fianchi con la fede e il compimento delle buone opere, ci inoltriamo sulla sua strada sotto la guida del Vangelo".

Vorrei soffermarmi sull'importanza della Parola di Dio nella Regola. La Parola di Dio è il cardine nella preghiera della comunità monastica e lo vediamo un po' in tutta la Regola, ma specialmente nei capitoli dall' VIII al XVIII dove san Benedetto struttura la preghiera liturgica della comunità. La preghiera liturgica è fatta essenzialmente di salmi, di cantici presi dall'Antico e dal Nuovo Testamento e di letture; se si fa eccezione per la parte innologica, poetica, tutto il resto è sacra Scrittura. Il contenuto primo della preghiera della comunità monastica è la Parola di Dio.

La Parola di Dio è qualcosa di oggettivo: è una rivelazione scritta che certamente può avere anche tante interpretazioni, come sappiamo, però, è innegabile che abbia un senso comprensibile a tutti, oggettivo. Quindi il punto di partenza della preghiera non è tanto il sentimento personale o il pensiero dell'uomo su Dio, ma il pensiero di Dio, perché la Bibbia ci dice qual è il progetto di Dio sull'uomo; non è quello che pensa l'uomo di Dio, ma quello che Dio pensa di sé e ovviamente dell'uomo. Come viene detto nel profeta Isaia: "I miei pensieri non sono i vostri pensieri, le mie vie non sono le vostre vie".

Se la Parola di Dio è oggettiva, è logico che sia anche condivisibile; finché ci fermiamo ai nostri pensieri, ai nostri sentimenti, uno può dire: "Io non sono d'accordo ..." e non c'è niente da condividere. Ma se qualcosa è oggettivo, crea lo spazio per la condivisibilità, per una preghiera comunitaria.

La preghiera liturgica è essenzialmente una preghiera comunitaria, ma non solo.

Nella RB c'è anche la preghiera personale: e direi in due sensi. Il primo senso è che la preghiera comunitaria, se non è anche personale, se ciascun monaco non prega, non sussiste: se ognuno pensa ai fatti suoi e non si concentra su quello che la Parola di Dio dice, non esiste preghiera comunitaria. Come dice san Benedetto nel capitolo XIX:

"Riflettiamo dunque come dobbiamo stare davanti a Dio e ai suoi angeli e cantiamo in modo che la mente si accordi con la nostra voce".

Questo è lo sforzo di ciascuno, affidato a ciascuno.

Ma è anche personale in un secondo senso, cioè in senso stretto. Nel capitolo sull'oratorio (RB 52) si dice infatti:

“Terminata l'opera di Dio, tutti escano in grande silenzio e rispetto di Dio, perché il fratello che vuole trattenersi in preghiera non se ne sia impedito dall'altrui indiscrezione.”

C'è quindi una preghiera personale, però mi sembra molto interessante sottolineare questa complementarità, quest'equilibrio tra preghiera comunitaria e quella personale. Non si escludono a vicenda e devono esistere entrambe. Questo aspetto è senz'altro molto attuale: perché se da un lato nel nostro tempo viviamo la tentazione della preghiera come un fatto intimistico, un fatto solo personale; dall'altra parte assistiamo spesso ad una massificazione della preghiera, ad esperienze religiose collettive che lasciano poco spazio a un approfondimento personale. Anche qua vediamo la discrezione di san Benedetto, che sa mantenere sempre l'equilibrio tra gli eccessi. Se la preghiera è una preghiera di comunità, possiamo dire allora che la caratteristica della preghiera nella RB è quella di essere un po' come il sottofondo di tutta la vita, l'atmosfera, l'aria che si respira. Questo si vede benissimo dal fatto che la preghiera accompagna tutti i momenti della vita comunitaria, anche le situazioni che a noi sembrerebbero tra le più banali, come, per esempio, l'accoglienza degli ospiti, la correzione degli indisciplinati, perfino l'assegnazione dei compiti settimanali, la lettura in refettorio, l'incarico di cucinare, di servire i fratelli.

Vorrei leggere proprio questo brano del capitolo 35, nel quale sono contenute le disposizioni circa l'assegnazione degli uffici settimanali:

“La domenica i fratelli che iniziano il servizio e quelli che l'hanno finito subito dopo le Lodi si inchineranno profondamente davanti a tutti nell'oratorio, chiedendo che si preghi per loro. Chi finisce la sua settimana dica questo versetto: «Benedetto sei tu, o Signore Dio, che mi hai aiutato e confortato». E così anche chi comincia il suo servizio deve recitare questo versetto: «Dio, vieni in mio aiuto, Dio mio affrettati ad aiutarmi»”.

È una preghiera molto seria, anche se riguarda le piccole esigenze quotidiane della comunità. Anche nel Prologo, san Benedetto invita, prima di fare qualsiasi cosa, a chiedere con fervidissima preghiera che voglia Dio stesso condurre a termine quel che di bene ci apprestiamo a compiere. È una preghiera che deve precedere, accompagnare e concludere, perché abbiamo visto prima che non prega solo chi inizia il servizio, ma anche chi lo finisce, e chiede anche perdono degli eventuali errori commessi: è una preghiera che accompagna tutto lo svolgimento delle azioni più semplici nella comunità.

Vorrei sottolineare un termine in quest'ultimo brano che abbiamo letto: si parla di “*instantissima oratione*”, cioè di una fervida e pressante preghiera. E vorrei notare anche che il termine “*oratio*” in san Benedetto non ha il senso che poi acquisirà nell'epoca moderna: non è tanto la preghiera di meditazione personale, più introspettiva, ma piuttosto è la risposta a quell' “Ascolta, o figlio” con cui la Regola comincia, la risposta alla Parola di Dio.

Abbiamo visto che è anche una preghiera molto concreta, se vogliamo, che prende lo spunto da tante situazioni nella vita della comunità; è una preghiera “incarnata” nelle necessità della comunità. In questo contesto mi sembra molto bello leggere un brano del piccolo capitolo XXVIII della RB, nel quale Benedetto parla di un fratello che eventualmente si sarà reso colpevole di una grave mancanza e che non si voglia assolutamente correggere:

“Quando l’abate avrà usato tutti i mezzi possibili per correggere il fratello ostinato, compresi la scomunica, i colpi di verga, le esortazioni, la medicina delle divine Scritture, ricorra anche al rimedio che è più potente, alla preghiera sua e di tutti i fratelli per lui, perché il Signore che tutto può, compia la guarigione del fratello malato”.

Quindi c’è anche una dimensione di intercessione all’interno della comunità ed è bellissimo vedere come san Benedetto ritenga la preghiera lo strumento più efficace per il fratello ostinato, più efficace perfino della scomunica e dei colpi di verga. San Benedetto ritiene la preghiera lo strumento più potente, “... perché Dio, che tutto può, possa operare la guarigione del fratello malato”. C’è proprio un tessuto di preghiera anche vicendevole, di intercessione gli uni per gli altri.

Anche quando il monaco fa la professione, al capitolo LVIII, dopo aver cantato il “*suscipe*”, deve prostrarsi ai piedi di ciascun fratello, e chiedere che preghi per lui. Quindi, il cammino di ciascuno è affidato alla preghiera della comunità. Mi sembra interessante sottolineare come la preghiera sia l’atmosfera non solo della vita di ciascuno, ma anche dei rapporti interpersonali: al capitolo XIII, per esempio, la preghiera è anche uno stimolo e un mezzo efficace per coltivare la capacità di perdono reciproco, quindi una possibilità per la comunità di rinnovarsi continuamente nella carità fraterna. Si dice che mai si deve terminare l’ufficio delle Lodi o del Vespro senza che il superiore dica alla fine per intero e in modo che tutti odano, l’orazione del Signore, cioè il Padre Nostro, “... a causa delle spine e degli scandali soliti a germogliare, così che i monaci con quell’impegno che prendono nell’orazione, dicendo: perdona a noi come anche noi perdoniamo, si purifichino da simili mancanze”. Vediamo anche che non costituivano una comunità perfetta: se san Benedetto l’ha scritto è perché evidentemente accadeva che ci fosse bisogno di perdono reciproco. La preghiera del Padre Nostro alle Lodi e al Vespro, soprattutto quasi come conclusione della giornata, deve rappacificare le anime.

Sempre legato all’aspetto della preghiera come vita della comunità, è l’importanza dei tempi e dei luoghi della preghiera. L’oratorio è il luogo più importante della preghiera comunitaria e personale. San Benedetto ci tiene moltissimo e dice che l’oratorio deve essere quello che il suo nome dice: cioè che non si faccia e non si deponga nulla al di fuori di quello che riguarda la preghiera.

Anche i tempi sono importantissimi. Vediamo come san Benedetto sia meticoloso nello stabilire i tempi della liturgia, della *lectio divina*, per esempio nel capitolo XLVII-XLVIII della Regola, e anche come egli regoli la vita della comunità basandosi il più delle volte sui ritmi stagionali; è molto attento a questo, perché senz’altro è vero che se non esistono dei tempi e spazi consacrati alla preghiera, non

si può imparare a pregare. Questo però non è per stabilire dei tempi e luoghi che siano quasi delle sezioni a sé stanti dentro la giornata, o dentro il monastero: i tempi e i luoghi precisi e stabiliti, fissati dalla Regola, dovrebbero servire a santificare con la preghiera tutto il tempo e tutto lo spazio, perché san Benedetto dice infatti che anche gli oggetti, gli arnesi di lavoro devono essere considerati sacri come i vasi dell'altare e quindi bisogna stare attenti a non romperli, riconsegnarli puliti, eccetera. Allora capiamo che non c'è una divisione artificiale tra sacro e profano, ma è un consacrare alcuni tempi e alcuni luoghi precisi per imparare a plasmare tutta la vita nel clima della preghiera.

Abbiamo visto un po' il tessuto della preghiera nella RB, per dare un'idea del suo aspetto comunitario e della sua incidenza nella vita quotidiana. Per andare un po' più al nocciolo del problema possiamo chiederci che cosa è la preghiera per san Benedetto, qual è l'anima della preghiera nella Regola, l'essenziale?

Direi che non si può non partire dal silenzio, è proprio il silenzio il terreno, l'*humus*, in cui la preghiera si sviluppa e fiorisce. Difatti il capitolo sul silenzio è tra i primi, tra i capisaldi della Regola e della spiritualità benedettina. Volontariamente ho scelto, per parlare del silenzio, di partire dal nono gradino della scala dell'umiltà, perché ho trovato una sottolineatura che mi sembra interessante e molto attuale:

“E al nono grado di umiltà il monaco che trattiene la sua lingua e, conservando la discrezione di parola, parla solo quando viene interrogato, poiché la Scrittura dice che a parlar molto non si sfugge il peccato e che l'uomo ciarliero cammina senza direzione sulla terra”.

“... l'uomo ciarliero cammina senza direzione sulla terra”: è come una definizione lapidaria. L'eccesso di parola fa smarrire il senso della vita, fa smarrire la direzione, ci fa camminare senza sapere dove andiamo. Allora il silenzio è la condizione per mettersi nella carreggiata giusta, per ritrovare il bandolo della propria esistenza, per ritrovare il senso, il significato. E' senz'altro un elemento attualissimo, perché viviamo in una società in cui la comunicazione entra in modo massiccio e a volte invadente nella nostra vita quotidiana, e proprio questa abbondanza di informazione diminuisce spesso la nostra capacità di orientamento e di discernimento della verità.

Ma il silenzio non è un silenzio che chiude in se stessi, un silenzio per ripiegarsi su di sé, per dimenticare, per sprofondarsi nel nulla, ma un silenzio che apre sempre ad un incontro, ad un ascolto; e difatti non si può parlare del silenzio senza parlare dell'ascolto, perché il silenzio è per l'ascolto. La Regola comincia: “Ascolta, o figlio ...”; proprio l'ascolto è il cuore della preghiera nella Regola, ascolto che si può dire anche come uno stare alla presenza di Dio, un tema importantissimo, che si ritrova, per esempio, nel primo gradino della scala dell'umiltà. Ne leggo solo qualche stralcio, perché è lunghissimo:

“L'uomo rifletta che Dio sempre in ogni momento lo guarda dal cielo, che in ogni luogo le sue azioni sono sotto lo sguardo divino e gli angeli in ogni istante le riferiscono ...” – e ancora più avanti – “Gli occhi del Signore scrutano buoni

e cattivi, e il Signore dal cielo sempre ha lo sguardo sui figli degli uomini per vedere se c'è chi è sapiente e cerca Dio”.

Andando oltre la prima impressione che abbiamo leggendolo per la prima volta, di un Dio sempre lì a guardarci, attento ciò che facciamo, quasi fosse un gendarme o una spia dei servizi segreti, notiamo invece che Dio guarda se c'è chi è sapiente e lo cerca, guarda continuamente dal cielo per vedere se qualcuno vuole accogliere il suo invito; quindi lo stare alla presenza di Dio è prendere coscienza che Dio già ci sta cercando, già ci sta chiamando, già ci sta parlando.

All'inizio della preghiera non c'è mai solo un desiderio volontaristico, uno sforzo di ascesi o di impegno intellettuale, ma un aprirsi alla presenza di Dio che già ci sta cercando. E ancora, a proposito della presenza di Dio, al capitolo XIX:

“Crediamo che Dio è presente dappertutto, ma più che mai con vera fede dobbiamo crederlo quando stiamo all'Opera di Dio”.

Quindi anche nella preghiera comunitaria quello che è importante è che si abbia la coscienza di essere alla presenza di Dio. È uno stare alla presenza di Dio che include anche un certo timore, non nel senso negativo di paura, ma un senso della grandezza di Dio. Per esempio, al capitolo XI, quando san Benedetto sta organizzando la preghiera liturgica comunitaria, dice: “Dopo il quarto responsorio, l'abate intoni l'inno *Te Deum laudamus*, finito il quale leggerà una lezione dal Vangelo, durante la quale tutti con onore e tremore stanno in piedi”. Quindi un senso di rispetto per la Parola di Dio: quando l'abate legge il Vangelo, è Cristo che ci parla; lo crediamo per fede, quindi “con onore e tremore” ascoltiamo.

Questo ascolto, questo stare alla presenza di Dio ha due poli, due grandi facce, che io chiamerei i due abissi, rifacendomi al salmo 42, dove si dice: “... un abisso chiama l'abisso ...”. E' l'abisso della miseria dell'uomo e l'abisso della misericordia di Dio che si chiamano l'un l'altro, perché non è solo la miseria dell'uomo che anela verso Dio, ma anche la grandezza di Dio che si china sull'uomo.

Questo ci introduce ad un tema importantissimo, se vogliamo parlare della preghiera nella Regola, che è il tema del peccato. Ne parla parecchio san Benedetto, specialmente nel capitolo XX. Lo leggiamo quasi per intero per renderci conto della sua prospettiva:

“Quando vogliamo presentare una richiesta a uomini potenti, non ci prendiamo la libertà di farlo, se non con umiltà e riverenza, quanto più il Signore di tutte le cose lo si deve supplicare con tutta umiltà e puro abbandono, e non dimentichiamolo mai, non per le molte parole, ma per la purezza del cuore e le lacrime di compunzione, noi saremo ascoltati da lui. La preghiera deve essere breve e pura, a meno che non si prolunghi per un sentimento ispirato dalla grazia del Signore”.

Innanzitutto mettiamo in rilievo alcune parole: “*in humilitate et reverentia*” – umiltà e riverenza, quell'atteggiamento di timore fiducioso, di chi conosce la propria indegnità di fronte a Dio, di chi sa quello che è, e quindi se ci comportiamo con timore e riverenza verso uomini potenti, che in fondo non sono niente in confronto a

Dio, a maggior ragione di fronte al Signore Dio di tutte le cose, che ci conosce per quello che siamo e di fronte al quale non possiamo mentire a noi stessi.

Un altro termine è: “*puritatis devotio*”, un fervore puro. Ma devozione non è da intendersi nel senso in cui parliamo della “*devotio moderna*”, o in cui pensiamo ad un sentimento religioso soggettivo. Devozione per san Benedetto è piuttosto il senso di una dedizione totale, di una vita spesa interamente al servizio di Dio, quindi qualcosa di più esistenziale rispetto al significato corrente.

Poi si parla ancora di “*affectum*”, cioè di fervore, di un sentimento ispirato dalla grazia; quest’umiltà, questo senso di peccato non è un pessimismo cupo, un ripiegarsi su noi stessi, ma qualcosa che ci apre alla grazia di Dio, che ci porta ad un trasporto del cuore. Poi insiste molto sulla purezza: “*puritatis devotio*”, “*brevis et pura oratio*”. Che cosa è questa purezza? Possiamo dire che è un po’ il corrispettivo della sincerità, della trasparenza del cuore, che esclude ogni doppiezza, ogni falsità, ogni interesse bieco nel cercare Dio, è una purezza nel cercarlo. Esclude appunto l’atteggiamento di colui che cerca Dio per i propri fini: “*do ut des*”, di chi cerca più che una relazione con il Dio vivente, uno scambio di favori.

Altri termini estremamente importanti sono la compunzione del cuore e le lacrime. Alla nostra sensibilità sembra qualcosa di estraneo, ma le lacrime sono senz’altro una dimensione, un linguaggio della preghiera per san Benedetto. Anche negli strumenti delle buone opere, capitolo IV, si parla del prostrarsi in preghiera, confessare a Dio con gemiti e lacrime le proprie colpe; le lacrime e la compunzione del cuore vanno insieme. La compunzione del cuore vuol dire essere trafitti dal senso del proprio peccato, ma non solo; essere trafitti anche dal senso della grandezza e della misericordia di Dio. Quando facciamo del male a una persona a cui vogliamo bene, poi stiamo male, perché ci accorgiamo che l’abbiamo ferita, abbiamo tradito la sua fiducia e il suo amore. Così nei confronti di Dio; questo è il vero senso del peccato, non fare la lista dei peccati, ma un senso della propria indegnità, della propria piccolezza di fronte a Dio e in qualche modo, con le nostre azioni, con i nostri pensieri, con le nostre omissioni, la consapevolezza di aver ferito la sua misericordia, il suo cuore di Padre. Questa è la compunzione del cuore che suscita le lacrime. Lacrime che possono essere sia di pentimento - le lacrime del penitente - ma anche le lacrime di gioia, di chi piange perché ha capito che Dio lo ama. Le lacrime sono anch’esse un linguaggio; senza dire tante parole, si può pregare anche con le lacrime.

Il tema del peccato è quindi anche il tema dell’umiltà sono un grande richiamo per noi, perché spesso lo sentiamo come qualcosa di accidentale, di obbligatorio, pesante, ma non realmente come esigenza positiva della vita di fede. Invece per san Benedetto l’umiltà è la base della vita, è la verità, è quello che siamo noi. Umiltà non è cercare di diminuirsi, ma riconoscere quello che si è. Non è tanto una virtù morale, o meglio, ancora prima di essere una virtù morale, l’umiltà è la nostra verità di fronte a Dio. Quindi questo ci dà la base della preghiera: quello che siamo di fronte a Dio, la nostra verità, e questo è anche la consistenza della preghiera. Siamo sicuri di non fare troppi voli pindarici o di non smarrirci nel cammino della preghiera, se sappiamo che partiamo da un terreno solido, cioè da quello che siamo.

Abbiamo visto un po' il linguaggio dell'uomo nella preghiera: è quello dell'umiltà, della riverenza, della contrizione, dell'amore, della fiducia - e tutto questo, potremmo dire, ha due grandi poli: la lode e la richiesta di aiuto, la supplica. Questi sono i due poli classici della preghiera nei salmi, perché tutti i salmi sono costruiti così, sia al loro interno, ma anche all'interno del salterio: si orientano sempre verso la lode oppure verso la supplica, o addirittura verso l'imprecazione. Qualcuno rasenta anche la bestemmia; ce l'ha spiegato molto bene la professoressa Bartolini, dicendo che il salmo che Gesù dice sulla Croce, in ebraico è quasi al limite della bestemmia, sfiora la bestemmia.

Se lode e supplica sono i due tipi di linguaggio che esprimono la nostra preghiera, mi sembra interessante rilevare che questo significa che nessuna situazione della vita può essere esclusa dalla preghiera *a priori*, perché tutto può diventare preghiera, e difatti vediamo che nei salmi ci sono delle espressioni molto forti, anche contro l'ingiustizia sociale, contro i giudici - invocano Dio come padre degli orfani e difensore delle vedove - contro tutte le ingiustizie; ci sono anche situazioni personali di dolore.

L'umiltà, dicevo prima, è verità, quindi la preghiera è autentica, per Benedetto, quando la voce concorda con lo spirito; a volta forse noi identifichiamo troppo facilmente la preghiera monastica con la preghiera corale, focalizzando l'attenzione sui suoi ritmi anche esteriori, "corporei" - ci alziamo tutti insieme, ci inginocchiamo, eccetera - e questo può portare all'accusa di formalismo, invece san Benedetto vuole che la preghiera sia viva, autentica. Lo vediamo anche nel capitolo LII, dove dice:

“D'altra parte in altri momenti chi vuole appartarsi per pregare da solo, entri senza esitazione e preghi; non a voce alta, ma con lacrime e con fervore del cuore”.

Anche nel capitolo XX, che abbiamo già letto, si parla di una preghiera che si prolunga per un fervore del cuore, quindi c'è un'autenticità, una spontaneità della preghiera. San Benedetto parla appunto anche di "*intentio cordis*", tradotto come "fervore del cuore", che indica la sincerità, l'interiorità e anche l'intensità della preghiera, essere tutti indirizzati verso l'atto di pregare.

Bisogna però stare attenti, perché quando sentiamo parlare di autenticità, subito pensiamo a qualcosa che è facile, spontaneo; e invece, come vediamo, nella RB ci sono anche delle costrizioni della preghiera. C'è la necessità di adeguarsi a dei ritmi comunitari, come quello della levata notturna, e a una disciplina corporea precisa: prostrarsi tutti insieme, inginocchiarsi insieme. È una costrizione, una disciplina fisica, ma anche spirituale, perché difatti san Benedetto al capitolo IV, tra gli strumenti delle buone opere, indica un cammino di preghiera che è anche una fatica: ascoltare volentieri le sante letture, prostrarsi con frequenza nella preghiera, ogni giorno confessare a Dio nella preghiera le proprie colpe, nell'amore di Cristo pregare per i nemici. Quindi si tratta di un esercizio, sia fisico che spirituale, che va coltivato, giorno per giorno.

C'è sempre un equilibrio, una sintesi tra la spontaneità della preghiera, l'intensità, e l'aspetto ascetico; si compensano, si compenetrano, bisogna tenerli sempre presenti. Benedetto parla di *pensus servitutis*, "l'onere del nostro servizio",

cioè un peso - anche se può sembrare un termine negativo - rende l'idea di quello che la preghiera può comportare come sacrificio, fatica. Questo è importante sottolinearlo anche per sfatare un luogo comune secondo il quale la preghiera dovrebbe aver luogo solo quando "ci si sente". Come l'affetto tra le persone, se non si lo coltiva, muore, così esiste una dimensione di esercizio, di ascesi che è importante nella preghiera, come rapporto con Dio. Se non lo si coltiva, muore; anche se Dio da parte sua cerca sempre di tenerlo vivo, noi abbiamo la libertà di lasciarlo morire, allora è chiaro che non riusciamo più a pregare.

L'equilibrio tra l'aspetto dell'autenticità, della spontaneità, e l'aspetto ascetico, è senza dubbio in relazione con quello che san Benedetto traccia con grande sapienza tra lo sforzo dell'uomo e la grazia di Dio, anche nella preghiera. Vorrei partire da un brano bellissimo del Prologo, che ci fa un po' capire il clima, che inquadra il problema:

“Coloro che temendo il Signore non diventano superbi per la propria buona osservanza, ma il bene che riconoscono in sé lo ritengono dovuto al Signore, non al proprio merito, magnificano il Signore che opera in loro, dicendo con il profeta: «Non a noi, Signore, non a noi, ma al tuo nome dà gloria»”.

Qui mi sembra che san Benedetto, senza mai parlare esplicitamente di Maria, dia la quintessenza dello spirito mariano: il *Magnificat*, l'umiltà di Maria, che diventa lode e ringraziamento, anche stupore davanti a quello che la potenza di Dio compie dentro di noi; è proprio la gratuità che si esprime nella lode.

Questo è un tema molto biblico: pensiamo al Salmo 135, che è proprio costruito così, un narrare le “*mirabilia Dei*”, le cose grandi che Dio ha fatto per il suo popolo: ha fatto uscire il suo popolo dall'Egitto, e il ritornello continuamente canta: “perché eterna è la sua misericordia”. Questo tipo di preghiera include anche la dimensione della memoria, il fare memoria di ciò che Dio fa per noi; e se pensiamo specialmente al Deuteronomio, vediamo che Dio dice continuamente agli israeliti di non dimenticare perché il grande peccato di Israele è la dimenticanza di tutte le cose che Dio ha fatto per loro.

Lo sguardo è quindi quello della consapevolezza che tutto quello che siamo, l'abbiamo ricevuto da Dio: un primato della grazia che è insostituibile.

Lo vediamo, per esempio, in queste bellissime espressioni del Prologo: “... il cuore dilatato dall'inesprimibile dolcezza dell'amore ...” - “*dilectionis dulcedo*”; e ancora nel capitolo VII sull'umiltà, san Benedetto parla di una “*delectatio virtutum*”, cioè di un piacere nel compiere atti virtuosi, nel praticare le virtù. Non è qualcosa di oppressivo, di moralistico, ma un'apertura del cuore: per questo il monaco arriva a desiderare di fare il bene, di compierlo sempre. Poi ancora nel capitolo sulla Quaresima, l'unico punto in cui san Benedetto parla della gioia è nel capitolo sulla Quaresima: noi ci aspetteremmo flagellazioni e penitenze, invece egli continua a parlare di “*gaudium*”, di gioia nell'attendere la santa Pasqua, di gioia dello Spirito Santo.

Leggiamo ancora un passo del Prologo, sempre a proposito del rapporto tra libertà e grazia.

“Anzitutto quando intraprendi qualcosa di buono, chiedi al Signore con intensa e insistente preghiera che lo conduca lui a compimento”.

Lo abbiamo già letto, sottolineandone però un aspetto diverso. Se lo intendiamo in modo superficiale, potremmo pensare che noi arriviamo con le nostre forze fino a un certo punto e dopo Dio agisce al nostro posto. Se invece consideriamo la Regola nella sua interezza, vediamo che per san Benedetto tra libertà e grazia c'è una simbiosi vivente, un dialogo sempre in atto, una continua comunicazione; è Dio che ci cerca e noi lo cerchiamo a nostra volta, gli rispondiamo, poi è ancora lui a cercarci. Se noi tentiamo di calcolare in modo matematico fino a dove arriva la nostra libertà e dove comincia l'azione della grazia non arriviamo a nessuna conclusione. Allora capiamo perché san Benedetto è stato accusato di semi-pelegianesimo, se invece affrontiamo il problema nella sua complessità, nel suo contesto, vediamo che non sussiste questa accusa.

Avendo visto il primato della grazia in questi brani che abbiamo letto, non possiamo trascurare il tema del desiderio; san Benedetto parla addirittura di brama, di ricerca di Dio. Per esempio vuole che nulla sia anteposto all'opera di Dio, che ci si affretti, incitandosi a vicenda; parla di fervore, e soprattutto chiede a chi si presenta per essere ammesso in monastero che sia sollecito - “*sollicitus*” - all'opera di Dio, che cerchi davvero Dio. C'è una ricerca, un desiderio, una passione per Dio, un anelito dell'uomo che è sempre in gioco.

Forse è davvero necessario oggi riscoprire questa dimensione di desiderio - lo diceva molto bene don Claudio Stercal, leggendo e commentando per noi il *Proslogion* di sant'Anselmo - perché noi oggi abbiamo otturato la capacità di desiderare con tante, tante cose; la vita monastica può essere vista come una scuola in cui s'impara a desiderare quello che conta, a liberare la capacità del desiderio, per orientarla su quello che vale; non un reprimere, un comprimere il desiderio, ma uno spalancarlo a quello che è autentico, quindi un potenziamento del desiderio; perché se desideriamo Dio, che è infinito, questo desiderio è infinito: si alimenta sempre di nuovo e non finisce mai. Le cose ci appagano poi ci lasciano insoddisfatti; invece Dio aumenta il nostro desiderio di lui, ma per appagarlo sempre di più, non per deluderci, ma per farlo crescere.

A questo punto vorrei fare una piccola parentesi sulla parola “*opus Dei*”: noi quando lo leggiamo lo diamo per scontato che “*opus Dei*”, opera di Dio, stia a significare la liturgia. Questo è giusto, però è interessante cercare di analizzare che cosa letteralmente significhi “*opus Dei*”: opera di Dio. È già interessante la parola “opera”: se pensiamo alla preghiera, pensiamo a qualcosa di abbastanza statico: noi stiamo fermi con le mani giunte. Ma qui usa il termine “opera”: è un lavoro, una fatica. San Benedetto ha questa concezione dinamica della vita di fede e della preghiera; tutta la sua Regola parla di corsa e di cammino, di aprire gli occhi, spalancare gli orecchi, di correre mentre abbiamo la luce della vita, perché non ci sorprendano le tenebre della morte. “Opera di Dio” è un'opera che Dio per primo compie nella nostra vita. Come abbiamo visto la preghiera comporta anche una fatica,

ma è una fatica che Dio per primo affronta, se così possiamo dire, esprimendoci in modo figurato, perché sappiamo che l'attività di Dio non è come la nostra.

Di questa azione di Dio san Benedetto parla anche nel capitolo sull'umiltà;

“Tutto questo Dio si degnerà di mostrare nel suo operaio, ormai puro dai vizi e dai peccati, per opera dello Spirito Santo”.

Sottolineiamo i termini “operaio” e “opera”, che mettono in risalto proprio questa dimensione di attività, di dinamismo nella preghiera.

Noi siamo operai, perché dobbiamo impegnarci in questo cammino di conversione e lo Spirito Santo opera in noi. Quindi la preghiera è qualcosa di dinamico, sempre in costruzione, in evoluzione, per cui non possiamo mai dire che siamo arrivati.

Vorrei sottolineare anche questo, che nella Regola - forse noi lo desidereremmo, perché siamo a volte in ricerca di questo - non c'è nessuna tecnica pratica di preghiera. Viene suggerito un itinerario di preghiera, come abbiamo visto. La preghiera è una vita che si rinnova in noi e che noi continuamente dobbiamo coltivare. Quindi con un'espressione biblica potremmo dire che l'essenziale della preghiera è stare alla presenza di Dio, camminare con Dio: questo termine la Scrittura lo usa per personaggi come Noè, Enoch, Abramo, dei quali non dà tante indicazioni biografiche, dicendo però l'essenziale: “Camminavano con Dio; camminavano davanti a Dio”.

Non solo stare davanti a Dio, ma camminare con Dio; è un percorso di vita sotto lo sguardo di Dio, a fianco a lui, dietro a lui. Gesù dice: “Chi vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso ... e mi segua”. E che san Benedetto non dia nessuna tecnica pratica di preghiera, lo possiamo vedere nel capitolo LII sull'oratorio, quando dice:

“... così pure quando qualcuno vuole pregare in segreto, semplicemente entri e preghi, non ad alta voce, ma con le lacrime e il fervore del cuore.”

È lapidario: “... entri e preghi”. Indicativa è anche questa parola “semplicemente”: in semplicità, come un linguaggio della preghiera.

Essere semplici davanti a Dio è anche essere “uno” davanti a Dio, e questo ci apre un ultimo aspetto che vorrei sottolineare, che è proprio il carattere unificante della preghiera: monaco viene da *monos* – uno – che non è da intendersi tanto come “colui che è solo”; vuol dire anche questo, perché sceglie una vita celibataria, ma piuttosto come “colui che fa unità”. Sant'Agostino dice che un monaco è colui che è uno con i suoi fratelli, ma anche uno che fa unità con Dio, fa unità in sé e attorno a sé. E per parlare di quest'ultimo aspetto vorrei leggere non un brano della Regola, ma un brano dei *Dialoghi* di san Gregorio Magno, Libro II, che parla della vita di san Benedetto:

“Mentre i fratelli dormivano, Benedetto prolungò la veglia in attesa della preghiera notturna. E in piedi vicino alla finestra, pregava. Ad un tratto, fissando l'occhio nelle tenebre profonde della notte, scorse una luce che scendeva dall'alto, che fuggava la densa oscurità e diffondeva un chiarore così intenso da superare persino la luce del giorno. In questa visione avvenne un fenomeno meraviglioso, che lui stesso poi raccontava: fu posto davanti ai suoi occhi tutto intero il mondo, raccolto sotto un unico raggio di sole.”

Intanto mentre i fratelli dormivano, Benedetto prolungò la veglia e alla finestra pregava: bella quest'immagine del padre del monastero, che mentre i suoi monaci dormono, veglia e li custodisce con la sua preghiera, quasi come una madre veglia sul suo bambino. Quindi è anche la vocazione del monaco, del cristiano, che nelle tenebre del mondo è chiamato a custodire, vegliare sul mondo con la propria preghiera, a tenere desta l'attenzione, ad essere vigilante. E poi vicino alla finestra: quindi, con questa apertura sul mondo, con una attenzione ai problemi dell'umanità. San Benedetto, come sappiamo dai *Dialoghi*, era coinvolto nelle vicende del suo tempo; non era un uomo isolato, separato.

Prosegue la narrazione dicendo: "... fissando l'occhio nelle tenebre profonde della notte ..." - non dice semplicemente che era buio, ma che egli fissava l'occhio nelle tenebre profonde della notte - questo mi sembra proprio una bellissima immagine di chi sa guardare l'oscurità, di chi sa guardare le miserie dell'uomo, comprese le proprie: alla fine dei tre anni nello Speco di Subiaco, i pastori che passano di lì lo scambiano per una bestia: deve essere stato un po' malridotto, almeno fisicamente. Un uomo quindi che ha saputo scendere nella sua interiorità, che ha saputo guardare alla realtà, anche nel suo aspetto tenebroso; al proprio peccato, al male del mondo - "fissando l'occhio". Chi di noi sa fissare l'occhio nelle cose anche drammatiche che accadono? Noi tendiamo a distogliere lo sguardo, a distrarci. Ma non è uno sguardo che si ferma sulla tenebra per fermarsi lì e basta, nel cupo pessimismo.

Mentre fissava le tenebre, vede un chiarore che si diffonde, piano piano guadagna terreno, così intenso che supera perfino la luce del giorno, ed è una luce che scende dall'alto, quindi da Dio. In questa visione avviene un fenomeno meraviglioso: san Benedetto vede tutto il mondo raccolto sotto un unico raggio di sole. In questa visione tenebrosa man mano si apre un varco la luce che scende da Dio, che guadagna terreno sulle tenebre fino a che in questa luce divina egli vede tutto il mondo raccolto in unità; e questo non è un vedere l'unità, perché si è costruito un sistema filosofico, o qualcosa che imbriglia nelle sue categorie tutti i fenomeni del mondo, come per esempio nella visione scientifico-razionale. E' un vedere invece l'unità del mondo perché è avvolto dalla luce di Dio, che è ben di più.

La preghiera è come lo strumento che ci fa trovare il baricentro della nostra vita in Dio e quindi ci fa diventare persone capaci di fare unità in noi stessi, ma anche di guardare con uno sguardo che sa unificare le complessità della vita; la vita è sempre complessa, perché naturalmente l'unificazione non significa che tutto sia facile o semplice, ma che nella complessità esiste un principio di unificazione, che è precisamente, come abbiamo detto all'inizio, parlando della Parola di Dio, il pensiero di Dio. Come dice il nostro amato papa Benedetto XVI: il *Logos*, ma non una ragione fredda, scientifica, tecnologica, come la pensiamo noi oggi, ma un *Logos* che è amore, carità. È nel pensiero di Dio che noi riusciamo a dare un'unità a quello che viviamo. Vorrei concludere lasciandovi questa immagine dello sguardo che sa fare unità in sé e attorno a sé, della preghiera come via che ci conduce a questo sguardo unificante.

IL LINGUAGGIO DELLA PREGHIERA IN SAN COLOMBANO

26 FEBBRAIO 2007

Sr. M. TERESA BUSSINI OSB ap

La preghiera è sempre uno sguardo insieme verticale e orizzontale, mai l'uno o l'altro soltanto. Si cerca il volto di Dio, e si è rimandati alla creazione e alla storia: qui ci sono le sue tracce, i segni del suo amore e della sua misericordia. Ci si interroga sulla vita e puntualmente si è rimandati a Dio e al suo mistero. Interrogandosi sulla vita si giunge a Dio, e contemplando Dio si è rimandati a una nuova visione della vita. La preghiera nasce dalla vita e dopo essersi rivolta a Dio ritorna alla vita, ma con occhi nuovi e aprendo nuove possibilità. E' l'esperienza di Colombano, il monaco venuto da oltre il mare, vestito di bianco e tonsurato all'irlandese, con la borsa legata alla cintola, che contiene l'unico suo tesoro: il vangelo.

La preghiera non è un rapporto verbale con Dio ma un rapporto esistenziale, di cui il rapporto verbale è semplicemente l'espressione esplicita e parziale. Prima degli atti di preghiera c'è nella Bibbia un costante atteggiamento di "davanti a Dio", che possiamo pensare come una preghiera vitale, implicita, che dà senso e verità alla preghiera di parole. Una delle storture più gravi che la Bibbia rimprovera è la separazione tra preghiera e morale, culto e vita (Is 1; Am 5; Ger 7).

Dio è dovunque e lo spazio della preghiera è la vita. Il NT ne ha ancora allargato, se possibile, lo spazio, parlando di preghiera "nello Spirito e nella verità": il luogo della preghiera è lo Spirito, non Gerusalemme o il Garizim (Gv 4,21).

Tutta la vita del santo monaco irlandese è stata questo: vita che è preghiera, preghiera che si fa vita, sempre...con i suoi monaci e con chi evangelizza, con i potenti con i quali si scontra, con la gerarchia ecclesiale non sempre benevola con lui.

La preghiera nasce dalla coscienza del dono e dalla consapevolezza del limite, ma sempre in una visione aperta, nel desiderio di andare oltre. Se è vero che lo sguardo parte dall'esperienza quotidiana, dalla storia in cui si vive, dalle sue gioie e dai suoi drammi, è altrettanto vero che poi lo sguardo va verso colui che è oltre la storia. Al di là dei beni di Dio la preghiera cerca Dio. La vena segreta di ogni preghiera è il desiderio di Dio. La preghiera esprime così la solitudine dell'uomo che si sente esiliato, insoddisfatto, pellegrino verso l'assoluto e straniero qui, mai perfettamente integrato e capito, mai perfettamente espresso. Le cose del mondo, gli stessi doni di Dio, sono immagine di Dio, non Dio. La preghiera è il segno che l'uomo è fatto per Dio, esprime il desiderio di incontrarlo. Questo ha vissuto senza riserve Colombano e questa era la sua realtà più profonda da non fargli temere di usare la cultura "mondana" per parlare di Dio.

Colombano nacque intorno al 540 nel Leinster in Irlanda. La sua educazione fu sostanzialmente legata al latino e allo studio dei testi. Tutto ciò lo rese eccellente scrittore, in grado di usare un latino correttissimo, ma allo stesso tempo un grande conoscitore delle dottrine. Fu così che poco dopo la morte di San Benedetto in Italia, egli divenne monaco presso il monastero di Bangor (Irlanda), sotto la guida dell'abate Comgall, severissimo, fermo sostenitore dei principi di mortificazione corporale.

Ma l'originalità del monachesimo celtico si manifesta anche attraverso altre caratteristiche: era consueto in questo periodo portare avanti la cosiddetta *peregrinatio pro Domino* per mare, ovvero la partenza in nave e l'arrivo in una terra isolata dove sarebbe sorto un nuovo monastero.

Fu così che Colombano partì da Bangor verso il 575 e approdò sulle coste francesi a Saint-Malo : ma non si fermò qui poiché continuò la sua peregrinazione in cerca di un luogo dove non solo avrebbe portato la cristianizzazione ma avrebbe potuto associare la costruzione di un monastero. Fu così che si spinse addirittura fino all'interno della Francia attraversando Reims e inoltrandosi nei confini del regno di Austrasia dove regnavano i re di discendenza merovingia. Fu così che grazie alle concessioni del re Gontrano, Colombano portò avanti la propria opera: fondò infatti tre monasteri, quello di Luxeuil, Fontaines e Annegray.

Si stabilì poi definitivamente a Luxeuil e da qui diresse i tre monasteri con l'aiuto dei suoi priori e solo successivamente costituì la regola che necessariamente tutti i monaci dovevano seguire: ma la situazione non fu sempre facile. All'inizio del VII secolo, infatti, nacquero non pochi conflitti tra l'abate e l'episcopato francese: Colombano era deciso a far valere le tradizioni della propria terra originaria sulle terre francesi considerando i suoi monasteri come fazzoletti di terra irlandese. A questo si aggiunsero le divergenze di carattere dottrinale come ad esempio il differente calcolo delle festività e della Pasqua: pertanto, nel 610, Colombano fu costretto a fuggire.

Ma la sua avventura non terminò poiché si diresse verso l'esterno fondando altri monasteri: arrivò addirittura fino a Soissons e Parigi inoltrandosi nelle campagne e fu anche a Bregenz. Fu così che, ancora perseguitato dall'episcopato e dalla dinastia burgunda, decise di recarsi a Roma per avere l'approvazione di Papa Bonifacio IV; passò poi a Milano e, sotto protezione del re longobardo Agilulfo, ariano ma tollerante, costruì una nuova abbazia a Bobbio dove morì nel 615.

