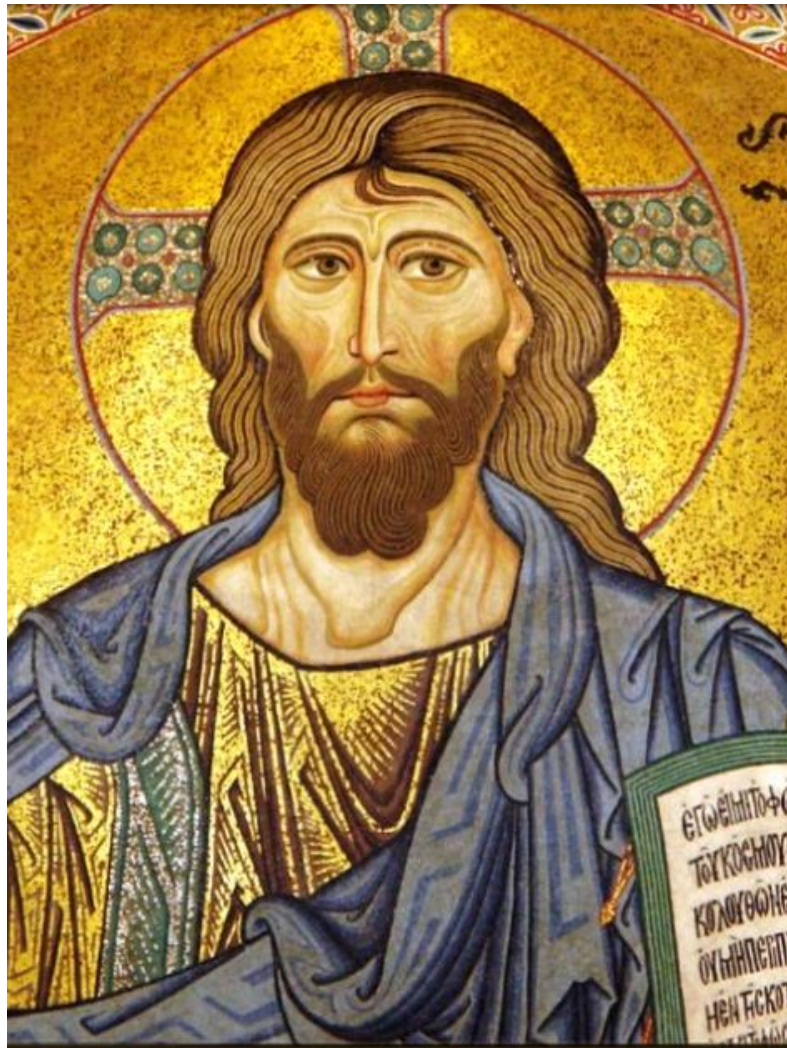


ANTONIO MONTANARI



Storia della Spiritualità Antica

CENTRO STUDI DI SPIRITUALITÀ
DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE
MILANO

Corso di Storia della Spiritualità Antica -A.A. 2012-2013

n.	data	argomenti
1	11.10.12	Introduzione <i>Finalità e metodo del corso</i> <i>Precisazioni riguardanti lo studio degli autori cristiani antichi</i> <i>Contesto culturale e religioso dei Padri</i> <i>La Storia della Spiritualità</i>
2	18.10.12	Alle origini della spiritualità cristiana: la mistica biblica di Origene <i>La figura di Origene nel contesto dell'ambiente alessandrino del II-III secolo</i> <i>Panorama sintetico dell'influsso esercitato dal suo pensiero e dalla sua spiritualità</i> <i>I luoghi biblici della spiritualità origeniana</i> <i>La via per comprendere le Scritture</i>
3	25.10.12	Origene di fronte al testo biblico 1 <i>"Theia anagnosis": Lettera a Gregorio, par. 4</i> <i>Il velo della carne e il velo della lettera: Omelie sul Levitico (Om 1,1)</i> <i>I pozzi delle Scritture: Omelie sulla Genesi (Om. 10 e 13)</i>
4	08.11.12	Origene di fronte al testo biblico 2 <i>Concepire la Parola nel cuore: Omelie sull'Esodo (Om 10 e 13)</i> <i>Parola ed Eucaristia</i> <i>Un tentativo di confronto</i> Il tema dell'Imago Dei nella Bibbia e nei Padri <i>Antropologia platonica e dualismo greco</i> <i>Le origini bibliche del tema</i> <i>Gli sviluppi patristici</i> <i>Il "luogo" dell'Imago Dei nell'uomo</i> <i>Grandezza e miseria dell'uomo</i> <i>Un anello di congiunzione fra Platone e i Padri: Filone</i>
5	15.11.12	Il profilo della vocazione cristiana secondo Origene <i>L'antropologia tricotomica di Origene</i> <i>Origene, Omelie sulla Genesi 1</i>
6	22.11.12	L'influsso dell'antropologia di Origene sui Padri Cappadoci <i>"Imago Trinitatis": fatto per la comunione</i> <i>Basilio di Cesarea, Omelie sull'origine dell'uomo (Om. 1 e 2)</i> L'antropologia di Gregorio di Nissa <i>De hominis opificio</i> <i>Oratio catechetica magna</i>

7	29.11.12	«Caro Capax salitis»: l'antropologia di Ireneo di Lione <i>Una geniale figura di vescovo e teologo del II secolo</i> «Homo non est tantum opus sed pignus» <i>Adversus hereses V,6,1 -10,1; 16,1 ; VI,1</i> <i>Le due mani di Dio: Esposizione della predicazione apostolica 11</i>
8	06.12.12	Agostino e il mistero dell'uomo: un'antropologia drammatica <i>Non si può vivere felici senza amici</i> <i>Affascinato dal mistero dell'uomo</i>
9	13.12.12	La risposta agostiniana al dramma dell'uomo <i>Il dramma dell'uomo. La dispersione nel tempo e nello spazio: I Soliloqui</i> <i>La risposta agostiniana al problema dell'uomo: il cammino di unificazione dell'intentio</i>
10	20.12.12	Il Cantico dei cantici: una mistica nuziale <i>Il poema dell'unione dell'anima con il Verbo</i> <i>Il Cantico dei cantici e la sua esegesi nella tradizione patristica e medievale</i> Il commento origeniano al Cantico: <i>Eros e agape</i> <i>Un'iniziazione graduale alla Sapienza</i> <i>Se non conosci te stessa</i> <i>Il dardo e la ferita d'amore</i>
11	10.01.13	La mistica nuziale di Gregorio di Nissa <i>Le Omelie sul Cantico, un'opera della piena maturità</i> <i>L'Omelia XII sul Cantico: la mirra, le ferite e il velo</i> <i>Il tema dell'epektasis</i>
12		La spiritualità della Chiesa nei Padri <i>La Chiesa Sposa di Cristo</i> <i>La Chiesa sposa, vergine e madre</i> <i>“Casta Meretrix” nell'ecclesiologia ambrosiana</i> <i>“Corpus mysticum”: un'ecclesiologia di comunione</i>

Introduzione

*Chaque fois qu'un renouveau chrétien
a fleuri dans l'ordre
de la pensée et de la vie
(et les deux ordres sont liés),
il a fleuri sous le signe des Pères.*

H. de Lubac

*Lo storico è un profeta
che guarda all'indietro*

F. Schiller

Leggendo gli scritti dei Padri della Chiesa, a volte non si prova alcuna fatica a mettersi sulla lunghezza d'onda del pensiero e persino dello stile che caratterizza le loro pagine, mentre in altri casi, ci si imbatte in difficoltà non lievi e talvolta sconcertanti, che sembrano escludere, per il lettore, la possibilità di coglierne immediatamente i contenuti, rinchiusi in tramiti espressivi che danno l'impressione di velare il pensiero anziché trasmetterlo con spontaneità ed efficacia¹.

È ancora piuttosto diffusa l'impressione che gli scritti dei Padri della Chiesa siano difficilmente leggibili e che sia piuttosto arduo entrare in quelle pagine, nelle quali sopravvivono un mondo, una mentalità e una cultura che non sono più nostre. In alcuni casi è vero. Non è mai un fatto immediato la possibilità di accedere ai testi degli autori antichi.

Anche Jean Daniélou lo ricordava, esponendo il progetto editoriale delle "Sources chrétiennes", elaborato per far conoscere i Padri e nell'intento «di creare a loro riguardo un clima di comprensione, di rendere familiare la mentalità che essi rappresentano, di far cadere il pregiudizio tenace ancora vivente che fa credere che i Padri non sono leggibili»².

È questo il motivo per cui diverse collane di opere dei Padri offrono, accanto al testo in lingua originale, una traduzione, spesso preceduta da un'introduzione e accompagnata da note di commento. Lo scopo di questi strumenti, posti a disposizione del lettore, illumina i contenuti del testo, collocandolo nel suo contesto storico e culturale, rendendo accessibili le categorie del linguaggio a cui l'autore ricorre.

1. Finalità e metodo del corso

- Il nostro percorso di Storia della Spiritualità Antica consisterà nell'**accostare alcune "figure" della spiritualità elaborate dagli autori dell'antichità cristiana**, cercando di coglierne le riprese e gli sviluppi successivi. La convinzione che ci guida è che gli autori del passato possono ancora nutrire il nostro pensiero quando ci rivolgiamo a loro non solo per cercare di cogliere qualche aspetto rilevante del loro pensiero, ma anche per ascoltarne le voci, con la consapevolezza che esse sono capaci di sostenere ancora oggi il nostro lavoro teologico.

¹ Cfr. G. CREMASCOLI, *Leggere Gregorio Magno oggi*, «Benedictina» 51 (2004) 9-24: 17.

² Riportato in M. RANCHETTI, *Leggere i Padri oggi: ritorno alle fonti*, «Rivista di ascetica e mistica» 17 (1992) 258-270. Cfr. G. CREMASCOLI, *Leggere Gregorio Magno oggi*, 9.

- **L'intento del corso** non è tanto di esporre una teoria della vita cristiana costruita a priori, e neppure di elaborare un discorso sulla fenomenologia semplicemente religiosa. Vogliamo invece rileggere l'esperienza cristiana, così come si manifesta in un contesto culturale, geografico ed ecclesiale ben preciso, quello della Chiesa dei primi cinque secoli.

- Nel nostro percorso cercheremo di **privilegiare la lettura dei testi**. Vogliamo cioè leggere i testi per familiarizzarci con il suo pensiero dei loro autori. Lo scopo del corso, infatti, non è di sapere tutto sui singoli autori o sui singoli temi che verranno affrontati, ma di imparare ad accostare i testi, a leggerli e a capirli in modo adeguato, cercando di evidenziare una fenomenologia teologica del vissuto cristiano che essi ci trasmettono.

- La **bibliografia**, che di volta in volta verrà suggerita, vuol essere un invito ad approfondire l'uno o l'altro aspetto del corso. Non si pretende che si legga tutto. Lo strumento bibliografico vuol essere anzitutto un aiuto per un approfondimento personale dei singoli temi trattati.

- **In sede di esame sarà chiesto:**

1. di discutere le linee interpretative di un testo o un tema, a scelta del candidato, indicando il percorso di approfondimento seguito per la preparazione;
2. di discutere le possibilità interpretative di un testo o un tema, a scelta del professore.

2. Alcune precisazioni riguardanti lo studio degli autori cristiani antichi

Per poterci accostare in modo corretto e adeguato ai testi e alla spiritualità degli autori antichi, ci sembra utile esporre alcune precisazioni fondamentali.

2.1. Padri della Chiesa

Evangelicamente, il termine “padre”, se attribuito a un uomo, risulta inappropriato. In Mt 23,9 Gesù afferma esplicitamente: «Non chiamate nessuno padre sulla terra, perché uno solo è il vostro Padre, quello che è nei cieli». Se c'è qualcuno che ha potuto incarnare nella propria vita questa paternità, questi è il Figlio Unigenito del Padre. Il Vangelo ci presenta il tipo di relazione che egli ha stabilito con coloro che ha chiamato e che si sono messi alla sua sequela: una relazione generalmente descritta come un rapporto tra maestro e discepolo.

È significativo che nel Nuovo Testamento il titolo di “padre” non venga mai attribuito agli uomini; ci sono però due testi di Paolo, nei quali egli stesso si attribuisce una paternità nei confronti delle comunità a cui ha dato vita. Il primo è quello di 1Cor 4,15:

Non per farvi vergognare vi scrivo queste cose, ma per ammonirvi, come figli miei carissimi. Potreste infatti avere anche diecimila pedagoghi in Cristo, ma non certo molti padri, perché sono io che **vi ho generato in Cristo Gesù, mediante il vangelo**. Vi esorto dunque, fatevi miei imitatori!

Anche scrivendo ai Tessalonicesi, dice:

Voi ricordate, fratelli, la nostra fatica e il nostro travaglio: lavorando notte e giorno per non essere di peso ad alcuno vi abbiamo annunziato il vangelo di Dio. Voi siete testimoni, e Dio stesso è testimone, come è stato santo, giusto, irreprensibile il nostro comportamento verso di voi credenti; e sapete anche che, **come fa un padre verso i propri figli**, abbiamo esortato ciascuno di voi, incoraggiandovi e scongiurandovi a comportarvi in maniera degna di quel Dio che vi chiama al suo regno e alla sua gloria.

Nonostante l'esplicita proibizione del Vangelo, già nel II secolo abbiamo la prima testimonianza della attribuzione del termine "padre" a un vescovo. Nel *Martirio di Policarpo*, alla morte del santo vescovo, viene messa sulle labbra della folla pagana l'esclamazione: «Ecco il dottore dell'Asia, il padre dei cristiani»³. All'epoca della redazione di questo scritto (seconda metà del II secolo) l'appellativo sembra dunque ormai corrente per designare un vescovo.

Poco più tardi, nel monachesimo, l'appellativo "padre" viene applicato anche ai monaci e agli asceti del deserto. Ne è testimone Palladio nella sua *Historia Lausiaca* e soprattutto san Girolamo, il quale attesta la diffusione di una tale abitudine nel suo *Commento a Matteo*, proprio là dove interpreta l'espressione di Gesù che sopra abbiamo citato:

Nessuno dev'essere chiamato maestro e padre se non Dio Padre e il Signore nostro Gesù Cristo. Egli è Padre, perché da lui tutte le cose derivano; è maestro perché per lui tutte le cose sono, oppure perché per mezzo del sacrificio della sua carne tutti siamo stati riconciliati con Dio⁴.

Poi, ricordando che nei monasteri della Palestina e dell'Egitto era invalsa fra i monaci l'abitudine di chiamarsi a vicenda "padre", giustifica questo uso asserendo che il termine "padre" può essere attribuito anche a un uomo, ma solo *indulgentia* e *abusive*, cioè per benevolenza e in modo improprio:

Ci si potrebbe chiedere perché, in contrasto con questo comandamento, l'apostolo dichiara di essere dottore delle genti, o perché, come tutti sanno, specie nei monasteri della Palestina e d'Egitto, i monaci si chiamino a vicenda padri. La risposta c'è: una cosa è essere padre o maestro per natura, e un'altra è essere così chiamati per benevolenza (*indulgentia*). Se chiamiamo qualcuno padre, manifestiamo deferenza alla sua età, non lo conosciamo come autore della nostra vita. [...] Il fatto che vi sia un solo Padre e un solo Maestro non è di pregiudizio ad altri che impropriamente (*abusive*) vengono chiamati maestri e padri⁵.

Nella Chiesa del V secolo, il ricorso ai Padri si fa più frequente, perché essi sono considerati i difensori dell'ortodossia e della disciplina. La conformità o meno alla dottrina dei Padri costituisce pertanto una prova di ortodossia o di eresia. Nella controversia con i donatisti, e soprattutto con i pelagiani, sant'Agostino elabora per la prima volta alcune idee che precisano il concetto e l'autorità di "padre della Chiesa"⁶. I Padri trasmettono il dato rivelato e, con la ricerca e l'indagine personale, concorrono alla sua comprensione e al suo approfondimento.

Nel 434, il monaco **Vincenzo di Lerins** († prima del 450) precisa il significato e l'estensione del termine "Padre". Nel suo *Commonitorium* – che significa "Memoriale" – egli dichiara:

Se viene sollevato qualche problema nuovo sul quale non sia stata presa alcuna decisione di questo tipo, bisogna ricorrere alle opinioni dei santi Padri, almeno di quelli che sono rimasti nell'unità della fede e sono stati considerati come veri maestri. E tutto ciò che hanno potuto sostenere in unità di pensiero e di sentimento deve essere considerato come dottrina vera e

³ *Martirio di Policarpo* XII,2.

⁴ SAN GIROLAMO, *In Matt.* 4,23. Curiosamente, in questa pagina, Girolamo attribuisce a Gesù l'appellativo "padre". Forse oggi questo può sembrarci strano, ma le testimonianze patristiche in questo senso sono numerose (cfr. A. DE VOGUÉ, *La paternité du Christ dans les Règles de saint Benoît et du Maître*, «La Vie Spirituelle» 110 [1964] 55-67).

⁵ SAN GIROLAMO, *In Matt.* 4,23.

⁶ Cfr. ad esempio AGOSTINO DI IPPONA, *De Baptismo* 4,5,7; 5,25,36.

cattolica della Chiesa, senza timori o scrupoli ingiustificati. [...] Essi sono coloro che vissero, insegnarono e rimasero nella fede e nella comunione cattolica, santamente, saggiamente e costantemente, e morirono fedeli a Cristo o ebbero la fortuna di dare la vita per lui. Bisogna tuttavia credere in loro, secondo questa norma: tutto ciò che tutti quanti o la maggior parte chiaramente, frequentemente e con perseveranza, con un solo e medesimo accordo, come un concilio di maestri perfettamente unanimi avranno affermato, ricevuto, conservato e tramandato, lo si ritenga per indubitato, certo e definito⁷.

Al cap. III egli sintetizza così **le note che caratterizzano i Padri della Chiesa**:

- l'ortodossia della dottrina;
- la santità della vita;
- l'approvazione della Chiesa;
- l'antichità.

Johannes **Quasten**, pur accettando queste note divenute ormai tradizionali, distingue però i **Padri** dagli **scrittori ecclesiastici** e dai **dottori della Chiesa**:

Oggi consideriamo come Padri della Chiesa solo quegli scrittori ecclesiastici che possiedono queste quattro condizioni necessarie: ortodossia, santità di vita, approvazione ecclesiastica e antichità. Gli altri non sono che *ecclesiae scriptores* o *scriptores ecclesiastici*, espressione coniata da Girolamo (*De vir. ill.*, Prol.; cfr. *Ep* 112,3). Il titolo di "dottore della Chiesa" non è identico a quello di "Padre della Chiesa". Certi Dottori non realizzano la condizione dell'antichità, ma possiedono, oltre ai tre caratteri di *doctrina orthodoxa*, *sanctitas vitae* e *approbatio ecclesiae*, le due qualifiche di *eminens eruditio* e di *expressa ecclesiae declaratio*⁸.

Yves **Congar**, invece, mette in discussione queste definizioni tradizionali, insistendo sul fatto che esse rischiano di richiedere agli autori dei primi secoli il pieno accordo con una ortodossia che verrà definita soltanto alcuni secoli dopo di essi. Egli perciò preferisce dire che **i Padri sono gli organi privilegiati della Tradizione**; sono cioè i testimoni della definizione dei dogmi trinitario e cristologico, avendo scritto quando le verità della fede – e in gran parte grazie a loro – prendevano forma ed espressione⁹. Essi sono inoltre i testimoni degli albori della liturgia e di una spiritualità che è una contemplazione dogmatica.

Oggi, anche in ambito cattolico, il concetto di “Padri della Chiesa” viene abitualmente ricompreso in modo nuovo rispetto ai criteri tradizionali stabiliti da Vincenzo di Lérins¹⁰. La nuova prospettiva è stata delineata in modo autorevole da Giovanni Paolo II nel primo paragrafo della Lettera apostolica *Patres Ecclesiae*, del 2 gennaio 1980:

⁷ «Sed eorum dumtaxat patrum sententiae conferendae sunt, qui, in fide et communione catholica sancte sapienter constanter viventes docentes et permanentes, vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo feliciter meruerunt. Quibus tamen hac lege credendum est, ut, quidquid vel omnes vel plures uno eodemque sensu manifeste frequenter perseveranter, velut quodam consentiente sibi magistrorum concilio, accipiendo tenendo tradendo firmaverint, id pro indubitato certo ratoque habeatur» (VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorium* 28, Ed. A. Jülicher, Freiburg im Br., Leipzig 1895, 44).

⁸ J. QUASTEN, *Patrologia*, vol. I, 12.

⁹ Cfr. Y. CONGAR, *Les saints Pères, organes privilégiés de la Tradition*, «Irénikon» 4 (1962) 479-498.

¹⁰ Cfr. L. PERRONE, *La via dei Padri. Indicazioni contemporanee per un “ressourcement” critico*, in A. e G. ALBERIGO (ed.), *“Con tutte le forze”. I nodi della fede cristiana oggi. Omaggio a G. Dossetti*, Marietti, Genova 1993, 81-122.

Padri della Chiesa sono giustamente chiamati quei santi che, con la forza di fede, la profondità e la ricchezza dei loro insegnamenti, nel corso dei primi secoli l'hanno rigenerata e grandemente incrementata (cfr. *Gal* 4,19; VINCENTII LIRINENSIS, *Commonitorium* I,3: PL 50,641). In verità “padri” della Chiesa, perché da loro, mediante il Vangelo, essa ha ricevuto la vita (cfr. *1Cor* 4,15). E anche suoi costruttori, perché da loro - sul fondamento unico posto dagli apostoli, che è il Cristo (cfr. *1Cor* 3,11) - la Chiesa di Dio è stata edificata nelle sue strutture portanti. Della vita attinta dai suoi padri la Chiesa ancora oggi vive; e sulle strutture poste dai suoi primi costruttori ancora oggi viene edificata, nella gioia e nella pena del suo cammino e del suo travaglio quotidiano.

Padri dunque sono stati, e padri restano per sempre: essi stessi, infatti, sono una struttura stabile della Chiesa, e per la Chiesa di tutti i secoli adempiono a una funzione perenne. Cosicché ogni annuncio e magistero successivo, se vuole essere autentico, deve confrontarsi con il loro annuncio e il loro magistero; ogni carisma e ogni ministero deve attingere alla sorgente vitale della loro paternità; e ogni pietra nuova, aggiunta all'edificio santo che ogni giorno cresce e si amplifica (cfr. *Ef* 2,21), deve collocarsi nelle strutture già da loro poste, e con esse saldarsi e connettersi¹¹.

2.2. Limiti cronologici dell'epoca patristica

Per quanto riguarda **gli inizi dell'epoca patristica**, si pone innanzitutto la **questione degli scritti neotestamentari**. Alcuni tra i promotori di una “Storia della letteratura cristiana”, quali Krüger, Harnack, Jordan, vi hanno incluso la letteratura neotestamentaria. Oggi, però, diversi manuali di letteratura cristiana, oltre alle Patrologie, tendono ad escluderli. Le ragioni sono non solo di carattere pratico – lo sviluppo attuale degli studi biblici –, ma anche teologico, poiché il Nuovo Testamento è “parola di Dio”, mentre la letteratura cristiana è “parola di uomini”. Da un punto di vista letterario, si è spesso accentuato il distacco tra il carattere semitico di questi scritti e lo spirito classico che informerà la letteratura cristiana dei secoli successivi. Talora è stata riconosciuta la possibilità di una trattazione comune di letteratura neotestamentaria e letteratura cristiana antichissima (i Padri apostolici), anch'essa a volte esclusa dalla letteratura cristiana vera e propria. Letterariamente, però, è apparso chiaro a molti che proprio il Nuovo Testamento è la fonte di ispirazione dei cristiani, non solo per il contenuto, ma anche per la lingua e lo stile e, se non si tiene conto di esso, anche tutta la letteratura cristiana resta incomprensibile¹².

La **fine dell'epoca patristica** viene generale collocata

- a **metà circa dell'VIII secolo, per l'Oriente**, con la figura di GIOVANNI DAMASCENO (morto nel 749);
- e a **metà circa del VII secolo, per l'Occidente**, con GREGORIO MAGNO (morto nel 604) o con ISIDORO DI SIVIGLIA (morto nel 636).

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica “Patres ecclesiae”, per il XVI centenario della morte di san Basilio*, «Acta Apostolicae Sedis» 72 (1980) 5-22: 5.

¹² Cfr. J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Age. Étude d'histoire littéraire et doctrinale*, vol. II, (Museum Lessianum. Sect. Historique 7), Desclée - Duculot - Éd. Universelle, Paris - Gembloux - Bruxelles, 1947, 175-176; M. PELLEGRINO, *Letteratura greca cristiana*, Studium, Roma, 1978³, 9; G. LAZZATI, *Problemi e orientamenti di Letteratura cristiana antica e greca*, in *Introduzione allo studio della cultura classica*, vol. I, 595; F. BOLGIANI, *Patrologia e storia della Chiesa antica*, in G. MEERSSEMANN – E. CATTANEO – M. MACARRONE (ed.), *Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica, sec. II-IV*, Milano, Vita e pensiero, 1970, 323-324.

I termini sono stati scelti in funzione della coincidenza della letteratura patristica con il perdurare della cultura greco-romana. Si tratta «di una questione di principio [...] legata strettamente alla definizione stessa di patrologia o di storia della letteratura cristiana antica, che assumerebbe volentieri come formula “la storia degli scritti cristiani usciti dalla penna degli autori greco-romani”, formula fatta per piacere alla filologia»¹³. Si tratta però di una formula limitante, che non tiene conto degli scrittori cristiani di altre aree culturali.

2.3. Le suddivisioni dell'età patristica

Nei manuali di Storia della Chiesa o nelle Patrologie si possono riscontrare diverse suddivisioni dell'epoca patristica, motivate da criteri differenti. I **modelli** più diffusi sono quelli **bipartiti**:

1. Negli studi teologici istituzionali è abituale la divisione fra “**Patrologia Antenicensa**” e “**Post-Nicensa**”. In questo caso è il concilio di Nicea (325) che fa da spartiacque, segnando una fase nuova nella storia della Chiesa. L'epoca post-Nicensa sarà effettivamente quella dei grandi Padri e dei Concili.
2. Se invece si preferisce considerare come elemento dirimente la posizione giuridica dei cristiani, allora la suddivisione riguarda un “**cristianesimo precostantiniano**” e “**postcostantiniano**”. Effettivamente, il riconoscimento da parte di Costantino, nel 313, aveva segnato la libertà per il cristianesimo che, a partire da questo momento va assumendo una posizione di privilegio nell'impero. Questa nuova posizione non ha mancato di influenzare la Chiesa e il suo pensiero teologico.

Tra gli studiosi ha però trovato seguito anche un **modello più complesso**, articolato in **cinque momenti** che corrispondono ad altrettanti secoli, definiti dal punto di vista del loro contenuto. È il modello applicato ad esempio dallo storico di Gottinga, Carl Andresen, nella sua opera sulle Chiese del cristianesimo antico, che gli permette di evidenziare i reciproci legami tra immagine ecclesiologicala e situazione storica¹⁴. La riprendiamo qui sinteticamente per evidenziare le connotazioni di ogni secolo.

- **CHIESA PRIMITIVA** (I secolo). È l'epoca in cui si sviluppa la letteratura neotestamentaria;
- **CHIESA ANTICA** (II-III secolo, fino alla “svolta costantiniana”). La Chiesa del II secolo si distingue da quella del I secolo per la presenza di **teologi di elevata cultura** che riflettono in modo sistematico sulla nuova religione. Inoltre, in quest'epoca si assiste, soprattutto nelle grandi città, alla conversione di uomini provenienti dalle più varie estrazioni sociali.
- **CHIESA MAGGIORITARIA** (III secolo, a partire dalla “svolta costantiniana”). La Chiesa di quest'epoca è ormai caratterizzata da una propria gerarchia interna già costituita e che raccoglie il consenso su una “dogmatica minimale”, sulla liturgia e su un comportamento morale proprio della vita cristiana. Questo fatto le permette di escludere come eretiche le posizioni difformi dalla propria. È ciò che accade ad esempio di fronte a movimenti come lo gnosticismo e il montanismo
- **CHIESA IMPERIALE** (IV secolo) L'espressione “Chiesa imperiale” esprime bene la **nuova posizione giuridica** della Chiesa nel IV secolo, quando, con la fine delle persecuzioni, la Chiesa presenta una fisionomia propria. È una Chiesa ormai installata e favorita dalle strutture imperiali.

¹³ J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Age*, (Museum Lessianum), J. Diculot Éd., vol. II, Gembloux 1947, 174.

¹⁴ C. ANDRESEN, *Die Kichen der alten Christenheit*, Kohelhammer, Stuttgart 1971.

- **Il quinto secolo** si distingue dal IV per il fatto che l'impero romano modifica il suo aspetto a causa delle diverse stirpi germaniche che, da quasi due secoli, fanno vacillare i confini dell'impero. Le **invasioni barbariche** portano nel 410 alla caduta di Roma, ad opera del re dei Visigoti, Alarico. Il trauma della caduta di Roma ebbe conseguenze non solo a livello politico e militare, ma anche religioso, soprattutto da parte di coloro che avevano visto ormai inscindibilmente legati cristianesimo e impero. Il trasferimento della sede imperiale a Costantinopoli apre una nuova epoca, caratterizzata dalla **scissione definitiva dell'impero** in due parti. L'epoca successiva risulta ormai caratterizzata dalla presenza – e talvolta dalla contrapposizione – della **CHIESA “ROMANA”** in Occidente e la **CHIESA “BIZANTINO-ORTODOSSA”** in Oriente¹⁵.

2.4. Precisazione sui termini: Patristica, Patrologia e Letteratura Cristiana antica

L'Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale, della Congregazione per l'Educazione Cattolica, del 10 novembre 1989, distingue:

- **PATRISTICA**: si occupa del **pensiero teologico** dei Padri ed è una disciplina di natura teologica, quindi ha carattere puramente dottrinale¹⁶.
- **PATROLOGIA**: ha per oggetto **la vita e gli scritti** dei medesimi. Si svolge a livello dell'indagine storica e della informazione biografica e letteraria¹⁷.
- **LETTERATURA CRISTIANA ANTICA**: non è una disciplina teologica, ma letteraria, che studia gli **aspetti stilistici e filologici** degli scrittori cristiani antichi¹⁸.

¹⁵ Prima di questi eventi, Costantinopoli si chiamava Bisanzio e dal nome di Bisanzio viene l'aggettivo “bizantino”, creato dagli storici tedeschi dell'ottocento per diversificare la cultura e la storia dell'Oriente cristiano da Costantino in poi, fino alla caduta di Costantinopoli. Non bisogna dimenticare che questa cesura non fu per niente evidente a chi viveva dall'interno la storia di quei secoli, anzi Costantinopoli si è sempre ritenuta la legittima erede dell'Impero romano. Mentre nei nostri libri di storia l'impero romano termina con la caduta di Romolo Augustolo, per la mentalità dell'Oriente cristiano esso ha fine con il 1453, anno in cui Maometto II conquista Costantinopoli. La città prenderà poi il nome di Istanbul, corruzione nella lingua turca del greco *eis ten polin*, “verso la città”.

¹⁶ “Patristica” è un aggettivo che riferisce a “teologia”. Esso compare nel XVII secolo presso teologi cattolici che distinguevano la teologia in «biblica, patristica, scolastica, simbolica e speculativa». Oggi questa parola viene utilizzata anche come sostantivo e con essa si intende lo studio del pensiero teologico dei Padri. La teologia patristica ha per oggetto la dottrina dei Padri e trae argomenti dalle loro testimonianze.

¹⁷ Patrologia è un termine introdotto dal teologo luterano Johannes Gerhard (†1637), la cui *Patrologia*, pubblicata a Jena nel 1653, presenta gli scrittori ecclesiastici da Erma a Bellarmino (J. GERHARDT, *Patrologia sive de primitivae Ecclesiae christianae doctorum vita ac lucubrationibus opusculum posthumum*, Ienae, 1653). Essa verrà chiamata semplicemente «patrologia» da Joseph Fessler, autore di *Institutiones Patrologiae, quas ad frequentiore, utiliore et faciliore SS. Patrum lectionem promovendam concinnavit J. F.*, Oeniponte 1850-1851 (poi riedita e rielaborata da B. Jungmann, 1890-1896). Egli indicava così lo scopo della patrologia: «La patrologia è la scienza che illustra tutto ciò che serve al retto uso dei santi Padri in teologia». Il modello era quello di Girolamo, *De viris illustribus*, nel quale venivano presentate 135 brevi notizie sulla vita e le opere di 135 scrittori cristiani, a partire dal Nuovo Testamento fino a se stesso. L'opera di Girolamo fu ripresa diverse volte. Fu continuata da Gennadio di Marsiglia il quale nel *De scriptoribus ecclesiasticis* vi aggiunse un centinaio di nuove notizie, fino al 490. Un secolo dopo anche Isidoro di Siviglia compose un *De viris illustribus* (tra il 615 e il 618), e il suo allievo, Ildefonso di Toledo, morto nel 667, scrisse un'opera analoga. L'opera di Girolamo fu anche tradotta in greco e utilizzata sia da Esichio di Mileto nel suo *Onomatologos* del 550 che da Fozio nel *Myriobiblion o Bibliotheca* dell'858.

¹⁸ La distinzione tra *Patrologia* e *Storia della letteratura cristiana antica* è stata sottolineata da alcuni autori. La differenza sostanziale dovrebbe consistere anzitutto nella diversità di scopi e di prospettive. Berthold Altaner afferma che «La Patrologia è una scienza teologica che abbraccia tutti gli scrittori dell'antichità cristiana invocati dalla Chiesa cattolica a testimoni della sua dottrina, applicando a questo studio i principi metodologici delle scienze storiche [...] Il concetto di ‘padri-testimoni’ ad essa inerente risulta piuttosto dalla tradizione ecclesiastica, cioè da principi teologico-dogmatici, che non da criteri propri della storia letteraria» (B. ALTANER,

Secondo alcuni autori, la distinzione tra Patristica, Patrologia e Letteratura cristiana antica dovrebbe ormai essere superata. Manlio Simonetti osservava infatti che tale triplice ripartizione col tempo si è andata smarrendo, così che la Patristica si è risolta, nel mondo protestante, in "Storia dei dogmi" e la Patrologia, da taluni, è stata omologata – sia in ambito cattolico che protestante – alla "Storia della letteratura cristiana" (Harnack) o alla "Storia della letteratura ecclesiastica" (Bardenhewer), a alla "Storia della letteratura cristiana antica" (Lazzati, Simonetti, Moersch-Norelli). Egli, pertanto, concludeva che:

In questo studio, se lo vogliamo scientificamente valido, non possiamo fare più separazione tra ortodossia ed eresia [...] non comprenderemmo niente della cultura cristiana del II e III secolo se non la connessimo con lo gnosticismo, perché gli gnostici furono i *maitres à penser* del cristianesimo di quell'epoca, sia sotto l'aspetto teologico sia sotto l'aspetto esegetico¹⁹.

È facile riconoscere il valore di queste osservazioni se si pensa che, nell'accostare dei testi patristici, non è possibile separare gli aspetti stilistici e filologici dallo studio storico-letterario e dalla speculazione sui contenuti dottrinali.

3. Il contesto culturale e religioso dei Padri

I Padri hanno vissuto in un tempo lontano dal nostro e in un ambiente culturale diverso da quello in cui noi viviamo. Anzi le diverse culture nelle quali ogni autore si inserisce hanno avuto un notevole influsso sui loro scritti, determinando a volte tra loro divergenze di vedute. Per questo quando si studiano i Padri non si può ignorare il contesto culturale nel quale hanno vissuto e nel quale hanno prodotto le loro opere letterarie.



Patrologia, Casale, Marietti 1981, 1). A sua volta, Otto Bardenhewer dichiara che «Nell'antica Patrologia emerge dappertutto il punto di vista teologico ed ecclesiastico, nella moderna Storia della letteratura cristiana antica deve essere, più o meno esclusivamente, il punto di vista letterario la guida e la direttiva. In altre parole: là è il contenuto, qui la forma che diventa, fino a un certo punto, il centro dominante di tutta l'esposizione (O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau, 1913², vol. I, 31).

¹⁹ E. DAL COVOLO, *Intervista al Prof. M. Simonetti*, RT 2 (1991) 142.

3.1. Il contesto culturale

Sommariamente possiamo dire che il cristianesimo antico è cresciuto e si è sviluppato nel bacino orientale del Mediterraneo nel quale, pur coesistendo culture fra loro molto diverse – giudaica, ellenistica e cristiana – si era venuto creando un ambiente che culturalmente presentava una certa omogeneità.

Il **mondo giudaico** dei primi secoli era caratterizzato da due realtà molto diverse tra loro: quella alessandrina e quella palestinese:

a) Al tempo di Cristo un giudeo su dieci viveva nella diaspora, sotto l'influsso di Alessandria e della cultura alessandrina. Qui la cultura giudaica era già entrata in contatto con l'ellenismo, almeno dai tempi dei Seleucidi, ed era senza dubbio già parzialmente ellenizzata (basti pensare alle tensioni nei confronti del mondo greco espresse nei libri biblici, in particolare in Siracide, Sapienza e Maccabei)²⁰.

b) La cultura palestinese, invece, ha avuto un proprio sviluppo, detenendo un ruolo notevole soprattutto in Asia Minore.

Questa distinzione rende ragione delle numerose divergenze che si possono costatare all'interno della cultura giudaica, che non hanno mancato di manifestare il loro influsso quando si doveva esprimere la fede.

Il cristianesimo, pur sentendosi erede della tradizione religiosa di Israele, si è però sviluppato in un **ambiente culturale e spirituale** diverso, che è quello **ellenistico**. I primi Padri della Chiesa di cui si ha memoria sono Giustino, Ignazio di Antiochia, Clemente di Alessandria, Origene: essi vivono essenzialmente in Siria e in Egitto e scrivono in greco. Fino al IV secolo il centro culturale di lingua greca è stato Alessandria, la quale ha esercitato un influsso enorme sul pensiero cristiano e l'elaborazione della teologia. Anche la prima letteratura cristiana d'Occidente è scritta in greco, basti pensare alle opere di Clemente di Roma, Ippolito di Roma e Ireneo di Lione.

Per quanto riguarda la **cultura latina** possiamo ricordare che ha avuto origine in Africa. I primi Padri che scrivono in latino sono infatti Tertulliano e Cipriano. Sappiamo inoltre che, al tempo di Agostino, Cartagine rappresentava un centro culturale più rinomato che Roma.

All'epoca della grande patristica (IV e V secolo) il cristianesimo è ormai diffuso in tutto il bacino del Mediterraneo: Atanasio e Cirillo in Egitto, Agostino e Fulgenzio in Africa; in Italia, troviamo a Roma Mario Caio Vittorino e a Milano Ambrogio, Paolino da Nola che proveniva dal Sud-est della Gallia si era installato nel sud dell'Italia e Girolamo, originario della costa dalmata, aveva trascorso i suoi ultimi anni a Betlemme. Infine, i Padri Cappadoci sono vissuti tra Costantinopoli e Cesarea, all'estremità del territorio dell'Anatolia, la Turchia attuale.

Questa unità del Mediterraneo ha cominciato a infrangersi quando le invasioni barbariche hanno messo a ferro e fuoco i Paesi occidentali. L'impero romano d'Occidente è caduto alla fine del V secolo e, a partire da quel momento, si è cominciato a scavare un fossato tra l'Occidente barbaro, all'epoca pagano o ariano, e l'Oriente rimasto ortodosso. Poi, a partire dall'VIII secolo, l'Islam ha progressivamente conquistato e occupato l'Impero d'Oriente.

Nella formazione della cultura patristica **la filosofia** ha avuto un ruolo notevole, anche se vanno distinti atteggiamenti e reazioni diverse da parte dei singoli autori nei confronti della

²⁰ Cfr. J. DANIELOU, *Théologie du judeo-christianisme*, Desclée & Cie, Paris 1958.

filosofia pagana. La filosofia di questo periodo è una specie di *koinè* filosofico-religiosa, nella quale si mescolavano lo stoicismo comune, il pitagorismo, il medio platonismo e, più tardi, il neo platonismo. Queste correnti così diverse hanno però in comune una colorazione nettamente religiosa, che presto viene ad assumere anche un alone mistico.

Diversi autori hanno dimostrato l'influsso di questa filosofia sullo sviluppo della teologia e del dogma cristiano, tuttavia oggi sembra **insostenibile** una posizione tanto radicale come quella di **Adolf Harnack**, secondo il quale **la storia del cristianesimo sarebbe la storia dell'ellenizzazione progressiva del Vangelo**.

Altre posizioni sono meno radicali, ma ancora vicine a quella di Adolf Harnack, come ad esempio quella di **Irenée Hausherr**, il quale contrappone la “spiritualità primitiva”, che non ha subito l'influsso platonico e che si attiene alla sola tradizione evangelica, ad una “spiritualità intellettualistica”, erede di una psicologia platonica, che aspira alla gnosi e alla contemplazione²¹.

Anche un altro eccellente conoscitore dell'ambiente greco, il domenicano **André-Jean Festugière**, denunciava, accanto alla tradizione specificamente cristiana, lo sviluppo parallelo di «un'altra tradizione nella quale ciò che viene da Gesù si mescola ad un elemento di sapienza pagana, a volte fino a lasciarsi assorbire»²².

Anche **Louis Bouyer**, riprendendo il problema del rapporto fra cristianesimo primitivo e cultura coeva, esprimeva la sua convinzione che «il cristianesimo alessandrino, e la sua ampia successione attraverso l'insieme della patristica greca, aveva segnato passo passo le tappe di una ellenizzazione progressiva del pensiero e della spiritualità cristiana, ricalcando le tappe stesse dell'elaborazione del neoplatonismo»²³.

A proposito delle “fonti greche” degli autori patristici, non è prudente fare riferimento a nomi o a opere precise, perché in molti casi i temi filosofici presenti nei loro scritti corrispondono semplicemente a luoghi comuni, diffusi nelle scuole filosofiche del tempo.

Per quanto riguarda il “**platonismo dei Padri**” è utile non dimenticare l'importanza di alcune mediazioni della cultura ellenistica che hanno esercitato un ruolo notevole sugli autori patristici, come ad esempio **Filone di Alessandria**, la cui spiritualità, pur essendo profondamente radicata nella pratica della religione giudaica, si esprimeva attraverso la lingua e la pietà ellenistica comune²⁴. Filone ha veicolato per i suoi lettori cristiani non solo il linguaggio, ma anche i concetti stessi del pensiero filosofico e religioso dell'ellenismo comune. Sappiamo quanto gli sia debitore non solo Clemente Alessandrino, ma anche S. Ambrogio, che si è a volte ispirato a Filone nella sua predicazione. E sarà proprio attraverso la predicazione di Ambrogio che Agostino imparerà a conoscere l'esegesi filoniana e un "cristianesimo platonico". I sermoni *De Isaac vel anima* e il *De bono mortis* che, come hanno sottolineato Pierre Courcelle e Aimé Solignac, hanno avuto un influsso decisivo su Agostino, sono in realtà una parafrasi e «spesso anche una traduzione letterale» del trattato di Plotino *De pulchro*²⁵.

²¹ I. HAUSHERR, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP 1, Pont. Istituto Orientale, Roma 1935, 114-138.

²² A.-J. FESTUGIERE, *L'enfant d'Agrigente*, Plon, Paris 1950², 141.

²³ L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Aubier, Paris 1960, 319. Riguardo al problema dell'incontro fra cristianesimo e cultura greca si possono vedere le sintesi di P.-T. CAMELOT, *Hellénisme (et spiritualité patristique)*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VII/1, coll. 145-164; IDEM, *Hellénisme et pensée Chrétienne*, in *Catholicisme*, t. V, coll. 588-592.

²⁴ M. Harl lo definisce «apparemment très grec, profondément très juif» (M. HARL, *Introduction*, in FILON D'ALEXANDRIE, *Quis rerum divinarum heres*, Cerf, Paris 1966, 20-21).

²⁵ Cfr. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1950, 106-138.

Plotino ha contribuito in modo decisivo a orientare in senso essenzialmente religioso, o addirittura mistico, il neoplatonismo. Questo fatto spiega perché gli autori cristiani siano stati particolarmente sensibili al suo influsso.

È dunque soprattutto attraverso la mediazione del platonismo corrente – in particolare di Filone e di Plotino – che la filosofia ellenistica influisce sugli sviluppi del pensiero patristico. Ma non è inutile osservare che tale influsso si è esercitato soprattutto attraverso la **tradizione alessandrina** (con Clemente, Origene ed Evagrio), e quella **cappadoce** (la tradizione origeniana fu assai viva in Cappadocia al tempo di Basilio, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa). Attraverso la mediazione di questi grandi autori l'influsso dell'ellenismo ha potuto essere recepito anche dagli autori latini: si pensi in particolare ad Ambrogio, Agostino, Cassiano (discepolo di Evagrio) e Gregorio Magno (erede a sua volta di Agostino e di Cassiano). È interessante però notare che l'influsso della cultura greca è stato meno sensibile presso gli antiocheni (si pensi ad esempio Giovanni Crisostomo) e in quelle regioni orientali dove persisteva la tradizione siriana.

3.2. *L'universo religioso ellenistico dei primi tre secoli*

L'universo religioso ellenistico era sovrappopolato di esseri non ben definiti, pericolosi o benevoli, in ogni caso inquietanti, che era importante avere dalla propria parte per potersi assicurare quaggiù un minimo di felicità. Questo mondo di intermediari svolgeva un'attività febbrile e le comunicazioni con loro erano molteplici e frequenti. Gli dèi, infatti, manifestavano spesso la loro volontà attraverso gli oracoli e i sogni, che si producevano di preferenza nei luoghi di pellegrinaggio stabiliti. Le numerose divinità avevano i loro luoghi di culto nei quali vengono onorate con riti e sacrifici di cui si occupano i sacerdoti.

Questa realtà era riconosciuta da tutti, ma di fronte ad essa si assisteva a una relativa dualità di atteggiamenti: da una parte la religione popolare e dall'altra la religione cosiddetta “dotta”²⁶.

La **religione popolare** era caratterizzata dalla presenza degli dèi con tutte le loro avventure e le loro ingenuità. La troviamo descritta, a volte in modo ironico e senza indulgenza, nelle pagine di alcuni autori patristici, come Clemente di Alessandria (ad esempio nel *Protreptico ai Greci*), o sant'Agostino (nei primi libri del *De civitate Dei*, dove si sforza di redigere un catalogo delle popolazioni che abitano tra cielo e terra, sulla base degli elementi che gli sono forniti da Varrone e da Apuleio).

La **religione dotta** era invece quella dei pagani più colti, filosofi o persone di una religiosità più profonda, che avevano preso le distanze da questo mondo divino così variegato. Essi, evidentemente non lo potevano rifiutare, ma cercavano di ricomporre il paesaggio e riequilibrarne la pratica. Dietro tale atteggiamento c'era in realtà una ricerca di etica e di sapienza, incomparabile con gli eccessi dionisiaci o i semplici disordini morali, fatti passare per un'imitazione propiziatoria degli dèi. Secondo la convinzione più profonda di questa religione colta, infatti, non era sufficiente un'imitazione degli dèi, ma era necessario raggiungere una parentela con il Dio unico, una parentela essenziale all'uomo, che si sviluppava in una somiglianza sempre più grande. Di fronte allo spazio religioso dei miti e dei riti, il mondo pagano colto manifestava essenzialmente due tendenze: da una parte c'erano coloro che erano preoccupati di salvaguardare le tradizioni, sforzandosi di dare agli oracoli e ai testi un significato ragionevole mediante una interpretazione allegorica capace di leggere, di là del loro senso letterale, una verità morale o un'istanza. Era questa, ad esempio, la

²⁶ Cfr. I. CHIRASSI COLOMBO, *La religione in Grecia*, UL 640, Laterza, Bari 1983; J. SCHEID, *La religione a Roma*, UL 620, Laterza, Bari 1983

tendenza del filosofo pagano Celso e più tardi di Giamblico. Altri autori, che si ritenevano più spirituali, tendevano invece a rinunciare a tutto il supporto sensibile accumulato nella religione, a vantaggio di una ascesi del silenzio, capace di andare al di là di ogni parola e di ogni rito. Era questo, ad esempio, il caso di Plotino e di Porfirio.