L'immagine abitualmente delineata e trasmessa di san Colombano è quella di un monaco «duro, austero, legnoso, intransigente»: del resto, lo stesso Jonas concludeva la vita del fondatore di Luxeuil e di Bobbio sottolineando il suo «vigore» - la sua «strenuitas» -, che, almeno in parte secondo l'inclinazione della sua indole, «poteva giungere - asserisce Jean Leclercq - fino alla violenza ed accompagnarsi a rudezza», «saremmo quasi tentati di dire: [...] barbaro coi barbari». (*L'universo religioso*, p. 109)

«Colombano è insostituibile nel mondo monastico dell'Alto Medioevo: rude nell'asceti, senza sconti nei riguardi sia di se stesso sia dei suoi monaci, rigoroso e inflessibile sia di fronte ai grandi di questo mondo che agli esponenti della gerarchia ecclesiale quando si trattava di difendere le proprie idee; spesso nella sua collera trascende, non è certo portato al fascino, rude anche nella sua bontà, ma proprio tutte queste sfaccettature fanno di lui un personaggio affascinante; (F. Brunholzl, *Histoire de la littérature latine du moyen âge*, p. 185) secondo Leclercq: una «personalità piena di contrasti». Se le *Regulae* e il *Paenitentiale* rimandano un'immagine di rudezza e di inflessibilità, il testo della lettera sesta è una delle più belle e commosse pagine di tutta la letteratura latina del Medio Evo; si rivolge al Papa con la dolcezza che sarà propria, in secoli lontani, solo di Caterina da Siena e alcuni passi delle *Istruzioni* e dei *Carmi* sono attraversati da una profonda sete di Dio e di eternità.

Dio è ovunque e il primo linguaggio con cui Colombano prega è vivere questa presenza fino a spezzare i legami più forti con il luogo della sua nascita e della sua giovinezza. Colombano sentì la vocazione a 'pellegrinare' nello spirito di Abramo e così si presenta: "un pellegrino in queste terre" "un uccello raro", un "colombo". La "peregrinazione" significava mortificazione, esilio, povertà, distacco e imitazione di Abramo, che lascia la sua terra e la sua casa.

La tradizione della *peregrinatio* fu sempre esplicitamente fondata su alcuni brani chiave delle Scritture; ma per un irlandese essa derivava molto della sua forza dal fatto di essere una forma di rinuncia ascetica alle particolari strutture sociali e politiche della società irlandese, nella quale la posizione e la protezione legale dell'individuo erano legate intimamente all'appartenenza al gruppo

familiare e alla comunità politica locale. Scegliere la *peregrinatio* significava rinunciare volontariamente alla propria posizione legale e sociale. La rinuncia al mondo secolare era lo scopo centrale di ogni *peregrinatio* ascetica ed essa traeva molta della sua forza dai tratti particolari della società irlandese secolare, nella quale l'onore e la posizione sociale erano del tutto avvinti all'appartenza ad una famiglia 'estesa' e alla comunità politica locale.

Segno di questo stato di peregrinazione è la parsimonia nell'uso dei beni terreni, o come esorta Colombano:

Mangiamo col povero, beviamo col povero, condividiamo la sorte del povero, per meritare almeno così di entrare insieme col povero in quel luogo, dove verranno saziati coloro che qui per Cristo hanno fame e sete di giustizia (Mt 5, 6). (Instruct. VII,2)

Colombano, scegliendo di essere un "peregrinus", non ha fatto altro che evidenziare nella sua vita la condizione "ontologica" dell'essere e dell'esistenza umana e creata: «Siamo viandanti e pellegrini»

*O vita umana fragile e mortale,
quante creature hai ingannato,
quanti hai sedotto, quanti hai accecato. Tu che, mentre fuggi via, nulla sei;
mentre sembri aver consistenza sei un'ombra;
e mentre sei esaltata altro non sei che fumo;
tu che ogni giorno fuggi e ogni giorno ritorni;
tu che fuggi via mentre ritorni e ritorni scivolando via (...).
Tu, o vita mortale, null'altro sei se non una via,
una nube o una parvenza fugace e inconsistente,
incerta e lieve ombra,
simile a un sogno;
La vedi e non la vedi;
è e non è;
cogli solo l'attimo presente, per quanto dura;
afferra ciò che è,
e vedi che è nulla...(Instruct.,V,1-2)*

Non ci richiamano forse queste frasi quelle di filosofi esistenzialisti dei nostri giorni?
E Colombano continua:

*Non amiamo la via più della patria,
per non perdere la patria eterna (...).
Conserviamo salda in noi questa convinzione,
così da vivere nella via come viandanti, come pellegrini,
quali ospiti del mondo,
senza legarci ad alcuna passione,
senza desiderio alcuno dei beni terreni,
ma in modo tale da colmare le nostre anime
della bellezza delle realtà celesti e spirituali,
cantando con la virtù e con la vita:
Quando verrò e apparirò davanti al volto del mio Dio?
Infatti l'anima mia ha sete del Dio forte, vivo (Sa1 41, 3..) (Instruct., VIII,2)*

Il tema ricorre e rende toccanti e appassionati i sermoni di san Colombano, rivelatori di un cuore capace delle emozioni più profonde, così come il grido che nasce dal desiderio di Dio è il filo conduttore delle righe in cui Colombano depone la rudezza apparente del cuore e lascia libero sfogo a ciò che è il suo sentire più vero:

*E' il Signore, il nostro Dio Gesù Cristo, la sorgente della vita,
per questo ci invita a sé, che è la fonte,
perché di lui beviamo.*

Beve di lui chi lo ama.

*Beve di lui chi si disseta della parola di Dio;
chi pienamente lo ama, e pienamente lo desidera.
Beve di lui chi è acceso di amore per la sapienza (...).*

*Apriamo, mangiando di quel pane che è disceso dal cielo,
la bocca del nostro uomo interiore (...).*

*Pane e Fonte sono il medesimo e unico Figlio,
il nostro Dio, Cristo Signore,
di cui dobbiamo sempre aver fame (...).*

Tu sei tutto per noi (...).

*Ti prego, o Gesù, di ispirare i nostri cuori col soffio del tuo Spirito
e di trafiggere col tuo amore le nostre anime,
perché ciascuno di noi possa dire con tutta verità dal profondo
del suo cuore:*

Fammi conoscere l'amore dell'anima mia (Ct 1, 7).

Desidero che quelle ferite siano impresse in me, o Signore.

*Beata l'anima che è così trafitta dalla carità,
che cerca la fonte, che beve,
e che, bevendo, ha sempre sete, e desiderando sempre attinge,
e assetata sempre beve;*

*così, l'anima, amando, sempre cerca,
e nel suo essere piagata, viene risanata.*

*Il Dio e Signore nostro Gesù Cristo, medico pietoso,
si degni di piagare con questa ferita l'intimo dell'anima nostra". (Instruct. XIII,1-3)*

Sono accenti che quasi uno non si aspettava, che richiamano la tenerezza verso Gesù di sant'Ambrogio, e quelli che si ritroveranno negli scritti monastici medievali - e il pensiero va a san Bernardo e non a lui solo - e negli scritti della pietà "devota".

E già che abbiamo ricordato san Bernardo, possiamo osservare anche che la stessa concezione del "sapere" della fede li accomuna, e in realtà non loro soltanto, ma quelli che rappresentano la tradizione della "teologia monastica" o, meglio, forse, la teologia detta "negativa", che del resto è quella dei veri grandi teologi, tra i quali Tommaso d'Aquino.

La troviamo particolarmente nel primo sermone di Colombano, quello sulla fede:

*Dio Uno e Trino è, per così dire, un mare,
che non si può attraversare né scrutare (...).*

*Cerca la suprema scienza non attraverso dispute di parole,
ma attraverso la perfezione dei buoni costumi;*

non con la lingua ma con la fede;

essa nasce dalla semplicità del cuore;

*non vi si giunge attraverso i ragionamenti di una dottrina
che non si radica nella pietà.*

*Se cercherai con le argomentazioni della ragione l'Ineffabile,
egli si farà da te più lontano (Qo 7, 23); se cercherai con la fede,
la Sapienza starà alle porte (Prv 1, 21)(...).*

*Chi è Dio e quanto è grande, egli solo lo sa.
Tuttavia, poiché è il nostro Dio,
benché a noi invisibile,
a lui dobbiamo bussare, e bussare spesso;
sempre dobbiamo cercare di trattenerne il Dio profondo,
il Dio immenso, misterioso, eccelso, onnipotente,
e pregarlo, per i meriti e l'intercessione dei santi,
che conceda alle nostre tenebre
almeno qualche scintilla della sua luce.*(Instruct., I,4-5)

In Colombano pare di vedere raffigurato dal vivo come l'amore fa gustare ben oltre ciò che si vede la grandezza divina toccata con la mano del cuore.

E' questa esperienza essenziale di Dio, della luce che egli è e che rifiuta ogni forma di tenebre, che fa forse diventare preghiera anche la durezza che veste le pagine del *Penitenziale* e la *Regola*. Il de Vogüé, scrive: «La Regola conventuale di san Colombano è un'opera sorprendente, anzi ingrata. A leggere le sue liste di punizione, 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 generoso di conversione che li animava.

L'aspetto ai nostri occhi più saliente e più ingrato è l'assillo costante delle colpe e della loro repressione. Questa preoccupazione è così ridondante da imprimere alla Regola cenobitica la forma propria di un penitenziale. Per interpretare esattamente questo carattere sconcertante occorre incessantemente ricordarsi del principio posto da Colombano stesso all'inizio della Regola cenobitica: 'La confessione e la penitenza liberano dalla morte'. Non si tratta di un ammaestramento a colpi di frusta, ma della liberazione dal peccato. Il senso acuto del peccato è indubbiamente la lezione fondamentale che quest'epoca dà alla nostra». (de Vogüé, *Règles et Penitentiels monastiques*, p. 10)

“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.”(Regula coenobialis)

Le penitenze previste per le colpe gravi dei monaci, dei chierici e dei laici ci stupiscono per la loro severità.

“Per avere leggerezza verso la maestà divina: 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 non in ordine, 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. 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”.

E le sanzioni si riferiscono anche a situazioni che ai nostri occhi parrebbero davvero insignificanti.

Ma esse suppongono da parte di tutti un vigore spirituale e una generosità mirabili e lo sforzo per eliminare dalla vita regolare le più piccole mancanze attesta lo slancio e la serietà di questo monachesimo, teso verso una totale purezza. L'importante è comprendere l'ideale di penitenza che l'Irlanda, nella persona di Colombano, porta sul continente. È evidente l'eco del Vangelo. Ai monaci come al resto dei cristiani la missione irlandese lancia un potente appello alla conversione, che sarà ascoltato da molti.

Dalle sue considerazioni sulla condizione della vita umana sbalza fuori un quadro veramente fosco; sulla scena di un mondo più apparente che reale, poiché è tutto sotto la legge inesorabile della caducità, gli uomini si muovono come ombre inconsistenti, ombre che devono però diventare autentiche persone attraverso la catarsi della penitenza e della mortificazione; «*con l'aiuto di Dio, sforziamoci di liberarci dai vizi, per poterci poi ornare delle virtù. Mondiamoci innanzitutto dalla superbia, dall'invidia, dall'ira, dalla bestemmia, dall'iniquità, dalla malizia, dalla tristezza, dalla vanagloria, dalla cupidigia, dalla malignità, da ogni amarezza, per venir ricolmati di umiltà e dolcezza, di benevolenza, mansuetudine, temperanza, misericordia, giustizia, letizia e carità*» (Istr. II, 2).

I mezzi per conseguire un'autentica santità sono molti, ma si possono ridurre a un solo intento: piacere a Dio per poter entrare nel suo Regno quali figli che, pur recidivamente ribelli, desiderano raggiungerlo nella gloria. Come può il fango anelare alle realtà celesti? Fragile come fiore d'erba che un soffio di vento disperde, l'uomo è tuttavia chiamato a rifiorire in cielo. È a questo che tutto converge, è in vista di questo futuro di felicità incomparabile che il monaco, e il cristiano, libera il proprio cuore dall'attaccamento alle cose di questo mondo. La resistenza alle seduzioni del maligno costituisce una vera e propria battaglia, una guerra senza tregua. Vince chi vince se stesso, ossia chi mette a morte il suo vecchio io al fine di vivere unicamente per Cristo poiché siamo suoi: «*Siamo di Cristo, non nostri!*» (Istr. X, 2) poiché siamo stati da lui comprati a caro prezzo. Il vero amore a se stessi è quello che ci fa morire per vivere in Cristo: «*Vincendo te stesso avrai vinto tutti. Se vinci te stesso..., morto a te stesso, sarai giudicato vivo da Dio*» (Istr. X,3).

Possiamo sentire il sentimento, che attraversa tutti gli scritti di san Colombano, della vita terrena nel suo stesso essere effimera e sfuggente, da condursi sotto il giudizio di Dio, e che proveniva esattamente da questa ancora più profonda e diffusa «sete del Dio vivente», o desiderio di Dio, che si esprime in ardenti e intense preghiere. Ne citiamo qualche brano:

*Veglia veramente beata quella in cui si è in attesa di Dio (...).
Si degnasse il Signore di scuotere anche me,
spregevole ma pure suo umile servo,
dal sonno della mia inerzia
e accendermi talmente di quel fuoco della sua divina carità,
da farmi divampare del suo amore fin sopra le stelle (...).*

*Potessi avere quel legno
con il quale sempre accendere, alimentare, riattizzare e ravvivare
quel fuoco, quella fiamma,
così che mai si estingua, ma sempre sappia crescere.
Dio mio, donami,
ti prego, nel nome del tuo Figlio Gesù Cristo,
quella carità che mai viene meno,
perché la mia lucerna si mantenga sempre accesa,
né mai si estingua; arda per me, brilli per gli altri.*

*Dégnati, o Cristo, dolcissimo nostro Salvatore,
di accendere le nostre lucerne:
brillino continuamente nel tuo tempio*

*e siano alimentate perennemente da te,
che sei la luce perenne,
perché siano rischiarate le nostre oscurità
e fuggano da noi le tenebre del mondo.
Dona, o Gesù mio, la tua luce alla mia lucerna (...).
Fa' che io guardi, contempli,
desideri te solo,
e, amandoti, solo a te sia rivolto,
e sempre la mia lucerna brilli e arda davanti a te.*

*Ti prego, amantissimo nostro Salvatore,
di mostrarti a noi che bussiamo,
perché, conoscendoti, amiamo te,
te soltanto, te solo desideriamo,
a te solo sia volta la nostra meditazione giorno e notte,
a te solo sempre pensiamo.*

*Degnati di infonderci un amore così grande,
quale si conviene a te che sei Dio
e quale meriti che ti sia reso,
perché il tuo amore
pervada tutto il nostro essere interiore
e ci faccia completamente tuoi.
In questo modo non saremo capaci di amare
altra cosa all'infuori di te, che sei eterno,
e la nostra carità non potrà essere estinta
dalle molte acque di questo cielo,
di questa terra e di questo mare,
come sta scritto: "Le grandi acque non possono spegnere l'amore" (Ct 8, 7).
Possa questo avverarsi per tua grazia, anche per noi,
o Signore nostro Gesù Cristo,
a cui sia gloria nei secoli dei secoli. Amen. (Instruct., XII, 2-3).*

Dobbiamo certo riconoscere che Colombano era eminentemente «un uomo d'azione» più che di elaborate meditazioni e di lettere, e che la sua opera di scrittore non è assimilabile a quella di Gregorio Magno, a lui contemporaneo e da lui ammirato e declamato come «il bellissimo Decoro della Chiesa Romana, quasi Fiore augustissimo di tutta la languente Europa. Osservatore egregio, perito nella contemplazione della divina parola». L'abate irlandese aveva infatti letto la *Regola Pastorale* di Gregorio - «ho letto il tuo libro sul governo pastorale, conciso nello stile, esteso nella dottrina, ricolmo di misteri» -, e al papa chiedeva anche le *Omellerie su Ezechiele*, ma la finezza e l'attenzione psicologico-spirituale erano incomparabili.

Tuttavia nei *Carmina* incontriamo ancora una volta un altro lato di Colombano. Si cita il *Poenitentiale*, segnato da colpi di bastone, digiuni, di quarantene e penitenza: ma le sue poesie trasudano sapienza umana e cristiana, buon senso, equilibrio, delicatezza.

Esse come i *Sermoni* presentano la miseria dell'uomo e la compunzione, il disprezzo del mondo e l'amore a Cristo e rivelano forse il profilo più intimo e più vero di Colombano: il Colombano "mistico", adorante e ammutolito di fronte al mistero di Dio; l'innamorato di Cristo, nel quale si risolve la sua vita; l'orante che converte la parola in preghiera.

Lo si dice lettore della Bibbia e dei Padri, ma conosce benissimo non solo poeti cristiani come Giovenale, Prudenzio, Venanzio Fortunato, ma anche Virgilio, Orazio, Ovidio, Stazio, Giovenale, e in alcuni versi ricorda il *dulce carmen* di Saffo [...]un metro che egli conobbe e

imparò probabilmente da Boezio: voci e toni tutti di una squisita cultura umanistica ricevuta a Bangor (non mai dimenticata, forse rinnovata e, in certe forme appresa sul continente, se è vero che certi contenuti dei "Carmina" sono lontani dalla cultura letteraria dell'Irlanda) e che dai suoi monasteri egli trasmetterà alla rinascita carolingia e alla storia culturale del Medio Evo. Questo non significa che il messaggio di questi carmi sia diverso da quello delle opere "asce- tiche": è lo stesso, ma accompagnato, in alcuni specialmente, da un diffuso senso di dolcezza, di serenità, quasi di ascolto, si potrebbe dire che la poesia rivesta l'austerità della vita e la preghiera che ne nasce ha il colore della bellezza.

Ed è particolarmente commovente vedere il monaco e l'asceta austero, poco incline all'esteriorità, rivestire le parole che esprimono il suo carattere personale di una forma poetica, l'unica bellezza che si è permesso di coltivare nel mondo che ha abbracciato. Questa attenzione all'arte della parola tradisce quell'aspetto dell'uomo Colombano nascosto dietro l'austerità dell'asceti-

Noi abbiamo solo alcuni poemi di Colombano: appena una mezza dozzina. "Tutti parlano di ritiro dal mondo e di rinunzia. Essi ci fanno ascoltare un canto, per così dire, duro e in ogni caso gravissimo" (F. Brunholzl, *Histoire de la littérature latine du moyen age*, pag. 181), ma i versi alzano dinanzi agli occhi del nostro spirito la personalità meravigliosamente affascinante del loro autore: il messaggero della fede che, austero, rude, solitario, entra nel profondo della nostra esperienza di Dio, con il suo essere assetato di lui, con il rivestire di forme, diremmo oggi "secolari", la sua fede.

L'edizione critica riconosce a san Colombano precisamente cinque *carmina*: il *Carmen de transitu mundi*, ascrivibile, forse, al tempo della giovinezza. «Questo mondo è destinato a passare»: è il tema dell'intero carme sull'incombente e irreversibile labilità o mortalità intrinseca di tutte le cose di questo mondo, fonte di seduzione e di illusione per i peccatori, che va abbandonato per essere salvati. Pare di sentire le considerazioni del Qoelet o la voce dei salmi sulla carne che è come l'erba del campo, o il potente ammonimento di Cristo sul vano ammasso delle ricchezze e la perdita dell'anima. Forse Colombano pensava alla sua giovinezza, ai fascini provati, alle resistenze opposte «ai piaceri fugaci». Non so se veramente il carme si possa fissare alla giovinezza dell'autore o non invece a quell'età in cui, con l'esperienza degli anni, egli può giudicare l'inconsistenza della vita e offrire credibili considerazioni ed esortazioni. Ma non è questo senso della transitorietà delle cose l'aspetto più alto e attraente del carme. Il mondo può essere abbandonato, se lo sguardo si volge al volto di Colui che non passa e non perde grazia e splendore:

*Passerà questo mondo,
giorno dopo giorno declina;
nessuno continuerà nella vita,
nessuno è sopravvissuto.
A chi prolunga la vita,
furtiva e incerta sopravviene la morte;
la tristezza della morte
afferra tutti gli erranti nella loro superbia.*

*Tutti gli avari sventuratamente perdono
quanto non vogliono donare per amore di Cristo;
altri, dopo di loro, lo raccolgono (...).*

*L'amata vita presente
di giorno in giorno decresce;
mai non passerà la pena che si van preparando.
Si affannano a procurarsi ciò ch'è mutevole e perisce,*

*non temendo di affidarsi a quel che li seduce.
Più della luce hanno amato le tenebre (Gv 3,19) tetre.
Disdegnano di seguire come guida il Signore della vita.*

*Regnano come in un sogno,
godono per un'ora soltanto,
mentre si stanno per loro preparando
tormenti eterni (...).*

Ecco: come erba di campo è ogni carne,

*che, pur florida, brucia,
e come il fiore dell'erba
è tutta la sua gloria.
Appena sorge il sole,
appassisce l'erba e il fiore:
così è di ogni giovinezza,
quando si estenua il vigore.
Con la vecchiaia la bellezza dell'uomo si dissolve.*

Ogni grazia di un tempo, con dolore scompare.

*Il volto splendente di Cristo,
desiderabile sopra ogni cosa:
questo dev'essere amato
più del fiore della fragile carne.*

*Dopo la morte i beati
vedranno il beatissimo Re
Allora il Re dei re, il Re santo
dai santi sarà contemplato.*

Abbiamo sentito, sopra, dai sermoni le affettuose preghiere rivolte a Cristo:

*Fa' che io guardi, contempi, desideri te solo,
e solo te attenda con il più ardente desiderio
e sempre la mia lucerna brilli e arda davanti a te.*

Profonde e quasi letterali in questo carme le risonanze bibliche, segno di quanto la conoscenza della Parola di Dio e la sua meditazione plasmassero il pensiero dei monaci antichi; il salterio imparato a memoria era il contenuto principale della preghiera liturgica; 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. 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.

Ma anche qui si rivela un aspetto assolutamente nuovo di Colombano: se la preghiera comune va ordinata perché sia degna nel suo svolgersi, non così quella personale: “...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.” (Regula VII)

Non ci si aspetterebbe dal monaco duro, austero, intransigente, una tale considerazione per ognuno dei suoi figli, eppure Colombano si preoccupa di sottolineare il rispetto per il modo di pregare di qualsiasi monaco: ciò che conta è pregare veramente.

Anche i *Versus Columbanus ad Hunaldum* (con acrostico: *Columbanus - Hunaldo*), in esametri, riprendono il tema del tempo che scorre e di ogni cosa che passa. Nei primi versi l'alto pensiero del monaco diventato poeta abbraccia e domina l'eterno panorama dell'umana vicenda, dell'incalzante ritmo del tempo, dei vizi e delle virtù degli uomini.

*Orsù, per poter godere della vita eterna,
Mettiti ora a disprezzare le carezzevoli attrattive della fuggevole vita...
...L'insicura gloria della vita mortale velocemente passa...*

Sempre il «tempo fugace (*volatile tempus*)», coi suoi beni precari, è la materia dei *Versus Sancti Columbanus ad Sethum*, di sapore oraziano e ancora così vicini al Qoelet, ed è nuovamente Gesù la ragione del loro abbandono per beni che non passano: «*Chiunque ama Cristo, segue le orme di Cristo...*

*Inconsistente e di breve durata
è la gloria della carne destinata a perire...
beni che non passano sono:
i precetti della legge divina,
le regole di vita onesta dei santi Padri,
tutto ciò che in passato scrissero i maestri docili allo Spirito,
o i carmi che composero poeti dal sapiente eloquio».*

È facile sentire e trovare in questi *Versus* fonti e ispirazioni di autori classici: «pensieri e parole di Virgilio, Ovidio, Orazio, Sedulio, Ausonio, Prudenzio vi affiorano sovente, ma sono così ben incastonati nel nuovo verso colombaniano che la fusione appare perfetta; segno indubbio che Colombano sapeva vivificare di energia propria quanto aveva appreso dagli altri».

Va sottolineata nel carne a Seth la singolarità di quell'invito a studiare poeti e prosatori profani, insieme agli scrittori ascetici, e il più delle volte si tratta di autori la cui conoscenza presso gli scrittori irlandesi non è attestata, per cui si deve concludere che Colombano non ha conosciuto e assimilato se non sul continente la più parte degli autori che utilizza, così come la loro metrica. Questo mi pare un aspetto bellissimo di Colombano: la vivacità di chi abbraccia tutto ciò che gli è dato di incontrare, di conoscere, di vivere come luogo e possibilità di trovare Cristo: non c'è nulla che non lo riguardi, una metrica conosciuta durante il suo camminare sulle terre d'Europa, poeti lontani dall'esperienza cristiana diventano la forma della preghiera: è un luminoso esempio di fede e di amore, della creatività che è segno di conversione. Ha poi il suo valore l'osservazione che nella

poesia medievale e particolarmente in quella di san Colombano «il vino vecchio entrò negli otri nuovi, per dare al vino nuovo un sapore antico».

Una piacevole e quasi commovente sorpresa riserva, tra i testi poetici di Colombano, il vivace e libero *Carmen Fidolio*, in versetti di due sole parole (*bipedali versu*): l'adonio, che normalmente chiude la strofa saffica e in Colombano, come già in Boezio, è usato da solo.

Potremmo chiederci se sia lo stesso uomo, una volta missionario inflessibile, quello che ora, per amore di un suo amico, illustra la sua esortazione con esempi attinti alla mitologia greca. Siamo di fronte a un'altra rivelazione di Colombano, a «una nota nuova nella sinfonia già così ricca e complessa della sua spiritualità: a settantadue anni, già gravato dalle noie penose della vecchiaia e con un passato di logorante attività come il suo, egli si compiace ingenuamente di rinnovare in questi versi adonici un metro già caro a Saffo [...] e si abbandona spensierato al puro godimento dell'arte, colorando, con la freschezza vivace di una fantasia rimasta giovane, il sogno poetico che gli fioriva sulla pagina». (R. Della Cella, *S. Colombano poeta*, pp.36-37).

*In cambio di oro
l'eroe Achille
consegnò
le spoglie di Ettore.
In forza dell'oro
di certo
si dicono aperte
le nere porte dell'Ade.*

Ma ecco ancora l'apparire di Cristo:

*Cristo,
arbitro del mondo,
dell'Onnipotente unico Figlio,
ti conceda le dolci
gioie della vita.*

Ritorna però alla fine il richiamo abituale: «*Tutto passa, il tempo fugge senza ritorno*», e alla letizia spensierata anche nel verso succede a suggello il ricordo della sua vecchiaia e di quella che verrà anche per Fidolio: «*Queste parole ho dettato, oppresso da terribili dolori, che patisco nel fragile mio corpo e a causa della mia vecchiaia*»; «*Vivi, sta' bene, sii lieto, ma ricorda la triste vecchiaia*».

Accenniamo, per ultimo, al *Carmen navale*. Si tratta di un "celeuma", o canto per i rematori, composto da Colombano per il viaggio sul Reno, da Magonza a Basilea e a Bregenz. Quel viaggio, intrapreso per la sua espulsione dalla Gallia, offre al coraggioso monaco, che vi appare come condottiero, l'immagine appropriata del corso della vita, delle sue traversie, e quindi del premio che verrà per quanti, sostenuti dalla memoria di Cristo, avranno resistito e saranno giunti al termine del percorso. Se dapprima il ritornello del "celeuma" è: «*Olà, uomini! E l'eco faccia risonare il nostro Olà*», esso diviene poi: «*O uomini, il vostro cuore, memore di Cristo, ripeta: Olà*».

*Resistete e aspettate tempi migliori,
o voi che tante traversie avete patito:
Dio porrà fine anche a questi travagli.
Olà, uomini! E l'eco faccia risonare
rimbombando il nostro Olà!*

.....

*L'onnipotente Re delle virtù, fonte dell'essere,
si fa garante per chi lotta, dà premi a chi vince.
O uomini, il vostro cuore, memore di Cristo,
ripeta: Olà».*

La vena poetica, e più radicalmente, il sentimento forte, potremmo dire “dolce”, nel senso forte del termine, l'affettività, che conosce la tenerezza, e la capacità e il gusto della bellezza e del "divertimento" appartengono al Colombano storico, al rude monaco “barbaro coi barbari”.

Se dovessimo scegliere alcune parole che tratteggino la preghiera vestita di versi del monaco irlandese forse potremmo scegliere la “Preghiera”, così lui stesso ha intitolato queste righe, in cui traspaiono in filigrana il senso profondo della lotta contro tutto ciò che è male; il sapore forte della purezza che illumina i gesti e le scelte del vivere quotidiano; il primato di Cristo e l’abbandono coraggioso di chi ha fatto del “peregrinare” la forma della “sequela Christi”, che conosce la povertà della vita e del cuore; lo abbiamo sentito poco fa :”... *Mangiamo col povero, beviamo col povero, condividiamo la sorte del povero, per meritare almeno così di entrare insieme col povero in quel luogo, dove verranno saziati coloro che qui per Cristo hanno fame e sete di giustizia*”.

*Signore Dio, distruggi e sradica
tutto ciò che l'avversario pianta in me,
affinché, eliminata ogni iniquità,
tu possa porre sulle mie labbra la sapienza
e nel mio cuore il desiderio di ben operare.
Fa' che io serva Te solo
nelle opere e nella verità,
che sappia adempiere i comandamenti di Cristo
e cercare Te, unicamente.
Fa' che mi ricordi di Te;
dammi la carità,
dammi la castità,
dammi la fede;
dammi tutto ciò che sai essere utile all'anima mia.
Signore, compi in me il bene
e concedimi ciò che sai essermi necessario.
Amen*

” La meraviglia che i suoi carmi e, senz'altro, i diversi tratti emergenti dalle sue lettere e soprattutto dai suoi sermoni suscitano, sta a indicare che un pregiudizio di interpretazione lo ha condizionato e ristretto, mostrandone riduttivamente solo un aspetto. Colombano va rivalutato nella personalità e nella spiritualità.

E, infatti, la figura di Colombano che risalta dalle sue opere è una personalità «rivalutata», se, indubbiamente, impressiona e suscita qualche immediata perplessità e sconcerto, a motivo della sua tenacia granitica e non ammansibile, pure, per altro verso, la stessa figura suscita una irresistibile attrattiva e una sconfinata ammirazione, dello stesso genere di quelle che non hanno mancato di conquistare quanti lo hanno, via via, incontrato lungo i suoi pellegrinaggi”. (I. Biffi, *La disciplina e l'amore*, Jaca Book)

E c'è un'evidente ragione, in profondità, ben colta da Walker (G.S.M. Walker, *San Colombano, Le opere*, p. 17, nota 29). Egli scrive: «Un carattere così complesso e così contrastante, umile e altero, rude e tenero, pignolo e focoso di volta in volta, aveva, come suo modello direttivo e unificante,

l'aspirazione alla santità»: l'aspirazione cioè a una piena sequela di Cristo, l'amore per il quale era il movente radicale delle sue scelte e del suo stato di vita di solitario e di missionario.

Ma cosa insegna a noi Colombano con la sua preghiera, cosa dicono a noi le sue parole? Mi pare soprattutto che ciò che più balza agli occhi sia la sua intensità spirituale, fondata sulla totale sottomissione alla volontà di Dio e sulla identificazione con Cristo crocifisso. La preghiera assidua, che conosce l'ascesi del corpo e che abbraccia intelligenza e volontà, plasma la sua opera e la sua testimonianza: da lui emanava una forza che appariva necessariamente fondata su una base soprannaturale.

Colombano è un uomo di Dio tenace e combattivo, nel quale il porsi sempre innanzi al Signore ha reso possibile la composizione di tratti dall'apparenza contrastanti: “dal forte è uscito il dolce” (Gdc 14,14).

* * * * *

*IL LINGUAGGIO SPIRITUALE
DI SANT'ILDEGARDA DI BINGEN -I*

05 MARZO 2007

Sr M. CARLA VALLI OSB ap

Le visioni di una mistica aperta al mondo: Sant'Ildegarda di Bingen (1098-1179)

Le visioni di una mistica aperta al mondo: Sant' Ildegarda di Bingen (1098-1179).....	1
1. Il linguaggio delle visioni di Ildegarda, provocazione per l'oggi.....	1
Una certa fortuna di Ildegarda oggi	3
2. Le rappresentazioni figurative nelle visioni di Ildegarda : linguaggio mistico.....	6
Il percorso esistenziale di Ildegarda fino al battesimo di fuoco del 1141	6
La relazione sul battesimo di fuoco del 1141	7
Prima scena, quadro unico	8
Seconda scena, primo quadro.....	10
Seconda scena, secondo quadro	12
Le difficoltà di Ildegarda nel suo ambiente e nel suo tempo	14
Il dialogo di san Bernardo e Ildegarda (anno 1147) secondo il Tritemio	14
3. La forma visione in Ildegarda (in generale).....	16
visione e spiegazione	16
visione con apertura al mondo	16
4. Conclusione: Ildegarda, le mani offerte a Dio, come una piuma nel vento	17

Iniziamo la conversazione di questa sera con un pensiero affettuoso per Sr Angela Carlevaris OSB dell'abbazia di Eibingen (l'abbazia di s. Ildegarda), che nell'ottobre – novembre 2001 tenne in questa sala un ciclo di sei lezioni su sant'Ildegarda. Ciò che ci insegnò centellinando per noi il frutto di 30 anni di ricerca critica sui testi di Ildegarda rimane un caposaldo per ogni discorso sulla santa; si può immaginare dunque anche un po' il mio imbarazzo. Le ho chiesto qualche indicazione per svolgere le conferenze in programma ma poi mi sono trovata a disagio di fronte alle stesse. Che fare? Sr Angela stessa ha voluto risolvere l'imbarazzo ricordandomi innanzitutto che una stessa realtà si può comprendere a partire da approcci differenti; e poi colloquiando con me su quanto esporrò tra poco circa la pagina introduttiva dello *Scivias*. Anche con questa maniera discreta di seguire da lontano il nostro incontro, sr Angela questa sera è tra noi con una lezione non da poco.

1. Il linguaggio delle visioni di Ildegarda provocazione per l'oggi

Il tema che mi sta a cuore questa sera è quello del linguaggio spirituale di Ildegarda. Esso ha una caratteristica macroscopica: l'utilizzo della rappresentazione figurativa in maniera tale che occorre prendere contatto con esse, "entrare" in esse. Non sbaglia chi la qualifica come visionaria,

ma dice troppo poco di lei. La rappresentazione figurativa non entra come elemento a lato del suo dire e scrivere (scrisse tre libri di visioni)¹, ma lo costituisce nella sua origine. Eppure non fu solo una visionaria : piuttosto una « donna di eccezionali doti e straordinaria intelligenza dallo strano destino» (L. Ghirighelli):

* in vita: « quando già in età matura ricevette dallo Spirito Santo l'ordine di manifestare al mondo le verità apprese tramite visione, acquisì in tempo brevissimo fama immensa tramite le sue opere, le predicazioni tenute personalmente o ripetute nelle più importanti città, la saggezza in virtù della quale fu scelta come consigliera sia dall'uomo comune che dalle somme autorità politiche e religiose»;

* dopo la morte: « una monaca così nota ed ammirata da esser venerata come santa quando ancora viveva nel secolo, senza però poi essere - forse - ufficialmente canonizzata dopo la morte. In risposta alla domanda di canonizzazione formulata dal monastero di Ildegarda, infatti, alcuni ecclesiastici di Magonza nel 1233 ricevettero dal Papa l'incarico di esaminare la documentazione relativa agli scritti ed alle opere della profetessa; una decina di anni più tardi però la curia romana sentì l'esigenza di una ricerca più approfondita ed accurata: il clero di Magonza non era stato evidentemente esauriente nelle proprie indagini. Nonostante un successivo ulteriore sollecito, il lavoro procedette a rilento ed a poco a poco finì per essere definitivamente accantonato, motivo per cui il processo di canonizzazione non ebbe mai effettivamente corso. Sono dunque la tradizione popolare ed il culto già diffuso dal XIII secolo a decretare il titolo di santa alla famosa monaca di Bingen: il giorno della sua morte fu infatti celebrato come festa di Santa Ildegarda (17 Settembre) ed il suo nome fu comunque iscritto nel *Martyrologium Romanum*».

* Oggi : « per troppo tempo analizzata dagli storici della filosofia solo in modo superficiale e comunque sospettoso nei confronti della forma espositiva scelta (le sue idee, giudicate "visioni" non venivano analizzate nelle loro linee concettuali, ma assimilate per lo più alla corrente della mistica femminile), ha potuto trovare solo grazie agli studi più recenti il giusto riconoscimento della sostanza filosofica dei suoi scritti. Ed oggi Ildegarda, la cui opera risulta praticamente sconosciuta nel nostro paese, ha suscitato un'ondata di interesse straordinario presso un pubblico vasto ed eterogeneo. Rischia, la nostra autrice, di divenire una moda? Il pericolo esiste, soprattutto perché la tendenza sembra quella di spendere fiumi di parole sul pensiero di Ildegarda, senza di fatto confrontarsi con la realtà degli scritti. Cerchiamo allora di "parlare" meno di Ildegarda di Bingen - santa, profetessa, guaritrice, visionaria, primo medico naturalista ... queste definizioni le abbiamo già sentite tutte - e di imparare veramente a conoscerla. [...] Solo leggendo le sue parole ci capaciteremo veramente della profondità e dell'importanza del suo grande insegnamento»².

Certo, la sua avventura umana e spirituale parte dalla visione e proprio per questo motivo al fenomeno in Ildegarda dedico la conversazione di questa sera. Forse abbiamo in mente anche alcune di queste rappresentazioni figurative delle visioni, nel senso che abbiamo visto la

¹ Lo *Scivias* (*Conosci le vie*), scritto dal 1141 al 1151

il *Liber Vitae Meritorum* (il *Libro dei meriti della vita*) scritto tra il 1158 e il 1163

e il *Liber Divinorum Operum* (il *Libro delle opere divine*) scritto a partire dal 1163 e concluso intorno al 1174.

Volendo dare l'elenco delle sue opere bisogna aggiungere: una notevole quantità di lavori musicali, raccolti sotto il nome di "Symphonia harmoniae celestium revelationum", scritta quasi completamente tra il 1148 e il 1158 [diviso in due parti: i "Carmina" (canti) e l' "Ordo Virtutum" (*La schiera delle virtù*, opera drammatica musicata)]. Un notevole contributo diede pure alle scienze naturali, scrivendo due libri che raccoglievano tutto il sapere medico e botanico del suo tempo e che vanno sotto il titolo di "Physica" ("Storia naturale o Libro delle medicine semplici") e "Causae et curae" ("Libro delle cause e dei rimedi o Libro delle medicine composte"). Ebbero anche grande fama le sue lettere a vari destinatari e che trattano di diversi argomenti, nelle quali egardaegarda risponde soprattutto a richieste di consigli di ordine spirituale.

² Luisa Ghiringhelli, Introduzione: Ildegarda di Bingen, *Come per lucido specchio. Libro dei meriti di vita*, a cura di Luisa Ghiringhelli, Associazione Culturale Mimesis, Milano, 1998, 291 pp..

riproduzione delle miniature con cui due codici antichi³ hanno ornato il testo che ci hanno trasmesso. Come ci ha spiegato il prof. Enrico de Capitani che « la cosa più importante della miniatura è la sua natura funzionale e la sua relazione con il contesto in cui è nata, il codice (=libro, non volume/rotolo)»⁴.

Di fronte ad Ildegarda visionaria si apre obiettivamente lo spazio della differenziazione degli approcci possibili, a seconda delle sensibilità, delle competenze ecc. e del giudizio di valore sulle conclusioni cui i diversi approcci giungono. In esse, dal mio punto di vista (che scopro affine a quello della prof. Ghiringhelli), diventa discriminante la valorizzazione — o meno, e in che senso — del contesto e della finalità della rappresentazione figurativa .

Non sono in grado di fare una recensione critica su quanto nell'immensa bibliografia Ildegardiana è stato detto al riguardo. Mi permetto però di riportare due esempi che mi lasciano insoddisfatta.

Una certa fortuna di Ildegarda oggi

Il primo esempio lo traggo da un articolo scaricato dal web⁵.

«E' privilegio di alcuni Esseri, la cui armonia interiore si è sintonizzata con quella cosmica, di entrare in contatto con delle Energie Superiori. Questa sottile comunicazione tra visibile e invisibile li ha messi in condizione di trasmetterci **opere eterne, frutto di visioni al di là dello spazio e del tempo.** ... La nostra epoca, cerniera tra due millenni, è matura per accogliere di nuovo la visione di una delle più grandi figure mistiche dell' Occidente: Ildegarda von Bingen. ... Questa badessa benedettina del XII secolo, esempio luminoso di spiritualità, il primo medico psicosomatico della storia, dopo un oblio di ottocento anni, viene riscoperta in un momento di profonda trasformazione planetaria. Dotata di grande carisma, Ildegarda predicò fino all' età di ottanta anni alle folle in tutta la Germania, mitigò le intemperanze dell' Imperatore Barbarossa, consigliò Papi e monarchi di tutta Europa e fondò due monasteri. Scrisse importanti trattati di medicina (oggi sarebbero definiti olistici), di musica, di cristalloterapia, di teologia, di dietetica, ma **soprattutto lasciò le sue visioni in eredità al mondo...** Precorrendo i fisici quantistici, Ildegarda considera ogni cosa, ogni uomo ed ogni evento intimamente connessi ed interdipendenti... Nel suo piccolo mondo, l' uomo può sperimentare nell'anima e nel corpo, l' intelligenza e l' ordine universali in quanto macrocosmo e microcosmo sono simili. Tuttavia questo legame non implica uno stretto rapporto causale e la dipendenza dell'uomo dalle forze cosmiche. La responsabilità dell' uomo rimane intatta, così pure la possibilità di decidere tra il bene e il male. Salute e malattie dell' uomo dipendono quindi dall'equilibrio non solo tra corpo e Anima (tra psiche e soma) ma anche tra microcosmo-uomo e macrocosmo-universo. Questa visione unitaria di gran moda oggi, la chiamiamo olistica e riflette

³ Sono il *Wiesbaden 1*, o *Rupertsberger Codex*, → *Scivias* : composto circa il 1170 , terminato forse dopo la morte di egarda); originale smarrito, si usa la copia fac-simile che era stata preparata con precisissimo ricalco tra il 1927 e 1933 nella stessa Abtei St. Ildegarde, Eibingen; le miniature erano state eseguite sotto al sua supervisione e almeno su sue precise indicazioni; e il Codice di Lucca : Lucca, Bibl Statale, ms 1942, → *Liber divinorum operum*.

⁴Essa compare ne « I libri decorati: erano quelli **non** destinati a un uso di studio, come se fossero dei libri di appunti (in tal caso i codici medievali sfruttano la pergamena più possibile: si scrive persino sui margini). I libri decorati sono quelli **destinati ad un uso pubblico, come la liturgia, o uffici particolare, per esempio, destinati alla rappresentanza.** Un libro decorato in qualche modo rappresentava con la sua preziosità l'importanza del personaggio che ne diventò proprietario o del monastero che lo possedeva». «Si tratta di un'iniziale detta "figurata", in cui una figura si trasforma in un'iniziale, una lettera iniziale»: Lezione Scuola Cultura Monastica 2007, 15 gennaio.

⁵ *Il ritorno di santa Ildegarda* di Marie Noelle Urech (www.olotropica.it , 27 novembre 2006; cfr. www.viriditas.vs, ove si leggeva [al 27 novembre 2006] anche : « L' ultimo messaggio di Ildegarda data del maggio 1999: 'affrettatevi con urgenza, i tempi sono arrivati, riunite più gruppi e persone possibili per meditare insieme sull' amore e la pace. Così nasce l' iniziativa dell' Associazione Viriditas: meditazione per la Pace» ; ora [1 marzo 2007] si danno solo le coordinate dell' Associazione).

una tale profonda umanità e amorevolezza da designarla non solo come sacerdotessa, profetessa e medico ma anche come essere umano completo ed ispirato, che trascende il tempo».

Chi si esprime così, che cosa apprezza del linguaggio di Ildegarda? Le visioni, in quanto percezioni che attingono all'eterno, in virtù di una sintonia tra l'armonia interiore con le energie cosmiche e quelle divine. Ildegarda è detta mistica perché è visionaria, mistica perché cura la propria interiorità (o spiritualità) dialogando con la dimensione divina che la ispira.

Chi si esprime così, più a fondo, di che cosa ha nostalgia? Della dimensione spirituale della vita in quanto elemento unificante di tutte le esperienze ed indicatore di un percorso di beatitudine possibile su questa terra. Esigenza legittima; non solo, esigenza degna dell'uomo come tale che si chiede perché vive, da dove viene, dove tende, come deve vivere. E dove ne cerca la realizzazione? Nell'accoglienza delle regole di sapienza contenute nei messaggi dal cielo.

Questo però non è l'approccio del cristianesimo a Ildegarda né il suo apprezzamento per le di lei visioni. Le energie superiori su citate, nella loro vaghezza panteistica, non si possono ricondurre a quell'energia di Dio che la fede ben conosce (cf ad es. Ef 6, 10: "Attingete forza nel Signore e nel vigore della sua potenza"); la soluzione all'enigma dell'esistenza il cristianesimo la ritrova nell'evento cristiano, che è un fatto accaduto nella storia; e la mistica nel cristianesimo è l'esperienza di quell'evento — che per la sua portata salvifica inesauribile e simbolica è chiamato: «mistero» — nella fede e nel sacramento.

Le visioni sono qualcosa da collocare rigorosamente nel quadro del già e non ancora della rivelazione cristiana, che si è compiuta in Cristo Gesù: «... la Rivelazione è compiuta, non è però completamente esplicitata; toccherà alla fede cristiana coglierne gradualmente tutta la portata nel corso dei secoli» (CCC n. 66). «I due aspetti del vincolo con l'unicità dell'evento e del progresso nella sua comprensione sono molto bene illustrati nei discorsi d'addio del Signore, quando egli congedandosi dice ai discepoli: "Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé... Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annunzierà" (Gv 16, 12-14). Da una parte, lo Spirito fa da guida e così dischiude una conoscenza, per portare il peso della quale prima mancava il presupposto — è questa l'ampiezza e la profondità mai conclusa della fede cristiana. Dall'altra parte, questo guidare è un "prendere" dal tesoro di Gesù Cristo stesso, la cui profondità inesauribile si manifesta in questa conduzione ad opera dello Spirito. Il Catechismo cita al riguardo una profonda parola di Papa Gregorio Magno: «**Le parole divine crescono insieme con chi le legge**» (CCC 94, S. Gregorio, *in Ez* 1, 7, 8).

Il Concilio Vaticano II indica tre vie essenziali, in cui si realizza la guida dello Spirito Santo nella Chiesa e quindi la «crescita della Parola»: essa si compie

- per mezzo della meditazione e dello studio dei fedeli,
- per mezzo della profonda intelligenza, che deriva dall'esperienza spirituale e
- per mezzo della predicazione di coloro «i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità» (*Dei Verbum*, 8). [...]

[...] Vedere interiormente [questo è il caso delle visioni di sant'Ildegarda] non significa che si tratta di fantasia, che sarebbe solo un'espressione dell'immaginazione soggettiva. Piuttosto significa che l'anima viene sfiorata dal tocco di qualcosa di reale anche se sovrasensibile e viene resa capace di vedere il non sensibile, il non visibile ai sensi — una visione con i «sensi interni». Si tratta di veri «oggetti», che toccano l'anima, sebbene essi non appartengano al nostro abituale mondo sensibile. Per questo si esige una vigilanza interiore del cuore, che per lo più non c'è a motivo della forte pressione delle realtà esterne e delle immagini e pensieri che riempiono l'anima. La persona viene condotta al di là della pura exteriorità e dimensioni più profonde della realtà la toccano, le si rendono visibili. [...] **La «visione interiore» non è fantasia, ma una vera e propria maniera di verificare**, abbiamo detto. **Ma comporta anche limitazioni.** Già nella visione esteriore è sempre coinvolto anche il fattore soggettivo: non vediamo l'oggetto puro, ma esso giunge a noi attraverso il

filtra dei nostri sensi, che devono compiere un processo di traduzione. Ciò è ancora più evidente nella visione interiore, soprattutto allorché si tratta di realtà, che oltrepassano in se stesse il nostro orizzonte. Il soggetto, il veggente, è coinvolto in modo ancora più forte. Egli vede con le sue possibilità concrete, con le modalità a lui accessibili di rappresentazione e di conoscenza. Nella visione interiore si tratta in modo ancora più ampio che in quella esteriore di un processo di traduzione, così che il soggetto è essenzialmente partecipante del formarsi, come immagine, di ciò che appare. **L'immagine può arrivare solo secondo le sue misure e le sue possibilità. Tali visioni pertanto non sono mai semplici «fotografie» dell'aldilà, ma portano in sé anche le possibilità ed i limiti del soggetto che percepisce [...]**

non sono neppure da immaginare come se per un attimo il velo dell'aldilà venisse tolto ed il cielo nella sua pura essenzialità apparisse, così come un giorno noi speriamo di vederlo nella definitiva unione con Dio. Le immagini sono piuttosto, per così dire, una sintesi dell'impulso proveniente dall'Alto e delle possibilità per questo disponibili del soggetto che percepisce»⁶.

In conclusione: le visioni — se sono autentiche, se l'esperienza spirituale le comprende nella verità — sono un dato da interpretare:

« Quale sia il centro di un'immagine, si svela ultimamente a partire da ciò che è il centro della “profezia” cristiana in assoluto: il centro è là dove la visione diviene appello e guida verso la volontà di Dio»⁷.

Un secondo esempio⁸: Peter Dronke, *Fabula . Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Brill, Leiden, 1974, p.1 scrive:

«C'è un ambito della scrittura medievale in cui l'astratto e il concreto, le idee e le immagini, sono connessi in maniera inestricabile.

Il primo grande monumento di questa scrittura è il *Periphyseon* di Scoto Eriugena (terminato negli anni 864-6);

successivamente, nel XII secolo, possiamo inserire in questo ambito opere fra loro assai diverse, come il *Drigmaticon* di Guglielmo di Conches,

la *Cosmographia* di Bernardo Silvestre

e il *Liber divinorum operum* di Ildegarda di Bingen.

Per la loro forma e la loro concezione queste ultime tre opere non sembrerebbero avere molto in comune: l'opera di Guglielmo - come il capolavoro dell'Eriugena - è un dialogo sulla creazione e la struttura dell'universo;

quella di Bernardo è un'epica allegorica, in prosa e in versi, in cui divinità femminili, dirette da un artefice divino, danno forma al mondo e all'uomo;

quella di Ildegarda è una registrazione delle visioni cosmogoniche che essa vedeva, e delle sue meditazioni su queste stesse visioni.

Eppure, per quanto diverse, queste opere ed il *Periphyseon* ci presentano con eccezionale chiarezza esempi di un elemento creativo fondamentale, che distingue anche alcuni altri testi medievali

⁶ J. Ratzinger, Commento teologico alla Terza parte del «segreto» di Fatima, 19 aprile 2000

⁷ Ibidem.

⁸ Ricavato dal web, ma da un sito ineccepibile per rigore, curato da un nome di spicco tra gli studiosi italiani di Ildegarda. : http://www.swif.uniba.it/lei/filmed/egardaegard/egardae3/htm/c2_1.htm/ 2007-03-01. La curatrice, Michela Pereira, è nota tra l'altro perché è la traduttrice del *Liber Divinorum Operum*, Mondadori 2003 (d'ora in poi: LDO).

comunemente classificati come 'platonici'. **Essi sono opera non solo dell'intelletto razionale, ma anche dell'immaginazione creativa.**

Le loro concezioni cosmologiche sono **alimentate da sorgenti immaginali** nella stessa misura che da **fonti disciplinate di pensiero astratto.**

Il loro è un regno in cui la visione sacra e il mito profano possono combinarsi col pensiero analitico, la fantasia poetica con la speculazione fisica e metafisica».

Da una prospettiva simile che lega la visione alla fantasia poetica, all'immaginazione creativa di una personalità per altro capace di elaborazione filosofica, deriva che su Ildegarda si affermi ad es. da una luminare di filosofia dell'Università Statale di Milano:

« Era il XII secolo. Nel monastero benedettino di Bingen, su una collina coperta da vigneti, viveva la badessa Ildegarda, donna sapientissima in un mondo di poteri e autorità tutte maschili. Per comunicare le sue dottrine sulla genesi del cosmo e sui quattro elementi, scelse lo strumento della visione sottraendosi così alla autorità delle scuole e attribuendo a una rivelazione divina e personale il sapere che aveva appreso invece dalla ricchissima biblioteca del monastero»⁹.

Ma davvero Ildegarda scelse questo strumento? Che cosa ce ne dice lei ? Non vale forse la pena di ascoltarla parlarne? La strada: leggere i testi collocandoli nel momento biografico dell'autrice.

2. Le rappresentazioni figurative nelle visioni di Ildegarda : linguaggio mistico

Il percorso esistenziale di Ildegarda fino al battesimo di fuoco del 1141

« Ildegarda è l'ultima figlia, la decima, di una famiglia numerosa e come tale viene offerta dai genitori, gente molto pia, a Dio come la loro "decima", secondo le prescrizioni della Scrittura, come troviamo nei libri di *Esodo* e *Levitico* per esempio. Del padre e della madre conosciamo solo i nomi: il padre, Ildeberto, e la madre, Metilde. Essi, benché impegnati negli affari del mondo e disponendo di una ricchezza fuori dell'ordinario, ricchi di beni terreni e di beni spirituali, non erano ingrati nei confronti del Creatore e offrirono la loro figlia al servizio di Dio.

Ildegarda era una bimba dalla salute cagionevole, intelligentissima, e dotata sin dalla più tenera età di un dono mistico straordinario. I genitori si sentivano la responsabilità per questa loro figliola e, secondo quanto leggiamo nella *Vita*¹⁰ e, forse proprio per questo motivo, l'offrirono a Dio: *"Già all'età di tre anni vidi una luce così grande che la mia anima ne fu sgomenta, ma a causa della mia tenera età, non ero capace di esprimere quanto provavo. Da quando a otto anni avevo lasciato i miei per essere offerta alla vita spirituale fino a quindici anni, ero solita a raccontare con semplicità quanto vedevo nella mia visione, sicché chi mi ascoltava se ne stupiva, chiedendosi da dove e da chi io conoscessi quanto dicevo. E io stessa me ne meravigliavo, perché mentre nell'anima mia avevo la visione di tante cose, continuavo a vedere anche quanto mi stava intorno"*.

⁹ Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri, *Pensieri straordinari di una monaca. Cosmo, umori ed elementi nelle visioni di Ildegarda* in <http://www.golemindispensabile.it/Puntata21/articolo.asp?id=1025&num=21&sez=295&tipo=&mpp=&ed=&as=/1> marzo 2007. La Beonio Brocchieri è ordinario di Filosofia Medievale alla Università degli Studi di Milano; ha pubblicato numerosissimi saggi fra cui *La logica di Abelardo* (1969) e *Il pensiero politico medievale* (2000). È nel comitato direttivo di "Doctor Virtualis", rivista di storia della filosofia medievale.

¹⁰ «Scritto che si fonda in parte su appunti dell'autrice (=Ildegarda) rielaborati poi dai monaci Goffredo e Teodorico, ed in parte sui numerosi racconti che su di lei circolavano, già quando la santa era ancora in vita»: L.Ghirighelli, Introduzione, op. cit., p.8.

Ildegarda insiste sempre che aveva questa visione, per così dire, continua, senza mai perdere contatto con la realtà e dice di non aver mai avuto nessun'estasi. *“Queste cose però non succedevano ad altre persone; me l'aveva assicurata la mia nutrice (= governante), mentre invece avevo sempre creduto che fosse così per tutti e allora mi spaventai e cercai, perciò, per quanto mi era possibile di tener nascosto quello che provavo. D'altro canto, debole com'ero di salute, avevo pochi rapporti con le altre persone e conoscevo poche cose della vita comune. Questa visione, invece, mi metteva a contatto con tutto il mondo”*.

[...] Ildegarda lascia la famiglia all'età di otto anni, prima per venire educata da una pia vedova, Uda di Gingenheim, insieme alla quattordicenne Jutta di Spanheim, che aspirava alla vita eremitica. Il luogo dove avrebbero dovuto vivere, l'eremitaggio sul monte Disibodo [...era stato] fondato nel VI-VII secolo da un monaco irlandese, di cui poco o nulla sappiamo da altre fonti, ma che troviamo nominato nel martirologio di Rabano Mauro, nella prima metà del IX secolo. [...] Disibodo, questo santo, aveva scelto per sé una regola di vita molto austera, ma ai suoi monaci aveva prescritto la *Regola* di San Benedetto [...] Dal 1106 fino al 1112, l'anno in cui Ildegarda insieme a Jutta vengono a Disibodenberg, si sta ricostruendo un monastero che durante le varie vicende era stato quasi completamente distrutto. Jutta di Spanheim, di sei anni maggiore di Ildegarda si era decisa per la vita eremitica, incoraggiata in questo dal fratello. Il 1° novembre del 1112 Ildegarda insieme a una coetanea segue Jutta nell'eremitaggio sul monte di San Disibodo.

Con il passare degli anni la piccola comunità si fa conoscere e i membri a poco a poco aumentano. Ventiquattro anni dopo, alla morte di Jutta, sono circa quindici. Ildegarda viene eletta successivamente con il titolo di Maestra nel 1136.

... la vita di Ildegarda procede fino al 1141 al suo ritmo abituale, tra preghiera e semplici occupazioni casalinghe, nel raccoglimento e nella solitudine dell'eremo.

[In quell'anno accade la] visione [che] è per Ildegarda una specie di battesimo di fuoco»¹¹

La relazione sul battesimo di fuoco del 1141

Leggo e commento la Prefazione (*Protestificatio*) del *Libro Scivias*¹² (traduzione di M. Pereira, o di Giovanna della Croce)¹³. Essa ci mette in contatto con due narrazioni, due formulazioni coerenti ma non identiche, dello stesso evento.

La differenza sostanziale tra le due sta nel fatto che, nella prima, Ildegarda come tale esplicitamente non appare, nel senso che il racconto presenta lei solo come il 'recipiente', il termine della comunicazione divina: solo leggendo tra le righe — perché comunque è lei che scrive, e quindi lascia sempre, inevitabilmente, traccia della propria autocoscienza — possiamo ricavare qualcosa della sua personalità e della sua reazione all'evento.

Nella seconda invece — tramite alcuni interventi in terza persona singolare e poi in prima persona singolare — si chiarisce come ella faccia dire alla voce divina anche qualcosa del proprio vissuto, spiegandoci le reazioni che ebbe di fronte alla missione ricevuta dall'alto.

La ripetizione del racconto è un mezzo narrativo per circoscrivere ciò che non lo è:

¹¹ Sr A. Carlevalis, lezione 22 ottobre 2001.

¹² Circa il titolo : «Riguardo al titolo Ildegarda dice: “Nella mia visione ho saputo che a questo mio libro che dovevo scrivere per incarico di Dio dovevo dare il nome di ‘Scivias Domini’. Generalmente questo titolo viene tradotto “Conosci le vie del Signore”, ma non credo che questa sia la traduzione giusta, anche per quanto Ildegarda dice in seguito, facendo questa osservazione: “Ho conosciuto le vie del Signore”. È la sua testimonianza sulla vita dell'uomo, sulla Chiesa, sulla storia» (Sr A. Carlevalis, lezione 22 ottobre 2001).

¹³ Rispettivamente, dal web e dal volume: Giovanna della Croce, “*Scivias*”. *Il nuovo cielo e la nuova terra. Ildegarda di Bingen*, LEV 2002, 260 pp.

ciò che è accaduto — disposto nel piano salvifico divino per provocare in Ildegarda un salto di qualità, una svolta della sua vita (umana e spirituale) — è qualcosa che va oltre la logica degli eventi umani: per questo Ildegarda si autopresenta in prima battuta (nel primo racconto) come è totalmente passiva di fronte a Dio che le parla. Ma l'esperienza mistica cristiana, che — in quanto mistica — ha per connotato specifico proprio l'esperienza della passività — , non si esaurisce in essa: il cristianesimo è un mistero di alleanza, l'uomo comunque deve rispondere, Dio attende la sua risposta. Anche il mistico coglie di essere chiamato e di essere posto ad agire entro questa passività. Ecco allora la seconda descrizione dell'evento.

Distinguo allora nel testo due narrazioni, la prima di un unico quadro; la seconda comprendente due quadri:

1° narrazione / quadro unico : la percezione di un comando divino (= una voce, in contesto di visione luminosa) dall'oggetto ben circoscritto (= «Scrivi al modo di Dio»).

2° narrazione / primo quadro: il dono del «gusto intellettuale» (= la visione di una luce di fuoco che invade Ildegarda e le fa recuperare come positivo, le fa appropriare consapevolmente, il suo proprio passato di formazione monastica e di visioni fino ad allora solitamente celate.

A riprova: Ildegarda stessa diviene capace di spiegare il suo itinerario esistenziale anomalo, con il dato delle visioni, entro la relazione con Dio, che la riserva per una missione. Ora Ildegarda comprende che c'è un intreccio inscindibile tra le vicende fisiche, intellettuali e spirituali che la riguardano;

2° narrazione / secondo quadro: le fasi che Ildegarda attraversa per concretizzare la sua volontà di obbedire al comando: determinanti diventano il ricorso al monaco Volmar , dopo il superamento della malattia sopravvenuta, per l'avvio (finalmente!) della stesura dello *Scivias* con l'aiuto anche di «una nobile giovinetta di buoni costumi».

Prima scena, quadro unico

Dominante è la «voce dal cielo» con la parola intelligibile del suo proprio comando. Lo sfondo dell'audizione e della ingiunzione percepita è una visione: una visione che è una variabile — comprendiamo — di quella cui Ildegarda era avveza dell'infanzia.

«Ecco che durante il quarantatreesimo anno della mia vita, mentre piena di timore e trepidazione ero immersa in una visione celeste, vidi una luce splendidissima, nella quale si manifestò una voce che dal cielo mi diceva:

"O essere umano¹⁴ debole, cenere da cenere, putredine da putredine!

Tu devi dire e scrivere ciò che vedi e odi.

Tuttavia, poiché sei timorosa nel parlare, semplice nell'interpretare e incolta nello scrivere, dirai e scriverai queste cose non secondo il linguaggio degli uomini, né secondo il modo umano di comprendere, ma fondandoti su questo: che tu vedi e odi tali cose nell'alto del cielo, nelle meraviglie di Dio, e le riporti allo stesso modo di un discepolo che, percependo le parole del suo maestro, le diffonde così come le ha sentite dalla sua bocca e come esso vuole, mostra e insegna. In questo stesso modo tu, creatura umana, devi dire le cose che vedi e odi; e devi scriverle non alla maniera tua o di un'altra creatura umana, ma come vuole Colui che sa, vede e ordina tutte le cose nel segreto dei suoi misteri. Di, dunque, queste cose mirabili e scrivile come ti è stato insegnato. Orsù, dille!" »

Ildegarda ci si autopresenta come donna dall'acuto senso della propria incapacità verbale, sia orale che scritta, incapacità confermata in prima battuta dalla «voce dal cielo», che la dice «timorosa nel parlare, semplice nell'interpretare e incolta nello scrivere». Nel contempo, la «voce dal cielo» le

¹⁴ Modifico così la tr. it. della Pereira (l' orig. porta *homo*) e la adatterò in tutti i casi seguenti, correggendo anche la tr. it. di Giovanna della Croce.

chiede però di superare la sua stessa incapacità, avvolgente e quasi invalidante, nell'obbedienza a « Colui che sa, vede e ordina tutte le cose nel segreto dei suoi misteri».

L'obbedienza, a ben guardare, se sproporzionata rispetto alla capacità verbale, è però coerente con il dono di cui Ildegarda è gratificata: la capacità visiva e uditiva celeste. Infatti, che cosa le vien chiesto? Ciò che è proporzionato al dono, non a se stessa: «dirai e scriverai ... fondandoti su questo: che tu vedi e odi tali cose nell'alto del cielo, nelle meraviglie di Dio, e le riporti allo stesso modo di un discepolo che, percependo le parole del suo maestro, le diffonde così come le ha sentite dalla sua bocca».

C'è nella rivelazione biblica un luogo in cui il chiamato appare in tutta la sua incapacità a dire, eppure ciò non impedisce che riceva il conferimento della missione: la vocazione profetica (cfr. Geremia 1). Nell'inedito della situazione esistenziale di Ildegarda, da sempre visionaria nel segreto, ora si inserisce la visione **profetica** che le chiede di manifestare sulla scena del mondo i suoi contenuti. La visione di Ildegarda è legata a un messaggio, inscindibilmente ad essa unito: la visione di Ildegarda è un'espressione del «carisma della profezia» che nella fede cristiana, come insegna la Bibbia, non verte sul predire il futuro, ma sullo «spiegare la volontà di Dio per il presente e quindi mostrare la retta via verso il futuro»¹⁵.

E' obbiettiva l'incapacità espressiva e culturale di Ildegarda? La qualità letteraria del latino, per il lessico impiegato provverebbe il contrario: l'esordio, *et ecce*¹⁶, è tipico del linguaggio profetico; il vocabolario tecnico: *praeceptor* ad es. è il vocabolo scelto per indicare il maestro: e infatti qui Dio che le si rivela, le si manifesta **con il peso non di un maestro ma di uno che ha l'autorità di comandare**. Ed ancora, lo svolgimento in maniera drammatica dell'intera narrazione autobiografica riflette una capacità che non si improvvisa.

In ogni caso, di fronte ad una manifestazione del divino tutto quanto ha prodotto l'industria umana rimane, ma non protegge dal percepire fino in fondo la propria fragilità creaturale; e deve essere così perché da parte dell'uomo, nel dialogo con Dio, nell'incontro con Dio, rimanga il senso della condiscendenza di Dio; Dio si china sull'uomo di cui ha bisogno — perché dell'uomo Dio ha voluto aver bisogno per realizzare la storia della salvezza —, ma l'uomo — pena l'uscir fuori dal costruire quella storia con Dio — deve percepire la sua dipendenza assoluta dal suo Creatore e Salvatore. Ildegarda, che sa 'come' si rimane nel contatto con Dio che si dona, non teme perciò di lasciarsi invadere dalla parola divina che rimarca, nella sua condizione creaturale, la conseguenza di una storia di peccato — ella è non solo « essere umano debole », ma anche « cenere da cenere, putredine da putredine»: così la qualifica la «voce» —; eppure la dice e la fa capace di dare agli uomini, secondo il Suo volere, qualcosa di assolutamente urgente per il compiersi, in quel tempo, della salvezza da Lui stesso disposta.

¹⁵ « ...le rivelazioni private: come si possono classificare in modo corretto a partire dalla Scrittura? Qual è la loro categoria teologica? La più antica lettera di San Paolo che ci è stata conservata, forse il più antico scritto in assoluto del Nuovo Testamento, la prima lettera ai Tessalonicesi, mi sembra offrire un'indicazione. L'apostolo qui dice: « Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie; esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono » (5, 19-21). In ogni tempo è dato alla Chiesa il carisma della profezia, che deve essere esaminato, ma che anche non può essere disprezzato. Al riguardo occorre tener presente che la profezia nel senso della Bibbia non significa predire il futuro, ma spiegare la volontà di Dio per il presente e quindi mostrare la retta via verso il futuro. Colui che predice l'avvenire viene incontro alla curiosità della ragione, che desidera squarciare il velo del futuro; il profeta viene incontro alla cecità della volontà e del pensiero e chiarisce la volontà di Dio come esigenza ed indicazione per il presente. L'importanza della predizione del futuro in questo caso è secondaria. Essenziale è l'attualizzazione dell'unica rivelazione, che mi riguarda profondamente: la parola profetica è avvertimento o anche consolazione o entrambe insieme. In questo senso si può collegare il carisma della profezia con la categoria dei « segni del tempo », che è stata rimessa in luce dal Vaticano II» (da: J. Ratzinger, Commento teologico alla Terza parte del «segreto» di Fatima, 19 aprile 2000).

¹⁶ Così non nel testo del Migne, PL 197, ma dal testo originale del codice miniato di Rupertsberg: cfr. A. Fuerkoetter-J. Sudbrack, *Ildegarda di Bingen* in: Autori Vari, *Grandi Mistici*, vol. 1, EDB 1987, p.162.

Seconda scena, primo quadro

Il secondo racconto si apre con un'altra data, che lima l'indicazione già fornita nel precedente racconto (ciò accadde non più genericamente quando Ildegarda era nel 43 anno ma quando Ildegarda aveva precisamente 42 anni e 7 mesi). Esso mette in primo piano innanzitutto non la voce dal cielo e il messaggio indirizzato ad Ildegarda ma un'esperienza che segna i suoi sensi spirituali. Ildegarda riceve un dono di sapienza pervasivo di tutta la sua umanità:

« Nell'anno 1141 dell'Incarnazione del Figlio di Dio, Gesù Cristo, avendo io 42 anni e 7 mesi, una luce di fuoco di grandissimo splendore che scendeva dal cielo aperto, trapassò tutto il mio cervello, tutto il mio cuore e tutto il mio petto, come una fiamma che non brucia, ma riscalda, e m'infiammò come suole fare il sole per qualcosa su cui manda i suoi raggi . E all'improvviso provai gusto intellettuale (*intellectum sapiebam*) nel saper comprendere il senso dei Libri (sacri), sia del Salterio, dei Vangeli e di altri libri, sia dell'Antico e del Nuovo Testamento...»

È il «gusto intellettuale» per le realtà della fede¹⁷.

Ildegarda in tal modo recupera tutti i dati della fede che aveva acquisito nella sua formazione alla vita, che coincise con la formazione alla vita monastica a partire dalla familiarità con la Scrittura: venne gratificata da una loro comprensione che ha un 'sapore' nuovo.

L'accrescimento della comprensione — si noti — non riguarda la forma della conoscenza letteraria di quei testi, e tanto meno quella delle forme grammaticali, che mai ha studiato per se stesse, ma quel tipo di comprensione necessaria alla sua missione profetica, di parlare in nome di Dio: « ... ma non per questo riuscii a interpretare il significato delle parole, del loro testo, né la divisione delle sillabe, né la declinazione dei casi, né la coniugazione dei verbi».

Fino ad allora l'elemento visionario era stato vissuto come un disturbo o un'anomalia. Ora diventa la forma in cui si innesta il dono che fa di lei lo strumento per rivelare *ad extra* il piano di Dio. **Ecco allora che Ildegarda fa un riepilogo** di tutta la sua vita, a partire da quando, piccolina, ebbe l'autocoscienza delle visioni, mettendone a fuoco le caratteristiche:

« Provai in me in maniera meravigliosa la sensazione della virtù dei misteri, delle visioni segrete e mirabili da quando avevo cinque anni fino ad oggi. Tuttavia, non rivelai ciò a nessuno, fatta eccezione di alcuni pochi religiosi che vivevano sotto la stessa Regola¹⁸; in tutto questo tempo me lo tenni riservato in perfetto silenzio, fino a quando [=ora] Dio, per grazia sua, volle che lo manifestassi».

Sono visioni che non compromettono per nulla la sua capacità di relazione nel mondo:

«Le visioni che vidi non le ebbi nei sogni, né dormendo, né in momenti di frenesia, né con gli occhi e le orecchie del corpo, né in luoghi nascosti, ma da sveglia, con la mente chiara, guardandomi intorno con gli occhi e con le orecchie dell'uomo inferiore, in luoghi aperti, in conformità alla volontà di Dio. Come ciò possa avvenire in una persona è difficile indagare».

La visione è entro la relazione a questo mondo ove ciò che conta (anche per lei!) è la volontà di Dio, la sua disposizione di salvezza da assumere .

¹⁷ Il Card. Martini ne scrisse nella Lett. pastorale 2000-2001, *La Madonna del sabato santo* (pp. 26-27).

¹⁸ Correggere così la tr. it. di Giovanna della Croce (sr A. Carlevaris). Anche altrove in questo paragrafo io stessa ho introdotto correzioni nella tr. edita dalla LEV (NDR).

L'esperienza del gusto spirituale nel battesimo di fuoco le ha donato un'autocoscienza umana globale nuova che deve portare frutto nella missione onerosa a cui tutto il suo passato era preparazione. Ora Ildegarda sa di essere stata messa da parte per questo. La voce divina gliela chiarisce togliendole, caso mai ne avesse, illusioni al riguardo del modo con cui si realizzerà gliela conferma:

«Ma, passati gli anni della giovinezza ed avendo io raggiunta la suaccennata età della maturità, udii la voce dal cielo che mi diceva:

“Io, la Luce vivente che fa diradare l'oscurità,

l'essere umano che volli (=Ildegarda), e che scossi a mio piacere mirabilmente,

lo collocai tra le cose grandi, oltremodo meravigliose,

e lo feci molto più che con gli uomini dei tempi antichi, che videro in me molti segreti».

La missione profetica implica come un trasferimento di *habitat*: non solo la luce dal cielo, come fuoco che dà gusto, la invade; ma il suo orizzonte e la sua dimora sono le meraviglie di Dio che la circondano e che quindi divengono il termine della sua percezione; e tutto ciò molto più di quanto la storia (sottinteso: della rivelazione biblica) fino ad allora abbia mai attestato.

Continua la Luce vivente:

«**Lo atterrai**, perché la sua mente in nessun modo s'insuperbisce.

Neppure il mondo ebbe in lui alcuna gioia o piacere, ritenendolo poco capace nell'esercizio delle cose terrene, avendolo io liberato dall'audacia temeraria, rendendolo timoroso e pavido nelle fatiche».

A protezione del dono — perché Ildegarda continui a percepirlo come dono — , Dio dispone per lei l'impossibilità ad uscire dall'umiltà, costruendo attorno a lei esperienze invincibili di umiliazione.

E' a questo punto del racconto — ora inframmezzato da un primo commento in terza persona — , che noi possiamo percepire la voce di Ildegarda, che dà conferma esperienziale del destino annunciato dalla voce dal cielo.

Dio aveva spiegato che aveva dovuto «atterrarla»: ed «Egli (=Ildegarda), infatti, provò dolore nel profondo del suo essere, contrizione nell'anima e nei sensi, e molte sofferenze nel corpo, sicché in lei non vi fu più alcuna sicurezza e si ritenne colpevole di tutti i suoi mali».

Ildegarda cioè spiega, in terza persona, quali sono state le coordinate esistenziali in cui si è trovata rivestita della missione celeste (= «devi dire le cose che vedi e odi [...] scrivile»: fine primo racconto):

- esternamente, l'essere non considerata favorevolmente dall'ambiente, per il suo temperamento fragile e timoroso, e per giunta compromesso dalle malattie;
- interiormente, un cammino spirituale segnato dal vivo senso del peccato, cosicché la sofferenza morale e spirituale è il suo pane quotidiano.

La sua fede legge però tutto questo, che si può riassumere in quell'essere «atterrata da Dio» — moto assegnato a Dio come sua propria azione verso Ildegarda — , come protezione dal peccato per antonomasia: tutto ciò è avvenuto perché essa non si insuperbisca. Ildegarda ne è davvero convinta, e lo fa ripetere, con altra immagine, dalla voce della Luce vivente: «**Circondai le fessure**

del suo cuore, perché la sua mente non si insuperbisse e [l'essere umano che volli] non fosse preso dalla vanagloria: invece, per tutte queste cose, che provasse timore e dolore piuttosto che gioia e soddisfazione».

Dio non solo l'ha «atterrata», ma l'ha come rinchiusa, sigillando il suo cuore ermeticamente. Forse le mancano relazioni significative dopo la morte di Jutta, nel 1136.

Essa però non teme questo agire di Dio perché sa che egli la abita: prostata e isolata, avverte in sé l'amore di Dio, che non la esclude da relazioni orizzontali disinteressate e gratuite, come è l'amore di Dio che ci è donato. Egli ha sigillato il suo cuore, ma non perché rimanga chiusa in se stessa, ma in Lui. Infatti, a questo proposito, intervenendo di nuovo in terza persona, Ildegarda ci spiega:

«Di conseguenza, quest' essere umano cercò nel suo animo, pervaso dall'amore per me, di trovare chi percorresse con lui la via della salvezza. E trovò uno e lo amò¹⁹, riconoscendo in lui un uomo fedele, un essere umano che come lui intendesse lavorare con fatica nel compito ricevuto da Dio. Avendolo trovato, con lui gareggiò in tutte queste cose con uno zelo altissimo, affinché fossero rivelati i miei miracoli nascosti. Quel tale non si insuperbì, ma piegò se stesso assoggettandosi a molte ansie, incamminandosi nell'ascesa dell'umiltà e assecondando la direzione del retto volere che aveva trovato (in Ildegarda)».

L'assenso al comando divino in un tale universo interiore la spinge ad una scelta pratica: cercare chi condivide con lei la missione, accompagnandola — prima ancora che nello scrivere — nel suo percorso umano-spirituale di umiltà. E' sicura che Dio benedice questa scelta. Nulla manca più all'attuarsi della missione: la voce della Luce vivente può concludere:

«Tu dunque, o essere umano (= Ildegarda), che ricevi queste rivelazioni, finalizzate a manifestare le cose nascoste, scrivi ciò che vedi e senti, non con il timore d'essere ingannata, ma con la purezza della semplicità».

Seconda scena, secondo quadro

La scelta dell'accompagnamento di Volmar, una volta compiuta, parrebbe aver esaurito la cura per le disposizioni necessarie al dire e scrivere ciò che le è dato di vedere. Ma Ildegarda — rivelando davvero di aver un temperamento naturalmente fragile — sotto le pressioni esterne contrarie, eccede nell'umiltà: in concreto esegue il comando e, di riflesso, si ammala. Questa conseguenza negativa le appare fortunatamente come la conferma ultima del non poter più aspettare, del non dover più sottrarsi e, introdotto anche l'aiuto di «una nobile giovinetta di buoni costumi», accanto a quello di Volmar, finalmente si decide; e per dieci anni si dedica alla stesura dello *Scivias*:

« Ma io, pur vedendo e udendo queste cose, tuttavia — a causa dei dubbi e della cattiva opinione [che mi circondava] e per la diversità del [mio] linguaggio da quello degli uomini [dotti] — a lungo rifiutai di scrivere, non per ostinazione ma per esercitare l'umiltà, finché, depressa, colpita da Dio, mi ammalai.

Allora, spinta da [quelle] molte infermità, mi misi a scrivere.

¹⁹ Il monaco Volmar. Egli per primo le aveva detto di scrivere le sue visioni per poterle poi valutare in se stesse e nella loro origine. Nella Vita lo chiama «monaco fidato» e «maestro». Morirà nel 1173.

Testimoni sono una nobile giovinetta (=Richardis)²⁰ di buoni costumi e un uomo che, come si è detto, avevo cercato di nascosto e trovato.

Mentre facevo ciò, constatando la grande profondità dei racconti dei Libri [sacri] — come ho già detto —, **ripresi le forze, risollevandomi dal mio malessere** e portai a termine, in dieci anni, questo lavoro».

Commenta un grande studioso di mistica, Joseph Subrack:

«Questo fatto dimostra la globalità psicosomatica, e quanto la santa fosse presa da ciò che viveva. Ildegarda sottolinea che le sue esperienze non sono né rapimenti estatici che sollevino lontano dalla realtà, né visioni che eccitino i sensi corporali: ella vive immediatamente nella realtà della creazione, come mostrano le sue sorprendenti cognizioni naturalistiche e mediche e le sue alte doti musicali, ma tutto questo diventa per lei un mezzo per aprirsi alla luce divina, dalla quale riceve la forza di contemplare la storia del mondo e della salvezza»²¹.

E circa il coinvolgimento di Volmar e Richardis: colpisce «l'unità che emerge qui tra l'immediatezza di Dio, che arriva spesso a fare pressione sul mistico perché stenda per iscritto la sua esperienza, e la chiarezza del tutto consapevole con la quale Ildegarda riconosce, vede, ascolta e coinvolge anche la sua segretaria. Ciò non ha nulla a che fare con gli irrazionalismi confusi di molti 'mistici' moderni.

Ildegarda non appartiene neanche alle veggenti tormentate, balbettanti che fanno le loro esperienze ai margini del cristianesimo. La sua visione è chiara come il cristallo»²².

Segue un terza finestra autobiografica in cui Ildegarda difende a chiare lettere quanto ha scritto:

«Al tempo di Enrico, arcivescovo di Magonza,

di Corrado, re dei Romani, e

di Kuno, abate del monastero del Beato Disibo,

sotto il papa Eugenio ebbi queste visioni e udii queste parole. E dissi e scrissi queste cose, non secondo la percezione del mio cuore o di quello di un altro uomo, ma come le vidi nei cieli e le ricevetti attraverso i misteri di Dio.

E di nuovo udii una voce dal cielo che mi diceva: “Grida, dunque, e scrivi dunque” » (Fine *Praefatio*).

²⁰ Richardis (Riccarda) von Stade nel 1151 «dopo aver assistito egarda nella stesura dello Scivias lascerà St. Rupertsberg per assumere l'incarico di badessa nella fondazione di Bassum vicino a Brema, sede vescovile del fratello Hartwig. [...] Ildegarda disapprova e cerca di impedire con tutte le forze l'allontanamento di Riccarda e della cugina di lei, Adelaide; si mette così in contrasto con la marchesa von Stade, che pure si era schierata al suo fianco nel momento del distacco da St Disibodenberg, scrivendole che questa decisione, che carica le due giovani di una responsabilità rovinosa per loro, “certamente non viene da Dio e non conviene alla salute delle loro anime”. Nella questione, la cui asprezza indica la probabile esistenza di risvolti politici non indifferenti, interviene l'arcivescovo di Magonza [...] è impossibile cambiare il corso degli eventi; Ildegarda ne prende atto in una lettera addolorata indirizzata alla stessa Riccarda, in cui il ricordo dell'amicizia spirituale (“Ho amato la nobiltà dei tuoi modi, al saggezza e la purezza della tua anima e tutto il tuo essere”) si inserisce nella riflessione sul proprio compito e sulla necessità di distaccarsi dai legami umani “che vengono meno come cadono i fiori”. Così alla fine del 1152 quando Ildegarda riceve dal vescovo Hartwig una lettera che le annuncia la morte di Riccarda, può rispondergli ... scrivendogli che tutto quanto era avvenuto aveva la sua ragione nel volere di Dio che, amando Riccarda più della madre, del fratello e di Ildegarda stessa, “non aveva voluto che la sua amata avesse un amante rivale, cioè il mondo”. Tutto l'episodio rivela la tensione tra l'affettività e la consapevolezza del proprio ruolo, e la sua risoluzione con l'integrazione dei due aspetti della personalità, che permette di accettare la perdita dell'amata figlia spirituale». Cronologia : LDO, pp. CXLVIII-CXLIX.