Questo atteggiamento conferma che il politeismo comportava una concezione metafisica di Dio inadeguata e puerile, essenzialmente proiettiva dell'uomo, dietro la quale però si celava una verità profondissima: cioè il desiderio dell'uomo di essere come il politeismo aveva sempre descritto i suoi dèi. Se, dunque, il politeismo era estremamente insufficiente, inefficace e quasi banale nel dire qualcosa su Dio, esso risultava invece estremamente ricco nel manifestare ciò che l'uomo desiderava per se stesso. L'uomo comune, infatti, non desiderava altro che di essere così come le sue divinità venivano dipinte e rappresentate²⁷.

3.3. Gnosi e gnosticismo

Per evitare fraintendimenti è opportuno precisare anzitutto i termini:

Gnosticismo è un termine di origine moderna e viene generalmente inteso in senso tecnico per indicare quel particolare **fenomeno religioso**, con precise caratteristiche dottrinali, che si è sviluppato nell'area mediterranea nei primi tre secoli della nostra era, dando origine a diversi sistemi e scuole che, sulla base di testimonianze contemporanee, vengono comunemente denominati *gnostici*.

Il termine **gnosi** (dal greco *gnosis* = conoscenza) presenta invece una certa ambiguità. Alcuni autori attribuiscono anche a questo termine un significato tecnico, sebbene più generico di *gnosticismo*, e lo riferiscono a quel particolare **tipo di conoscenza religiosa** (di Dio e dei suoi misteri, della vera natura dell'uomo e del mondo) **riservata ad una élite**, e che, da sola, opera la salvezza e la liberazione di chi la possiede. Non ogni conoscenza religiosa però è propriamente una *gnosi*. Per estensione il termine può indicare anche i movimenti religiosi che hanno espresso tale dottrina.

Gnosi però può essere utilizzato anche come semplice traduzione del termine greco dal quale deriva (*gnosis*), vale a dire nel senso di “**conoscenza**”; si tratterà comunque sempre di un particolare tipo di conoscenza legato all'ambito religioso, che si distingue per esempio dalla conoscenza di tipo scientifico, espressa in greco dal termine *episteme*.

Oggi è accertato che lo gnosticismo è un fenomeno tipicamente sincretistico, la cui patria d'origine è probabilmente la Siria o il bassopiano mesopotamico, mentre per lungo tempo la gnosi era stata considerata come un fenomeno interno al mondo cristiano²⁸. Tale convinzione era dovuta al fatto che fin dal II secolo i Padri avevano denunciato e combattuto con grande impegno deviazioni dottrinali che manifestavano, al di là dei diversi luoghi e tendenze, una serie di tratti comuni. Il progresso negli studi di storia comparata delle religioni ha però portato a individuare l'esistenza di forme non cristiane o precristiane, che confermano

²⁷ Sono interessanti a questo riguardo gli studi di H.-I. MARROU, *La Chiesa nella civiltà ellenistica e romana*, «Concilium» 6 (1971) 67-82; e di J. DANIELOU, *Le Christianisme et le monde Gréco-Romain*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VII/1, coll. 947-959.

²⁸ Tra i numerosi studi riguardanti lo gnosticismo si possono ricordare: H. JONAS, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991, (orig. ingl. 1958); R.M. GRANT, *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, Il Mulino, Bologna 1976 (orig. Inglese, New York 1966); U. BIANCHI, *Le origini dello gnosticismo. Nuovi studi e ricerche*, «Augustinianum», 22 (1992) 205-216; G. FILORAMO, *Luce e gnosi. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo*, Ed. Augustinianum, Roma 1980; G. FILORAMO, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Bari 1983; R. HAARDT, *Gnosticismo*, in *Sacramentum Mundi*, vol. 2; Th. CAMELOT, *Gnose chrétienne*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VI, coll. 509-523.

l'ipotesi oggi condivisa. Alcuni studiosi sono più orientati a cercare le origini dello gnosticismo sul versante del giudaismo, mentre altri preferiscono sottolinearne le tendenze ellenistiche o mettere in luce l'esistenza di radici egiziane, confermate dalle scoperte di Nag Hammadi.

Lo stato attuale degli studi permette di affermare che questo fenomeno discende in varia misura dalle religioni iranica, egiziana e greca, dalla filosofia platonica e pitagorica e, in parte, dallo stesso giudaismo, per cui il risultato è un sincretismo o un miscuglio di quei filoni filosofici e religiosi che caratterizzavano la tarda antichità. Lo gnosticismo si formò e prese consistenza nell'ambito della civiltà mediterranea contemporaneamente al cristianesimo, ma raggiunse il suo maggior sviluppo ed elaborò le sue sistematizzazioni soprattutto nel II-III secolo, assumendo anche una colorazione cristiana.

Lo gnosticismo sembra essere sorto da una reazione, compiutasi all'insegna del pessimismo cosmologico e antropologico, nei confronti della visione sostanzialmente serena e ottimistica del mondo e dell'uomo caratteristica dell'ellenismo. Il suo caposaldo fondamentale era la convinzione di una degradazione ontologica del divino in un senso profondamente dualistico. Così, al pleroma della perfezione divina, veniva ad opporsi questo mondo materiale, inteso come regno della tenebra, dell'errore e del male, e perciò totalmente esecrabile. Il mondo era ritenuto opera di un demiurgo cattivo, che veniva identificato con il Dio dell'Antico Testamento, al quale bisognava opporsi come aveva fatto il mitico serpente primordiale. Significativamente, dal termine greco *ofis* (= serpente) derivava la sua denominazione la setta gnostica degli Ofiti.

In questa sua situazione di estraniamento, l'uomo, per ottenere la salvezza, doveva sottrarsi all'influsso del mondo e a quello del corpo, e ciò era possibile proprio mediante la "gnosi", che consisteva essenzialmente nella conoscenza della propria vera identità nascosta. Per gli gnostici era dunque importante conoscere «Chi eravamo e che cosa siamo diventati, dove eravamo e dove siamo stati gettati, dove corriamo e da che cosa siamo stati liberati, che cos'è la generazione e che cos'è la rigenerazione»²⁹. Secondo tale concezione, l'uomo è infatti portatore di una scintilla (*spynthér*) divina che lo vincola alla sua primigenia condizione di purezza e di nobiltà spirituale, ma deve poterla liberare, prendendone coscienza. Vivendo in questo mondo, dimentico della sua origine celeste, l'uomo è infatti come un ubriaco e un addormentato e vaga senza scampo come in un labirinto³⁰. L'uomo perviene alla gnosi grazie ad un rivelatore (per esempio, Hermes, identificato con il dio egiziano Thot, supposto rivelatore delle dottrine esoteriche contenute nel cosiddetto *Corpus Hermeticum*³¹, oppure Simon Mago o, ancora, Gesù stesso o un'altra entità celeste). Grazie all'opera di questo rivelatore l'uomo viene risvegliato dal suo torpore, gli viene insegnato che questo mondo gli è estraneo e gli viene additata la via per il ritorno al mondo superiore.

Dal punto di vista etico l'avversione al mondo poteva esprimersi in due atteggiamenti contrapposti: o un rigoroso ascetismo di estrema rinuncia o uno sfrenato libertinismo che si spiegava con il fatto che lo gnostico si riteneva ormai libero e inattaccabile dal male.

Nelle sue varie diversificazioni lo gnosticismo si proponeva dunque essenzialmente come un sistema soteriologico, basato su una propria visione coerente del mondo che, prescindendo da ogni storicità, puntava al rapporto dell'uomo col divino.

²⁹ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Excerpta ex Theodoto* 78,2.

³⁰ È questa la situazione dell'uomo descritta ad esempio nel celebre *Inno della perla*, contenuto negli *Atti di Tommaso* 109.

³¹ Il *Corpus Hermeticum* è una raccolta di 18 trattati che contengono elementi risalenti al II sec a.C., ma la cui collezione è stata composta tra il 100 e il 300 d.C.

4. Alcune osservazioni sulla Storia della spiritualità

Nella presentazione di una Storia della Spiritualità antica, il **rischio** resta sempre quello di una **sovrapposizione con la patrologia o con la storia della teologia patristica**. È quanto si verifica, ad esempio, nel testo curato da Louis Bouyer e Lorenzo Dattrino, *La Spiritualità dei Padri (II-V secolo)*³². I due volumi dedicati alla spiritualità dei Padri si limitano infatti a presentare i maggiori maestri spirituali e i testi più significativi della spiritualità patristica. Il risultato è una presentazione compilatoria, la cui utilità non è molto diversa da quella di una qualsiasi patrologia, il cui scopo è di presentare gli autori dell'antichità cristiana, con i loro dati biografici e bibliografici, inquadrati in un contesto storico e culturale ben preciso.

Questo inconveniente è dovuto alla convinzione – ripresa dallo schema storico abituale – che il cristianesimo dei primi secoli non conosceva la distinzione fra una espressione ufficiale della fede della Chiesa, basata sulla Scrittura e la Tradizione (la cosiddetta *regula fidei*), e la singolarità dell'esperienza di Dio. Detto in termini più semplici, i Padri non conoscevano la distinzione fra “teologia dogmatica” e “teologia spirituale”. In realtà, lo schema storico tradizionale non è da tutti condiviso e lascia aperte non poche perplessità.

4.1. Obiezioni all'impostazione storica tradizionale

Oggi viene comunemente affermato che la Storia della spiritualità si propone di indagare l'ambito del vissuto o dell'esperienza cristiana. Abbiamo però rilevato che **manca ancora un criterio storiografico condiviso, adeguato all'oggetto di studio**. Le varie storiografie esistenti, infatti, rischiano di affrontare la spiritualità cristiana, non solo secondo modalità differenti, ma addirittura secondo oggetti differenti³³.

Questa constatazione ci invita a ripercorrere brevemente alcuni “snodi” problematici della Storia della spiritualità. E siccome gli “snodi” rappresentano i punti chiave di una vicenda, vorrei cercare di metterne in evidenza alcuni che richiedono un supplemento di riflessione, non avendo ancora trovato univoca soluzione.

Lo schema storico tradizionale

A proposito di Origene si è parlato di una “spiritualità globale” che, fondandosi sulla Scrittura, è in grado di seguire l'intero cammino del cristiano, dalla sua conversione fino alla contemplazione mistica³⁴. Effettivamente, la *poiesis* teologica³⁵ di Origene rappresenta un processo esegetico nel quale l'esperienza religiosa, in special modo l'esperienza mistica, si realizza nell'atto di inscrivere il linguaggio della Bibbia, al suo più profondo e incommunicabile livello, nel linguaggio dell'anima³⁶.

Questa constatazione è vera, ma non può essere generalizzata, applicandola a tutta l'epoca patristica, come hanno fatto alcuni autori, adottando la prospettiva di uno schema storico ancora piuttosto diffuso, secondo il quale il cristianesimo dei primi secoli non avrebbe

³² L. BOUYER - L. DATTRINO, (ed.), *La Spiritualità dei Padri (II-V secolo)*, EDB, Bologna (vol. 3/A, 1998² e vol. 3/B, 2000²).

³³ Cfr. B. SECONDIN, *Nozione di spiritualità e alcune recenti collane di Storia della spiritualità*, «Ricerche Teologiche» 1 (1990) 187-205.

³⁴ Cfr. G. DUMEIGE, *Storia della spiritualità*, in S. DE FIORES - T. GOFFI (ed.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Roma 1979, 1548-1549.

³⁵ L'espressione è di Patricia COX, “*In My Father's House are many Dwelling Places*”: *Ktisma in Origen's De principiis*, «Anglican Theological Review» 62 (1980) 336.

³⁶ B. MCGINN, *Storia della mistica cristiana in Occidente*, Vol. 1, Marietti, Genova 1997, 156.

conosciuto la distinzione fra una espressione ufficiale della fede della Chiesa, basata sulla Scrittura e la Tradizione (la cosiddetta *regula fidei*), e la singolarità dell'esperienza di Dio. Detto in termini più semplici, i Padri non avrebbero conosciuto la distinzione – che invece per noi è divenuta abituale – fra “teologia dogmatica” e “teologia spirituale”.

In realtà, questo schema storico non è da tutti condiviso e lascia aperte non poche perplessità. Fra gli **autori che recentemente hanno manifestato di non condividere questa impostazione**, possiamo ricordare Christophe **Theobald**, il quale considera tale schema «comme mythique»³⁷. Ma già prima di lui, Hans Urs **von Balthasar** aveva mostrato come, già in epoca patristica, è possibile individuare il sorgere di un dualismo tra una teologia polemica, minacciata di perdersi in sottigliezze concettuali, che tuttavia non si possono evitare, e una teologia elaborata all'interno della Chiesa, senza impugnazioni o contestazioni, che si dispiega a partire dalla ricchezza del concetto biblico di Patto.

Quale ironia già in Ireneo, per tacere del tono litigioso di Tertulliano e di altri minori! Quale distinzione tra certi scritti polemici di argomento trinitario di Gregorio di Nissa e i suoi scritti “mistici”! Noi sentiamo le incrinature persino nei discorsi di Gregorio Nazianzeno, dove egli tentò di mischiare insieme reciprocamente le due teologie. Invece Origene dà un esempio contrario in ampia misura luminoso, capace di influssi ulteriori anche quanto alle condanne, poiché egli sviluppa la sua teologia universalistica dall'unico centro della Scrittura. [...] Di fatto tale “diastasi” fra teologia teoretica e spirituale non esiste da nessuna parte nell'opera di Origene.

La “diastasi” tra la teologia polemico-astratta postorigeniana, la quale portò alle definizioni conciliari, e quella interiore alla Bibbia, in Occidente viene ancora una volta superata in ampia misura, tuttavia non pienamente, presso Agostino. Mentre per esempio le *Enarrationes in Psalmos* sono quasi interamente esplicazioni interiori alla Bibbia, attraverso il *De Trinitate* passa la scissione, così come attraverso i molti scritti polemici. Rimane pur sempre una irrorazione, della più ampia portata, delle forme astratte da parte della contemplazione biblica che le rinsangua, la lotta contro le dottrine errate viene avvertita come un dovere pastorale gravoso, nella predicazione il pastore è già più libero, ma deve talvolta mettere in guardia le sue pecorelle dai pericoli che le minacciano, nella contemplazione della Parola. [...] È chiaro che qui non siamo più in Origene. Questi aveva assorbito l'intero sapere secolare entro cerchie allargatesi, dall'intimo nucleo (della teologia del Patto) con lo slancio della teologia ancora giovane: in questa amplificazione, incontra anche la “filosofia” delle altre culture e religioni, esse vengono addotte alla loro “verità” nell'unico *Logos* di Dio, che in Cristo si fa uomo. E questo ampliamento progressivo e questa introduzione della verità totale nella teologia, non conobbe frattura di sorta tra l'omelia edificante al popolo e il commento dotto; i due generi non si possono realmente staccare tra loro in Origene. Agostino inizia un altro periodo, cosa che si rende evidente in Gregorio Magno e nei suoi seguaci: [...] l'anima per risollevarsi si rifugia nel “senso spirituale” [della Scrittura], che diviene senso “mistico” (più che non escatologico); la svolta da Origene a Evagrio, Macario, Cassiano, al monachesimo, vi sta dietro, qui spunta la minaccia di un nuovo tipo di pericolosa “diastasi”.

Ma proprio in seno al monachesimo del primo medioevo si riesce ancora una volta a richiudere quasi totalmente la scissura, certo entro la parentesi formata dal chiostro, in una traduzione della sintesi origeniana nelle dimensioni e nei bisogni dell'esistenza monastica. [...] L'unità sembra ancora una volta raggiunta senza suture, ma tuttavia essenzialmente sulla base dell'esistenza contemplativa monastica; non è senza significato che Anselmo abbia avvertito come pericoloso Roscellino, Bernardo il pericolo di Abelardo e che Gerhoh di

³⁷ Cfr. C. THEOBALD, *La “théologie spirituelle”, point critique pour la théologie dogmatique*, «Nouvelle Revue Théologique» 117 (1995) 178-198: 190.

Reichersperg abbia sentito come minacce radicali le *novitates*. Gli stessi contemplativi divengono duri e polemici contro un pensiero nuovo, non più vincolato al chiostro³⁸.

Dunque, secondo von Balthasar, sarebbe possibile avvertire **fin dall'epoca patristica i primi sintomi di una "diastasi"** che distingue la teologia polemica da quella che si dispiega a partire dalla ricchezza interiore alla Bibbia, sebbene storicamente questa tensione si sarebbe manifestata per la prima volta in modo evidente solo all'alba dell'epoca moderna, legata al sorgere della grandi avventure mistiche del XVI secolo.

Un divaricamento progressivo fra "teologia" e "spiritualità"

Lo schema storico tradizionale avverte abitualmente **i prodromi di una separazione fra "teologia" e "spiritualità" già a partire da Abelardo**, nelle cui mani si frantuma e muore un mondo, quello dell'unità – appunto – fra teologia e vita/spiritualità³⁹. Il XII secolo è effettivamente un'epoca segnata da profonde trasformazioni e da un'evoluzione globale che caratterizza molti ambiti. Un processo polimorfo interessa infatti tutto il corpo sociale, originando varie crisi, tensioni e scosse. Basti pensare al progresso urbano, per cui la vita si trasferisce dalle campagne nelle città, che diventano luoghi di produzione artigianale, di comunicazione e di scambio. All'interno di questo contesto si situa la Chiesa, che vive in pieno travaglio di riforma, la cosiddetta "Riforma gregoriana", nata dal grande movimento di riforma che ha segnato il cammino ecclesiale a partire dalla prima metà dell'XI secolo. Inevitabilmente, tutto il XII secolo risulta segnato da un clima di **tensione fra tradizione e novità**, di presa di coscienza dello scarto esistente fra la realtà vissuta e l'ideale evangelico e di ricerca di istituzioni più adatte a rispondere alle aspirazioni religiose dei fedeli.

È ancora nel XII secolo che – secondo la nota tesi di Marie-Dominique Chenu – **la fede «si elabora in una "scienza"»**⁴⁰. In quest'epoca, infatti, si assiste a un progresso del sapere teologico: i maestri elaborano «una scienza psicologia del soggetto umano, che darà organizzazione all'esperienza spirituale accumulata dalla tradizione e raccolta dai Padri e poi dagli autori monastici. L'iniziatore di questa antropologia teologica è maestro Abelardo»⁴¹. In questo contesto, che ho sinteticamente evocato, si consumerebbe – secondo Chenu – il passaggio «dalla dimensione della tradizione patristica [...] all'epoca adulta della teologia razionale»⁴².

Marie-Dominique Chenu, nel suo volume *La teologia del XII secolo*, sosteneva inoltre una connessione tra la visione feudalistica del mondo e la concezione teologica che caratterizzava la sensibilità e la teologia monastica. Il teologo domenicano, notoriamente, si compiaceva di affermare che la teologia monastica trovava la sua genesi nella venerazione di «un Dio abbastanza paternalistico, a immagine del signore feudale», a differenza della nuova teologia,

³⁸ H.U. VON BALTHASAR, *L'unità tra teologia e spiritualità*, in IDEM, *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1970, 18-21.

³⁹ Per il contesto del XII secolo si può vedere J. VERGER - J. JOLIVET, *Bernardo e Abelardo. Il chiostro e la scuola* (Biblioteca di Cultura Medievale), Jaca Book, Milano 1989.

⁴⁰ M.D. CHENU, *La théologie du douzième siècle*, Vrin, Paris 1957; tr. it.: *La teologia nel XII secolo*, Jaca Book, Milano 1986, 372.

⁴¹ M.D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, cit., 375.

⁴² *Ibidem*, 376-377.

quella scolastica, propria di quanti appartengono alle nuove comunità, i quali «scoprono i valori d'incarnazione del cristianesimo»⁴³.

Jean Leclercq, che non condivideva queste asserzioni, replicava affermando che esistono delle contro-verità alle quali non si ha diritto di consentire. La storia dimostra, infatti, che non è stato necessario attendere san Francesco, come del resto non era stato necessario attendere san Bernardo, per amare il Dio incarnato: già in pieno XI secolo, proprio quando l'età feudale giungeva al suo apogeo, Giovanni di Fécamp esprimeva la sua relazione personale con Cristo in modo intimo e affettivo⁴⁴. Anzi, Jean Leclercq notava ancora che proprio la feudalità, che si fondava su rapporti di fedeltà personale – da persona a persona –, non poteva che favorire il personalismo, nella spiritualità come in altri campi⁴⁵.

Queste considerazioni porterebbero dunque alla concludere che il vero cambiamento non si è realizzato con Abelardo, ma solo con autori successivi, come **Tommaso** e **Bonaventura**, eredi da un lato – almeno per certi aspetti –, del metodo di Abelardo ma, al tempo stesso, attenti alle esigenze “scientifiche” della loro epoca. Si apre, infatti, con loro il tempo della grande Scolastica, nella quale la teologia si aggancia in modo pieno all'istituzione universitaria e si sviluppa insieme a quella. In tale contesto, ambiti di ricerca e Facoltà hanno ormai in comune il metodo, cioè la *lectio* di un testo-base – diverso nelle diverse facoltà – con la sua *auctoritas* e le sue regole interpretative. In Teologia, dopo il *Sic et non* di Abelardo, la *quaestio* non è più la domanda spontanea di fronte a un punto oscuro del testo biblico, ma diventa una tecnica coscientemente e metodicamente applicata, mentre la *disputatio* viene adottata come procedimento razionale che, insieme alla *quaestio*, permette di approdare a una verità di interesse e di natura teoretica. In questo modo, la teologia si distacca progressivamente dal testo biblico per affrontare argomenti autonomi.

Secondo una lettura diffusa, la tensione fra una “teologia dogmatico-ecclesiale” e una “teologia spirituale del soggetto” sembra essere sostenuta proprio dalle abitudini intellettuali o concettuali che abitano la teologia a partire **dalla grande scolastica del XIII secolo**, le quali si sono considerevolmente **rafforzate lungo l'epoca moderna**, nello sforzo lodevole di integrare i canoni della razionalità convalidati dalla società coeva:

Questa concezione di una ragione antropologica e morale, basata su procedure di astrazione di alta tecnicità, rischia sempre di raggiungere il soggetto umano e credente unicamente attraverso una procedura di *applicazione* di principi globali e di considerare la sua vita morale come il *caso particolare* di una regola generale. Così, a partire dall'epoca moderna, il soggetto umano protesta contro la sorte che gli è stata riservata dalla ragione, e il luogo di questa protesta è stato essenzialmente la “teologia spirituale”⁴⁶.

Secondo Christophe Theobald, è a partire dal XIII secolo che si assiste a un **divaricamento fra teologia e spiritualità**, come sembra attestare l'art. 6 della prima *quaestio* della ***Summa di san Tommaso***, che pone per la prima volta nella storia della teologia, una distinzione tra due modi di giudicare, che sembra percorrere l'insieme di tutta l'opera:

⁴³ Cfr. I. BIFFI, *Introduzione all'edizione italiana*, in M.-D. CHENU, *La teologia del XII secolo*, Jaca Book, Milano 1999, 5-6; BIFFI I., *Chenu medievalista in Italia*, in I. BIFFI – G. COLOMBO, *Presenza e influsso di Marie-Dominique Chenu medievalista in Italia*, in «Teologia» 16 (1991) 198-235: 207.

⁴⁴ J. LECLERCQ in *A propos de «La Renaissance du XIIe siècle*, in «Collectanea Cisterciensia» 40 (1978) 71: «Or il y a des contre-vérités auxquelles on n'a pas le droit de consentir. Non, on n'a pas attendu S. François, de même qu'on n'avait pas attendu S. Bernard, pour aimer le Dieu incarné».

⁴⁵ *Ibid.*, 71.

⁴⁶ C. THEOBALD, *La «théologie spirituelle», point critique*, 183.

Siccome il giudicare spetta al sapiente, un duplice modo di giudicare dà luogo a una duplice sapienza. Accade infatti che uno giudichi per inclinazione (*per modum inclinationis*), come fa l'uomo virtuoso, il quale, essendo disposto ad agir bene, giudica rettamente di ciò che la virtù richiede: per questo anche Aristotele dice che il virtuoso è misura e regola degli atti umani. Altro modo di giudicare è quello che si fa per via di scienza (*per modum cognitionis*): così, uno bene attrezzato nella scienza morale, potrebbe giudicare degli atti di virtù. La prima maniera dunque di giudicare delle cose divine appartiene alla sapienza, dono dello Spirito Santo, secondo il detto di san Paolo: «L'uomo spirituale giudica tutte le cose»; e di Dionigi (*De divinis nominibus*, c. 2): «Ieroteo è sapiente non solo perché studia il divino, ma anche perché lo sperimenta in sé (*non solum discens, sed et patiens divina*)». La seconda maniera poi di giudicare appartiene alla dottrina sacra in quanto frutto di studio (*per studium habetur*), sebbene i suoi principi li abbia dalla rivelazione⁴⁷.

Il primo modo di giudicare fa dunque esplicitamente riferimento all'esperienza di Dio, mentre il secondo è quello che appartiene alla scienza e si ottiene attraverso lo studio. È tuttavia interessante notare che san Tommaso non spinge il confronto fino all'estremo; egli infatti si guarda bene dall'affermare che colui che è istruito nella scienza teologica possa giudicare le cose divine senza essere credente.

Sempre secondo Theobald, risulterebbe difficile spiegare i presupposti della posizione di Tommaso, che hanno portato all'espulsione dell'esperienza spirituale del «pati divina per connaturalitatem» fuori del campo della teologia dogmatica. Alla base, il teologo francese individua la distinzione tra la *fides*, propria del nostro stato di pellegrini, e la *visio* che invece è riservata agli angeli e ai beati (*Summa Theologiae* II^a II^{ae}, q.1, a.5). In questa differenza fondamentale si collocherebbero le “rappresentazioni” della fede cristiana. Il discorso di Tommaso indicherebbe, pertanto, chiaramente l'esteriorità dell'oggetto di fede, che è Dio, e la non evidenza dell'atto che ci unisce a lui, l'atto di fede. Respinta fuori del campo della “dogmatica”, in nome di una certa concezione della fede, la teologia spirituale avrebbe approfittato di questa sua nuova libertà per costituirsi in un ambito proprio. La scissione intervenuta nel XIII secolo, avrebbe poi portato gradualmente ad un allontanamento dei due tipi di teologia, “teologia dogmatica” e “teologia spirituale” che, a partire dal XVI e XVII secolo troveranno una loro piena autonomia⁴⁸.

Un analogo divaricamento è stato osservato anche a proposito dell'**esegesi biblica** da Beryl Smalley, in un volume intitolato *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*⁴⁹, pubblicato per la prima volta a Oxford nel 1942. Senza voler togliere nulla ai pregi indiscutibili del saggio di Miss Smalley, non si può tuttavia ignorare che il libro, proponendo come chiave di comprensione la **storia del senso letterale della Scrittura**, opera una drastica riduzione del concetto di esegesi medievale che pregiudica tutto lo studio e non le permette neppure di porsi «il problema se l'esegesi spirituale abbia una storia, dal momento che la vera storia è quella che ha riferimento alla lettera»⁵⁰. Beryl Smalley si limita, pertanto, a tracciare la storia di come l'esegesi biblica diventa una specializzazione erudita, una scienza umanistica e filologica, come poi si è sviluppata nei tempi moderni, escludendo di fatto dalla storia dell'interpretazione biblica quel tipo di esegesi che viene definito “spirituale”.

⁴⁷ TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I^a, q.1, a.6, vol. 1, Salani Ed., s.l. 1949, 54-56.

⁴⁸ Cfr. C. THEOBALD, *La «théologie spirituelle», point critique*, 190-192.

⁴⁹ B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, EDB, Bologna 1972 (originale inglese, Oxford 1942).

⁵⁰ Cfr. C. LEONARDI, *Introduzione*, in B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1972 (originale inglese, Oxford 1942), XII.

Anche *Esquisse d'une histoire de l'Exégèse latine au Moyen Âge*, del domenicano Ceslas Spicq⁵¹ si colloca nella stessa linea interpretativa. La concezione di esegesi che emerge da quest'opera è quella – del resto ancora piuttosto diffusa – secondo la quale, dopo un periodo iniziale fecondo e ricco di inventiva, **nel Medioevo l'interpretazione del testo biblico** si sarebbe ripiegata su di sé in una **ripetitività meccanica o in un'imitazione pigra delle soluzioni già acquisite**. Solo **nella seconda metà del XII secolo** si arriverebbe finalmente a interrompere questa *routine*, grazie all'emergere di una **nuova esegesi, più rigorosa e più teologica**, inaugurata dal sorgere della *quaestio*⁵². Il XII secolo rappresenterebbe, infatti, un'epoca di effervescenza intellettuale e di rinnovamento, in cui la Bibbia è diventata «l'oggetto di uno studio scientifico che ha valore per se stesso»⁵³: l'esposizione della Scrittura, infatti, trova ormai posto nelle Università e l'esegesi tende a costituirsi come disciplina distinta.

In realtà, le osservazioni dello studioso domenicano sono parziali, in quanto possono essere applicate solo ad alcuni grandi centri di studio parigini della seconda metà del XII secolo. Inoltre, questa impostazione lascia aperti diversi problemi e, soprattutto, non rende ragione dell'esegesi spirituale prodotta dal monachesimo medievale.

Sul versante opposto, si colloca l'opera monumentale di Henri De Lubac, *Exégèse Médiévale*⁵⁴, nella quale l'autore si propone di tracciare «per *summa capita* la storia dell'esegesi spirituale nel corso dei secoli cristiani»⁵⁵. Nel terzo volume, **De Lubac** prendeva chiaramente posizione contro la tendenza di alcuni esegeti moderni, che pretendevano di poter riconoscere uno sviluppo progressivo della “scienza esatta” nel Medioevo, respingendola decisamente⁵⁶. A differenza degli studi che abbiamo appena ricordato, *Exégèse Médiévale* ha il pregio di attestare, attraverso un'ampia ed erudita documentazione, la permanenza, lungo quindici secoli di storia della Chiesa, di una tradizione di lettura spirituale della Bibbia, che non può essere sottovalutata⁵⁷. Anche in questo caso, però, non sono poche le difficoltà con cui ci si deve confrontare. L'opera, infatti, offre una massa enorme di informazioni, talvolta difficilmente governabili e, per essere correttamente valutata, esige di essere inquadrata nel contesto, non sempre chiaro, degli sviluppi dell'esegesi cattolica della seconda metà del Novecento⁵⁸.

Si tratta veramente di un “divorzio”?

⁵¹ C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'Exégèse latine au Moyen Age* (Bibliothèque Thomiste 26), Vrin, Paris 1944.

⁵² Cfr. *ibidem*, 60.

⁵³ *Ibidem*, 62-63.

⁵⁴ H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 voll., Aubier, Paris 1959-64 (ed. italiana: *Esegesi Medievale. I quattro sensi della Scrittura*, [Opera Omnia 17-20], Jaca Book, Milano 1986).

⁵⁵ H. DE LUBAC, *Memoria intorno alle mie opere*, Jaca Book, Milano 1992 (or. fr., Namur 1989), 247-248.

⁵⁶ Henri De Lubac lo fa apertamente nei primi tre capitoli del terzo volume di *Exégèse Médiévale*. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. L'oeuvre organique d'une vie*, «Nouvelle Revue Théologique» 98 (1976) 42.

⁵⁷ Cfr. C. LEONARDI, *Introduzione*, in B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia*, xv.

⁵⁸ Per un inquadramento dell'opera di De Lubac sulla storia dell'esegesi, sono utili gli studi di M. PESCE, *Un “bruit absurde”? Henri de Lubac di fronte alla distinzione tra esegesi storica e esegesi spirituale*, ASE 10 (1993) 301-353; IDEM, *Esegesi storica ed esegesi spirituale nell'ermeneutica biblica cattolica dal pontificato di Leone XIII a quello di Pio XII*, ASE 6 (1989) 261-291; H. URS VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. L'oeuvre organique d'une vie*, «Nouvelle Revue Théologique» 97 (1975) 897-913 e 98 (1976) 33-59; G. COLOMBO, *Henri De Lubac (1896-1991) in Italia*, «Teologia» 18 (1993) 72-98; F. BOLGIANI, recensione all'edizione italiana di *Esegesi Medievale*, «Annali di Storia dell'Esegesi» 10 (1993) 295-297; I. DE LA POTTERIE, *Le sens spirituel de l'Écriture*, «Gregorianum» 78 (1997) 627-645.

In uno studio del 1950, intitolato *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*⁵⁹, François Vandenbroucke individuava un “divorzio” fra la teologia e la mistica e, più in generale fra teologia e spiritualità, tra scienza ed esperienza, tra oggettivo e soggettivo, che si sarebbe consumato alla fine del XIV secolo e che sarebbe all’origine di quella spiritualità “moraleggiante e psicologica”, ancora diffusa a metà del XX secolo. In realtà, questa lettura dei fatti – che sembra essere ormai diventata un luogo comune – non sembra del tutto giustificata.

Chiaramente, a partire **dall’epoca moderna**, una Storia della spiritualità risulta più facilmente identificabile e, quindi, meno esposta a confusione o a sovrapposizioni con la storia della teologia coeva, perché ormai assume connotazioni più specifiche e percorre un proprio cammino, ben differenziato⁶⁰. Infatti, mentre i “dogmatici” tendono a fare della teologia l’espressione ufficiale della fede della Chiesa, basata sulla Scrittura e la Tradizione, proclamata in modo normativo e fondata su procedimenti di astrazione di una certa tecnica, gli “spirituali” si mettono piuttosto alla ricerca delle tracce di un’esperienza spirituale o mistica all’interno del cristianesimo.

Tuttavia, come ha dimostrato Claudio Stercal in diversi suoi studi dedicati proprio a questo problema⁶¹, sembra «**ingiustificato continuare a fare riferimento alla tesi del “divorzio” tra teologia e mistica** – e più in generale tra teologia e spiritualità –, come se essa esprimesse un dato certo e unanimemente condiviso»⁶². Per essere oggettivi, bisogna dire che il difficile rapporto fra teologia e spiritualità più che un fenomeno limitato a un determinato momento storico, è «**un problema costante che, in epoche e situazioni diverse, ha assunto e assume forme diverse**»⁶³. Si deve inoltre constatare che il parere degli studiosi riguardo alla datazione di questa “separazione” non è univoco; alcuni, infatti – come abbiamo visto – tendono a collocare «in epoche diverse, precedenti al secolo XIV, il sorgere del difficile rapporto tra teologia e mistica»⁶⁴.

Effettivamente la constatazione riguardo al complesso rapporto tra spiritualità e teologia, nel suo snodarsi lungo la storia del cristianesimo, trova conferma anche nei fatti relativi all’epoca più recente. Nella prima metà del XX secolo, infatti, la spiritualità aveva attirato su di sé,

⁵⁹ F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, «Nouvelle Revue Théologique» 72 (1950) 372-389.

⁶⁰ Cfr. L.E. BOLIS, *Storia e storie della spiritualità*, cit., 226.

⁶¹ Cfr. C. STERCAL, *Il “divorzio” tra teologia e mistica. Rilettura di una tesi storiografica*, «Annali di Scienze Religiose» 4 (1999) 403-416; IDEM, *Storia della teologia e storia della spiritualità. Relazione tra i due saperi*, «Rivista Teologica di Lugano» 5 (2000) 199-221.

⁶² C. STERCAL, *Il “divorzio” tra teologia e mistica*, cit., 414.

⁶³ *Ibidem*. Effettivamente, i sintomi del “difficile rapporto” fra teologia e spiritualità sono stati sottolineati in diverse occasioni. David Turner, ad esempio, nel suo studio sulla mistica cristiana, ha notato una discontinuità fra gli scritti mistici della tradizione cristiana antica e medievale e quelli della modernità del XVI e XVII secolo (cfr. D. TURNER, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998). Michel de Certeau ha sottolineato il sintomatico cambiamento di significato che il termine “mistica” ha subito nel corso del XVII secolo, da quando cioè, verso la fine del XVI secolo, da aggettivo si è trasformato in sostantivo, per indicare ormai il costituirsi di un ambito preciso, indagato da una nuova disciplina (M. DE CERTEAU, *La fable mystique. XVIe-XVIIe siècle*, vol. 1, Gallimard, Paris 1982; tr. it.: *Fabula mistica: la spiritualità religiosa tra il 16° e il 17° secolo*, Il Mulino, Bologna 1987, 121-122; 148-155; cfr. IDEM *Mystique*, in *Encyclopaedia Universalis*, Albin Michel, Paris 1997, 1032). Mino Bergamo, infine, ha percepito, nella nuova concezione antropologica che caratterizza la modernità, il passaggio da una tradizione mistica ontologica a una mistica psicologica (cfr. M. BERGAMO, *L’anatomia dell’anima: da François de Sales a Fénelon*, Il Mulino, Bologna 1992).

⁶⁴ C. STERCAL, *Storia della teologia e storia della spiritualità*, cit., 207.

soprattutto in area cattolica, un sospetto non del tutto motivato, a causa sia del “moralismo” e dello “psicologismo” che la caratterizzava, sia di episodi o forme di “riduzione e semplificazione” che tale discorso aveva subito, a partire dall’epoca moderna. Verrebbe da pensare che fosse proprio questo problema del suo tempo a spingere François Vandenbroucke a ricercare nel passato l’origine di quell’*impasse* e, forse, a rileggere in quella luce gli snodi difficili del rapporto fra teologia e spiritualità.

4.2. La “Storia della spiritualità” come disciplina teologica

In un articolo pubblicato nel 1935, Marie-Dominique Chenu denunciava l’eccessiva frammentazione della teologia e notava che certa teologia speculativa non solo si era tagliata fuori dalla pratica pastorale, ma anche dalla spiritualità⁶⁵. Nello stesso periodo, altri teologi si univano a lui per sollecitare un legame più profondo fra teologia e spiritualità⁶⁶.

A partire dagli anni Cinquanta del Novecento, la spiritualità andava recuperando, gradualmente, un suo rapporto più attento ed equilibrato con la teologia, grazie alla grande **generazione dei teologi del Concilio**, come Jean Mouroux, Karl Rahner e Hans Urs von Balthasar, i quali hanno operato «una trasformazione sostanziale della “dogmatica”, introducendovi la preoccupazione eminentemente concreta dell’uomo moderno di fondare il proprio credere in riferimento all’esperienza»⁶⁷. Si andava così gradualmente definendo e precisando l’oggetto della teologia spirituale. Questi passaggi permettono di comprendere perché la Teologia spirituale e la Storia della spiritualità, come discipline, siano entrate solo di recente nell’ambito degli studi teologici.

Un aiuto in questo senso era venuto anche dal fatto che, all’inizio del XX secolo, la teologia comincia a rivedere il pregiudizio della propria astoricità, a differenza di quanto avveniva nei secoli precedenti, nei quali la teologia era stata caratterizzata da una certa “astoricità”, indotta dalla convinzione irrinunciabile della sua verità. Verità e storia, infatti, era un binomio i cui due termini sembravano allora inconciliabili e non coniugabili, in quanto la verità era ritenuta eterna e immutabile, mentre la storia è contingente e mutevole⁶⁸.

Imponendosi, la nuova convinzione della **storicità della teologia** ha favorito la maturazione di una nuova consapevolezza anche per la Storia della spiritualità. Il percorso che ha portato a questo traguardo, può essere sintetizzato attraverso le seguenti fasi⁶⁹:

- a. una prima impostazione considerava la Storia della spiritualità nella prospettiva che considera la spiritualità come parte della storia della Chiesa. In diversi manuali di storia ecclesiastica veniva dato un certo spazio alla spiritualità, intesa anzitutto come la presentazione di autori, testi e dottrine. Tale forma, evidentemente, privilegiava la letteratura spirituale, relegando in secondo piano le altre forme espressive della spiritualità;

⁶⁵ M.-D. CHENU, *Position de la théologie*, «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques» 24 (1935) 252, ripubblicato in M.-D. CHENU, *La parole de Dieu*, vol. 1, *La foi dans l'intelligence*, Cerf, Paris 1964, 115-138.

⁶⁶ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, in *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1975³, 200-229; J. DANIELOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, «Études» 249 (1946) 1-21.

⁶⁷ C. THEOBALD, *La «théologie spirituelle», point critique*, 195; H.U. VON BALTHASAR, *L’unità tra teologia e spiritualità*, 11-29.

⁶⁸ Cfr. L.E. BOLIS, *Storia e storie della spiritualità*, cit., 213.

⁶⁹ Cfr. *Ibidem*.

- b. una seconda prospettiva tentava di contestualizzare storicamente la spiritualità, considerandola nel “contesto” della storia della Chiesa. La convinzione di fondo consisteva nella consapevolezza che molti fatti, problemi, figure e idee della spiritualità sono comprensibili soltanto se collocati, illuminati e messi in relazione a un contesto storico più generale. La ricostruzione storica, con i suoi metodi specifici, risultava pertanto preliminare a qualsiasi esposizione sulla spiritualità, che veniva però pensata come un nucleo metastorico, trascendente ogni forma storica;
- c. una terza impostazione riteneva invece necessario non soltanto contestualizzare storicamente la spiritualità, ma rivendicava alla stessa spiritualità un carattere storico, in quanto espressione di un vissuto dalle precise coordinate spazio-temporali.

Una volta chiarito che lo scopo di una Storia della spiritualità consiste nel ripercorrere il grande filone dell’esperienza storica del cristianesimo, attraverso le successive epoche, mettendosi all’ascolto di alcuni testimoni particolarmente qualificati, mi sembra di poter indicare sinteticamente alcuni elementi essenziali che la devono caratterizzare:

- a. il fatto religioso – nel nostro caso l’esperienza cristiana – si dà nella storia,
- b. secondo una fenomenologia differente, articolata e strutturata
- c. e secondo figure precise e individuabili.

Così determinata, la **Storia della spiritualità**, grazie al suo riferimento alle dimensioni del “vissuto” – che chiamiamo anche “esperienza cristiana” – appare dunque **distinta dall’operazione teologica** propriamente detta, che si connota invece come riflessione e intelligenza credente della Parola e, nel suo aspetto dogmatico, si manifesta anzitutto come espressione della fede della Chiesa, basata sulla Scrittura e la Tradizione e proclamata in modo normativo da coloro che sono i garanti della fedeltà apostolica al Fondatore e della comunione di tutti coloro che vi si riferiscono⁷⁰.

Tuttavia, **queste due realtà** – storia della spiritualità e teologia – **non possono essere contrapposte**, perché “spiritualità” non significa “esperienza” piuttosto che “dottrina”, ma **esperienza come luogo e fondamento della dottrina**. Il cristianesimo, infatti, non può essere ridotto semplicemente a esperienza, perché esso «prima di tutto è rivelazione, rivelazione in gesti storici e in una figura storica che, ultimamente, è Gesù Cristo»⁷¹. Ora, Gesù Cristo «è un fatto storico, non è immediatamente un’esperienza. Nella misura in cui il primato è del fatto della rivelazione che è Gesù Cristo c’è un’oggettività e un primato dell’oggettivo»⁷². Accanto a questa ragione ve n’è poi un’altra, correlativa alla prima:

La fede cristiana, la fede in Gesù Cristo, non è un sentimento religioso e i contenuti della fede non sono forme variabili di quel sentimento. [...] La fede è rapporto con la rivelazione, cioè con Gesù Cristo. La fede, appunto perché è questo rapporto, non inventa Gesù Cristo come contorno del proprio bisogno religioso e del proprio sentimento religioso, ma si sottomette a una verità che è la verità di Gesù Cristo. Implica, dunque, una libertà dell’uomo, ma misurata da questo riferimento a Gesù Cristo⁷³.

Concludendo, possiamo così sintetizzare:

⁷⁰ Cfr. C. THEOBALD, *La “théologie spirituelle”, point critique*, cit., 179.

⁷¹ G. MOIOLI, *L’esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, a cura di C. Stercal, Glossa, Milano 1994, 43.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

- a. La **Storia della spiritualità** si presenta oggi con un'identità propria: essa, infatti, proponendosi come oggetto d'investigazione la relazione esperienziale dell'uomo con Dio, non si limita ad analizzare degli avvenimenti o dei testi, ma cerca anzitutto di percepire il **vissuto di fede** di cui essi sono portatori.
- b. La storiografia più recente ci ha insegnato che, se si vuole percepire il riflesso della vita attraverso la letteratura – nel caso specifico la letteratura spirituale –, non si può ignorare il **riferimento al contesto socio-culturale** nel quale è stata prodotta, come, del resto, gli avvenimenti non possono essere adeguatamente ricostruiti se non si presta attenzione alla **dimensione letteraria** dei documenti che li attestano.
- c. La Storia della spiritualità necessita inoltre di un **duplice livello di comprensione** del vissuto di fede: il primo è quello della **descrizione** dell'esperienza cristiana o spirituale, in quanto fenomeno storicamente emergente, mentre il secondo è quello dell'**interpretazione** del dato.
- d. Evidentemente, essendo i due livelli intimamente legati fra loro, si richiede una **convergenza fra scienza storica e teologia**, al fine di conseguire gli scopi che una Storia della spiritualità si propone. Pertanto, se la Storia della spiritualità non vuole ridursi a semplice “fenomenologia religiosa”, deve fare riferimento a un orizzonte di senso, che le permetta di interpretare adeguatamente quel vissuto e il criterio veritativo che permette questa lettura non può che essere quello della “verità cristiana”. Detto in altri termini, il criterio storiografico di lettura da applicare al fenomeno dell'esperienza cristiana non può prescindere dalla teologia, in quanto essa ha la competenza per illuminare in modo adeguato i contenuti e le forme di tale esperienza.

4.3. La “Storia della spiritualità” come disciplina teologica

Oggi possiamo affermare che una storia della spiritualità si propone di indagare l'ambito del vissuto o dell'esperienza cristiana. Però bisogna rilevare che forse manca ancora un criterio storiografico condiviso, adeguato all'oggetto di studio. Le varie storiografie esistenti rischiano, infatti di affrontare la spiritualità cristiana, non solo secondo modalità differenti, ma addirittura secondo oggetti differenti.

In genere, negli ultimi secoli, si può osservare che la teologia è stata caratterizzata da una certa “astoricità”, indotta dalla convinzione irrinunciabile della sua verità. Verità e storia sembravano allora inconciliabili. Queste due realtà non si potevano coniugare perché la verità è eterna e immutabile, mentre la storia è contingente e mutevole.

All'inizio del XX secolo, invece, la teologia comincia a rivedere il pregiudizio della propria astoricità ed è andata sempre più imponendosi la convinzione della **storicità della teologia**. Questo passo ha favorito la maturazione di una consapevolezza anche per la storia della spiritualità. Il percorso che ha portato a questo traguardo, può essere sintetizzato attraverso le seguenti fasi:

- a. una prima impostazione considerava la storia della spiritualità nella prospettiva che considera la spiritualità come parte della storia della Chiesa. In diversi manuali di storia ecclesiastica veniva dato un certo spazio alla spiritualità, intesa anzitutto come la presentazione di autori, testi e dottrine. Tale forma, evidentemente, privilegiava la letteratura spirituale, relegando in secondo piano le altre forme espressive della spiritualità;

b, una seconda prospettiva considerava la spiritualità nel *Siz im Leben* della storia della Chiesa. La convinzione di fondo consiste nella consapevolezza che molti fatti, problemi, figure e idee della spiritualità sono comprensibili soltanto se collocati, illuminati e messi in relazione a un contesto storico più generale. La ricostruzione storica, con i suoi metodi specifici, risultava pertanto preliminare a qualsiasi esposizione sulla spiritualità, che veniva però pensata come un nucleo metastorico, trascendente ogni forma storica;

c. una terza impostazione riteneva invece necessario non soltanto contestualizzare storicamente la spiritualità, ma rivendicava alla stessa spiritualità un carattere storico, in quanto espressione di un vissuto dalle precise coordinate spazio-temporali.

A partire da queste precisazioni, possiamo affermare che lo scopo che un corso di storia della spiritualità si propone, consiste nel ripercorrere il grande filone dell'esperienza storica del cristianesimo, attraverso le successive epoche della vita cristiana, mettendosi all'ascolto di alcuni testimoni particolarmente qualificati.

Ci sembra, a questo punto, di poter indicare sinteticamente alcuni elementi essenziali che devono caratterizzare una storia della spiritualità:

- il fatto religioso, l'esperienza cristiana, si dà nella storia;
- secondo una fenomenologia differente, articolata e strutturata;
- secondo figure precise e individuabili.

Così individuata, la spiritualità, grazie al suo riferimento alle dimensioni del "vissuto" che chiamiamo anche "esperienza cristiana", appare dunque ben distinta dall'operazione teologica:

La **Spiritualità** si definisce essenzialmente come esperienza della Parola accolta nella fede. Essa comporta una relazione tra fra una tradizione sperimentale e colui che se ne appropria. Al cuore della teologia spirituale c'è la *singolarità assoluta* dell'esperienza di Dio, a cui si riferisce questa teologia e il suo carattere universale o, potremmo dire *comune*, accessibile a tutti⁷⁴.

La **Teologia** si connota invece come riflessione e intelligenza credente di questa Parola. Nel suo aspetto dogmatico essa si manifesta come espressione ufficiale della fede della Chiesa, basata sulla Scrittura e la Tradizione e proclamata in modo normativo da coloro che sono i garanti della fedeltà apostolica al Fondatore e della comunione di tutti coloro che vi si riferiscono⁷⁵.

Evidentemente, queste due realtà **non si possono semplicemente contrapporre**. Spiritualità, infatti, non significa "esperienza" piuttosto che "dottrina", ma **esperienza come luogo e fondamento della dottrina**. È utile precisarlo perché l'esperienza rischia di essere sospetta. Il cristianesimo, infatti, non può essere ridotto semplicemente a esperienza, perché esso «prima di tutto è rivelazione, rivelazione in gesti storici e in una figura storica che, ultimamente, è Gesù Cristo». Ora, Gesù Cristo «è un fatto storico, non è immediatamente un'esperienza. Nella misura in cui il primato è del fatto della rivelazione che è Gesù Cristo c'è un'oggettività

⁷⁴ Cfr. C. THEOBALD, *La «théologie spirituelle», point critique pour la théologie dogmatique*, 178.

⁷⁵ Cfr. *Ibidem*, 179.

e un primato dell'oggettivo»⁷⁶. Accanto a questa ragione ve n'è però un'altra, correlativa alla prima:

L'esperienza, come avviene soprattutto nel modernismo, può essere facilmente ridotta a sentimento religioso. [...] Ora, la fede cristiana, la fede in Gesù Cristo, non è un sentimento religioso e i contenuti della fede non sono forme variabili di quel sentimento. [...] La fede è rapporto con la rivelazione, cioè con Gesù Cristo. La fede, appunto perché è questo rapporto, non inventa Gesù Cristo come contorno del proprio bisogno religioso e del proprio sentimento religioso, ma si sottomette a una verità che è la verità di Gesù Cristo. Implica, dunque, una libertà dell'uomo, ma misurata da questo riferimento a Gesù Cristo⁷⁷.

4.4. Alcune precisazioni circa il concetto di "esperienza"

Assistiamo oggi a un interesse diffuso per la problematica dell'esperienza. Paradossalmente, però, il concetto di esperienza, pur essendo inflazionato, rischia di essere al tempo stesso estremamente sfuggente.

H.G. Gadamer, in *Verità e metodo*, nota che «Il concetto di esperienza mi sembra essere, per quanto paradossale possa sembrare, uno dei più oscuri concetti che possediamo»⁷⁸. Effettivamente, basta prestare attenzione all'uso quotidiano del termine per notare la **poliedrica semantica** che esso assume **nel linguaggio corrente**.

L'ambiguità del termine caratterizza purtroppo non solo il suo uso quotidiano, ma si può rilevare facilmente anche nel linguaggio scientifico. Basta sfogliare un Dizionario filosofico per rendersene conto come, anche a questo livello, il termine "esperienza" assuma una polivalenza semantica non solo concettuale, ma anche metodologica.

È un dato di fatto che ormai da una trentina d'anni il concetto di **esperienza** è oggetto di discussioni, sia in filosofia che in teologia, ma queste discussioni non sono giunte ad alcun risultato definitivo.

Le difficoltà provengono in particolare dalla situazione ambivalente dell'uomo moderno – è con la modernità, infatti, che si introduce un cambiamento nello statuto dell'esperienza –, il quale da una parte associa spontaneamente la nozione di esperienza all'idea di **"sperimentazione"** che caratterizza le scienze naturali e che suppone delle procedure di verifica calcolabili e controllabili – e qui il concetto di esperienza si confonde con un processo di cui possiamo controllare gli sviluppi e che noi stessi possiamo orientare o manipolare. Dall'altra invece è affascinato dalle **esperienze di natura esoterica**. Basti pensare all'equivoco, presente anche nell'ambito ecclesiale, quando si parla di esperienza, che è espressione di narcisismo e che si manifesta come sete di prodigioso, di miracolistico, di taumaturgico, di esperienze visionarie ecc. o, quantomeno, tende a **privilegiare le emozioni**. Si tende così a descrivere le "esperienze" in termini di **"vibrazioni"** che in contesti particolari si fanno sentire con intensità maggiore⁷⁹.

Un passo utile per comprenderne il significato del termine "esperienza", consiste nel cercare di risalire alle sue radici etimologiche. Lo facciamo consapevoli – come ci ha insegnato De Saussure – che l'etimologia, pur essendo la scienza dell'autenticità delle parole (è questa l'etimologia di "etimologia"), non dice il loro uso attuale, ma ne restituisce la memoria semantica e la loro «riserva di significato» (J. Y. Hameline).

⁷⁶ G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, a cura di C. Stercal, Glossa, Milano 1994, 43.

⁷⁷ *Ibidem*, 43.

⁷⁸ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1969, 401.

⁷⁹ J. GREISCH, *Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité*, «Recherches de Science Religieuse» 91 (2003) 591-610.

Nel greco *empereia*, in latino *experientia*, nel tedesco *Erfahrung*, nel francese *experience*, nell'inglese *experience*, ecc., abbiamo a che fare con la plurivocità sconcertante della radice indogermanica *per-*. Essa connota sia il nemico e il pericolo (*periculum*), sia la traversata o il passaggio, assimilato ad un "forare", "trapassare" o "trafiggere" (*percée* in francese, termine che avrà un ruolo determinante nella descrizione eckartiana dell'esperienza mistica).

Qualunque possa essere l'esperienza concreta alla quale si riferiscono questi vocaboli, essa gravita intorno a uno steso nucleo di senso: **l'idea di una traversata pericolosa, cioè di un'esperienza ad alto rischio, pericolosa per definizione.**

L'**italiano** "esperienza" deriva dal latino "*experientia*", un termine composto dal prefisso "ex" = uscita da sé, un "esodo", e dal verbo "*perior*", un verbo che si trova solo in termini composti e che ha la stessa radice di "*peritus*" = colui che ha una conoscenza immediata, diretta delle cose, e di "*periculum*" = che esprime il rischio, la prova legata ad ogni contatto diretto con una realtà che non si conosce.

In **tedesco** il termine *Erfahrung* (= esperienza), che connota l'itinerario e la traversata (da *Fahrt* = viaggio, itinerario), ha la stessa radice di *Gefahr* (= pericolo). Queste particolarità del vocabolario tedesco hanno permesso a von Balthasar di definire l'esperienza come «la convinzione acquisita in un viaggio». L'uomo di esperienza è dunque un uomo che ha viaggiato, che ha compiuto una traversata e che ora può indicare ad altri la direzione da prendere e i mezzi con cui compiere a propria volta la traversata.

All'origine, il concetto di "esperienza" si colloca dunque quasi agli antipodi di questa definizione scientifica. Si tratta infatti di qualcosa che ci piomba addosso in modo imprevedibile; è qualcosa che ci coglie alla sprovvista. L'esperienza religiosa, **nel senso greco arcaico**, ha il senso di una visita. Gli dei sono dei visitatori, la cui manifestazione ci coglie all'improvviso, ci sorprende e ci sconcerta. Hermes è la divinità greca che illustra bene l'inquietante stranezza di queste visite⁸⁰ (cfr. At 14,12-18).

Anche la **tragedia greca** ci ha trasmesso qualche tratto di questa comprensione dell'esperienza. Quando **Eschilo** nell'*Agamennone* dice che «**si impara soffrendo** (*pathei mathos*)»⁸¹, attribuisce alla prova del soffrire un potere di comprensione specifico, altrimenti inaccessibile. Così commenta Gadamer questa espressione di Eschilo:

Questa formula «non significa soltanto che attraverso il male che si subisce si diventa accorti e che solo attraverso illusioni e delusioni si acquista una più corretta conoscenza delle cose. Intesa così, infatti la formula è vecchia come l'uomo. Ma Eschilo vuol dire di più. Vuole esprimere la ragione di questo fatto. Ciò che l'uomo deve apprendere attraverso la sofferenza non è una nozione qualunque, è l'intendimento giudizioso dei limiti dell'uomo, la comprensione dell'insopprimibilità della sua distanza dal divino. È in definitiva una conoscenza religiosa, la stessa da cui è derivata l'origine della tragedia greca. Esperienza è dunque esperienza della finitezza umana. L'uomo sperimentato nel senso più autentico è colui che è consapevole di tale finitezza, che sa di non essere padrone del tempo e del futuro. L'uomo sperimentato, cioè, conosce i limiti di ogni previsione e l'insicurezza di ogni progetto.

⁸⁰ Hermes, figlio di Giove e della ninfa Maya è l'araldo divino che reca il messaggio del fato. Questo dio non godeva fama di essere particolarmente onesto nello sbrigare i propri affari, e fu di conseguenza venerato nell'antichità come patrono dei ladri e dei truffatori in genere, e dei mercanti in specie. Tuttavia, nonostante questa innata tendenza all'imbroglio, Hermes, figlio del cielo e della terra, era e rimaneva sempre il nunzio degli dei e delle verità arcane che essi intendevano rivelare. Per questo occupava un ruolo chiave nella religione. Cfr. S. FAUSTI, *Ermeneutica teologica. Fenomenologia del linguaggio per una ermeneutica teologica*, EDB, Bologna 1973, 6.

⁸¹ ESCHILO, *Agamennone* 177.

[...] L'autentica esperienza è quella in cui l'uomo diventa cosciente della propria finitezza. In essa la capacità e l'autoconsapevolezza della sua ragione progettante trovano il loro limite»⁸².

Tornando ora all'**esperienza di Dio**, possiamo allora dire che essa è connotata da questi due aspetti: da una parte una conoscenza diretta, e quindi non più solo per sentito dire, e dall'altra la consapevolezza che non si può incontrare Dio e rimanere illesi. Basti pensare, fra i tanti esempi biblici, a Giacobbe e, in particolare, alla lotta con Dio, avvenuta nell'incertezza di una notte senza stelle; si tratta di un'esperienza destinata a cambiare non solo il suo nome, ma anche il suo futuro; un'esperienza che, al tempo stesso, lo lascia ferito. Si può pensare anche all'esperienza di Paolo sulla via di Damasco: l'esperienza folgorante di un incontro con Cristo, nel quale il futuro apostolo viene colpito dalla cecità fisica. Questo segno sua della incapacità di scorgere il futuro, durerà fino a quando un altro uomo, Anania, mandato dal Signore, lo illuminerà.

Per concludere possiamo dire che, a differenza dell'**esperimento** che può essere **verificabile** e, pertanto, in qualche modo controllabile da parte dell'uomo, l'esperienza va invece colta nell'accadere di un evento che ci coglie di sorpresa. Un fatto che l'uomo moderno ha perso di vista, è che **ogni esperienza vera delude le nostre attese**. L'esperienza, poi – come afferma Gadamer –, non è essa stessa scienza, ma è una premessa necessaria della scienza⁸³. La capacità che la coscienza ha di ritornare riflessivamente su se stessa, può infatti trasformare la nozione di esperienza in sapere, in conoscenza.

Tornando ora alla Storia della Spiritualità, possiamo dire che essa si propone di interpretare l'esperienza cristiana nei termini di un sapere, sebbene permanga abbastanza insistente la presenza di una tensione tra il comprendere e il sapere.

Il comprendere fa parte, indubbiamente, dell'esperienza cristiana. Il cristiano deve comprendere l'annuncio e le verità cristiane. [...] Il comprendere è, soprattutto per noi, immediatamente un esercizio dell'intelligenza. Nell'esperienza o nel cammino spirituale comprendere e sapere vengono però visti in tensione perché il comprendere [...] non può esaurire la realtà profonda del credere o del sapere cristiano. Cioè, il cristiano è sì chiamato a comprendere ciò che Dio gli dice, ma anche è di più è chiamato a saperlo. Saperlo vuol dire, nel linguaggio spirituale, realizzare un'esperienza assai complessa, realizzare una situazione nella quale l'uomo è implicato non solo con la propria intelligenza, ma anche con la propria libertà, la propria coscienza, il proprio amore, il proprio desiderio, il senso globale della propria vita, la propria sensibilità. Si vuol dire, dunque, che se l'esperienza cristiana si esprimesse soltanto nei termini di un comprendere e fosse, quindi, solo una comunicazione da intelligenza a intelligenza, se ne ridurrebbe la portata effettiva. Di fronte all'oggetto della fede e a ciò che è comunicato dalla fede e, quindi, ultimamente, di fronte a Gesù Cristo e di fronte a Dio, il cristiano non può essere soltanto uno che comprende, deve essere uno che dal proprio comprendere è condotto a stabilire un rapporto molto più globale, più totale, che lo coinvolge completamente.⁸⁴

Risulta evidente, allora, che un corso di Storia della spiritualità dovrà prestare attenzione alla fenomenologia concreta dell'esperienza cristiana, cioè al "vissuto" umano integrale e autentico, un vissuto capace di accogliere la propria autenticità dalla rivelazione, cioè da Gesù Cristo e, quindi, di assumere la forma della fede, della speranza e della carità⁸⁵. L'attenzione alla fenomenologia concreta dell'esperienza cristiana, così come l'abbiamo appena precisata,

⁸² H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 412-413.

⁸³ *Ibidem*, 406.

⁸⁴ G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, 51-52.

⁸⁵ Cfr. *ibidem*, 54-55.

risulterà pertanto un momento fondamentale del nostro corso, destinato a illuminare i problemi che verranno affrontati.

4.5. Storia dell'Arte e Storia della Spiritualità

Abbiamo già potuto notare come, nella storia della spiritualità, sia stata generalmente privilegiata la letteratura, relegando in secondo piano le altre forme espressive della spiritualità. Vogliamo ora riprendere questa osservazione, riportando qui l'invito di Pierangelo Sequeri a riscoprire l'intreccio tra forme della fede e forme dell'estetico:

La grande narrazione dell'esperienza estetica che si concentra simbolicamente nel gesto creatore e rivelatore dell'immaginazione artistica, è sin troppo mortificata e compressa dall'artificiosa separazione dell'invenzione espressiva e della sensibilità spirituale.

La storia e la critica dell'arte hanno assunto quel tratto tipicamente ingegneristico e museale che ha sancito questa separazione. Ciò ha influenzato gravemente anche l'ethos, non solo quello del fruitore, ma anche quello dell'artista e della sensibilità spirituale collettiva. Lo svilimento estetizzante della qualità spirituale ne è il contraccolpo e anche il contrappasso.

Nel caso dell'arte "religiosa" o "sacra", la sensibilità spirituale è assunta a priori come variabile dipendente dalla qualità estetica. Nel caso in cui una religiosità condivisa avesse ragione di fine, poi, secondo il pregiudizio corrente, la sua universale e alta qualità estetica sarebbe già di per sé compromessa.

Sarebbe interessante ricostruire i percorsi, ritrovare i nessi profondi della religione e dell'arte e soprattutto dell'interiorità della fede e della qualità estetica oggi quasi totalmente mancanti.

Bisogna produrre nuovamente il racconto dell'intreccio tra forme della fede e forme dell'estetico evitando la regressione al codice devoto di un'espressività spirituale indipendente dalla qualità del gesto estetico, e di una storia dell'arte sacra ideologicamente risolta nella storia delle idee religiose⁸⁶.

Si tratta certamente di un progetto affascinante e ambizioso, che per il momento risulta ancora poco frequentato, soprattutto a motivo delle non poche competenze richieste.

È noto che il lungo cammino della Parola di Dio nella storia è stato una graduale rivelazione nel tempo, dall'ascolto di Israele nel deserto, alla visione dell'Immagine nella pienezza dei tempi con l'incarnazione di Cristo. Il mondo attuale, però, sembra aver perso la giusta armonia fra immagine e parola, esaltando e amplificando in modo esagerato l'immagine, fino a uno svuotamento del senso.

Anche la cultura teologica sembra aver risentito dello stesso squilibrio, perdendo l'armonia fra la Parola e Immagine, fino a tendere all'estremo opposto della parola, fino cioè a ridursi al concettualismo, e quindi a una parola disincarnata. Questo pericolo è stato denunciato, alcuni anni fa, da T. Spidlik e M.I. Rupnik, in un libro significativamente intitolato *Parola e immagine*:

Se osserviamo il percorso della nostra teologia negli ultimi secoli, vediamo come in qualche maniera è stata sopravvalutata la parola, come essa è stata talvolta intesa in maniera parziale, non nel senso biblico, senza carica vitale, sempre più astratta fino a giungere a sfere di puro concettualismo. Si può vedere lo stesso nell'evangelizzazione. Nella pastorale e nella catechesi spesso si è messo un forte accento sulla dottrina, nella liturgia si sono trascurati i gesti e si è concettualizzato e razionalizzato il rito. Nella vita spirituale si sono sottolineate soprattutto le leggi morali e la volontà. Le parole sono diventate sempre più strumento di affermazione intellettuale e così oggetto di dispute, fino a giungere ad un loro esaurimento. Questo razionalismo, d'altra parte ha favorito come reazione uno spiritualismo disincarnato⁸⁷.

⁸⁶ P. SEQUERI, *Recensione del volume di T. VERDON, L'arte sacra in Italia. L'immaginazione religiosa dal paleocristiano al postmoderno* (Mondadori, Milano 2001), «Teologia» 27 (2002) 80.

⁸⁷ T. SPIDLIK - M.I. RUPNIK, *Parola e immagine*, Lipa, Roma 1995, 83.

La fede che ne deriva, tendenzialmente astratta, dottrinale e intellettualistica, rischia in questo modo di provocare un inaridimento anche delle dimensioni del credere meno concettuali, quali la liturgia e la preghiera.

Questo richiamo all'attualità dell'immagine non deve portarci ad affermare ogni immagine. Sappiamo dall'Antico Testamento quanto è facile farsi immagini, ma come questo possa anche avere esiti sbagliati. Allora dobbiamo farci la domanda: quale immagine è quella giusta? [...] La Parola incarnata è l'unico criterio di discernimento che ci rimane. [...] Non si tratta di una dialettica parola-immagine, ma di una graduale rivelazione e realizzazione della Parola che è Immagine. [...] Bisogna superare il principio gnostico, vincere cioè un modo di ragionare che vede a sé stante un ideale astratto, ma concepito formalmente, da incarnare poi nella storia fino a conformare la storia a sua immagine. Si tratta di andare incontro alla Parola che è Immagine [...] ossia di una Immagine che si vede, che si tocca, ma che è Parola. Essa va cercata nel dialogo dell'umanità e divinità in Cristo. [...] Soprattutto sarà questo principio Parola-Immagine, il principio ipostatico di Cristo, ad evitare anche lo sterile equilibrio formale del cercare sempre un compromesso tra due estremi⁸⁸.

Si comprende così l'invito a riscoprire il legame che collega tra loro fede e arte, legame che è stato mirabilmente sottolineato anche dal papa Giovanni Paolo II nella sua *Lettera agli artisti* del 4 aprile 1999:

5. La Legge dell'Antico Testamento presenta un esplicito divieto di raffigurare Dio invisibile ed inesprimibile con l'aiuto di «un'immagine scolpita o di metallo fuso» (*Dt* 27,15), perché Dio trascende ogni raffigurazione materiale: «Io sono colui che sono» (*Es* 3,14). Nel mistero dell'Incarnazione, tuttavia, il Figlio di Dio in persona si è reso visibile: «Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio nato da donna» (*Gal* 4,4). Dio si è fatto uomo in Gesù Cristo, il quale è diventato così «il centro a cui riferirsi per poter comprendere l'enigma dell'esistenza umana, del mondo creato e di Dio stesso» (GIOVANNI PAOLO II, *Lett. enc. Fides et ratio*, n. 80)

Questa fondamentale manifestazione del «Dio-Mistero» si pose come incoraggiamento e sfida per i cristiani, anche sul piano della creazione artistica. Ne è scaturita una fioritura di bellezza che proprio da qui, dal mistero dell'Incarnazione, ha tratto la sua linfa. Facendosi uomo, infatti, il Figlio di Dio ha introdotto nella storia dell'umanità tutta la ricchezza evangelica della verità e del bene, e con essa ha svelato anche una nuova dimensione della bellezza: il messaggio evangelico ne è colmo fino all'orlo.

La Sacra Scrittura è diventata così una sorta di «immenso vocabolario» (P. Claudel) e di «atlante iconografico» (M. Chagall), a cui hanno attinto la cultura e l'arte cristiana. Lo stesso Antico Testamento, interpretato alla luce del Nuovo, ha manifestato filoni inesauribili di ispirazione. A partire dai racconti della creazione, del peccato, del diluvio, del ciclo dei Patriarchi, degli eventi dell'esodo, fino a tanti altri episodi e personaggi della storia della salvezza, il testo biblico ha acceso l'immaginazione di pittori, poeti, musicisti, autori di teatro e di cinema. Una figura come quella di Giobbe, per fare solo un esempio, con la sua bruciante e sempre attuale problematica del dolore, continua a suscitare insieme l'interesse filosofico e quello letterario ed artistico. E che dire poi del Nuovo Testamento? Dalla Natività al Golgota, dalla Trasfigurazione alla Risurrezione, dai miracoli agli insegnamenti di Cristo, fino agli eventi narrati negli Atti degli Apostoli o prospettati dall'Apocalisse in chiave escatologica, innumerevoli volte la parola biblica si è fatta immagine, musica, poesia, evocando con il linguaggio dell'arte il mistero del « Verbo fatto carne ».

Nella storia della cultura tutto ciò costituisce un ampio capitolo di fede e di bellezza. Ne hanno beneficiato soprattutto i credenti per la loro esperienza di preghiera e di vita. Per molti

⁸⁸ *Ibidem*, 84-87.

di essi, in epoche di scarsa alfabetizzazione, le espressioni figurative della Bibbia rappresentarono persino una concreta mediazione catechetica⁸⁹.

Era questa la convinzione, espressa dal papa Gregorio Magno, che gradualmente passò alla tradizione successiva.

«*Quod est clerico littera, hoc est laico pictura*» (Giovanni Beletth † 1182)

Nel luglio 599, dopo che Sereno vescovo di Marsiglia, per evitare che i fedeli adorassero le immagini sacre, aveva fatto distruggere le pitture della chiesa, Gregorio gli scrisse una lettera nella quale, pur approvando le intenzioni del vescovo, ne biasimava però apertamente il gesto. Quelle immagini, infatti avevano una loro utilità «Gli illetterati, infatti, guardandole, possono leggere sulle pareti quel che non sanno leggere nei libri»⁹⁰. In questa frase, Gregorio esprime felicemente la tensione fra immagine e parola, articolando due atti mentali, entrambi necessari al medesimo atto conoscitivo, in un'unica funzione: «*Ut in parietibus videndo legant*».

Nell'ottobre dell'anno successivo Gregorio doveva intervenire di nuovo:

Aliud est enim picturam adorare, aliud per picturae historiam quid sit adorandum addiscere. Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa etiam ignorantes vident quid sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt. Unde et praecipue gentibus *pro lectione pictura est*⁹¹.

Alla vigilia dell'invasione longobarda, Gregorio poteva così additare i nuovi strumenti di evangelizzazione per le masse sempre più ampie dei *simplices* e degli *illetterati*: la predicazione popolare e le immagini della storia della salvezza. «La tua ansia pastorale – esortava Gregorio – vigili dunque, affinché la tua lingua si faccia libro per colui che non sa leggere (*ut, qui nescit legere, lingua vestra illi sit codex*)»⁹².

Il testo della *Ep. X* sarebbe poi passato al *Decretum Gratiani*, nel quale si legge: «Quel che lo scritto è per il letterato, l'immagine lo è per l'analfabeta»⁹³. È ancora sulla scorta di questi testi di Gregorio Magno, che il manuale liturgico di Giovanni Beletth († 1182) avrebbe coniato la splendida formula della semeiotica dell'analfabeta «*quod est clerico littera, hoc est laico pictura*»⁹⁴.

La rinascita del XII e XIII secolo rilancia il libro, cui è di supporto la riorganizzazione delle scuole e università. Ma la cultura appresa e tramandata dal libro è pur sempre dell'élite clericale. I mass-media del tempo sono parola e immagine. L'evangelizzazione le assume in

⁸⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera agli artisti*, n. 5. Altri testi riguardanti il rapporto tra arte e spiritualità sono stati raccolti da N. BENAZZI (ed.), *Arte e Spiritualità. Parlare allo spirito e creare arte. Un'antologia su percorsi di fede e creazione artistica*, EDB, Bologna 2004.

⁹⁰ «Idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus videndo legant que legere in codicibus non valent. Tua ergo fraternitas et illas servare et ab earum adoratu populum prohibere debuit, quatenus et litterarum nescii baberent unde scientiam historiae colligerent et populus in picturae adoratione minime peccaret» (GREGORIO MAGNO, *Ep. IX*, 105, PL 77, coll. 1027-1028).

⁹¹ GREGORIO MAGNO, *Ep. X*, 13, PL 77, 1128.

⁹² GREGORIO MAGNO, *Ep. VII*, 11, PL 77, 865.

⁹³ *Decretum Gratiani* III, 3, 27 (*Corpus iuris canonici*, ed. Ae. Friedberg, Lipsiae 1879-81, I, 1360).

⁹⁴ GIOVANNI BELETH, *De ecclesiasticis officiis* c. 85: «Scriptura autem laicorum in duobus consistit, in pictura et in ornamentis. Nam, ut ait Gregorius, quod est clerico littera, hoc est laico pictura» (CCM 41/A, 154).

proprio. Parole e segni. «Verbum caro factum est»: la medesima luce della verità entra «per la finestra delle orecchie» quando la parola è ascoltata, entra «per la finestra degli occhi» quando l'immagine è contemplata, dice Gualtieri da San Vittore (fine XII s.).

E se la parola del predicatore riempiva le piazze cittadine (ma agitava anche le masse rurali già inquiete per antiche sofferenze) il pittore istoriava le pareti delle chiese.

Anche san Tommaso d'Aquino avrebbe fatta propria questa convinzione quando scriveva nella *Summa Theologiae*: «È necessario che gli illetterati, i quali non apprendono a leggere e scrivere, siano istruiti tramite segni sensibili, quali immagini e cose simili»⁹⁵.

Negli ultimi anni, l'estetica ha fatto non pochi passi nell'analisi dei nessi tra funzioni diverse del sistema di comunicazione (parola, scrittura, gesto, immagine, segno...), e tutto questo ci ha aiutato a recuperare il radicale intreccio nell'unità intenzionale del messaggio.

A partire da queste formule diventa chiaro che all'origine dell'iconografia cristiana si situa la secolare tradizione di lettura della Scrittura, basata sulla stratificazione dei suoi diversi "sensi"⁹⁶. Gli esiti di tale esegesi, che al lettore moderno possono risultare talvolta sconcertanti e vengono facilmente liquidati come accomodatizi, provengono in realtà dalle usuali categorie ermeneutiche, che venivano volgarizzate dalla liturgia e dalla predicazione. Dalla base biblica del senso storico o *litteralis*, sgorgava abitualmente il senso spirituale il quale, a sua volta, veniva distinto nei sensi allegorico, tropologico o morale, e anagogico.

Nel celebre esempio riportato da Giovanni Cassiano – quello di Gerusalemme – la città santa poteva dunque essere intesa secondo quattro diversi significati: *secundum historiam* essa indica la *civitas Iudaeorum*; *secundum allegoriam* si riferisce all'*Ecclesia Christi*; *secundum anagogiam* significa la *civitas Dei illa caelestis*; infine, *secundum tropologiam*, l'*anima hominis*⁹⁷. Un altro esempio che si può ricordare, riguarda l'episodio biblico di Davide che uccide Golia: «*Historice intentum, intelligitur de occisione Goliath [...]. Allegorice significat Christum vincentem demonem [...]. Tropologice denotat bellum justorum contra demonem de carne tentantem [...]. Et anagogice importatur victoria Christi in die iudicii, quando novissime inimica mors destruetur*»⁹⁸. Questo atteggiamento è rimasto vivo nel tempo, fino al Rinascimento, quando l'osservatore che si soffermava davanti al Davide di Michelangelo, posto a custodia del palazzo dei Signori a Firenze, poteva ancora cogliere nel suo gesto tutti questi significati.

Sembra dunque necessario allo studioso di oggi ritrovare questa unità fra Parola e Immagine, che da sempre ha caratterizzato l'arte cristiana, e il volume di Timothy Verdon – sebbene si limiti all'arte sacra in Italia – può essere un utile complemento alla storia della spiritualità.

Ci accontentiamo per il momento di aver accennato a questo non facile problema, che non è possibile ignorare, se si pensa all'influsso che la teologia e la predicazione hanno avuto,

⁹⁵ «Simplices enim, qui litteris non erudiuntur, oportet erudire per aliqua sensibilia signa, puta per picturas et aliqua huiusmodi» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa theol.* III, 66, 10).

⁹⁶ Gli studi di Henri De Lubac hanno reso familiare ai suoi lettori la teoria dei quattro sensi della Scrittura. Tuttavia non bisogna lasciarsi trarre in inganno dal sottotitolo della sua opera monumentale sull'esegesi medievale, poiché la dottrina dei "quattro sensi" della Scrittura, nella storia dell'esegesi, può essere considerata un'acquisizione solo a partire da Stefano Langton (XIII sec.), il quale conferisce una forza canonica a questa distinzione quadripartita. Stefano Langton, le cui opere si collocano all'inizio del XIII secolo, è infatti l'unico autore presso il quale si trova praticata in modo costante una distinzione dei quattro livelli di lettura. Cfr. B. SMALLEY, *Stephen Langton and the Four Senses of Scripture*, «Speculum» 6 (1931) 60-76; R. QUINTO, *Stefano Langton e i quattro sensi della Scrittura*, «Medioevo» 15 (1989) 67-109; G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII^{ème}-XIV^{ème} siècle*, Cerf, Paris 1999, 334, 436.

⁹⁷ Cfr. GIOVANNI CASSIANO, *Collationes* XIV,8, edizione a cura di E. Pichery, SC 54, Cerf, Paris 1958, 189-197.

⁹⁸ Riproprato in H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale* I, 2, 644.

soprattutto nei primi secoli della Chiesa nell'elaborazione dell'arte cristiana⁹⁹. E ci limitiamo qui a ricordare, per sommi capi, **alcune caratteristiche dei periodi storici in cui tale interazione si è maggiormente manifestata**, soffermando lo sguardo esclusivamente all'epoca patristica.

Sappiamo che la **prima diffusione del cristianesimo** era legata al carattere urbanizzato del mondo romano, alla struttura socio-civile omogenea dell'impero e alla mirabile rete viaria, che resero possibili i frequenti spostamenti dei predicatori. Se si eccettuano le catacombe romane, non rimangono molte tracce di questa prima diffusione della fede cristiana, a causa soprattutto della distruzione delle antiche città italiche durante la guerra greco-gotica del VI secolo, dell'invasione longobarda del VII secolo, soprattutto nel Nord dell'Italia, e dall'invasione saracena del IX secolo nel Sud della Penisola¹⁰⁰.

Le prime opere importanti di un'arte veramente "cristiana, che non sia più solo l'opportuno adattamento dei modelli pagani, risalgono all'**era dell'imperatore Costantino**, che nel 313 levò la condanna che gravava sui cristiani, facendo costruire a Roma, Gerusalemme e Costantinopoli enormi basiliche dotate di sontuose decorazioni e suppellettili¹⁰¹.

Alla **fine del IV e all'inizio del V secolo** – dopo la definitiva chiusura dei templi pagani, voluta dall'imperatore Teodosio nel 391, l'architettura e l'arte cristiana si staccano sempre più dalla tradizione classica, sviluppando un linguaggio proprio, in analogia con le forme correnti e in particolare quelle delle "catechesi mistagogiche" elaborate dai teologi di quest'epoca. È proprio questo indirizzo mistico e teologico che verrà sviluppato nella prima arte bizantina e nella successiva arte monastica dei secoli da VII a XIII¹⁰².

Un'interessante sintesi delle caratteristiche del periodo che ci riguarda viene tracciato anche nella *Lettera del Papa agli artisti*, che riprendiamo concludendo questo paragrafo:

L'arte che il cristianesimo incontrò ai suoi inizi era il frutto maturo del mondo classico, ne esprimeva i canoni estetici e al tempo stesso ne veicolava i valori. La fede imponeva ai cristiani, come nel campo della vita e del pensiero, anche in quello dell'arte, un discernimento che non consentiva la ricezione automatica di questo patrimonio. L'arte di ispirazione cristiana cominciò così in sordina, strettamente legata al bisogno dei credenti di elaborare dei segni con cui esprimere, sulla base della Scrittura, i misteri della fede e insieme un «codice simbolico», attraverso cui riconoscersi e identificarsi specie nei tempi difficili delle persecuzioni. Chi non ricorda quei simboli che furono anche i primi accenni di un'arte pittorica e plastica? Il pesce, i pani, il pastore, evocavano il mistero diventando, quasi insensibilmente, abbozzi di un'arte nuova.

Quando ai cristiani, con l'editto di Costantino, fu concesso di esprimersi in piena libertà, l'arte divenne un canale privilegiato di manifestazione della fede. Lo spazio cominciò a fiorire di maestose basiliche, in cui i canoni architettonici dell'antico paganesimo venivano ripresi e insieme piegati alle esigenze del nuovo culto. Come non ricordare almeno l'antica Basilica di San Pietro e quella di San Giovanni in Laterano, costruite a spese dello stesso Costantino? O, per gli splendori dell'arte bizantina, la Hagia Sophia di Costantinopoli voluta da Giustiniano? Mentre l'architettura disegnava lo spazio sacro, progressivamente il bisogno di contemplare il mistero e di proporlo in modo immediato ai semplici spinse alle iniziali espressioni dell'arte pittorica e scultorea. Insieme sorgevano i primi abbozzi di un'arte della parola e del suono, e se Agostino, fra i tanti temi della sua produzione, includeva anche un *De musica*, Ilario,

⁹⁹ Sappiamo che l'arte cristiana ha saputo esprimersi in forme sempre più autonome, rispetto alle espressioni artistiche coeve, proprio grazie all'interazione storica della spiritualità con le arti visive, chiamate a esplicitarne i contenuti invariati, ma anche le sottolineature particolari e talvolta i conflitti» (T. VERDON, *L'arte sacra in Italia. L'immaginazione religiosa dal paleocristiano al postmoderno*, 20).

¹⁰⁰ *Ibidem*, 21.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*, 22.

Ambrogio, Prudenzi, Efrem il Siro, Gregorio di Nazianzo, Paolino di Nola, per non citare che alcuni nomi, si facevano promotori di una poesia cristiana che spesso raggiunge un alto valore non solo teologico ma anche letterario. Il loro programma poetico valorizzava forme ereditate dai classici, ma attingeva alla pura linfa del Vangelo, come efficacemente sentenziava il santo poeta nolano: «La nostra unica arte è la fede e Cristo è il nostro canto» («At nobis ars una fides et musica Christus»: PAOLINO DA NOLA, *Carmen* 20,31, CCL 203, 144). Gregorio Magno, per parte sua, qualche tempo più tardi poneva con la compilazione dell'*Antiphonarium* la premessa per lo sviluppo organico di quella musica sacra così originale che da lui ha preso nome. Con le sue ispirate modulazioni il Canto gregoriano diverrà nei secoli la tipica espressione melodica della fede della Chiesa durante la celebrazione liturgica dei sacri Misteri. Il «bello» si coniugava così col «vero», perché anche attraverso le vie dell'arte gli animi fossero rapiti dal sensibile all'eterno.

In questo cammino non mancarono momenti difficili. Proprio sul tema della rappresentazione del mistero cristiano l'antichità conobbe un'aspra controversia passata alla storia col nome di «lotta iconoclasta». Le immagini sacre, ormai diffuse nella devozione del popolo di Dio, furono fatte oggetto di una violenta contestazione. Il Concilio celebrato a Nicea nel 787, che stabilì la liceità delle immagini e del loro culto, fu un avvenimento storico non solo per la fede, ma per la stessa cultura. L'argomento decisivo a cui i Vescovi si appellarono per dirimere la controversia fu il mistero dell'Incarnazione: se il Figlio di Dio è entrato nel mondo delle realtà visibili, gettando un ponte mediante la sua umanità tra il visibile e l'invisibile, analogamente si può pensare che una rappresentazione del mistero possa essere usata, nella logica del segno, come evocazione sensibile del mistero. L'icona non è venerata per se stessa, ma rinvia al soggetto che rappresenta (cfr GIOVANNI PAOLO II, *Lett. ap. Duodecimum saeculum* [4 dicembre 1987], nn. 8-9: AAS 80 [1988], 247-249).

5. Suggestimenti per la lettura di un testo antico

Nonostante la felice intuizione che abbiamo esposto nel paragrafo precedente, la storia della spiritualità, così come viene abitualmente concepita, consiste anzitutto in una storia dei testi, non solo perché i testi offrono una base documentaria solida alla storia e all'elaborazione teorica, ma anche perché rappresentano la traccia più consistente e più facilmente leggibile di ciò che chiamiamo esperienza spirituale. Tali testi (autobiografici, biografici, epistolari, trattati teorici, ecc.) esigono di essere letti, studiati e interpretati dallo storico come una specie particolare di testi che trasmettono l'eco di una parola passata¹⁰³.

Dunque, la critica e l'analisi testuale non possono essere escluse da una storia della spiritualità, poiché una parola «si dice» attraverso un testo e un linguaggio che richiede di essere analizzato attraverso una molteplicità di tecniche e di metodi che permettano di ritrovare la voce di chi l'ha pronunciata¹⁰⁴. Ma la lettura dei documenti scritti non è ancora sufficiente, perché l'opera di scrittura rimanda sempre a una conoscenza più ampia della cultura che ad essi soggiace.

Di fronte alla miope prospettiva del positivismo, che identificava la verità storica con la mera fattualità degli eventi riportati dai documenti, la «svolta antropologica» che ha segnato l'ultima storiografia, ci insegna che è importante incontrare, dietro ogni testo, il mondo sociale del redattore¹⁰⁵. Perciò si rende necessaria la mediazione dello storico, al quale viene chiesto di ricostruire una trama di senso del passato. Infatti, senza la fatica di chi interpreta il

¹⁰³ J. LE BRUN, *Michel de Certeau historien de la spiritualité*, «Recherches de Science Religieuse» 91 (2003) 540.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 542.

¹⁰⁵ Cfr. P. BURKE, *Una rivoluzione storiografica*, Laterza, Roma-Bari 1999⁵, 70-102.

passato, rendendolo disponibile per il presente, non ci può essere intelligenza della storia¹⁰⁶. In questo senso la storia non può che essere una scienza ermeneutica¹⁰⁷.

Intesa in questo senso, è evidente che la storia può essere scritta solo con dei frammenti di scrittura strappati al passato, ma rianimati dalle perplessità del presente. La storia, infatti, non ha il semplice scopo di dissotterrare delle realtà brute, perché, interrogando il passato, essa interPELLa anche il destino dell'uomo¹⁰⁸.

Queste premesse ci rendono consapevoli anche che il nostro approccio ai testi della tradizione cristiana non è mai sufficientemente immunizzato dal rischio di forzare le opere letterarie del passato, adattandole ai nostri modelli ermeneutici o riducendole ai nostri criteri storiografici. Per questo ci sembra utile offrire alcuni suggerimenti riguardanti la tecnica di lettura, che ci potranno rendere non solo più coscienti delle difficoltà che un testo antico riserva ai propri lettori, ma anche più sensibili alle sfumature nascoste delle opere sulle quali ci soffermiamo.

5.1. Che cosa è necessario sapere per poter interpretare un testo ?

Per interpretare correttamente un testo bisogna conoscere anzitutto il suo **contesto più ampio**, cioè l'**autore** e la sua **vita**; poi il **contesto immediato**, cioè i **problemi storici e dottrinali** a cui esso si riferisce; infine, è importante valutare il **genere letterario**, lo **stile** e i **problemi linguistici** ad esso sottesi.

5.2. Lettura e comprensione del testo.

Una volta poste le basi che ci permettono di inquadrare un "testo" nel suo "contesto", ci si può accostare attraverso una **lettura attenta**. Una lettura attenta esige anzitutto che si sappia rallentare. «Potremmo misurare l'arte di leggere con la capacità di andare lenti, di saper ripetere, restare a tu per tu con il testo e con se stessi»¹⁰⁹. È importante dirlo perché oggi siamo abituati a leggere di corsa, a divorare il testo con gli occhi e con la mente. Sebbene molti ritengano che una lettura veloce sia l'indicazione che permette di riconoscere una persona colta, bisogna dire che, in realtà, essa denota piuttosto una persona molto occupata, che non ha tempo di soffermarsi con calma sul testo e, pertanto, non riuscirà a fare altro che estrarre dal testo la comunicazione essenziale. Forse il messaggio potrà essere recepito, ma la "meta-comunicazione" – che è l'elemento più sottile della comunicazione globale – verrà ignorata, come del resto le sfumature andranno perse, così come gli elementi che apportano differenze sottili nella scelta delle parole e che caratterizzano lo stile dell'autore.

In realtà, «qualsiasi opera importante richiede tempo e sforzo per aprirsi al lettore» ed esige, pertanto, una frequentazione attenta e ripetuta¹¹⁰. Prima di andare alle idee è importante acquisire il gusto del testo e, per questo, bisogna saper indugiare sulle parole.

¹⁰⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, vol. I, Jaca Book, Milano 1986; P. VEYNE, *Come si scrive la storia*, Laterza, Roma-Bari 1973; A. MOMIGLIANO, *Le regole del gioco nello studio della storia antica*, in IDEM, *Sui fondamenti della storia antica*, Einaudi, Torino 1984, 483.384.

¹⁰⁷ Cfr. C. GEFFRE, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Cerf, Paris 1983 ; IDEM, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Cerf, Paris 2001.

¹⁰⁸ J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, Cerf, Paris 2002, 350; cfr. M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975.

¹⁰⁹ L. ALONSO SCHOKEL, *È difficile leggere la Bibbia?*, in IDEM, *Lezioni sulla Bibbia*, Ed. Piemme, Casale Monferrato 1996, 21.

¹¹⁰ Cfr. *ibidem*, 26-31.

5.3. Comprensione, precomprensione e pregiudizi

Accostandosi a un testo antico è sempre importante chiedersi fino a che punto ciò che attira il nostro interesse corrisponde a ciò che attirava l'attenzione dei suoi primi lettori. Nessuna conoscenza, infatti, è "pura" e impregiudicata, ma si presenta sempre "mista", condizionata dalle "precomprensioni" con cui ci accostiamo a un testo antico¹¹¹.

È importante, allora, essere consapevoli che ognuno si accosta a un qualsiasi oggetto di lettura portando con sé tutto il bagaglio di esperienze culturali che egli ha accumulato sino a quel momento – che possiamo definire "precomprensione" – e che, sia pure in varia misura, lo influenzano nel processo che egli si accinge a vivere¹¹². L'importante è che questa "precomprensione" non diventi un "pregiudizio". Secondo Bultmann, infatti, «non si tratta di eliminare la precomprensione, ma di elevarla a livello cosciente, di esaminarla criticamente grazie alla comprensione del testo, di metterla in questione. In una parola, mentre si interroga il testo, bisogna lasciarsi interrogare da lui»¹¹³.

In realtà, in ogni precomprensione è sempre presente, in qualche misura, seppure minima, un pregiudizio. Bisogna essere consapevoli perché esso lasci spazio alla vera comprensione del testo. Dunque, non si tratta di mettersi al sicuro contro la voce che ci parla dal testo, ma di tener lontano tutto ciò che può impedirci di ascoltarla in modo adeguato. E sono proprio i pregiudizi di cui non siamo consapevoli che ci rendono sordi alla voce del testo¹¹⁴. In questo senso, la comprensione esige, da parte del lettore, un salto qualitativo.

Affrontando un testo antico, è dunque indispensabile che si sappiano **superare le prime impressioni**. I testi che provengono da epoche e culture diverse ci appaiono infatti, sovente, piuttosto estranei, e può accadere di non sentirsi in sintonia con i valori che essi esprimono. È importante allora non solo essere consapevoli di questo fatto per neutralizzarlo, ma anche imparare ad essere aperti davanti a un testo nuovo, per permettergli di esercitare il suo influsso su di noi.

Leggendo con attenzione un testo antico, vediamo immediatamente la necessità e urgenza non solo di imparare un'altra lingua, ma anche di trovare la via che ci consenta di entrare in un mondo completamente diverso e di affrontarlo. Questo riconoscimento della distanza linguistica e storica fra noi ed un testo antico fa capire quanto sia ardua e impegnativa l'impresa ermeneutica: non solo dobbiamo renderci familiare la geografia di quest'altro mondo; è necessario inoltre che troviamo il modo di trasferire il significato da quel mondo nel nostro. Tale operazione di trasferimento, per essere valida, deve trovare il modo di porre il nostro mondo in dialogo con quello. Così ci è dato di fare un'esperienza di crescita e di comprensione nuova¹¹⁵.

Di fronte a un testo antico, non bisogna neppure affrettarsi nella ricerca di conclusioni azzardate, ma occorre saper trascorrere del tempo davanti al testo, prendendo consapevolezza delle difficoltà che avvertiamo o delle nostre riserve. È utile, in questi casi, avviare un processo di dialogo e di scambio con il testo, che diventerà proficuo solo nella misura in cui ci sentiremo coinvolti nell'ascolto e nel discernimento che esso pone in atto¹¹⁶.

¹¹¹ Cfr. A.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1994, 250ss.

¹¹² E. BORGHI, *Leggere un testo, leggere un testo biblico*, «La Scuola Cattolica» 124 (1996) 351-361.

¹¹³ R. BULTMANN, *Das Problem der Hermeneutik*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 47 (1950) 63.

¹¹⁴ Cfr. A.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1994, 317.

¹¹⁵ D. BURTON-CHRISTIE, *La parola nel deserto. Scrittura e ricerca della santità alle origini del monachesimo cristiano*, Ed. Qiqajon, Magnano 1998, 39.

¹¹⁶ «Il dialogo è un dire (*eíro*) che domanda, che indaga (*eíromai*) che è perciò anche ironico (*eironeía*) nella sua stessa essenza» (M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 2001², 12).

Se pensiamo di conoscere già il testo, noi vi getteremo solo uno sguardo, lasciando che le nostre vecchie conclusioni dominino la nostra coscienza. Il risultato sarà allora la semplice ripresa prevedibile delle nostre impressioni passate, senza perspicacia né profondità nuova. Ogni volta che ci accingiamo alla lettura, dobbiamo farlo con tutto lo stupore del primo incontro. Il testo non è cambiato, ma io sì. Ad ogni incontro, io sono una persona diversa: perché ne risulti qualcosa di autentico, l'interazione tra il mio io di oggi ed il testo dovrà essere qualcosa di nuovo. La disciplina che devo imparare, è un ascolto ininterrotto, senza permettere che i miei pregiudizi mi impediscano di essere attento a quello che il testo dice realmente. Il più grande nemico della nostra perspicacia e della nostra ispirazione per un nuovo contatto con dei documenti antichi è il pensiero implicito che non ho più niente da imparare da essi. Bisogna allora sconfiggere la noia che nasce della familiarità. Dobbiamo accostarci ai grandi autori della tradizione con una mente fresca, come se ci fossero ancora sconosciuti, quasi come se fossero dei profeti che ci recano notizie da regioni ignote, e che ascolteremmo abbandonandoci ad esse¹¹⁷.

5.4. Ogni parola deve essere capita

Difficilmente si può penetrare il testo in profondità se non si è sensibili alle parole. Se non si è consapevoli dei particolari significati che le parole rivestono in una determinata epoca, contesto o autore, inesorabilmente ci si condanna alla superficialità:

Ci si è resi conto che il linguaggio (un testo, un racconto, un discorso o una semplice parola) significa sempre più di quanto non dica immediatamente, sia perché è preformato da un linguaggio che è il prodotto di una tradizione orale primitiva, sia perché esprime, a un dato momento, l'esperienza globale di una società, di uno stato culturale, di una storia vissuta. Ne segue che la comprensibilità di un linguaggio cambia nella storia dei popoli come cambia per un individuo nel tempo della sua vita, soprattutto quando si passa da una forma di società o di un'epoca di civilizzazione a un'altra. Da ciò deriva la necessità di "interpretare", vale a dire di "tradurre" un linguaggio in un altro, tenendo conto dell'orizzonte di comprensione proprio di ciascuno dei due, per trasmettere il senso primo senza "tradirlo", ma non senza "alterarlo", e ciò per il semplice fatto del suo passaggio in un'"altra" modalità di espressione. Questa necessità si impone particolarmente per i linguaggi religiosi, sia perché essi provengono spesso da un passato al quale non possiamo più accedere, sia perché essi sono eminentemente "simbolici", vale a dire ricchi di relazioni a esperienze numerose e diversificate¹¹⁸.