²¹ Josef Sudbrack, *Mistica*, Piemme 1992, p. 50.

²² A. Fuerkoetter-J. Sudbrack, *Ildegarda di Bingen*, op. cit., p.163.

Nei confronti di chi Ildegarda dovette faticare ad attestare la verità della sua esperienza?

Le difficoltà di Ildegarda nel suo ambiente e nel suo tempo

«Ildegarda all'inizio non obbedì a quell'ordine, aveva paura e vergogna di esporsi così pubblicamente:

“Vi rinunciò per soggezione femminile, per timore delle chiacchiere della gente e del giudizio sfacciato degli uomini” (*Vita*, p. 8). Ma insostenibili dolori fisici la costrinsero a chiedere il consiglio dell'amico e maestro Volmar, il quale le suggerì di mettere per iscritto le sue visioni, affinché egli potesse indagarne la natura.

Volmar credette di riconoscere inequivocabilmente l'origine divina delle visioni, si consultò pertanto con l'abate, il quale interrogò personalmente Ildegarda sulle sue rivelazioni, e la incitò ad obbedire alla voce che le ingiungeva di rendere noto quanto Dio le manifestava.

Non appena Ildegarda impugnò lo stilo svanirono tutti i suoi dolori, e si risanarono le sue piaghe. L'evento straordinario convinse ancor più l'abate del dono della Badessa.

Presentò il caso e quanto Ildegarda aveva fino ad allora messo per iscritto agli alti prelati ed all'arcivescovo di Magonza, ottenendo il riconoscimento dell'origine divina di quelle immagini e di quelle parole.

Ma evidentemente Ildegarda aveva bisogno di ulteriori conferme, tant'è che in una lettera indirizzata a Bernardo di Chiaravalle nel 1147 ella invocò il suo aiuto ed il suo consiglio, gli espose i suoi dubbi ed i timori relativi all'immane compito dal quale si sentiva gravare. Il giudizio di Bernardo doveva avere agli occhi di Ildegarda immenso valore: sarebbe giunto da un abate cistercense, famoso predicatore, la cui natura teologica e mistica gli avrebbe permesso di comprendere appieno il valore delle sue visioni. La risposta di Bernardo venne redatta all'incirca nell'ottobre del 1147, e conteneva caute parole di incoraggiamento a proseguire il difficile cammino intrapreso, a condizione che l'umiltà e la fede le facessero da guida»²³.

Il dialogo di san Bernardo e Ildegarda (anno 1147) secondo il Tritemio

Per informazioni più precise sul colloquio avuto da Ildegarda alle prese con la sua prima opera (il *Liber Scivias*) e Bernardo di Chiaravalle, Lorenzo Montenez OSB²⁴ suggerisce di ricorrere al:

«dialogo, scritto nel *Chronicon Hirsaugiense*, riportato da Giovanni Tritemio nei suoi *Annales Hirsaugienses*²⁵ : pur possedendo una attendibilità storica tutt' altro che indiscutibile, incarna bene il clima di dubbio – quando non di sospetto – che dovette circondare Ildegarda molto dappresso.

Bernardo, giunto nel 1147 a Bingen, chiese ad Ildegarda di mostrargli la sua opera, e avendo scorso i volumi “ammirando molto di più di quanto si possa esprimere, disse ai vicini: questi scritti non sono invenzioni dell'uomo né un uomo mortale può comprenderle, se non sia stato rinnovato interiormente e nella sua anima a somiglianza di Dio attraverso l'amore”²⁶.

A questa esclamazione rispose il *praepositus virginum, monachus devotus et sanctus nomine Heribertus* manifestando, con il debito rispetto, tutta la propria dubbiosità:

“Padre reverendo, davvero le cose stanno come hai detto: ma molti uomini, dotti e non, religiosi o no, mettono in croce l'anima della serva di Cristo con i loro quotidiani discorsi, per il fatto che impressioni mentali inconsistenti o indotte ingannevolmente attraverso i demoni fanno parlare delle donne ignoranti”.

²³ Maria Tabaglio, Introduzione in Ildegarda di Bingen, *Ordo virtutum*, il Segno dei Gabrielli editori, 1999, p. 27.

²⁴ Ringrazio il confratello di Montecassino per avermi donato in anteprima queste pagine della sua tesi di dottorato al Sant'Anselmo (Roma).

²⁵ Joannes Trithemius, *Annales Hirsaugienses*, II, p. 415. Il Tritemio è l'autore di una fonte del sec.XV.

²⁶ Tutte le citazioni virgolettate di questo paragrafo sono mia traduzione dagli *Annales Hirsaugienses*, che Montenez cita in latino.

E' oltremodo evidente che le visioni non hanno mai goduto presso gli uomini dotti di particolare popolarità; troppo vaghe, troppo instabili, non appartenenti ad una facoltà propria sarebbero niente più che impressioni fisiche di ben scarsa consistenza (*cerebri phantasmata*).

Quando poi, nel secolo XX la scienza neuropsichiatrica inizierà ad occuparsi di questo campo gli eclatanti fenomeni estatici, pur avendo trovato una disciplina di appartenenza non saranno tuttavia riabilitati a maggiore dignità, considerati piuttosto come furono il frutto sintomatologico di spiacevoli patologie²⁷.

Ma nell' intervento di Eriberto c' è qualcosa di più: c' è la paura che le ombre vaganti nella testa di Ildegarda siano il frutto delle suggestioni diaboliche, insinuate nella povera donna da demoni ingannatori, i quali *indoctae foeminae garrulantur*, trovando nell'ignoranza di chi non sa distinguere la rivelazione divina dalle finzioni dell'antico nemico il terreno adatto per proliferare.

Il fatto è che i dubbi di Eriberto non erano isolati. Nella *Vita* abbiamo il resoconto della ostilità che Ildegarda incontrò agli inizi della sua opera di scrittrice proprio in considerazione del genere visionario, ed ella stessa dovette avere dei seri dubbi, se narra che per tanti anni tenne nascoste a chiunque le sue visioni, senza saper decidere se provenivano da Dio o dal diavolo.

L' intervento di Bernardo fu un ottimo punto di partenza:

“Coloro che ritengono queste cose suggerite dai demoni, mostrano di non avere nessuna scienza della contemplazione divina e sono da accomunare a coloro che dicevano che il Nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo scacciava i demoni in virtù del demonio”.

Evidentemente Bernardo dovette essere (come in fondo gli accadeva sovente) ben convinto della sua opinione per arrivare ad insultare così i dotti prelati della diocesi di Magonza. La severità riservata a questi censori riecheggia ancora nell' assicurazione che dà alla autrice dell'opera:

“e tu, figlia [...] non temere le parole degli uomini quando hai Dio che ti protegge, perché i loro discorsi si consumeranno come erba, mentre la parola di Dio rimane in eterno”.

L'aperta fiducia di Bernardo fu certo un buon inizio, ma se si seguono le vicende storiche della prima opera di Ildegarda risulta evidente che pochi si lasciarono convincere da questa approvazione. Fu infatti necessario l' intervento di Papa Eugenio III per garantire l'ortodossia dello scritto».

Infatti, « nell'inverno del 1147-'48, in occasione del sinodo che si tenne a Treviri alla presenza del pontefice Eugenio III, Bernardo di Chiaravalle si adoperò affinché venisse data pubblica lettura dei capitoli dello *Scivias* redatti sino ad allora.

Ildegarda ottenne così l'autorizzazione a proseguire la sua opera ed il pieno riconoscimento del suo dono profetico e visionario e, cosa ancora più importante, non ebbe più timori ed esitazioni nell'affermare l'assoluta ed incontrovertibile legittimità e verità delle parole e delle azioni che le visioni le suggerivano. Giunse allo scontro con l'autorità ecclesiastica, giunse addirittura a introdurre alcune variazioni nell'ordine gerarchico del Regno dei Cieli, ma non arretrò mai dalle sue posizioni *ne prese le distanze dal proprio operato*»²⁸.

«Oltre Bernardo, anche la chiesa di Magonza, sotto la cui giurisdizione si trovava la fondazione di Ildegarda, interviene per sostenere la sua richiesta [di approvazione da Papa Eugenio]: il carattere 'ufficiale' di tutti questi movimenti attorno alla scrittura dello *Scivias* rivela l'importanza attribuita alle visioni di Ildegarda dagli esponenti della politica culturale ed istituzionale in cui essa stessa si riconosceva, sicuramente in modo consapevole nonostante i ripetuti richiami alla propria ignoranza e debolezza.

²⁷ Del caso di Ildegarda von Bingen si interessarono specificamente O. Sacks, in *L' uomo che scambiò sua moglie per un cappello* e M. A. Persinger in *Neuropsychological Bases of God Beliefs*.

²⁸ M. Tabaglio, Introduzione, op. cit., pp.27-28.

“ Quando tutto ciò venne riferito e discusso presso la curia di Magonza, affermarono che tutte **queste cose venivano da Dio, dal dono della profezia, lo stesso per cui i profeti dei tempi antichi avevano profetizzato.**

E poi mostrarono i miei scritti al papa Eugenio, mentre si trovava a Treviri; ed egli se ne rallegrò e li fece leggere alla presenza di molte persone, oltre leggerli lui stesso. Confidando nella grazia divina, mi inviò una lettera con la sua benedizione, ordinandomi di affidare allo scritto con diligenza le cose che vedevo ed udivo nelle visioni” (WW 234)”»²⁹

3. La forma visione in Ildegarda (in generale)

visione e spiegazione

« La mistica di Ildegarda ha due fasi: una descrizione (visione) e poi una spiegazione allegorica di questa visione da parte della voce divina (locuzione).

Un'ingenua interpretazione esoterica tenta di vedere ciò in modo fondamentalista, come diretto dettato di Dio o (secondo Steiner) come lettura della realtà; questo farebbe di Ildegarda un'esaltata staccata dalla Chiesa, cosa che è contraddetta dalla sua vita e dalle sue opere. Ella si rivolse a Bernardo di Chiaravalle perché la sua esperienza fosse giudicata da una sua persona competente in teologia e spiritualità, e nel sinodo di Treviri del 1148 ricevette da Papa Eugenio III un esplicito riconoscimento ufficiale.

Nelle sue visioni manca proprio quello che Rudolf Steiner crede di leggersi [...] nessuna descrizione lineare del futuro, nessuna ‘preveggenza’ nel senso di precognizione, ma **ammonimenti ed insegnamento** nella luce della fede **sulla storia della salvezza e sul piano salvifico per l'uomo**: ‘Proprio in cima alla colonna ombrosa (l'uomo Gesù Cristo) vidi ancora un'altra figura, di grandissima bellezza. E la figura esclamò con voce alta: Io sono la grazia di Dio, figlioli miei; per questo ascoltatevi e comprendete quello che dico. Perché io dò la luce dell'anima a coloro che comprendono le mie parole; correte ed affrettatevi sulla via della verità, che è la luce del mondo: Gesù Cristo, il Figlio di Dio, che vi ha redenti col suo sangue’.

Per comprendere Ildegarda bisogna vedere tre fattori in uno solo, senza voler stabilire forzatamente il singolo peso di ciascuno di essi.

* Uno è la persona della santa, il suo dono naturale di intuire e di rendere artisticamente verità, leggi di natura, profondità umane.

* A ciò si aggiungono gli influssi dell'educazione, dello studio e delle conversazioni, oggi molto difficili da ricostruire.

* Infine è determinante la luce mistica di Dio, che pervade tutto il resto; essa non rende superflua la fede, ma le conferisce la concretezza e l'immediatezza che distinguono gli scritti di Ildegarda»³⁰

visione con apertura al mondo

« Ildegarda è la prova che la mistica non svaluta il mondo, né con la fuga, come certe tradizioni monastiche cristiane (e come presuppone l'interpretazione «isterica»), né diminuendo l'essere di ciò che appartiene al mondo, come accade in quasi tutte le religioni meditative orientali. **E questo che rende la sua mistica «profetica»**; dopotutto Ildegarda fu liberata dalla sua malattia quando mise per iscritto e **comunicò ad altri** le sue visioni. L'impulso che porta dal silenzio alla comunicazione ed al rapporto con il mondo si trova in molti mistici cristiani, e testimonia il Sì della mistica al mondo.

²⁹ Cronologia di M. Pereira: LDO, pp. CXLVI-CXLVII. La citazione è dai testi autobiografici inediti conservati nel ms di Berlino SBPK).

³⁰ Sudbrack, *Mistica*, op. cit., pp. 50-51.

Lo dimostra **il contenuto della mistica di Ildegarda**, che si rivolge concretamente al comportamento dell'uomo e dell'umanità, ma anche **il genere a cui essa appartiene, che si può chiamare «classicamente» «mistica dei sensi spirituali»**: Ildegarda non sperimenta in una vuota astrattezza, ma con sensoriale concretezza, pur sottolineando che non sono i sensi corporali a donarle l'esperienza, ma quelli che la tradizione cristiana chiama “sensi spirituali”»³¹.

4. Conclusione: Ildegarda , le mani offerte a Dio, come una piuma nel vento

Abbiamo visto che nella Prefazione dello *Scivias*, Ildegarda ribadisce con chiarezza e fermezza che le sue visioni non la alienano dal mondo e che deve comunicare al mondo a partire da una certa esperienza di gusto intellettuale. Ciò che forma la trama imprescindibile di questa esperienza è però la fede: decisivo è cioè il suo rapporto con Dio nell'umiltà pervasa d'amore.

Anche in un testo dell'età avanzata, precisamente nella lettera a Gilberto di Gembloux³², lett. *De modo visionis suae*, databile tra il 1175-1178³³, le stesse affermazioni.

« ... io sono **sempre** in trepidazione e timore, perché so di non avere in me stessa sicurezza di potere alcunché [...]
[...] Fin dall'infanzia, quando ancora i miei nervi, le ossa e le vene non avevano raggiunto la pienezza della forza, e sino al tempo presente, ho **sempre** avuto nell'anima queste visioni, ed oggi ho più di settantadue anni
[...] io le vedo di giorno e di notte, ma **sempre** da sveglia. E **sempre** sono oppressa dalle infermità, e spesso soffro di così gravi dolori, che mi pare che minaccino di uccidermi; ma fino ad oggi Dio mi ha guarita».

Che cosa “vede”?

« **La luminosità che vedo non è racchiusa in un luogo**, ma risplende più della nube che sta davanti al sole; non so distinguere in essa altezza, lunghezza e larghezza; ed essa per me ha nome '**Ombra del Vivo Splendore**'.

E come il sole, la luna e le stelle appaiono riflessi nell'acqua, **così le scritture, i discorsi, le virtù e le opere degli uomini risplendono per me in essa**. [...] Di questa luminosità non posso conoscere la forma, non più di quanto si possa guardare direttamente la sfera del sole. Talvolta - ma non accade di frequente - vedo all'interno di questa luminosità **un'altra luce, che chiamo 'Luce Vivente'**. Non so dire quando e come io la veda; ma, allorché la vedo, si allontanano da me tristezza e dolori, e mi comporto allora con la semplicità di una fanciulla, e non come «una donna ormai vecchia»

Rimarca Subrack:

«**La distinzione**, esatta sia teologicamente che psicologicamente, **fra le due luci**, quella al di sopra dello spazio e del tempo e quella «vivente», **pone la sua visione nella realtà della fede**: “Quello che vedo non lo posso conoscere completamente finché sono soggetta al corpo ed all'anima invisibile”. Ella sperimenta che le immagini delle sue visioni non aboliscono la condizione di pellegrinaggio della fede, ma la rafforzano»³⁴.

³¹ ib.,pp.51-52

³² Monaco dell'abbazia di Villers, intreccia una corrispondenza con Ildegarda a partire dal 1175 e nel 1177 ne diventa il segretario (erano morti i precedenti : Ludovico di S. Eucario di Treviri e Wezelin, prevosto di S. Andrea di Colonia, che avevano sostituito Volmar, morto nel 1173).

³³ Cfr. Cronologia di M. Pereira: LDO, p. CLX. Il testo latino è edito da J. Pitra, *Analecta Sacra*, t. VIII, Mnote Cassino 1882, pp.331-334 (cfr. Giovanna della croce, Introduzione, op. cit., p.31)

³⁴ Subrack, *Mistica*, p.50.

Come “vede” ? Come compone le sue opere?

«Queste cose (= *tutte le cose fino agli estremi confini del firmamento*- NdR) non le percepisco con le orecchie esteriori, né le penso segretamente fra di me, né le apprendo mediante l'uso congiunto dei cinque sensi; posso dire soltanto che le vedo nell'anima, e che i miei occhi esteriori sono aperti, cosicché mai in esse ho subito il mancamento dell'estasi; io le vedo di giorno e di notte, ma sempre da sveglia.

[...] Tutto quello che vedo e apprendo nelle visioni lo conservo nella memoria per lungo tempo, cosicché ricordo quello che un tempo vidi; e vedo, ascolto e apprendo nello stesso istante, e quasi istantaneamente comprendo ciò che ho appreso; ma quello che non vedo non lo conosco, perché sono ignorante ed ho imparato a malapena a leggere. Le cose che scrivo delle visioni sono ciò che ho visto e udito; e non aggiungo altre parole oltre a quelle che sento e che riferisco **in un latino imperfetto**, come le ho udite nella visione; poiché nelle mie visioni non mi si insegna a scrivere come scrivono i filosofi, e **le parole udite** nella visione non sono come quelle che risuonano sulla bocca degli esseri umani, ma **come fiamma che abbaglia o come una nube che vaga nella sfera dell'aria più pura**».

Descrivere il fenomeno delle sue visioni è, per Ildegarda, fare la descrizione delle coordinate di tutta la sua vita: una esistenza che ben conosce il limite e la sofferenza, da lei accettata in ossequio alla sua creaturalità; creaturalità che per definizione è aperta al rapporto con Dio e che, nella sua libertà, ella assume come senso assoluto del suo esistere, servizio totale di Lui:

«... *offro a Dio le mie mani, perché come una penna, che è priva di peso e vola portata dal vento, egli mi sostenga*;

né posso comprendere perfettamente le cose che vedo, finché sono composta del corpo e dell'anima invisibile, perché in questa composizione duplice risiede **l'imperfezione della creatura umana** [...]

in queste visioni la mia anima, secondo il volere di Dio, ascende fino agli estremi del firmamento e segue le correnti dei diversi venti, e raggiunge genti diverse, anche lontane e sconosciute. E poiché nell'anima vedo tutte le cose in questo modo, nella mia visione soffro la mutevolezza delle nubi e degli altri elementi del creato».

Da notare il giudizio sintetico: «... *offro a Dio le mie mani, perché come una penna, che è priva di peso e vola portata dal vento, egli mi sostenga*»: questo atteggiamento dinamico fa la sua grandezza umana e cristiana, la struttura antropologico-spirituale della sua santità.

* * * * *

IL LINGUAGGIO SPIRITUALE DI SANT'ILDEGARDA DI BINGEN - 2

12 MARZO 2007

Sr. M. CARLA VALLI, OSB ap

Le visioni di una mistica aperta al mondo: s. Ildegarda di Bingen. Due esempi.

Le visioni di una mistica aperta al mondo: s. Ildegarda di Bingen. Qualche esempio.	1
Premessa.....	1
Organizzazione e contenuti dello <i>Scivias</i>	2
Le visioni dello <i>Scivias</i> . Due esempi	3
Primo es. La visione del Signore della Luce.....	3
1) Contenuti.....	4
2) Il legame lessicale tra racconto di visione e interpretazione allegorica.....	5
4) Quale metodo nell'uso della Scrittura?.....	6
Secondo esempio. La visione dei cori degli angeli.....	7
1) Contenuti della visione in generale.....	7
2) Gli elementi della visione e la loro interpretazione	8
L'eco dello Pseudo-Dionigi	11
La finalità della visione.....	14
4) Attualità dell'ammonimento	14

Premessa

Terminavo la conversazione della settimana scorsa, richiamando il giudizio di Joseph Sudbrack, secondo cui « **Per comprendere Ildegarda bisogna vedere tre fattori in uno solo**, senza voler stabilire forzatamente il singolo peso di ciascuno di essi.

* Uno è la persona della santa, il suo dono naturale di intuire e di rendere artisticamente verità, leggi di natura, profondità umane.

* A ciò si aggiungono gli influssi dell'educazione, dello studio e delle conversazioni, oggi molto difficili da ricostruire.

* Infine è determinante la luce mistica di Dio, che pervade tutto il resto; essa non rende superflua la fede, ma le conferisce la concretezza e l'immediatezza che distinguono gli scritti di Ildegarda»¹.

Veniamo allo *Scivias* e, leggendone qualche tratto, prendiamo contatto con le tre suddette componenti dell'opera di Ildegarda.

¹ Sudbrack, *Mistica*, op. cit., pp. 50-51.

Lo scopo di questo accostamento è renderci conto come, a noi, che non abbiamo l'esperienza spirituale di visione di Ildegarda, il racconto delle sue visioni serve in quanto ci trasmette la dottrina cristiana che emerge dal suo dire proprio a commento della visione stessa. Se non sapessimo ritrovarne le fonti nel Vangelo, nella Scrittura in genere e, se ne siamo informati, in altre fonti culturali, rischieremo di mal interpretare il suo racconto di visione, perché — di per sé — esso è sfumato e impreciso: il contatto con Colui dal quale l'insegnamento deriva rimane indicibile, può essere solo alluso. Il fatto che, invece, in tale racconto entri la rappresentazione figurativa ci può servire per cogliere e fissare aspetti su cui il linguaggio meramente verbale potrebbe far sorvolare, cioè per il fatto che tale racconto ci apre alla struttura simbolica del reale. Ma tale rappresentazione figurativa è segnata, appunto, dallo scarto tra l'indicibile e l'esplicitato. Ne deriva anche che non si può identificare la raffigurazione intrinseca alla visione con la raffigurazione della miniatura. Occorre la lettura del testo di visione, non solo lo sguardo alla miniatura, che pure per noi — , data la super-visione di Ildegarda sul lavoro del miniaturista — resta la rappresentazione figurativa autorevole della visione.

Prima di inoltrarci nello *Scivias*, un cenno sulla sua organizzazione.

Organizzazione e contenuti dello *Scivias*

La Parte Prima comprende 6 visioni.

La Parte Seconda comprende 7 visioni.

La Terza, la cui stesura fu avviata dopo l'approvazione di papa Eugenio, 13 visioni

«A ogni visione Ildegarda dedica un nuovo capitolo, descrivendo l'immagine simbolica vista e poi spiegata dalla « voce divina». Seguono le sue riflessioni teologico-etico-antropologiche, spesso sostenute da citazioni bibliche. La lunghezza di ogni capitolo è legata all'argomento svolto e all'esperienza mistico-spirituale dell'Autrice. Il grande tema conduttore dello *Scivias* è sempre la vera e giusta via che conduce l'uomo alla salvezza.

La Parte Prima tratta del Creatore e della creazione, di Dio, del cosmo e dell'uomo. È costituita da visioni tutte riguardanti la creazione, compresa quella degli angeli e degli uomini. Tutto il cosmo, dopo la caduta di Adamo, attende la luminosa opera della salvezza compiuta da Cristo e continuata dalla Chiesa.

La Parte Seconda, pur ritornando sull'immagine dell'origine della creazione, puntualizza l'opera della SS.ma Trinità, sottolineando sia l'azione dello Spirito Santo che quella del Cristo nell'Eucaristia. Termina con la visione, la settima, di Satana che appare in forma di enorme mostro, incatenato all'abisso. In conseguenza dell'incarnazione di Cristo può fare del male solo a chi gli si avvicina deliberatamente. Rimane però sempre il Tentatore, colui che vuole inghiottire gli uomini, talvolta travestito da mercante truffatore e bugiardo.

Il carattere delle visioni cambia completamente con la Parte Terza. Ildegarda vede tutta la salvezza nell'immagine di un edificio, costruito con le sue mura, in varie riprese, nel corso dei secoli, fino a poter essere terminato nell'ultimo giorno del giudizio. La costruzione è opera di Dio, *opus Dei*. L'uomo ha il compito di collaborare all'opera di salvezza operata da Dio. Per questo Ildegarda chiama gli uomini *virtutes*, vale a dire operatori di «virtù», che, praticandole, sono diventati costruttori insieme a Dio. Si tratta di dodici visioni di cui l'ultima riguarda il giorno dell'ultima e grande rivelazione, in cui iniziano il «nuovo cielo e la terra nuova». Cristo, circondato dagli Angeli, appare sulle nubi del cielo. Sotto di lui risorgono i morti, i buoni nella beatitudine eterna, i cattivi nella condanna all'inferno. Dopo l'ultimo giudizio si eleva un'armonia meravigliosa. Cristo, l'Agnello immacolato, avvolge della sua luce l'eterno giorno, nel quale sole e luna come gioielli illuminano il cielo. Le *viae Domini*, le vere vie conosciute dall'uomo di fede, s'immettono nella SS. Trinità.

Con il canto di lode dei beati, con gli inni rivolti a Maria, agli angeli, ai profeti, agli apostoli, ai martiri, ai confessori e alle vergini, si conclude lo *Scivias*. I testi degli inni serviranno in seguito a

Ildegarda per la composizione di 14 cantici. Anche l'inno dell'incontro delle *virtutes* con l'anima verrà usato più tardi per la composizione dell'*Ordo Virtutum*»².

Le visioni dello Scivias. Due esempi

Primo es. La visione del Signore della Luce

La prima visione è dedicata a Dio creatore: concluso il testo della Prefazione, in caratteri capitali, ecco il titolo dell'opera e il primo riassunto dottrinale.

Spesso si dimentica di segnalarlo ma — come ha notato Ch.-A. Bernard —, non solo la relazione sulla visione è sempre accompagnata da una spiegazione, ma alla relazione sulla visione è premesso un riassunto dottrinale sulla stessa³.

Le visioni erano per Ildegarda un dato di realtà che nulla poteva scuotere dalla sua percezione interiore. Concentrandosi allora sull'utilità che poteva derivare al destinatario della sua opera, prima di illustrare il significato della visione, Ildegarda gli annuncia, in sintesi, il contenuto di ciò che gli esporrà probabilmente per aiutarne la memorizzazione; segno per noi della lucidità programmatica con cui Ildegarda ha curato la redazione della sua opera.

[Traduzione del testo latino scritto sul foglio miniato della prima visione]:

« [...costatando] la grande profondità dei racconti dei Libri (sacri) — come ho già detto —, ripresi le forze, risollevandomi dal mio malessere e portai a termine, in dieci anni, questo lavoro

Al tempo di Enrico, arcivescovo di Magonza, di Corrado, re dei Romani, e di Kuno, abate del monastero del Beato Disibo, sotto il papa Eugenio ebbi queste visioni e udii queste parole. E dissi e scrissi queste cose, non secondo la percezione del mio cuore o di quello di un altro uomo, ma come le vidi nei cieli e le ricevetti attraverso i misteri di Dio. E di nuovo udii una voce dal cielo che mi diceva: “ Grida, dunque, e scrivi dunque”.

« Iniziano i capitoli del libro Scivias dell'homo simplex.

« Capitoli della prima visione della prima parte:

- 1) della forza e stabilità dell'eternità
- 2) del timore di Dio
- 3) di coloro che sono poveri di spirito
- 4) perché quelli che temono Dio e sono poveri di spirito custodiscano le virtù che vengono da Dio
- 5) le motivazioni⁴ degli atti degli uomini non si possono nascondere alla conoscenza di Dio
- 6) Salomone sullo stesso argomento»⁵

Una precisazione sulla dizione : *homo simplex*.

«Ogni sua opera — ci spiegava — sr Angela Carlevaris⁶ — inizia così: “*Libro* - il titolo del libro – “*di una persona semplice*” ; e Ildegarda non dà mai il suo nome. La sua vita è ricca di contrasti e lei stessa li porta in sé, essendo una personalità tanto ricca, ma in una specie di conciliazione degli opposti». Ildegarda usa *homo* come sinonimo di “essere umano, maschio e femmina”.

² Giovanna della Croce, Introduzione: “*Scivias*”. *Il nuovo cielo e la nuova terra. Ildegarda di Bingen*, LEV 2002, pp. 34-36.

³ « Nel testo stesso, l'ordine di successione, praticamente stereotipato, è il seguente: riassunto dottrinale, esposizione della visione, spiegazione allegorica in cui si inseriscono i riferimenti scritturistici » (Ch.-A. Bernard, *Il Dio dei Mistici*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1996, p. 224).

⁴ Latino: *studia*; tr. it. di M. Tabaglio.

⁵ Qui e in tutte le citazioni che seguiranno, la tr. it. è quella di Giovanna della Croce, “*Scivias*”. *Il nuovo cielo e la nuova terra. Ildegarda di Bingen*, LEV 2002, pp.57-60; se ne è il caso, riveduta e corretta.

⁶ Lezione della Scuola cultura Monastica, Monastero S. Benedetto, 26 novembre 2001.

Perché dunque questa autodefinizione? « Ildegarda di Bingen è come un diamante sfaccettato, una personalità complessa e, nello stesso tempo, anche semplice ». In che senso? Noi diremmo: nel senso di: personalità unificata. Lei probabilmente usava l'aggettivo in accezione spregiativa: "semplice" = ignorante, indotta. Ma sappiamo che non lo era.

[il testo continua]

« **Vidi** qualcosa **simile** a una grande montagna, di color ferrigno.

Sopra vi sedeva un personaggio di così grande luminosità da abbagliare la mia vista. Dalle sue spalle, come un'ombra lieve, si stendevano ali d'immensa larghezza e lunghezza.

Davanti a lui, alle falde di quella montagna, stava una figura piena ovunque di occhi, di cui non riuscivo a discernere alcuna forma umana, eccetto i numerosi occhi.

Davanti ad essa un'altra figura, quella di un essere umano di età infantile dal vestito luminoso e smorto (*imago alia puerilis aetatis, pallida veste*) e calzari bianchi. Sul suo capo scese, da Colui che sedeva sulla montagna, una luminosità così grande che io non riuscivo a vedere il suo volto.

Da Colui che sedeva sulla montagna sprizzavano anche molte scintille vive che si aggiravano intorno alle stesse figure con grande soavità.

Sulla stessa montagna si scorgevano come delle numerosissime finestrelle, nelle quali apparivano come delle teste umane, alcune luminose e smorte, altre luminose e irraggianti (*quaedam pallida et quaedam alba*).

Ed ecco Colui che sedeva sulla montagna gridava a voce altissima e penetrante, dicendo:

“O creatura fragile, polvere di polvere terrena, cenere di cenere, grida e manifesta [ecc...]” ».

1) Contenuti

Ildegarda ci spiega in seconda battuta i contenuti della visione. Brevemente :

« La montagna di ferro è la forza e l'eternità del regno di Dio.

La figura luminosissima è Dio, la cui luce accecante simboleggia la sua inafferrabilità per la mente umana.

La figura ricoperta d'occhi è Timor di Dio, virtù che stimola l'uomo allo zelo ed alla perseveranza nel seguire il cammino segnato dalla divinità.

La figura infantile rappresenta i poveri di spirito, amati da Dio per la loro semplicità e la loro sobrietà.

La luce che ricade su questa figura è il dono di virtù e di forze che Dio elargisce a tutti, mentre i volti che appaiono nella montagna sono le motivazioni degli uomini, le ragioni del loro agire, che di fronte all'onnipotenza divina appaiono in tutta la loro realtà»⁷.

Perché ci parla non genericamente dei giusti — vedi coloro cui è donata la dimora sulla montagna, cioè nel regno di Dio — , ma delle motivazioni del loro agire secondo giustizia? Qui è da ricordare che secondo la dottrina cattolica «la moralità degli atti umani dipende da tre fonti: dall'oggetto scelto, ossia un bene vero o apparente; dall'intenzione del soggetto che agisce, e cioè dal fine per cui egli compie tale azione; dalle circostanze dell'azione, ivi comprese le conseguenze»⁸.

Bisogna annunciare agli uomini che Dio penetra il loro agire e che essi a Lui devono renderne conto perché in questo mondo ciascun uomo è chiamato a portare frutto col suo agire, cui corrisponderà nel regno eterno una luce proporzionata.

Aveva detto, infatti, ad Ildegarda il Signore della luce, a conclusione della visione: «Levati, dunque, grida e di quelle cose che ti sono rivelate per mezzo della forza grandissima dell'aiuto divino,

⁷ Sintesi di Maria Tabaglio (a cura di), Ildegarda di Bingen, *Ordo virtutum*, il Segno dei Gabrielli editori, 1999, p.80 [inserto (verso)].

⁸ *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV 2005, n. 367.

poiché Colui che comanda, con dolcezza e forza, inonda ogni creatura della chiarezza della luce divina, e quelli che lo temono e lo servono con amore soave, in spirito di umiltà, Egli li guida alle gioie della visione eterna, se rimangono perseveranti nella via della giustizia»⁹.

Compito di Ildegarda è proprio quello di raccogliere la luce divina dall'alto, per farla fruttificare in quella via secondo giustizia, che condurrà lei, che si è sottoposta alle fatiche del ministero profetico, e coloro che accoglieranno la sua predicazione, alle gioie eterne.

Nell'immediato Ildegarda in tal modo — con il suo agire secondo Dio — provocherà al ravvedimento, in maniera costruttiva, quei tali «che, sebbene conoscano le profondità delle Scritture, non vogliono né dirla, né predicarla, perché sono tiepidi e insensibili nel conservare la giustizia di Dio». Sembra dunque che il richiamo sia indirizzato ad ambienti religiosi, ove si ha familiarità con la parola di Dio, con i misteri di Dio. «A costoro — insisteva con Ildegarda il Signore della Luce — apri tu i misteri nascosti che essi, nella loro timidezza, tengono sepolti in un campo recondito e senza frutto. Dilatati pertanto, come fonte dell'abbondanza, ed effonditi nella mistica erudizione, di modo che quelli che ti vogliono vedere disprezzata a causa della prevaricazione di Eva, siano sommersi dall'abbondanza della tua irrigazione. Infatti, tu non prendi da un uomo la profondità di una tale acutezza (di spirito), bensì dall'alto, dal Giudice celeste e tremendo, dove questa [tua] chiarezza pacifica e luminosa (*serenitas*) splenderà vivacemente tra le [altre] luci»¹⁰.

Notiamo l'insistenza sulla metafora della luce.

Ildegarda ha conosciuto, da quando ha autocoscienza di vivere, la vita in alleanza con Dio come un ambiente di luce: ora è chiamata a spiegare al mondo come questa esperienza di luce possa diventare esperienza di tutti

A tutti ella annuncerà le meraviglie del piano divino della creazione e della redenzione. Spera che nessun uomo rifiuti di vivere elevandosi a tale consapevolezza; che nessuno rifiuti di entrare nel mistero della salvezza, annunciato ancora di nuovo attraverso di lei; e che ciascuno giunga alla beatitudine eterna, dopo una vita già su questa terra degna dei doni di cui Dio l'ha colmato, perché hanno portato frutto nelle scelte pratiche.

Fermiamoci su qualche dettaglio di questa metafora della luce.

C'è un legame intrinseco tra la descrizione verbale della visione e la spiegazione allegorica.

Rilevarlo nell'analisi lessicale diventa una chiave per noi, esclusi dalla visione ma destinatari dell'esortazione per cui il libro è stato scritto: chiave per farci coinvolgere nelle risonanze profonde della visione/messaggio di Ildegarda.

2) Il legame lessicale tra racconto di visione e interpretazione allegorica

Ai piedi della montagna ferrigna — dicevamo — Ildegarda vede un'*imago puerilis aetatis, pallida veste, sed albis calceamentis induta*.

Questa descrizione mette in campo dei colori che sono gli stessi dei volti che appaiono dalle finestrelle sul monte: *quaedam pallida et quaedam alba*.

Nella spiegazione della visione Ildegarda rimarca che i poveri di spirito attribuiscono non a sé ma a Dio le loro opere giuste realizzate con una modestia che li fa quasi sparire nella sottomissione a Lui: *velut in pallore subjectionis*.

Le opere di giustizia così compiute sono per loro come un vestito, precisamente la loro tunica dall'aspetto luminoso e smorto: *quasi indumentum pallidae tunicae*; le hanno portate a termine

⁹ Tr. it. di G. della Croce, "Scivias", op. cit., p.58 (tr. riveduta e corretta, quando mi sembra che occorra - NdR)

¹⁰ Ibidem. L'ultimo periodo letto sull'originale (PI 197) suona: « Nam tu acumen hujus profunditatis ab homine non capis, sed a superno et tremendo iudice illud desuper accipis, ubi praeclara luce haec serenitas inter lucentes fortiter lucebit»

seguendo con fedeltà le orme del Figlio di Dio, cosicché le loro calzature sono bianche, richiamando le orme di Cristo, che sono candide: *candida vestigia Filii Dei fideliter subsequens*.

La traduzione non riesce mai a fissarsi su una scelta lessicale definitiva: come rendere un «pallore» che sicuramente indica la vitalità e sanità della luce, non la decadenza della malattia, eppure una vitalità luminosa di tono minore rispetto a quella sfolgorante della chiarezza divina?

E come rimarcare che Ildegarda scrive «bianco» per alludere al risultato della luminosità di tutti i colori, eppure allo stesso tempo vuol segnalare che quella piena luminosità è inferiore alla chiarezza scintillante, al candore del Figlio di Dio, Luce da Luce, Agnello vivente come immolato?

“Beati i poveri di spirito perché di essi è il regno dei cieli” (Mt 5, 3) proclama il vangelo. Il legame intrinseco tra povertà di spirito e possesso per grazia del regno di Dio, Ildegarda lo vede e lo annuncia con il simbolo della figura umana trasfigurata, nella sua piccolezza, per la luce che riceve dall’Alto. Il legame è inattaccabile ed indistruttibile come è possente Colui che abita sulla montagna, il creatore e Giudice di tutti, che sua la sua onnipotenza solo per fare grazie, donando luce continua, che si espande in tutte le sue tonalità e intensità ed è raccolta nella statura interiore di chi a Dio si relaziona e verso di Lui si incammina.

Le risonanze bibliche e i contenuti di fede cattolica — evocati dalle immagini che la visione di Ildegarda mette in scena — sono davvero innumerevoli ed efficaci per una meditazione continua.

Ad es. A ben guardare si potrebbe ritrovare, dietro a questo insegnamento della visione prima, un passo del prologo della *Regola di Benedetto* di cui ella aveva fatto la sua propria regola di vita: « Alziamoci, dunque, una buona volta, dietro l'incitamento della Scrittura che esclama: "E' ora di scuotersi dal sonno!" , e aprendo gli occhi a quella luce divina ascoltiamo con trepidazione ciò che ci ripete ogni giorno la voce ammonitrice di Dio [...] “Chi ha orecchie per intendere, ascolti ciò che lo Spirito dice alle Chiese!”. E che dice? " Venite, figli, ascoltate, vi insegnerò il timore di Dio. Correte, finché avete la luce della vita, perché non vi colgano le tenebre della morte". Quando poi il Signore cerca il suo operaio tra la folla, insiste dicendo: "Chi è l'uomo che vuole la vita e arde dal desiderio di vedere giorni felici?". Se a queste parole tu risponderai: "Io!", Dio replicherà: "Se vuoi avere la vita, quella vera ed eterna, guarda la tua lingua dal male e le tue labbra dalla menzogna. Allontanati dall'iniquità, opera il bene, cerca la pace e seguila"» (cfr RB Pr 8-9.11-17).

Per il richiamo alla vigile operosità che quel Dio, che conosce i cuori e li giudica, chiede ai suoi, si potrebbe ricorrere al primo grado di umiltà, illustrato secondo la stessa Regola¹¹.

C’è dunque nel testo di Ildegarda l’eco di quella sapienza di vita, riespressa secondo la singolarità della sua esperienza cristiana illustrata dal carisma della profezia.

4) Quale metodo nell’uso della Scrittura?

Noi lettori abbiamo sicuramente bisogno della ricchezza della tradizione biblico-cristiana per uscire confermati ed arricchiti dalla lettura di questi testi di Ildegarda. Ma come Ildegarda utilizza la fonte della Scrittura, che è normativa nella fede e nella vita cristiana?¹² Cosa ricaviamo a tale proposito

¹¹ « il primo grado dell'umiltà è quello in cui, rimanendo sempre nel santo timor di Dio, si fugge decisamente la leggerezza e la dissipazione [...] l'uomo prende coscienza che Dio lo osserva a ogni istante dal cielo e che, dovunque egli si trovi, le sue azioni non sfuggono mai allo sguardo divino [...] E' ciò che ci insegna il profeta, quando mostra Dio talmente presente ai nostri pensieri da affermare: "Dio scruta le reni e i cuori" come pure: "Dio conosce i pensieri degli uomini". Poi aggiunge: "Hai intuito di lontano i miei pensieri" e infine: "Il pensiero dell'uomo sarà svelato dinanzi a te"» (cfr. RB 7, 10-17 passim)

¹² Questo riferimento normativo vale, e a maggior ragione, anche nel caso della mistica Ildegarda: «...a motivo della passività della percezione del veggente, la visione si impone a lui e non riceve il proprio senso da una volontà espressiva previa. Correlativamente, la sorgente delle immagini deve essere cercata nella Scrittura e nella tradizione cristiana. Ciò non significa, è chiaro, che non possa essere riconosciuta nessun'altra influenza, culturale o appartenente alla creatività simbolica universale, ma che, dove appare, non deve essere attribuita a un'elaborazione cosciente, ma a pressioni immaginative inconscie» (Ch.-A. Bernard, *Il Dio dei Mistici*, p. 222).

dalla spiegazione allegata da Ildegarda a racconto della visione prima? Troviamo che, per motivare l'ammonizione che diffonde attraverso la spiegazione allegorica della visione — bisogna agire in maniera tale che la bontà della motivazione che ci muove ci faccia risplendere davanti a Dio, ci faccia risplendere della sua luce, anche se non sarà identica alla sua —, Ildegarda cita un versetto dell'AT e lo spiega:

« *La mano pigra fa impoverire, la mano operosa arricchisce (Prov 10,4)*. Il che vuol dire: quell'uomo che non volle operare la giustizia, né cancellare l'iniquità, né rimettere il debito, si fece debole e povero, rimanendo così inerte di fronte ai miracoli delle opere della beatitudine.

Chi, invece, compie opere grandissime di salvezza, percorrendo la via della verità, ottiene la fonte della gloria che vi sgorga e con la quale si prepara preziosissime ricchezze in terra e in cielo. Pertanto, chiunque ha la scienza nello Spirito Santo e le ali nella fede, non trascuri il mio ammonimento, ma lo gusti e lo abbracci nella sua anima»¹³.

C'è una «novità» di metodo rispetto all'uso monastico :

«contrariamente alla spiritualità monastica che si alimenta senza posa alla *lectio divina* continua, il resto ildegardiano richiama la Scrittura per appoggiare un pensiero già formato a partire dalla dottrina e dall'esperienza mistica.

Lei stessa indica che la sua intelligenza della Scrittura è globale e non analitica; essa **non riguarda l'interpretazione delle parole del testo** né la divisione delle sillabe né la conoscenza delle circostanze e dei tempi' [cfr. Premessa dello *Scivias*].

Eccoci dunque davanti a un procedimento di ricorso alle fonti teologiche che prevarrà con lo sviluppo dei trattati scolastici: il testo scritturistico, pur rimanendo il fondamento primo, viene citato in appoggio a una proposizione teologica la cui enunciazione trova **la sua fonte immediata al di fuori del discorso scritturistico come tale**»¹⁴.

Secondo esempio. La visione dei cori degli angeli

1) Contenuti della visione in generale

« Vidi poi sull'altura dei misteri celesti due schiere di spiriti celesti, cioè gli angeli, splendenti molto chiaramente. [...] Queste (due) schiere circondavano in forma di corona altre cinque schiere angeliche. [...] Anche queste schiere circondavano a forma di corona altre due schiere angeliche. [...] Tutte queste schiere esaltavano con ammirevole voce e con sorta di strumenti musicali quei prodigi che Dio opera nelle anime dei beati. Era un canto per glorificare Dio in modo eccelso»¹⁵

La visione che Ildegarda ha dei cori angelici è tale che li definisce come *acies* , cioè eserciti allineati: sullo sfondo — e poi sarà esplicitato nella spiegazione/descrizione di due di essi,

¹³ Tr. it. di G. della Croce, "*Scivias*", op. cit., p. 60.

¹⁴ Ch.-A. Bernard, *Il Dio dei Mistici*, p. 230. E Bernard anche ribadisce: «...Per il fatto stesso che la lettura della Scrittura non fornisce un appoggio continuo alla contemplazione teologica, scompare quasi del tutto in Ildegarda il senso tipico dell'Antico Testamento. In lei vi è sì unità, tuttavia non nel senso di un'unità dinamica che porti l'Antico Testamento a compiersi nel Nuovo, ma in quello di un'unità di orizzonte: ogni scrittura convoglia un senso eterno e sempre attuale. Da questo punto di vista, la verità teologica si stacca sullo sfondo della parola di Dio. E Ildegarda non mette alcuna differenza di autorità tra Osea, Ezechiele, il Salmista, san Giovanni o l'Apocalisse: tutti sono chiamati in aiuto, tanto per illuminare il mistero della Trinità, quanto la condizione cristiana o la necessità della conversione» (ib., p.230).

¹⁵ ¹⁵ Tr. it. di G. della Croce, "*Scivias*", op. cit., pp. 95-96.

Principati e Dominazioni — c'è il tema della vita come lotta per aderire al progetto di Dio insidiato dal male, anche se irrimediabilmente sconfitto dal Verbo incarnato —.

Ma la visione ha per argomento l'agire di Dio per gli uomini attraverso le sue schiere angeliche: non penetra l'essere degli angeli, tanto meno quello di Dio¹⁶.

Sicuramente ciò che Ildegarda vede nella visione è molto di più di ciò che spiega: ma la sua visione è per il servizio della profezia, cioè l'edificazione della vita cristiana¹⁷.

2) Gli elementi della visione e la loro interpretazione

I cori angelici, in numero di nove, sono stati elencati convenzionalmente — sorretti anche ultimamente da base biblica: cfr. Colossesi 1,16 : «...poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà »; Efesini 6,12 : «La nostra battaglia infatti non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti»; Luca cap 1 per l'arcangelo Gabriele; i testi del Primo Testamento, del profeta Ezechiele (per i Cherubini) e il cap 6 di Isaia (per i serafini), dei racconti delle teofanie dell' Esodo per gli angeli, i testi apocalittici di Daniele cap. 10 (per l'arcangelo Michele), cap. 8 e 9 (per l'arcangelo Gabriele) e quelli sapienziali del libro di Tobia (per l'arcangelo Raffaele) —, dallo Pseudo -Dionigi , *De caelesti hierarchia* in poi (sec. V circa), nell'ordine ascendente, come: Angeli, Arcangeli, Virtù, Potestà, Principati, Dominazioni, Troni, Cherubini e Serafini; e sono stati allineati in tre serie di tre.

La visione di Ildegarda ripresenta la successione tradizionale delle schiere, ma ne propone una divisione alternativa: ella considera dapprima due schiere, quindi le cinque schiere successive e termina poi accorpendo le due schiere restanti. In tal maniera potrà rappresentare allegoricamente nei nove cori **gli elementi della natura umana storica**. Se i Cherubini ed i Serafini (come nella tradizione) simbolizzano la conoscenza e l'amore di Dio, originale è affermare che gli Angeli e gli Arcangeli indicano le attività doverose del corpo e dell'anima; ed i cinque ordini centrali rappresentano quelle dei cinque sensi. Infatti, spiega Ildegarda:

« L'Onnipotente e ineffabile Dio che esiste da prima dei secoli, e non ebbe inizio, né cesserà di essere dopo la fine dei secoli, ha creato e disposto tutte le creature in modo mirabile secondo la sua volontà. In che modo? Destinò alcune creature ad essere legate alle cose terrene, altre a quelle celesti. Dispose pure i beati spiriti angelici sia per la salvezza degli uomini che per la gloria del suo nome. In che modo? Stabili che alcuni soccorressero gli uomini nelle loro necessità, ed altri manifestassero loro i giudizi dei propri segreti. Perciò vedi sulle alture dei celesti segreti due schiere di spiriti, risplendenti di grande chiarore. Nell'altura dei loro segreti, che non penetra lo sguardo carnale, ma che la vista dell'uomo inferiore vede chiaramente, queste due schiere ti indicano il

¹⁶ Cfr. : « né in questi, né in quelli potei discernere i misteri del loro essere perché sia negli angeli che negli arcangeli vi sono misteri che l'intelletto umano, appesantito dalla natura mortale, non può capire»: tr. it. di Giovanna della Croce, "Scivias", p. 97.

¹⁷ Cfr. Romani 12,6: « Abbiamo pertanto doni diversi secondo la grazia data a ciascuno di noi. Chi ha il dono della profezia la eserciti secondo la misura della fede»; 1Corinzi 14,5 : «Vorrei vedervi tutti parlare con il dono delle lingue, ma preferisco che abbiate il dono della profezia; in realtà è più grande colui che profetizza di colui che parla con il dono delle lingue, a meno che egli anche non interpreti, perché l'assemblea ne riceva edificazione»; 1Corinzi 14,22 : «...[il dono delle] lingue non un segno per i credenti ma per i non credenti, mentre la profezia non è per i non credenti ma per i credenti».

dovere del corpo e dell'anima dell'uomo di servire Dio, affinché abbia, come cittadino del cielo, la chiarezza della beatitudine eterna»¹⁸.

«I cinque sensi del corpo e dell'anima degli uomini, resi mondi dalle cinque piaghe del Figlio mio, devono essere frenati con molta forza e condotti sulla via della rettitudine dei comandamenti interiori»¹⁹ e «[gli uomini] lo fanno con piena avvertenza e consenso della mente quando disprezzano il piacere del loro cuore e ripongono la speranza unicamente nelle cose eterne»²⁰: facendo questo imitano e accolgono la conoscenza dei Cherubini, che desiderano solo Dio, e di fatto portano a compimento il loro desiderio quando ardono dell'amore dei Serafini.

Il «dovere di servire Dio» per avere un giorno «la chiarezza della beatitudine eterna» non è forse un fardello sproporzionato alle forze dell'uomo? Quand'anche non sia un legame cui non gli spetterebbe di soggiacere, sopravvenuto dal di fuori alla sua natura? Tutt'altro.

Lo specchio è la metafora scelta da Ildegarda per convincere i suoi lettori che è possibile conoscere ed aderire al piano di Dio realizzando se stessi.

L'immagine dello specchio era di uso frequente negli scritti dell'epoca²¹, per declinare quella mentalità simbolica che caratterizza l'universo filosofico e teologico²², la teologia monastica compresa, del tempo. In essa il *De hierarchia coelesti* dello pseudo-Dionigi (Ugo di san Vittore, contemporaneo di Ildegarda, ne fece un commento) non era certo estraneo, anzi.

Anche noi ritroveremo, nella spiegazione della visione che Ildegarda, fornisce un'eco dello pseudo-Dionigi.

E' l'immagine dello specchio che spiega l'ordine del reale in cui l'uomo ha il suo posto, ed i cori angelici il loro.

In essa Ildegarda traduce lo spessore del discorso sulla mediazione della razionalità, che l'uomo attinge penetrando le gerarchie dei viventi e la sua stessa configurazione personale. Lo specchio orna ed attrezza ogni coro angelico e per ciò che riflette — l'immagine dell'uomo e di Cristo (sottinteso: nell'uomo) — esso gli assicura che gli è permesso, anzi, è chiamato ad elevarsi al divino. Dove giunge la razionalità dell'uomo? A scoprire questo miracolo dello specchio intrinseco ai cori angelici che parla del destino dell'uomo.

Lo specchio dunque compare già da subito nella descrizione del primo (doppio) ordine angelico, con l'immagine dell'oggetto rispecchiato: il volto d'uomo, simbolo della sua autocoscienza intelligente; e tale l'immagine dell'oggetto rispecchiato — il volto d'uomo — si ritrova tutte le volte in cui è possibile ad Ildegarda di discernere qualcosa nell'ordine angelico che le è mostrato.

E la luce —ciò per cui lo specchio può compiere la sua funzione quando vi è sposto dinanzi un oggetto — con diversa intensità invade la rappresentazione di tutti i cori angelici, diventando fulgore che acceca nel coro delle Potestà e chiarore del Sole che sorge in quello dei Troni.

¹⁸ Tr. it. di Giovanna della Croce, "Scivias", p. 96.

¹⁹ Tr. it. di Giovanna della Croce, "Scivias", p. 97; cfr. p. 99.

²⁰ Ib., p. 99

²¹ « Gli specchi di vetro, invenzione dell' Altomedioevo, ai tempi di Ildegarda sono diventati di suo comune.

Rappresentano al luce permettono di riflettere saggezza, santità, il volto e i tratti di coloro che si ammirano, donde l'uso che se ne fa in letteratura, Un medievalista tedesco ha contato più di duecentocinquanta opere intitolate *Specchi*: Regine Pernoud, *Storia e visioni di Santa Ildegarda. L'enigmatica vita di un'umile monaca del Medioevo che divenne confidente di papi e imperatori*, Piemme, Casale Monferrato, 1996, pp. 109-110.

²² Ad Alano di Lilla (circa 1128-1203) ad es. si attribuiscono i seguenti versi: "*Omnis mundi creatura /quasi liber et pictura / nobis est speculum./Nostrae vitae, nostrae mortis, / nostri status, nostrae sortis / fidele signaculum*" (Ogni creatura del mondo/ è simile a un libro e a un dipinto/, per noi è uno specchio/ simbolo fedele della nostra vita, della nostra morte/, della nostra condizione, del nostro destino). Citato in María Eugenia Gongora D., *Escritura e imagen visionaria en el liber divinorum operum de Hildegard de Bingen*, « Teol. Vida», 2005, vol.46, n.3, p.374-388. ISSN 0049-3449.

In questi cori angelici sono **gli Angeli/Arcangeli, da una parte, e i Cherubini/Serafini, dall'altra**, che svelano che il loro ruolo è quello della mediazione della salvezza: nella loro costituzione evidenziano per chi riflettono i misteri celesti (= l'uomo), perseguendo quale progetto (= quello di Cristo e dell'uomo in lui), attraverso quale vie (= la conoscenza e l'amore di Dio).

I cinque cori intermedi invece mostrano come le nature angeliche si attivano sostenendo il cammino virtuoso dell'uomo, circondandolo della grazia preveniente ed indefettibile che si è manifestata nel mistero di Cristo: le Virtù «ascendono nei cuori dei credenti edificandovi un'alta torre dell'ardente carità...quando...[i credenti] combattono il diavolo»; le Potestà «dimostrano che nessuna debolezza della mortalità dei peccatori potrà turbare la bellezza del potere di Dio»; i Principati indirizzano il potere umano sui binari del potere di Cristo, che è quello originario; le Dominazioni mostrano che il vero potere è quello di Cristo, che schiacciò il capo del serpente, per «sollevare sollevò dalla terra ai cieli la razionalità degli uomini che era caduta»; ed infine i Troni rivelano che questo piano di salvezza è già compiuto ma non esaurito, perché il Verbo prese carne nel seno del Vergine, ma questa è «l'aurora».

In dettaglio:

- Le schiere degli Angeli e degli Arcangeli – « Vidi [...] quelli che erano nella prima fila avevano al petto delle ali e mostravano davanti a sé **i volti come quelli degli uomini, in cui apparivano** anche gli sguardi di uomini **come in (uno specchio di) acqua pura**. Anche quelli dell'altra schiera avevano al loro petto le ali e le facce di uomini, in cui risplendeva, come in uno specchio, l'immagine del Figlio di Dio. Ma né in questo, né in quelli potei discernere il corpo»²³;
- Le cinque schiere di Virtù, Potestà, Principati e Dominazioni, Troni –
« Gli spiriti che erano nella prima fila delle cinque schiere (= Virtù), **avevano anch'essi facce di uomini, splendevano di grande fulgore dalle spalle e di dietro**²⁴.
Quelli che erano nella seconda fila (= Potestà) erano **brillanti che non potevo fissarli**²⁵.
Quelli della terza (= Principati) sembravano di marmo bianco ed avevano **teste come quelle degli uomini**. Sopra di essi apparivano **le fiaccole ardenti**, e dalle spalle e di dietro erano circondati come da una nube di ferro²⁶.
Gli spiriti della quarta fila (= Dominazioni) avevano **faccia e piedi di uomini**, portavano sul capo elmi e vestivano tuniche marmoree²⁷.
Da ultimo, quelli della quinta fila (= Troni) **non mostravano forma alcuna** né di uomo né di altro, **ma rosseggiavano come l'aurora**²⁸. Più non potevo vedere (in essi) »²⁹;

²³ Tr. it. di Giovanna della Croce, "Scivias", p.95 (parte I, visione 6).

²⁴ «...ascendono nei cuori dei credenti edificandovi un'alta torre dell'ardente carità [...] quando gli eletti, avendo la chiarezza della conoscenza interiore, rigettano le cattiverie dei loro cattivi cammini a motivo di quella luce con la quale in queste virtù sono illuminati dalla mia volontà, combattono con forza contro le insidie del diavolo»: ib., p.98.

²⁵ «...non li può vedere [...] dimostrano che nessuna debolezza della mortalità dei peccatori potrà turbare la bellezza del potere di Dio ...: ib.,98. Il miniaturista invece ne traccia i volti nella luce.

²⁶ «...raffiguranti all'origine coloro che per dono di Dio sulla terra governano gli uomini [...] Devono guardare come capo Cristo...»: ib.,p.99

²⁷ «Mostrano che il Signore di tutti sollevò dalla terra ai cieli la razionalità degli uomini che era caduta [...] allorché mandò sulla terra il Figlio suo, il quale schiacciò il capo dell'antico seduttore ...»: ib., p.99.

²⁸ «...non presentano nessuna forma d'uomo, ma sono incandescenti come l'aurora [...] dimostrano come la divinità si chinò sull'umanità allorché l'Unigenito [...] prese carne nell'aurora, cioè nella BV Maria...»: ib.,p.99. Il miniaturista rappresenta il cielo azzurro in cui si stagliano i monti alla luce dell'aurora.

²⁹ Ib., p. 95.

* Le due schiere dei Cherubini e dei Serafini: «... anche gli spiriti che sono nella prima schiera (che ora segue), si vedono pieni di occhi e di ali e in ciascun occhio appare uno specchio e in ogni specchio un volto d'uomo [...] i Cherubini indicano la conoscenza di Dio con la quale vedono i misteri celesti e emanano i loro desideri interiori secondo la volontà di Dio [...] invece gli spiriti che sono nella seconda schiera ardono come fuochi. Hanno molte ali sulle quali appaiono come in uno specchio i simboli di tutti gli ordini dell' istituzione ecclesiastica³⁰. Costoro sono i Serafini. Come essi ardono di amore verso Dio ed hanno grandissimo desiderio della sua visione, così nei loro desideri evidenziano con molta purezza la dignità sia secolare che spirituale presente nei misteri ecclesiastici, perchè in essi appaiono in modo mirabile i segreti di Dio Così tutti quelli che, amando la sincerità del cuore puro, cercano al vita eterna, amino ardentemente Dio e lo abbracciano con tutto il desiderio, finché pervengano ai gaudi di coloro che essi imitano con tanta fedeltà»³¹.

L'eco dello Pseudo-Dionigi

È facile rinvenire, nella spiegazione della visione, l'eco dello Pseudo-Dionigi. Ce lo insinua la descrizione della schiera degli Angeli: «gli angeli spandono come ali **i desideri della profondità del loro intelletto** [...] perché **attuano** immediatamente la volontà di Dio nei loro desideri»³², ripresa poi in quella dei Cherubini : essi « indicano la conoscenza di Dio con la quale **vedono i misteri celesti e emanano i loro desideri interiori secondo la volontà di Dio**»³³.

Secondo lo Pseudo-Dionigi, il ritorno dell'uomo a Dio è «il processo della mente che prende coscienza di sé, del suo essere, del suo vivere e del suo conoscere stesso, e ritorna all'unità originaria in cui questi aspetti non sono distinti ma si identificano»³⁴.

« I vari ordini in cui si articola la gerarchia dionisiaca universale altro non sono che i gradi dell'ascesa della Mente.

Al grado sommo è la mente stessa, in quanto oggetto della contemplazione nel suo carattere di intelligibilità: sono gli intelligibili [...] manifestazione creata della realtà divina, attributi, “nomi divini”.

Sotto gli intelligibili si estende l'ambito della mente in quanto conosce, la sfera dell'intellettuale. Ma questo a sua volta si divide in due ordini ben distinti: il primo contempla gli intelligibili che

³⁰ Per spiegare che la visione riguarda la storia umana e non l'eterna, e la salvezza dispensata in essa, non fuori da essa, i riferimenti alle vicende contingenti della vita su questa terra sono abbozzati nel riferimento al potere dei capi dell'ordine civile-politico, da un lato, e nell'ordine ecclesiale, per cui, secondo l'ecclesiologia di allora, i ministri ordinati occupano un rango superiore a quello dei fedeli laici. Ma è interessante che proprio quest'ultimi siano ritratti nelle celebrazioni liturgiche : la salvezza è dispensata nella storia attraverso gerarchie ecclesiastiche, ma va colta nella sua sorgente, legandola dunque — nel sistema simbolico di Ildegarda — alla schiera dei Serafini, che sono attrezzati per accogliere l'amore di Dio.

³¹ Tr. it. di Giovanna della Croce, “*Scivias*”, p. 100.

³² Tr. it. di Giovanna della Croce, “*Scivias*”, p. 97.

³³ Tr. it. di Giovanna della Croce, “*Scivias*”, p. 100.

³⁴ E. Corsini, «Dionigi Areopagita, pseudo- » in *Diz. dei Filosofi*, Sansoni, Firenze 1976, p. 312.

Da ricordare: «l'ordine gerarchico ... è essenzialmente concepito a favorire il ritorno alla propria origine, vale a dire in termini cristiani, il raggiungimento della perfezione e dell'imitazione piena di Dio. La struttura è rigidamente triadica e la sua legge fondamentale è quella della mediazione, tanto nel momento discendente quanto in quello ascendente. All'interno di ciascun ordine gerarchico ci sono potenze prime, medie, ultime attraverso cui si espande, in un ritmo incessante di flusso e riflusso, la vita interiore della gerarchia, consistente in una comunicazione dei doni: purificazione, illuminazione e perfezione. Abbiamo così una prima triade che rappresenta, per così dire, lo schema esteriore della gerarchia cosmica, la categoria omnicomprensiva del reale, strutturata anch'essa in ordine ascendente di valori: *essere* (base comune e generalissima per tutto ciò che partecipa all'esistenza), *vita* (differenziazione selettiva di eccellenza sulla base comune ed indistinta), *mente* (vertice supremo della scala ascendente dalla base dell'esistenza, attraverso

sono al di sopra di *SÉ*, ma costituisce a sua volta oggetto di contemplazione per l'ordine successivo;

esso ha cioè un duplice carattere, intelligibile-intellettuale; il secondo ordine ha soltanto carattere intellettuale.

La gerarchia intelligibile-intellettuale è costituita dalle creature angeliche, raggruppate [...], in omaggio alla legge triadica, in tre ordini comprendenti ciascuno tre gruppi o classi: Serafini, Cherubini, Troni — Dominazioni, Virtù, Potestà — Principati, Arcangeli, Angeli. Lo pseudo-D., mettendo fine a tutte le incertezze della tradizione patristica precedente sulla natura delle creature angeliche, le concepisce come purissimi spiriti, dediti alla contemplazione della divinità e degli intelligibili che la manifestano, ministri della volontà e della provvidenza divina, intermediari delle manifestazioni e delle rivelazioni di Dio agli uomini.

L'ultima classe della gerarchia angelica, gli angeli, è in contatto immediato con la gerarchia umana o ecclesiastica, che rappresenta l'ambito dell'intellettuale. Anche la gerarchia ecclesiastica comprende tre triadi: triade dei sacramenti, che comprende a sua volta tre potenze o virtù (purificazione, illuminazione, perfezione); triade dei perfezionatori (perfezionatori o vescovi, illuminatori o sacerdoti, purificatori o ministri); triade degli iniziati o fedeli (monaci, popolo santo, purificati)»³⁵.

In questa visione dello *Scivias* non abbiamo, come abbiamo visto, l'organizzazione gerarchica secondo la legge triadica, né la categoria degli Angeli ci è rappresentata in contatto immediato con la gerarchia umana: questo contatto è affermato ma come elemento simbolico intrinseco all'ordine più elevato, quello dei Serafini.

Ma di contro sarebbe inconcepibile la comprensione della attività di tutti i cori angelici — contemplazione delle opere di Dio nei beati e aiuto per i viatori — senza il retroterra della definizione di gerarchia intelligibile-intellettuale.

Gli angeli si manifestano ad Ildegarda in volo: le ali li attrezzano a volare e di fatto volano secondo un disegno che coincide con il loro desiderio ma sgorga anche dal conoscere la razionalità originaria. Il loro volo è dunque un tutt'uno con il loro essere creato libero e responsabile. Tutto in essi è obbedienza libera e consapevole all'essere originario. Questa unità tra l'attingere nell'intelletto divino, e il vivere desiderando e realizzando ciò che è voluto, cioè tra il comprendere, da un lato, e l'agire dall'altro, è ciò che gli angeli manifestano di sé, mentre mostrano in se stessi — a seconda della schiera di appartenenza (la prima o la seconda) — un volto di uomo o il volto di Cristo.

Il fatto che in essi si rispecchi il volto dell'uomo storico, concreto, mentre rivelano se stessi nel volo, manifesta la bellezza della razionalità come la bellezza di una razionalità che ha la possibilità di incarnarsi nella storia attraverso l'uomo, le sue scelte intenzionali e libere (mosse da razionalità e desiderio).

Ma l'uomo storico riesce a incarnare la bellezza della razionalità come in altro modo fanno agli angeli? Da solo, senz'altro, no. Ma ci sono per lui gli angeli. «Il fatto che manifestano attraverso le loro facce la bellezza della razionalità, riflette che anche Dio scruta le opere degli uomini», spiega Ildegarda: non alla maniera di un sospettoso indagatore, ma alla maniera di chi spera di trovare in essi qualcosa di sé, è cioè la Sua propria volontà; quella volontà che ha loro manifestato attraverso la sua parola intelligibile, che l'intelletto umano ha accolto, e su cui Dio spera che l'uomo abbia calibrato i desideri.

l'anello intermedio della vita). L'essere, dotato di vita e che partecipa in qualche modo all'atto della mente, al conoscere. Ecco il soggetto della gerarchia nelle sue multiformi manifestazioni» : ib.

³⁵ E. Corsini, voce cit., p. 313.

Questo manifestare in sé, da parte degli angeli — manifestare come in uno specchio, **che ha la sorgente in Dio — le facce degli uomini**, diventa motivo di speranza per gli uomini, che scoprono di essere accompagnati dal coro degli angeli e possono, da essi aiutati, edificare il loro destino, in Cristo Gesù. «Come il servo, ascoltando le parole del padrone, cerca di soddisfarlo, così gli Angeli sono attenti a che si compia la volontà di Dio negli uomini e mostrano in se stessi i loro atti»³⁶.

E ciò che vale per il primo coro, dalle spiegazioni introdotte via via a proposito degli altri cori, comprendiamo che vale per tutti: dispongono ad essere come Dio vuole e permettono di capire se siamo accordati o no a come Dio vuole.

L'aiuto esplicito da ogni coro angelico presso gli uomini non è quello di dare loro la salvezza: questa è solo dono di Cristo, ma di rafforzare la libertà degli uomini, già salvata in Cristo Gesù, ma esposta alla tentazione.

Come spiega san Bernardo nel *Discorso 12 sul Salmo 90*, credere alla presenza angelica e cercare la relazione con l'angelo che accompagna, fa agire con riflessione, muove a ricercare la coerenza con la disposizione divina, infonde amore riconoscente per il fatto che è già previsto per noi un aiuto, o nella concretezza della vita o nella vivacità della fede, cui è stata affidata la certezza che la tribolazione non durerà per sempre e che ci attende l'eternità della ricompensa³⁷.

L'immagine dello specchio — l'abbiamo detto — catalizza in modo proprio quella della gerarchia celeste dionisiaca, che vuole far prendere coscienza della Sorgente divina e del cammino di ritorno ad essa³⁸.

³⁶ Tr. it. di Giovanna della Croce, "Scivias", p.97.

³⁷ «Egli darà ordine ai suoi angeli di custodirti in tutti i tuoi passi» (Sal 90, 11). Ringrazino il Signore per la sua misericordia e per i suoi prodigi verso i figli degli uomini. Ringrazino e dicano tra le genti: grandi cose ha fatto il Signore per loro. O Signore, che cos'è l'uomo, per curarti di lui o perché ti dai pensiero per lui? Ti dai pensiero di lui, di lui sei sollecito, di lui hai cura. Infine gli mandi il tuo Unigenito, fai scendere in lui il tuo Spirito, gli prometti anche la visione del tuo volto. E per dimostrare che il cielo non trascura nulla che ci possa giovare, ci metti a fianco quegli spiriti celesti, perché ci proteggano, e ci istruiscano e ci guidino. «Egli darà ordine ai suoi angeli di custodirti in tutti i tuoi passi». Queste parole quanta riverenza devono suscitare in te, quanta devozione recarti, quanta fiducia infonderti! Riverenza per la presenza, devozione per la benevolenza, fiducia per la custodia. Sono presenti, dunque, e sono presenti a te, non solo con te, ma anche per te. Sono presenti per proteggerti, sono presenti per giovarci.

Anche se gli angeli sono semplici esecutori di comandi divini, si deve essere grati anche a loro perché ubbidiscono a Dio per il nostro bene. Siamo dunque devoti, siamo grati a protettori così grandi, riamiamoli, onoriamoli quanto possiamo e quanto dobbiamo. Tutto l'amore e tutto l'onore vada a Dio, dal quale deriva interamente quanto è degli angeli e quanto è nostro. Da lui viene la capacità di amare e di onorare, da lui ciò che ci rende degni di amore e di onore. Amiamo affettuosamente gli angeli di Dio, come quelli che saranno un giorno i nostri coeredi, mentre nel frattempo sono nostre guide e tutori, costituiti e preposti a noi dal Padre. Ora, infatti, siamo figli di Dio.

Lo siamo, anche se questo attualmente non lo comprendiamo chiaramente, perché siamo ancora bambini sotto amministratori e tutori e, conseguentemente, non differiamo per nulla dai servi. Del resto, anche se siamo ancora bambini e ci resta un cammino tanto luogo e anche tanto pericoloso, che cosa dobbiamo temere sotto protettori così grandi? Non possono essere sconfitti né sedotti e tanto meno sedurre, essi che ci custodiscono in tutte le nostre vie. Sono fedeli, sono prudenti, sono potenti. Perché trepidare? Soltanto seguiamoli, stiamo loro vicini e restiamo nella protezione del Dio del cielo. (*Disc. 12 sul salmo 90: Tu che abiti*, 3, 6-8; *Opera omnia*, ed. Cisterc. 4 [1966] 458-462). (Liturgia delle Ore, memoria fac. del 2 ottobre, Ufficio delle letture).

³⁸ Cfr. Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, *In un'aria diversa*, Mondadori, Milano 1992, pp.99-100: «ogni ordine angelico è per l'altro che lo segue più in basso uno specchio che riflette la luce divina in una cascata che discende da Dio. I nove ordini della gerarchia celeste in *Scivias* sono cerchi concentrici nella ruota di Dio dalla più alta schiera dei Serafini agli Angeli, i più vicini alla terra abitata dagli uomini. L'ultimissima schiera degli angeli assume l'apparenza di una galassia di stelle: "essi hanno compassione della natura umana e la interpretano davanti a Dio come una pagina. Si accompagnano agli uomini e parlano con le parole della ragione"». N.B. La citazione della prof. Fumagalli si riferisce ad una visione del LDO (cfr. Regine Pernoud, *Storia e visioni di Santa Ildegarda. L'enigmatica vita di un'umile monaca del Medioevo che divenne confidente di papi e imperatori*, Piemme, Casale Monferrato, 1996, pp.105-106).

La finalità della visione

Ad Ildegarda, in particolare, supposta la sorgente, interessa spiegare **la funzione degli ordini di mediazione** per cui la salvezza, dalla Sorgente, arriva all'uomo storico. In questi ordini di mediazione c'è una funzione unificante le funzioni proprie dei nove diversificati cori angelici: aiutare gli uomini e rassicurarli sul fatto che Dio opera nelle loro anime.

La visione di Ildegarda, cioè, informa sull'aspetto diversificato degli angeli, a secondo della schiera di appartenenza; ma all'attenzione di Ildegarda non sfugge il motivo di questa visione e vuole che esso si imprima nei suoi lettori.

La visione le è data perchè riveli agli uomini che «Tutte queste schiere esaltavano con ammirevole voce e con ogni sorta di strumenti musicali quei prodigi che Dio opera nelle anime dei beati. [...] un canto per glorificare Dio in modo eccelso»³⁹: gli angeli «glorificano Dio in modo eccelso quando lo ricercano nel profondo della santità, lieti della gioia della salvezza, come afferma anche il mio servo Davide [...] : «Grida di giubilo e di vittoria nelle tende dei giusti» (Ps 117,15)». Il loro è «Suono di letizia e di prosperità, perché la carne viene conculcata e lo spirito si innalza, allorché, non venendo meno la salvezza, la si conosce nelle abitazioni di coloro che rifiutano l'ingiustizia e praticano la giustizia. [Si rallegrano degli uomini che,] pur potendo fare quello che per istigazione del diavolo è male, compiono ciò che è buono, per ispirazione divina. [...] L'uomo molte volte mostra una stolta esultanza, quando ha commesso quel peccato che ha desiderato compiere. Ma ciò non porta alla salvezza, perché ha fatto quello che è contrario al comandamento divino. Invece avrà il tripudio dell'esultanza della vera salvezza con la prosperità colui che ha compiuto pienamente il bene ardentemente desiderato [...].

Pertanto — conclude Ildegarda con la stessa formula che abbiamo già visto nella visione prima —, chiunque ha la scienza dello Spirito Santo e le ali della Fede, non disobbedisca a questa mia ammonizione, ma la accolga abbracciandola nel gusto della sua anima»⁴⁰.

In altre parole: il cuore dell'insegnamento che le è chiesto di trasmettere è l'affermazione del legame uomo-angelo a salvezza dell'uomo ovvero l'affermazione del legame uomo-angelo come dono di bellezza (ecco lo specchio e le sue immagini) entro la razionalità del piano divino, perché uomo ed angelo sono accomunati dalla razionalità che discende da Dio.

4) Attualità dell'ammonimento

Il senso della visione — si è detto sopra — non è quello della rivelazione di una scala che vada entro l'essere divino, che si protenda cioè oltre il limite umano: non vuole assolutamente sostenere l'illusione di una angelica torre che abbia la solidità negata alla torre di Babele.

Suo senso è solo quello di mostrare l'armonia tra ordine celeste e ordine umano nel rispetto di tutte le mediazioni, che hanno il loro cuore in quella di Cristo Gesù; quindi va riconosciuto che il logos umano per via analogica si accorda sul Logos divino, quando l'amore umano si apre a riflettere l'amore divino.

Oggi — ripete Benedetto XVI — ci occorre «il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione, non il rifiuto della sua grandezza»⁴¹: Ildegarda a modo suo lo proponeva. Ma va compresa senza privare il

³⁹ Tr. it. di Giovanna della Croce, «*Scivias*, pp. 95-96; pp.100-101.

⁴⁰Cfr. ib., p. 101.

⁴¹ « La fede della Chiesa si è sempre attenuta alla convinzione che tra Dio e noi, tra il suo eterno Spirito creatore e la nostra ragione creata esista una vera analogia, in cui – come dice il Concilio Lateranense IV nel 1215 – certo le dissomiglianze sono infinitamente più grandi delle somiglianze, non tuttavia fino al punto da abolire l'analogia e il suo linguaggio. Dio non diventa più divino per il fatto che lo spingiamo lontano da noi in un volontarismo puro ed

suo dire dallo spessore cristiano dei contenuti che convoglia: spessore, certo, insufficientemente convogliato dal discorso meramente concettuale/verbale; ella per prima non solo ha rifiutato un'esposizione concettuale scegliendo una spiegazione allegorica, ma ha voluto la spiegazione allegorica solo a servizio del racconto di visione, nella speranza che rappresentazione figurativa ed espressione verbale muovano i lettori/ascoltatori a mettere in pratica ciò che risuona attorno a loro nell'universo cristiano.

Oggi l'universo cristiano — che incarna la salvezza non come un'ideologia ma come una pienezza di vita — non c'è più: i contenuti cristiani — accolti senza sconti — restano a mostrare un cammino possibile, anche per chi cristiano non lo è mai stato o sa di esserlo solo all'anagrafe ecclesiastica. Spiegava sr Angela Carlevaris:

« Il nostro essere creature ... **ci rimanda a un Creatore.** Può darsi che questa realtà prima, la realtà del Creatore non sia chiara: voglio dire, il rapporto creatura-Creatore, il nostro rapporto con Dio. Ci ripensiamo, ci ritorniamo spesso e ci sembra che Dio ci sfugga. Ildegarda ci esorta a continuare la ricerca, che è di primaria importanza, non è semplicemente un compito aggiunto agli altri, bensì la nostra attività fondamentale. La Regola di Benedetto raccomanda al novizio per essere ammesso alla professione che l'impegnerà tutta la vita di cercare veramente Dio — e bisogna vedere se lo cerca veramente. Ildegarda estende questo principio ad ogni uomo. [...] La ricerca è spesso faticosa e spesso, diremmo, “senza successo”. Alle domande che la vita quasi incessantemente pone, non si sa dare una risposta e può succedere che alla fine ci sembri più facile, o meno deludente, andare avanti “così, come viene”; e allora smettiamo di cercare.

Non è il caso di farlo; **si deve continuare a cercare, senza stancarsi mai.** L'uomo, dice Ildegarda, ha in se stesso la lotta tra la confessione del riconoscimento di Dio e la sua negazione, ma affermarlo richiede decisione e fermezza. Affermare: “Io credo in Dio” non è un semplice “dire di sì”, come negare non è un semplice dire di no. È un dire di sì o di no ad una realtà. La lotta decisiva tra l'affermazione e la negazione di Dio, l'uomo la deve risolvere in se stesso. In che modo? Di fatto, c'è chi lo riconosce e chi si rifiuta di farlo. La domanda che viene posta in questa lotta è la seguente: “C'è, o non c'è Dio?” Ad essa va la risposta dello Spirito Santo nell'uomo: “Dio c'è, egli ti ha creato e ti ha pure redento”. Fintanto questa domanda viene ripetuta dall'uomo, la forza di Dio non lo abbandonerà. Questa domanda e la sua risposta sono strettamente unite e seguono nella conversione, ma dove la domanda non c'è, non ci può essere la risposta dello Spirito Santo.

Questa intima lotta dell'uomo la presenta a Dio il coro angelico delle Virtù. Così parla a Ildegarda la voce dall'alto. **“Virtù” significa “forza” e il coro angelico delle virtù è il coro delle forze angeliche che assiste l'uomo nella lotta, che cerca Dio.** Anche nella sua ricerca di Dio, l'uomo non è lasciato a se stesso; egli non ne è conscio, ma lo assiste lo Spirito di Dio e ne testimoniano le virtù angeliche. **Anche con gli angeli l'uomo ha qualcosa in comune: Dio ha unito l'uomo e l'angelo in una razionalità.** Proprio degli angeli è il servire e lodare Dio, servizio e lode; proprio dell'uomo è servire e lodare Dio *anche con le opere.* Il “*conversus*”, colui che si è convertito, l'uomo che ha compiuto in sé la trasformazione radicale, il cambiamento definitivo di rotta, si fissa di continuo in Dio, anche se non ci pensa espressamente. Con la conversione, egli si è “rivoltato”, ha preso una determinata direzione, nella quale vuole proseguire. Conversione è una mutazione, una trasformazione, e finché viviamo, possiamo sempre convertirci, cambiare in meglio»⁴².

* * * * *

impenetrabile, ma il Dio veramente divino è quel Dio che si è mostrato come logos e come logos ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore. Certo, l'amore, come dice Paolo, "sorpassa" la conoscenza ed è per questo capace di percepire più del semplice pensiero (cfr Ef 3,19), tuttavia esso rimane l'amore del Dio-Logos, per cui il *λατρεία* — un culto che e culto cristiano è, come dice ancora Paolo „λογική concorda con il Verbo eterno e con la nostra ragione (cfr Rm 12,1)

» (Benedetto XVI, Discorso di Regensburg, settembre 2006)

⁴² Lezione Scuola cultura Monastica, monastero S. Benedetto, 26 novembre 2001.

Prefazione dello Scivias di sant'Ildegarda di Bingen (1098-1179)

Prima narrazione, quadro unico

«Ed ecco che durante il quarantatreesimo anno della mia vita, mentre piena di timore e trepidazione ero immersa in una visione celeste, vidi una luce splendidissima, nella quale si manifestò una voce che dal cielo mi diceva:

"O essere umano¹ debole, cenere da cenere, putredine da putredine!
Tu devi dire e scrivere ciò che vedi e odi.

Tuttavia, poiché sei timorosa nel parlare, semplice nell'interpretare e incolta nello scrivere, dirai e scriverai queste cose non secondo il linguaggio degli uomini, né secondo il modo umano di comprendere, ma fondandoti su questo: che tu vedi e odi tali cose nell'alto del cielo, nelle meraviglie di Dio, e le riporti allo stesso modo di un discepolo che, percependo le parole del suo maestro, le diffonde così come le ha sentite dalla sua bocca e come esso vuole, mostra e insegna. In questo stesso modo tu, essere umano, devi dire le cose che vedi e odi; e devi scriverle non alla maniera tua o di un altro essere umano, ma come vuole Colui che sa, vede e ordina tutte le cose nel segreto dei suoi misteri. Di, dunque, queste cose mirabili e scrivile come ti è stato insegnato. Orsù, dille!" »

Seconda narrazione, primo quadro

« Nell'anno 1141 dell'Incarnazione del Figlio di Dio, Gesù Cristo, avendo io 42 anni e 7 mesi, una luce di fuoco di grandissimo splendore che scendeva dal cielo aperto, trapassò tutto il mio cervello, tutto il mio cuore e tutto il mio petto, come una fiamma che non brucia, ma riscalda, e m'infiammò come suole fare il sole per qualcosa su cui manda i suoi raggi.

« E all'improvviso provai gusto intellettuale nel saper comprendere il senso dei Libri (sacri), sia del Salterio, dei Vangeli e di altri libri, sia dell'Antico e del Nuovo Testamento, ma non per questo riuscii a interpretare il significato delle parole, del loro testo, né la divisione delle sillabe, né la declinazione dei casi, né la coniugazione dei verbi. declinazione dei casi, né la coniugazione dei verbi.