Ciò può rappresentare una più grande ricchezza per la nostra lettura, un maggiore interesse e un maggior senso di solidarietà con coloro che ci hanno preceduti. Per questo si deve intraprendere un'analisi del testo, riga per riga, parola per parola. "Analisi", nel suo etimo, deriva dal greco *ana/-lu/w*, cioè "sciolgo". L'analisi del testo cerca dunque di sciogliere le metafore per cogliere il senso del discorso. L'interpretazione, poi, deve saper cogliere il non detto, aprendo ad un contenuto altro e nuovo rispetto a ciò che è intenzionalmente espresso.

[...]. La cosa più difficile è la più semplice da formulare: ogni parola deve essere capita. Questo è arduo, perché l'occhio tende abitualmente a saltare ciò che più ci urta o ciò che mette maggiormente in questione il nostro modo di vedere le cose [...]. L'argomento o l'esempio che sembrano sconvolgenti, banali o noiosi sono anche quelli che segnalano che stiamo andando fuori strada, e che ci mettono di nuovo in questione. La tentazione abituale è di passare sopra a

¹¹⁷ A. BLOOM, *The Study of Texts*, in A. BLOOM, *Giants and Dwarfs: Essays 1960-1990*, Simon & Schuster, New York 1991, 302.

¹¹⁸ J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, Cerf, Paris 2002, 482-483.

queste cose, a meno di prendere una matita e un pezzo di carta, di sottolineare, di intendere, di soffermarsi e cercare di stupirsi¹¹⁹.

Infine, l'interpretazione deve saper cogliere il non detto, aprendo ad un contenuto altro e nuovo rispetto a ciò che è intenzionalmente espresso.

5.5. Un infinito virtuale

Il compito di interpretare non è mai facile e a volte si rischia di contrapporre «due atteggiamenti egualmente indispensabili. Il “critico” deve sempre temere di *maggiorare* i testi, di “far loro dire più di quanto essi non dicano”, di lasciarsi impressionare, suo malgrado, da quanto in seguito se ne è dedotto, mentre il “religioso” paventa di non intenderli appieno. Il primo deve guardarsi dall'arbitrio, il secondo dal non rimanere in superficie»¹²⁰.

Testo e interpretazione non sono della stessa natura, non stanno sullo stesso piano e non possono, quindi giustapporsi. Il primo esprime una conoscenza spontanea, sintetica programmatica, in certa maniera creatrice. La seconda, che è il commento, è dell'ordine riflessivo, analitico. Il primo morde, se così si può dire, all'essere stesso; la seconda fa uso di teorie esplicative. In un certo senso il commento, se è perspicace, va sempre più lontano del testo, perché vuole rendere manifesto tutto ciò che esso contiene e se non va effettivamente più lontano, allora non serve a niente, poiché in tal caso il testo non è stato affatto chiarito. Ma in un altro senso, e più importante, il testo, in forza della sua ricchezza concreta, va sempre oltre il commento e mai quest'ultimo dispensa dal ritornare al testo. Il testo contiene, infatti, un infinito virtuale¹²¹.

Continua Henri De Lubac:

La vita dello spirito, via via che avanza, si trova inevitabilmente ad urtare contro nuove premesse che generano problemi nuovi. Nuove porte si presentano, che occorre varcare senza sapere in quali nuovi domini saremo costretti a penetrare. Tornare indietro, fermarsi soltanto, è impossibile. Tutto ciò non sarebbe umiltà, fermezza o tranquillità, ma abdicazione, smarrimento, suicidio. Così la vita spirituale, sia essa quella dell'intelligenza o quella dell'anima, comporta una parte di avventura. Ogni tradizione esige invenzione. La fedeltà è necessariamente creatrice tanto per l'intelligenza quanto per l'anima¹²².

Indicazioni bibliografiche

Problemi introduttivi

AA.VV., Per una cultura dell'Europa unita. Lo studio dei Padri della Chiesa oggi. Atti dei Colloqui di Torino e Roma 30-31 ottobre 1991, SEI, Torino 1992. M. ALEXANDRE, Les Écrits patristiques grecs comme corpus littéraire, in Les Pères de l'Église au XX siècle. Histoire-Littérature-Théologie. «L'aventure des Sources Chrétiennes», Cerf, Paris 1997. E. BELLINI, *I Padri nella tradizione cristiana* (Già e non ancora. Pocket 66), Jaca Book, Milano 1982. A. BENOIT, *Attualità dei Padri della Chiesa*, Il Mulino, Bologna 1970. H.U. VON BALTHASAR, *L'unità tra teologia e spiritualità*, in IDEM, *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1970, 11-29 (ora in IDEM, *Scritti minori*, vol. xxv, a cura di E. Guerriero, Jaca Book, Milano 1998, 383-409). D.

¹¹⁹ A. BLOOM, *The Study of Texts*, in *Giants and Dwarfs: Essays 1960-1990*, 306-307.

¹²⁰ H. DE LUBAC, *Nuovi paradossi* (Dimensioni dello spirito 10), Ed. Paoline, Alba 1957, 23.

¹²¹ *Ibidem*, 25.

¹²² *Ibidem*, 25-26.

BERTRAND, *Contributo della patristica alla spiritualità*, in C.A. BERNARD (a cura di), *La spiritualità come teologia: simposio organizzato dall'Istituto di spiritualità dell'Università gregoriana: Roma, 25-28 aprile 1991*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 89-104. F. BOLGIANI, *Patrologia e storia della Chiesa antica*, in G. MEERSSEMANN - E. CATTANEO - M. MACARRONE (a cura di), *Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica*, sec. II-IV, Vita e pensiero, Milano 1970, 283-333. H. CROUZEL, *La patrologia e il rinnovamento degli studi patristici*, in R. VANDER GUCHT - H. VORGRIMMER, *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. III, Città Nuova, Roma 1972, 544-570. A. DI BERARDINO, *Orientations actuelles des recherches patristiques*, in *Les Pères de l'Église au XX siècle. Histoire-Littérature-Théologie. «L'aventure des Sources Chrétiennes»*, Cerf, Paris 1997. A. DI BERARDINO, *Tendenze attuali negli studi patristici*, in A. QUACQUARELLI (a cura di), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Città Nuova, Roma 1989, 25-70. M. DIEGO SANCHEZ, *Espiritualidad patristica. El estatuto de una historia de la espiritualidad*, «Burgense» (1997) 67-96. M. DUPUY, *Spiritualité*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XIV, Beauchesne, Paris 1990, coll. 1142-1173. J. FONTAINE, *Letteratura latina cristiana*, Il Mulino, Bologna 1973. P. GOIJON, *Textes spirituels et existence chrétienne: la place évangélique du lecteur*, «Recherches de Science Religieuse» 97 (2009) 13-32. R. GRÉGOIRE, *I Padri nel Medio Evo*, in A. Quacquarelli (a cura di), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Città Nuova, Roma 1989, 757-798. A. HAMMAN, *Les instruments de travail en théologie patristique et historique*, «Seminarium» 29 (1977) 155-170. ISTITUTO PATRISTICO AUGUSTINIANUM, *Lo Studio dei Padri della Chiesa nella ricerca attuale*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1991. P. MARTINELLI, *La teologia spirituale*, in G. LORIZIO - N. GALANTINO (a cura di), *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinare*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2004³, 541-576. G. MOIOLI, *Guida allo studio teologico della Spiritualità cristiana. Materiali e problemi per la sintesi (I)*, Pro manuscripto, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano 1983. L. PADOVESE, *Introduzione alla teologia patristica*, Piemme, Casale Monferrato 1992. S. ROBERT, *Vocation actuelle de la Théologie spirituelle*, «Recherches de Science Religieuse» 97 (2009) 53-74. P. SINISCALCO, *Patristica, patrologia e letteratura cristiana antica ieri e oggi. Postille storiche e metodologiche*, «Augustinianum» 20 (1980) 383-400. C. STERCAL, *Il "divorzio" tra teologia e mistica. Rilettura di una tesi storiografica*, «Annali di Scienze Religiose» 4 (1999) 403-416. ID., *Storia e teologia della spiritualità nella riflessione di Giovanni Moioli*, «Teologia» 24 (1999) 72-88. ID., *Storia della teologia e storia della spiritualità. Relazioni tra i due saperi*, «Rivista Teologica di Lugano», 5 (2000) 199-221. ID., *Storia della teologia e storia della spiritualità. Relazioni tra i due saperi*, in *La teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive*, a cura di I. Biffi - C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2000, 27-53. C. THEOBALD, *La «théologie spirituelle», point critique pour la théologie dogmatique*, NRT 117 (1995) 178-198. D. SORRENTINO, *Storia della spiritualità e teologia. Necessità e fecondità di un nesso*, «Asprenas» 46 (1999) 163-194.

Manuali di Patrologia – Storia della Letteratura cristiana

B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologia*, Marietti, Casale Monferrato 1981⁷. G. BARDY - G. DI NOLA, *Storia della letteratura cristiana antica greca. Storia letteraria, letteratura critica e approfondimenti tematici*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999. G. BOSIO - E. DAL COVOLO - M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa*, 5 voll., SEI, Torino 1991-1996. H. VON CAMPENHAUSEN, *I Padri greci*, Paideia, Brescia 1967. ID., *I Padri della Chiesa latina*, Sansoni, Firenze 1969. E. CATTANEO - C. DELL'OSSO - G. DE SIMONE, *Patres Ecclesiae. Una introduzione alla Teologia dei Padri della Chiesa*, Ed. Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2008. J. LIÉBAERT - M. SPANNEUT - A. ZANI, *Introduzione generale allo studio dei Padri della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1998. C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, Morcelliana, Brescia 1995. M. PELLEGRINO, *Letteratura greca cristiana*, Studium, Roma 1978³. ID., *Letteratura latina cristiana*, Studium, Roma 1970³. A. QUACQUARELLI (a cura di), *Complementi di Patrologia*, Città Nuova, Roma 1989 (con riferimento alle patrologie in lingue orientali). J. QUASTEN, *Patrologia*, Marietti, Torino, voll. I-II, 1980²; proseguimento a cura dell'*Institutum Patristicum Augustinianum* e di A. Di Bernardino, voll. III-V, 1978-2000. M. SIMONETTI - E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, Piemme, Casale Monferrato 1999.

Dizionari:

AA.VV., *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1937 ss. AA.VV., *Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998. E. ANCILLI (a cura di), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Città Nuova, Roma 1989, 3 voll. S. DE FIORES E T. GOFFI (a cura di), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Roma 1979,

Manuali e studi di Storia della Spiritualità

E. ANCILLI (a cura di), *La spiritualità cristiana. Storia e testi*, Studium, Roma 1981ss. J. AUMANN, *Sommario di storia della spiritualità*, Dehoniane, Napoli 1986. G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles* (nuova edizione curata da A. Hamman), 2 voll., Brepols, Tournai 1968 ; tr. It. *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book, Milano 1983. L. BOUYER - L. DATTRINO, *La Spiritualità dei Padri (II-V secolo)*, EDB, Bologna 1998. F. CAYRE, *Spiritualité et mystique des premiers temps*, Paris 1956. *Christian spirituality. Origins to the Twelfth Century* (World Spirituality 16), Crossroad, New York 1986. D. DE PABLO MAROTO, *Historia de la espiritualidad cristiana*, Editorial de espiritualidad, Madrid 1990. ID., *Espiritualidad de la Alta Edad Media*, Editorial de espiritualidad, Madrid 1998. ID., *Espiritualidad de la Baja Edad Media: siglos XIII-XV*, Editorial de espiritualidad, Madrid 2000. M. DIEGO SANCEZ, *Historia de la espiritualidad patristica*, Editorial de espiritualidad, Madrid 1992 (con una bibliografia dettagliata e ben organizzata, che include le edizioni degli scritti patristici). E.A. DREYER – M.S. BURROWS (edd.), *Minding the Spirit. The Study of Christian Spirituality*, The John Hopkins University Press, Baltimore & London 2005. G. DUMEIGE, *Storia della spiritualità*, in S. DE FIORES E T. GOFFI (a cura di), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Roma 1979, 1543-1571. R. GÓMEZ PÉREZ, *La fe y los días*, Palabra, Madrid 1973. V. GROSSI, *La spiritualità dei Padri latini* (Storia della spiritualità 3/B), Borla, Roma 2002. A. HAMMAN, *La vita quotidiana dei primi cristiani*, ed. it. a cura di A. Crespi, Rizzoli, Milano 1993. C. KANNENGIESSER (a cura di), *Early Christian Spirituality*, trad. Pamela Bright, Philadelphia: Fortress Press 1986. B. JIMÉNEZ-DUQUE, - L. SALA-BALUST, *Historia de la espiritualidad*, 4 voll. J. Flors, Barcelona 1969. B. MCGINN, in *Storia della mistica cristiana in Occidente. Le origini (I-V secolo)*, Marietti, Genova 1997. J.M. MOLINER, *Historia de la espiritualidad*, Monte Carmelo, Burgos 1972. P. POURRAT, *Spiritualité chrétienne*, 4 voll., Gabalda, Paris 1947. D. RAMOS LISSON, *El testimonio de los primeros cristianos*, Rialp, Madrid 1969. A. ROYO MARIN, *Los grandes maestros de la vida espiritual. Historia de la espiritualidad cristiana*, BAC, Madrid 2003. K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, vol. I: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Monstheologie des 12. Jahrhunderts*, Beck, München 1990; tr.it.: *Storia della Mistica occidentale*, vol. I: *Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1995. T. ŠPIDLÍK - I. GARGANO, *La spiritualità dei Padri greci e orientali* (Storia della spiritualità 3/A), Borla, Roma 1983. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995. J.B. VALERO, *La espiritualidad en los primeros siglos del cristianesimo* (Cátedra de Teología contemporanea XII/4), S.M., Madrid 1994. M. VILLER, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Bloud & Gay, Paris 1930. M. VILLER - K. RAHNER, *Ascetica e Mistica nella Patristica*, Brescia 1991 (orig. francese 1930, tradotto e completato da K. Rahner nel 1939). *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, Routledge & Kegan Paul, London-New York 1985ss

Studi

H.U. VON BALTHASAR, *L'unità tra teologia e spiritualità*, in IDEM, *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1970, 18-21. D. BERTRAND, *Contributo della patristica alla spiritualità*, in C.A. BERNARD (a cura di), *La spiritualità come teologia*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 89-104. L.E. BOLIS, *Storia e storie della spiritualità. Nodi teorici e prospettive di ricerca*, «Teologia» 26 (2001) 213-237. P.L. BORACCO, *Il problema storiografico della spiritualità cristiana*, in *Storia della spiritualità*, vol I: *La Spiritualità dell'Antico Testamento*, EDB, Bologna 1987, 17-36. J.C. BRETON, *Retrouver les assises anthropologiques de la vie spirituelle*, «Studies in Religion» 17 (1988) 97-105. M. DIEGO SÁNCHEZ, *Espiritualidad patristica. El estatuto de una istoriade la espiritualidad*, «Burgense» 38 (1997) 67-96. G. DUMEIGE, art. *Storia della spiritualità*, in S. DE FIORES E T. GOFFI (a cura di), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Roma 1979, 1548-1549. V. GROSSI, *La coscienza storica tra*

Bibbia e tradizione. (L'istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale), «Lateranum» 56 (1990) 653-678. A. HAMMAN, *La vie quotidienne des premiers chrétiens*, Hachette, Paris 1971; tr. it.: *I cristiani del secondo secolo*, Il Saggiatore, Milano 1973. A. HAMMAN, *Le prime comunità cristiane*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2001. L. MEZZADRI, *Storia della Chiesa e spiritualità*, «Communio» 8 (1979) 37-45. G. MOIOLI, *Guida allo studio teologico della Spiritualità cristiana. Materiali e problemi per la sintesi (I)* (Corsi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale), *Pro manuscripto*, Milano 1983. E. GIANNARELLI, *Fra letteratura cristiana antica e teologia: l'uomo, l'individuo, il santo*, «Ricerche Teologiche» 2 (1991) 51-70. B. SECONDIN, *Nozione di spiritualità e alcune recenti collane di Storia della spiritualità*, «Ricerche Teologiche» 1 (1990) 187-205. C. STERCAL, *Il "divorzio" tra teologia e mistica. Rilettura di una tesi storiografica*, «Annali di Scienze Religiose» 4 (1999) 403-416. C. STERCAL, *Storia della teologia e storia della spiritualità. Relazione tra i due saperi*, «Rivista Teologica di Lugano» 5 (2000) 199-221. O. STEGGINK, *Study in Spirituality in Retrospective Shifts in Metodological Approach*, «Studies in Spirituality» 1 (1991) 5-23. C. THEOBALD, *La «théologie spirituelle», point critique pour la théologie dogmatique*, «Nouvelle Revue Théologique» 117 (1995) 178-198. J.I. UGARTE GRIJALBA, *Para una Teologia espiritual de los Padres de la Iglesia*, «Revista Teológica Limense» 13 (1979) 301-314.

Capitolo primo

ALLE ORIGINI DELLA SPIRITUALITÀ CRISTIANA: LA MISTICA BIBLICA DI ORIGENE

Indicazioni bibliografiche

- M. ALEXANDRE, *La découverte d'Origène au XX^e siècle*, in C. BADILITA, C. KANNENGISSER (EDD.), *Les pères de l'Église dans le monde d'aujourd'hui*, Beauchesne, Paris 2006, 51-93.
- H. CROUZEL, *Origene*, Borla, Roma 1986, 91-125.
- E. DAL COVOLO – L. PERRONE (a cura di), *Mosè ci viene letto nella Chiesa. Lettura delle Omelie di Origene sulla Genesi*, (Biblioteca di Scienze Religiose 153), Las, Roma 1999.
- J. DANIELOU, *Les sources bibliques de la mystique d'Origène*, «Revue d'Ascétique et de Mystique» 23 (1947) 126-141.
- H. DE LUBAC, *Storia e spirito. La comprensione della Scrittura secondo Origene*, Jaca Book, Milano 1985.
- B. MCGINN, *The spiritual Heritage of Origen in the West. Aspects of the History of Origen's Influence in the Middle Ages*, in *Origene maestro di vita spirituale, Milano, 13-15 Settembre 1999*, a cura di L.F. Pizzolato e M. Rizzi, (Studia Patristica Mediolanensia 22), Vita e Pensiero, Milano 2001, 263-289.
- A. MONACI CASTAGNO, *Origene predicatore*, Franco Angeli, Milano 1987.
- E. PRINZIVALLI – P. BETTIOLO, *Origenismo (in Oriente)*, in A. MONACI CASTAGNO (a cura di), *Dizionario di Origene*, Città Nuova 2000, 302-337.
- R. SANLES, *Origène*, in DS, t. XI, Beauchesne, Paris 1982, coll. 933-962.
- M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Istituto Patristico "Augustinianum", Roma 1985.
- M. SIMONETTI, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia 2004.
- B. STUDER - G. LETTIERI, *Origenismo (in Occidente)*, in A. MONACI CASTAGNO (a cura di), *Dizionario di Origene*, Città Nuova 2000, 302-337.
- L. VILLEY, *Origène, lecteur de l'Écriture* (Suppl. aux "Cahiers Évangile", 96), Editions du Cerf, Paris 1996.

1. Origene di fronte al testo biblico

Origene, sebbene non sia stato il primo mistico cristiano è certamente all'origine della riflessione sulla spiritualità cristiana.

Prima di lui ci sono San Paolo, Ignazio di Antiochia e Ireneo di Lione, i quali hanno senz'altro vissuto un'esperienza cristiana profonda. Tuttavia essi non ci hanno lasciato nessuna riflessione sistematica su questa loro esperienza. Una sistematizzazione si trova invece, per la prima volta, nell'opera di Origene. Per poter elaborare questa sistematizzazione riflessa circa la vita spirituale del cristiano, Origene si è servito delle categorie della mistica platonica del suo tempo. Vogliamo solo accennare a questo aspetto importante, ma fin troppo esclusivamente sottolineato da alcuni studiosi, perché non è il solo. **La teologia spirituale di Origene, infatti, è anzitutto biblica.**

Origene è convinto che la Scrittura racchiude tutta la teologia e perciò permette di interpretare alla sua luce, la vita dell'anima e della sua relazione con Cristo. Evidentemente, non tutti sono in grado di leggere questa realtà all'interno della Scrittura. E Origene distingue **l'uomo carnale** (che chiama spesso "il giudeo"), il quale si ferma alla scorza della Scrittura perché ne sa cogliere solo il senso letterale, mentre **l'uomo spirituale** sa gustare le cose spirituali in essa contenute perché a lui, lo Spirito santo "rivela" – toglie cioè il *velamen* – e gli permette di scoprire, sotto la lettera, il nutrimento spirituale per la propria anima.

La spiritualità origeniana, si fonda dunque sul “senso spirituale” della Scrittura che continuerà ad avere per secoli, anche dopo di lui, un’importanza enorme nella riflessione cristiana. Intesa in questo senso, essa ha in Origene il suo iniziatore.

2. “Theia anagnosis”

ORIGENE, *Lettera a Gregorio Taumaturgo*, par. 4

Tu dunque, mio signore e figlio, applicati anzitutto alla lettura delle divine Scritture, applicati però con attenzione perché abbiamo bisogno di molta attenzione quando leggiamo i libri divini, per timore di pronunciare parole o di avere pensieri temerari al riguardo.

Applicandoti alla lettura sacra con attenzione e con fede, e con l'intenzione di piacere a Dio, bussa nella tua lettura, alla porta di ciò che è chiuso e ti aprirà il portinaio del quale Gesù ha detto: “e gli apre il portinaio” (Gv 10,3). E dedicandoti a questa divina lettura (*Theia anagnosei*), cerca con rettitudine e con fiducia incrollabile in Dio, quel senso delle divine Scritture che resta nascosto ai più.

Non accontentarti però di bussare e di cercare. È infatti assolutamente necessaria la preghiera per poter comprendere le cose divine. E proprio per esortarci a farlo, il Salvatore ha detto non solo: “Bussate e vi sarà aperto” e: “Cercate e troverete”, ma ha aggiunto anche: “Chiedete e vi sarà dato” (Mt 7,7; Lc 11,9)».

3. Il velo della carne e il velo della lettera

ORIGENE, *Omellerie sul Levitico*, a cura di M.I. Danieli, (Testi patristici 51), Città Nuova, Roma 1985, 33-34.

Negli ultimi giorni il Verbo di Dio, rivestito di carne tramite Maria, uscì in questo mondo, e altro era quello che in lui si vedeva, altro quello che si comprendeva – giacché la vista della carne in lui si manifestava a tutti, ma a pochi eletti era concesso il riconoscimento della divinità –; così anche quando il Verbo di Dio è proferito agli uomini mediante i profeti o il legislatore, non è proferito senza vesti convenienti. E come là è ricoperto dal velo della carne, lo è qui dal velo della lettera, di modo che si scorge la lettera come la carne, ma si percepisce nascosto al di dentro il senso spirituale come la divinità.

Questo lo troviamo anche ora leggendo il Libro del Levitico, nel quale sono descritti i riti dei sacrifici, la varietà delle vittime e i ministeri dei sacerdoti. Queste cose, secondo la lettera – che è come la carne del Verbo di Dio e il rivestimento della sua divinità – può avvenire che le scorgano e le ascoltino degni e indegni. Ma beati sono gli occhi che vedono lo Spirito divino nascosto all’interno del velo della lettera; e beati sono quelli che prestano a questo ascolto le orecchie pure dell’uomo interiore. Altrimenti percepiranno chiaramente in queste parole la lettera che uccide (cfr. 2Cor 3,6). Giacché se, anche secondo alcuni dei nostri, seguo il senso semplice e accolgo la voce del legislatore senza – così essi sogliono deriderci – alcun artificio di parola e nube di allegoria, io, uomo di Chiesa, che vivo sotto la fede nel Cristo e come posto in mezzo alla Chiesa, sono incitato dall’autorità del precetto divino a sacrificare vitelli e agnelli e ad offrire fior di farina con incenso e olio. Così fanno quanti ci costringono a essere schiavi della storia e a osservare la lettera della Legge.

Ma è l’occasione perché noi usiamo contro gli empi anziani le parole di santa Susanna, che essi hanno tagliato via rigettando la storia di Susanna dal catalogo dei libri divini, mentre noi le accogliamo, e opportunamente ce ne serviamo contro di loro dicendo: *Per me angustie da ogni parte* (Dan 13,22). Se infatti acconsentirò a voi seguendo la lettera della Legge, sarà la morte per me, se non acconsentirò, non sfuggirò alle vostre mani. Ma è meglio per me cadere nelle vostre mani senza aver fatto nulla, che peccare davanti al Signore (cfr. Dan 13,22-23).

Cadiamo dunque anche noi, se così è necessario, sotto le vostre calunnie, purché la Chiesa – convertita ormai al Cristo Signore – conosca la verità della parola di Dio ricoperta del velo della lettera; così, infatti, dice anche l'Apostolo: *Se uno si converte al Signore, il velo viene tolto; infatti dov'è lo Spirito del Signore, ivi è la libertà* (2Cor 3,16-17). È dunque il Signore stesso, è lo Spirito santo che dobbiamo pregare, affinché si degni di togliere ogni nebbia e ogni caligine che, condensandosi con la sporcizia dei peccati, oscura la vista del nostro cuore, in modo che possiamo riconoscere l'intelligenza spirituale e mirabile della sua Legge, secondo la parola: *Togli il velo ai miei occhi e considererò le meraviglie della tua Legge* (Sal 118,18).

4. «Attingere ogni giorno l'acqua della Parola di Dio»: l'Omelia 10 sulla Genesi

ORIGENE, *Omellerie sulla Genesi*, trad. I. Danieli, Città Nuova, Roma 2002, 265-281.

1. *Isacco* – dice la Scrittura – *cresceva e si fortificava*, vale a dire, cresceva la gioia di Abramo, che considerava non le cose visibili ma le invisibili (1): Abramo infatti non gioiva dei beni presenti né delle ricchezze del mondo né dei fatti del secolo. Vuoi apprendere di dove egli traeva la sua gioia? Ascolta il Signore che dice ai giudei: *Il vostro padre Abramo desiderò vedere il mio giorno, lo vide e gioì* (Gv8,56).

Perciò Isacco cresceva in quanto Abramo gioiva della visione che aveva di Cristo e della speranza che riponeva in lui. Oh, se diventaste anche voi Isacco e foste la gioia della Chiesa vostra madre!

Temo invece che la Chiesa partorisca ancora figli nella tristezza e nel dolore. O non è forse per lei tristezza e dolore quando voi non venite ad ascoltare la parola di Dio, e a stento vi recate in chiesa nei giorni di festa, e lo fate non tanto per il **desiderio della parola** quanto per l'attrazione della solennità e per ottenere in qualche modo la remissione pubblica dei peccati? Che cosa dunque debbo fare io, cui è stato affidato il ministero della parola? Io che, benché servo inutile, ho ricevuto dal Signore la misura di frumento da distribuire alla sua famiglia? Ma considera che cosa aggiunge la parola del Signore: *una misura di frumento da distribuire a tempo opportuno*. Ma allora che cosa debbo fare? Dove o quando troverò il tempo che va bene per voi? Di esso la maggior parte, anzi quasi tutto, lo consumate in occasioni mondane, un'altra parte nel foro, un'altra negli affari; qualcuno ha tempo per la campagna, un altro per i processi, e nessuno o pochissimi hanno tempo per ascoltare la parola di Dio.

Ma perché vi faccio colpa delle vostre occupazioni? Perché mi lamento degli assenti? Anche voi, che siete presenti, che state in chiesa, non siete attenti ma perdetevi in chiacchiere banali, di tutti i giorni, e voltate le spalle alla parola di Dio e alle letture divine. Temo che anche a voi il Signore dica ciò che ha detto per tramite del profeta: *Hanno volto a me le spalle e non il volto*.

Che cosa dunque debbo fare, dato che mi è stato affidato il ministero della parola?

Le cose che vengono lette sono mistiche e vanno spiegate con i segreti dell'**allegoria**. Ma posso io far penetrare in orecchie sorde e mal disposte le perle della parola di Dio? L'Apostolo non ha fatto così. Considera infatti che cosa dice: *Voi che leggete la legge, non ascoltate la legge. Abramo ha avuto due figli*, e quel che segue, e aggiunge: *Tutto ciò ha significato allegorico*. Ha forse spiegato i misteri della legge a quelli che non leggono né ascoltano la legge? Ma egli diceva a quelli che leggevano la legge: *Non ascoltate la legge*. Come dunque io potrò spiegare i misteri della legge e le allegorie che ci ha insegnato l'Apostolo, a quelli a cui sono sconosciuti l'ascolto e la lettura della legge?

[...]. Mi meraviglio che ancora non abbiate conosciuto la via di Cristo, che neppure questo abbiate sentito dire: che la via che conduce alla Vita non è larga e spaziosa ma stretta e angusta. Entrate perciò per la porta stretta, e lasciate la larghezza a quelli che si perdono.

[...] L'Apostolo comanda di pregare senza interruzione. Voi che non vi radunate per la preghiera, in che modo portate a compimento senza interruzione ciò che sempre trascurate. Anche il Signore comanda: *Vegliate e pregate per non entrare in tentazione*. Che se neppure quelli che vegliavano e pregavano e sempre aderivano alla parola di Dio sono sfuggiti alla tentazione, che cosa fanno quelli che vengono in chiesa soltanto nei giorni solenni? [...] Mi infastidisce dover parlare riguardo a ciò che è stato letto: in effetti anche l' Apostolo di discorsi di questo genere dice che non si possono spiegare con le parole, *perché voi – dice – siete diventati troppo deboli per ascoltare* (Eb 5,11).

2. Esaminiamo tuttavia la lettura che è stata fatta or ora. *Rebecca veniva con le ragazze della Città ad attingere acqua dal pozzo*.

Ogni giorno Rebecca veniva ai pozzi, ogni giorno attingeva acqua; e poiché ogni giorno aveva tempo di andare ai pozzi, per questo poté essere trovata dal servo di Abramo ed essere unita in matrimonio con Isacco.

Ritieni che qui abbiamo a che fare con una favola e che lo Spirito Santo nelle Scritture usi raccontare storielle? Questo è un ammaestramento per le anime, una dottrina spirituale, che ti istruisce e ti insegna a venire ogni giorno ai pozzi delle Scritture, alle acque dello Spirito Santo, ad attingere sempre e a portare a casa il recipiente pieno, come faceva anche la santa Rebecca. Essa non avrebbe potuto sposare un così grande patriarca come Isacco, nato dalla promessa, se non avesse attinto quest'acqua, e tanta al punto da poter dare da bere non soltanto a quelli di casa ma anche al servo di Abramo, e non soltanto al servo, dato che aveva tanta acqua attinta dai pozzi da poter abbeverare anche i cammelli, *finché – dice la Scrittura – smisero di bere*.

Tutto ciò che è stato scritto è mistero. Cristo vuole fidanzare a sé anche te, come ti dice per tramite del profeta: *Ti fianzerò con me in eterno, ti fianzerò con me nella fedeltà e nella misericordia, e riconoscerai il Signore*.

Poiché ti vuole fidanzare con sé manda avanti questo servo. E costui è la parola dei profeti: se non l'avrai prima accolta, non potrai sposare Cristo. Sappi per altro che nessuno accoglie la parola dei profeti, se è privo di esercizio e di esperienza, ma l'accoglie soltanto colui che sa attingere l' acqua dal profondo del pozzo [...].

Perciò Rebecca, che significa "pazienza", allorché vede il servo e considera la parola dei profeti, *depone l'orcio* dalla spalla. Depone infatti la superba arroganza della greca eloquenza e, chinandosi all'umile e semplice parola profetica, dice: *Bevi tu, e darò da bere ai tuoi cammelli*.

3. Ma forse mi obietterai: se il servo è figura della parola dei profeti, come mai è Rebecca che gli dà da bere, mentre avrebbe dovuto essere proprio lui a dar da bere a lei? [...]

Così, anche se è la parola del profeta che dà da bere agli assetati, nondimeno di essa diciamo che riceve acqua da costoro, quando riceve attenzione e studio da parte di chi ne è interessato. Una tale anima, che fa tutto con pazienza, che è ben disposta e sorretta dalla dottrina tanto da attingere solitamente dal profondo della scienza, può unirsi in matrimonio con Cristo. Ne consegue che, se non vieni ogni giorno ai pozzi, se non attingi ogni giorno l'acqua, non solo non potrai dar da bere agli altri ma *soffrirai anche tu la sete della parola di Dio*.

Dio dunque odia quelli i quali ritengono che il giorno festivo del Signore si celebri in un solo giorno. Ma i cristiani ogni giorno mangiano le carni dell'agnello, cioè ogni giorno apprendono le carni del Verbo[...], e dato che la norma della Pasqua prescrive che si mangi a sera, per

questo il Signore ha patito la sera del mondo, affinché tu mangi sempre delle carni della parola, tu che sempre ti trovi a sera, fin che non venga il mattino. [...]

5. Ma lasciamo da parte molte altre considerazioni: adesso non è il momento di fare un commentario ma di edificare la Chiesa di Dio e di scuotere gli ascoltatori più pigri e oziosi con esempi di santi e interpretazioni spirituali. Rebecca, seguendo il servo, arriva da Isacco: la Chiesa, seguendo le parole dei profeti, arriva a Cristo.

Ma dove lo trova? *Mentre s'intratteneva presso il pozzo del giuramento*. Non ci si allontana mai dai pozzi, non ci si distoglie mai dall'acqua.

Rebecca viene trovata presso un pozzo e a sua volta trova Isacco presso un pozzo: là ne osserva l'aspetto per la prima volta, là scende dal cammello, là riconosce Isacco che il servo le presenta.

Credi forse che dei pozzi si dica soltanto questo? Anche Giacobbe viene al pozzo e là trova Rachele, là la conosce bella negli occhi e attraente nell'aspetto. Anche Mosè trovò presso il pozzo Sephora, figlia di Raguel.

Non hai ancora capito che tutto questo ha significato spirituale? O pensi che accada per caso che i patriarchi vengano ai pozzi e che le nozze si decidano presso l'acqua? Chi la pensa così, è *uomo psichico e non comprende le cose che sono dello spirito di Dio*. Chi vuole rimanga pure in questo stato, rimanga animale: quanto a me, seguendo l'apostolo Paolo dico che questi racconti hanno significato allegorico; dico perciò che le nozze dei santi significano l'unione dell'anima con il Verbo di Dio: *Chi infatti si unisce al Signore è un solo spirito*; e non v'è dubbio che l'unione dell'anima con il Verbo non può aver luogo se non tramite l'insegnamento dei libri divini, che in figura sono chiamati pozzi. Se uno viene qui e attinge acqua da loro, cioè riflettendo arriva a significato e intelligenza più profondi, troverà nozze degne di Dio: la sua anima infatti si unisce con Dio.

Rebecca, inoltre, *scende dal cammello*, cioè si distoglie dai vizi, rinuncia agli affetti irrazionali e si *unisce* con Isacco: conviene infatti che questi passi di virtù in virtù. il figlio di Sara, cioè della virtù, ora si unisce con la pazienza, cioè Rebecca. Questo è passare da virtù a virtù, da fede a fede.

Ma veniamo anche ai vangeli. Vediamo dove il Signore, affaticato dal viaggio, cerca riposo. *Venne al pozzo e vi sedeva sopra*. Vedi che ovunque i misteri concordano tra loro, vedi che le figure del Nuovo e dell'Antico Testamento si armonizzano tra loro. Là si va ai pozzi e all'acqua per trovare le spose, e la Chiesa si unisce con Cristo nel lavacro dell'acqua.

Vedi quale accumulo di misteri c'incalza; non possiamo spiegare quanto sono grandi quelli che ci si presentano. Ma almeno questa constatazione ti dovrebbe sollecitare a prestare ascolto, a venire alle riunioni, in modo che, anche se noi ne tralasciamo qualcuno per brevità, tu stesso rileggendo e ricercando investighi e trovi da te, o almeno t'intrattenga nell'esame di questi misteri, affinché il Verbo di Dio, trovandoti presso l'acqua, ti accolga e ti unisca a se, così che tu diventi con lui un solo spirito, in Cristo Gesù, nostro Signore, al quale è gloria e dominio nei secoli dei secoli. Amen.

5. "Al di là di ciò che è scritto". Intelligenza delle Scritture e conoscenza di Cristo

ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, tr. E. Corsini, UTET, Torino 1968.

[13] Occorre esaminare l'espressione: «Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete» (Gv 4,13), per vedere in che senso «avrà sete». Innanzitutto forse, analogamente a quanto avviene

(per la bevanda sensibile o per quella) 3 corporea, si vuol qui significare che, anche se uno è momentaneamente saziato, tuttavia non appena viene a mancare la bevanda, chi beve prova di nuovo quello che ha provato prima, cioè avrà di nuovo sete, venendosi a trovare nella stessa condizione di prima.

[14] [Gesù], quindi, aggiunge: «Chi beve dell'acqua che io gli darò, diventerà in lui sorgente d'acqua zampillante nella vita eterna»¹. [15] Ora, come potrà ancora aver sete colui che ha in se una sorgente? E allora il senso principale potrebbe essere press'a poco questo: Chi attinge a parole che (soltanto all'apparenza) sono profonde, sarà appagato per poco tempo, finché potrà accettare come profondissimi i pensieri attinti che gli sembra di scoprire; in un secondo momento però, riflettendo meglio, cadrà di nuovo in dubbio su quanto (una volta) lo appagava, (in quanto) quella supposta profondità [di dottrina] non è in grado di fornirgli la comprensione chiara e distinta di ciò che forma oggetto della sua ricerca. [16] E pertanto, anche se uno si lascia carpire il suo assenso dalla forza persuasiva delle parole, sentirà in seguito sorgere in se gli stessi dubbi che aveva prima di apprendere tali cose. Io invece ho una parola tale che diventa, in colui che accoglie il mio annunzio, una sorgente della bevanda di vita. E tale è il beneficio che riceve colui che attinge dalla mia acqua, che in lui sgorga una sorgente di acque balzanti verso l'alto, capace di trovare tutto ciò che forma l'oggetto della sua ricerca, perché al seguito di quest'acqua mobilissima anche il pensiero zampilla e vola velocissimo; e questo zampillare e balzare lo porta di per se verso l'alto, verso la vita eterna.

[17] Egli, in certo modo, dice che (il termine) di quest'acqua zampillante è la vita eterna. Nel *Cantico dei Cantici*, parlando dello sposo, Salomone dice: «Ecco, egli viene balzando sui monti, saltellando sui colli». [18] Ora, come là lo sposo viene balzando alle anime più nobili e divine (indicate con il nome di «monti») e saltellando a quelle inferiori (indicate con il nome di «colli»), così qui la sorgente che sgorga in colui che beve dell'acqua data da Gesù zampillerà verso la vita eterna. [19] E forse anche balzerà, oltre la vita eterna, verso il Padre che trascende la vita eterna: infatti, se Cristo è la vita, colui che è più grande di Cristo è più grande della vita. [20] Chi beve l'acqua data da Gesù avrà in sé una sorgente di acqua zampillante nella vita eterna, quando si adempirà la promessa contenuta nella beatitudine relativa, all'aver fame e sete della giustizia. [21] Dice infatti il Logos: «Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati». [22] E forse, siccome prima di esser saziati bisognerà aver fame e sete della giustizia, più che di esser saziati bisogna preoccuparsi di aver fame e sete della giustizia, per poter dire [anche noi]: «Come il cervo desidera le sorgenti d'acqua, così l'anima mia desidera te, o Dio. L'anima mia ha sete di Dio, del Dio forte, del Dio vivente; quando andrò a vedere il volto di Dio?».

[23] Per aver questa sete è bene, quindi, prima bere dalla sorgente di Giacobbe, badando però a non chiamarla pozzo, come fa la Samaritana. E invero il Salvatore, neppure adesso, rispondendo alle parole della Samaritana, afferma che l'acqua deriva da un pozzo, ma dice semplicemente: «Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete». [24] E tuttavia se il bere da questa sorgente non avesse portato vantaggio alcuno, Gesù non si sarebbe seduto su di essa e ne avrebbe detto alla Samaritana: «Dammi da bere». [25] E occorre, quindi, osservare ancora questo: alla Samaritana che gli chiede l'acqua Gesù, in certo qual modo, ha promesso di non darla in alcun altro, posto se non presso questa sorgente, perché le dice: «Va' a chiamare tuo marito e vieni qui»,

[26] Dunque, chi beve dalla sorgente di Giacobbe avrà di nuovo sete, chi invece beve l'acqua che Gesù dà, ha in lui una sorgente d'acqua che zampilla verso la vita eterna; riflettiamo ancora se da questo si possa dimostrare quanto differiscano tra loro il beneficio ottenuto da coloro che avranno un rapporto diretto e intimo con la verità stessa e quello che noi crediamo di ottenere dalle Scritture, sia pure comprese esattamente, [27] La Scrittura infatti non contiene alcuni fra i più importanti e divini misteri di Dio; altri poi non possono addirittura esser contenuti da parole umane (almeno, nelle loro accezioni comuni) né da linguaggio umano. Infatti «ci sono ancora molte altre cose fatte da Gesù, che se fossero scritte una per

una, il mondo stesso non basterebbe, penso, a contenere i libri che se ne scriverebbero». [28] E Giovanni, nel momento in cui si accinge a scrivere le parole pronunziate dai sette tuoni. i ne è impedito. [29] Paolo poi afferma di aver udito parole ineffabili che non era possibile ad alcun [uomo] profferire; infatti era possibile agli angeli profferirle, ma non agli uomini. perché «tutto è lecito, ma non tutto giova!». [30] Ora, egli dice, le parole ineffabili che egli udì non è lecito all'uomo neppure pronunziarle. **Le Scritture** nel loro complesso, per quanto comprese esattamente e a fondo, **non costituiscono**, penso, **se non i primissimi elementi e un'introduzione affatto sommaria rispetto alla totalità della conoscenza**.

[31] Vedi un po', dunque, se questa **sorgente di Giacobbe I** (da cui egli bevve bensì una volta ma non ne beve più, e da cui anche i suoi figli bevvero e, avendo adesso però una bevanda migliore di quella, e da cui bevvero anche i loro armenti) non rappresenti per caso **tutta quanta la Scrittura**. **L'acqua che Gesù dà**, invece, **è ciò che è «oltre quello che sta scritto»** [32] Non a tutti però è dato indagare «oltre quello che sta scritto», se non a condizione di assimilarvisi; altrimenti non si stupisca di sentirsi dire: «Non cercare le cose troppo difficili; non indagare le cose troppo grandi per te».

[33] Quando poi affermiamo che qualcuno conosce ciò che è «oltre quello che sta scritto»), non vogliamo dire con questo che ciò sia conoscibile dai «molti», bensì da Giovanni che l'ode ed è impedito di scriverlo (per esempio, le parole dei tuoni) a, che conosce le cose ma non le scrive per risparmiare il mondo, perché riteneva che il mondo stesso non sarebbe bastato a contenere i libri scritti. [34] Anche le «parole ineffabili» apprese da Paolo sono «oltre quello che sta scritto», perché quelle scritte gli uomini le avrebbero potute profferire. E «oltre quello che sta scritto» è anche «ciò che occhio non vide»; ne può essere scritto «ciò che orecchio non udì». [35] Anche «ciò che non entrò in cuore di uomo » trascende la sorgente di Giacobbe, perché sgorga da una sorgente d'acqua zampillante verso la vita eterna, manifestandosi a coloro che non hanno più un cuore umano, ma possono ormai affermare: «Noi abbiamo la mentalità (*nous*) di Cristo», «per vedere i doni che Dio ci ha elargito. E questi noi li annunziamo, non con insegnamenti di sapienza umana, ma con insegnamenti dello Spirito »d. [36] E allora, rifletti un po' se per sapienza umana si possono intendere non già le false dottrine bensì piuttosto i primi elementi della verità e ciò che raggiunge chi è ancora uomo. Gli insegnamenti dello Spirito invece sono forse la sorgente d'acqua zampillante verso la vita eterna.

[37] **La Scrittura, dunque, è un'introduzione**; essa ha qui il nome di sorgente di Giacobbe; se la si comprende esattamente, **non si può non risalire a Gesù**, perché ci dia una sorgente d'acqua zampillante verso la vita eterna.

6. La parola concepita nel cuore

ORIGENE, *Omellie sull'Esodo* 13, trad. M.I. Danieli (TP 27), Città Nuova, Roma 1991, 220-226.

Ognuno rechi le primizie al Signore come ha concepito nel cuore: oro argento bronzo violaceo porpora scarlatto doppio e bisso ritorto [...] e ognuno tra voi che ne ha abilità venga a eseguire tutto quello che il Signore ha comandato. Quando considero ed esamino in primo luogo me stesso, ho ritegno a metter mano alla spiegazione di questo passo. Temo infatti che, se anche si dia il caso che il Signore si degni di rivelarlo a qualcuno - non oso dirlo di me -, ho paura, dico, e dubito che si trovi chi ascolta; e se pure ciò avvenga, temo che a colui che avrà tentato di spiegare si richieda dove o come o davanti a chi siano state gettate le perle del Signore. Dato però che attendete con interesse la spiegazione di alcuni punti che sono stati letti, e il mio Signore mi ha comandato dicendo: *Bisognava che tu dessi il mio denaro alla banca e io tornando l'avrei richiesto con l'interesse* (Mt 25,27), lo pregherò affinché si degni di rendere la mia parola suo denaro, sì che non sia mio denaro, non mio oro quello che vi do in

prestito, ma suo; e io parli a voi secondo la sua parola e il suo pensiero, portando questo alla banca del vostro ascolto.

Quanto a voi, ricevendo il denaro del Signore, considerate attentamente come dobbiate preparare gli interessi per quando egli viene. Gli interessi della parola di Dio consistono nel mettere in pratica, nelle parole e nelle azioni, quanto essa comanda. Se perciò ascoltando la parola, la mettete in pratica, agite secondo quello che ascoltate e vivete in conformità, è segno che preparate gli interessi per il Signore. [...]

Cercheremo dunque di dire poche cose di molte, anzi pochissime di poche, in modo che il mio discorso sia commisurato alla vostra capacità di ascolto.

2. Vediamo in primo luogo che cosa significhi ciò che Mosè dice ai figli d'Israele: *Traete da voi stessi il riscatto per il Signore. Come ognuno avrà concepito nel cuore offra le primizie al Signore.* [...]

Ma allora che cosa significa che Mosè dica: *Traete fuori da voi stessi e come ognuno ha concepito nel cuore?* Certo l'oro e l'argento e gli altri materiali con cui fu costruito il tabernacolo furono tirati fuori dagli scrigni e dai depositi di ognuno, ma la legge spirituale esige per il tabernacolo un oro che è dentro di noi, un argento che è dentro di noi, e richiede tutti gli altri materiali che possiamo avere dentro di noi e trarre fuori da noi. Dice infatti la Scrittura: *La parola è presso di te, nella tua bocca e nel tuo cuore, perché se avrai confessato che Gesù è il Signore e avrai creduto nel tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti sarai salvo.* Se perciò avrai creduto nel tuo cuore, il tuo cuore e il tuo pensiero sono oro e tu hai offerto come oro per il tabernacolo la fede del tuo cuore. Se poi avrai confessato anche con le parole, hai offerto come argento le parole della confessione. [...]

Ognuno offra come ha concepito nel cuore è nello stesso ordine di idee, perché tu non potrai offrire a Dio alcunché dei tuoi sentimenti o delle tue parole, se prima non avrai concepito nel cuore le Scritture. Se non sarai stato attento e non avrai ascoltato con cura, il tuo oro e il tuo argento non possono essere messi alla prova. [...]

3. Che diremo degli altri argomenti? Sono molti ed è grande impresa trattarli uno per uno. E questo a che gioverà se ciò che noi diremo con grande impegno verrà trascurato e lasciato cadere da ascoltatori occupati d'altro e disposti a fare attenzione alla parola di Dio, sì e no, per un minuto? In effetti, *se il Signore non edifica la casa, invano si affaticano quelli che la costruiscono.* Tuttavia, come abbiamo detto sopra, noi consegniamo alla banca il denaro del Signore: ciascuno degli ascoltatori vedrà come ricevere quello che gli è affidato.