« Provai in me in maniera meravigliosa la sensazione della virtù dei misteri, delle visioni segrete e mirabili da quando avevo cinque anni fino ad oggi. Tuttavia, non rivelai ciò a nessuno, fatta eccezione di alcuni pochi religiosi che vivevano sotto la stessa Regola²; in tutto questo tempo me lo

¹ Modifico così la tr. it. di Michela Pereira (l'orig. porta homo) e la adotterò in tutti i casi seguenti, correggendo anche la tr. it. di Giovanna della Croce "Scivias". 11 *nuovo cielo e la nuova terra. Ildegarda di Bingen*, Città del Vaticano, LEV, 2002, 260 pp.

² Correggere così la tr. it. di Giovanna della Croce (sr A. Carlevaris). Pure altrove in questo paragrafo ho introdotto io stessa correzioni nella tr. edita dalla LEV (NdR).

tenni riservato in perfetto silenzio, fino a quando Dio, per grazia sua, volle che lo manifestassi.

«Le visioni che vidi non le ebbi nei sogni, né dormendo, né in momenti di frenesia, né con gli occhi e le orecchie del corpo, né in luoghi nascosti, ma da sveglia, con la mente chiara, guardandomi intorno con gli occhi e con le orecchie dell'uomo inferiore, in luoghi aperti, in conformità alla volontà di Dio. Come ciò possa avvenire in una persona è difficile indagare.

«Ma, passati gli anni della giovinezza ed avendo io raggiunta la suaccennata età della maturità, udii la voce dal cielo che mi diceva:

'Io, la Luce vivente che fa diradare l'oscurità,

l'essere umano che volli (= Ildegarda), e che scossi a mio piacere mirabilmente,

lo collocai tra le cose grandi, oltremodo meravigliose,

e lo feci molto più uomini dei tempi antichi, che videro in me molti segreti».

«**Lo atterrai**, perché la sua mente in nessun modo s'insuperbisce.

Neppure il mondo ebbe in lui alcuna gioia o piacere, ritenendolo poco capace nell'esercizio delle cose terrene, avendolo io liberato dall'audacia temeraria, rendendolo timoroso e pavido nelle fatiche. Egli, infatti, provò dolore nel profondo del suo essere, contrizione nell'anima e nei sensi e molte sofferenze nel corpo, sicché in lei non vi fu più alcuna sicurezza e si ritenne colpevole di tutti i suoi mali».

«**Circondai le fessure del suo cuore**, perché la sua mente non si insuperbisce e fosse preso dalla vanagloria; invece, per tutte queste cose, che provasse timore e dolore piuttosto che gioia e soddisfazione».

«Di conseguenza, quest'essere umano cercò nel suo animo, pervaso dall'amore per me, di trovare chi percorresse con lui la via della salvezza. E trovò uno e lo amò³, riconoscendo in lui un uomo fedele, un essere umano che come lui intendesse lavorare con fatica nel compito ricevuto da Dio. Avendolo trovato, con lui gareggiò in tutte queste cose con uno zelo altissimo, affinché fossero rivelati i miei miracoli nascosti. Quel tale non si insuperbì, ma piegò se stesso assoggettandosi a molte ansie, incamminandosi nell'ascesa dell'umiltà e assecondando la direzione del retto volere che aveva trovato (in Ildegarda)».

«Tu dunque, o essere umano (= Ildegarda), che ricevi queste rivelazioni, finalizzate a manifestare le cose nascoste, scrivi ciò che vedi e senti, non con il timore d'essere ingannata, ma con la purezza della semplicità».

Seconda narrazione, secondo quadro

« Ma io, pur vedendo e udendo queste cose, tuttavia - a causa dei dubbi e della cattiva opinione [che mi circondava] e per la diversità del [mio] linguaggio da quello degli uomini [dotti] - a lungo rifiutai di scrivere, non per ostinazione ma per esercitare l'umiltà, finché, depressa, colpita da Dio, mi ammalai.

³ Il monaco Volmar, suo maestro e poi suo segretario fino alla morte nel 1173.

Allora, spinta da [quelle] molte infermità, mi misi a scrivere. Testimoni sono una nobile giovinetta (=Richardis)⁴ di buoni costumi e un uomo che, come si è detto, avevo cercato di nascosto e trovato. Mentre facevo ciò, constatando la grande profondità dei racconti dei Libri (sacri) - come ho già detto -, ripresi le forze, risollevandomi dal mio malessere e portai a termine, in dieci anni, questo lavoro.

Al tempo di Enrico, arcivescovo di Magonza, di Corrado, re dei Romani, e di Kuno, abate del monastero del Beato Disibo, sotto il papa Eugenio ebbi queste visioni e udii queste parole. E dissi e scrissi queste cose, non secondo la percezione del mio cuore o di quello di un altro uomo, ma come le vidi nei cieli e le ricevetti attraverso i misteri di Dio.

E di nuovo udii una voce dal cielo che mi diceva: "Grida, dunque, e scrivi dunque" »

⁴ Richardis (Riccarda) von Stade nel 1151 lascia St. Rupertsberg per assumere l'incarico di badessa nella fondazione di Bassum vicino a Brema, sede vescovile del fratello Hartwig. Ildegarda, che molto l'amava ("Ho amato la nobiltà dei tuoi modi, la saggezza e la purezza della tua anima e tutto il tuo essere"), disapprova. Alla fine del 1152, Riccarda muore e Ildegarda commenta: Dio "non aveva voluto che la sua amata avesse un amante rivale, cioè il mondo".

O virga ac diadema

(sequenza mariana di sant'Ildegarda di Bingen [1098-1179])

[*"Symphonia"*, *Riesenkodex (Wiesbaden, Landesbibliothek, Hs.2, n.54)*]

1 O scettro (virga) e diadema della porpora regale,
che in te stessa sei come chiusa in una corazza,
Tu, fronda rigogliosa [=BVMaria], hai generato il Fiore [Cristo]
in una maniera diversa da quella in cui Adamo ha generato ogni figlio di uomo.

2 Ave, ave! Dal tuo seno è scaturita una vita diversa,
quella di cui Adamo i suoi figli aveva spogliato.
O Fiore [=Cristo], tu non sei germinato da rugiada,
né da gocce di pioggia, né dal cielo passò a volo su di te la brezza vivificante del vento ,
ma la Luce divina ti fece germogliare su un nobilissimo ramo (virga).

3 O Verga (virga), la tua fecondità
Dio, al primo giorno della creazione, aveva predestinato .
e te, o Vergine degna di lode,
Dio creò di materia aurea nel suo Verbo.

4 O quanto grande è nella sua forza il costato dell'uomo!
Da esso Dio creò la donna,
la quale è come lo specchio di tutto il suo splendore e
abbraccia in sé ogni sua creatura!
Per questo si effondono le armonie celesti e tutta la terra stupisce, o Maria!
Sei da lodare, perché Dio grandemente ti ha amato.

5 O in quale grande lamento e pianto bisogna sprofondarsi,
perché la tristezza piegò la donna facendola peccare su suggestione del serpente!
Infatti proprio la donna [Eva], che Dio volle come madre di tutti,
dilanò i suoi figli con le ferite dell'ignoranza
e procurò un dolore immenso alla sua discendenza.

6 Ma, o Aurora, dal tuo grembo è
venuto il nuovo Sole, che ha cancellato
tutti i peccati di Eva
e una benedizione maggiore attraverso di te ha rivelato,
maggiore del male che Eva procurò all'umanità.
Per questo, o Salvatrice,
che una nuova Luce al genere umano hai offerto,
raccolgi le membra del Figlio tuo entro l'armonia celeste.

IL LINGUAGGIO DELLA PREGHIERA DI GIOVANNI DI FÉCAMP

19 MARZO 2007

M. M. GELTRUDE ARIOLI, OSB ap

Giovanni di Fécamp è un vero maestro di preghiera. Riscoperto di recente come figura significativa della spiritualità monastica del sec. XI, molti suoi scritti erano attribuiti a vari grandi autori: Ambrogio, Agostino, Alcuino, Anselmo ... Nomi come questi lasciano intuire la grandezza di Giovanni di Fécamp, la cui figura è stata studiata a fondo da A. Willmart e J. Leclercq¹. Le attribuzioni dei suoi scritti ad altri fanno intuire anche una qualità significativa della sua personalità: l'umiltà e il nascondimento dell'anonimato. Amava definirsi "*misellus*", "*pauper*", "*Johanellinus*" e non solo perché piccolo di statura, ma perché amava scomparire².

Nato verso il 990 nel Ravennate, nipote di Guglielmo da Volpiano, il riformatore di S. Benigno di Digione, per incarico di Maiolo, abate di Cluny, fu ivi condotto dallo zio verso il 996-998. A S. Benigno, centro vivace di cultura, ricevette una buona formazione monastica, letteraria e filosofica, arricchita anche, secondo l'uso dell'epoca, di elementi di scienze e di medicina. Nel 1017, lo zio Guglielmo mandò il nipote come priore all'abbazia di Fécamp da lui riformata. Giovanni, eletto abate nel 1028, conservò questa carica fino al 1078, anno della sua morte.

Amante della preghiera contemplativa e liturgica – aveva abbracciato gli usi cluniacensi – Giovanni si era dato con passione fin dall'adolescenza allo studio dei Padri, prediligendo Agostino e Gregorio Magno. Ma, durante il lungo abbaziato dovette soffrire di essere spesso strappato alla beata solitudine del colloquio con Dio dalle preoccupazioni legate al suo governo. Leggiamo in una lettera indirizzata a dei monaci ribelli: "Dio è carità: chi giudica contro la carità perde Dio ... Si uccide da se stesso colui che rifugge, di sua spontanea volontà, dal giogo dell'obbedienza ... chi vibra l'arma contro il giogo dell'obbedienza la vibra contro Cristo. Appare così più chiaro della luce che io non ho sparso il sangue dei nostri figli, ma gli stessi figli si sono uccisi da sé. Che altro aggiungere? Potremmo dar fine ai nostri giorni, prima che a tutte le testimonianze della Scrittura"³.

Si sente non la severità, ma la sofferenza feconda di un padre, la cui autorevolezza è legata alla Parola di Dio e la cui paternità è incompresa.

Fécamp fiorisce come abbazia madre di altre, è centro di spiritualità vivace, intrattiene relazioni con i duchi di Normandia, col re Edoardo III di Inghilterra, con Guglielmo il Conquistatore. Evidentemente non mancano problemi intricati di giurisdizione, conflitti di interesse, necessità di difendersi da abusi e prepotenze dei fondatori. Dal 1051 al 1054 Giovanni di Fécamp dovette assumersi anche l'abbaziato di S. Benigno che era sotto la giurisdizione imperiale. Così entrò in relazioni personali con l'imperatore Enrico III e con sua moglie Agnese, che in seguito, rimasta

¹ J. LECLERCQ, *Introduzione a GIOVANNI DI FÉCAMP, Pregare nel Medioevo*, Jaca Book, Milano, 1985, p.10.

² *Ivi*, p.9.

³ GIOVANNI DI FÉCAMP, *Lettera a dei monaci indisciplinati*, in *Pregare ...*, op. cit, p. 167.

vedova, chiederà la guida spirituale di Giovanni. Alcuni particolari sulla sua vita, conclusa il 22 febbraio 1078, sono forse leggendari, come un viaggio in Terra Santa che avrebbe comportato una penosa cattura da parte dei Saraceni.

Spirito portato alla contemplazione solitaria, visse però pienamente la carità e il servizio della vita comune esprimendo il suo amore per la preghiera specialmente in un lungo scritto intitolato *CONFESSIO THEOLOGICA*, suddiviso in tre parti, che trattano rispettivamente la Trinità, la grazia, Cristo. L'opera fu composta prima del 1028, anno in cui Giovanni divenne abate di Fécamp. L'autore ne fece successivamente due rifacimenti, il *Libellus*, mandato all'imperatrice Agnese e suddiviso in paragrafi per usarlo come manuale di esercizi spirituali e la *Confessio fidei*, con l'aggiunta di una quarta parte sull'Eucarestia: era il tempo della controversia intorno alla dottrina di Berengario di Tours e può darsi che Giovanni abbia seguito l'esempio di Anselmo d'Aosta nel prender posizione su questo problema⁴.

La prima redazione dello scritto è senz'altro la più spontanea e appassionata: a questa ci riferiremo per conoscere lo stile di preghiera dell'abate di Fécamp, anche se, indubbiamente, spunti del suo spirito d'orazione traspaiono anche dalle lettere spirituali e da altri scritti.

Il termine "*confessio*" richiama Agostino, ma in Giovanni di Fécamp non troviamo né gli accenti filosofici, né quelli retorici di quest'ultimo. In Giovanni prevale la tonalità della preghiera contemplativa personale che assorbe la vita intera o meglio lascia che le tre divine Persone accolgano nel loro dialogo eterno di amore in una beatificante compenetrazione reciproca. L'aspetto estatico della lode contemplativa cristiana è sempre dialogico, personale, personalizzante; mai è immersione in un'infinita unità amorfa e impersonale. E' riflesso del dialogo del Verbo col Padre, è movimento vitale dello Spirito Santo che assume ad un tempo l'interiorità e la concretezza sensibile della persona.

Lettura parte I, (1-5)

"Vieni a me, luce vera, Dio Padre onnipotente, vieni, vera luce da luce, Verbo, Figlio di Dio, Dio onnipotente. Vieni, vera illuminazione, Spirito santo, amore del Padre e del Figlio, loro unione e santità, Dio onnipotente. Vieni Trinità una e Unità trina, Padre, Figlio e Spirito santo, unico Dio onnipotente. Tu sei colui che invoco nell'anima mia: entra in essa, ti prego, disponila per te, perché tu la possieda senza macchia e senza ruga."

E' un esempio limpido di preghiera cristiana autentica, sguardo di contemplazione che prende la totalità della persona: labbra, cuore, forze... Adorazione e supplica, anelito di desiderio, amore e conoscenza, ascolto e supplica ...

L'invocazione "*adesto*" con cui prende avvio la preghiera bene esprime il desiderio della presenza viva di Dio, di una presenza non statica, ma piuttosto di un venire incontro, di un farsi presente per rispondere al desiderio di amore dell'uomo. "Vieni", "entra": la Trinità, contemplata con adorante stupore nella sua trascendenza è però il Dio che si fa vicino nell'amore e penetra e trasfigura la persona e tutto il creato, ma – dice Giovanni – "tu sei ovunque tutto e nulla interamente ti contiene". E' l'ottica del mistero cristiano che concilia trascendenza e immanenza, che esprime in tonalità di gioioso stupore il senso della nostra inadeguatezza davanti all'ineffabile: le antitesi espresse non sono retorica, ma slancio del cuore.

I termini usati fin dall'introduzione di questa preghiera esprimono l'esperienza della luce divina nel dinamismo trinitario: "*verum lumen*" (il Padre), "*lumen de lumine*" (il Figlio), "*illuminatio*" (lo Spirito Santo). Di qui scaturisce la lode come l'acqua da una sorgente: "*laudo, benedico, adoro*" e si compensano vicendevolmente il senso dell'intimità con Dio: "*nisi esses in me*", "*nisi essem in te*" con il senso della trascendenza: la preghiera di Giovanni esprime la totalità della sua persona: "Tu sei il Dio mio vivo e vero, il Signore mio pietoso, il Sovrano mio grande. Te con le labbra e con il cuore, con ogni forza in mio possesso io lodo, benedico e adoro. Te invoco ..."

Procedendo Giovanni dice (p. 34, nn. 3, 4) alla fine: "...tu sei ovunque tutto, e nulla interamente ti contiene."

⁴ J. LECLERCQ, *Introduzione a "Pregare ..."*, op. cit., p. 20.

Ai numeri 4, 5, troviamo degli aggettivi per gli attributi di Dio propri alla teologia apofatica, in cui si sottolinea il senso dell'inadeguatezza della nostra mente di fronte a Dio, che è *incomprehensibilis, immutabilis, invisibilis, investigabilis, indicibilis* ... o sono espressi al superlativo: *omnipotentissime, misericordissime et justissime, secretissime...pulcherrime* ... Si sente senza dubbio l'influsso di Dionigi l'Areopagita.

Così pure le antitesi: "...ineffabile, immobile e tutto raggiungi. Impenetrabile ... sei da onorare e incuti spavento, mai nuovo, mai vecchio, tutto rinnovi ed invecchi i superbi, e non lo sanno. Sempre operoso, sempre nella quiete, raccogli e non hai bisogno di nulla ..."

Alla pagina seguente abbiamo una particolare insistenza sulle antitesi:

"Tu solo dai vita a tutte le cose ... tu che sei ovunque e ovunque interamente. Tu si può sentire e non si può vederti; non manchi in alcun luogo ma dai pensieri dei malvagi tu sei lontano. Tu tocchi ogni cosa, eppure non tutto allo stesso modo ... Ti seguiamo mentre tu sei fermo e non riusciamo ad afferrarti. Tieni nelle tue mani tutte le cose, tutte le riempi, tutte le abbracci, sopra tutte ti innalzi e tutte le sorreggi. Non da una parte sorreggi e dall'altra t'innalzi, né da una parte riempi e dall'altra abbracci, ma abbracciando riempi e riempiendo abbracci ..."

Ecco una serie di antitesi che vengono poi conciliate: Dio è veramente la *coincidentia oppositorum*, l'unità che supera tutte le opposizioni. Giovanni non fa uso di antitesi per il gusto della retorica, ma proprio perché contemplando Dio coglie in questo suo trascendere tutte le distinzioni che noi facciamo il suo potere di conciliare tutte le opposizioni che noi non sappiamo conciliare. Alcuni verbi usati qui sono singolarmente significativi: "*superexcedere*" (= superi tutto), che esprime la trascendenza assoluta, "*circumplectere*" (= tutto abbracci), che dice l'esperienza dell'amore di Dio che tutto abbraccia e in Sé comprende. In un altro passo Giovanni dice: "Tu crei le cose, alcune semplicemente perché esistono, altre perché sentono, comprendono, scelgono ..."

Tutte le espressioni di preghiera di Giovanni di Fécamp portano il suggello dell'esperienza mistica: senso della gratuità e della trascendenza dell'azione di Dio e coscienza dell'opera della grazia nel proprio intimo. In questo senso si può dire che Giovanni di Fécamp sintetizza in modo originale il linguaggio mistico di Agostino (portato all'azione e alla contemplazione, alla "*confessio*" a Dio e agli uomini) e quello di Gregorio Magno (orientato alla psicologia dell'ascesa mistica)⁵. C'è un'esplicita volontà di non fermarsi al livello della speculazione dottrinale, che non deriva da mancanza di conoscenza delle fonti e delle teorie: è invece una rinuncia deliberata, un sacrificio – osserva il Leclercq – per passare dalla conoscenza all'amore, al desiderare, per prepararsi infine a vedere⁶.

La preghiera di Giovanni quindi usa un linguaggio che unisce intelligenza della fede e adesione a Dio senza pretesa di dimostrazione, è ascesa di libertà che trascende gli obblighi della vita morale, pace profonda e gioia di anticipazione, speranza della beatitudine. Confrontando lo stile di Giovanni con quello di Bernardo, vediamo a paragone della passionalità ardente di quest'ultimo, uno stile di sereno e virile equilibrio, un'aspirazione alla pace, alla sicurezza sorgente di gioia.

La contemplazione della presenza di Dio in ogni creatura e del suo trascendere ogni cosa è tema delle preghiere rivolte alla Trinità nella prima parte della *Confessio teologica*. Troviamo, per esempio, a 39, n. 8:

"Sei dentro le cose in modo da contenere tutto; sei fuori di esse così da abbracciare tutte, nell'immensità della tua grandezza che non ha confini ... Perché il creato non restasse senza di te, tu sei all'interno di tutte le cose. Eppure, perché nulla restasse fuori di te, tu rimani all'esterno, così che tutte le cose facciano capo a te, non quanto a grandezza spaziale ma per la potenziale presenza, perché tu sei ovunque presente e tutto ti è presente."

⁵ J. LECLERCQ, *Introduzione a Pregare ...*, op. cit., p.20.

⁶ *Ivi*, p.21.

È sguardo sereno, limpido, che irradia pace, vero riposo del cuore in Dio: “beati i puri di cuore perché vedranno Dio” (Mt 5,8). La beatitudine della purezza di cuore richiama quella della pace: la lode a Cristo è riposo del cuore, trasparenza del volto di Dio, bellezza che appaga ogni desiderio. Ai numeri 33 e 65 leggiamo:

“Molti sono i tipi di contemplazione con i quali l’anima a te dedica, o Cristo, può gioire e trarre profitto. Ma di essi nessuno dona tanta gioia al mio spirito come quello che, rimosse tutte le cose, a te solo o Dio innalza lo sguardo semplice del cuore puro. Quale pace, quale riposo e gioia riesce a provare in quei momenti l’anima che si è protesa verso di te! Ecco, quando il mio spirito sospira alla contemplazione divina, e riesce a meditare e a dire quello che può comprendere della tua gloria, Signore, in quei momenti anche il fardello della carne opprime di meno: cessa il tumulto dei miei pensieri, il peso della miseria e della condizione mortale non intorpidisce più come al solito. Tutto tace, tutto è tranquillo. Il cuore brucia, l’animo gioisce, la memoria è ben viva, l’intelligenza è chiara. Tutto lo spirito, infiammato dal desiderio di visione della tua bellezza, si vede rapire nell’amore delle cose invisibili.”

Caratteristica della preghiera cristiana autentica è, più che la contemplazione della Trinità, la preghiera NELLA Trinità: dinamismo di apertura al Padre in Cristo e nello Spirito. Leggiamo a p.70, n. 65:

“... poiché il tuo Unigenito ha detto: «nessuno viene a me, se non lo attrae il Padre che mi ha mandato»; ed anche: «nessuno viene al Padre se non per me», affinché si compia in me l’opera iniziata dalla tua misericordia, io ti prego, Signore pietoso, e ti chiedo supplicando: attirami verso di lui ed egli stesso mi conduca a te, là dove egli è, assiso alla tua destra, dove è vita eterna ed eternamente beata; dove c’è l’amore perfetto e non più timore; dove il giorno non ha mai fine ed uno è lo spirito di tutti; dove profonda e certa è la sicurezza e sicura la tranquillità; dove è tranquilla l’allegrezza, e allegra la felicità; dove è felice l’eternità, eterna la beatitudine e beata senza mai fine la visione e la lode di te. Dove tu o Dio con lui e lui con te nella comunione dello Spirito Santo in eterno e per sempre vivi e regni, per tutti i secoli dei secoli.”

A Cristo Giovanni dedica la terza parte della *Confessio teologica*. La preghiera a Cristo fluisce ardente e ricca di tonalità affettiva di una dolcezza umanissima: “Te, Cristo, pace suprema, ti voglio avere” (p. 77)

Riassumendo la Terza Parte, qui dice che la sua anima sospira a Cristo, desidera vedere Cristo, il suo unico amore; non ha altra dolcezza che gemere e piangere – sono tonalità di una preghiera fortemente affettiva, come pure le preghiere che troviamo nelle pagine seguenti della Terza Parte.

“Mia speranza, Cristo Dio, dolce Signore innamorato dell’uomo, luce, via, vita, salvezza, pace e bellezza tutta dei tuoi fedeli, tutto hai voluto patire per renderli salvi: carne, catene, croce ...”

- c’è come una sintesi dei misteri di Cristo, contemplati nella Scrittura, rivissuti nella liturgia, in cui, però, non c’è il semplice tono descrittivo della vita del Verbo incarnato, con un interesse circoscritto all’umanità di Cristo; la tonalità della preghiera è fortemente affettiva, la conoscenza dell’umanità di Cristo profonda, ma un carattere che noi notiamo sempre è il risalire dall’umanità di Cristo alla Trinità. L’autentica preghiera cristiana non può mai parcellizzare quasi il mistero, deve sempre arrivare alla totalità, e la totalità è l’amore trinitario: il vedere nell’Incarnazione del Verbo, nel mistero della croce, la manifestazione dell’amore trinitario. Questo è fortemente delineato nella preghiera di Giovanni di Fécamp.

Giovanni anticipa le tematiche cristologiche di Bernardo, di Geltrude e di Metilde di Helfta, ma sempre la devozione umanissima a Cristo è via per giungere al cuore della vita trinitaria: armoniosa sintesi della spiritualità cristologica dell’Occidente e di quella trinitaria dell’Oriente.

“Tu sei il mio Dio vivo e vero, il Padre mio santo, il Signore mio amorevole ...” (71, 1.19)

rimaniamo stupiti che egli chiami “Padre” Cristo, ma noi sappiamo che c’è una tradizione patristica che tocca fortemente anche la Regola benedettina, tra l’altro, come tocca fortemente Agostino, che presenta la paternità di Cristo. Certo, possiamo pensare al discorso di addio di Cristo, che chiama gli apostoli “Figliolini miei”, ma il fatto che Cristo dica ai suoi discepoli: “Chi vede me, vede il Padre” fa capire che Cristo rivela la paternità di Dio Padre in quanto la condivide e la esprime nel suo amore e nella sua dedizione all’uomo. Dice ancora:

“Riposo in te il mio cuore – il cuore, grande mare rigonfio di flutti. Tu che hai comandato ai venti e al mare, comanda al mio cuore e tutto in me si plachi: fino a quando, dolce gioia di cui ho fame e sete, io ti contempro senza il rumore dell’uomo interiore, senza il tumulto degli assilli.” (73)

Sentiamo come ci può essere vicino questa figura; chi di noi non desidera il riposo contemplativo, proprio perché sente il rumore dell’uomo interiore o il tumulto degli assilli. La preghiera silenziosa e il colloquio con Dio ristabiliscono in noi quella pace che ricorda il comando dato da Cristo al mare nella tempesta: “Taci!” Egli sa fare la pace dove c’è il tumulto. Ci sono delle tonalità molto profonde, molto intime, di questa preghiera in tutte le pagine che seguono ma il fatto che Giovanni dica: “Dio, luce dei cuori che ti vedono e pane per la fame interiore delle anime che ti amano ... vieni nel mio cuore, inebrialo con la sobria ebbrezza della tua delizia ...” dice appunto come questa preghiera non ha niente di cerebrale, di forzato, di astratto; è proprio lo slancio di tutto l’essere che cerca il ristoro e la pace dalla fonte stessa della pace: “Aderire a te, ecco quello che per me è bene ...” (74). È una risonanza della Scrittura, ma non è una citazione fatta con freddezza; è piuttosto un’espressione in cui si sente come la parola della Scrittura sgorga dal cuore come se fosse detta, creata dal sentimento del cuore.

“Che cosa sei per me? Abbi pietà, lascia che io parli ... Dimmi, nella tua compassione, Signore Dio mio, che cosa sei per me. Di’ all’anima mia: «io sono la tua salvezza ...» Ecco: l’orecchio del mio cuore ti sta dinanzi, Signore. Aprilo ... Non nascondermi il tuo volto.” (74)

Quasi alla lettera, questa pagina ricorda le *Confessioni* di Agostino, ma non certo perché Giovanni avesse bisogno di copiare Agostino, ma piuttosto perché c’è una sintonia molto profonda.

“Concedimi, dolce Cristo, Gesù buono, ti prego concedimi che per amore e desiderio di te io deponga tutto il peso dei desideri della carne ... Fammi correre agile dietro di te ... fino alla visione della tua bellezza e davvero saziarmene.”

Sono slanci, sospiri, così sentiti che ci coinvolgono e diventano davvero una scuola di preghiera.

La via per l’unione con Dio è sempre tracciata come partecipazione ai misteri del Signore. Giovanni dice al n. 68:

“Egli è nato dal seno della Vergine, perché noi rinasciamo dal seno della vergine chiesa.”

Attraverso la partecipazione ai misteri che la Chiesa ci offre nella liturgia noi ci immergiamo in Cristo e li riviviamo. È questo che soddisfa il grande desiderio del cuore, il bisogno dell’amicizia con Cristo – Giovanni aveva detto più sopra: “Te, Cristo, pace suprema e vero riposo, te voglio avere, e ti cerco con tutto il mio cuore.”

Questa partecipazione è anche l’unica via per realizzare in Cristo la nostra umanità perché “in lui non è svuotata la sostanza dell’umanità, ma è glorificata e destinata a rimanere in eterno insieme alla divinità. (pag. 69) “Ti glorifico, potestà temibile, Dio onnipotente, che ci hai reso noto questo grande mistero della tua volontà, il tuo proposito di ricapitolare in Cristo tutte le cose.”

Ricapitoliamo in Cristo tutte le cose se ripercorriamo il cammino della sua vita umana tra noi. Questo comporta che la nostra vita terrena, pur vissuta con una presenza attiva, consapevole, responsabile, sia spalancata al senso dell’eternità. È molto forte nella preghiera di Giovanni di Fécamp il senso escatologico, la speranza viva dell’eternità e della beatitudine.

Risignificare l'oggi della vita terrena in questa ottica è abbracciare la dimensione escatologica essenziale al Cristianesimo, coltivare il desiderio ardente della Gerusalemme celeste con accenti di nostalgia dominati però dalla speranza certa. Dice a p.86, nn.12. 21:

“... che dirò della tua bellezza e della tua gloria io, che sono più ancora innamorato di te, a madre Gerusalemme ... sposa nobilissima di Cristo ...?”

La celeste Gerusalemme, la città eterna della beatitudine, alla quale noi siamo destinati, è proprio il soggetto del suo sospiro, della sua speranza –

“... Gerusalemme santa di lassù, nostra madre amatissima, io amo contemplare il tuo splendore. È fonte grande di gioia per me volgere gli occhi puri dello spirito alla tua ricchezza e lasciare che un santo amore con l'affetto più dolce pensi ad essa ... il tuo desiderio arde forte in me ... desidero vederti ... amo parlare di te, udire di te, leggere ... scrivere di te, riflettere su di te ...

22. Santa città di Sion, madre Gerusalemme, te beata, infinitamente beata, ed eternamente beata! Quanto sei bella e splendida, quanto sei gloriosa e piena di gioia!”

Si sente il trasporto di chi, anelando ad una unione perfetta indefettibile con Dio, non può fare a meno di saggiare l'anticipo del Paradiso in questo desiderio della Gerusalemme celeste. Ma questo, dicevo, non toglie niente del radicamento responsabile, pieno, attivo, nella vita. Pensiamo che le preghiere scaturiscono da una vita che doveva aver anche degli aspetti di grande peso di responsabilità.

Se non è facile l'abbaziato oggi, forse lo era tanto meno a quei tempi, in cui le interferenze laicali creavano, per esempio, conflitti di giurisdizione, oppure pretese di fondatori di interferire in quello che era la vita dei monasteri. Quindi non dovevano essere leggeri gli affanni, le situazioni intricate che quest'uomo doveva affrontare, ma questo non solo non gli impediva di contemplare, ma accendeva più forte il suo desiderio di un'unione con Dio piena, indefettibile, stabile, che gli faceva desiderare l'eternità, non come una meta lontana, quanto piuttosto come una realtà che già doveva aver vissuta nel presente.

Infatti, questa nostalgia della Gerusalemme celeste si concilia in modo perfetto con un grande amore per la Chiesa.

Troviamo nella pagina seguente (p.39 nn.7.8), parlando della rivelazione trinitaria, quest'espressione:

“Queste cose e molte altre ancora mi ha insegnato la santa madre chiesa, e la tua grazia non lascia che la mia mente dubiti in nulla della sua celeste dottrina.”

Ecco la sicurezza di chi si lascia guidare dall'amore per la Chiesa, considerandola come madre e maestra.

“Ti ringrazio, clementissimo Dio pieno di bontà e innamorato dell'uomo, che hai scelto la madre chiesa in Cristo prima della fondazione del mondo, per essere santa ed immacolata nella carità al tuo cospetto. Ma questa chiesa gloriosa che non ha macchia né ruga ... sposa bellissima vestita di tessuto d'oro e preziosi ricami ...”

Il linguaggio della preghiera di Giovanni di Fécamp è quello della *lectio* divina, intriso di reminiscenze bibliche, liturgiche e patristiche: anche questo è un tratto caratteristico della preghiera cristiana, eco del Verbo, immersione nei suoi misteri celebrati e interpretati nella vita della Chiesa e nella tradizione dei padri. L'amore alla Chiesa, fonte di verità e sposa di Cristo è un tratto caratteristico del nostro Autore.

“Ti ringrazio, Signore pietoso, che ci hai rigenerati a una speranza vivente mediante la risurrezione di Gesù Cristo, tuo Figlio ...” (p.66-67)

È una risonanza della I Lettera di Pietro. È tipica dello stile di preghiera dei Padri, questo fare proprio durante la *ruminatio* il contenuto della Scrittura, che viene poi restituito nella preghiera con tutta la ricchezza della partecipazione personale. È la sua vita che si esprime, la sua personalità che si confida con Dio in una preghiera piena di slancio e di amore contemplativo.

In alcune preghiere in un modo speciale risuonano gli echi della parola di Dio contemplata, gustata e vissuta, dei testi della liturgia divenuta sostanza della quotidianità. Giovanni afferma nell'introduzione alla seconda parte che tratta della grazia che ci redime: "le mie parole sono le parole dei Padri". Egli esorta il suo lettore a leggere queste parole come parole dei Padri: si colloca umilmente nel corso di una tradizione:

"Leggi dunque queste cose che diciamo come se rileggesti le parole dei Padri, e con ogni attenzione della tua mente rendi grazie, per quanto puoi, al tuo Redentore, con animo fervido e sincero." (p. 47)

Noi nell'epoca contemporanea siamo sempre preoccupati di affermare la nostra originalità come se fossimo spuntati da chi sa quale zona astrale senza esseri nutriti di una tradizione. Invece la grande bellezza del Medioevo è quella consapevolezza di essere "nani sulle spalle dei giganti", come diceva Bernardo di Chartres, di aver come nutrimento una tradizione di dottrina, di contemplazione, di verità amata, vissuta, assimilata che noi possiamo dare a chi ci seguirà con l'arricchimento della nostra esperienza, ma sempre inseriti nel fluire di una tradizione. È uno degli aspetti, credo, più affascinanti dell'epoca medievale. La vera originalità non sta nell'inventare, nel fare dal nulla, ma sta piuttosto nel vivere con intensità personale quello che ci viene donato e donare a nostra volta con l'arricchimento della nostra esperienza. Questa oggettività della preghiera nulla toglie al fascino dell'interiorità personale, al fluire dell'esperienza e alla carica fortemente affettiva dei contenuti e dello stile. Ai nn. 20. 33 troviamo un accenno che è particolarmente interessante agli Angeli:

"Ti lodino, Signore, quelle schiere immortali dei tuoi angeli, diano gloria al tuo nome quelle potenze, al di sopra dei cieli, che non hanno bisogno di leggere questa Scrittura e leggendo, conoscere te, Verbo del Padre. Vedono infatti sempre il tuo volto, e vi leggono, senza sillabe scandite nel tempo, ciò che vuole la tua volontà eterna."

La fatica che noi dobbiamo fare per arrivare al Verbo attraverso la parola scritta ha invece come corrispondenza nell'angelo la condizione immediata: nel volto del Verbo leggono la volontà di Dio:

"... leggono, scelgono ed amano. Leggono senza posa, e ciò che leggono non passa mai. Scegliendo ed amando, infatti, leggono la stessa immutabilità del tuo disegno. Non si chiude il loro codice, il loro libro non si ripiega perché sei tu stesso il loro libro e lo sei in eterno."

Possiamo pensare che se Giovanni arriva a questa meravigliosa descrizione dell'intimità profonda degli angeli con il Verbo di Dio è perché la sua *lectio* divina non era certo semplicemente studio della sacra Scrittura, esegesi compiuta attraverso gli sforzi della mente, ma attraverso la Scrittura egli arrivava a rispecchiarsi nel Verbo divino. La contemplazione della Parola di Dio non è studio, è amore personale al Verbo, come quello degli Angeli che leggono la divina volontà nel codice vivente che è il Figlio eterno di Dio. La Scrittura è lo specchio in cui ritrovare il senso della nostra vita, analogamente a quanto afferma Gregorio Magno (*Moralia in Job*, II,1). Conosciamo il disegno di Dio e quindi traiamo luce per riformare e convertire la nostra vita. Certamente questo è il vero modo per interpretare la Scrittura per quello che la Scrittura è nel disegno di Dio.

Veramente toccanti sono poi le espressioni di compunzione, di umiltà, di confidenza, che danno alla preghiera una tonalità personalissima. L'esperienza mistica dell'unione con Dio, pur nella gioia e nella dolcezza dell'amore, porta a soffrire del proprio peccato: è questo un tratto tipico dell'esperienza spirituale cristiana. Ci può stupire il fatto che Giovanni scriva sottolineando tanto la propria infermità; ai nn. 2. 4:

"... tu risanerai tutte le mie infermità ... E le mie infermità sono molte e grandi ..."

ed egli chiede di aver nel cuore un pentimento profondo, una compunzione profondissima:

"Liberami, ti prego, dai miei peccati, dai vizi, dalle mie colpe e negligenze ...". Dice addirittura al n.5: "... Certo avrei potuto disperare per il gran numero dei miei peccati e vizi ... Ma il tuo Verbo, o Dio, si è fatto carne, ed ha abitato in mezzo a noi."

Sono così forti le espressioni di pentimento e di compunzione che forse ci lasciano un po' sorpresi; egli raggiunge certe vette della vita mistica, una contemplazione così intensa della Trinità e

dell'incarnazione del Verbo e poi sottolinea tanto il senso del proprio peccato. Ma anche questo è una caratteristica della preghiera cristiana autentica: quanto più penetra nel mistero di Dio, tanto più l'uomo è investito del senso del proprio peccato davanti a Dio: è proprio la nota della verità. Ma, certo, se soffre del proprio peccato, ne soffre con dolcezza, ne soffre con abbandono alla misericordia di Dio. Infatti, dice al n.5:

“Ora non oso più essere senza speranza ...” – perché Dio si è fatto vicino in Cristo – “... tutta la mia speranza, tutta la mia fiducia sta nel suo sangue prezioso, versato per noi e per la nostra salvezza. Ed in esso respiro. In esso ponendo la mia fiducia, desidero venire a te, non con la mia giustizia ma con quella che deriva dal Figlio tuo, il nostro Dio e Signore Gesù Cristo.” E poi dice più sotto: “... Dio che ami gli uomini ...”

Questa espressione ricorre molto frequentemente nella preghiera liturgica orientale; molti inni orientali usano l'espressione “Dio amico degli uomini”, “Dio che ami gli uomini”. Ecco, sentiamo, anche da questo, come il respiro ampio della preghiera di Giovanni accolga la tradizione orientale e quella occidentale e le fonda.

È ancora da notare, a punti 4. 8 com'è profondo il timore del divino giudizio:

“... a stento si salverà il giusto ... donami la contrizione del cuore e una fonte di lacrime ... (perché) io pianga incessantemente, notte e giorno ...”

Ma queste tonalità così profonde di compunzione hanno sempre delle espressioni di serenità e di abbandono. Egli dice poco più sotto:

“Ecco, io sono nelle tue mani, fa di me ciò che ti sembra bene. Fa' che per la tua clemenza e bontà io pianga e mi penta pienamente, perfettamente, prima di morire, di tutti i miei peccati ... tu sai tutto, tu puoi tutto ... (al n.9): fa' che pieno di amarezza io pianga ogni giorno i miei peccati per trovare misericordia in quell'ora tremenda ... Ma noi abbiamo quale avvocato presso di te lo stesso Signore Gesù Cristo ... Egli è Dio, egli è uomo: ecco la mia speranza.”

È una speranza quindi che non si fonda sui sentimenti, ma su una verità oggettiva: “Egli è Dio, egli è uomo.” È Dio, e ci trascende infinitamente; è uomo, e con il suo amore si fa uno di noi, accanto a noi, e condivide la nostra vita. A numero 64 leggiamo:

“Viva ed efficace è la parola di Dio, più penetrante di ogni spada acutissima. Tu, spada a due tagli, spacca la durezza del cuore e ferisci quest'anima peccatrice.”

Egli chiede che come una fonte inesauribile scorrano le sue lacrime di contrizione, non per ripiegarsi sul pentimento amaro e triste, ma piuttosto, dice:

“... per la passione e il desiderio intenso di vedere la tua bellezza. Allora, quando vedrò stupendo e glorioso il tuo volto, pieno di ogni dolcezza, con coloro che hai scelto, Signore bellissimo, io adorerò la maestà della tua onnipotenza, Signore dolcissimo.”

E prosegue, citando un responsorio liturgico, quello della solennità di Sant'Agnese vergine e martire:

“Ecco ciò che ho bramato ora lo vedo, ciò che ho sperato ora posso toccarlo, ciò che ho desiderato ormai è mio. Ormai sono congiunto nei cieli a Colui che in terra ho amato con tutte le forze, che ho abbracciato con tutta la carità, al quale ho aderito con tutto l'amore.”

La sua preghiera è tutta nutrita di Scrittura e di liturgia; forse certe tonalità della sua esperienza mistica non ci sembrano del tutto vicine alla nostra esperienza, ma cogliamo tutti gli aspetti della sua umanità, in questa sua consapevolezza del proprio limite, e anche, nell'ultimo tratto che ho riportato, quando egli si chiede, come mai ha osato, lui che è “polvere e cenere” (Gen. 18,27), rivolgersi così a Dio, e dice (n.66):

“Per tale motivo mi sono accinto a comporre questo florilegio in tua lode, non spinto da ardire di presunzione ma dalla grande avidità del mio desiderio di te. Volevo avere sempre con me, a portata di mano, un compendio su Dio, per poterlo leggere nei momenti di aridità, e a questo fuoco riaccendermi di amore per te. Il desiderio del cielo facilmente si

raffredda dentro di noi, che viviamo sempre immersi nelle insidie. Abbiamo perciò bisogno di difenderci ad ogni istante, di scuoterci dal sonno e correre nuovamente dopo ogni caduta verso di te, nostro bene vero e supremo.”