In che modo queste tali possono concepire nel cuore? Uno non concepisce nel cuore se questo non è sgombro, se la sua anima non è libera e attenta; il suo cuore, se non vigila, non può concepire e offrire doni a Dio. E se fino a questo momento siano stati negligenti, almeno d'ora in poi siamo più attenti e adoperiamoci con sollecita cura per poter concepire nell'anima. [...]

Ognuno, dunque, offra come ha concepito nel cuore. State bene attenti a concepire, a trattenere ciò che avete concepito, perché non avvenga i che ciò che è stato detto sfugga via e vada perduto. Vi voglio esortare con esempi tratti dalla pratica liturgica. Voi, che siete soliti partecipare ai misteri divini, quando ricevete il corpo del Signore sapete come custodirlo con ogni precauzione e venerazione, affinché non ne cada la più piccola parte e nulla vada perduto del dono consacrato. Se se ne perdesse qualcosa per negligenza, avreste ragione di ritenervi colpevoli. Ma se giustamente usate tanta precauzione per custodire il suo corpo, perché pensate che sia delitto meritevole di minor pena trascurare la parola di Dio invece che il suo corpo?

Capitolo secondo

IL TEMA DELL'«IMAGO DEI» NELLA BIBBIA E NEI PADRI

Indicazioni bibliografiche

- E. JENNI, *Demut*, in *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. 1, Marietti, Torino 1978, 391-395.
- H. WILDBERGER, *Selem*, in *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. 2, Marietti, Torino 1978, 500-506.
- F. MAASS, *Adam*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 1, Paideia, Brescia 1974, coll. 159-186.
- G. KITTEL, *Eikon*, in *Ibid.*, vol. 3, Paideia, Brescia 1967, coll. 164-184.
- H.W. WOLFF, *L'antropologia dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1975.
- A. GELIN, *L'homme selon la Bible* (Foi Vivante 75, Ed. Ligel, Paris 1968).
- A.J. SOGGIN, *Ad immagine e somiglianza di Dio (Gn 1, 26-27)*, in *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Brescia 1975.
- W. STEIBEL, *L'uomo come immagine soprannaturale di Dio e lo stato originale dell'uomo*, in *Mysterium Salutis*, vol. 4, 1970, 539-583.
- U. BIANCHI (a cura di), *Arché e telos: l'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa, analisi storico-religiosa : atti del colloquio, Milano, 17-19 maggio 1979* (Studia patristica Mediolanensia 12), Vita e Pensiero, Milano 1981.
- H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 2, Jaca Book, Milano, 298-302.
- J. COTTIN, *L'«imago Dei» : une réponse à l'enfermement de l'image*, in «Nouvelle Revue Théologique» 120 (1998) 404-418.
- P. LAMARCHE, *Image et ressemblance dans l'Écriture sainte*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VII/2, Paris 1971, coll. 1402-1406.
- A. MARANGON, *L'uomo «immagine di Dio» nell'Antico Testamento*, in «Credere Oggi», 3/1985, 14-21.
- J. KIRCHMEYER, *Grecque (Eglise), Image et ressemblance*, in DS t. VI, coll. 813-822.
- G. GIANNINI, *Il problema antropologico. Linee di sviluppo storico-speculativo dai presocratici a S. Tommaso*, Roma 1965.
- V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983.
- A.-G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Desclés, Paris 1987.
- M. LOT-BORODINE, *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle*, Cerf, Paris, 1970.
- J. PEPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Coll. d'études anciennes, Les belles Lettres, Paris 1971.
- A. SOLIGNAC, *Image et ressemblance dans la patristique latine*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VII/2, coll. 1406-1426.
- L. DATTRINO, *Gen 1, 26-27 e Gen 2, 7 nella interpretazione patristica (le scuole «asiatica» e «alessandrina»)*, «Teología y Vida» 43 (2002) 196-204.
- A. GENOVESE, *La creazione dell'uomo. Un discorso antropologico al tempo dei Padri*, «Alpha Omega» 6 (2003) 393-418.
- C. SIMONELLI, *Di fronte al creato. Una lettura patristica*, Quaderni della Segreteria Generale della CEI, Notiziario 2, aprile 2008, 37-52.

Molte le cose tremende, ma di tutte più tremenda è l'uomo". Tremendo, prodigioso, misterioso, l'uomo varca il mare in burrasca, consuma la terra aprendola con l'aratro, cattura gli uccelli dell'aria nelle spire delle reti e i pesci dell'acqua, doma con le sue arti le bestie selvatiche, piega al giogo il collo crinito del cavallo e quello dell'infaticabile toro montano. La parola si è data e l'aereo pensiero e le consuetudini civili. In tutto ingegnoso, armato d'ogni risorsa fa fronte al destino, rimedia a mali incurabili, con tecnica sopraffina ora al bene ora al male si volge. Solo all'Ade non scampa (SOFOCLE, *Antigone* 332-363)!

La dottrina dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio non è una semplice particolarità del pensiero cristiano dei primi secoli o del Medio Evo, ma è un tema tocca il cuore del pensiero cristiano. Potremmo dire che è stato non solo la chiave di tutta la riflessione sull'uomo durante i secoli d'oro della teologia, di cui è ancora testimone S. Tommaso nella sua introduzione della morale, ma che percorre anche la storia della teologia successiva: lo si ritrova infatti nella Riforma, particolarmente con Calvino e, dopo un tempo di eclissi, lo vediamo riemergere nella teologia cattolica contemporanea a partire dal Concilio Vaticano II.

1. L'antropologia dei Padri e l'idea cristiana di creazione

L'uomo, così come viene concepito nella riflessione dei Padri della Chiesa, si capisce all'interno della loro idea di creazione, un'idea che era ancora viva fino a san Tommaso e a san Bonaventura, ma che si è smarrita con la modernità.

Per i Padri, la creazione entra in quello scambio di amore perenne con il quale il Padre ama il Figlio e il Figlio risponde all'amore del Padre. E questo amore è così perfetto da essere egli stesso persona nello Spirito. Solo in questo amore è possibile concepire l'iniziativa del Padre di comunicarsi al di fuori di sé, cioè di far esistere fuori di sé un essere distinto da Dio, ma anche in permanente, costitutiva e ontologica relazione con Dio. Questo essere è l'uomo.

Dunque al fondamento dell'antropologia di Padri sta un concetto di creazione operata da un Dio che è Trinità, che è amore che si autocomunica fuori di sé. Ne consegue che l'idea cristiana di creazione è antropologica: il *primum* della creazione è l'uomo.

2. Le origini bibliche del tema

All'origine del nostro tema sta il passo di Genesi 1, 26: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza», un passo che resta isolato nell'Antico Testamento, ma che ha suscitato un vivo interesse nella storia dell'esegesi in quanto fondamento della dottrina sulla *imago Dei*. Questo tema ha assunto un'importanza enorme per i Padri perché tutta la storia dell'umanità è contenuta in questa immagine di Dio:

- a. la **creazione** imprime nell'uomo l'immagine di Dio;
- b. il **progresso** spirituale consiste in un rafforzamento di questa immagine;
- c. **alla fine** l'uomo avrà raggiunto anche la piena somiglianza con Dio.

3. Gli sviluppi patristici

Anche se la Chiesa non ha mai osato definire il contenuto dell'*imago Dei*, in genere i Padri, a partire dalla duplice qualifica biblica di "immagine" e "somiglianza", distinguono teologicamente **due momenti o fasi dell'immagine di Dio nell'uomo**:

- 1) quella di una essenza inalienabile che l'uomo riceve alla creazione;
- 2) l'allontanamento da Dio provocato dal peccato.

Anche questa distinzione ha il suo fondamento nei testi biblici, pur non trovando in essi un riscontro letterale. “Di fatto essa è giustificata e perfino inevitabile”¹²³. Possiamo dire che è la distinzione tra l’aspetto *ontico* e quello *etico* dell’immagine, cioè tra l’essere e l’*agire* dell’uomo.

L’immagine costituisce l’aspetto ontologico in quanto è dono di una natura in comunione con Dio: è l’essenza inalienabile dell’uomo.

La somiglianza con Dio non è uguaglianza di natura, ma va intesa nel senso attivo di *omoiôsis* (= assimilazione) che dice l’incessante bisogno di crescita nella assimilazione progressiva al Verbo Incarnato.

Creato “a immagine di Dio”, l’uomo deve “assimilarsi” a Lui nello sforzo personale di progresso che avviene sotto la forza della grazia. Possiamo dire che la somiglianza è un’esigenza stessa della natura che, sviluppando i germi posti in lei dalla grazia, tende verso il suo compimento. Tuttavia la perfezione della somiglianza non è per questa vita, ma è riservata al compimento finale. Il dramma dell’uomo consiste nel rifiuto di assimilarsi all’immagine.

I Padri distinguono inoltre **l’immagine veterotestamentaria**, cioè l’Adamo creato a immagine e somiglianza di Dio, e **quella neotestamentaria** che è Cristo. È lui infatti la splendida “immagine di Dio” (2Cor 4,4), l’«immagine del Dio invisibile» (Col 1,15), alla quale dobbiamo essere conformati (cf. Rm 8,29; 2Cor 3,18). «E come portammo l’immagine dell’uomo di terra, così porteremo l’immagine dell’uomo celeste» (1 Cor 15,49). Dalla combinazione di questa duplice tensione tra “immagine” e “somiglianza” e tra “immagine terrestre” e “immagine celeste”, prendono origine i grandi sviluppi che caratterizzano le antropologie dinamiche dei Padri.

Pur senza soffermarci sulle complesse trame della riflessione patristica dobbiamo rilevare sinteticamente una comune e fondamentale affermazione che attraversa la teologia cattolica a partire da Ireneo (II secolo): **l’IMMAGINE di Dio permane inalienabile nell’uomo anche dopo il peccato**. Per quanto riguarda invece la sorte della “SOMIGLIANZA” **dopo il peccato**, non si trova uniformità negli autori patristici e neppure in quelli medievali. Mentre per alcuni l’immagine continua a permanere nell’uomo anche dopo il peccato e solo la “somiglianza” **va perduta**, per altri autori anche la “somiglianza” **permane, sebbene offuscata, ricoperta dalla ruggine o dal fango del peccato**¹²⁴.

4. La dignità della carne, «cardine della salvezza»

TERTULLIANO, *De resurrectione mortuorum* 6,1-5 (trad. C. Micaelli)

1. La carne ha ricevuto dignità dal suo creatore: già allora, infatti, essa aveva motivo di gloriarsi, in quanto quella cosa da poco, il fango, venne a trovarsi nelle mani di Dio, quale che sia il significato di questa espressione, e sarebbe già stato a sufficienza beato, in virtù di questo contatto. 2. Che c’è di strano, infatti, a pensare che il corpo, plasmato da Dio, avrebbe immediatamente potuto prendere consistenza senza nessun ulteriore intervento? A tal punto giungeva la dignità di ciò che era fabbricato con una simile materia! Pertanto, ogni volta che riceve l’azione delle mani di Dio, allorché è toccata, colta, plasmata, effigiata, altrettante volte riceve onore.

3. Rifletti: Dio era tutto dedito a quella sostanza e in essa occupato con l’mano, con il pensiero, con il lavoro, con la saggezza, con la sapienza, con la provvidenza e, in primo luogo, con l’amore stesso, che gli ispirava i lineamenti da conferire all’uomo. **Qualunque fosse la forma che allora Dio imprimeva al fango, aveva in mente che Cristo si sarebbe fatto uomo, cioè anche fango**, e che il Verbo si sarebbe fatto carne, che allora era anche terra.

¹²³ H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. II, 305.

¹²⁴ Le formulazioni sono molto varie a questo riguardo. Cf. H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 2, 300-302.

4. Il Padre, infatti, così dice al Figlio prima di accingersi all'opera: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza. E Dio fece l'uomo», vale a dire a immagine di Cristo. Anche il Verbo, infatti, è Dio, lui che, pur trovandosi nella forma dell'essere divino, non giudicò come una rapina la sua uguaglianza con Dio. 5. Quel fango, dunque, che già allora si rivestiva della futura immagine di Cristo incarnato, non era soltanto opera di Dio, ma anche un suo pegno (*non tantum Dei opus erat sed et pignus*)

Capitolo terzo

IL PROFILO DELLA VOCAZIONE CRISTIANA

SECONDO ORIGENE

Indicazioni bibliografiche

- A.-G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Desclès, Paris 1987, c. 6, "Origène", 127-152.
- H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Théologie 34), Aubier, Paris 1956.
- H. CROUZEL, *L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel*, «Revue d'ascétique et de mystique» 31 (1955) 364-385
- H. CROUZEL, *Origene* (Cultura cristiana antica. Studi), Borla, Roma 1986, 129-136.
- H. CROUZEL, *L'anthropologie d'Origène: de l'arché au telos*, in U. BIANCHI - H. CROUZEL (ed.), *Arché e telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico religiosa. Atti del Colloquio, Milano 17-19 maggio 1979* (Studia Patristica Mediolanensia 12), Vita e Pensiero, Milano 1981, 36-57.
- J.J. ALVIAR, *Klesis. The Theology of the Christian Vocation according to Origen*, Four Courts Press, Dublin 1993.
- J. GARCIA, *L'homme chez Origène : Une anthropologie pour la spiritualité*, «Connaissance des Pères de l'Eglise» 87 (2002) 49-59.

1. Il fondamento antropologico

- a. L'uomo: la sua creazione e il suo destino
- b. L'uomo e la sua libertà
- c. Il ritorno a Dio dell'uomo creato a immagine e somiglianza

L'uomo è creato "secondo l'Immagine" che per Origene è il Verbo stesso. Grazie alla presenza dell'Imago Dei, l'uomo risulta imparentato con Dio

Il coerente profilo della vocazione cristiana tracciato da Origene riposa su due idee-guida:

- 1) la concezione dell'uomo come essere relazionato a Dio (idea riassunta nelle categorie di *imago* e *similitudo*);
- 2) la visione dell'umanità decaduta, immersa nel mondo sensibile e bisognosa di salvezza.

L'appello al cristianesimo è visto come il rinnovamento della vocazione fondamentale dell'uomo. L'antropologia dell'Alessandrino è iscritta così nello schema dinamico racchiuso tra i concetti di "immagine", come punto di partenza, e "somiglianza" come punto di arrivo. Dio ha creato l'uomo secondo la Sua immagine con il progetto che gli uomini debbano liberamente e gradualmente crescere nella partecipazione alle sue qualità divine. Ciò si realizza con la somiglianza. La somiglianza con Dio, intesa nel senso attivo di *omoiôsis* (= assimilazione), esprime per Origene l'incessante bisogno di crescita nella assimilazione progressiva al Verbo Incarnato.

L'uomo dunque, nella sua comunione con Cristo, deve sviluppare attraverso la **virtù** e la **conoscenza**, quella realtà iscritta in lui che Origene ha definito "secondo l'immagine" (*to kat'eikona*), fino alla somiglianza (*omoiôsis*) completa, che verrà raggiunta nella Risurrezione con la filiazione perfetta.

2. Il concetto di vocazione cristiana secondo Origene

- a. La divina economia dopo il peccato
- b. L'essenza della vocazione cristiana
- c. Altre caratteristiche specifiche della vocazione cristiana
- d. Il combattimento spirituale

La vocazione insita nell'"immagine" mette in gioco un processo drammatico di libertà, in quanto essa può essere o meno corrisposta dall'uomo dotato di libero arbitrio.

Nella prospettiva dell'umanità decaduta, Dio mette in opera un disegno di salvezza, rivolto a tutti, che culmina nella *klèsis*.

3. L'aspetto dinamico della vocazione cristiana

- a. Il concetto origeniano di "Progresso"
- b. Diverse categorie di cristiani?

Il ripristino della pienezza dell'immagine è accompagnato, col battesimo, dall'avvio di un progresso spirituale ininterrotto, che verrà descritto successivamente da Gregorio di Nissa col termine *epektasis*. Si può affermare che per Origene la vocazione alla *similitudo* risuona continuamente nell'anima dell'uomo: alla creazione; dopo il peccato; dopo il Battesimo.

4. La vocazione cristiana e il posto dell'uomo nel mondo

- a. L'atteggiamento di Origene di fronte al mondo
- b. L'uomo "microcosmo"
- c. Le occupazioni terrene dell'uomo
- d. L'«uscita» dal mondo

Questo progresso si esplica nello scenario del **mondo**, rispetto al quale Origene manifesta un **atteggiamento ambivalente**. Infatti, da una parte il mondo è opera di Dio e rientra nella sua economia salvifica, ma da un altro punto di vista è una realtà ostile, portatrice di tentazione e motivo di distrazione dallo scopo spirituale.

Questa visione è frutto del connubio, carico di tensione, tra la fede cristiana dell'Alessandrino e il platonismo, che incide sulla sua visione dei compiti mondani. Origene, pur proponendo con forza ad ogni uomo la via della santità, conserva tuttavia una tendenza platonica che lo porta a **svalutare il ruolo delle occupazioni materiali** nel cammino della santificazione dell'uomo.

La conseguenza di questa tensione interna è la proposta di un **duplice ideale di vita cristiana** nel mondo:

- a) da un lato, un **ideale accessibile ad ogni uomo**, quello cioè che consiste nell'esercizio di un "sacerdozio interiore", capace di convertire l'esistenza intera in uno stato di "preghiera continua";
- b) dall'altro un **ideale riservato ad alcuni soltanto**, quello di una dedizione esclusiva a compiti spirituali e intellettuali».

Da questa dottrina ambivalente nasceranno prima il **movimento monastico**, e in seguito l'ideale di una **ricerca della santità attraverso la vita ordinaria**.

Occorre infine sottolineare come questa dottrina spirituale non sia solo una speculazione astratta, ma traduca anche l'esperienza religiosa personale dell'Alessandrino.

5. «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza»

ORIGENE: *Omellerie sulla Genesi* 1, 12-17 (trad. M.I. Danieli, Città Nuova, Roma 1992)

12. E Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza, e abbia il dominio sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo, sugli animali, sulla terra intera, e su tutte le creature che strisciano sopra la terra (Gen 1,26). [...]

Consideriamo ormai, dai discorsi stessi della Scrittura, quale sia l'uomo.

Tutte le altre creature sono state fatte per un comando di Dio, poiché dice la Scrittura: E Dio disse: Sia il firmamento; e Dio disse: Si raduni l'acqua che è sotto il cielo in una massa unica ed appaia l'asciutto; e Dio disse: Produca la terra erba da fieno (cfr Gen 1,6; 1,9; 1,11); dice così anche negli altri casi. Ma vediamo quali sono le cose che ha fatto Dio stesso, e da queste riconosciamo quale sia la grandezza dell'uomo.

In principio Dio fece il cielo e la terra; parimenti: E fece i due grandi luminari (cfr Gen 1,1; 1,16); e ora di nuovo: Facciamo l'uomo. Solo in questi casi l'opera è attribuita direttamente a Dio, non negli altri; solamente del cielo e della terra, del sole, della luna e delle stelle, e ora dell'uomo, si dice che sono stati fatti da Dio; di tutte le altre cose, che sono state fatte per suo comando. Da ciò dunque considera quanta sia la grandezza dell'uomo, che viene eguagliato a elementi così grandi ed eminenti, che ha la gloria del cielo, per cui anche gli viene promesso il regno dei cieli (cfr Mt 5,3 ss.), che ha anche la gloria della terra, dal momento che spera di entrare in una terra buona, la terra dei vivi, stillante latte e miele (cfr Es 33,3), che ha la gloria del sole e della luna, avendo la promessa di risplendere come il sole nel regno di Dio (Mt 13,43).

13. Vedo ancora più eminente nella condizione dell'uomo quel che non trovo detto altrove: E Dio fece l'uomo, lo fece a immagine di Dio (Gen 1,27). Questo non lo troviamo attribuito né al cielo, né alla terra, né al sole, né alla luna, e quindi questo uomo, che dice fatto a immagine di Dio, non lo intendiamo in quanto corporeo: giacché non la figura del corpo contiene l'immagine di Dio, né è detto dell'uomo corporeo che è stato fatto, bensì plasmato, come sta scritto in seguito.

Dice infatti: E Dio plasmò l'uomo, cioè lo modellò, dal fango della terra (Gen 2,7); questo poi, che è stato fatto ad immagine di Dio, è il nostro uomo interiore, invisibile, incorporeo, incorruttibile, immortale: in tali aspetti, infatti, si vede più convenientemente l'immagine di Dio.

Se invero qualcuno ritiene che sia stato fatto ad immagine e somiglianza di Dio questo uomo corporeo, sembra indurre che Dio stesso sia corporeo e di forma umana: concetto di Dio manifestamente empio. Quindi questi uomini carnali, che non hanno l'intelligenza della divinità, se in qualche luogo leggono nelle Scritture, riguardo a Dio, che il cielo è mio trono, e la terra sgabello dei miei piedi (Is 66,1), immaginano che Dio abbia un corpo così grande, da pensarlo assiso in cielo e che arriva coi piedi fino a terra. Hanno questa opinione, perché non hanno orecchie tali da poter degnamente ascoltare, riguardo a Dio, le parole di Dio, che riferisce la Scrittura.

Infatti la parola: Il cielo è mio trono, la si intende degnamente di Dio, quando si sappia che Dio ha riposo e dimora in coloro la cui vita è nei cieli (Fil 3,20); mentre in coloro che ancora conducono una vita terrena, si trova la parte estrema della sua provvidenza, il che è indicato allegoricamente nel nome di piedi. Che se per caso alcuni di questi mostrano zelo e desiderio di diventare celesti per la perfezione della vita e l'elevatezza dell'intelligenza, anch'essi diventano trono di Dio, fatti in anticipo celesti per il servizio e la vita; sono essi che dicono: Ci ha risuscitati con il Cristo, e ci ha fatti consedere nelle sedi celesti (Ef 2,6).

Ma anche quelli, il cui tesoro è nel cielo (Mt 19,21) possono essere detti celesti e trono di Dio, poiché il loro cuore è là dove è il loro tesoro (Lc 12,34); e Dio non solo riposa sopra di loro, ma anche abita in loro.

Se invero uno può diventare tanto grande da poter dire: Cercate la prova del Cristo che parla in me? (2 Cor 13,3), in lui Dio non solo abita, ma si muove.

Per questo tutti i perfetti, fatti celesti, anzi divenuti cieli, narrano la gloria di Dio, come dice il salmo (19[18],2); per questo infine anche gli apostoli, che erano cieli, sono mandati a narrare la gloria di Dio, e ricevono il nome di Boanerges, cioè figli del tuono (Mc 3,17), affinché crediamo che essi sono veramente cieli per il potere dei tuoni.

Dunque Dio fece l'uomo, lo fece a immagine di Dio (Gen 1,27). Bisogna che noi vediamo qual è questa immagine di Dio, e ricerchiamo a somiglianza della immagine di chi sia stato fatto l'uomo. Infatti non ha detto: Dio fece l'uomo a sua immagine e somiglianza, ma lo fece a immagine di Dio.

Qual è dunque l'altra immagine di Dio, a somiglianza della quale immagine è stato fatto l'uomo, se non il nostro Salvatore? Egli è il primogenito di tutta la creazione (Col 1,15); di lui è stato scritto che è splendore della luce eterna, e figura chiara della sostanza di Dio (Eb 1,3), lui, che anche dice di sé: Io sono nel Padre e il Padre è in me, e: Chi ha visto me, ha visto anche il Padre (Gv 14,10.9).

Infatti, come chi vede l'immagine di qualcuno, vede colui, del quale è l'immagine, così anche mediante il Verbo di Dio (Gv 1,1), che è l'immagine di Dio, si vede Dio. Così si avvera quel che ha detto: Chi ha visto me, ha visto anche il Padre.

Dunque l'uomo è stato fatto a somiglianza dell'immagine di lui, e per questo il nostro Salvatore, che è l'immagine di Dio, mosso da misericordia per l'uomo, che era stato fatto a somiglianza di lui, vedendo che, deposta la sua immagine, aveva rivestito l'immagine del maligno, mosso da misericordia, assunta l'immagine dell'uomo, venne a lui, come attesta anche l'Apostolo, dicendo: Essendo nella forma di Dio, non considerò rapina l'essere eguale a Dio, ma annientò se stesso, assumendo la forma dello schiavo, e, ritrovato nell'aspetto come uomo, umiliò se stesso fino alla morte (Fil 2, 6-8).

Quanti dunque accedono a lui, e si sforzano di diventare partecipi dell'immagine spirituale, mediante il loro progresso, si rinnovano ogni giorno, secondo l'uomo interiore (2 Cor 4,16) a immagine di colui che li ha fatti; così da poter diventare conformi al corpo del suo splendore (Fil 3,21), ma ognuno a misura delle proprie forze.

Gli apostoli si trasformarono, a somiglianza di lui, fino al punto che egli disse di loro: Vado al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro (Gv 20,17). Già egli stesso aveva pregato il Padre per i suoi discepoli, che fosse resa loro la primitiva somiglianza, quando dice: Padre, concedi che, come io e tu siamo uno, così anch'essi siano uno in noi (cfr Gv 17, 21-22).

Dunque guardiamo sempre questa immagine di Dio, per poter essere trasformati a sua somiglianza. Se infatti l'uomo, fatto a immagine di Dio, guardando - contro natura - l'immagine del diavolo, è diventato per il peccato simile a lui, molto di più, guardando l'immagine di Dio, a somiglianza della quale è stato fatto da Dio, mediante il Verbo e la potenza di lui, riceverà quella forma [di lui], che gli era stata data per natura. E nessuno, vedendo che la sua somiglianza è più col diavolo che con Dio, disperi di potere di nuovo recuperare la forma dell'immagine di Dio, poiché il Salvatore non è venuto a chiamare a penitenza i giusti, ma i peccatori (Lc 5,32; Mt 9,13). [...].

15. Ma vediamo anche secondo l'allegoria come l'uomo sia stato fatto maschio e femmina, a immagine di Dio.

Il nostro uomo interiore consta di spirito e anima: si dice maschio lo spirito, l'anima si può denominare femmina; se essi hanno mutua concordia e consenso, unendosi scambievolmente, crescono e si moltiplicano, e generano figli: i buoni sentimenti, le idee e i pensieri utili, mediante i quali riempiono la terra e la dominano; cioè, assoggettato a sé il sentimento della carne, lo volgono a migliori disposizioni, e lo dominano, s'intende quando in nulla la carne insolentisce contro il volere dello spirito.

Invero, se l'anima, congiunta allo spirito, e, per così dire, a lui coniugalmente unita, ora si volge ai piaceri del corpo e piega il suo sentire ai godimenti carnali, e ora sembra obbedire ai salutarî ammonimenti dello spirito, ora cede ai vizi della carne: un'anima siffatta, come contaminata dall'adulterio col corpo, non si può dire che cresca e si moltiplichi legittimamente, poiché la Scrittura designa come imperfetti i figli degli adulteri (cfr Sap 3,16). Infatti un'anima simile, la quale, lasciata da parte l'unione con lo spirito, si prostra tutta al sentire della carne e ai desideri del corpo, come distoltasi da Dio spudoratamente, si sentirà dire che: La faccia ti è diventata faccia di meretrice, senza pudore ti sei resa per tutti (Ger 3,3). Dunque sarà punita come meretrice, e si comanda che i suoi figli siano preparati per il massacro (Is 14,21).

16. E dominate sui pesci del mare, e sui volatili del cielo, e sui giumenti, e su tutti [gli animali] che sono sopra la terra, e sui rettili che strisciano sopra la terra (Gen 1,28).

Abbiamo già interpretato queste cose secondo la lettera, avendo detto che Dio disse: Facciamo l'uomo, e il resto, quando dice: E domini sui pesci del mare e sui volatili del cielo (Gen 1,26), e le altre cose.

Ma secondo l'allegoria, mi sembra che nei pesci, nei volatili, negli animali e rettili della terra, siano indicate le cose, delle quali non senza motivo abbiamo sopra parlato, cioè, o le cose che procedono dal sentire dell'anima e dalla riflessione del cuore, o quelle che scaturiscono dai desideri del corpo e dai movimenti della carne. Invero i santi, conservando in sé stessi la benedizione di Dio, dominano queste cose, muovendo tutto l'uomo secondo il volere dello spirito; invece i peccatori sono piuttosto dominati da queste stesse cose, che scaturiscono dai vizi della carne e dai piaceri del corpo.

17. [...] Noi, secondo la parola dell'apostolo Paolo, prestiamo attenzione alla lettura, per potere, come egli stesso dice, ricevere il sentimento di Cristo (1 Cor 2,16), e conoscere le cose che ci sono state donate da Dio (1 Cor 2,12), e, delle cose che sono state date a noi per cibo, non facciamo cibo di porci o di cani (cfr Mt 7,6), ma formiamole tali in noi, da essere degni di ricevere, nella dimora del nostro cuore, il Verbo e Figlio di Dio che viene con il Padre suo e vuole abitare presso di noi nello Spirito Santo (Gv 14,23), del quale prima dobbiamo essere tempio per la santità (1 Cor 6,19).

A lui gloria per gli eterni secoli dei secoli. Amen.

Capitolo terzo

L'INFLUSSO DELL'ANTROPOLOGIA DI ORIGENE SUI PADRI CAPPADOCI

1. L'antropologia basiliana e la concezione della vita monastica

- E. AMAND DE MENDIETA, *Les deux homelies sur la creation de l'homme que les manuscrits attribuent a Basile deCésarée ou à Grégoire de Nysse*, in *Zetesis. Festschr. E. de Stryker*, Antwerpen-Utrecht 1973, 695-716.
- U. BIANCHI (ed.), *Arché e telos: l'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storicoreligiosa*, Vita e Pensiero, Milano 1981.
- B. DUMAS, *L'argile modelle par le Christ. Croissance et résurrection du corps humain d'après saint Grégoire de Nysse*, «Nouvelle Revue Théologique» 128 (2006) 579-593.
- S. GIET, *Saint Basile a-t-il donne une suite aux homelies de l'Hexameron?*, «Recherches de Science Religieuse» 33 (1946) 317-258.
- M. GIRARDI, *L'uomo immagine somigliante di Dio (Gen 1,26-27) nell'esegesi dei Cappadoci*, «Vetera Christianorum» 38 (2001) 293-314.
- M. MIRA, *Ideal Ascético y antropología antiarriana en las homilías de Basilio Magno*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2004.
- C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio il Grande*, Morcelliana, Brescia 2005.
- F. ONORATI, *La meraviglia nell'Esamerone di Basilio di Cesarea*, «Studia Patavina» 49 (2002) 11-64.
- E. DES PLACES, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu: d'Homère à la patristique*, Paris 1964.
- R. POUCHET, *Basile et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion*, SEA 36, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1992.
- R. RAVAZZOLO, *A immagine e somiglianza. Note di Basilio di Cesarea per una predicazione sulla creazione dell'uomo*, Glossa, Milano 2012.
- R. SCOGNAMIGLIO, *Il "De opificio hominis": eredità filoniana e origeniana nell'antropologia del Nisseno*, in M. GIRARDI – M. MARIN, *Origene e l'Alessandrinismo Cappadoce (III-IV secolo)* (Quaderni di "Vetera christianorum" 28), Edipuglia, Bari 2002, 115-137.
- G. SFAMENI GASPARRO, *Influssi origeniani ed elementi basiliani nell'antropologia delle omelie "Sull'origine dell'uomo"*, in *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*. Atti del Congresso internazionale (Messina 3-6 XII 1979), Messina 1983, I, 601-652.
- C. SIMONELLI, *Di fronte al creato: una lettura patristica*, in «Quaderni della Segreteria Generale CEI» 12 (2008) 37-52.
- M. SIMONETTI, *Origene dalla Cappadocia ai Cappadoci*, in M. GIRARDI - M. MARIN, *Origene e l'Alessandrinismo Cappadoce (III-IV secolo)* (Quaderni di "Vetera christianorum" 28), Edipuglia, Bari 2002, 13-28.
- A. SMETS - M. VAN ESBROECK, *Introduction*, in BASILE DE CESAREE, *Sur l'origine de l'homme* (SC 160), Cerf, Paris 1970.

Cercheremo di cogliere qui alcuni tratti fondamentali dell'antropologia di san Basilio, vescovo di Cesarea di Cappadocia (330c.-379), a partire dalle due omelie *De creatione hominis*, che la tradizione gli attribuisce, la cui paternità rimane però ancora oggetto di discussione. Infatti, secondo l'ipotesi avanzata da S. Giet esse potrebbero essere il risultato del lavoro di un redattore o di un discepolo sulla base di note prese durante la predicazione del vescovo.

Vediamone brevemente il contesto. Nella Quaresima del 378, quand'era ormai alla fine della sua vita, Basilio aveva incominciato a commentare per i suoi fedeli (monaci compresi) i primi versetti della Genesi in nove omelie sui sei giorni della creazione (*Hexaemeron*).

Le prime omelie erano dedicate alle origini degli esseri inferiori. Alla fine dell'ultima omelia – la nona, appunto – il vescovo evocava la creazione dell'uomo e, in un breve commento di Gen 1,12, tracciava il piano dei futuri sermoni, quasi sintetizzati nella domanda: «In che cosa consiste per l'uomo il fatto di essere a immagine di Dio? Ecco ciò che tratteremo nelle prossime omelie» (*Sull'Esamerone*, om. 9, SC 26, 520).

Basilio però sin ammalò e fu costretto a interrompere la sua predicazione. Più tardi riprese il tema nelle due omelie *Sull'origine dell'uomo*. Nell'esordio della prima omelia, Basilio fa riferimento a un vecchio debito trascurato, non per negligenza, ma per motivi di salute (*Sull'origine dell'uomo*, om. 1,1, SC 160, 167). Il 1 gennaio 379 Basilio sarebbe morto.

L'essere a immagine di Dio consiste per Basilio, nella superiorità della ragione che caratterizza l'essere umano rispetto alle altre creature. È questo l'uomo interiore che si rinnova di giorno in giorno, di cui parla l'Apostolo. Si riscontra qui, la stessa teologia origeniana secondo la quale l'uomo è principalmente l'anima (in ORIGENE, *In Gen hom* 1,13, si riscontra lo stesso riferimento all'uomo interiore).

Anzitutto egli distingue tra *eikon* e *omoiosis*:

L'**IMMAGINE** (*eikon*) di Dio **viene acquisita** una volta per tutte **con la creazione** e **consiste nella ragione**, che può comandare tanto agli animali quanto alle passioni interiori. L'immagine è offuscata dal peccato, ma viene restaurata da Cristo.

La **SOMIGLIANZA** (*omoiosis*) **si ottiene solo con la libera volontà**. Dio dunque ha dato all'uomo la possibilità di assomigliargli, ma solo in potenza. L'uomo, in quanto immagine di Dio, possiede la ragione. La somiglianza però si acquisisce invece diventando cristiani e agendo secondo la ragione (cfr. *Sull'origine dell'uomo*, om.1,15).

Poi Basilio continua ora la sua riflessione sviluppando il tema della ragione, dono che rende l'uomo superiore agli animali, capace di dominare non solo all'esterno, ma anche le proprie passioni.

L'uomo acquisisce dunque la somiglianza con il Creatore vivendo il Vangelo. È il *kristianismos* che per Basilio restituisce all'uomo la somiglianza con Dio, per quanto ciò sia possibile alla natura umana. Questa teologia trinitaria della creazione avrà un suo riflesso anche nella concezione basiliana della vita monastica, una vita che non potrà essere che comunitaria. Creato a immagine del Dio-Trinità, l'uomo si sente **chiamato per sua natura ad una vita di relazioni interpersonali**.

Riprendendo allora la definizione aristotelica dell'uomo: *politikon zôon*¹²⁵, cioè "essere sociale", fatto per vivere nella *polis*, Basilio la modifica interpretando questo essere sociale come essere comunionale. Il monaco è allora *zôon koinônikon*, essere comunionale, e non *monastikon*, cioè solitario, isolato¹²⁶:

1.1. Riconosci dunque, o uomo, la dignità che ti appartiene

BASILIO DI CESAREA, *Sull'origine dell'uomo*, omelia 1, in R. RAVAZZOLO, *A immagine e somiglianza. Note di Basilio di Cesarea per una predicazione sulla creazione dell'uomo*, Glossa, Milano 2012.

1. Mi accingo a saldare un vecchio debito, del quale ho dilazionato il versamento non per cattiva volontà ma per infermità fisica[...]. Come i nostri occhi guardando l'esterno non vedono se stessi a meno che non si posino su una superficie ben levigata e rigida, sulla quale la vista rimbalza come per riflesso in modo da far loro scorgere anche le cose che sono alle spalle di chi guarda; così il nostro spirito non vede se stesso se non chinandosi a scrutare le Scritture. Infatti la luce che qui risplende permette a ciascuno di noi di vedere se stesso. Poiché però siamo insensibili e non ci curiamo di come siamo stati formati, ignoriamo cosa

¹²⁵ ARISTOTELE, *Politico* I,2.

¹²⁶ Cfr. BASILIO DI CESAREA, *Regole Ampie*, 3,1.

siamo e perché esistiamo. Ci adagiamo nella più grande negligenza di noi stessi, ignorando le cose che potremmo conoscere e quelle pur estremamente semplici che sono in noi.

2. Molti esperimenti sul corpo umano, che è anche nostro, hanno assorbito tutto l'impegno degli studiosi che vi si sono applicati. Se consideri la medicina, ti accorgerai di quante cose spiega sul funzionamento dei nostri organi, di quante vie segrete ha rintracciato nella nostra struttura interna durante gli interventi di dissezione, intrecci nascosti al fine di produrre dal corpo una sola armonia: un condotto per il fiato e uno che consente la circolazione del sangue, un apparato respiratorio, la sede di una fonte di calore vicino al cuore, il continuo movimento del soffio vitale nel *pericardios*. Di tutti questi argomenti sono stati studiati molti aspetti; nessuno di noi ne è esperto perché non ha mai dedicato alcuna attenzione a questo capitolo della scienza ma anche perché ciascuno ignora se stesso, chi egli sia veramente. Siamo più propensi a conoscere il cielo che noi stessi. Pertanto non disprezzare la meraviglia che è in te. Certo, sei piccolo, e sai di esserlo; ma il discorso che sta per cominciare mostrerà la tua importanza. Grazie all'affermazione del sapiente Davide, che sapendo investigare se stesso con cura afferma: «Ammirabile la conoscenza di te che traggo da me» (Sal 138,6), ho scoperto con meraviglia la conoscenza che ti riguarda [...] e comprendendo la tecnica utilizzata in me, la sapienza con cui è stato strutturato il mio corpo, ho capito a partire da questo piccolo organismo la grandezza del Creatore.

3. «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza». «Facciamo l'uomo». Osserva te stesso a partire da questa frase. Per nessun altro degli esseri creati è stata ancora scritta una parola come questa. La luce fu; e semplice fu l'ordine. Dio disse: «Sia la luce». Fu il cielo e il cielo fu senza previa delibera. Furono creati gli astri e niente fu deciso in precedenza per gli astri. [...] Dio non disse semplicemente, come per gli altri esseri: «Sia l'uomo». Considera l'onore che ti è riservato. Dio non ha prodotto la tua creazione con un ordine; c'è stata in lui decisione su come introdurre nella vita questo vivente degno d'onore.

4. [...] Perché non disse «Faccio», ma «Facciamo l'uomo»? Perché tu scorga l'assoluta preminenza del soggetto che pronuncia la frase, e conoscendo il Padre tu non misconosca il Figlio; perché tu sappia che il Padre ha creato mediante il Figlio e il Figlio ha prodotto per mezzo della volontà del Padre e possa così glorificare il Padre nel Figlio e il Figlio nel Padre. Tu sei il risultato di un'azione congiunta, per essere adoratore comune di entrambi senza ripartire l'adorazione ma riconoscendo l'unica divinità. Esamina pure la lettera del racconto a partire dall'apparenza del testo, il messaggio teologico invece a partire dal significato nascosto. È scritto: «E Dio fece l'uomo», e poi: «Facciamo». Non disse: «E fecero», affinché tu non ne ricavassi pretesti di politeismo. Se infatti la persona fosse stata subito introdotta al plurale, gli uomini non avrebbero avuto riguardi ad introdurre per se stessi una grande quantità di divinità. Poi: «Facciamo», perché tu riconosca il Padre, il Figlio e lo Spirito santo.

16. «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza». Noi possediamo il primo di questi aspetti attraverso la creazione, l'altro lo compiamo con il libero arbitrio. Nella prima creazione ci è stato immesso l'essere ad immagine di Dio; a partire da una scelta libera si compie in noi l'essere a somiglianza. Quello che è secondo la volontà sussiste in noi in potenza; ma con l'azione ce lo procuriamo. Se prendendo le mosse da lontano il Signore creando ci non avesse detto: «Facciamo» e «ad immagine», se non ci avesse donato la forza di diventare a immagine, non per nostro potere avremmo potuto accogliere la somiglianza con Dio. Ora dunque in potenza egli ci creò sulla base della somiglianza con Dio. Donando a noi la potenza di somigliare a Dio, concesse che noi fossimo gli artefici di questa somiglianza, perché fosse nostra la ricompensa del lavoro e non fossimo come copie uscite dalle mani di un pittore, oggetti inerti, perché i risultati del nostro lavoro non vadano a lode di un altro. [...] Dunque, affinché lo stupore fosse per me e non per un altro, a me lasciò il compito di diventare a somiglianza. In realtà, secondo l'immagine io possiedo l'essere creatura razionale, divento a somiglianza nel momento in cui divento buono.

17. «Siate perfetti come il Padre vostro celeste è perfetto»? Hai visto dove il Signore ci concede l'essere a somiglianza? [...] Come diventiamo a somiglianza? Attraverso i vangeli. Cos' è il Cristianesimo? La somiglianza con Dio secondo quanto è possibile alla natura dell'uomo. Se hai ricevuto di essere cristiano, affrettati ad essere simile a Dio, a rivestirti di Cristo. [...]

1.2. Creato per essere strumento della gloria di Dio

BASILIO DI CESAREA, *Sull'origine dell'uomo*, omelia, in R. RAVAZZOLO, *A immagine e somiglianza. Note di Basilio di Cesarea per una predicazione sulla creazione dell'uomo*, Glossa, Milano 2012.

1. Il sapiente Salomone, istruito non nelle suadenti parole di una sapienza umana, ma negli insegnamenti dello Spirito santo, nelle cose che ci sono appena state lette esaltando l'uomo, acclamava a gran voce dicendo: «Una grande cosa è l'uomo, una cosa di valore è l'uomo misericordioso (Pr 20,6). [...] Come può l'uomo essere una grande cosa, lui, animale destinato a perire, sottomesso a innumerevoli passioni, che dalla nascita alla morte è costretto a sopportare uno sciame di infiniti mali, e a riguardo del quale si è detto: «Signore, cos'è l'uomo, perché da lui tu sia conosciuto?» (Sal 143,3). Anche il Salmista sottovaluta l'uomo come vivente di scarso valore. Il libro dei Proverbi, invece, rende gloria all'uomo come a qualcosa di grande.

2. Dio prese «del fango dalla terra» e «plasmò l'uomo». Da queste parole ho tratto due osservazioni: che l'uomo è nulla e che l'uomo è qualcosa di grande. Se presti attenzione solo alla natura, l'uomo è nulla e di nessun valore; ma se guardi all'onore che gli è stato riservato, l'uomo è una grande cosa. [...] Non è stato detto: «Sia l'uomo», come: «sia il firmamento»; nell'uomo tu puoi vedere qualcosa di più. La creazione dell'uomo è oltre la luce, oltre il cielo, oltre gli astri. «Il Signore Dio prese». Egli si degna di plasmare il nostro corpo con la sua mano?». Non ordina a un angelo--; non la terra spontaneamente ci ha prodotto come le cicale; Dio non ha detto di fare questo e quello alle potenze che lo servono. Ma con la sua mano esperta ha preso della terra. Quando prendi in considerazione quello che ha preso, che cosa è l'uomo? Ma quando pensi all'artista, l'uomo è una grande cosa. L'uomo è un niente per quanto riguarda la materia ma è una grande cosa per l'onore che gli è riservato.

4. Rifletti su come sei stato plasmato. Considera il laboratorio della natura. Quella che ti ha accolto è la mano di Dio. Quello che è stato plasmato da Dio non sia contaminato dalla malvagità, non sia alterato dal peccato: non cadere dalla mano di Dio. Sei un vaso modellato da Dio, nato da Dio; rendi gloria al tuo creatore. Per nessuna altra ragione tu sei stato creato che per essere conveniente strumento della gloria di Dio. E tutto questo mondo è per te come un libro scritto, che rende manifesta la gloria di Dio, che annuncia attraverso di sé la nascosta e invisibile grandezza di Dio, a te che hai una mente adatta alla conoscenza della verità.

12. «Dio prese del fango dalla terra e formò l'uomo». [...] Quando senti parlare di polvere, impara a non avere paura; non fermarti all'apparenza esteriore dell'uomo. Non presumere di te stesso. Quando ti sopraggiungono ragionamenti che gonfiano il cuore e suscitano passione, ricordati della creazione, di come tu sei stato creato. [...] Qualsiasi cosa tu faccia sulla terra, grande o piccola, hai a portata di mano il ricordo della tua umile condizione.

13. Quando tu vivi nella passione, pensa in che maniera te ne andrai; se pensi che ritornerai alla terra, la smania del desiderio si spegne. [...]

Hai visto una persona che ha un'alta concezione di se stessa, avvolta in un abito elegante, che porta alla mano un anello luccicante, con una pietra preziosissima e che di questa mena vanto, rivestito di tessuti di seta, accompagnato dai domestici, con le bionde chiome sciolte, che si pavoneggia con ricercatezza, con attorno collane d'oro, che siede su scranni d'argento, che incede solennemente, che si gonfia di orgoglio, che parla ad alta voce davanti alla folla dei

domestici, degli adulatori che si tira dietro, davanti la tavola imbandita, davanti ai saluti che tutti gli rivolgono in piazza alcuni alzandosi dalle sedie, altri andando gli incontro, altri accompagnandolo, altri ancora facendo gli da scorta? Quando vedi questi capi che incedono con davanti un araldo che urla a squarciagola, quando vedi che terrorizzano uno e un altro lo fanno torturare, uno lo requisiscono e l'altro lo condannano a morte, non spaventarti per quello che vedi, non agitarti davanti ai fatti per colui che li ha compiuti, l'immaginazione non ti porti fuori strada. Pensa che Dio plasmò l'uomo come polvere della terra. Se è qualcosa d'altro, abbi timore; ma se è polvere dalla terra, non dargli importanza.

15. Dio ha creato l'uomo di statura eretta. Egli ti ha donato questa fisionomia particolare in rapporto agli altri animali. Perché? Perché anche l'attività che stava per affidarti era particolare. Gli altri animali sono da pascolo e hanno una conformazione adatta alle cose per cui sono nati. Il bestiame è nato per pascolare, ha la testa rivolta verso il basso, a guardare il ventre e quanto sta sotto il ventre, perché per loro il compimento della felicità sta nel riempire il ventre e nel conseguimento del piacere. L'uomo invece non guarda lo stomaco, la sua testa è dritta, rivolta verso l'alto per osservare la sua affinità con le realtà superiori; gli occhi non si chinano sulla terra. Non ridurti contro la tua natura; non osservare le cose della terra, ma quelle del cielo, dove risiede Cristo. «Se siete risorti con Cristo» dice la Scrittura «cercate le cose di lassù dove è Cristo»¹⁶⁷. Così tu sei stato plasmato. Questo modello rappresenta un insegnamento circa il fine per il quale esisti. Tu sei nato per contemplare Dio non perché la tua vita strisci sulla terra, non per godere alla maniera delle bestie ma per conseguire la cittadinanza celeste. Per questo il saggio Qoèlet afferma: «gli occhi di un saggio si trovano sul capo». Chi non ha gli occhi sul capo? Si trovano sul capo perché possano scrutare verso l'alto. Colui che non guarda verso l'alto, ma in direzione della terra, ha occhi che strisciano sulla terra.

2. L'antropologia di Gregorio di Nissa

- M. ALEXANDRE, *Prologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse*, in *Arché e telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico religiosa. Atti del Colloquio, Milano 17-19 maggio 1979*, a cura di U. Bianchi - H. Crouzel, (Studia Patristica Mediolanensia 12), Vita e Pensiero, Milano 1981, 122-159.
- H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1942.
- M. CANEVET, *Exégèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse*, in M. HARL (ed.), *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse, Actes du colloque de Chêvetogne*, Leiden, 1971, 144-168.
- J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Paris 1944.
- J. DANIELOU, *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, Archeosofica, Roma 1991 ; C. DESALVO, *L'oltre nel presente. La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- B. DUMAS, *L'argile modelée par le Christ. Croissance et résurrection du corps humain d'après saint Grégoire de Nysse*, «Nouvelle Revue Théologique» 128 (2006) 579-593.
- M. HARL, "From glory to glory". L'interprétation de II Cor 3,18b par Grégoire de Nysse et la liturgie baptismale, in IDEM, *Le déchiffrement du sens. Étude sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Éd. Étude Augustiniennes, Paris 1993, 307-312.
- G.B. LADNER, *The Philosophical Anthropology of St. Gregory of Nissa*, «Dumbarton Oaks Papers» 12 (1958) 61-94.
- J. LAPLACE, *Introduction*, in GREGOIRE DE NYSSÉ, *La création de l'homme*, SC 6, Cerf, Paris 1943.
- R. LEYS, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Bruxelles - Paris 1951.
- H. MERKI, *Homoiôsis Theô. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Paradosis VII), Freiburg in der Schweiz 1952.

- E. PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- E. PEROLI, *Antropologia e Teologia. Gregorio di Nissa e il problema dell'anima*, in *Dio, uomo e mondo. La tradizione etico-metafisica del Platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003, 369-407.
- B. SALMONA, *Il progetto di Dio sull'uomo. Analisi del "De hominis opificio" di san Gregorio di Nissa*, in *Temi di antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981, 343-376.
- R. SCOGNAMIGLIO, *Il "De opificio hominis": eredità filoniana e origeniana nell'antropologia del Nisseno*, in M. GIRARDI – M. MARIN, *Origene e l'Alessandrinismo Cappadoce (III-IV secolo)*, (Quaderni di "Vetera christianorum" 28), Edipuglia, Bari 2002, 115-137.
- R. WILLING, *Introduction*, in GREGOIRE DE NYSSE, *Discours ctéchétique*, SC 453, Cerf, Paris 2000, 66-79.
- W. WÖLKER, *Gregorio di Nissa, filosofo e mistico*, ed. it. a cura di C. Moreschini, Vita e Pensiero, Milano 1993 (orig. ted. 1955).

Le basi della riflessione sull'uomo del Nisseno, comportano una grandiosa esplicitazione del versetto di Gn.1,26: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza». C'è un'evidente e drammatica sproporzione tra l'immagine e l'archetipo; c'è un disallineamento tra ontologia e storia. L'esistenza dell'uomo è inadeguata al suo essere.

La filosofia del Nisseno, nel corso della sua maturazione e della sua presa di coscienza del valore dell'Incarnazione, sempre più si svolge tra i due poli della trascendenza ed immanenza. Si profila così un'antropologia antidualistica.

Il concetto gregoriano di libertà. Alla radice della realtà opera un dinamismo di libertà: la libertà di Dio, Creatore che vuole la creatura, la libertà dell'uomo fatto ad immagine di Dio. La libertà (libertà metafisica) è la forma del divenire umano ed è un atto di libertà (libertà di scelta) la causa della forma attuale di tale divenire, origine di una ferita che da sola non può rimarginarsi. È qui che si radica il problema del rapporto tra natura e grazia. La libertà dell'uomo ha bisogno di essere liberata, la libertà liberata (terza forma di libertà umana) è la meta del cammino terreno.

Gregorio, però, approfondendo la sproporzione tra Increato e creato approda alla convinzione della inadeguatezza strutturale della ragione umana rispetto alla conoscenza di Dio: la via filosofica, purificatrice dalle passioni, non è sufficiente per "vedere" Dio. L'invisibile è un "Tu" misterioso che si fa conoscere, misteriosamente, in un rapporto che coinvolge tutto l'io, più profondamente la sua dimensione affettiva.

La dialettica tra l'approccio conoscitivo (filosofico) e quello affettivo a Dio è documentato dalla bipolarità del concetto di fede. Il **concetto di fede** raggruppa, secondo l'A., due esperienze: la via dei concetti che per coerenza arriva a negarsi rinunciando all'impeto che l'ha generata e la via del rapporto libero e dell'amore con Dio, che ha la sua genesi nel "desiderio", concetto cardine nell'antropologia nissena, cuore della libertà umana sempre desto all'attrattiva del bene.

Se il **nucleo dell'uomo è il desiderio** come apertura e bisogno dell'Essere, che è l' "oltre" individuato dall'ascesi filosofica, la perfezione non potrà attuarsi se non mediante l'ingresso dell' "oltre" nell'orizzonte esperienziale della creatura. La meditazione sull'Incarnazione a cui Gregorio è "costretto" dalla controversia apollinarista, determina i tratti definitivi dell'antropologia nissena: L'Incarnazione è l'evento antropologico definitivo perché rende possibile l'attuarsi dell'essere dell'uomo già nel divenire dell'esistenza.

2.1. La natura dell'uomo

GREGORIO DI NISSA, *La grande catechesi* 5,1-834), Città Nuova, Roma 1982, 54-57.

V.1. L'esistenza di un Verbo e di uno Spirito di Dio non potrà forse essere contestata né dal pagano per le nozioni comuni né dal giudeo sulla base delle Scritture. [...]

2. Essi ritengono che tutte le cose sono state create dalla «ragione» (*logos*) e dalla sapienza di colui che ha ordinato l'universo, oppure hanno qualche difficoltà circa questa convinzione. Ma se non accordano che né ragione né sapienza hanno presieduto l'organizzazione dell'universo, assegneranno insipienza e inabilità al principio dell'esistenza. [...]

3. O lo si voglia chiamare Verbo, oppure sapienza o potenza, o con altro attributo sublime e augusto, su questo non faremo difficoltà. In realtà qualunque parola o nome si trovi per indicare il soggetto, le parole significano una sola e medesima cosa, vale a dire l'eterna potenza di Dio che crea tutti gli esseri, pensa quelli non ancora esistenti, abbraccia gli esseri creati, e prevede quelli che saranno, Questo Verbo di Dio, che è sapienza e potenza, come è dimostrato dalla logica del nostro ragionamento, è creatore della natura umana, non indotto alla formazione dell'uomo da una qualche necessità, ma spinto alla creazione di una tale creatura dalla sovrabbondanza dell'amore. [...]

4. Se dunque l'uomo viene alla luce per aver parte ai 'beni divini, deve avere una costituzione che lo renda capace di partecipare a quei beni. Come l'occhio è partecipe della luce grazie all'elemento luminoso insito in lui per natura traendo a sé ciò che gli è connaturale in virtù di quella forza innata, così era necessario che una qualche affinità col divino fosse innestata nella natura umana perché mediante questa corrispondenza avesse in sé la forza che la muove verso ciò che le è affine.

5. In realtà anche nella natura degli esseri privi di ragione, di quanti vivono nell'acqua e nell'aria, ognuno è stato organizzato in relazione al suo modo di vita, perché grazie alla particolare conformazione del corpo abbiano l'elemento 'appropriato e naturale per ciascuno, gli uni l'aria, gli altri l'acqua. Così dunque anche l'uomo, creato per il godimento dei beni divini, doveva avere qualche affinità di natura con l'essere al quale partecipa.

6. Per questo fu dotato della vita, della ragione, della sapienza e di tutte le qualità proprie di Dio, affinché ognuna di esse generasse in lui il desiderio (*epithumia*) di tendere verso chi gli è affine. E poiché una delle qualità della natura divina è anche l'eternità, si richiedeva necessariamente che la costituzione della nostra natura non fosse privata neppure di questo bene, ma avesse in sé e per sé il principio dell'eternità, affinché in virtù di questa potenza innata potesse conoscere il trascendente e avesse il desiderio dell'eternità divina.

7. Questo è chiaramente espresso in modo conciso con una sola parola nel racconto della creazione del mondo, quando dice che l'uomo è stato creato ad immagine di Dio. [...]

8. Ma può darsi che a queste tesi si opponga colui che considera la situazione presente, e pensi di provare la falsità del nostro discorso per il fatto di constatare che l'uomo attuale non vive in possesso di questi beni, bensì in una situazione quasi del tutto opposta. Dov'è in realtà questo carattere divino dell'anima? E dov'è la libertà fisica dal dolore? Dove questa immortalità? Fugacità della nostra vita, sofferenza, mortalità, disposizione ad ogni sorta di malattia corporale e psichica, sono questi e di tal genere gli argomenti con i quali il nostro avversario, prendendo di mira la natura, penserà di confutare il precedente nostro discorso sull'uomo.

2.2. L'uomo, immagine della divina regalità

GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*, n. 5, trad. di B. Salmons (Testi Patristici 32), Città Nuova, Roma 1982

5. La divina bellezza non risplende per la figura o per la felicità della forma, o per la bellezza dei colori, ma si contempla in una indicibile beatitudine secondo la virtù. Come i pittori; attraverso i colori trasferiscono nei quadri le forme umane, tentando di adattare all'immagine le tinte familiari e convenienti, così che l'archetipo bellezza sia trasferita con precisione

all'immagine, così a me pare che il nostro Creatore, avendo ornato con la sua bellezza l'immagine con il manto della virtù, come con colori, mostra in noi il suo principato. La molteplicità e la multivarietà dei colori che sono nell'immagine, attraverso i quali si riproduce la vera forma, non sono né il rosso, né il bianco, né qualche commistione di questi [colori] con altri, né il nero che sottolinea gli occhi e le sopracciglia e del quale una certa mescolanza adombra le parti cave dell'immagine, né ogni altra cosa abbiano ritrovato le mani dei pittori. Ma, al posto di queste sono la purezza, la libertà di spirito, la lontananza da tutti i mali e tutte le cose di questo genere attraverso le quali si forma negli uomini la somiglianza con Dio.

Con questi fiori il demiurgo della propria immagine ha ornata la nostra natura. Se ricercherai insieme anche le altre cose attraverso le quali si delinea la bellezza divina, troverai salvata in queste la somiglianza dell'immagine che noi siamo.

Intelligenza (*nous*) e Parola (*logos*) è la divinità: in principio, infatti, era la Parola. E i profeti, secondo Paolo, hanno lo spirito di Cristo, che parla in essi (1Cor 7,40). Non lontana da questi attributi è la natura umana (*to anthropolon*). Vedi in te stesso la ragione (*logos*) e il pensiero (*nous*), immagine dell'Intelligenza e della Parola per essenza.

Ancora, Dio è carità: così dice il grande Giovanni che «l'amore è Dio e Dio è amore» (1Gv 4,7-8). Colui che ha plasmato la nostra natura ha fatto nostro anche questo carattere: «Conosceranno tutti che siete miei discepoli, se vi amerete reciprocamente» (Gv 13,35). Non essendoci l'amore si altera tutto il carattere dell'immagine.

3. La dracma perduta

GREGORIO DI NISSA, *La verginità*, n. 12, trad. di S. Lilla⁴), Città Nuova, Roma 1990, 76-79.

L'uomo, quest'essere vivente provvisto di ragione e di pensiero, opera ad imitazione della natura divina e pura (nella cosmogonia è scritto a proposito di lui che «Dio lo fece a sua immagine » [Gen 1,27]); quest'essere vivente, quest'uomo, non ricevette dunque alla sua nascita, come parte della propria natura e della propria essenza, la proprietà di essere soggetto alle passioni e alla morte. Non sarebbe infatti stato possibile salvaguardare il principio dell'immagine, se la bellezza rappresentante l'immagine fosse risultata contraria al suo modello.

Solo dopo la sua prima formazione furono introdotte nell'uomo le passioni. Questo avvenne nel modo seguente. Come si è detto, l'uomo era l'immagine e l'imitazione della potenza che su tutto regna, e per tale ragione, nella libertà delle sue scelte, era simile al padrone di tutte le cose; non era schiavo di nessuna necessità esterna, e poteva disporre di sé come voleva, secondo il proprio giudizio, giacché aveva la facoltà di scegliere ciò che gli piaceva.

Fu lui ad attirare volontariamente su di sé, fuorviato da un inganno, la disgrazia in cui ora si trova il genere umano: da sé scoprì il male, senza averlo visto prodotto da Dio. «Non fu infatti Dio a creare la morte», ma fu l'uomo a divenire in un certo senso il creatore e l'artefice del male. La luce solare può essere percepita da tutti coloro che sono provvisti della facoltà visiva. Ma chi vuole può, chiudendo gli occhi, rimanere estraneo a questa percezione; in tal caso però non è il sole a ritirarsi altrove e a produrre quindi la tenebra, ma è l'uomo a separare il proprio occhio dal raggio chiudendo le palpebre. Poiché la facoltà visiva non può funzionare a causa della chiusura degli occhi, è fatale che l'inattività della vista metta in azione la tenebra, che l'uomo fa insorgere deliberata mente tramite la cecità. Così pure, chi si costruisce una casa senza lasciare aperta nessuna via capace di far entrare la luce nell'interno, deve necessariamente vivere nella tenebra, in quanto ha chiuso di proposito l'ingresso ai raggi solari. [...]

Ma quando l'ingranaggio del male s'introdusse nel modo sopra descritto nella vita dell'uomo corrompendola, e quando in seguito al riversarsi nell'uomo di un'enorme quantità di vizi originatisi da un piccolo pretesto, anche la bellezza della sua anima – simile a Dio ed imitazione della bellezza originaria – venne annerita come un ferro dalla ruggine del vizio, l'uomo in quelle circostanze non seppe più conservare la grazia dell'immagine che gli era propria e che era conforme alla natura, ed assunse l'aspetto turpe caratteristico del peccato. Per questo l'uomo, «questa cosa grande e preziosa» (Prov 20,6) – così lo definisce la Scrittura – abbandonò la propria dignità: come chi scivola e cade nel sudiciume diventa irriconoscibile anche alle persone con cui ha familiarità, perché tutta la sua figura è sporca di fango, così anche l'uomo, caduto nel sudiciume del peccato, perse l'immagine del Dio incorruttibile e assunse, con il peccato, un'immagine soggetta a corruzione e fangosa. La parola divina suggerisce di toglierla lavandola con l'acqua pura della retta condotta di vita, in modo che « una volta eliminato l'involucro » di terra, possa apparire di nuovo la bellezza dell'anima. [...]

La somiglianza con Dio non è infatti opera nostra né una realizzazione delle facoltà umane, ma dipende dalla generosità di Dio, che la donò alla natura umana fin dalla sua prima nascita. L'uomo deve preoccuparsi solo di togliere la sporcizia che il vizio ha accumulato in lui e di far risplendere la bellezza della sua anima, prima velata.

Penso che nel vangelo il Signore insegni proprio questo quando dice a coloro che sono in grado di ascoltare «la sapienza comunicata nel mistero» (1Cor 2,7): «il regno di Dio di voi» (Lc 17,21). La sua parola mostra, a mio parere, come il bene concesso da Dio non sia separato dalla nostra natura né sia situato lontano da coloro che intendono cercarlo, ma si trovi in ciascuno di noi: esso è ignorato e nascosto quando « viene soffocato dagli affanni e dai piaceri della vita », ma può essere ritrovato quando diventa l'oggetto dei nostri pensieri.

Se devo rendere più credibile con altri argomenti ciò che ho detto, ricorderò che a mio avviso il Signore vuole farci pensare proprio a questo quando parla della **ricerca della dracma perduta** (Lc 15,8-10): pur essendo tutte presenti, di nessuna utilità possono essere le rimanenti virtù – chiamate dracme dal vangelo – se quella sola dracma manca nell'anima rimasta vedova. Per questo il Signore, alludendo forse alla ragione «che illumina gli oggetti nascosti», ci ordina di «accendere innanzitutto la lampada» e di cercare quindi la dracma perduta «nella nostra casa», vale adire in noi stessi.

Con la dracma cercata Egli vuole alludere proprio all'immagine del re, che non è persa del tutto, ma è solo nascosta nello sterco. Per sterco bisogna intendere, a mio parere, la sporcizia prodotta dalla carne: una volta che questa è stata spazzata via ed eliminata da una retta condotta di vita, l'oggetto cercato riappare; allora, l'anima che l'ha ritrovato ha ragione di rallegrarsi e di rendere i vicini partecipi della sua gioia. In effetti, quando la grande immagine del re impressa fin dal principio sulla nostra dracma « da colui che ha formato i nostri cuori ad uno ad uno » viene scoperta ed ha modo di risplendere, allora tutte le facoltà presenti nell'anima -chiamate « vicini » -si voltano sotto l'effetto di quella gioia ed esultanza divina, e rimangono fisse nella contemplazione dell'ineffabile bellezza dell'oggetto trovato. «Rallegratevi con me – dice il Signore – perché ho ritrovato la dracma che avevo perso».

Capitolo Quarto
«CARO CAPAX SALUTIS»
L'ANTROPOLOGIA «ASIATICA» DI SANT'IRENEO

Indicazioni bibliografiche

- Y. DE ANDIA, *"Homo vivens", Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Éd. Études Augustiniennes, Paris 1986.
- B. BENATS, *Il ritmo trinitario della verità. La teologia di Ireneo di Lione*, Città Nuova, Roma 2006.
- J. FANTINO, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon. Le débat avec la gnose aux origines de la théologie chrétienne*, Cerf, Paris 1986.
- G. DE SIMONE, *Note di antropologia ireneana* (A.h. V,6,1), in E. CATTANEO - L. LONGOBARDO, *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2005, 191-198.
- A.-G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Desclès, Paris 1987 (c. 6, "Irénée de Lyon", 49-76).
- A. HAUSSIAU, *La christologie de Saint Irénée*, Duculot, Louvain - Gembloux 1955.
- H. LASSIAT, *L'anthropologie d'Irénée*, «Nouvelle Revue Théologique» 110 (1978) 399-417.
- B. MAILLEUX, *Hérité par l'Esprit: une approche de la théologie du salut chez saint Irénée*, «Irenikon» 75 (2002) 147-173.
- J. MAMBRINO, *"Les Deux mains de Dieu" dans l'oeuvre de saint Irénée*, in «Nouvelle Revue Théologique» 74 (1957) 355-370.
- A. ORBE, *La definicion del hombre en la teologia del s. IIº*, «Gregorianum» 68 (1967) 522-576.
- A. ORBE, *El hombre ideal en la teologia de s. Ireneo*, «Gregorianum» 63 (1962) 449-491.
- A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, BAC, Madrid 1969 (è il saggio più completo sull'antropologia ireneana e prenicena).
- A. ORBE, *Teología de san Ireneo: comentario al libro IV e V del «Adversus haereses»*, La Editorial Católica, Madrid 1985-1996.
- E. PETERSON, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée*, in «La vie spirituelle» 100 (1959) 584-594.
- A. ROUSSEAU, *Antropologie bipartite ou tripartite? Appendice I*, in IRENEE DE LYON, *Démonstration de la Prédication Apostolique* (SC 406), Cerf, Paris 1995, 357-358.
- A. ROUSSEAU, *Image et ressemblance de Dieu chez Irénée. Appendice II*, in IRENEE DE LYON, *Démonstration de la Prédication Apostolique* (SC 406), Cerf, Paris 1995, 365-371.
- B. SESBOUE, *Tout récapituler dans le Christ: christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Desclée, Paris 2000.

1. Caratteristiche dell'antropologia di Ireneo

L'uomo, uscito dalle due mani di Dio – il Figlio e lo Spirito santo –, porta la duplice impronta del Figlio e dello Spirito: il Figlio è il modello; lo Spirito è la possibilità di crescita fino al compimento dell'uomo perfetto. L'**immagine** è dunque associata a Cristo, modello dell'uomo creato, mentre la **somiglianza** esige la presenza e l'azione dello Spirito Santo.

Per Ireneo, il "**luogo**" dell'**immagine** è l'essere plasmato. È cioè la carne modellata da Dio che riceve l'immagine.

L'**assimilazione progressiva**, fino alla somiglianza, è opera dello Spirito santo, l'altra mano che forma l'uomo sul modello di Cristo. È dunque lo Spirito che diventa garante dell'incorruttibilità e dell'immortalità dell'uomo tutto intero.

La **somiglianza** suppone sempre l'immagine e non può svilupparsi che a partire da questo punto. L'**immagine** è inamissibile, incancellabile, mentre la somiglianza può essere perduta ed è sottoposta a

uno sviluppo, a una crescita. La somiglianza consiste pertanto in un dinamismo e in un'energia che provoca l'uomo ad agire.

Dunque, immagine e somiglianza, nella teologia di Ireneo non sono semplicemente giustapposte, ma coordinate fra loro. Le "due mani" di Dio cooperano, fin dall'inizio, in quell'azione che porterà al compimento dell'uomo. Cooperazione congiunta che perdura nel corso della storia, come nell'esperienza di ogni persona.

Quando, infatti, lo Spirito si unisce all'anima – che è inseparabile dall'essere plasmato –, l'uomo, grazie all'effusione dello Spirito, diventa **"spirituale"** e **"perfetto"**, giunge cioè a pienezza. L'uomo perfetto, parte dunque dalla carne – cioè da quella realtà plasmata a immagine di Dio secondo il modello del Figlio – la quale, grazie all'anima, che è capacità di apertura a Dio, può accogliere in sé il dono dello Spirito.

L'Incarnazione gioca un ruolo essenziale nella teologia di Ireneo. Incarnato, il Verbo-Immagine dà consistenza alla "somiglianza"

- anzitutto con la sua esperienza personale, grazie alla quale "attraversa e trasfigura tutte le età dell'esistenza umana";
- e poi con la sua opera che ristabilisce in modo definitivo e solido la somiglianza.

In Cristo, Verbo fatto carne, "uomo perfetto", "immagine e somiglianza compiute", trova compimento anche il progresso dell'uomo.

L'Incarnazione era dunque necessaria, non solo per restaurare l'umanità decaduta a motivo del peccato, ma anche per dare reale consistenza e visibilità all'immagine e somiglianza dell'uomo.

Prima dell'Incarnazione l'uomo aveva perso facilmente la somiglianza, perché Cristo non era ancora venuto e mancava un modello da imitare. Con la sua venuta egli, non solo ha restaurato la somiglianza, ma l'ha anche più solidamente ancorata nell'uomo, fino a dargli la sua forma più perfetta. Il rischio di questa teologia asiatica è il "millenarismo". Siccome per Ireneo è la *caro* che deve entrare nella pienezza di Dio, egli è convinto che questa "miseria" non possa entrare improvvisamente nella sovrabbondanza divina. La *caro*, infatti, può raggiungere il suo termine solo dopo aver percorso un lungo cammino nel quale lo Spirito abitua la *caro* a portare la propria presenza. Così il vescovo di Lione prende alla lettera alcuni passi dell'Apocalisse riguardanti il ritorno del Cristo glorioso che regnerà per mille anni con gli eletti. Questo millennio sarebbe necessario per consentire alla *caro* dei giusti di maturare la propria condizione.

2. L'uomo perfetto: *Adversus haereses* 5,9

IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, a cura di E. Bellini, Jaca Book, Milano 2003, 425.

9.1 [...] Gli eretici non capiscono che l'uomo perfetto (*téleios anthrôpos*) è costituito da tre cose, come ho mostrato sopra (*Adv. Haer.* V,6,1): la carne, l'anima e lo Spirito. L'una salva e forma, ed è lo Spirito; un'altra che è salvata e formata cioè la carne; un'altra infine si trova fra queste due, ed è l'anima, la quale a volte, quando si lascia persuadere dalla carne, cade nelle concupiscenze terrestri.

Coloro che non possiedono l'elemento che salva e forma in vista della vita, vengono chiamati giustamente "sangue e carne" (cfr. 1Cor 15,50) perché non possiedono lo Spirito che vivifica l'uomo. Coloro che invece temono Dio e credono alla venuta del figlio suo, vengono chiamati a ragione uomini "puri" (cfr. Mt 5,8), "spirituali" (cfr. 1Cor 2,15; 3,1) e "viventi per Dio" (cf. Rm 6,11), in quanto possiedono lo Spirito del Padre che purifica l'uomo e lo innalza alla vita divina.

3. Testi di san Paolo che attestano la risurrezione della carne: *Adversus haereses* V, 6,1

IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, a cura di E. Bellini, Jaca Book, Milano 2003, 419-420.

«Tutto il vostro essere – lo Spirito, l'anima e il corpo – sia conservato irrepreensibile per la venuta del Signore Gesù»

6,1, Invece Dio sarà glorificato nella sua propria creatura, rendendola conforme e simile al suo proprio Figlio. Infatti per mezzo delle **Mani del Padre**, cioè il Figlio e lo Spirito, l'uomo e non una parte dell'uomo, è fatto ad immagine e somiglianza di Dio. Ora l'anima e lo Spirito possono essere una parte dell'uomo, ma in nessun modo l'uomo: l'uomo perfetto (*téleios anthrôpos*) è la mescolanza e l'unione dell'anima, che ha ricevuto lo Spirito del Padre e si è mescolata alla carne plasmata ad immagine di Dio. Appunto per questo l'Apostolo dice: «Noi parliamo di sapienza tra i perfetti», denominando perfetti quelli che hanno ricevuto lo Spirito di Dio e parlano tutte le lingue per mezzo dello Spirito, come le parlava lui stesso, come sentiamo che anche molti fratelli della Chiesa hanno carismi profetici, parlano tutte le lingue grazie allo Spirito, manifestano i segreti degli uomini per il loro vantaggio e spiegano i misteri di Dio. Sono questi gli uomini che l'Apostolo chiama spirituali, essendo spirituali grazie alla partecipazione dello Spirito, ma non grazie alla privazione ed eliminazione della carne.

Se infatti si elimina la sostanza della carne, cioè dell'opera plasmata, e si considera semplicemente ciò che è propriamente spirito, una cosa tale non è più un uomo spirituale, ma lo spirito dell'uomo o lo Spirito di Dio. Quando invece questo Spirito mescolato all'anima si unisce all'opera plasmata, grazie all'effusione dello Spirito, giunge a compimento l'uomo spirituale e perfetto, e questo è l'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio. Quando invece all'anima manca lo Spirito, un tale uomo, rimasto realmente psichico e carnale, sarà imperfetto (*atelês*), perché ha bensì l'immagine di Dio nell'opera plasmata, ma non ha ricevuto la somiglianza per mezzo dello Spirito.

Ora come quest'uomo è imperfetto, così, ancora, se si elimina l'immagine e si rifiuta l'opera plasmata, non si può più considerare l'uomo, ma o una parte dell'uomo, come abbiamo detto prima, o qualche altra cosa che non è l'uomo. Infatti né la carne plasmata è in se stessa uomo perfetto, ma corpo dell'uomo e parte dell'uomo, né l'anima è in se stessa uomo, ma anima dell'uomo e parte dell'uomo, né lo Spirito è uomo, perché si chiama Spirito e non uomo. Ora la mescolanza e l'unione di tutte queste cose costituisce l'uomo perfetto. E per questo l'Apostolo, spiegandosi da sé, ha definito chiaramente l'uomo perfetto e spirituale, partecipe della salvezza, dicendo nella prima lettera ai Tessalonicesi: «Il Dio della pace vi santifichi in modo che diventiate perfetti e tutto il vostro essere-lo Spirito, l'anima e il corpo-sia conservato irrepreensibile per la venuta del Signore Gesù». In verità, quale motivo aveva di chiedere per queste tre cose, cioè l'anima, il corpo e lo Spirito, una conservazione totale per la venuta del Signore, se non avesse saputo che ci sarebbe stata la restaurazione e l'unione delle tre cose e che una sola e la medesima sarebbe stata la loro salvezza? Per questo dice perfetti quelli che presentano al Signore le tre cose irrepreensibili. Sono dunque perfetti quelli che hanno lo Spirito di Dio sempre dimorante in loro e si conservano irrepreensibili nell'anima e nel corpo, cioè conservano la fede in Dio e la giustizia verso il prossimo.

4. Ai credenti viene dato lo Spirito come pegno della risurrezione: *Adv. Haer.* 5,8

IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, a cura di E. Bellini, Jaca Book, Milano 2003, 423.

8, 1. Ma ora riceviamo solo una parte del suo Spirito per essere predisposti e preparati all'incorrutibilità, abituandoci a poco a poco ad accogliere e portare Dio: l'Apostolo lo definisce pegno, cioè parte di quell'onore che ci è stato promesso da Dio, dicendo nella lettera agli Efesini: «In lui anche voi, dopo aver udito le parole di verità, il vangelo della vostra

salvezza; in lui, dopo aver creduto, voi avete ricevuto il sigillo nello Spirito Santo della promessa, che è pegno della nostra eredità».

Se dunque questo pegno che abita in noi già ci rende spirituali e ciò che è mortale è assorbito dall'immortalità - «Voi infatti, dice, non siete nella carne ma nello Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi»; se d'altra parte ciò avviene non per il rifiuto della carne ma per la comunione dello Spirito – infatti coloro ai quali scriveva non erano senza carne, ma uomini che avevano ricevuto lo Spirito di Dio, «nel quale gridiamo: Abba, Padre»; se dunque fin d'ora, avendo ricevuto il pegno dello Spirito, gridiamo: «Abba, Padre», che cosa accadrà quando, risuscitati, lo vedremo faccia a faccia (e), quando tutte le membra faranno zampillare abbondantemente un inno di esultanza, glorificando colui che li avrà risuscitati dai morti ed avrà donato loro la vita eterna? Infatti se già il pegno, abbracciando l'uomo da ogni parte in se stesso, gli fa dire «Abba, Padre», che cosa farà la grazia intera dello Spirito, quando sarà data agli uomini da Dio? Ci renderà simili a lui e porterà a compimento la volontà del Padre, perché farà l'uomo ad immagine e somiglianza di Dio.

8.2. Dunque quelli che possiedono il pegno dello Spirito e non sono schiavi dei desideri della carne, ma si sottomettono allo Spirito e vivono in tutto secondo ragione, giustamente l' Apostolo li chiama spirituali , perché lo Spirito di Dio abita in loro .Infatti gli spiriti incorporei non saranno mai uomini spirituali, ma è la nostra sostanza, cioè l'unione dell' anima e della carne, che, ricevendo lo Spirito di Dio, costituisce l'uomo spirituale.

Capitolo quinto

LA RISPOSTA AGOSTINIANA AL DRAMMA DELL'UOMO: IL CAMMINO DI UNIFICAZIONE DELL'INTENTIO

Indicazioni bibliografiche

- P. AGAESSE, *L'antropologie chrétienne selon saint Augustin*, Centre Sèvres, Paris 1995.
- L. ALICI, *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Ed. Studium, Roma 1976.
- T.J. VAN BAVEL, *The Anthropology of Augustine*, «Louvain Studies» 5 (1974) 34-47.
- I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Études Augustiniennes, Paris 1982.
- G. BONNER, *Augustine's Doctrine of Man Image of God and Sinner*, «Augustinianum» 24 (1984) 495-514.
- G. BONNER, *Augustine's Doctrine of Man*, «Louvain Studies» 13 (1988) 41-57.
- G. BOSCO, *S. Agostino e l'amicizia*, in *Provvidenza e storia. Atti della Settimana Agostiniana Pavese, Pavia 16-20 aprile 1972*, Ed. Padri Agostiniani, Pavia 1974, 59-73.
- C. BOYER, *L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne*, «Gregorianum» 27 (1946) 173-199; 333-352.
- A. DI GIOVANNI, *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle "Confessioni" di sant'Agostino*, Ed. Abete, Roma 1964.
- V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983, 63-76.
- V. GROSSI, *L'antropologia agostiniana. Note prelieve*, «Augustinianum» 12 (1982) 457-467.
- V. GROSSI, *La questione antropologica nelle "Confessioni" di Agostino. Il mistero del male e la libertà possibile*, in *Il mistero del male e la libertà possibile*, SEA 48, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1995, 29-54.
- A.-G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu*, Desclée, Paris, 238-277.
- M. HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne d'après s. Augustin*, Paris 1964.
- M.G. MARA, *L'itinerario dell'uomo secondo Agostino. Da "spirituale" a "carnale" e da "carnale a "spirituale"*, «Augustinianum» 33 (1993) 307-313.
- M.A. MCNAMARA, *L'amicizia in sant'Agostino*, Ancora, Milano 2000.
- A. MONTANARI, *La forma cristiana del soliloquio. Esercizio cristiano del riconoscimento di sé al cospetto di Dio in sant'Agostino*, in G. ANGELINI - A. MONTANARI - P. SEQUERI - R. VIGNOLO, *Conoscersi in Dio. La fede come orizzonte della conoscenza di sé*, Glossa, Milano 2007, 3-56.
- A. MONTANARI, *Il dramma dell'uomo in cerca di compimento*, «Esodo» 32 (2010) 41-46.
- L. ORBETELLO, *"Per speculum et in aenygmata": conoscenza di sé e conoscenza di Dio nel "De Trinitate"*, in *Interiorità e intenzionalità*, SEA 32, Ist. Patristico Augustinianum, Roma 1990, 107-131.
- J. SULLIVAN, *The Image of God. The Doctrine of St. Augustine and its Influence*, Priory Press, Dubuque 1963.
- G. VERBEKE, *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin*, «Augustiniana» 4 (1954) 495-515.

1. Affascinato dal mistero dell'uomo

Molte volte, nella sua vita, Agostino si è posto la domanda sull'uomo. Essa ritorna con un ritmo quasi ossessivo lungo tutte le *Confessioni*, tanto che esse sembrano costruite proprio su tale domanda¹²⁷. «Chi è l'uomo?» «Non lo so» – risponde il vescovo – tuttavia ha bisogno di sfogarsi davanti a Dio: «Lascia che io parli davanti alla tua misericordia –; io sono terra e cenere, ma tu lasciami parlare [...]. Non so da dove sono venuto qui, in questa vita mortale o, magari, in questa morte vitale. Non lo so. Ma sono stato accolto dal conforto della tua misericordia» (*Conf.* I, 6,7).

Le sue risposte si possono sintetizzare in due espressioni.

- a) Per Agostino **l'uomo è un grande abisso**: «*grande profundum est ipse homo*» (*Conf.* IV,14,22). L'uomo è un abisso che non cessa di attirare la sua attenzione con la sua intelligenza, la sua forza, le meraviglie del suo corpo, la sua libertà, ma anche per i sentimenti contrastanti che abitano nel suo cuore, e per questo non si finisce mai di scoprirlo. Agostino non cessa di stupirsi. Anzi pieno di ammirazione di fronte alla facoltà grandiosa della memoria, esclama: «Signore, le sue infinite e profonde capacità incutono quasi un senso di terrore. E si tratta del mio spirito, di me stesso» (*Conf.* X, 17.26).
- b) Ma **l'uomo**, nel paradosso della sua condizione esistenziale, **rappresenta anche un problema**, che si fa più intenso di fronte all'enigma della sofferenza e della morte. Agostino stesso, nel IV libro delle *Confessioni* dirà: «Sono diventato per me un grosso problema (*magna quaestio*)» (*Conf.* IV, 4.9). L'uomo è un problema perché sfugge alla propria e all'altrui comprensione; un problema che trova in Cristo la sua unica soluzione. «Cosa sono, dunque, mio Dio? Qual è la mia natura?». È la domanda ricorrente di Agostino (*Conf.* X, 17.26). «In realtà io non riesco a comprendere ciò che sono» (*Conf.* X, 8.15). «Nessun uomo conosce cosa c'è nell'uomo se non lo spirito che è in lui (1Cor 2,11); anzi, c'è qualcosa nell'uomo che non è noto neppure al suo spirito. Ma tu, Signore, che lo hai creato, conosci tutto di lui» (*Ibidem*, X,5,7, 304).

Possiamo distinguere nella vita di Agostino, **due grandi momenti** in cui si articola la sua riflessione sull'uomo.

a) **Il primo risale all'epoca della sua conversione**, avvenuta a Milano e sfociata nel Battesimo, ricevuto dalle mani di Ambrogio la notte di Pasqua del 386. L'opera più "religiosa" di questo periodo è certamente il ***De beata vita***¹²⁸, nella quale Agostino elabora una concezione del saggio. Egli pur facendo proprio l'ideale del *sapiens* alla maniera stoica, vi aggiunge però alcuni tratti caratteristici che rivelano una visione diversa dell'uomo. Per Agostino il *sapiens* che cerca la felicità è colui che sa ascoltare il palpito di vita proveniente da ogni qualità umana che lo conduce alla *veritas*. Il *sapiens* è colui che non si accontenta di qualche bagliore di luce, di piccole consolazioni, ma che desidera la *plena satietas animorum*¹²⁹ a cui si può accedere solo con una fede solida, una speranza viva e un'ardente carità. La *plena satietas animorum* di cui parla Agostino non è la scienza dell'uomo dotto, ma la perfezione cristiana, cioè la pienezza di umanità dell'uomo *perfectus* che desidera manifestare con la sua vita chi è Dio.

¹²⁷ Cfr. V. GROSSI, *Ancora sull'unità delle Confessioni. Indicazioni dalla domanda antropologica?*, in A. ZUMKELLER (ed.), *Signum Pietatis. Festgabe Cornelius Petrus Mayer zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1989, 91-103.

¹²⁸ Il *De beata vita* di Agostino raccoglie le conversazioni di tre giorni tenute dopo il pranzo (*De b.v.* I, 6) a Cassiciaco, dove erano presenti i due discepoli Trigezio e Licenzio, sua madre Monica e il fratello Navigio, i suoi due concittadini Lastidiano e Rustico e il figlio Adeodato.

¹²⁹ AGOSTINO DI IPPONA, *De beata vita* IV, 35.

È questa la risposta alla domanda che Agostino poneva ai suoi amici all'inizio dell'opera : chi è l'uomo ? È proprio del cristiano, esperto in umanità il desiderio di manifestare attraverso la propria vita non solo chi è l'uomo, ma anche qual è il suo fine. Il *sapiens* per Agostino è dunque colui che si pone l'interrogativo sulla propria esistenza, le proprie capacità e la propria fede così da poter dare un risposta capace di contribuire al formarsi di una cultura che fornisce all'uomo il senso della sua dimensione globale, in quanto creatura a immagine di Dio chiamata a condividere la sua stessa vita¹³⁰.

Ma in questi mesi Agostino amava anche ritirarsi nella solitudine per meditare fino a notte tarda. In questa forma di meditazione solitaria, la franchezza dei dialoghi viene sostituita da una propensione verso l'introspezione. Agostino dialoga con se stesso: "*Augustinus ipse cum Augustino*" - scriverà nella *Lettera 3*, 1 a Nebridio - viene messa per iscritto con il titolo di **Soliloqui**.

Il programma che Agostino si fissa nei Soliloqui è duplice: «*Deum et animam scire cupio*» (Sol I,2,7). Si tratta cioè di rispondere a una duplice domanda, una riguarda l'anima e l'altra riguarda Dio, come precisa Agostino stesso nel *De ordine* II,28,47: «La prima è rivolta alla conoscenza di sé, l'altra verso la nostra origine». Ma la duplice ricerca si svolge in un solo movimento: «*Noverim me, noverim te*» (Sol II,1,1).

Da questo momento, per Agostino, uomo e Dio sono due realtà inseparabili, e questa diventa una regola fondamentale per la conoscenza dell'uomo: l'uomo può essere capitolo solo in relazione al suo fine che è Dio. Di conseguenza anche per chi si accosta ad Agostino per studiare la sua ricerca antropologica, deve sapere che uomo e Dio non possono essere separati.

b) Il **secondo secondo momento della riflessione agostiniana** sull'uomo è quello che ha inizio con l'elezione episcopale avvenuta nel 396. Si tratta ormai di una riflessione più profondamente segnata dalla familiarità con la Scrittura.

Se nei dialoghi Agostino poneva all'uomo la sua domanda e dall'uomo attendeva una risposta, da vescovo egli cerca nella Scrittura, nella Rivelazione e nella Tradizione della Chiesa e nei suoi riti, cioè in quanto la Chiesa crede e vive, una risposta alle sue domande. Tuttavia la chiave di lettura posta nei *Soliloqui* rimane valida: l'uomo si comprende solo nella sua relazione con Dio. Nella riflessione del *De Trinitate*, Agostino pensa l'uomo come immagine del Dio Trino.

2. La risposta agostiniana al problema dell'uomo

L'uomo fa fatica a conoscersi. Anzi, nel decimo libro delle *Confessioni* Agostino è costretto a constatare che gli uomini "guardano pieni di stupore alle vette delle montagne, al flusso ininterrotto delle maree, all'ampia distesa dei fiumi, agli oceani che ci circondano e al movimento delle stelle", ma "passano inosservati a loro stessi, incapaci di essere oggetto del proprio stupore"¹³¹. È questa per Agostino la tragedia dell'uomo, di essere continuamente spinto a fuggire all'esterno, a perdere contatto con se stesso, a vagare lontano dal proprio cuore.

¹³⁰ Cfr. M.E. MIOTTI, *Il "De beata vita" di Agostino. Rapporto con il V libro delle "Tusculanae Disputationes" di Cicerone*, in S. FELICI (ed.), *"Humanitas" classica e "Sapientia" cristiana. Scritti offerti a Roberto Iacoangeli*, Roma 1992, 203-225.

¹³¹ È il celebre testo delle *Confessioni* ripreso dal Petrarca nella sua "*Ascensione al monte Ventoso*". In questa lettera indirizzata all'amico Dionigi di Borgo San Sepolcro, teologo agostiniano del centro umanistico fiorentino di Santo Spirito, il poeta racconta la salita al monte Ventoso, presso Valchiusa, in Provenza, compiuta in compagnia del fratello Gherardo. La descrizione del viaggio si intreccia con uno sguardo interiore che scruta l'anima. Lo sguardo che spazia libero nell'orizzonte montano si intreccia con lo sguardo interiore che scruta il paesaggio indefinito e sfuggente dell'anima. Giunto infatti in cima al monte può volgere lo sguardo tutto intorno, ma il fascino del paesaggio lo rimanda a scrutare quello che il Manzoni chiamerebbe il "guazzabuglio" del cuore umano. Addolorato per l'instabilità del suo cuore, aprì il libro delle *Confessioni* che frate Dionigi gli aveva regalato, e gli venne sott'occhio proprio questo passo del libro X. Lo lesse ad alta voce. Poi - conclude il Petrarca - "chiusi il libro, adirato con me stesso per quella passione che ancora mi legava alle cose terrene...". Questa esperienza lo porta fino a lacerare il velo dell'illusione, fino a scoprire la propria interiorità, nella quale coesistono miseria e nobiltà. Agostino è anche per lui la guida nel cammino verso l'interiorità.

I testi agostiniani a questo riguardo si fondano sulla consapevolezza di una radicale fragilità dell'essere umano¹³². Il peccato, frantumando il legame interiore con la verità, ha finito per disperdere l'uomo nell'esteriorità. In preda alle lusinghe della *distentio* egli ormai vi aderisce in modo disordinato¹³³. La ***distentio*** agostiniana consiste proprio in questa dispersione nell'esteriorità; è la "diversione" (il "*divertere*" nel senso pascaliano del termine). È la vittoria del molteplice sull'unità¹³⁴; potremmo dire: è la lacerazione, la mancanza di unità, la frammentarietà che caratterizza il vivere umano; è lo scompaginarsi della vita morale in un tumulto caotico di passioni e in una molteplicità irrelata di atti assurdi e senza senso.

A questo atteggiamento dispersivo della *distentio*, Agostino oppone l'itinerario della ***intentio***, che allude a un processo centripeto. L'***intentio*** esprime infatti l'iniziativa dell'uomo interiore che vuole reagire alla drammatica e distruttiva esperienza del peccato; dice il movimento dell'anima che si protende verso Dio; la concentrazione dell'anima che, raccogliendosi dalla frammentarietà e dalla dispersione si unifica, fissando la sua attenzione su Dio.

Dopo questo percorso siamo ora in grado di comprendere che l'interiorità agostiniana non è solo il luogo ideale in cui l'uomo prende coscienza della propria esistenza, ma dove perviene alla comprensione di sé e, percependosi aperto oltre se stesso, sperimenta la presenza di Dio nella propria intimità. Essa si presenta così come un movimento di trascendenza. Rientrando in se stesso infatti, l'uomo non solo cerca la propria identità, ma soprattutto quella beatitudine che ponga termine alla sua inquietudine. Così, rientrando in se stesso, l'uomo non si chiude in una narcisistica autosufficienza, ma si apre alla Verità che lo trascende. Rientra in se stesso perché nella sua anima possa incontrare il Tu divino. Il Cristo, che abita nell'uomo interiore, è la Verità cercata da Agostino, quella Verità che è in grado di dare una risposta alla "*magna quaestio*" che è l'uomo a se stesso.

3. Chi è l'uomo

AGOSTINO DI IPPONA, *Confessioni* 4.4.9

4. 8. Chi può da solo enumerare i tuoi vanti, che in sé solo ha conosciuto?. Che facesti tu allora, Dio mio? Imperscrutabile abisso delle tue decisioni! Tormentato dalle febbri egli giacque a lungo incosciente nel sudore della morte. Poiché si disperava di salvarlo, fu battezzato senza che ne avesse sentore. Io non mi preoccupai della cosa nella presunzione che il suo spirito avrebbe mantenuto le idee apprese da me, anziché accettare un'azione operata sul corpo di un incosciente. La realtà invece era ben diversa. Infatti migliorò e uscì di pericolo; e non appena potei parlargli, e fu molto presto, non appena poté parlare anch'egli, poiché non lo lasciavo mai, tanto eravamo legati l'uno all'altro, tentai di ridicolizzare ai suoi occhi, supponendo che avrebbe riso egli pure con me, il battesimo che aveva ricevuto mentre era del tutto assente col pensiero e i sensi, ma ormai sapeva di aver ricevuto. Egli invece mi guardò inorridito, come si guarda un nemico, e mi avvertì con straordinaria e subitanea franchezza che, se volevo essere suo amico, avrei dovuto smettere di parlare in quel modo con lui. Sbalordito e sconvolto, rinviiai a più tardi tutte le mie reazioni, in attesa che prima si ristabilisse e acquistasse le forze convenienti per poter trattare con lui a mio modo. Senonché fu strappato alla mia demenza per essere presso di te serbato alla mia consolazione. Pochi giorni dopo, in mia assenza, è assalito nuovamente dalle febbri e spira.

4. 9. L'angoscia avviluppò di tenebre il mio cuore. Ogni oggetto su cui posavo lo sguardo era morte. Era per me un tormento la mia patria, la casa paterna un'infelicità straordinaria. Tutte le cose che avevo avuto in comune con lui, la sua assenza aveva trasformato in uno strazio immane. I miei occhi se lo aspettavano dovunque senza incontrarlo, odiavo il mondo intero

¹³² Cfr. AGOSTINO DI IPPONA, *De Gen. adv. Manich.* II, 4,5.

¹³³ Cfr. *Ibid.*, II, 5, 6.

¹³⁴ Cfr. IDEM, *Serm.* 255, 66 : "Multa distendunt".

perché non lo possedeva e non poteva più dirmi: "Ecco, verrà", come durante le sue assenze da vivo. Io stesso ero divenuto per me un grande enigma. Chiedevo alla mia anima perché fosse triste e perché mi conturbasse tanto, ma non sapeva darmi alcuna risposta; e se le dicevo: "Spera in Dio", a ragione non mi ubbidiva, poiché l'uomo carissimo che aveva perduto era più reale e buono del fantasma in cui era sollecitata a sperare. Soltanto le lacrime mi erano dolci e presero il posto del mio amico *tra i conforti* del mio spirito.