In questo, come lo sentiamo vicino! Anche Giovanni, come noi, conosce momenti di aridità, ha bisogno di riaccendere in sé il desiderio del cielo che si raffredda, dato che siamo immersi in tante insidie e preoccupazioni. Anche lui fa l’esperienza della caduta che esige un ritorno a Dio e ha bisogno di difendersi dal torpore e dalla pesantezza che ostacola la nostra vigilanza. Questo gli fa desiderare la preghiera contemplativa proprio nei momenti in cui gli affanni della vita quotidiana sembrano travolgerlo.

“Tuttavia perdonami, Signore, perdona, ti prego, a questo tuo servo incapace ed indegnissimo che si è dilungato troppo a parlare con te di te stesso.”

“Parlare di te con te stesso”: mi sembra una delle più belle definizioni della preghiera; la preghiera più alta, parlare di Dio con Dio, parlare di Dio in Dio. Noi possiamo parlare di Dio, presumendo di conoscerlo, presumendo di saperne qualcosa, possiamo pretendere forse - ed è una follia - di costruire una scienza su Dio. Ma questo sarebbe oggettivare colui che inoggettivabile per eccellenza, ridurlo nel nostro limite, ridurlo nell’ambito ristretto della nostra razionalità. Invece il parlare di Dio con Dio, in Dio: questa è la preghiera.

E allora siamo noi che siamo coinvolti nel dialogo con Dio e ci siamo posti in un atteggiamento di ascolto. Giovanni chiede a Dio di essere buono, di aver compassione di lui. Queste note ci fanno sentire in sintonia allora con un uomo vissuto mille anni fa, tra la fine del X secolo e il XI secolo, gravato dal peso della fragilità umana e gli siamo grati della sua commovente sincerità e dello slancio umile e fiducioso con cui, facendoci partecipi della sua preghiera ci indica la via dell’intimità più autentica con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, contagiandoci con il suo ardente desiderio. Giovanni non scrive meditazioni già svolte, ma spunti di preghiera, per educare al dialogo personale che conduce alla pace profonda e al rapimento dell’essere in Dio.⁷ Ci coinvolge nell’attrazione forte che egli sente verso Cristo e la comunione con Dio con la trasparenza della sua contemplazione, con la dolcezza tenera e forte della sua attrazione a Cristo, che conduce al riposo pacificante del cuore, anticipo della beatitudine eterna,⁸ ma a partire dalle situazioni della vita che noi stessi viviamo e soffriamo.

Ha ragione il Willmart quando scrive che Giovanni di Fécamp è davvero un grande mistico: “tra S. Gregorio e S. Bernardo, nessuno nel Medio Evo conduce ai vertici della vita mistica con maggiore convinzione di questo monaco dimenticato”.⁹

* * * * *

⁷ *Ivi*, p. 18.

⁸ *Ivi*, p.22.

⁹ *Ivi*, p.20.

Prima Parte

1. Vieni a me, luce vera, / Dio Padre onnipotente, / vieni, vera luce da luce, / Verbo Figlio di Dio, Dio onnipotente. / Vieni, vera illuminazione, / Spirito santo, amore del Padre e del Figlio, / loro unione e santità, Dio onnipotente . / Vieni Trinità una e Unità trina, / Padre Figlio e Spirito santo, / unico Dio onnipotente. / Tu sei colui che invoco nell'anima mia : / entra in essa, ti prego, disponila per te / perché tu la possieda senza macchia e senza ruga. / Tu sei il Dio mio vivo e vero, / il Signore mio pietoso, il Sovrano mio grande. / Te con le labbra e con il cuore, / con ogni forza in mio possesso io lodo, / benedico e adoro. / Te invoco, a te grido a gran voce, / con tutto il mio cuore .
2. 2. In che modo invocherò Dio mio Signore? Certamente io lo chiamo in me stesso, quando lo invoco: ma dentro di me, qual è il luogo in cui possa venire in me il mio Dio? in cui possa venire il Dio che ha fatto il cielo e la terra? C'è dunque, Signore mio Dio, qualche cosa in me che ti può contenere? Ti contengono forse il cielo e la terra, che tu hai fatto e nei quali hai fatto anche me? Può forse contenerti qualcosa dal momento che, senza di te, nulla sarebbe di tutto ciò che esiste? Ma allora, perché mai chiedo che tu venga in me, io che non esisterei se tu non fossi in me? Io non appartengo ancora agli inferi, eppure tu sei anche laggiù, poiché «quand'anche scendessi negli inferi, là tu sei».
3. Io dunque non sarei, Dio mio, non sarei affatto se tu non fossi in me. O piuttosto non sarei se non fossi in te, poiché da te, per te e in te tutte le cose sono . Ed è così, Signore, è davvero così. Dove ti chiamo allora, se io sono in te? E da dove verrai tu dentro di me? Dove mai potrei fuggire, dove andrò? Forse oltre il cielo e la terra, così che da quel luogo venga in me il mio Dio, lui che ha detto: «lo riempio cielo e terra»?
3. 4. Ma ti comprendono forse cielo e terra perché tu li riempi? Oppure li riempi, ma qualcosa ancora sfugge, perché essi non ti comprendono? E dove riversi ciò che resta di te, riempi il cielo e la terra? Non sarà piuttosto che tu non hai bisogno di nulla che ti contenga, tu che contieni ogni cosa, poiché quello che riempi, già con il contenerlo lo riempi? Davvero non sono i vasi pieni di te che ti contengono al loro interno: anche quando essi si infrangono, tu non vieni

versato. E quando vieni versato su di noi, non tu scendi a terra ma rialzi noi. Non tu vieni disperso, ma raccogli noi. Ma riempiendo tutte le cose, le riempi forse con tutto te stesso? Oppure, non potendoti le cose contenere tutto, esse contengono di te solo una parte, la stessa parte tutte insieme? O forse ogni cosa contiene una singola parte, le cose grandi parti più grandi, le cose piccole parti più piccole? Ma c'è dunque in te qualcosa di più grande e di più piccolo? Oppure tu sei ovunque tutto, e nulla interamente ti contiene?

4. 5. Cosa sci dunque, Signore Dio mio? Cos'altro se non il Signore Dio? E infatti chi è Dio se non il Signore, o chi è Dio se non il nostro Dio?

O altissimo, / somma onnipotenza, / misericordiosissimo e giustissimo, / infinitamente nascosto, infinitamente presente, / bellissimo e fortissimo, / tu sei stabile e impossibile a circoscrivere. / Immutabile e tutto muti, / invisibile e tutto vedi. / Immortale, senza luogo, senza fine, / da nulla circoscritto né mai delimitato. / Ineffabile, indicibile, / immobile e tutto raggiungi. / Impenetrabile, tremendo e terribile, / sei da onorare e incuti spavento, / mai nuovo, mai vecchio, / tutto rinnovi ed invecchi i superbi, e non lo sanno . / Sempre operoso, sempre nella quiete, / raccogli e non hai bisogno di nulla, / tutto porti e nulla ti è di peso, / tutto riempi e nulla ti racchiude, / tutto crei e custodisci, nutri e porti a compimento. / Cerchi, ma non ti manca nulla, / ami eppure non bruci, / ti ingelosisci e insieme sei imperturbato . / Ti penti e non provi tristezza, / ti incolerisci e resti calmo , / muti le tue opere ma non muti il tuo disegno. / Accogli ciò che trovi e che mai hai perduto. / Mai nell'indigenza, gioisci di ogni guadagno, / mai avaro, esigi il tuo con l'interesse ²Z. / Ti si presta per averti debitore ', / ma chi ha qualcosa che non sia tuo ? / Tu rendi i debiti e nulla devi a nessuno, / li condoni e nulla perdi.

5. 6. Tu solo dai vita a tutte le cose , / tu che hai creato tutte le cose, / tu che sei ovunque e ovunque interamente. / Ti si può sentire e non si può vederti; / non manchi in alcun luogo / ma dai pensieri dei malvagi tu sei lontano. / Non manchi neppure là donde sei lontano, / poiché dove non sei presente con la grazia / sei presente col castigo. / Tu tocchi ogni cosa, / eppure non tutto allo stesso modo. / Alcune cose le tocchi perché esistano, / senza però che vivano e sentano. / Altre le tocchi perché esistano, vivano e sentano, / pur senza discernere. / Altre ancora le tocchi perché esistano, vivano, / sentano e discernano. / Tu non sei mai diverso da te stesso, / eppure raggiungi cose

diverse in modo diverso. / Sei ovunque presente, / ma con fatica ti si può trovare. / Ti seguiamo mentre tu sei fermo / e non riusciamo ad afferrarti. / Tieni nelle tue mani tutte le cose, / tutte le riempi, tutte le abbracci, / sopra tutte ti innalzi e tutte le sorreggi. / Non da una parte sorreggi e dall'altra t'innalzi, / né da una parte riempi e dall'altra abbracci, / ma abbracciando riempi e riempiendo abbracci, / sorreggendo ti innalzi e innalzandoti sorreggi. / Senza strepito di parole, / tu istruisci i cuori dei fedeli. / Da un confine all'altro ti estendi con forza / e con bontà soave disponi ogni cosa. / In luoghi diversi tu resti lo stesso, / nel succedersi dei tempi tu non muti. / Tu non avanzi e non arretri. / Abiti una luce inaccessibile / che nessun uomo ha mai visto né può vedere. / Rimanendo in te stesso nella quiete, / dovunque tu circondi l'universo. / Non puoi infatti essere spezzato né diviso, / tu che veramente sei Uno. / Non puoi essere ridotto in parti / ma, tutto intero / tutto invadi, tutto riempi, / tutto illumini e possiedi.

Sei dentro le cose in modo da contenere tutto; sei fuori di esse così da abbracciarle tutte, nell'immensità della tua grandezza che non ha confini. Essendo fuori di esse ti riveli come loro creatore; ma essendo dentro ciascuna dimostri di governarle tutte. Perché il creato non restasse senza di te, tu sei all'interno di tutte le cose. Eppure, perché nulla restasse fuori di te, tu rimani all'esterno, così che tutte le cose facciano capo a te, non quanto a grandezza spaziale ma per la potenziale presenza, perché tu sei ovunque presente e tutto ti è presente.

FINISCE LA TERZA PARTE DELLA TEOLOGIA.

RIASSUNTO DELLE COSE DETTE.

33. 65. Molti sono i tipi di contemplazione con i quali l'anima a te dedica, o Cristo, può gioire e trarre profitto. Ma di essi nessuno dona tanta gioia al mio spirito come quello che, rimosse tutte le cose, a te solo o Dio innalza lo sguardo semplice del cuore puro. Quale pace, quale riposo e gioia riesce a provare in quei momenti l'anima che si è protesa verso di te! Ecco, quando il mio spirito sospira alla contemplazione divina, e riesce a meditare e a dire quello che può comprendere della tua gloria, Signore, in quei momenti anche il fardello della carne opprime di meno: cessa il tumulto dei miei pensieri, il peso della miseria e della condizione mortale non intorpidisce più come al solito. Tutto tace, tutto è

tranquillo. Il cuore brucia, l'animo gioisce, la memoria è ben viva, l'intelligenza è chiara. Tutto lo spirito, infiammato dal desiderio di visione della tua bellezza, si vede rapire nell'amore delle cose invisibili.

poiché il tuo stesso Unigenito ha detto : / «nessuno viene a me, se non lo attrae il Padre / che mi ha mandato» ; / ed anche: «nessuno viene al Padre se non per me», / affinché si compia in me l'opera / iniziata dalla tua misericordia, / io ti prego, Signore pietoso, e ti chiedo supplicando: / attirami tu verso di lui / ed egli stesso mi conduca a te, / là dove egli è, assiso alla tua destra, / dove è vita eterna ed eternamente beata; / dove c'è amore perfetto e non più timore; / dove il giorno non ha mai fine ed uno è lo spirito di tutti; / dove profonda e certa è la sicurezza / e sicura la tranquillità; / dove è tranquilla l'allegrezza / e allegra la felicità; / dove è felice l'eternità, / eterna la beatitudine / e beata senza mai fine la visione e la lode di te. / Dove tu o Dio con lui e lui con te / nella comunione dello Spirito Santo / in eterno e per sempre vivi e regni, / per tutti i secoli dei secoli.

15. 31. TERMINA LA SECONDA PARTE. INIZIA LA PARTE TERZA, NELLA QUALE LO SPIRITO FERVENTE, IN CUI DIVAMPA L'AMORE DI CRISTO, CHE ANELA A CRISTO, SOSPIRA A CRISTO, DESIDERANDO VEDERE CRISTO SUO UNICO AMORE, NON HA ALTRA DOLCEZZA CHE GEMERE E PIANGERE, CHE FUGGIRE, TACERE E RIPOSARE, DICENDO: CHI MI DARÀ ALI COME DI COLOMBA, PER VOLARE E TROVARE RIPOSO?

Terza Parte

1.1 Mia speranza, Cristo Dio, / dolce Signore innamorato dell'uomo, / luce, via, vita, salvezza, / pace e bellezza tutta dei tuoi fedeli, / tutto hai voluto patire per renderli salvi: / carne, catene, croce, lancia, / morte e sepolcro, / e il terzo giorno, vinta la morte, tu sei risorto. / Visto dai tuoi discepoli, ridando nuova vita / agli animi esitanti, tu sei asceso / il quarantesimo giorno al sommo dei cieli. / Ora siediti alla destra del Padre, e regni per sempre.

2.2. Tu sei il mio Dio vivo e vero, / il Padre mio santo, il Signore mio amorevole, / il grande mio sovrano, il giudice mio giusto, / l'aiuto mio in eterno, la guida mia alla

patria, / la luce mia vera, la dolcezza mia santa, / la via mia diritta, la sapienza mia più splendida, / la semplicità mia pura, la concordia mia pacifica, / il custode mio sicuro, l'eredità mia buona, / la salvezza mia eterna, / la misericordia mia grande, / la pazienza mia fortissima, / la vittima mia immacolata, / la redenzione mia compiuta, / la speranza mia eterna, / la letizia, esultanza e visione beatissima / che senza fine dovrà restare. / Io ti prego, ti scongiuro e ti supplico: / per mezzo di te fa che io muova i miei passi, / sii tu il sostegno, / sii tu la guida, / a te fammi giungere e riposare in te, / via, verità e vita².

1 Il testo si presenta in versi nell'edizione Leclercq-Bonnes: cfr. *Un maître...*, p. 142.

2 Cfr. *Gv 14, 6*. L'intera orazione di questo paragrafo è tratta da *Precum libelli...*, p. 42 e adattata a chiedere la «visione beatissima». Introducendo la III.

Ahimé, quando lo spirito corre verso di te, che peso di miserie scarica sul suo dorso il succedersi sempre nuovo delle cose che passano! Di tutto ciò che si trova sotto il cielo non si dia pensiero, ti prego, la mia memoria che vigila in te, mio Dio, come sta scritto: «lo dormo, ma il mio cuore vigila». Riposi in te il mio cuore - il cuore, grande mare rigonfio di flutti. Tu che hai comandato ai venti e al mare, comanda al mio cuore e tutto in me si plachi: fino a quando, dolce mia gioia di cui ho fame e sete, io ti contempi senza il rumore dell'uomo interiore, senza il tumulto degli assilli.

O Dio, luce dei cuori che ti vedono / e pane per la fame interiore delle anime che ti amano, / forza che fecondi lo spirito / ed il grembo dei pensieri di chi ti cerca, / per unirli strettamente al tuo santo amore: ti prego, / vieni nel mio cuore, inebrialo / con la sobria ebbrezza, della tua delizia, / così che dimentichi le cose create - / perché le cose visibili sono di un momento - / e come unico mio bene io abbracci te. / Aderire a te, ecco quello che per me è bene, / è sicuro, è tranquillo. / Chi aderisce al Signore è un solo spirito. / Senza di te quelle cose non possono bastare, / ma l'anima che possiede te non manca, senza dubbio, di esse. / Ed io dunque abbandono tutto e corro da te, / per unirmi a te solo, occuparmi di te solo. / Che cosa sei per me? / Abbi pietà, lascia che io parli. / Io stesso, che cosa sono per te / così che tu mi comandi di amarti / e se non obbedisco ti adiri / e minacci gravi sventure? / Ma questa è forse

sventura da poco? / Povero me, se non ti amassi! / Dimmi, nella tua compassione, / Signore Dio mio, che cosa sei per me. / Di' all'anima mia: «io sono la tua salvezza». / Dillo in modo che lo senta. / Ecco: l'orecchio del mio cuore ti sta dinanzi, Signore. / Aprilo e di' all'anima mia: «io sono la tua salvezza». / Seguendo questa voce correrò e ti raggiungerò. / Non nascondermi il tuo volto. / Vieni in me, fa' che ti possa vedere. / Ma è stretta questa casa della mia anima / perché tu venga in essa: dilatala tu. / E' in rovina: ricostruiscila tu. / Ha di che offendere il tuo sguardo, lo riconosco, lo so. / Ma chi la ripulirà? E a chi griderò, se non a te? / Purificami, Signore, dalle colpe in me nascoste / e dalle altrui tieni il tuo servo lontano.

6. Concedimi, dolce Cristo, Gesù buono, / ti prego concedimi che per amore e desiderio di te / io deponga tutto il peso dei desideri della carne, / delle concupiscenze terrene, dei vani e malefici pensieri, / delle corrette e perverse tentazioni del diavolo, / di discorsi oziosi e malefici, / dei miei peccati e vizi, delle mie colpe e negligenze / che mi attaccano, che mi avvincono e mi opprimono. / Fammi correre agile dietro di te, all'odore dei profumi, / e possa io giungere al più presto, con la tua guida, / fino alla visione della tua bellezza / e davvero saziarmene.

6. 9. Tu, Signore Dio nostro che hai creato tutte le cose, tu sei la felicità dei giusti; e se pure queste cose tanto vili sanno dare anch'esse i loro piaceri, non danno tuttavia la gioia che dai tu, Dio nostro. In te è felice l'anima del giusto, tua dimora, e con ragione. Presso di te il suo riposo è vero e la vita senza più turbamenti. Chi entra in te entra nel gaudio del suo Signore, non avrà mai più da temere: si troverà perfettamente, nel luogo perfetto. No, Signore, non voglio la gioia di questi beni che passano. L'amicizia di questo mondo è tua nemica. Te, Cristo, pace suprema e vero riposo, te voglio avere. Bella e nobile luce dai raggi armoniosi, ,c te levo i miei occhi. Vita che fai vivere, giustizia che rendi giusti, io ti cerco con tutto il mio cuore.

Egli è nato dal seno della Vergine / perché noi rinascessimo dal seno della vergine chiesa. / Fu circonciso / perché, spogliandoci dell'uomo vecchio, / fossero in noi circoncisi i vizi della carne e dello spirito. / Fu presentato al tempio / perché noi fossimo nuovamente presentati a te, / puri e santificati per mezzo di lui. / Fu battezzato / perché fossero lavati i nostri crimini. / Per noi si è fatto povero / perché diventassimo noi ricchi. / Si è fatto debole / per rendere noi

forti. / È stato tentato / per difendere noi dalle tentazioni del diavolo. / È stato catturato / perché noi fossimo liberati dal giogo di schiavitù del demonio. / È stato fatto prigioniero / per strappare noi prigionieri di mano al nemico. / È stato venduto per denaro / per comperare noi col suo sangue. / È stato spogliato / per rivestire noi con la veste dell'immortalità. / È stato deriso / per sottrarre noi alla derisione dei demoni. / È stato coronato di spine / per sradicare via da noi le spine e i triboli / dell'antica maledizione. / È stato umiliato per innalzare noi. / È stato innalzato sulla croce / per attirare noi a sé. / Gli fecero bere fiele e aceto / per far entrare noi nella terra della gioia perenne. / È stato sacrificato sull'altare della croce / come agnello immacolato, / per prendere su di sé i peccati del mondo / Per tutte queste cose ti rendo grazie / ed esalto il tuo nome , o Padre santo: nel mirabile ordine della tua provvidenza, / è avvenuto che solo il leone della tribù di Giuda / ha infranto i sigilli ed ha aperto il libro / che nessuno aveva potuto aprire.

14. 29. Ti glorifico, potestà temibile, Dio onnipotente, che ci hai reso noto questo grande mistero della tua volontà, il tuo proposito di ricapitolare in Cristo tutte le cose, ed hai illuminato gli occhi del nostro cuore mediante il tuo Spirito, perché sappiamo quale sia la speranza della nostra chiamata, e quali tesori di gloria siano a noi riservati fra i santi.

12. 21. Se mi è tanto dolce alzare un cantico di lode per una sola anima santificata, che lascia la terra dei morenti ed entra nella regione dei vivi; se il suo splendore dà tanta gioia alla mia anima, che dirò allora della tua bellezza e della tua gloria io, che sono più ancora innamorato di te, o madre Gerusalemme , città santa di Dio, sposa nobilissima di Cristo, riunione e pienezza di tutti i cittadini del cielo , di tutti gli spiriti beati? Quanto è mai sublime la magnificenza della tua beatitudine? Quanto è grande e mirabile l'armonia del tuo splendore?

Grande è il Signore e degno di ogni lode / nella città del nostro Dio, nel suo monte santo . / Gerusalemme, costruita come città salda e compatta, / edificata con pietre viventi, / Gerusalemme santa di lassù, nostra madre amatissima , / io amo contemplare il tuo splendore. / È fonte grande di gioia pur me / volgere gli occhi puri dello spirito / alla tua ricchezza, e lasciare che un santo amore / con

l'affetto più dolce pensi ad essa, / nella terra del mio pellegrinaggio, / per quanto posso quaggiù, / finché vivo in queste fragili membra. / Sì, sono stato ferito dalla freccia del tuo amore, / il tuo desiderio arde forte in me: / voglio giungere fino a te, desidero vederti. / Perciò amo alzare a te gli occhi della fede, / a te conformare lo spirito, / dirigere l'affetto del cuore. / Tormentato e assetato / io corro volando da te, / anelo alla tua opulenza infinita, / sospiro pellegrino alla tua beatitudine immensa. / Ecco perché amo tanto parlare di te, / udire di te, leggere di te, / scrivere di te, riflettere su te: / per potermi nascondere dalle vampe di questo mondo / entro il tuo mite refrigerio, / penetrando sotto la dolce ombra della tua purezza. / Ascendo allora sul monte ombroso e fitto, / perlustro i prati ameni, bruco nella lettura / l'erba verdissima delle parole; / leggendo e rileggendo la rumino, / scrivendo la raccolgo, / per infine riporre nel profondo della memoria / la soavità della tua dolcezza e del tuo amore.

22. Santa città di Sion, madre Gerusalemme, te beata, infinitamente beata ed eternamente beata! Quanto sei bella e splendida, quanto gloriosa e piena di gioia! Tutta bella tu sei e non c'è macchia in te. Città che Dio si è scelta, che la mano dell'eterno artefice ha edificato: chi può misurare, chi può ridire la bellezza di cui è ornata la tua costruzione meravigliosa?

7.8. Queste cose e molte altre ancora mi ha insegnato la santa madre chiesa, e la tua grazia non lascia che la mia mente dubiti in nulla della sua celeste dottrina. Credo col cuore.

27. Ti ringrazio, clementissimo Dio pieno di bontà e innamorato dell'uomo, che hai scelto la madre chiesa in Cristo prima della fondazione del mondo, per essere santa ed immacolata nella carità al tuo cospetto. Ma questa chiesa gloriosa che non ha macchia né ruga - è stata infatti lavata nella stessa fonte che l'ha redenta - questa donna forte, ornata di ogni prezioso monile, sposa bellissima vestita di tessuto d'oro e preziosi ricami, lo sposo celeste Cristo Signore l'ha unita a sé, e si è chinato ad averla come sposa. Ti ringrazio, benedetto e amabile creatore nostro, che ci hai predestinati ad essere tuoi figli adottivi per mezzo di Gesù Cristo, tuo Figlio diletto; in lui abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, secondo la ricchezza della tua grazia; credendo in lui, siamo stati contrassegnati con lo Spirito della promessa, lo Spirito santo, che è pegno della nostra eredità e prepara la redenzione di coloro che Dio si è acquistati, a lode della tua grazia. Ti ringrazio, Signore pietoso, che ci hai

rigenerati a una speranza vivente mediante la risurrezione di Gesù Cristo, tuo Figlio, risuscitandolo dai morti e ponendolo alla tua destra nei cieli, al di sopra di ogni principato e potestà, di ogni virtù e dominazione e di ogni nome che viene nominato non solo in questo secolo ma anche in quello futuro; tutto hai posto sotto i suoi piedi e lo hai dato come capo a tutta la chiesa, la quale è il suo corpo, la pienezza di lui che tutte le cose di ogni bene riempie. Ti ringrazio, Padre santo, Dio onnipotente ed eterno, perché hai voluto che il tuo Figlio, autore di ogni cosa, assumesse la nostra carne, e per la nostra salvezza subisse la croce.

SECONDA PARTE

1. 1. INIZIA LA SECONDA PARTE, CHE TRATTA DELLA GRAZIA CHE CI REDIME: IN ESSA E PER MEZZO DI ESSA LA FEDE SI REALIZZA NELLA SUA PERFEZIONE. ENTRAMBE LE COSE SONO NECESSARIE PER LA SALVEZZA ETERNA; MA POICHÉ È NECESSARIO SIA CHE CREDIAMO RETTAMENTE, SIA CHE VIVIAMO NEL MODO GIUSTO (E L'UNA COSA SENZA L'ALTRA NON HA NULLA DI COMPIUTO), HO AGGIUNTO MOLTE ESPRESSIONI CHE SI ADATTANO ALLA PREGHIERA. LE MIE PAROLE SONO LE PAROLE DEI PADRI: LEGGI DUNQUE QUESTE COSE CHE DICIAMO COME SE RILEGGESSI LE PAROLE DEI PADRI, E CON OGNI ATTENZIONE DELLA TUA MENTE RENDI GRAZIE, PER QUANTO PUOI, AL TUO REDENTORE, CON ANIMO FERVIDO E SINCERO.

20.33. Ti lodino, Signore, quelle schiere immortali dei tuoi angeli, diano gloria al tuo nome quelle potenze, al di sopra dei cieli, che non hanno bisogno di leggere questa Scrittura e, leggendo, conoscere te, Verbo del Padre. Vedono infatti sempre il tuo volto, e vi leggono, senza sillabe scandite nel tempo, ciò che vuole la tua volontà eterna.

Leggono, scelgono ed amano. Leggono senza posa, e ciò che leggono non passa mai. Scegliendo ed amando, infatti, leggono la stessa immutabilità del tuo disegno. Non si chiude il loro codice, il loro libro non si ripiega perché sei tu stesso il loro libro e lo sei in eterno. Tu li hai stabiliti su questo firmamento, che hai posto ben saldo al di sopra della fragilità dei popoli della terra, perché questi alzino lo sguardo e co-

noscano la tua misericordia: esso nel tempo è annuncio di te, creatore del tempo. La tua misericordia, Signore, è racchiusa nel cielo, e la tua verità fino alle nubi.

2.4. Ha dunque un motivo la mia solida speranza: / tu risanerai tutte le mie infermità / per mezzo di colui che siede alla tua destra / e intercede per noi e le mie infermità, Signore, sono molte e grandi, / sono grandi e molte. / Io so ed ammetto che il principe di questo mondo / ha molto di suo in me. / Ma ti supplico, Signore indulgentissimo, liberami / per mezzo di colui che siede alla tua destra, / il redentore nostro, in cui egli nulla ha trovato / che fosse suo. / Giustificami per mezzo di lui, / che non ha commesso peccato / e sulla cui bocca non si trovò inganno. / Per lui, nostro stesso capo, esente da ogni macchia, / rendimi libero, poiché sono suo membro, / anche se piccolo e debole. / Liberami, ti prego, dai miei peccati, dai vizi, / dalle mie colpe e negligenze, / e colmami delle tue virtù sante: / fammi sovrabbondare di abitudini buone, / fammi perseverare in opere sante / fino alla fine, secondo la tua volontà.

5. Certo avrei potuto disperare / per il gran numero dei miei peccati e vizi, / delle mie colpe e negligenze infinite / che ho commesso e che ogni giorno non cesso di commettere, / col cuore, con le labbra, con le opere, / in tutte le maniere in cui può peccare la fragilità umana. / Ma il tuo Verbo, o Dio, si è fatto carne, / ed ha abitato in mezzo a noi. / Ora non oso più essere senza speranza: / se mentre eravamo nemici / siamo stati riconciliati con te, / per la morte del tuo Figlio, quanto più ora siamo scampati dall'ira / per mezzo di lui? / Sì, tutta la mia speranza, tutta la mia fiducia / sta nel suo sangue prezioso, versato per noi e per la nostra salvezza. Ed in esso respiro. / In esso ponendo la mia fiducia, desidero venire a te, / non con la mia giustizia / ma con quella che deriva dal Figlio tuo, / il nostro Dio e Signore Gesù Cristo. E a te, Dio clementissimo di benevolenza infinita, / Dio che ami gli uomini, / che per mezzo di Gesù Cristo tuo Figlio / e nostro Signore, / ci hai creati con potenza mentre non eravamo / e quando ci siamo perduti per nostra colpa / con la tua mitezza e bontà ci hai recuperati, / in modo meraviglioso: / alla tua mitezza e bontà io rendo grazie, / ti rendo grazie dal più profondo del cuore. / Per quel tuo amore ineffabile / che ti ha abbassato fino ad amare gratuitamente / noi, indegni e miserabili, / tu hai mandato lo stesso tuo Unigenito, dal tuo seno / nelle nostre vie e piazze / per salvare noi peccatori, allora figli dell'ira, / figli di perdizione.

4.8. A1 suo tremendo esame / a stento si salverà il giusto: / ed io, miserabile fra tutti, che cosa farò, / che cosa dirò / quando sarò presentato davanti al suo tribunale, / io che ho mancato pressoché a tutti i suoi precetti? / Ma io supplico te, clementissimo Padre, Dio, /per lo stesso giudice eterno, / per la stessa espiazione dei peccati, / donami la contrizione del cuore e una fonte di lacrime, / perché sulle ferite della mia anima / io pianga incessantemente, notte e giorno, / finché sono nel tempo favorevole, / finché sono nel giorno della salvezza. / La mia iniquità così grande / e i miei innumerevoli peccati, ora nascosti, / non appaiano in quel giorno del tremendo esame / allo sguardo degli angeli e degli arcangeli, / dei profeti e degli apostoli, / dei santi e di tutti i giusti. / Abbi pietà di me, Signore, abbi pietà di me: / non travolgermi insieme ai miei peccati, ai vizi, / alle mie colpe e negligenze, / tu che non vuoi la morte del peccatore / ma che si converta e viva. / Abbi pietà di me: / non riservare la punizione dei miei mali / per la vita che verrà, in quei supplizi infernali, / in quel tremendo esame; / puniscili nella vita presente, / come vuoi e quanto vuoi. / Ecco, io sono nelle tue mani, / fa di me ciò che ti sembra bene. / Fa che per la tua clemenza e bontà / io pianga e mi penta pienamente, perfettamente, / prima di morire, di tutti i miei peccati, / di tutto ciò che ho commesso contro la tua volontà / fin da quando ero in culla bambino, / col cuore, con la bocca e con le opere. / Brucia col fuoco la scoria dei miei peccati / fino a che sia puro, / nel modo che ti sembra giusto, / nella misura che piace a te: / tu sai tutto, tu puoi tutto.

9. Per la tua onnipotente e clementissima bontà, con la quale giustifichi i malvagi, ti supplico, fa' che mi sia sempre davanti agli occhi quel giorno terribile; fa' che pieno d'amarrezza io pianga ogni giorno i miei peccati, per trovare misericordia in quell'ora tremenda, al cospetto dello stesso eterno giudice, e veda il suo volto in piena letizia e senza più affanni, stando alla destra con tutti i santi, per la tua grande bontà e misericordia. Ma noi abbiamo quale avvocato presso di te lo stesso Signore Gesù Cristo, ed è egli stesso la vittima espiatrice per i nostri peccati. Non è dunque un uomo crudele, non è un tiranno feroce il nostro giudice, ma il Signore pietoso che ha ben imparato a compatire le nostre infermità. Se il Figlio con te eterno non si fosse fatto uomo, l'uomo peccatore non oserebbe certo aprire le sue labbra impure. Alla tua presenza ci dà l'ardire di parlare Cristo Signore, sacerdote nei cieli, che intercede per noi. Nella missione di questo nostro avvocato io confido, nella sua misericordia io spero. Egli è Dio, egli è uomo: ecco

la mia speranza, e perciò dico tali e tanto grandi cose. Sia lui a riconciliarci, ti supplico, sia lui ad assolverci.

64. Viva ed efficace è la parola di Dio, /più penetrante di ogni spada acutissima . / Tu, spada a due tagli, / spacca la durezza del cuore / e ferisci quest'anima peccatrice. / Penetra più profonda ancora, fin nell'intimo / con la forza potente; / fa' del mio capo una fonte d'acqua immensa / e infondi nei miei occhi / la vera sorgente delle lacrime, / che scorra notte e giorno / per la passione e il desiderio intenso / di vedere la tua bellezza. / Possa io piangere senza cessare, / per tutti i giorni della mia vita , / senza ricevere nella vita presente nessuna consolazione, / fino a quando, nel talamo celeste, / potrò vedere te, sposo amato e bellissimo, / Dio e Signore mio. / Allora, quando vedrò stupendo e glorioso / il tuo volto, pieno di ogni dolcezza, / con coloro che hai scelto, Signore bellissimo, / io adorerò la maestà della tua onnipotenza, / Signore dolcissimo. / E finalmente, pieno del giubilo ineffabile / che è l'esultanza celeste, / possa io esclamare con quanti ti amano: / «Ecco, ciò che ho bramato ora lo vedo, / ciò che ho sperato ora posso toccarlo, / ciò che ho desiderato ormai è mio. / Ormai sono congiunto nei cieli / a Colui che in terra ho amato con tutte le forze, / che ho abbracciato con tutta la carità, / al quale ho aderito con tutto l'amore. / Gloria al Padre che ci ha creati, / gloria al Figlio che ci ha redenti, / gloria allo Spirito Santo che ci ha santificati . / Lode, benedizione e grazie / siano rese alla Trinità altissima ed indivisibile, / nel corso infinito, instancabile ed immortale / di tutti i secoli. Amen.

66. Per tale motivo mi sono accinto a comporre questo florilegio in tua lode, non spinto da ardire di presunzione ma dalla grande avidità del mio desiderio di te. Volevo avere sempre con me, a portata di 'mano, un compendio su Dio, per poterlo leggere nei momenti di aridità, e a questo fuoco riaccendermi di amore per te. Il desiderio del cielo facilmente si raffredda dentro di noi, che viviamo sempre immersi nelle insidie. Abbiamo perciò bisogno di difenderci ad ogni istante, di scuoterci dal sonno e correre nuovamente dopo ogni caduta verso di te, nostro bene vero e supremo. Tuttavia perdonami, Signore, perdona ti prego a questo tuo servo incapace ed indegnissimo che si è dilungato troppo a parlare con te di te stesso. Sii buono ed abbi compassione di me. Ti ho aperto le mie labbra perché troppo grande è il mio amore verso il tuo nome; ho parlato tanto solo perché la tua carità è così

dolce. Ma che cosa potrei dire di più al mio Signore, io che sono polvere e cenere? Non sono forse tutti i nostri atti di giustizia come un panno immondo dinanzi a te, se non viene a renderli giusti la tua giustizia purissima? Gli astri non sono puri: chi si vanterà di avere casto il cuore?

*IL LINGUAGGIO DELLA PREGHIERA
DI METILDE DI HACKEBORN*

26 MARZO 2007

Sr MARISTELLA BARTOLI, OSB ap

Abbiamo introdotto questa nostra conversazione con il canto di una preghiera alla Vergine Maria composta da Dante Alighieri non solo perché oggi la Chiesa celebra la solennità dell'Annunciazione, ma anche perché è proprio in compagnia di Dante che vorremmo accostare la figura di santa Metilde. Infatti, nel XXVIII Canto del Purgatorio, Dante immagina di trovarsi ormai in cima al monte del Purgatorio, in una *divina foresta*, molto diversa da quella *selva oscura* con cui era cominciata la *Commedia*. È un bellissimo bosco, attraversato da un ruscello, in cui si sente il melodioso canto degli uccelli, e in cui Dante ha un incontro meraviglioso. Leggiamo le sue parole. Vede

*una donna soletta che si già – che andava -
cantando e scegliendo fior da fiore
ond'era pinta tutta la sua via.*

Egli vede una donna che avanza da sola, cantando - e sottolineiamo questo primo verbo “cantare” – e cogliendo i fiori più belli, di cui è cosparsa l'erba su cui sta camminando.

Dante rimane così colpito da questa figura, che è di una *bella* donna, come dice, soggettivamente, e dal cui volto traspare un evidente trasporto d'amore, che le fa una domanda; si rivolge a lei chiedendole di avvicinarsi a lui, perché possa comprendere il significato delle parole che sta cantando. Questa donna, di cui ancora non sappiamo il nome, acconsente alla richiesta di Dante. Si avvicina con estrema grazia e leggerezza, con passi leggeri e lievi, come quelli di una donna che stia danzando e con un atteggiamento nello stesso tempo di modestia, di pudore, di riservatezza, tenendo gli occhi bassi: *non altrimenti che vergine che li occhi onesti avvalli*. Si avvicina, esaudendo il desiderio di Dante, che quindi riesce a capire il significato del suo canto.

Quando la donna è vicina al ruscello che li separa, dice Dante: *di levar li occhi suoi mi fece dono*. Questa bellissima donna alza gli occhi, e Dante nota nel suo sguardo tanto amore, da definirlo addirittura superiore all'amore che splendeva negli occhi di Venere. È un paragone molto audace, perché Venere è la dea pagana dell'amore. Ma in questa donna ce n'è ancora di più.

Il canto e lo sguardo d'amore sono le sue prime caratteristiche; la terza che ora ci viene presentata è il riso. Questa donna

... ridea dall'altra riva dritta,
trattando più color – più fiori – con le sue mani,
che l'alta terra senza seme gitta.

Teneva tra le mani un mazzo di fiori variopinti e rideva. La donna parla a Dante e a Virgilio e Stazio, gli altri due poeti che stanno dietro di lui, e vuole anticipare la risposta a un possibile dubbio. Capisce che il suo riso in questo luogo che è il paradiso terrestre, la *divina foresta*, possa sembrare un po' fuori luogo. Rivolgendosi a loro dice:

*Voi siete nuovi – siete appena arrivati nel paradiso terrestre –
e forse perch'io rido,
cominciò ella, in questo luogo eletto
all'umana natura per suo nido,
maravigliando tienvi alcun sospetto*

Questa donna capisce che un riso in questo luogo sembri forse un po' inadatto e possa suscitare meraviglia. Il paradiso terrestre è sì un luogo bellissimo, ma da cui il genere umano è stato cacciato, dopo il peccato originale; dopo la colpa dei nostri progenitori, noi non possiamo più andare nel paradiso terrestre. Siamo stati cacciati da quello che era il nostro primo nido, quel luogo che Dio aveva dato all'uomo come sua abitazione, e allora questa donna spiega il motivo:

*ma luce rende il salmo "Delectasti",
che puote disnebbiar vostro intelletto.*

La donna spiega che sta cantando un salmo in cui si dice la parola *delectasti* e questo salmo scioglie ogni dubbio. Il salmo è il 91, che inizia dicendo: "È bello dare lode al Signore e cantare al tuo nome, o Altissimo". Il versetto che inizia con la parola *delectasti*, tradotto in italiano suona così: "Poiché mi rallegri, Signore, con le tue meraviglie, esulto per l'opera delle tue mani".

Questa donna è talmente piena di gioia, da cantare e lodare il Signore, perché sta contemplando le meraviglie della creazione. Le meraviglie di Dio sono fonte di una gioia talmente grande, che non si può esprimere se non nel canto e nel riso, ed è anche questa è la ragione dell'amore che splende nel suo sguardo.

Lasciamo ora sullo sfondo questa figura, tenendo nella memoria queste sue tre caratteristiche: il canto, l'amore e la gioia. Questa meravigliosa creatura poetica, che credo sia una delle più belle della letteratura di tutti i tempi, ha un nome, che ci viene rivelato molto più avanti nella *Divina Commedia*: si chiama Matelda. I commentatori di Dante si sono a lungo chiesti chi sia la figura storica, reale, a cui Dante si ispirò,

tratteggiando questa figura poetica. Molti hanno pensato che Dante si sia ispirato a santa Metilde di Hackeborn, che è propria la santa di cui stasera vorremmo occuparci.

Conservando nella memoria la bella immagine del paradiso terrestre e di questa donna piena di grazia e di leggerezza, con il canto, l'amore e la gioia, vediamo ora chi è Metilde di Hackeborn. È una monaca tedesca vissuta nella seconda metà del XIII secolo. Nasce nel 1241 a Hackeborn; a sette anni entra nel monastero di Rodensdorf, dove era già monaca la sua sorella maggiore. Quando questa, Gertrude di Hackeborn, viene trasferita nel monastero di Helfta, di cui è nominata abbadessa, porta con sé la sorella Metilde, che all'epoca ha diciassette anni. Dai diciassette anni in poi Metilde vive nel monastero di Helfta, fino alla morte, avvenuta nel 1298. La sua vita trascorre nel silenzio e nel nascondimento in questo monastero.

Fin da giovane, Metilde rivela delle doti non comuni di intelligenza e di amabilità; aveva un bellissimo carattere, molto gaio, socievole, una fine intuizione psicologica, e soprattutto una bellissima voce, estremamente melodiosa, e anche per questo, in suo onore, abbiamo voluto cominciare stasera con una preghiera cantata. Aveva una voce così bella che addirittura, in una rivelazione privata, il Signore Gesù disse che Metilde, tra tutte le monache del coro, era "il suo usignolo". È ricordata come "usignolo di Cristo", proprio perché aveva una bellissima voce, ma anche comunicava un grande fervore nel suo canto, un grande amore per il Signore si riversava nella sua voce. Le venne quindi dato l'incarico di *Domna cantrix*, cioè maestra di canto in coro; si occupava del canto liturgico nel coro del monastero di Helfta.

L'altra importante occupazione che aveva era quella di istruire le educande. C'erano alcune bambine che venivano affidate alla scuola del monastero, e lei era la loro maestra. Tutto qui; non sappiamo nient'altro della sua vita, che scorre nel silenzio e nel nascondimento. Sappiamo che la lode di Dio, il dedicarsi alla preghiera liturgica, era la sua occupazione principale, che unificava tutta la sua vita. Accanto a questa, c'era anche l'attività di maestra, e tra le bambine che accolse nella scuola del monastero, quando aveva ormai vent'anni, ci fu una bimba di cinque anni, chiamata Gertrude, che poi divenne la grande Gertrude di Helfta, di cui già abbiamo avuto occasione di parlare negli anni scorsi.

Questa Gertrude diventerà una sua grande amica e confidente, una vera e propria sorella spirituale; si creerà un legame di intensissima amicizia spirituale tra le due, ed entrambe saranno gratificate dal Signore di grandi grazie mistiche. Le due, quindi, si parleranno a lungo e si confideranno queste esperienze spirituali.

Durante la preghiera liturgica, appunto la sua occupazione principale nel monastero di Helfta, Metilde riceveva spesso il dono di particolari illuminazioni; addirittura, dicevamo, visioni e rivelazioni. Ma la sua spiritualità è fortemente liturgica, lo sottolineiamo, cioè basata sulla sua partecipazione attiva alla preghiera comune della famiglia monastica. Infatti, molto spesso queste rivelazioni, queste illuminazioni e dialoghi con il Signore prendono spunto proprio dalla preghiera comune. Questo ci insegna che la preghiera liturgica, vissuta in comune, non è affatto in contrasto con la preghiera personale, ma le due vanno di pari passo, e l'una alimenta e sostiene l'altra.

Metilde, a partire appunto dalla liturgia, a cui si dedicava con tutta se stessa, sviluppa un rapporto di intima, profonda e tenerissima amicizia con il Signore Gesù, che è proprio il suo tratto distintivo: un'amicizia molto intensa con la persona di Gesù, in un clima di confidenza e di familiarità che forse è il tratto più affascinante e caratteristico dei suoi scritti. A proposito degli scritti, dobbiamo dire che quelli effettivamente suoi sono solo alcune lettere indirizzate ad una nobildonna contemporanea, mentre il racconto delle sue esperienze mistiche è stato redatto a sua insaputa da due consorelle, di cui una era l'amica Gertrude, che le giocò un piccolo scherzetto in questo caso. Metilde le raccontava le sue esperienze mistiche, e ad un certo punto Gertrude, che aveva una bellissima penna, cominciò a metterle per iscritto, senza però che Metilde ne sapesse niente. Quando quest'ultima lo venne a sapere, ne rimase molto dispiaciuta, confusa e inconsolabile, perché non lo gradiva per niente. Se ne dolse anche con il Signore; visto che aveva un rapporto di grande amicizia con lui, gliene parlò, ma dispiaciuta, rammaricata.

Il Signore però le assicurò che molte grazie sarebbero state elargite ai lettori, e quindi Metilde, che sopra ogni cosa desiderava fare la volontà di Dio, finì per accettare, un po' a malincuore, ma accettò che le sue esperienze mistiche cominciassero a diffondersi, e si mise a rivedere il manoscritto, che ben presto cominciò a circolare con il titolo di *Liber specialis gratiæ*. Come possiamo tradurre questo titolo? Io direi *Libro della grazia meravigliosa* – “speciale” nel senso di splendida, stupenda, bellissima, una grazia meravigliosa, che Dio ha usato verso Metilde, ma che ugualmente vuole riversare su tutti.

Questo ce lo ha fatto capire molto chiaramente il Signore, quando disse a Metilde che non doveva dolersi che il racconto delle sue visioni e dei suoi colloqui con il Signore circolasse, perché i lettori ne avrebbero tratto un grande aiuto spirituale; i lettori sarebbero stati aiutati, leggendo quanto aveva vissuto Metilde, a fare anche loro personale esperienza dell'amore del Signore. Anche i lettori, sentendo quello che era successo a lei, avrebbero potuto avvicinarsi al Signore Gesù e fare amicizia con lui. E Metilde, di fronte a questa proposta del Signore, accettò. Perché per lei l'amicizia con il Signore Gesù era un tesoro così grande e così bello, che desiderava che anche altri potessero gustarlo.

Siamo qui allora, questa sera, proprio per questo motivo: perché sulla scia di Metilde desideriamo conoscere un po' di più l'amore del Signore Gesù. Riassumendo un po' le visioni, che sono tantissime, ricche di immagini e di simboli, di cui è fiorito tutto il *Liber specialis gratiæ*, possiamo dire che le rivelazioni di Metilde illuminano soprattutto il mistero della bontà di Dio e del suo amore misericordioso verso tutti gli uomini. Il lettore, accostando questi testi, si sente accendere il cuore di amore e di fervore verso Gesù Cristo. Così, questi racconti comunicano una grande fiducia nella bontà di Dio, contemplata soprattutto attraverso il Cuore di Gesù, perché con Metilde e Gertrude iniziano le prime forme di devozione al Cuore di Gesù.

Cristo, infatti, è visto come amico degli uomini, come mediatore tra Dio e gli uomini, e il suo Cuore è la porta che mette in comunicazione il cielo e la terra. Cristo è contemplato in tutti i misteri della sua vita, e in questo Metilde riceve un grande aiuto dalla liturgia. Cristo è colui che è disceso dal cielo sulla terra, come seconda

Persona della Trinità, il Verbo fatto uomo; ha vissuto tra gli uomini, è morto per loro amore e ora è risalito al cielo dopo la risurrezione e siede glorioso alla destra del Padre e continua a intercedere in favore degli uomini. Il Cuore di Gesù è l'immagine di questa porta che mette in comunicazione il mondo degli uomini con la Santissima Trinità.

Vediamo adesso alcuni esempi della preghiera di Metilde, perché è questo che ci interessa, capire un po', a partire dalla liturgia, dalla preghiera comune, dal canto liturgico, a cui si dedicava, come Metilde riuscì a sviluppare questa amicizia così personale e intensa con il Signore Gesù. Visto che siamo in Quaresima, ho scelto un brano che ci parla della mattina di Pasqua, così cominciamo a proiettarci verso quello che ci attende.

Il mattino di Pasqua, Metilde è in coro con le sue consorelle e inizia la Messa. Al mattino di Pasqua, nel monastero di Helfta nel XIII secolo, ma tuttora nella Chiesa romana e anche nel nostro monastero e in tutti i monasteri benedettini, la Messa inizia con un canto d'ingresso, che nel linguaggio tecnico si chiama "introito", cioè il canto che si fa mentre il sacerdote con la processione sale sul presbiterio. Questo canto comincia con le parole "*Resurrexi et adhuc tecum sum...*". Metilde, da brava maestra di canto, sta cantando queste parole, e ce la mette tutta, perché abbiamo visto come era appassionata del Signore, di Cristo. Sentiamo cosa succede:

"Durante la Messa *Resurrexi*, il Signore la colmò di carezze – e già qui notate questo tratto di affettuosità e di tenerezza tra i due – e le disse: «Sì, eccomi, e sono ancora con te – diceva il canto: *et adhuc tecum sum* – per rimanervi sempre.»"

Poi il canto continua:

"... *posuisti super me manum tuam* – un versetto del salmo 138, "hai posto la tua mano sopra di me"; e Gesù spiega a Metilde il significato di queste parole: «Hai fissato su di me l'intenzione che dirige tutte le tue opere.» Poi soggiunse molte altre parole meravigliose ed ineffabili".

- ma queste Metilde non ce le racconta.

Fermiamoci però su queste, che hanno già moltissimo da dirci. La Messa inizia con un canto che la liturgia proclama, immaginando che siano le parole dette da Cristo risorto al Padre. Cristo risorto dopo l'angoscia e la sofferenza della passione finalmente rivede il Padre e gli dice: "Sono risorto e sono ancora con te". Ma Metilde, che canta queste parole con tanto fervore e con tanto amore per la persona di Gesù, le sente come rivolte da Cristo non al Padre, ma a se stessa. Lei, non l'abbiamo letto, ma durante il Triduo santo, quando la Chiesa celebra la passione e la morte di Gesù, aveva vissuto con profonda intensità il dolore per la morte del Signore. Ora, la mattina di Pasqua, sente rivolte a sé queste parole di Gesù, come se lui le dicesse: "Sono risorto, e adesso sono con te, e rimarrò sempre con te". Questo tratto dell'unione con il Signore è uno dei più caratteristici del suo rapporto di amore e di preghiera, e lo vedremo nel corso di questa conversazione.

Ma poi va avanti, il canto, e si dice: "Tu hai posto su di me la tua mano." Anche queste parole Metilde le sente rivolte a sé, come se Gesù le dicesse: "Tu, Metilde, hai fissato la tua mano su di me, Gesù". La mano è il simbolo del nostro lavorare, perché

con le mani agiamo, operiamo; essa significa l'intenzione che dirige le nostre opere, il nostro lavoro: la pongo nel Signore, cioè lavorerò con lui, in comunione con lui. Anche questo, lo vedremo stasera, è un tratto distintivo della spiritualità di Metilde. Non solo pregare per essere uniti al Signore, ma anche agire, lavorare, operare in comunione con lui.

Andiamo avanti. Il giorno dopo Pasqua, Metilde è ancora in chiesa. Questa volta non sta cantando, ma ascolta la proclamazione del vangelo dei due discepoli di Emmaus. Si arriva al punto in cui i discepoli dicono: "Rimani con noi, Signore, perché si fa sera". Si può vedere ancora come la preghiera di Metilde parta da un momento della liturgia che sta vivendo. Quando vengono proclamate queste parole, *Mane nobiscum, Domine,*

"Metilde disse al Signore: «O mia unica dolcezza – ancora questo tratto di intimità con lui – rimani con me, te ne prego, perché il giorno della mia vita declina verso la sera»".

Vedete come interiorizza la parola di Dio che si sta proclamando. In quel momento i due discepoli di Emmaus dicono al Signore: "Rimani con noi, perché si fa sera" – Metilde sente che non è tanto la sera del giorno fisico, atmosferico, ma sente avvicinarsi la sera della sua vita, perché all'epoca Metilde aveva già circa cinquant'anni, era malata e quindi sapeva che la sua vita stava declinando verso il tramonto. Ma quell'immagine del tramonto, contenuta nel vangelo, lei la applica alla sua vita e dice: "Vedo che la mia vita sta ormai declinando verso la fine, il tramonto". Quindi si rivolge al Signore con una preghiera, facendosi aiutare dai due di Emmaus, che dicono: "Resta con noi, Signore".

E lei dice: "Signore, ti prego, resta con me". E il Signore le risponde, con quattro bellissime immagini: "Io resterò con te, come un padre con suo figlio, ti farò parte della celeste eredità che ti acquistai con il mio prezioso sangue e di tutto ciò che ho fatto per te sulla terra, durante trentatré anni. Tutto questo riceverai in proprietà". La prima immagine è quella di un padre che ama suo figlio e gli lascia un'eredità. Che cosa è l'eredità che Gesù ci ha lasciato? La sua redenzione a prezzo del suo sangue e tutto quello che egli ha fatto durante la sua vita terrena.

Ma poi segue un'altra immagine: "Resterò ancora con te, come un amico col suo amico; chi ha trovato un amico fedele, cerca presso di lui un rifugio in tutte le sue necessità, e non l'abbandona mai. Così in me che sono l'amico fedele, troverai un rifugio sicuro; nella tua debolezza, tu potrai sempre affidarti a me, e in tutto io fedelmente ti aiuterò". La seconda immagine è quella dell'amico fedele, in cui sempre possiamo trovare un aiuto, a cui possiamo affidarci con sicurezza.

Ma poi Gesù va avanti – terza immagine: "Rimarrò anche con te come lo sposo con la sua sposa – e qui l'intensità affettiva cresce –. Tra lo sposo e la sposa non vi può essere separazione, se non in caso di malattia. Orbene, se anche ti ammalassi, io, che sono il più esperto dei medici, ti guarirò dai tuoi mali. Tra noi non vi sarà mai separazione, bensì indissolubile ed eterna unione". Notate che questo tema ricorre sempre.

Questa immagine è quella dell'unione tra lo sposo e la sposa, che non possono mai essere separati, se non in caso di malattia. La malattia di cui qui parla Gesù è la malattia spirituale, cioè il peccato. Bene, se anche capitasse a Metilde di ammalarsi, cioè di cadere in peccato, Gesù, il più esperto dei medici, dice: "Io ti guarirò dal tuo male, e tra noi non vi sarà mai separazione. Perché anche se ti ammalassi, basta che tu ti rivolga a me, che sono il medico più esperto, e io ti guarisco con il mio perdono, quindi non ci sarà mai separazione".

Arriviamo all'ultima immagine, la più bella di tutte. "Infine resterò con te come un viandante con il suo compagno. Se uno dei due porta un carico troppo pesante, subito l'altro gli porge la mano e divide con lui il peso. Io pure sarò così assiduo nel portare con te tutti i tuoi carichi, che ti sembreranno sempre leggeri". L'ultima immagine allora è quella del compagno di viaggio. Torniamo al vangelo dei discepoli di Emmaus: Gesù si affianca a noi come un compagno di strada. Se ci vede affaticati, che gemiamo sotto il peso dei nostri fardelli, ci dà una mano, come un compagno di viaggio; ci prende il carico e lo porta assieme a noi e quindi anche le fatiche della nostra vita, portate insieme con lui, diventano leggere.

Metilde riceve dunque tantissimo amore da Dio: l'amore di un padre per il figlio, di un amico per l'amico, di uno sposo per la sposa, in una comunione indissolubile, per cui si possono condividere i pesi e le fatiche; perfino il peccato si può affidare al Signore con sicurezza. Che cosa fa Metilde di fronte a tanto amore che riceve da Signore? Desidera rispondere a questo amore con il desiderio di conformare tutto il suo agire, tutta la sua volontà, i suoi pensieri e i suoi affetti a quelli del Signore.

Vi parlavo prima del Cuore di Cristo; frequentissimo nel *Liber specialis gratiae* è l'immagine dello scambio dei cuori: Gesù dona il suo Cuore – metafora del suo amore - a Metilde, e Metilde offre a lui il suo cuore come risposta. Quest'immagine dello scambio dei cuori è il simbolo di una completa unione delle volontà. Metilde desidera vivere animata da un desiderio fortissimo di piacere a Dio, di cercare ciò che a lui è gradito, e questo è un tratto caratteristico della spiritualità del Nuovo Testamento. Se noi leggiamo le lettere di san Paolo, ma anche le lettere di san Giovanni, troviamo frequentissimo questo ritornello del vivere cercando ciò che a gradito a Dio, di comportarsi in modo da piacere a Dio. Questo è proprio un elemento molto ricorrente: cercare ciò che piace a Dio in modo da conformare tutto il nostro agire, tutto il nostro essere, la nostra volontà e i nostri affetti a quelli del Signore, rivestirci dei suoi sentimenti. Questo è vivere la spiritualità del Cuore di Cristo, secondo Metilde.

Vorrei ora proporvi di fare un viaggio nel monastero di Helfta e di seguire Metilde nella sua giornata monastica; perché non ci chiediamo: come si fa a vivere in modo da piacere a Dio? Metilde ci dirà: "Pregando". E noi le chiederemo: "Ma, Metilde, tu come pregavi? Se tutta la tua vita voleva conformarsi al Signore Gesù e al suo Cuore, come pregavi? Che cosa facevi? Dacci qualche indicazione che possa servire anche a noi". Quindi la seguiamo nel suo monastero dal mattino alla sera, da quando si alza fino a quando va a dormire. Vediamo che cosa fa, e se qualcosa lo possiamo ripetere anche noi.

Al mattino, risveglio: Metilde inizia la sua giornata pregando con delle parole che le ha insegnato il Signore Gesù, perché aveva un'amicizia così intensa con lui, che si faceva spiegare proprio un po' tutto. Il Signore, tra tanti consigli che le dava, le insegna anche come vuole che si alzi.

“Il Signore le disse: «Al mattino nell'alzarti saluterai il Cuore tenero e forte del tuo dolcissimo amante, perché da lui senza fine in cielo e in terra sempre proviene e proverrà ogni bene, ogni gioia, ogni felicità»”.

Sentite che atmosfera di letizia e di gioia: la Matelda dantesca ha effettivamente molto in comune con la nostra Metilde. C'è quest'atmosfera di gioia, che pervade proprio tutto il *Liber specialis gratiæ*. Perché si ha la consapevolezza che dall'amore di Gesù proviene ogni bene, ogni gioia, ogni felicità. Quindi la prima cosa da fare al risveglio è salutare il Cuore di Gesù, dicendogli queste parole:

“Lode, benedizione, gloria e salute al tuo dolcissimo e benevolissimo Cuore, o Gesù, mio fedelissimo amante!”.

Si incomincia con una parola di lode e di benedizione, perché si sa che Gesù ci ama. Segue poi il ringraziamento:

“Ti ringrazio per la custodia fedele di cui mi ha circondata in questa notte, in cui non hai cessato di offrire per me a Dio Padre le azioni di grazie e gli omaggi di cui gli sono debitrice”.

Gesù è il Cristo Risorto, che siede alla destra del Padre nella gloria, dove continua a intercedere per noi e a lodare il Padre, anche mentre noi dormiamo. Lui ci custodisce mentre dormiamo e nello stesso tempo loda il Padre per noi.

Segue la cosiddetta “offerta del cuore”, in cui Metilde usa un'immagine bellissima:

“E ora, o mio unico amore, Gesù, ti offro il mio cuore come una rosa di fresco sbocciata, la cui bellezza possa attirare il tuo sguardo in tutta la giornata, e con la sua fragranza allietare il tuo cuore”.

Questo è il desiderio di Metilde al risveglio, offrire il suo cuore, cioè tutta se stessa, al Signore Gesù, considerato come l'unico amore. Ma non per accaparrarsi qualche merito, non per guadagnarsi il Paradiso; con un'intenzione di pura gratuità. E quale immagine più adatta di quella della rosa? Della rosa di fresco sbocciata, perché siamo al mattino; questa rosa è semplicemente bella, quindi attira lo sguardo del Signore, e con il suo profumo allietta il suo Cuore. La nostra vita viene così consegnata al Signore nella totale gratuità, con il desiderio di fargli piacere e di allietare il suo Cuore – questo è il desiderio che anima Metilde al risveglio.

Il Signore prosegue e le dà altri suggerimenti: “Farai poi il segno della croce, dicendo: Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo”. Questa è una preghiera che abbiamo imparato da bambini, semplicissima, ma se ci facciamo attenzione, è una preghiera profondissima, perché ci immerge nel mistero della

Trinità. E' una delle preghiere più grandi, che noi forse facciamo sbadatamente, meccanicamente, ma è una preghiera grandissima.

Dopo aver fatto il segno della croce, Gesù suggerisce questa preghiera:

“Padre santo, in unione con l'amore del tuo amabilissimo Figlio, ti affido il mio spirito. Queste parole tu le ripeterai anche al principio di ogni tua azione: entrando in coro, nell'intonare le Ore, e quando vorrai pregare. Fatto questo, abbi fede e confidenza in Dio che non lascerà senza frutto nessuna delle tue azioni”.

Questo a me sembra molto interessante, perché è qualcosa di semplicissimo, che può fare chiunque: un segno di croce, poi affidarsi al Padre; la nostra preghiera, ci insegna la Chiesa, è sempre rivolta al Padre, passando però per il Figlio – Metilde direbbe: “Per il Cuore del Figlio” – nell'amore dello Spirito Santo. Vedete come siamo immersi nel mistero della Trinità? La spiritualità di Metilde è proprio trinitaria e cristocentrica: ha come meta il Padre, e come accesso alla Trinità il Cuore di Cristo. Queste parole di affidamento alla Santissima Trinità, “per il Figlio nello Spirito”, Gesù suggerisce di ripeterle anche al principio di ogni azione. Quindi all'inizio di qualsiasi lavoro, e siccome Metilde era *Domna cantrix* – doveva intonare le Ore e cantare – Gesù le dice: Anche prima di cantare, fa' questo. Dopodiché sta tranquilla, abbi fede e confidenza in Dio, perché lui non lascerà senza frutto le tue azioni.

Il frutto allora arriva qui: all'inizio della mattina noi offriamo il cuore al Signore come un fiore, nella gratuità, ma senza frutto; il frutto arriverà grazie al Signore, se noi ci affidiamo a lui. In questo Metilde si rivela una vera monaca benedettina, perché san Benedetto all'inizio della sua Regola, nel Prologo, dice proprio al monaco, ma anche a chiunque: prima di iniziare qualsiasi tuo lavoro, di compiere qualcosa di buono, la prima cosa da fare è pregare – con ferventissima preghiera, sottolinea Benedetto: *instantissima oratione*, una preghiera fatta con intensità – e chiedere al Signore di essere lui stesso a portare a compimento quello che tu stai iniziando. Allora sì, che ci sarà il frutto.

Vediamo Metilde: quando è in coro, dove passava tante ore nell'occupazione primaria della sua vita, che cosa deve fare? Anche qui il Signore le dà un suggerimento:

“All'inizio delle Ore liturgiche *si dica* – e questo sottolinea: Gesù sta parlando con Metilde, ma non si rivolge a lei sola; il suo è un invito indirizzato attraverso Metilde a chiunque, a tutti, a qualsiasi persona che voglia pregare nella liturgia della Chiesa, anche a noi – *con il cuore e anche con le labbra* - interessante, perché anche questo viene dalla Regola di san Benedetto, dove si dice: “Durante la preghiera liturgica il monaco faccia bene attenzione a mettere in sintonia il suo cuore con le sue labbra”, perché c'è il rischio di cantare badando soltanto all'esecuzione delle note, ma quella non è più preghiera: la preghiera c'è quando il canto è accompagnato dall'intenzione del cuore –:

“Signore, in unione con quella divina intenzione con cui tu sulla terra elevasti lodi al Padre tuo, io adempio quest'Ora in tuo onore.”

È interessante notare che questa preghiera, suggerita dal Signore a santa Metilde, noi la ritroviamo tutt'oggi nei nostri breviari monastici, che sono ancora in uso nell'Ordine benedettino, anche in questo monastero. In un'appendice nell'ultima parte del breviario monastico, dove sono contenute alcune preghiere da recitare prima e dopo l'Ufficio divino, c'è anche questa; non c'è scritto che è di santa Metilde, però sono proprio queste le parole: "in unione con quella divina intenzione con cui tu, Gesù, hai lodato il Padre sulla terra, voglio adesso lodare il Padre" - perché la preghiera sale sempre al Padre; la nostra lode sale al Padre, ma in unione con la lode di Cristo.

A questo punto, però, mi sembra di leggere negli occhi di qualcuno di voi un'obiezione, e mi sembra giusto tenerne conto. Qualcuno potrebbe dire: "Sì, va bene, ma Metilde, quest'usignolo di Cristo, questa monaca che aveva un rapporto così intenso di amicizia con Gesù, in fondo è un po' lontana da noi. Noi siamo dei comuni mortali, facciamo fatica a pregare, siamo pieni di debolezze, di fragilità, non ce la facciamo a comportarci come lei...". Quindi, questo diventa un po' un alibi per dire: "Lasciamo fare a Metilde, a quelli che sono un po' superiori alla norma in queste cose; noi facciamo a modo nostro".

Metilde invece non ha vergogna di mostrarci come anche lei fosse fatta della nostra stessa pasta. Se noi facciamo fatica e abbiamo tante debolezze, Metilde non si vergogna di confessarci che lei era esattamente come noi. Ci dice lei stessa che cosa le era capitato durante una Messa solenne. Sentiamo cosa le capita:

"Durante una Messa solenne Metilde si era sentita *indolente e sonnolenta* ..." - complimenti! Forse possiamo pensare: Durante le Messe solenni si canta di più, quindi questo comportava anche molta fatica per lei che doveva cantare. Lo possiamo comprendere, però che una mistica che aveva questo rapporto di amore con il Signore considerandolo come uno sposo, un amico, un compagno di viaggio, eccetera, eccetera... fosse *indolente e sonnolenta*! È grave! Ma che cosa fa? Credo che qui ci sia la differenza tra chi è mistico e chi non lo è e vive con superficialità la vita spirituale:

"Con tristezza si dolse con il Signore della propria negligenza".

Metilde sente anche lei, come tutti noi, la fatica, il sonno; però, quando se ne accorge, ne prova dispiacere, se ne rattrista, ma non si ferma lì: ne parla con il Signore, e il Signore le risponde in una maniera bellissima. Sentite:

"Se tu non trovassi in te nulla che ti dispiacesse, come riconosceresti la mia bontà?".

Proprio l'esperienza della fatica, della debolezza, dei nostri limiti è l'occasione per conoscere la bontà di Dio e il suo amore per noi: appunto, è un amore gratuito.

"Metilde poi si ricordò di una persona di cui conosceva le pene, e si mise a pregare per lei...". In Metilde è frequentissima la preghiera di intercessione. Tantissime volte ricevette delle rivelazioni, delle confidenze del Signore, proprio mentre stava pregando per qualcun altro, a volte anche per Gertrude, di cui era molto amica. Altre volte pregava per i defunti. C'è una continua preghiera d'intercessione nella vita di

Metilde. "... e il Signore le diede una risposta adatta allo stato di quella". Noi sappiamo che al monastero di Helfta venivano molte persone che confidavano i loro problemi a Metilde, e si diceva che esse ricevevano sempre una parola di conforto e consolazione, addirittura di direzione spirituale. Ricevevano sempre un aiuto dalla conversazione con lei, una luce e una consolazione. Ma perché? Noi vogliamo chiedere a Metilde: "Come facevi a dire quelle parole così belle e illuminate? Da dove venivano?"

Le venivano dalla preghiera, perché Metilde, prima di parlare con queste persone, pregava per loro; l'intercessione era un portare queste persone con i loro problemi e le loro fatiche davanti al Signore Gesù. Nella preghiera riceveva da lui le parole di conforto e di consolazione che poi rivolgeva a quelle persone. Per questo esse ne ricevevano un aiuto, perché Metilde era un po' il canale di comunicazione tra il Signore e quelle persone, ma la ragione sta proprio nella sua preghiera – trovava nella preghiera le parole di aiuto da rivolgere al prossimo. Questo credo che sia molto importante anche per noi. Quando ci rivolgiamo al prossimo, lasciamo andare avanti il Signore, e prima preghiamo per la persona. Quello che noi dobbiamo fare, più che altro, è pregare.

Il Signore allora dà questa risposta a Metilde per quella persona per cui stava pregando:

"Io le offro volentieri tutta la vita innocente e santissima che ho passato sulla terra: la prenda e con quella supplisca a ciò che le manca".

Questo è un tema caratteristico di Metilde, la *suppletio*: in latino il verbo *supplere* significa "colmare un vuoto, una mancanza". Noi nella nostra vita ci accorgiamo di fare tante mancanze, di avere tanti buchi, siamo sempre imperfetti. Chi colma queste mancanze? Il Signore! Questo è il mistero della *suppletio*: il Signore colma tutte le nostre mancanze; tutti i nostri *deficit* sono riparati, completati da lui.

E Metilde dice al Signore:

"Ma, se tu ci ami al punto che noi possiamo appropriarci di tutto quanto è tuo, o dolcissimo Signore mio Dio, dimmi che cosa dobbiamo fare".

E il Signore risponde:

"Offrite a Dio Padre tutti vostri desideri, le vostre intenzioni e le vostre preghiere, unendo tutto ai miei desideri e alle mie preghiere. Questa offerta salirà verso Dio e sarà a lui gradita come una sola offerta con la mia".

Allora che cosa dobbiamo fare noi? Offrire i nostri desideri, le nostre intenzioni a Dio Padre – è sempre lui la meta – in unione però con il desiderio e la preghiera di Cristo. Allora la nostra offerta sarà veramente gradita a Dio.

"La preghiera offerta in unione con la mia preghiera è veramente accettata a Dio, come il profumo di un incenso prezioso. Benché ogni preghiera penetri nel cielo, non ha il medesimo valore, se non è unita con la mia, né sarà da Dio accettata con tanta gratitudine".

Appunto, l'unione con il Cristo è il centro di tutto – c'è sempre questo ritornello. Ma poi Gesù dà anche un'indicazione per il nostro lavoro, per la nostra attività pratica, dopo la preghiera:

“Adempite tutti i vostri lavori e tutte le vostre azioni in unione con le mie fatiche e le mie opere. Per questo mezzo le opere dell'uomo sono sommamente nobilitate ...”

– cioè se noi uniamo il nostro agire a quello del Signore, l'agire viene molto nobilitato; e Gesù fa un esempio:

“Un pugno di frumento gettato su un mucchio di frumento sembra moltiplicarsi; così le opere dell'uomo, che per se stesse sono un nulla, crescono quando vengono congiunte con le mie, e il loro valore viene moltiplicato”.

Le nostre opere sono come pochi granelli di frumento, ma se li buttiamo su un grande cumulo di frumento, i nostri granelli vanno ad unirsi a questo grande mucchio e quindi è come se le nostre opere, unite a quelle di Gesù, diventassero come le sue e allora vengono nobilitate.

Andiamo avanti. Abbiamo visto che ogni tanto Metilde sonnecchiava un po' durante la Messa – ma era solo lei? Visto che siamo facendo questo viaggio di esplorazione nel monastero di Helfta, proviamo a spiare anche le sue consorelle, tra cui c'era anche Gertrude. Come si comportano le sue sorelle? Sono più brave di lei, forse Metilde era la pecora nera? Ci dice qualcosa anche su questo.

“Un giorno d'estate Metilde, che sempre con ardore aspirava verso le cose celesti, vide parecchie suore indolenti e sonnacchiose durante la Messa. Animata dallo zelo della giustizia e insieme da un sentimento di pietà, disse...”

Metilde prova compassione per le sue sorelle che si addormentano durante la Messa. Prima di tutto perché ha sperimentato anche lei la stessa situazione sulla sua pelle, e poi perché prova pietà verso questa forma di debolezza umana; quindi si rivolge al Signore. Metilde non giudica le sorelle quando le vede sbagliare, ma ne parla sempre con il Signore, si rivolge a lui. Questo è bellissimo. Dice:

“Ah, Signore Dio, che cosa è dunque l'uomo? Quanto è debole e miserabile, poiché perfino durante i santi misteri non può trattenersi dal sonnecchiare!”.

Vede le debolezze umane e ne prova compassione, ma nello stesso tempo sa che questo non è bene, non dovrebbe essere così, ma la debolezza umana è tanta, e in fondo l'hanno sperimentato anche i tre discepoli più vicini a Gesù, Pietro, Giacomo e Giovanni, nel Getsemani. Si sono addormentati, e non una volta sola, ma tre. Che cosa risponde il Signore? Ci dà un consiglio:

“Se si pensasse alle gioie del Paradiso – che cosa sono le gioie del Paradiso? L'unione eterna con il Signore (ancora il ritornello di prima) - o

almeno alle tenebre dell'inferno – che cosa sono le tenebre dell'inferno? La separazione eterna da Dio – ben si scaccerebbe il sonno”.

Ma Metilde conosce la debolezza sua e delle sorelle e dice: “Ma quelle che non hanno forze sufficienti - che non riescono neanche a pensare questo, per vincere il sonno - , come se la caveranno?”. E il Signore dà una risposta splendida:

“Se uno avesse un amico carissimo, sarebbe dolentissimo di essere privo della sua familiarità; così chi riflettesse che io sono l'amico infinitamente tenero e fedele, che scopro segreti così degni a chi si avvicina a me, sarebbe giustamente eccitato a cercare in me le sue delizie”.

Allora, la medicina qual è? È la mistica dell'amicizia, la mistica sponsale, il coltivare una familiarità, un rapporto di amore e di confidenza con il Signore, tale per cui siamo sempre orientati verso di lui. Capiterà ogni tanto di cascare nel sonno, ma poi ci rivolgeremo ancora a lui, ci risveglieremo con il dispiacere, come appunto aveva fatto santa Metilde, di esserci appisolati, e allora scopriremo nuovamente e in maniera più intensa il suo amore.

Adesso vi ho parlato forse un po' troppo di torpore e di sonno, e allora credo che valga la pena di vedere Metilde quando va a dormire. Abbiamo visto il suo risveglio, l'offerta del cuore, l'abbiamo vista durante la giornata, in coro, quando prega, quando canta e poi anche quando lavora, sempre in unione con il Signore. Adesso vediamo la fine della giornata – e qui Metilde si addormenta veramente, non è che stia sonnecchiando, come durante quella Messa... Che cosa fa? Anche qui c'è una visione:

“Metilde un giorno vide l'anima sua sul petto del Signore – questa è un po' un'eco di san Giovanni Evangelista, che pose il capo sul cuore di Gesù durante l'Ultima cena. (Detto tra parentesi, san Giovanni Evangelista è una figura carissima sia a Metilde che a Gertrude, e la loro mistica del Sacro Cuore è tutta ispirata a questo apostolo) - Metilde un giorno vide l'anima sua sul petto del Signore sotto la forma di una piccola lepre addormentata con gli occhi aperti”.

Vede un leprotto che dorme con gli occhi aperti sul petto di Gesù, e fa una preghiera. Dice al Signore:

“Signore mio Dio, dammi l'istinto di questo animale, affinché, quando il mio corpo si addormenta, il mio spirito vegli per te”. E il Signore risponde: “Si dice che la lepre rumina e dorma con gli occhi aperti...”

– è una concezione medievale, ma al di là di questo, è una bellissima immagine del monaco: il monaco è quello che “rumina” (continua a mormorare, anche nel sonno, la Parola di Dio) e tiene gli occhi aperti durante la notte: immagine della vigilanza. San Benedetto dice che il monaco deve dormire vestito, per essere sempre pronto a svegliarsi e scattare in piedi per mettersi di nuovo a lodare il Signore, per ricominciare una vita di servizio a Dio. Quindi il sonno è

semplicemente un concedersi un riposo fisico necessario, ma il cuore deve essere sempre sveglio, sempre rivolto al Signore. La notte non significa tagliare i ponti con lui, ma concedersi il riposo fisico necessario. Quindi l'immagine del leprotto, che dorme con gli occhi aperti, ruminando, è l'immagine del monaco, che continua a conservare dentro di sé il ricordo della Parola di Dio e tiene gli occhi aperti perché il cuore veglia. Il Signore dice:

“Nell'andare a prendere il tuo riposo, ruminerai (continuerai a ripetere dentro di te) questa strofa ...”

- è una strofa dell'inno di Compieta. Qui è riportata in latino, ma esiste una versione quasi identica in italiano, che tuttora nella nostra liturgia è cantata in tutta la Chiesa: “*Oculi somnum capiant, Cor ad te semper vigilet, Dexterata tua protegat Famulos qui te diligunt*”.

(Gli occhi prendano sonno, ma il cuore vegli sempre per te, la tua mano protegga i servi che ti amano).

Questa strofa Metilde la cantava nell'inno di Compieta, nell'ultima preghiera della giornata, prima di andare a dormire. E il Signore le suggerisce: Se tu durante la notte vuoi continuare a stare unita a me, ripeti quella strofa dell'inno che devi cantare nell'ultima preghiera, cantalo con il cuore e con le labbra, e così resterai unita a me.

Ma sappiamo che nel monastero di Helfta c'era gente un po' deboluccia; c'erano due mistiche, Metilde e Gertrude, ma erano un po' debolucce. Quindi forse non ce la facevano a ricordarsi la strofa dell'inno; forse era un po' troppo difficile. Allora Gesù, che lo sapeva, dice: Se però non ti ricordi più di quell'inno lì, perché la memoria fa un po' fatica, ti consiglio un'altra cosa, ancora più facile, se non vuoi ruminare...

E questa è proprio alla portata di tutti e toglie ogni dubbio: la mistica non è per gente eccezionale, ma è fatta per ciascuno, per chiunque.

“Oppure, penserai a Dio e con lui parlerai. Se uno si addormenterà in questo modo, il suo cuore veglierà sempre per me e se nel sonno gli capitasse qualche male, tuttavia non sarà separato da me”.

Non ditemi che questo è difficile; perché è addormentarsi con il pensiero rivolto a Dio e parlare con lui: basta questo, perché il nostro cuore vegli per il Signore. Saremo anche noi dei leprotti che dormono con gli occhi aperti! Questa unione sarà vera ed effettiva con il Signore Gesù. Abbiamo visto tutta la giornata di Metilde; adesso la lasciamo dormire.

Abbiamo visto che al di là di tutto e soprattutto la sua vita era animata dal desiderio di coltivare l'unione con il Signore. Noi sappiamo poco delle occupazioni di Metilde all'interno del monastero di Helfta, ma sappiamo qual era lo spirito che l'animava in tutte le sue azioni: l'abbiamo visto. Questo è quello che ci interessa maggiormente: più che sapere che cosa faceva, ci interessa scoprire con quale

intenzione agiva. Anche Metilde, come tutti noi, ha dovuto affrontare le fatiche e le pesantezze della vita quotidiana, ma aveva scoperto il segreto per affrontarle con leggerezza, e, oserei dire, con agilità, senza lasciarsene schiacciare.

Per concludere, vorrei leggervi un breve passo al termine del racconto di una sua visione, in cui immagina di vedere una vigna, che è la Chiesa. Il Signore la invita a lavorare in essa e Metilde accetta, chiedendo: “In quale modo posso lavorare nella tua vigna?”. Il Signore dice: “Irrigandola”. Allora Metilde corre al fiume che attraversa questa vigna, il fiume dell’Amore (questa visione influenzò Dante nel comporre la Divina Commedia – almeno così dicono i commentatori: nell’immagine del fiume Letè, in cui si bagna, c’è proprio un’eco di questa visione di santa Metilde).

Gesù dice allora a Metilde: “Vai al fiume, prendi l’acqua e irriga la vigna”. Questa è un’immagine della preghiera di intercessione: andare al fiume dell’Amore, che è il Cuore di Cristo, attingerne la grazia, e riversarla sui fratelli.

“Prontamente, l’anima di Metilde corse al fiume, vi attinse un secchio d’acqua e se lo pose sulla spalla, ma siccome stentava a portarlo – questa è l’immagine della fatica che ciascuno di noi deve affrontare durante la vita – il Signore le venne in aiuto, e subito il peso divenne leggero ...”

Vi ricordate della visione che parlava del compagno di viaggio? Il Signore venne subito in aiuto di Metilde, l’aiutò a portare il secchio di acqua pesante, e il peso divenne leggero.

“Il Signore le disse: Così, quando agli uomini do le mie grazie, quanto fanno e sopportano per me sembra loro dolce e leggero, ma senza la mia grazia, tutto sembra loro pesante”.

Concludiamo facendoci aiutare, visto che Metilde è una monaca tedesca, da quello che io considero il più illustre figlio della terra tedesca, il nostro Papa Benedetto XVI, figlio spirituale di santa Metilde. Nel suo messaggio per la Quaresima di quest’anno, recentissimo, parlando dell’amore di Dio che si rivela, come ci ha insegnato, contemporaneamente come *eros* e *agape*, dice queste parole:

“Non sorprende che tra i santi molti hanno trovato nel Cuore di Gesù l’espressione più commovente di questo mistero di amore ...”

Chi lo sa, forse qui Benedetto XVI pensava anche alla nostra Metilde e a Gertrude, perché loro sono le prime sante che danno avvio alla devozione al Cuore di Cristo.

“...Solo l’amore – sono ancora le parole del Papa – in cui si uniscono il dono gratuito di sé e il desiderio appassionato di reciprocità – e questa è la mistica di Metilde, la mistica dell’unione: un donarsi al Signore nello scambio dei cuori – infonde un’ebbrezza che rende leggeri i sacrifici più pesanti”.

Ma queste sono proprio le parole di Metilde, che abbiamo appena letto! “Con la grazia di Dio, tutto diventa dolce e leggero ...” – anche il secchio pesantissimo da portare.

Visto che noi questa sera abbiamo avuto la fortuna di essere tra i lettori del *Liber specialis gratiæ*, e il Signore Gesù aveva confidato che i lettori di questo libro avrebbero ricevuto un grande aiuto spirituale per la loro vita, vorrei proprio concludere pregando il Signore, per intercessione di santa Metilde, di donarci questa grazia, di aprirci al suo amore, in modo che possiamo affrontare insieme con lui le fatiche e le pesantezze della nostra vita, e allora - lui l'ha promesso - anche i sacrifici più pesanti li troveremo dolci e leggeri. E così sia!