4. La mutabilità dell'uomo

AGOSTINO DI IPPONA, *In Io Ev tr.* 31,5

5. Allora cercarono di afferrarlo, ma nessuno riuscì a mettergli le mani addosso, perché non era ancora giunta la sua ora (Gv 7, 30), cioè, perché egli non voleva. Che significa infatti: non era ancora giunta la sua ora? Il Signore, certo, non è nato soggetto al destino. Non devi pensare questo di te, e tanto meno di colui per mezzo del quale sei stato creato. Se l'ora tua dipende dalla sua volontà, dalla sua volontà dipenderà ancor più l'ora sua. Non parlava quindi dell'ora in cui sarebbe stato costretto a morire, ma dell'ora in cui si sarebbe degnato di lasciarsi condurre alla morte. Aspettava il tempo della sua morte, così come aveva aspettato il tempo della sua nascita. Parlando di questo tempo, l'Apostolo dice: *Quando venne la pienezza del tempo, Dio inviò suo Figlio* (Gal 4, 4). Molti dicono: Perché il Cristo non è venuto prima? Ad essi bisogna rispondere: perché non era ancora giunta la pienezza del tempo, disposta da colui per mezzo del quale tutti i tempi sono stati creati: egli, infatti, sapeva quando sarebbe dovuto venire. Prima doveva essere predetto attraverso una lunga serie di tempi e di anni; non era infatti di poca importanza il suo avvento: a lungo doveva essere predetto, colui che doveva essere posseduto per sempre. Quanto più grande era il giudice che veniva, tanto più lunga doveva essere la serie degli araldi che lo precedeva. Finalmente, quando venne la pienezza del tempo, venne anche colui che doveva liberarci dal tempo. Liberati dal tempo, giungeremo a quella eternità dove il tempo non è più; là dove non si dice: quando verrà l'ora?; perché là il giorno è eterno e non è preceduto da ieri né seguito da domani. In questo mondo, invece, i giorni si succedono rapidamente: uno passa, l'altro viene, nessuno rimane. Gli istanti in cui parliamo si eliminano a vicenda, e perché risuoni la seconda sillaba deve cessare la prima. Dacché abbiamo cominciato a parlare, siamo diventati un pochino più vecchi, e senza dubbio adesso sono più vecchio di stamane, tanto è vero che niente rimane stabile e niente permane nel tempo. Dobbiamo dunque amare colui per mezzo del quale sono stati creati i tempi, se vogliamo essere liberati dal tempo e stabilirci nell'eternità, dove non esiste più alcuna variazione di tempo. È stato dunque un grande atto di misericordia quello di nostro Signore Gesù Cristo, di essere entrato nel tempo, egli per mezzo del quale furono creati i tempi: che si sia fatto creatura in mezzo a tutte le cose, egli per mezzo del quale sono state create tutte le cose. Egli il creatore si è fatto creatura, si è fatto ciò che aveva fatto: lui che aveva fatto l'uomo si è fatto uomo, affinché non perisse l'opera delle sue mani. Secondo questa economia già era venuta l'ora della sua nascita ed egli era nato; ma non era ancora venuta l'ora della sua passione e perciò egli non aveva ancora patito.

5. Il riposo di Dio

AGOSTINO DI IPPONA, *De Civ Dei* 11,31

31. Nel giorno settimo, che è sempre lo stesso giorno ripetuto sette volte ed anche esso per altra ragione è un numero perfetto, si mette in rilievo il riposo di Dio. In esso si ha primieramente il tono della Sacralità. Dio non volle rendere sacro questo unico giorno in alcune delle sue opere, ma nel suo riposo che non ha sera. In esso non è prodotta una creatura che, conoscendosi in un modo nel Verbo e in un altro in se stessa, renda diversa la conoscenza mattinata da quella serale. Della perfezione del numero sette si possono dire molte cose. Ma

questo libro è già abbastanza lungo e temo non si pensi che, approfittando dell'occasione, vado pavoneggiandomi con la mia modesta cultura più per leggerezza che per l'utilità. Si deve dunque mantenere il criterio di una soppesata moderazione, affinché non mi si faccia la critica che, a forza di parlare del numero, ho trascurato la misura e il peso. È sufficiente ricordare che il primo numero totalmente impari è il tre e che il primo totalmente pari è il quattro e che dai due per somma risulta il sette. E per questo spesso si usa nel senso di un tutto. Ad esempio si ha: *Il giusto cadrà sette volte e si rialzerà*, cioè ogni volta che cadrà, non si perderà. La Scrittura ha indicato che il passo non va interpretato in termini di malvagità ma di sofferenze che inducono all'umiltà. Si ha inoltre: *Ti loderò sette volte al giorno*. Il medesimo concetto si ha in un altro passo con altra formulazione: *La sua lode è sempre sulla mia bocca*. E altre espressioni simili si hanno nella sacra Scrittura in cui, come ho detto, il numero sette di solito si usa per indicare la totalità di un concetto qualsiasi. Per questo motivo col medesimo numero si indica talora lo Spirito Santo, di cui il Signore ha detto: *Vi insegnerà ogni verità*. In quel giorno si ha il riposo di Dio perché in esso ci si riposa in Dio. Nel tutto infatti, cioè nella piena perfezione si ha il riposo, nella parte la fatica. Ci affaticiamo appunto, perché conosciamo soltanto in parte, ma quando giungerà ciò che è perfetto, sarà eliminato ciò che è in parte. Pertanto si richiede fatica anche per investigare questi passi della Scrittura. Al contrario gli angeli santi, alla cui compagnia e comunità aneliamo in questo travagliato esilio, hanno l'eternità dell'esistere come pure la facilità del conoscere e la serenità del riposo. Ci aiutano quindi senza provare disagio, perché, dati i puri e liberi movimenti spirituali, non si affaticano.

6. La pace vera

AGOSTINO DI IPPONA, *De civ. Dei* 17,13

13. Chi attende un bene così grande nel tempo e nel mondo ragiona da sciocco. Non si penserà certo che esso sia stato conseguito nella pace del regno di Salomone. La Scrittura, sia pure con linguaggio meraviglioso, addita la pace vera nell'ombra del futuro. Però con attenzione è stata da lei evitata questa falsa supposizione poiché, dopo aver detto: *E l'iniquo non oserà più opprimerlo*, si ha subito l'aggiunta: *Come in passato quando ho dovuto stabilire i Giudici sul mio popolo Israele*. I Giudici, prima che dominassero i re, erano stati costituiti sopra il popolo da quando esso aveva occupato la Terra promessa. Lo opprimeva l'iniquo, cioè lo straniero nemico, in quegli intervalli di tempo in cui, come è scritto, la pace si avvicinava con la guerra e in quell'epoca si riscontrano periodi di pace più lunghi di quelli che ottenne Salomone, il quale regnò quarant'anni. Difatti sotto il giudice Eud si ebbero ottant'anni di pace. Non si deve quindi affatto ritenere che in quella predizione sia designata l'età di Salomone e molto meno di qualsiasi altro re. Nessuno di loro regnò in una continua pace come lui e assolutamente mai quel popolo ebbe un regno tale da non preoccuparsi di venire assoggettato dai nemici. Infatti nell'incessante crisi delle cose umane a nessun popolo fu consentita tanta sicurezza da non temere gli attacchi che amareggiano questa esistenza. Il luogo dunque che viene promesso per una dimora tanto serena e tranquilla è eterno ed è destinato agli eterni nella libera madre Gerusalemme in cui esisterà secondo verità il popolo d'Israele. Questo nome si traduce: "colui che vede Dio". Nell'aspirazione a questo premio si deve condurre in questo travagliato esilio una vita devota mediante la fede.

7. Il dramma dell'uomo. La dispersione nel tempo e nello spazio

AGOSTINO D'IPPONA, *I Soliloqui* 1, 1-6

1. 1. A lungo sono andato meditando su molte e svariate cose e per molti giorni ho esaminato diligentemente me stesso e il mio bene e la qualità del male che dovevo fuggire.

All'improvviso mi disse qualcuno, non so se io stesso o altri fuori di me o dentro di me, ed è proprio questo il problema che mi accingo ad esaminare attentamente; mi disse dunque:

RAGIONE: - Ed ora supponi di aver trovato qualche cosa; a chi lo affiderai per passare ad altro?

AGOSTINO: - Alla memoria, evidentemente.

R. - È forse tanto ampia da conservare adeguatamente tutti i risultati della ricerca?

A. - È difficile, anzi impossibile.

R. - Pertanto è opportuno scrivere. Ma cosa fare, ché la tua salute non ti consente la fatica dello scrivere? E queste tue riflessioni non si possono dettare perché richiedono la perfetta solitudine.

A. - Hai ragione. Non so proprio che cosa fare.

R. - Invoca salvezza e aiuto per raggiungere il tuo intento. Quindi consegna allo scritto anche la tua invocazione in maniera da sentirti rinvigorito da tale inizio. Di seguito riordina in brevi conclusioni i risultati dell'indagine. Per ora non ti rivolgere ad una folta schiera di lettori; queste tue meditazioni sono destinate a pochi fra i tuoi concittadini.

A. - Così farò.

Invoca Dio principio del mondo della natura...

1. 2. O Dio, creatore dell'universo, concedimi prima di tutto che io ti preghi bene, quindi che mi renda degno di essere esaudito, ed infine di ottenere da te la redenzione. O Dio, per la cui potenza tutte le cose che da sé non sarebbero, si muovono verso l'essere; o Dio, il quale non permetti che cessi d'essere neanche quella realtà i cui elementi hanno in sé le condizioni di distruggersi a vicenda; o Dio, che hai creato dal nulla questo mondo di cui gli occhi di tutti avvertono l'alta armonia; o Dio, che non fai il male ma lo permetti perché non avvenga il male peggiore; o Dio, che manifesti a pochi, i quali si rivolgono a ciò che veramente è, che il male non è reale; o Dio, per la cui potenza l'universo, nonostante la parte non adatta al fine, egualmente lo raggiunge; o Dio, dal quale la dissimilitudine non produce l'estrema dissoluzione poiché le cose peggiori si armonizzano con le migliori; o Dio, che sei amato da ogni essere che può amare, ne sia esso cosciente o no; o Dio, nel quale sono tutte le cose ma che la deformità esistente nell'universo non rende deforme né il male meno perfetto né l'errore meno vero; o Dio, il quale hai voluto che soltanto gli spiriti puri conoscessero il vero; o Dio, padre della verità, padre della sapienza, padre della vera e somma vita, padre della beatitudine, padre del bene e del bello, padre della luce intelligibile, padre del nostro risveglio e della nostra illuminazione, padre della caparra mediante la quale siamo ammoniti di ritornare a te: ti invoco.

1. 3. [...] O Dio luce intelligibile, fondamento, principio e ordinatore della luce intelligibile di tutti gli esseri che partecipano alla luce intelligibile; o Dio, il cui regno è tutto il mondo che è nascosto al senso, o Dio, dal cui regno deriva la legge per i regni della natura; o Dio, dal quale allontanarsi è cadere, verso cui voltarsi è risorgere, nel quale rimanere è aver sicurezza; o Dio, dal quale uscire è morire, al quale avviarsi è tornare a vivere, nel quale abitare è vivere; o Dio, che non si smarrisce, se non si è ingannati, che non si cerca se non si è chiamati, che non si trova se non si è purificati; o Dio, che abbandonare è andare in rovina, a cui tendere è amare, che vedere è possedere; o Dio, al quale ci stimola la fede, ci innalza la speranza, ci unisce la carità; o Dio, con la cui potenza vinciamo l'Avversario: ti scongiuro. [...]

1. 5. Ormai io te solo amo, te solo seguo, te solo cerco e sono disposto ad essere soggetto a te soltanto, poiché tu solo con giustizia eserciti il dominio ed io desidero essere di tuo diritto. Comanda ed ordina ciò che vuoi, ti prego, ma guarisci ed apri le mie orecchie affinché possa udire la tua voce. Guarisci ed apri i miei occhi affinché possa vedere i tuoi cenni. Allontana da me i movimenti irragionevoli affinché possa riconoscerti. Dimmi da che parte devo guardare

affinché ti veda, e spero di poter eseguire tutto ciò che mi comanderai. Riammetti, ti prego, il tuo schiavo fuggitivo, o Signore e Padre clementissimo. Dovrei ormai aver sufficientemente scontato, abbastanza dovrei esser stato schiavo dei tuoi nemici che tu conculchi sotto i tuoi piedi, abbastanza dovrei esser stato ludibrio di cose ingannevoli. Ricevi me tuo servo che fugge da queste cose che bene accolsero me, lo straniero, mentre da te fuggivo. Sento che devo ritornare a te; a me che picchio si apra la tua porta; insegnami come si può giungere fino a te. Non ho altro che il buon volere; so soltanto che le cose caduche e passeggiere si devono disprezzare, le cose immutabili ed eterne ricercare. Ciò so, o Padre, poiché questo solo ho appreso, ma ignoro da dove si deve partire per giungere a te. Tu suggeriscimelo, tu mostrami la via e forniscimi ciò che necessita al viaggio. Se con la fede ti ritrovano coloro che tornano a te, dammi la fede; se con la virtù, dammi la virtù; se con il sapere, dammi il sapere. Aumenta in me la fede, aumenta la speranza, aumenta la carità. O bontà tua ammirevole e singolare.

1. 6. A te io anelo e proprio a te chiedo i mezzi con cui il mio anelito sia soddisfatto. Infatti se tu abbandoni, si va in rovina; ma tu non abbandoni perché sei il sommo bene che sempre può essere raggiunto se viene rettamente cercato; ed ha rettamente cercato chiunque sia stato da te reso capace di cercare rettamente. Fa', o Padre, che anche io ti cerchi, ma difendimi dall'errore affinché mentre io ti cerco, nessun'altra cosa mi venga incontro in vece tua. Se non desidero altra cosa che te, ti ritrovi al fine di grazia, o Padre. Ma se in me v'è il desiderio di qualche cosa di superfluo, purificami e rendimi degno di vederti. Per il resto affido alle tue mani, o Padre sapientissimo ed ottimo, la salute di questo mio corpo fintantoché non so quale vantaggio posso avere da esso per me e per coloro che amo. Per esso ti chiederò ciò che secondo l'opportunità tu m'ispirerai. Prego soltanto l'altissima tua clemenza che tu mi volga tutto verso di te e che non mi si creino ostacoli mentre tendo a te e mi conceda che io, mentre ancora porto e trascino questo mio corpo, sia temperante, forte, giusto e prudente, perfetto amatore e degno di apprendere la tua sapienza e degno di abitare e abitatore del beatissimo tuo regno. Amen, amen.

2. 7. A. - Ecco ho pregato Dio.

R. - Che cosa dunque vuoi sapere?

A. - Tutte queste cose che ho chiesto nella preghiera.

R. - Riassumile in poche parole.

A. - Desidero conoscere Dio e l'anima.

R. - E nulla di più?

A. - Proprio nulla.

Esame delle disposizioni morali di Agostino

9. 16. Ma perché tardiamo ancora? Bisogna intraprendere il cammino. Ma prima di tutto esaminiamo se siamo sani, perché tale esame è alla base di ogni indagine.

A. - È tua competenza, se almeno puoi guardare in te stessa e in me. Io mi limiterò a rispondere alle tue domande sulla mia attuale situazione di coscienza.

R. - Desideri qualche altra cosa oltre avere scienza di te stesso e di Dio?

A. - *Potrei* rispondere, nei limiti del mio attuale stato di coscienza, che non desidero altro, ma prudentemente rispondo che non lo so. Dico così perché ho in proposito qualche esperienza. Talora ho ritenuto che nulla mi potesse turbare, ma all'improvviso mi veniva in mente qualche cosa che mi turbava assai più violentemente di quanto avevo presupposto. Allo stesso modo un qualche cosa, che mi veniva in mente casualmente, non mi turbava, ma quando si verificava, mi turbava più di quanto avevo preveduto. Ma ora mi sembra che posso esser turbato da tre cose: dal timore di perdere le persone che amo, dal timore del dolore, dal timore della morte.

R. - Tu dunque ami la vita in comune con i tuoi amici, la tua buona salute e la tua vita nel corpo; non per altro temeresti la perdita di simili beni.

A. - Confesso che è così.

R. - Ora il fatto che i tuoi amici non sono tutti con te e che la tua salute è piuttosto precaria produce nel tuo animo un certo dispiacere. Osservo che è conseguente.

A. - La tua osservazione è giusta ed io non lo posso negare.

R. - E se all'improvviso avvertissi e fossi convinto di esser sano fisicamente e vedessi che tutti coloro che ami attendessero concordemente vicino a te ad occupazioni liberali, ti lascieresti prendere alquanto dalla gioia?

A. - Certamente un po'. Che se questi fatti, come dici, avvenissero all'improvviso, non riuscirei a trattenermi sia pur dal dissimulare simile godimento.

R. - Dunque ti lasci ancora agitare da tutte le passioni e perturbazioni dell'animo. Quale presunzione è dunque quella di occhi simili, il voler vedere il sole intelligibile?

A. - Hai concluso come se io non abbia affatto coscienza di quanto la mia guarigione si sia avvantaggiata ovvero quanta parte di passione sia stata superata e quanta abbia subito un arresto. Concedimi di fare una simile constatazione.

10. 17. R. - Non vedi che spesso gli occhi del corpo, anche se sani, sono abbacinati e costretti a volgersi altrove dalla luce del sole sensibile e tornano a rifugiarsi nell'oscurità? E tu pensi al tuo notevole avanzamento, ma non pensi all'oggetto che vuoi vedere. Comunque voglio proprio porre in esame la tua coscienza sul nostro avanzamento. Non desideri le ricchezze?

A. - No e da tempo. Difatti ora io ho trentatré anni e sono decorsi già quattordici anni dacché ho cessato di desiderarle. E da esse non ho richiesto altro, se eventualmente furono disponibili, che il vitto necessario e l'onesta utilità. Bastò un solo libro di Cicerone a persuadermi che le ricchezze non si devono in alcuna maniera desiderare, ma se si hanno devono essere amministrate con molta saggezza e cautela.

R. - E gli onori?

A. - Confesso che ho cessato di desiderarli ora e proprio in questi ultimi giorni.

R. - E prender moglie? Non ti avvince talvolta il pensiero di una donna bella, pudica, di buoni costumi, istruita o che possa per lo meno essere da te facilmente istruita? Porterebbe inoltre, giacché disprezzi le ricchezze, quel tanto di dote che non la renda in alcun modo di peso alle tue occupazioni liberali, specialmente se spero o sei certo che da lei non avrai alcuna molestia.

A. - Per quanto tu la voglia far apparire con bei colori e ornarla di tutte le doti, ho stabilito che niente più debba fuggire che l'uso della donna. Sento che nulla priva maggiormente della propria sicurezza un'anima virile che le carezze della donna e quel contatto dei corpi senza di cui non si può dire di aver moglie. Pertanto se spetta ai doveri del saggio, motivo che ancora non ho appurato, aver figli ed educarli, chiunque usa il matrimonio soltanto a questo scopo, mi pare che sia da ammirare ma in nessuna maniera da proporsi come esempio. Mi pare che fare una simile esperienza comporta più rischio che possibilità d'esito felice. Pertanto ritengo che per la serenità della mia anima giustamente e vantaggiosamente mi sono imposto di non desiderare, non cercare e non prender moglie.

R. - Io adesso non ti sto chiedendo che cosa ti sei imposto, ma se sei ancora combattuto ovvero se hai superato perfino il desiderio. Si tratta infine della guarigione dei tuoi occhi.

A. - Non cerco affatto certe soddisfazioni e non le desidero, che anzi le ricordo con orrore e con disprezzo. Che vuoi di più? E questo è un bene che cresce per me di giorno in giorno; infatti quanto più aumenta la speranza di vedere la Bellezza di cui sono fortemente acceso, tanto più verso di lei si volgono l'amore e il desiderio.

R. - E quale preoccupazione hai per la bontà del cibo?

A. - Non mi attirano le vivande che ho stabilito di non gustare, ma confesso che durante il pasto prendo diletto da quelle che non ho escluso. Esse tuttavia, viste o assaggiate, possono essere sottratte senza turbamento dello spirito. E quando mancano del tutto, il desiderio non è poi tanto forte da introdursi come ostacolo ai miei pensieri. Ma smettila di rivolgermi

domande sul cibo e le bevande, ovvero sui bagni e sugli altri dilette del corpo. Da essi chiedo soltanto quanto può esser di vantaggio alla conservazione della salute. [...]

14. 24. Il giorno appresso dissi:

A. - Suggestiscimi di grazia, se ne sei ormai competente, quell'ascesi. Conducimi e muovimi nella direzione che vuoi, con i mezzi che vuoi, come vuoi. Ordinami tutte le operazioni più difficili e ardue che tuttavia siano in mio potere, affinché per loro mezzo possa con sicurezza giungere alla meta desiderata.

R. - Un solo insegnamento posso impartirti, poiché altro non so. Si richiede la fuga totale dal sensibile. Si deve star molto attenti, mentre portiamo ancora questo corpo, che non siano impediti dal suo visco le nostre penne, poiché della loro piena efficienza abbiamo bisogno per salire da queste tenebre alla luce. Essa certamente non degna mostrarsi a coloro che sono chiusi in questa caverna se non divengono tali che, quando questa viene aperta o demolita, possano tornare nel proprio cielo. Pertanto quando sarai tale che nulla delle cose terrene ti attragga, nello stesso momento, nello stesso attimo vedrai ciò che desideri.

A. - E quando, ti prego, questo sarà? Non penso che io potrò provare il massimo disprezzo delle cose terrene se non vedrò prima ciò al cui paragone esse mi divengano vili.

14. 25. R. - Allo stesso modo potrebbe ragionare l'occhio del senso: Non mi rifugerò più nelle tenebre quando vedrò il sole. Ed anche simile discorso sembrerebbe quasi conveniente alla retta ascesi, mentre è assai lontano dall'esserlo. Difatti si rifugia nelle tenebre perché non è sano e non può vedere il sole se non è sano. Nello stesso errore spesso cade l'animo che si reputa e si vanta d'esser sano; e poiché non vede ancora, sembrerebbe quasi che si lamenti a buon diritto. Sa la Bellezza quando mostrarsi. Essa infatti esercita la funzione di medico e comprende chi è sano meglio di coloro che sono sanati. Noi ci illudiamo di percepire di quanto siamo emersi dalle tenebre, ma non ci è permesso né di aver coscienza né di avvertire fino a qual punto eravamo immersi e fin dove abbiamo progredito. Ed è per questo che nel raffronto con lo stato più grave d'infermità ci illudiamo di esser guariti. Non ti accorgi con quanta presunzione ci siamo ieri convinti che non siamo più dominati da alcuna passione, che niente desideriamo fuorché la saggezza e che soltanto per essa ricerchiamo e desideriamo gli altri beni? Quanto basso e volgare, quanto esecrabile e detestabile ti sembrava l'uso della donna quando si giunse all'esame sul desiderio del matrimonio. E tuttavia questa notte, nella veglia, quando siamo tornati all'esame dello stesso punto, hai provato, diversamente da quanto t'eri ripromesso, quanto ti abbiano turbato le carezze rievocate con l'immaginazione e l'amara soddisfazione sensuale in forma certamente blanda, più blanda del solito, comunque meno blanda di quanto supponevi. Quindi il medico che agisce nell'intimità ti può indicare due cose: da dove per suo intervento sei emerso e che cosa rimane da curare.

14. 26. A. - Taci, ti prego, taci. Perché mi tormenti? Perché scavi e scendi tanto a fondo? Non posso più trattenermi dal piangere, ormai non faccio più affidamento sulle mie promesse, non ho più fiducia. Desisti dall'esaminarmi su tali argomenti. Se tu dici che quegli che desidero vedere sa quando diverrò sano, faccia ciò che è il suo beneplacito, si manifesti secondo il suo beneplacito; ormai mi rimetto tutto alla sua benevolenza e aiuto. Di lui ho creduto definitivamente che non cessa di soccorrere coloro che hanno fiducia in lui. Io non posso affermare qualche cosa sulla mia sanità se non dopo aver veduto la Bellezza ideale.

R. - È certamente l'unica cosa da fare. Ma ormai astieniti dalle lacrime e rinsalda il tuo spirito. Hai già troppo pianto e la tua malattia di petto ne risente gravemente.

A. - Vuoi che le mie lacrime abbiano un limite quando non vedo un limite alla mia infelicità? Mi esorti ad avere considerazione della salute del corpo quando il mio Io è corroso dalla

passione? Ma ti prego, se hai dei poteri su di me, provati a condurmi attraverso qualche scorciatoia in prossimità di quella Luce. Vicino a lei che ormai, nell'ipotesi di un mio progresso spirituale, posso sopportare, mi rincrescerà di volgere gli occhi alle tenebre che ho abbandonato, seppur si possono dire abbandonate quando osano ancora lusingare la mia cecità.

8. La risposta agostiniana: l'interiorità come *intentio*

AGOSTINO DI IPPONA, *In Io. Evang.* tr. 18, 9-10

9. *Il Padre, infatti, ama il Figlio e gli mostra tutto ciò che egli fa* (Io 5, 20). Ecco la parola: *gli mostra*. A chi *mostra*? Come a uno che vede. Ritorniamo a ciò che non possiamo spiegare: cioè in che senso il Verbo vede. Ecco, l'uomo è stato creato per mezzo del Verbo: egli ha occhi, ha orecchi, ha mani, ha diverse membra del corpo; per mezzo degli occhi può vedere, per mezzo delle orecchie udire, per mezzo delle mani agire; diverse sono le membra e diverse sono le funzioni di ciascun membro. Un membro non può fare ciò che fa un altro, e tuttavia, grazie all'unità del corpo, l'occhio vede per se stesso e vede per l'orecchio. L'orecchio ode per se stesso e ode per l'occhio. È da credere che qualcosa di simile avvenga nel Verbo, dato che tutto è stato fatto per mezzo di lui? Anche in un salmo la Scrittura dice: *Abbiate intelletto, o insensati fra il popolo, e voi, stolti, rinsavite: Chi ha plasmato l'orecchio non ode? Chi ha formato l'occhio non ci vede?* (Ps 93, 8-9). Ora, se il Verbo formò l'occhio, dato che tutto è stato fatto per mezzo del Verbo; se plasmò l'orecchio, dato che tutto è stato fatto per mezzo del Verbo, non possiamo certo dire: il Verbo non ode, il Verbo non vede, senza meritare il rimprovero del salmo: *Stolti, finalmente rinsavite*. Ne consegue che se il Verbo ode e il Verbo vede, anche il Figlio ode e vede; ma ci metteremo forse a cercare anche in lui gli occhi in un posto e le orecchie in un altro? Dovremo forse pensare che in un posto ode, in un altro vede, e che l'orecchio ha una funzione diversa da quella dell'occhio e l'occhio una funzione diversa da quella dell'orecchio? Oppure egli è tutto vista e tutto udito? Forse è così; anzi non forse, ma certamente è così, a condizione tuttavia che il suo vedere e il suo udire venga inteso in modo assolutamente diverso dal nostro. Vedere è insieme udire, nel Verbo, e udire non è una cosa diversa dal vedere, ma l'udito in lui è la vista e la vista è l'udito.

10. E noi, per i quali il vedere è distinto dall'udire, come possiamo sapere questo? Rientriamo in noi, se non siamo di quei prevaricatori ai quali è stato detto: *Rientrate, o prevaricatori, in cuor vostro* (Is 46, 8). Rientrate nel vostro cuore! Dove volete andare lontani da voi? Andando lontano vi perderete. Perché vi mettete su strade deserte? Rientrate dal vostro vagabondaggio che vi ha portato fuori strada; ritornate al Signore. Egli è pronto. Prima rientra nel tuo cuore, tu che sei diventato estraneo a te stesso, a forza di vagabondare fuori: non conosci te stesso, e cerchi colui che ti ha creato! Torna, torna al cuore, distaccati dal corpo; il tuo corpo è la tua abitazione; il tuo cuore sente anche per mezzo del tuo corpo, ma il tuo corpo non ha gli stessi sentimenti del tuo cuore; metti da parte anche il tuo corpo, rientra nel tuo cuore. Nel tuo corpo trovavi gli occhi in un posto e gli orecchi in un altro: forse che ritrovi questo nel tuo cuore? Non possiedi orecchi anche nel tuo cuore? Altrimenti che senso avrebbero le parole del Signore: *Chi ha orecchi da intendere, intenda* (Lc 8, 8)? Non possiedi occhi anche nel tuo cuore? Altrimenti come potrebbe l'Apostolo esortare ad avere *gli occhi del cuore illuminati* (Eph 1, 18)? Rientra nel cuore: lì esamina quel che forse percepisci di Dio, perché lì si trova l'immagine di Dio; nell'interiorità dell'uomo abita Cristo, nella tua interiorità tu vieni rinnovato secondo l'immagine di Dio (Eph 3, 16-17): nella di lui immagine riconosci il tuo Creatore. Vedi come tutti i sensi del corpo trasmettono dentro, al cuore, le sensazioni percepite di fuori: vedi quanti servitori ha ai suoi ordini questo unico comandante interiore, e come può fare a meno di tutti operando da solo. Gli occhi trasmettono al cuore il bianco e il nero; le orecchie, i suoni e i rumori; le narici, i profumi e i cattivi odori; il gusto, l'amaro e il dolce; il tatto, il morbido e il ruvido. Ma il cuore prende coscienza da sé di ciò che è giusto o ingiusto. Il tuo cuore vede e ode, e giudica tutti gli oggetti sensibili: anzi, giudica e discerne ciò di cui non si

rendono conto i sensi del corpo, il giusto e l'ingiusto, il bene e il male. Ebbene, mostrami gli occhi, le orecchie, le narici del tuo cuore. Diverse sono le impressioni che si raccolgono nel tuo cuore, ma in esso non ci sono organi distinti. Nel tuo corpo in un posto vedi e in un altro odi: nel tuo cuore dove vedi odi. Se questa è l'immagine, quanto più potente sarà colui di cui il cuore è l'immagine? Dunque, il Figlio ode e il Figlio vede, e il Figlio è questo vedere e questo udire. Il suo vedere s'identifica con il suo essere, come s'identifica col suo essere il suo udire. In te non esiste questa identificazione fra il tuo vedere e il tuo essere; infatti, se perdi la vista puoi continuare a vivere, così come puoi continuare a vivere se perdi l'udito.

9. La vita di un buon cristiano consiste in un santo desiderio

AGOSTINO DI IPPONA, *Commento alla prima Lettera di Giovanni, Omelia 4,6*

Saremo simili a lui perché lo vedremo come egli è. [...] Non potendo ora vedere questa visione, il vostro impegno sia di desiderarla (*officium vestrum in desiderio sit*). La vita di un buon cristiano consiste infatti in un santo desiderio. Quando una cosa è oggetto di desiderio, ancora non la si vede, tuttavia, attraverso il desiderio tu ti dilati (*desiderando capax efficeris*), così da poter essere riempito quando arriverai alla visione. Ammettiamo che tu debba riempire un grosso sacco, e sai che è molto voluminoso quello che ti sarà dato. La tua preoccupazione sarà allora di allargare più che puoi il sacco, o l'otre, o qualsiasi altro recipiente. Sai quanto devi metterci dentro e ti accorgi che è piccolo. Allargandolo lo rendi più capace. Allo stesso modo, Dio con l'attesa allarga il nostro desiderio, col desiderio allarga l'animo e, dilatandolo, lo rende più capace. Viviamo dunque di desiderio, o fratelli, poiché dobbiamo essere riempiti. Ammirate l'Apostolo Paolo che dilata le capacità della sua anima per poter accogliere ciò che avverrà. egli dice infatti: Non che io abbia già raggiunto il fine o che io sia perfetto; non penso di avere già raggiunto la perfezione, o fratelli. Ma allora - chiede Agostino - cosa fai o Paolo in questa vita [...]?”. La risposta è evidente: “Una sola cosa faccio, dimentico del passato e proteso (*extensus*) verso ciò che mi sta davanti, fisso la mia attenzione (*intentio*) verso la palma della vocazione celeste.

10. L'uomo immagine della Trinità. La vocazione umana alla felicità

AGOSTINO DI IPPONA, *De Trinitate, 7,6,12*

6. 12. Fino a che non sia purificato da questa impurità l'uomo carnale creda nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, in un solo Dio, unico, grande, onnipotente, buono, giusto, misericordioso, creatore di tutte le cose visibili ed invisibili e tutto ciò che secondo le capacità umane si può affermare essere degno di lui e vero. Quando sente dire che il Padre è il solo Dio, non ne separi il Figlio o lo Spirito Santo, perché il Padre è un solo Dio soltanto in unione con Colui con il quale è Dio unico, perché anche quando sentiamo dire che il Figlio è il solo Dio, bisogna intenderlo senza esclusione del Padre e dello Spirito Santo. Se parla di un'unica essenza lo faccia senza pensare ad una superiorità di grandezza o di valore dell'uno o ad una qualsiasi sua diversità nei riguardi dell'altro. Ma tuttavia non pensi che il Padre è il Figlio e lo Spirito Santo e che ogni persona abbia qualsiasi attributo che esprima la relazione delle singole Persone. Per esempio "Verbo" designa solo il Figlio, "Dono" lo Spirito Santo. Per questo d'altra parte le persone ammettono il numero plurale come nel passo del Vangelo in cui è scritto: *Io e il Padre siamo una sola cosa*. Da una parte il Signore dice: *una sola cosa*, dall'altra *siamo*; *una sola cosa*, secondo l'essenza, perché sono un unico Dio; *siamo* secondo la relazione perché il primo è Padre, l'altro Figlio. A volte è passata sotto silenzio l'unità dell'essenza e sono menzionate solo le relazioni al plurale: *Io e il Padre verremo a lui e dimoreremo presso di lui*. *Verremo* e *dimoreremo* sono al plurale perché prima aveva detto: *Io e il Padre*, cioè il Figlio e il Padre, termini indicanti mutua relazione. A volte le relazioni sono designate in maniera del tutto velata, come nel Genesi: ***Facciamo l'uomo a nostra immagine***

e somiglianza. Facciamo e nostra è un plurale che si deve intendere soltanto nel senso delle relazioni. Non ha da intendersi infatti nel senso che a fare l'uomo sarebbero stati degli dèi o che lo avrebbero fatto ad immagine e somiglianza degli dèi, ma nel senso che erano il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo che lo facevano, ad immagine dunque del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, affinché l'uomo esistesse come immagine di Dio. Ora Dio è Trinità. Ma poiché questa *immagine di Dio* non era del tutto uguale al suo modello, perché non è nata da Dio ma è stata creata da Lui, per significare questo è un'immagine che è "ad immagine di...", ossia è un'immagine che non raggiunge il modello per l'uguaglianza, ma gli si accosta per una certa rassomiglianza. Infatti non ci si avvicina a Dio superando delle distanze spaziali, ma con la rassomiglianza ed è con la dissomiglianza che ci si allontana da lui. Vi sono alcuni che fanno questa distinzione: l'Immagine è il Figlio, mentre l'uomo non è immagine, ma *ad immagine*. Ma li confuta l'Apostolo che dice: *L'uomo invece non deve coprirsi la testa, perché è immagine e gloria di Dio*. Non ha detto: *ad immagine*, ma: *l'immagine*; questa immagine tuttavia, poiché altrove è detta *ad immagine*, non si riferisce al Figlio che è *immagine perfetta del Padre*; diversamente Dio non direbbe: *a nostra immagine*. In che senso *nostra* infatti, dato che il Figlio è *immagine* soltanto del Padre? È a motivo, come abbiamo detto, di una rassomiglianza imperfetta, che l'uomo è detto *a immagine* e si aggiunge *nostra* perché l'uomo fosse immagine della Trinità; non uguale alla Trinità, come il Figlio al Padre, ma accostandosene per una certa rassomiglianza, come abbiamo detto, nel modo in cui degli esseri lontani sono vicini non per contatto spaziale, ma per imitazione. È questo che intendono significare le parole seguenti: *Trasformatevi rinnovando il vostro spirito*, ed ai suoi destinatari l'Apostolo dice anche: *Siate dunque imitatori di Dio, come figli diletteggianti*. È all'uomo nuovo infatti che è detto: *Si va rinnovando in proporzione della conoscenza di Dio, conformandosi all'immagine di colui che l'ha creato*. Ora, se per le esigenze della controversia si preferisce, pur lasciando da parte i nomi relativi, accettare il plurale, per poter rispondere con una sola parola alla domanda: "che cosa sono i Tre?", e dire "tre sostanze o tre Persone", si badi a tener lontana ogni idea di massa o di estensione, ogni carattere, per quanto piccolo, di dissomiglianza che ci faccia pensare che vi sia qui una cosa inferiore ad un'altra, qualunque sia la maniera in cui uno può essere inferiore ad un altro, cosicché venga esclusa la confusione delle persone e una distinzione che implichi ineguaglianza. Se l'intelligenza è incapace di comprenderlo, lo si tenga per fede, fino a quando brilli nei nostri cuori Colui che ha detto per bocca del Profeta: *Se non crederete, non comprenderete*.

11. Anche il corpo è stato creato a somiglianza di Dio

AGOSTINO DI IPPONA, *De diversis quaestionibus* 83,51

La divina Scrittura parla di uomo esteriore e di uomo interiore. Li distingue così nettamente che l'Apostolo esclama: Se anche il nostro uomo esteriore si corrompe, quello interiore si rinnova di giorno in giorno. Si può pertanto domandare se uno solo dei due è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio. Ora è assurdo chiedere quale dei due, se uno solo è stato creato. Chi esita infatti ad ammettere che è quello che si rinnova piuttosto di quello che si corrompe? Se invece si tratta di entrambi, è un grosso problema. [...]. Che non sia sconveniente affermare che anche il corpo è stato creato a somiglianza di Dio (*etiam corpus factum ad similitudinem Dei*), lo capisce facilmente chi presta diligente attenzione al detto: E Dio ha creato tutto molto bene. [...] Egli è buono al di sopra di tutto, e da lui procedono i beni. Tutte le creature che vivono, ma non hanno conoscenza, hanno una somiglianza un po' più ampia. Infatti ciò che vive, esiste, ma non tutto ciò che esiste, vive. Quelle, infine, dotate di conoscenza sono tanto simili a lui, che nel creato nulla gli si avvicina di più. [...]. Se per uomo esteriore (*exterior homo*) s'intende quella vita in cui avvertiamo le sensazioni per mezzo dei notissimi cinque sensi, che abbiamo in comune con gli animali [...], non senza ragione anche quest'uomo può dirsi partecipe della somiglianza divina (*particeps dicitur similitudinis Dei*), non soltanto perché vive, il che è anche degli animali, ma soprattutto perché può volgersi alla mente che lo dirige (*ad mentem convertitur se regentem*) ed è illuminata dalla sapienza: cosa

impossibile agli animali sprovvisti di ragione (*ratione carentibus*). Il corpo umano poi, unico tra i corpi degli animali terrestri, non è ricurvo sul ventre ma, essendo a vista, è eretto per guardare il cielo (*non primum in alvum prostratum est, cum sit visibile et ad intuendum caelum erectum*), che è il principio delle cose visibili. Sebbene sia chiaro che non vive per forza propria, ma per la presenza dell'anima, è buono non solo perché esiste e in quanto esiste, ma anche perché è strutturato in modo da essere più adatto a contemplare il cielo. Proprio per questo si può ben dire che è stato creato a somiglianza di Dio più del corpo degli altri animali. Tuttavia, poiché è improprio chiamare uomo un corpo senza vita, è più preciso intendere per uomo esteriore non il solo corpo né la sola vita sensitiva del corpo, ma l'uno e l'altra insieme. Non è neppure sbagliato distinguere, da un lato, l'immagine e somiglianza di Dio, che è il Figlio (*imago et similitudo Dei, qui etiam Filius dicitur*), e dall'altro l'essere ad immagine e somiglianza di Dio, come diciamo dell'uomo creato (*ad imaginem et similitudinem Dei, sicut hominem factum accipimus*).

Capitolo Sesto

IL CANTICO DEI CANTICI

UNA MISTICA NUZIALE

1. Il poema dell'unione dell'anima con il Verbo

Il tema di quest'ultimo capitolo del nostro corso è la mistica nuziale che nasce dall'interpretazione del *Cantico dei Cantici*, un libro biblico che ha avuto un'enorme fortuna spirituale. Il Cantico deve questo destino alla sua interpretazione allegorica.

Affrontando questo tema è inevitabile allora una domanda: perché questo testo in cui si articola un dialogo d'amore fra un uomo e una donna si è prestato così bene al fine di articolare anche un dialogo mistico? Ma possiamo chiederci ancora se l'interpretazione allegorica del Cantico ci mette di fronte a una **deviazione testuale** o a un'**operazione di censura**, messa in atto per trasformare un poema erotico in un testo teologicamente corretto? Sono domande, queste, che non si possono eludere, perché in diversi modi si manifesta oggi una aperta diffidenza nei confronti dell'allegoria biblica e in particolare dell'interpretazione mistica del Cantico dei cantici.

Ciò si avverte non solo da parte degli **esegeti** i quali, giustamente, ritengono che oggi siano più appropriati altri modelli di lettura di questo testo biblico che non abbiano ad umiliare la dimensione umana dell'amore; ma anche da parte degli **psicologi**, secondo i quali l'introduzione di un vistoso linguaggio erotico riguardante Dio, all'interno di un discorso mistico, non rappresenterebbe altro che un artificio e un tentativo di sublimare pulsioni sessuali nascoste (Sigmund Freud); o di **alcuni filosofi**, secondo i quali «le nozioni filosofiche e teologiche occidentali dell'amore rappresentano idealizzazioni erotiche che rimuovono il soggetto dalla realtà del desiderio, creando la base per qualche forma di esaltazione psicologica» (Irving Singer, *The Nature of Love*, Chicago 1984²).

Possiamo cercare di rispondere a queste domande osservando che il Cantico è **una specie di parabola poetica** sottoposta alla nostra perspicacia e che **il linguaggio dei due amanti è metaforico all'estremo**. La loro stessa unione si realizza a un livello propriamente poetico, al livello cioè delle metafore che essi inventano uno per l'altra. Gli interpreti della tradizione allegorica hanno pertanto agito in modo legittimo, individuando **all'interno del testo stesso una chiave che ne permetteva la rilettura mistica**. Essi hanno trovato nel Cantico ciò che non avrebbero potuto trovare altrove nelle Scritture, per esprimerla relazione di Dio con il suo popolo.

2. Evangelo e amore: i due tempi della meditazione origeniana

Venendo ora a **Origene**, potremmo dire che **Evangelo e amore** rappresentano **i due tempi della meditazione origeniana**, due luoghi privilegiati per leggere la continuità di un pensiero. Si potrebbe dire che il primo tempo è quello della riflessione teologica e il secondo tempo è quello della riflessione mistica: senza tuttavia voler forzare troppo lo schema e soprattutto senza separare i due termini di teologia e mistica.

Interpretando il Cantico, Origene aveva intuito che l'interpretazione letterale non poteva avere che un semplice valore propedeutico. Fissati quindi i caratteri del testo, si era dedicato soprattutto all'interpretazione spirituale, «sistematicamente condotta su due linee che variamente s'intersecano», pur restando fra loro ben distinte. La prima linea interpretativa, che già al tempo di Origene era considerata tradizionale e può essere individuata come «tipologica», vedeva nello sposo e nella sposa le immagini di Cristo e della Chiesa. L'altra, invece, che si potrebbe definire «psicologica», percepiva nei due protagonisti del poema biblico il Verbo e l'anima cristiana. Quest'ultima avrebbe rappresentato «una grossa novità nell'interpretazione del Cantico», destinata a riscuotere nel tempo un'enorme fortuna.

Origene ebbe occasione di interpretare per la prima volta il *Cantico*, in una breve opera giovanile in due libri, di cui ci è giunto, per via indiretta, solo un frammento: «Tomos duos quos superscripsit in adulescentia» (GIROLAMO, *Ep.* 33,4). Un breve frammento greco di questo primo commento ci è stato conservato nella *Filocalia di Origene*.

Tornò nuovamente su questo testo in età più matura in due altre riprese: intorno al 240 ne dettò un commento completo, in dieci libri, nel quale praticamente veniva fissato per iscritto l'insegnamento impartito nelle sue lezioni. e pochi anni più tardi. Anche in questo caso le principali notizie ci provengono da Girolamo, il quale ne parla con entusiasmo in una lettera indirizzata al papa Damaso, che precede la traduzione delle due *Omellerie sul Cantico* dell'Alessandrino. Infine, verso il 244-245, predicò un breve ciclo di due omellerie, che permise poi di pubblicare.

3. Il Commento origeniano

ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, a cura di M. Simonetti (Testi Patristici 1), Città Nuova, Roma 19974.

ORIGENE, *Commentario al Cantico dei Cantici* (Biblioteca patristica), *Testo critico e traduzione e commento* a cura di Maria Antonietta Barbàra, EDB, Bologna 2005.

ORIGENE, *Omellerie sul Cantico dei cantici*, Fondazione Lorenzo Valla - A. Mondadori Editore, Milano 1998.

BRESARD L. - H. CROUZEL, *Introduction*, in ORIGENE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, a cura di L. Brésard e H. Crouzel, t. 1 (SC 375), Cerf, Paris 1991.

CERESA GASTALDO A., *La dimensione dell'amore nell'interpretazione origeniana del "Cantico dei Cantici"*, in *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di G. Lazzati*, a cura di R. Cantalamessa - L.F. Pizzolato (Studia Patristica Mediolanensia 10), Vita e Pensiero, Milano 1979, 187-194.

CHENEVERT J., *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des cantiques* (Studia 24) Bruxelles - Paris - Montréal 1969.

CROUZEL H., *Le thème du mariage mystique chez Origène*, «Studia Missionalia» 26 (1977) 35-57.

CROUZEL H., *Origines patristiques d'un thème mystique: le trait et la blessure d'amour chez Origène*, in *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, vol. I, Aschendorff, Münster i. W. 1970, 309-319.

J.C. KING, *Origen On The Song Of Songs As The Spirit Of Scripture: The Bridegroom's Perfect Marriage-song*, Oxford Univ. Press, Oxford 2005.

KIRCHMEYER J., *Origène. Commentaire sur le Cantique. Prologue*, in *Studia Patristica*, vol. X, Berlin 1970, 230-235.

LEANZA S., *La classificazione dei libri salomonici e i suoi riflessi sulla questione dei rapporti tra Bibbia e scienze profane, da Origene agli scrittori medioevali*, «Augustinianum» 14 (1974) 651-666.

ROUSSEAU O., *Introduction*, in ORIGENE, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, SC 37, Cerf, Paris 1953, 7-44.

SIMONETTI M., *Le due omellerie di Origene sul Cantico*, in ORIGENE, *Omellerie sul Cantico dei Cantici*, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla - A. Mondadori Editore, Milano 1998, xxv-xxxv.

A. CABASSUT, *Blessure d'amour*, DS, t. I, Beauchesne, Paris, coll. 1724-1729.

Nelle pagine consacrate all'esegesi del Cantico si iscrive il più profondo insegnamento mistico dell'Alessandrino.

Interpretando il Cantico, Origene aveva intuito che l'interpretazione letterale non poteva avere che un semplice valore propedeutico. Fissati quindi i caratteri del testo, si era dedicato soprattutto all'interpretazione spirituale, «sistematicamente condotta su due linee che variamente s'intersecano», pur restando fra loro ben distinte. La prima linea interpretativa, che già al tempo di Origene era considerata tradizionale e può essere individuata come «tipologica», vedeva nello sposo e nella sposa le immagini di Cristo e della Chiesa. L'altra, invece, che si potrebbe definire «psicologica», percepiva nei due protagonisti del poema biblico il Verbo e l'anima cristiana. Quest'ultima avrebbe

rappresentato «una grossa novità nell'interpretazione del Cantico», destinata a riscuotere nel tempo un'enorme fortuna.

Nessun testo origeniano più di questo potrebbe essere isolato, considerato per se stesso. Emblematico di una riflessione teologica, di un'esperienza spirituale, di una esegesi. Teologia e mistica. Il Cantico è ad un tempo allegoria del rapporto dell'anima con Dio, di Cristo con la Chiesa. E la lettura origeniana si è sviluppata a lungo, sino a Giovanni della Croce.

L'unione che il Cantico celebra è quella della ricerca inquieta e, se il poema è un canto nuziale, è quello dell'attesa felice di un compimento impossibile, non quello del possesso. Nel rapimento amoroso esso dice la **segreta ferita**.

3.1. *Eros e agape: Commento al Cantico, Prologo.*

ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, a cura di M. Simonetti (Collana Testi Patristici 1), Città Nuova, Roma 1993, 33-48.

Nomen auctoris. [Bae 61-88] Questo epitalamio, cioè carne nuziale, mi sembra che sia stato scritto da Salomone a mo' di azione drammatica, ed egli lo ha cantato a guisa di sposa promessa che va a nozze e che arde di amore celeste per il suo sposo, che è il Verbo di Dio. Infatti lo ha amato, sia l'anima che è stata fatta a sua immagine sia la chiesa. E questo libro ci insegna anche quali parole ha usato questo magnifico e perfetto sposo rivolgendosi a colei che a lui era unita, sia anima sia chiesa.

Titulus. Inoltre da questo libro, che si intitola *Cantico dei cantici*, apprendiamo che cosa abbiano detto anche le giovani compagne della sposa che stavano con lei, e che cosa anche gli amici e i compagni dello sposo. Infatti anche agli amici dello sposo è stata data possibilità di dire qualcosa, almeno quello che avevano udito dallo sposo, mentre si rallegravano della sua unione con la sposa. Infatti la sposa si rivolge non solo allo sposo ma anche alle giovani, e a sua volta lo sposo parla non soltanto alla sposa ma anche ai suoi amici.

Ordo o modus agendi. A questo alludevamo quando sopra abbiamo detto che il carne nuziale è stato composto a mo' di azione drammatica. Infatti definiamo azione drammatica – come quando una rappresentazione è messa in scena – l'azione in cui sono introdotte varie persone e, mentre alcune entrano in scena e altre si allontanano, la trama della narrazione è svolta da alcuni personaggi che si rivolgono ad altri.

Il nostro testo contiene queste singole scene disposte in ordine, e tutta la sua sostanza è formata da espressioni mistiche. Ma innanzi tutto bisogna che noi sappiamo che, come l'età infantile non è mossa all'amore passionale, così non viene ammesso a comprendere le parole del *Cantico* colui il cui uomo interiore è in età ancora infantile: mi riferisco a coloro che in Cristo sono alimentati con latte, non con cibo solido e che ora per la prima volta desiderano il latte razionale e senza inganno. Infatti nelle parole del *Cantico dei cantici* è contenuto quel cibo di cui dice l'apostolo: *Ma dei perfetti il cibo è solido*, e richiede tali uditori che *in relazione alla possibilità di prender cibo abbiano i sensi esercitati alla distinzione del bene e del male*. Comunque, se si accostano a questo testo quelli che abbiamo definito piccoli, può accadere che da esso non traggano alcun profitto ma neppure molto danno, sia nel leggere ciò ch'è scritto sia nell'esaminare ciò che deve esser detto per spiegazione. Se invece si sarà accostato a questo testo qualcuno che vive soltanto secondo la carne, a costui deriverà non poco rischio e pericolo. Poiché infatti non sa ascoltare le espressioni amorose con purezza e casto orecchio, tutto ciò che ascolta trasferirà dall'uomo interiore all'uomo esteriore e carnale, lo piegherà dallo spirito alla carne, nutrirà in se concupiscenze carnali e a motivo della sacra Scrittura sembrerà spinto e incitato alla libidine della carne. Perciò ammonisco e consiglio ognuno, che non è ancora libero dalle molestie della carne e del sangue e non si è ancora affrancato dalle affezioni della materia, di astenersi completamente dalla lettura di questo libro e dalle spiegazioni che su di esso vengono fornite. Dicono infatti che presso gli Ebrei non si

per- mette neppure di tenere in mano questo libro se non a chi è giunto ad età adulta e matura. [...]

Intentio. Pertanto, prima di venire alla spiegazione di ciò ch'è scritto in questo libro, mi sembra necessario trattare un po' proprio dell'amore, che è la causa principale per la quale il libro è stato scritto; poi dell'ordine dei libri di Salomone, fra i quali questo occupa il terzo posto; quindi del titolo del libro, perché sia intitolato *Cantico dei cantici*; e infine anche in che modo sia stato composto a mo' di azione drammatica, quasi come una rappresentazione che viene messa in scena con mutamento di personaggi.

Presso i Greci molti dotti, volendo investigare la vera natura dell'amore, hanno proposto molte e diverse teorie, esposte anche in forma di dialogo 10, cercando di dimostrare che la forza dell'amore non è altro se non quella che conduce l'anima dalla terra agli eccelsi fastigi del cielo, e che non si può arrivare alla somma beatitudine se non per la spinta del desiderio d'amore. Su tale argomento vengono riportate anche questioni proposte quasi in mezzo a banchetti, da persone – credo – fra le quali si faceva banchetto non di cibi ma di parole. Molti poi hanno scritto anche artifici per mezzo dei quali questo amore sembrasse poter nascere e crescere nell'anima. Ma uomini carnali hanno tratto questi artifici a desideri viziosi ed a segreti di un amore colpevole. [...]

Come un amore è detto carnale e i poeti lo hanno chiamato *Eros*, secondo il quale chi ama semina nella carne, così c'è un amore spirituale, amando secondo il quale l'uomo interiore semina nello spirito. E per parlare più chiaramente, se c'è qualcuno che porta ancora l'immagine del terrestre secondo l'uomo esteriore, costui è spinto dal desiderio e dall'amore terreno: chi invece porta l'immagine del celeste secondo l'uomo interiore, costui è spinto dal desiderio e dall'amore celeste. E l'anima è spinta dall'amore e dal desiderio celeste allorché, osservata la bellezza e la grazia del Verbo di Dio, ha preso ad amare il suo aspetto e da lui ha ricevuto un dardo e una ferita d'amore. [...] Chi avrà potuto con mente capace considerare e comprendere la grazia e la bellezza di tutte le cose che sono state create in lui, colpito dalla bellezza di esse e ferito dalla magnificenza dello splendore come da freccia eletta, secondo quanto dice il profeta, riceverà da lui una ferita che apporta salvezza e arderà del fuoco beato del suo amore. Ma è opportuno che noi sappiamo anche questo: come l'uomo esteriore può essere preso da amore illecito e contro legge, sì che, p. es., ami non la fidanzata o la moglie bensì una prostituta o un'adultera, così anche l'uomo interiore, cioè l'anima, può essere presa da amore non per lo sposo legittimo, che abbiamo detto essere il Verbo di Dio, ma per un adultero e un corruttore. [...]

Il Verbo di Dio: questo è lo sposo fedele che è detto marito dell'anima dotta, e proprio della sua sposa si parla principalmente in questo libro della Scrittura di cui ci stiamo occupando. [...] Mi sembra poi che la sacra Scrittura, volendo evitare che sorga qualche inciampo ai lettori a causa della parola amore, per riguardo a qualcuno un po' troppo inesperto, quello che i sapienti del mondo dicono desiderio (*eros*) con termine più decoroso ha chiamato amore (*agape*) [il testo continua riportando alcuni esempi tratti dalla Scrittura]. [...]

Troverai che qui e in molti altri luoghi la sacra Scrittura ha evitato il termine *eros* e lo ha sostituito con *agape*. Tuttavia alcune volte, anche se piuttosto di rado, adopera proprio il termine *eros* ed a questo invita e incita le anime, come quando nei *Proverbi* dice della sapienza: *Desiderala e ti servirà; stringila e ti esalterà; onoralà perché ti abbracci* (Pr 4,6,8). E nel libro che ha per titolo *Sapienza di Salomone* così è scritto ancora della sapienza: *Ho desiderato la sua bellezza* (Sap 8,2). Ritengo comunque che soltanto dove non c'era occasione di equivoco la Scrittura ha adoperato il termine *eros*. Infatti che cosa di passionale e vergognoso uno potrebbe notare nel desiderio per la sapienza o in colui che dichiara di desiderare la sapienza? Infatti, se le Scritture avessero detto o che Isacco desiderò Rebecca o Giacobbe desiderò Rachele, si sarebbe potuto pensare a passione o ad alcunché di vergognoso nei santi uomini di Dio a causa di queste parole, soprattutto da parte di coloro che non sanno innalzarsi dalla lettera allo spirito. E proprio in questo libro che abbiamo fra le mani è chiaro che la parola *eros* è stata sostituita da *agape*, là dove è detto: *Vi scongiuro, figlie di Gerusalemme: se trovate il mio amato, ditegli che io sono ferito dall'amore* (Ct 5,8): che è

come se essa dicesse: sono stata colpita da una freccia d'amore. **Pertanto non c'è alcuna differenza se nelle sacre Scritture si parla di agape o di eros**, se non che il termine *amore* è tenuto in così gran conto che anche Dio in persona è chiamato amore, come dice Giovanni: *Carissimi, amiamoci gli uni con gli altri perché l' amore è da Dio, e ognuno che lo mette in pratica è nato da Dio e lo conosce. Chi invece non pratica l'amore, non conosce Dio, perché Dio è amore* (1Gv 4,7) [...]

Perciò non fa differenza che si dica che Dio è amato o è desiderato, e non credo che si debba far carico ad uno, se definisce *eros* Dio, così come Giovanni lo ha definito *agape*. Mi ricordo infatti che uno dei santi, di nome Ignazio, ha detto così di Cristo: *Il mio eros è stato crocifisso*, e non credo che per questo egli debba essere biasimato.

3.2. Un'iniziazione graduale alla Sapienza: Prologo

ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, a cura di M. Simonetti (Collana Testi Patristici 1), Città Nuova, Roma 1993, 52-54.

Per prima cosa esaminiamo che cosa significhi il fatto che, avendo la chiesa di Dio ricevuto tre libri scritti da Salomone, primo di essi c'è il libro dei *Proverbi*, secondo quello che si intitola *Ecclesiaste*, e al terzo posto c'è il *Cantico dei cantici*. Ecco che cosa possiamo dire su questo argomento. Le scienze generali, per mezzo delle quali si giunge alla conoscenza delle cose, sono tre, che i Greci hanno denominato etica, fisica, enoptica, e noi possiamo definire morale, naturale, contemplativa. [...]

Diciamo **morale** la scienza per mezzo della quale viene disposto un onesto modo di vivere e vengono proposte norme che tendono alle virtù. Diciamo **naturale** la scienza che esamina la natura di ciascuna cosa, affinché nulla facciamo in vita contro natura, bensì ogni cosa sia applicata agli usi per i quali il Creatore l'ha fatta. **Contemplativa** diciamo la scienza grazie alla quale, superate le realtà visibili, contempliamo qualcosa delle realtà divine e celesti e le osserviamo solo con la mente, poiché esse eccedono l'aspetto corporeo. Tali scienze, secondo quanto io ritengo, alcuni sapienti fra i Greci le presero da Salomone, che li aveva di gran lunga preceduti nel tempo e le aveva apprese per opera dello spirito di Dio. [...]

Pertanto Salomone, volendo separare e distinguere fra loro queste tre che ; abbiamo definito scienze generali, cioè morale, naturale e contemplativa, le ha trattate in tre libri disposti in ordine logico. Prima nei *Proverbi* ha fatto conoscere la morale, componendo norme di vita con massime brevi e compendiose, come si addiceva. La seconda scienza, quella denominata naturale, la comprese nell'*Ecclesiaste* nel quale tratta a lungo di questioni naturali e, distinguendo le cose inutili e vane da quelle utili e necessarie, insegna ad abbandonare la vanità e a ricercare ciò ch'è utile e buono. Infine fece conoscere la scienza contemplativa in questo libro che abbiamo fra le mani, il *Cantico dei cantici*, nel quale istilla nell'ani- ma l'amore delle realtà celesti e il desiderio delle realtà divine, sotto la figura della sposa e dello sposo, e insegna che per le vie dell'amore si deve arrivare al- 1 'unione con Dio.

3.3. «Se non conosci te stessa...»: ComCant. II,1,8

ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, a cura di M. Simonetti (Collana Testi Patristici 1), Città Nuova, Roma 1993, 144-145.

Di uno dei sette saggi, che presso i Greci la fama celebra *come* eminenti nella sapienza, fra l'altro si tramanda questa mirabile sentenza: *Conosci te stesso*. Ma proprio Salomone, che nella prefazione abbiamo detto aver preceduto tutti costoro per tempo sapienza e conoscenza delle cose, dice rivolgendosi all'anima, come alla donna, in tono minaccioso: *Se non avrai conosciuto te stessa, o bella fra le donne*; cioè, se non avrai **appreso che la causa della tua bellezza** deriva dall'essere stata **fatta ad immagine di Dio**, per cui possiedi molta bellezza naturale, e se non avrai appreso quanto eri bella sin dall'inizio, ben che ora tu eccella fra le

altre donne e tu sola sia detta bella, tuttavia se non avrai conosciuto te stessa, [...] se non avrai fatto tutto ciò, io ti ordino di uscire e di andare sulle ultime tracce dei greggi e di far pascolare non già le pecore egli agnelli ma i capretti, cioè quelli che per la malvagità e la lascivia staranno alla sinistra del re che presiede il giudizio. [...] Se non avrai conosciuto te stessa ti mostrerò anche quali sono i **mali estremi**, affinché tu possa trar profitto dagli uni e dagli altri, sia per timore dei mali sia per desiderio dei beni. Se infatti non avrai conosciuto te stessa, e avrai vissuto nell'ignoranza di te e non ti sarai dedicata alla conoscenza, certo non avrai una tenda tua propria ma vagherai di qua e di là per le tende dei pastori.

3.4. *Il dardo e la ferita d'amore*

ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, a cura di M. Simonetti (Collana Testi Patristici 1), Città Nuova, Roma 1993, 41-42.

Se la cosa sta così, come un amore è detto carnale e i poeti lo hanno chiamato *Eros*, secondo il quale chi ama semina nella carne, così c'è un amore spirituale, amando secondo il quale l'uomo interiore semina nello spirito. E per parlare più chiaramente, se c'è qualcuno che porta ancora l'immagine del terrestre secondo l'uomo esteriore, costui è spinto dal desiderio e dall'amore terreno: chi invece porta l'immagine del celeste secondo l'uomo interiore, costui è spinto dal desiderio e dall'amore celeste. E l'anima è spinta dall'amore e dal desiderio celeste allorché, osservata la bellezza e la grazia del Verbo di Dio, ha preso ad amare il suo aspetto e da lui ha ricevuto un dardo e una ferita d'amore. Infatti il Verbo è l'immagine e la luce riflessa di Dio invisibile, il primogenito di tutta la creazione, nel quale sono state create tutte le cose che sono in cielo e che sono in terra, sia visibili sia invisibili. Pertanto chi avrà potuto con mente capace considerare e comprendere la grazia e la bellezza di tutte le cose che sono state create in lui, colpito dalla bellezza di esse e ferito dalla magnificenza dello splendore come da freccia eletta, secondo quanto dice il profeta, riceverà da lui una ferita che apporta salvezza e arderà del fuoco beato del suo amore.

ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, a cura di M. Simonetti (Collana Testi Patristici 1), Città Nuova, Roma 1993, 41-42.

Se mai c'è qualcuno che una volta è stato arso da tale fedele amore per il Verbo di Dio che, come dice il profeta, ha ricevuto la dolce ferita della sua freccia eletta, ch'è stato trafitto dal dardo amabile della sua scienza si da sospirare per il desiderio di lui notte e giorno, si da non poter dire altro, non voler udire altro, non saper pensare desiderare bramare altro che lui, tale anima a ragione dice: *Sono ferita d'amore*, e da lui ho ricevuto la ferita di cui dice Isaia: *Mi ha posto come freccia eletta e mi ha nascosto nella sua faretra* (Is 49,2). Con tale ferita conviene che Dio colpisca le anime, che le trafigga con tali dardi e frecce, e che le ferisca con ferite che apportano la salvezza, così che anch'esse, poiché Dio è amore, dicano: *poiché io sono ferita d'amore*.

In questo ch'è, per così dire, un dramma d'amore la sposa dice di aver ricevuto ferite d'amore. Ma l'anima che arde per la sapienza di Dio analogamente può dire: io sono ferita dalla sapienza, quell'anima cioè che può scorgere la bellezza della sapienza di Dio. E un'altra anima, osservando la magnificenza della forza e ammirando la potenza del Verbo di Dio, può dire: sono ferita dalla potenza, tale – credo – qual era l'anima che diceva: *Il Signore è la mia luce: chi temerò? Il Signore è il protettore della mia vita: di chi avrò paura?*, Un'altra anima ardendo di amore per la sua giustizia e osservando la rettitudine dei suoi consigli e della sua provvidenza dice certamente: sono ferita dalla giustizia. Un'altra ancora parla allo stesso modo osservando l'immensità della sua bontà e della sua pietà. Ma esse tutte insieme hanno questa ferita d'amore, dalla quale dice di essere stata ferita la sposa,

4. Gregorio di Nissa: le Omelie sul Cantico dei cantici

- GREGORIO DI NISSA, *Omelie sul Cantico dei Cantici*, a cura di C. Moreschini (Testi Patristici 72), Città Nuova, Roma 1996².
- BALTHASAR H.U. von, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1942.
- A. BONATO, *La conoscenza mistica nelle Omelie sul Cantico di Gregorio di Nissa*, «Teologia» 30 (2005) 49-74.
- M. CANEVET, *La perception de la presence de Dieu. A propos d'une expression de la XIe homélie sur le Cantique des cantiques*, in J. FONTAINES - C. KANNENGISSER, *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris 1972, 443-454.
- M. CANEVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Institut des Études Augustiniennes, Paris 1983.
- A. CORTESI, *Le Omelie sul Cantico dei cantici di Gregorio di Nissa. Proposta di un itinerario di vita battesimale* (SEA 70), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2000.
- J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1954.
- C. DESALVO, *L'“oltre” nel presente. La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, Vita e pensiero, Milano 1996.
- F. DÜNZL, *Braut und bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*, I.C.B. Mohr, Tübingen 1993.
- G.I. GARGANO, *La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei cantici*, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1981.
- V. HARRISON, *Grace and Freedom according to Gregory of Nyssa*, Mellen, Lewiston NY 1992.
- B. POTTIER, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse: Étude systématique du «Contre Eunome» avec traduction inédite des extraits d'Eunome*, Culture et Verite, Namur 1994.
- A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur* (Analecta Biblica 121), Ed. Pontificio Istituto Biblico, Roma 1989.
- R. PLACIDA, *La presenza di Origene nelle Omelie sul Cantico di Gregorio di Nissa*, «Vetera christianorum» 34 (1997) 33-49.
- K. ROMBS, *Gregory of Nyssa's Doctrine of Epektasis: Some Logical Implications*, in M.F. WILES – E.Y. ARNOLD – P.M. PARVIS (ed.), *Studia Patristica*, vol. XXXVII, Peeters, Leuven 2001, 288-293.
- C. SIMONELLI, *Conformati dalla grazia dello Spirito Santo (Gregorio di Nissa, In Cant VII)*, «Teologia» 1 (2005) 75-91.
- W. VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1956 (tr.it. *Gregorio di Nissa, filosofo e mistico*, Vita e Pensiero, Milano 1993).
- M. WEEDMAN, *The Polemical Context of Gregory of Nyssa's Doctrine of Divine Infinity*, «Journal of Early Christian Studies» 18 (2010) 81-104.

4.1. «Aprimi, sorella mia»: la XII Omelia sul Cantico

GREGORIO DI NISSA, *Omelie sul Cantico*, a cura di C. Moreschini, Città Nuova, Roma 1988, 238-257.

«Mi alzai per aprire al mio diletto, e le mie mani stillavano mirra, le mie dita stillavano **mirra** fluente. 6. Accostai le mani alla serratura e aprii al mio diletto. n mio diletto passò oltre. La mia anima uscì al suo parlare. Lo cercai, e non lo trovai; lo chiamai, e non mi udì. 7. Mi trovarono le guardie che vanno intorno per la città. Mi percossero, mi ferirono, mi tolsero il **velo** i guardiani delle mura» (Ct 5,5-7).

Coloro che preparano un viaggio al di là del mare nella speranza di un guadagno, quando già hanno spinto la nave al largo e colui che sta seduto alla barra ha rivolto al mare aperto, servendosi del timone, la prora della nave, intonano una preghiera come proemio della loro navigazione e domandano a Dio di essere loro guida in un viaggio felice. Tutta la loro preghiera si riassume nel domandare che un vento mite e favorevole gonfi le vele, secondo l'intento del timoniere, investendole da poppa. Se il vento soffia secondo i loro desideri, piacevole diventa il mare, che splendidamente si increspa con le sue placide onde, mentre la nave vola con tutta facilità sulla serena distesa delle acque e quasi scivola sui flutti.

Davanti agli occhi di tutti balenano le ricchezze che si sperano con quella mercatura, perché il prospero corso promette un guadagno e non si conosce ancora il periglio. È chiaro a tutti i più perspicaci tra i miei ascoltatori quale sia lo scopo che questo proemio si prefigge e che io ho di mira con questo mio esordio. Grande è il mare che si stende davanti al mio parlare: esso è l'interpretazione spirituale delle parole divine.

Grande è la ricchezza di conoscenza che si spera di ottenere per mezzo di questa navigazione; questa nave animata è la Chiesa, che con tutta la sua pienezza guarda, in alto mare oramai, alla navigazione dell'esegesi. Ma il nostro discorso, che fa da timoniere, non tocca la barra prima che tutti i passeggeri della nave abbiamo levato a Dio la loro preghiera, perché egli ci spira propizia la potenza dello Spirito Santo, rimuova i flutti dei nostri pensieri e conduca direttamente con prospero vento, attraverso di essi, il nostro ragionamento: in questo modo, giunti oramai in alto mare mediante l'interpretazione spirituale, noi potremo guadagnare la ricchezza della conoscenza di Dio, pur che venga, grazie alle nostre preghiere, lo Spirito Santo sul nostro parlare, e riempia le nostre vele.

Dia inizio al nostro discorso il ricordare le parole divinamente ispirate, che alla lettera così suonano: «Mi alzai per aprire al mio diletto, e le mie mani stillavano mirra, le mie dita stillavano mirra fluente». Non è possibile, infatti, che sia in noi il Logos vivente (intendo dire lo sposo puro e incorporeo, quello che congiunge a se l'anima dandole l'immortalità e la santificazione), se uno, mortificando le sue membra che sono sulla terra, non tolga via il velo della carne, e in questo modo apra al Logos la sua porta, attraverso la quale egli entrerà a dimorare nell'anima. E questo è chiaro non soltanto dai divini insegnamenti dell'Apostolo, ma anche dalle parole che ora la sposa ha pronunciato. «Mi alzai», ella dice, infatti, «per aprire al mio diletto», facendo delle mie mani delle fontane di mirra, le quali facevano scorrere da se l'aroma, e mostrando che la mirra aveva riempito le mie dita. Il modo in cui la porta è aperta allo sposo è indicato dalle parole: «Mi sono alzata perché sono stata sepolta insieme con lui nel battesimo per la morte». Che la risurrezione non avrebbe avuto effetto, se non l'avesse preceduta la mortificazione volontaria. [...]

Il grande Paolo, avendo ben considerato le parole del Signore, che «non è possibile che spunti la spiga, se prima il chicco non va dissolto nella morte», insegna alla Chiesa che la morte deve precedere la vita, perché la vita non può prodursi nell'uomo in nessun altro modo, se non ottiene il suo ingresso in lui per mezzo della morte. [...]

«Accostai le mani alla serratura e aprii al mio diletto», e il testo aggiunge: «Il mio diletto passò oltre. La mia anima uscì al suo parlare». Con questi concetti il testo ci insegna che c'è un solo modo di comprendere la potenza superiore ad ogni intelletto, vale adire, **non stare fermi** in quello che si è compreso, **ma sempre cercare quello che è maggiore di quello che si è compreso e non mai fermarsi**. [...]

«Il mio diletto passò oltre», non nel senso che avesse abbandonato l'anima che lo seguiva, bensì in quanto la trascinava verso di se. «La mia anima», essa dice, infatti, «uscì al suo parlare». Beata l'anima che esce seguendo le parole del Logos! [...] E infatti l'uscita dalla condizione in cui ora noi siamo diviene l'entrata nei beni superni. Questa, dunque, fu l'uscita dell'anima che seguiva il Logos come sua. [...] E così, un tempo, anche il desiderato volto del

Signore passò oltre Mosè, e in questo modo l'anima del legislatore rimaneva sempre al di fuori di quella realtà in cui si trovava, seguendo il Logos che camminava avanti a lei.

Chi non conosce, infatti, le famose **ascese di Mosè**, di quel personaggio che fu sempre più grande e non si fermò mai nel suo accrescimento nel bene? Fu fatto più grande fin dall'inizio, allorquando considerò più importante del regno d'Egitto l'obbrobrio di Cristo e preferì essere afflitto insieme con il popolo di Dio piuttosto che godere momentaneamente del peccato. [...] Ancora una volta egli fu fatto maggiore, quando conservò in disparte la sua vita senza farla conoscere agli uomini, praticando per lungo tempo nel deserto la filosofia. Poi egli riceve l'illuminazione dal fuoco del rovetto. Quindi anche il suo udito viene illuminato ad opera del Logos, grazie ai raggi della luce.

Per far questo, egli si spoglia i piedi di ogni rivestimento mortale; distrugge con la verga i serpenti d'Egitto, strappa alla tirannia del Faraone il popolo a lui consanguineo, lo guida attraverso la nube, divide in due parti il mare, sommerge la tirannide, rende dolce l'acqua di Mara, percuote la pietra, è saziato dal cibo degli angeli, ode le trombe dei cieli, **osa salire sul monte avvolto dalle fiamme, tocca la vetta, penetra nella nube, si fa all'interno dell'oscurità nella quale si trovava Dio.** [...] Ma purtuttavia un uomo così grande, così sublime, che aveva avuto tali esperienze e attraverso tali gradi si era elevato in alto fino a Dio, **non aveva ancora saziato il suo desiderio** di possedere sempre di più, e supplicò Dio di poterlo vedere a faccia a faccia. [...]

Colui che desidera vedere Dio vede colui che desidera solo se lo segue sempre, e la contemplazione del suo volto consiste nel procedere incessantemente incontro a Dio. [...]

Il testo successivo conferma vieppiù l'interpretazione spirituale che già abbiamo proposto, nel senso che la grandezza della natura divina non è conosciuta in quanto è compresa, ma in quanto oltrepassa ogni rappresentazione e ogni capacità comprensiva. L'anima, infatti, che esce dalla sua natura affinché la sua conoscenza delle realtà invisibili non sia impedita da alcun oggetto consueto, non si ferma nel ricercare l'oggetto che non riesce a trovare e nel chiamare colui che non può essere indicato da parola umana. Dice, infatti: «Lo cercai, e non lo trovai». [...]

L'anima dice: «Lo cercai», cioè per mezzo delle forze dell'anima che siano in grado di cercarlo, vale a dire, con i ragionamenti e con i pensieri; eppure, egli rimaneva sempre al di là di tutto, perché riusciva a fuggire ogni volta che la mente gli si accostava. [...]

Tutte le parole, poi, che **la sposa** aggiunge, anche se a una prima lettura potrebbero avere un significato più triste, tuttavia mi sembra che mirino allo stesso scopo e che abbiano a che fare con l'ascesa verso le regioni più elevate. Dice **la sposa**: «Mi trovarono le guardie che vanno intorno per la città. Mi percossero, mi ferirono, mi tolsero il velo i guardiani delle mura». Queste sembreranno, forse, a qualcuno delle parole di lamento piuttosto che di gioia, intendo dire: «Mi percossero, mi ferirono, mi tolsero il velo»; se però esaminiamo con attenzione il pensiero che esse racchiudono, sono parole di una donna che si vanta delle cose più belle.

Quello che sto dicendo potrebbe apparirci chiaro nel modo seguente: poco prima di queste parole, in quello che precede, il testo asserisce che essa si purifica da ogni indumento, allorquando dice nella persona della sposa: «Mi sono tolta la tunica, come potrò indossarla?». Qui, invece, dice una seconda volta che **le viene tolto il velo**. Il velo è l'indumento della sposa e le copre, oltre alla testa, anche il viso, come il racconto storico dice a proposito di Rebecca. Come è possibile, quindi, che colei che si era spogliata di ogni indumento possieda ancora il velo, che ora le viene tolto dalle guardie? Non è forse chiaro, dopo quello che abbiamo detto, quanto essa sia salita a un grado più alto dopo quel primo momento, grazie al suo continuo progredire? Essa, infatti, si era già tolta la vecchia tunica e si era liberata di ogni veste, e quindi era divenuta più pura, sì che se la si confronta con la sua purificazione ora avvenuta,

non sembra che si sia tolto prima il suo indumento perché si trova ancora addosso a lei, dopo che si era già spogliata, qualcosa da deporre. [...]

Queste sono le guardie che vanno in giro per la città (e la città è l'anima), quelli che percuotendola e ferendola le tolgono il velo, coloro che hanno il compito di sorvegliare le mura della città. Dunque, che significhi qualcosa di positivo il toglierle il velo, in modo che l'occhio, liberato da ogni copertura, possa tendere la vista senza impedimenti verso la bellezza desiderata, è indubbio: basti considerare le parole dell'Apostolo, il quale attribuisce alla potenza dello Spirito la facoltà di togliere il velo, dicendo: «Ma quando si sarà rivolto verso il Signore, allora gli sarà tolto il velo; e il Signore è lo Spirito» (2Cor 3,16-17). [...]

Ma riprendiamo daccapo, ricapitolando il pensiero contenuto in queste parole. L'anima che guarda verso Dio e concepisce quel buon desiderio della bellezza immortale, possiede entro di sé un desiderio della realtà suprema che è sempre nuovo, e non ottunde mai la sua brama con la sazietà. Per questo motivo essa non cessa mai di protendersi in avanti, non cessa di abbandonare quella condizione in cui si trova, e di penetrare sempre più all'interno, in quella realtà in cui non è ancora stata; e quello che per lei in ogni momento appare mirabile e grande, essa lo considera più basso di quello che raggiunge successivamente, in quanto quello che di volta in volta trova è sicuramente più bello di ciò che precedentemente ha afferrato. [...]

All'avvicinarsi del Logos prova sentimenti più nobili, poiché la rugiada gli riempie il capo e nei suoi riccioli si trovano le gocce della notte. Si bagna i piedi, si toglie la tunica, stilla mirra dalle dita. Accosta le mani alla serratura, spalanca l'ingresso, cerca colui che non riesce a prendere, chiama colui che non si può raggiungere. È trovata dalle guardie, riceve su di sé i colpi della verga. Imita la pietra di cui disse il profeta: «Colpi la pietra, e sprizzarono le acque». Vedi a quale altezza è giunta la sposa? È stata colpita per questo motivo, come la rupe fu colpita da Mosè, perché, a somiglianza di quella, anch'essa facesse sprizzare il Logos a coloro che sono assetati. [...]

Questo è quello che noi siamo stati in grado di comprendere. [...] È possibile trovare anche un altro significato nell'episodio che abbiamo raccontato, un significato che non contrasta affatto con la nostra interpretazione. Infatti, l'anima che esce alla parola dello sposo e cerca colui che non riesce a trovare e richiama colui che è irraggiungibile dal significato dei nomi, apprende dalle guardie che ama un essere irraggiungibile e desidera colui che è incomprensibile.

Ad opera di costoro, in certo qual modo, essa viene percossa e ferita, perché dispera di raggiungere colui che essa desidera, e pensa che il suo desiderio del bello rimarrà inappagato e imperfetto. Ma le viene tolto il velo del dolore, poiché impara che il continuo progredire nella ricerca e il non cessar mai l'ascesa significano il vero godimento dell'oggetto desiderato, perché il desiderio ogni volta che è saziato produce un nuovo desiderio della realtà superiore. Dunque, poiché le fu tolto il velo della disperazione ed ebbe visto la infinita e incircoscritta bellezza dell'oggetto amato, che in tutta l'eternità dei secoli diventa sempre più sublime, essa si protende in un desiderio sempre più forte e per mezzo delle figlie di Gerusalemme fa conoscere all'oggetto amato quali sono i sentimenti del suo cuore, poiché essa ha ricevuto entro di sé la freccia scelta di Dio ed è stata, quindi, trafitta nel cuore dalla punta che è secondo la fede, ricevendo in un punto mortale la ferita dell'amore. Ma Dio è amore, come dice Giovanni: a lui convengono la gloria e la potenza nei secoli dei secoli. Amen.

Capitolo settimo

LA SPIRITUALITÀ DELLA CHIESA NEI PADRI

Indicazioni bibliografiche

- H.U. VON BALTHASAR, *Chi è la Chiesa*, in IDEM, *Sponsa Verbi. Saggi teologici II*, Morcelliana, Brescia 1985³.
- Y. CONGAR, *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, in RSPTh 38 (1954).
- S. TROMP, *Ecclesia Sponsa Virgo Mater*, «Gregorianum» 18 (1937) 5-29.
- H. RAHNER, *Mater Ecclesia*, Paoline, Milano 1972 (orig. ted., Einsiedeln 1944).
- H. RAHNER, *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Paoline, Roma 1971.
- T. CAMELOT, *Mysterium Ecclesiae. La coscienza ecclesiale dei Padri latini*, in J. DANIELOU - H. VORGRIMMER, *Sentire Ecclesiam. La coscienza della Chiesa come forza plasmatrice della pietà*, vol. I, Roma 1964, 225-251.
- I. HERTLING, *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961.
- V. GROSSI - A. DI BERARDINO, *La Chiesa antica: ecclesiologia ed istituzioni*, Borla, Roma 1984.
- J.C. PLUMPE, *Mater Ecclesia: An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity*, Washington D.C. 1943.
- F. LAMIRANDE, *Etudes sur l'ecclésiologie de Saint Augustin*, Ottawa 1969.
- AGOSTINO, *Una fede, una Chiesa*, Padova, Ed. Messaggero, Padova 1985.
- N. LANZI, *La Chiesa Madre in sant'Agostino*, Pisa 1994.
- J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Jaca Book, Milano 1978.
- H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo. Studio storico*, Gribaudi, Torino 1968.
- H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1968, cap. 3.
- G. TOSCANI, *Teologia della Chiesa in sant'Ambrogio*, Vita e Pensiero, Milano 1974.
- G. BIFFI, «Casta meretrix». *Saggio sull'ecclesiologia di Ambrogio*, Piemme, Casale Monferrato 1996.
- E. DAL COVOLO, «Casta meretrix»: un'espressione fraintesa?, «L'Osservatore Romano», 24 giugno 1999.

1. La Chiesa Sposa di Cristo

Lo Sposo è colui che dona e la sposa è colei che consente. Nel mistero della Chiesa c'è il dono anticipante della pienezza di Cristo che viene donato a lei da Dio in Gesù Cristo. È il dono della santità oggettiva, cioè delle «cose sante, donate dalla grazia alla comunità dei credenti: la Parola della rivelazione e i sacramenti, con al centro l'Eucaristia.

Agostino ha avvertito l'importanza della Chiesa fin dal tempo della sua conversione a Milano nel 386-387. Possiamo anzi dire che la dimensione ecclesiologica è entrata con forza a motivare le ragioni della fede cristiana di Agostino: «Evangelio non crederem nisi me Catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas», scriverà nei primi anni del suo episcopato (397) nel *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*. 5,6 (PL 42, 176). E il travaglio della conversione sfocerà in un'adesione sincera e motivata alla Chiesa cattolica, ritorno ardentemente desiderato da sua madre, Monica, per il quale aveva versato tante lacrime e preghiere: «Exaudisti eam nec dispexisti lacrimas eius, cum profluentes rigarent terram sub oculis eius in omni loco orationis eius: exaudisti eam» (*Conf.* 3,10,19).

La riflessione ecclesiologica agostiniana è nata dalla necessità, dapprima nello svolgimento del suo servizio sacerdotale e poi episcopale, al fine di presentare ai suoi fedeli il mistero di Cristo e della Chiesa, attinto alle stesse Scritture. L'approfondimento di questa tematica è stata poi un'esigenza sorta

da situazione concrete che la Chiesa africana andava attraversando, cioè la controversia donatista, dapprima, e poi di fronte al pelagianesimo Agostino fu costretto ad assumere nella sua ecclesiologia le esigenze delle sue posizioni sulla grazia.

Agostino assume il teologumenon patristico dell'origine della Chiesa dalla croce, o più precisamente dal costato trafitto di Cristo., che trae origine dal fatto storico narrato nel Quarto Vangelo. La nuova Eva (la Chiesa), è nata dal fianco del nuovo Adamo (Cristo) addormentato sulla croce (cf. Gen 2,22 e Gv 19,34).

1.1. "Ecclesia ex latere Christi"

AGOSTINO DI IPPONA, *Commento al Vangelo di Giovanni*, omelia 120

Vennero dunque i soldati e spezzarono le gambe al primo, poi all'altro che era crocifisso insieme con lui. Giunti a Gesù, vedendolo già morto, non gli spezzarono le gambe, ma uno dei soldati gli aprì il fianco con la lancia, e subito ne uscì sangue ed acqua (Gv 19,32-34). Non ha detto: colpì o ferì il suo fianco o qualcosa di simile. Ha detto invece: aprì, per indicare che nel fianco di Cristo fu aperta la porta della vita, donde fluirono i sacramenti della Chiesa, senza i quali non si entra in quella vita che è la vita vera. [...] Sempre per preannunciare questo mistero, la prima donna fu formata dal fianco dell'uomo che dormiva (Gen 2,16) e fu chiamata vita e madre dei viventi. [...] Qui il secondo Adamo, chinato il capo, si addormentò sulla croce, perché così con il sangue e l'acqua che sgorgano dal suo fianco, fosse formata la sua sposa.

1.2. Tutta la Chiesa è la sposa di Cristo

AGOSTINO DI IPPONA, *Commento alla Prima lettera di Giovanni*, tr. 2,2

A proposito dello Sposo senti dire che il Cristo doveva patire e risorgere. Eccoti dunque descritto lo sposo. Vediamo cosa dice la Scrittura della Sposa: così, conoscendo lo sposo e la sposa verrai alle nozze ben istruito. Ogni celebrazione liturgica è infatti una festa nuziale; la festa delle nozze della Chiesa. Il figlio del Re deve prendere moglie e questo figlio del Re è lui stesso; la sua sposa sono quelli che assistono alle sue nozze. Coloro che nella Chiesa assistono alle celebrazioni liturgiche, se vi partecipano bene, diventano la sposa, a differenza di quanto succede nelle nozze carnali, dove quelli che assistono sono diversi da colei che si sposa. Tutta la Chiesa infatti è la sposa di Cristo, dalla cui carne essa prende l'inizio e ne rappresenta la primizia: in quella carne la sposa si è congiunta allo Sposo (*In Io Ep.* tr. 2,2).

1.3. La camera della sposa è il Corpo di Cristo

AMBROGIO di Milano, *Commento al Salmo 118*, 1,16

Il momento in cui il re introduce la sposa nella sua stanza, indica il tempo della passione ; la ferita del costato, l'effusione del suo sangue, l'aroma della sua sepoltura, il mistero della sua Risurrezione. La Chiesa riceve i suoi baci come una sposa. [...] La camera della sposa è il Corpo di Cristo; il re l'ha introdotta del segreto dei suoi misteri, le ha dato le chiavi perché apra le porte un tempo chiuse, conosca la grazia del riposo, il sonno della morte, la virtù della risurrezione.

1.4. Cristo e la Chiesa, lo Sposo e la Sposa

AGOSTINO DI IPPONA, *Commento al Salmo 44*, 3:

3. Continua infatti: *Per le cose che saranno mutate, ai figli di Core, per l'intelligenza, cantico per il diletto.* Infatti quel diletto è stato visto dai suoi persecutori, ma senza comprenderlo. Se lo avessero conosciuto, mai avrebbero crocifisso il Signore della gloria ⁷. Egli stesso spingeva

gli occhi degli altri a questa intelligenza, dicendo: *Chi vede me, vede anche il Padre*. Canti dunque lui questo salmo: rallegriamoci nelle nozze, e saremo insieme a coloro che compiono le nozze, che sono invitati alle nozze; e gli stessi invitati sono la sposa. Infatti la sposa è la Chiesa, lo sposo Cristo. I retori sono soliti cantare certi carmi che si chiamano epitalami; a quelli che si sposano tutto quanto in essi si canta è in onore dello sposo e della sposa; forse che in queste nozze alle quali siamo invitati non c'è il talamo? E come è che allora in un altro salmo si dice: *Nel sole ha posto la sua tenda, ed egli stesso come sposo che esce dal suo talamo*? È unione nuziale quella tra il Verbo e la carne: il talamo di questa unione è il seno della Vergine. Infatti la carne stessa si è unita al Verbo; per cui si dice anche: *Non più due, ma una sola carne*. La Chiesa è tratta dal genere umano, affinché il capo della Chiesa sia la carne stessa unita al Verbo, e gli altri credenti siano le membra di quel Capo. Vuoi vedere infatti chi verrà alle nozze? *In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio*. Si rallegri la sposa amata da Dio. Quando amata? Quando era ancora deforme. *Perché tutti hanno peccato* - dice l'Apostolo - *e hanno bisogno della gloria di Dio*. E di nuovo: *Infatti Cristo è morto per gli empi*. Deforme è amata, affinché non resti deforme. Non è amata infatti perché deforme, in quanto non è la deformità che è amata; se fosse amata, verrebbe conservata; ha eliminata la deformità, e ha creato la bellezza. A chi è venuto, e chi ha formato? Venga ormai egli stesso nelle parole della profezia; ecco, lo stesso sposo avanzi verso di noi: amiamolo; oppure, se avremo trovato in lui qualcosa di deforme, non amiamolo. Egli invece ha trovato molte deformità; e ci ha amato; al contrario noi non dobbiamo amarlo se troviamo in lui qualcosa di deforme. Perché anche nel fatto che si è rivestito della carne, cosicché si dicesse di lui: *Lo abbiamo visto, e non aveva bellezza né decoro*, se considererai la misericordia nella quale si è fatto uomo, ivi è bello. Il profeta pertanto parlava a nome dei Giudei, quando diceva: *Lo abbiamo visto, e non aveva bellezza né decoro*. Perché? Perché lo vedevamo senza comprendere. Ma per coloro che capiscono, *E il Verbo si è fatto carne* è di una sublime bellezza. Dice uno degli amici dello sposo: *Lungi da me gloriarmi, se non nella croce del nostro Signore Gesù Cristo*. È poco non arrossire della croce, se non te ne glorierai. Perché dunque non ebbe bellezza né decoro? Perché Cristo crocifisso, per i Giudei fu scandalo, e stoltezza per i Gentili. Ma perché anche nella croce aveva bellezza? Perché la follia di Dio è più sapiente degli uomini; e la debolezza di Dio è più forte degli uomini. A noi dunque, che crediamo lo Sposo si presenti sempre bello. Bello è Dio, Verbo presso Dio; bello nel seno della Vergine, dove non perdette la divinità e assunse l'umanità; bello il Verbo nato fanciullo, perché mentre era fanciullo, mentre succhiava il latte, mentre era portato in braccio, i cieli hanno parlato, gli angeli hanno cantato lodi, la stella ha diretto il cammino dei magi, è stato adorato nel presepio, cibo per i mansueti. È bello dunque in cielo, bello in terra; bello nel seno, bello nelle braccia dei genitori: bello nei miracoli, bello nei supplizi; bello nell'invitare alla vita, bello nel non curarsi della morte, bello nell'abbandonare la vita e bello nel riprenderla; bello nella croce, bello nel sepolcro, bello nel cielo. Ascoltate il cantico con intelligenza, e la debolezza della carne non distolga i vostri occhi dallo splendore della sua bellezza. Suprema e vera bellezza è la giustizia; non lo vedrai bello, se lo considererai ingiusto; se ovunque è giusto ovunque è bello. Venga a noi per farsi contemplare dagli occhi dello spirito descritto da questo suo profeta che lo loda. Ecco che comincia:

2. La Chiesa sposa, vergine e madre

Il concetto di “**Ecclesia Mater**” costituisce uno dei punti centrali dell'ecclesiologia di Agostino. Nelle opere che risalgono al suo sacerdozio e al suo episcopato, essa ha un preciso riferimento al sacramento fondamentale, il sacramento del Battesimo, nel quale la Chiesa si mostra sempre madre feconda dei fedeli¹³⁵.

¹³⁵ Cfr. H. RAHNER, *Mater Ecclesia*, Paoline, Milano 1972 (orig. ted., Einsiedeln 1944); N. LANZI, *La Chiesa Madre in sant'Agostino*, Pisa 1994.

La Chiesa è Madre perché genera le membra di quel corpo il cui capo fu generato da Maria, formando così il *Christus Totus*.

Questa dottrina agostiniana viene esposta particolarmente nelle *Enarrationes sui Salmi*, dove si trova il suggestivo commento di At 9,4 : “Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?”, applicato alla Chiesa Corpo di Cristo (cfr. *En in Ps.* 30, II, 1,3 : NBA 25, 442-444).

Cristo è capo secondo la natura umana, non escludendo però la natura divina (Serm. 91,7,8).

Il *Christus Totus* è Capo e Corpo: Capo è Cristo, Dio fatto uomo, e il Corpo è il Cristo-Uomo, poi è la Chiesa, e quindi siamo noi, membra del corpo di Cristo.

3. “Casta meretrix” nell’Ecclesiologia Ambrosiana

Le moderne tecniche informatiche», di cui si parla, consentono di affermare con sicurezza che la locuzione *casta meretrix*, o altre espressioni in qualche modo equivalenti (come *castum meretricium*, *meretrices virgines...*), si trovano usate molto raramente nei Padri, e comunque Ambrogio è il primo ad usarle; i noltre, che nessun altro Padre - oltre ad Ambrogio nel passo dell’*Expositio* sopra citato - riferisce alla Chiesa l’ossimoro in oggetto¹³⁶.

Con quale intenzione Ambrogio riferisce alla Chiesa l’ossimoro *casta meretrix*?

È importante la distinzione ambrosiana, per cui Rahab appare *typo meretrix*, *mysterio ecclesia*. Come si vede, il meretricio è collocato sul versante del *typos*, cioè della figura, non del *mysterion*, cioè della misteriosa realtà figurata. Ambrogio spiega subito che la Chiesa - come già Rahab - non rifiuta di accogliere nel suo grembo molti fuggiaschi (*convenae*). Ma nello stesso tempo egli, aggiunge due caratteristiche esclusive della realtà figurata:

- in primo luogo, la Chiesa è tanto più casta, quanto più grande è il numero dei fuggiaschi con cui si unisce;
- in secondo luogo, la Chiesa è «meretrice casta, perché molti amanti la frequentano per l’attrattiva dell’affetto, ma senza la sconncezza del peccato» (*Commento* 3, 17-23).

In rapporto alla realtà misteriosa (*mysterion*), figurata da Rahab (*typos*), il termine *meretrix* viene dunque ad indicare la sconfinata capacità di accoglienza della Chiesa, e perde dichiaratamente qualunque significato deteriore.

È così evidente il fraintendimento dell’espressione ambrosiana, allorché la si adduce per affermare che **la Chiesa è «allo stesso tempo santa e peccatrice»** (come fa per esempio H. Küng, *La Chiesa*, Brescia 1972³, 379). **Ambrogio**, dunque, non intendeva dire questo, nel passo che abbiamo esaminato. In realtà, come risulta da molti altri testi, egli **era abituato a riconoscere i peccati dei figli, senza sconnfessare la santità della madre**. Scrive per esempio nel *De virginitate*: «Non in se stessa, o figlie non in se stessa, ma in noi la Chiesa è ferita» (8, 48).

3.1. I due gemelli di Tamar

AMBROGIO DI MILANO, *Commento al Vangelo di Luca* 3,23

[Tamar] aveva nel grembo due gemelli. Durante il parto, uno di essi mise fuori una mano e la levatrice prese un filo scarlatto e lo legò attorno a quella mano, dicendo: “Questo è uscito per primo”. Ma, quando questi ritirò la mano, ecco che uscì suo fratello. Allora essa disse: “Come ti sei aperto una breccia?”, e lo chiamò Perez. Poi uscì suo fratello, che aveva il filo scarlatto alla mano, e lo si chiamò Zara (*Gen* 38, 27-30.)

Vedi quanti enigmi fanno intravedere il mistero: la mano che sporge, il filo scarlatto allacciato, la mano ritratta, la voce ripetuta della levatrice, che l’uno doveva uscire per primo,

¹³⁶ E. DAL COVOLO, in *L’osservatore Romano*, Giovedì 24 Giugno 1999.

l'altro doveva aprirsi una breccia. Ma perché - prosegue - l'uno fece sporgere prima la mano dall'utero, l'altro fu primo ad essere partorito? Non forse perché nel mistero dei due gemelli si descrive la vita dei due popoli, l'una secondo la Legge, l'altra secondo la fede?». Ebbene, conclude poco più avanti Ambrogio, Zara, «il quale tradotto significa Oriente», viene per primo. Viene per prima la fede insegnata dal Vangelo, «poiché noi crediamo per mezzo della croce e del sangue di Cristo; Abramo vide il suo giorno ed esultò [...]; e quella Rahab, che nel tipo era una meretrice, ma nel mistero è la Chiesa, indicò nel sangue di Cristo il segno futuro della salvezza universale, quando il mondo stava crollando: la Chiesa non rifiuta l'unione con numerosi fuggiaschi, tanto più casta quanto più strettamente è congiunta al maggior numero di essi [*quo coniunctior pluribus eo castior*], essa che è vergine immacolata, senza ruga, incontaminata nel pudore, amante pubblica, meretrice casta, vedova sterile, vergine feconda: meretrice casta, perché molti amanti la frequentano per l'attrattiva dell'affetto, ma senza la sconnessione del peccato [*casta meretrix, quia a pluribus amatoribus frequentatur cum dilectionis inlecebra et sine conlutione delicti*] (Commento 3, 17-23).

4. “Corpus Mysticum”:. un’ecclesiologia di comunione

I Padri parlano abitualmente, come S. Paolo, del “corpo di Cristo” che è la Chiesa, del “*totum Christi corpus*”. In Agostino il nesso fra i due momenti del Mistero: Chiesa ed Eucaristia, è ben profondo. L’espressione *Corpus Mysticum*, negli autori antichi, viene abitualmente applicata non alla Chiesa, ma all’Eucaristia. Nessuno scrittore dell’antichità cristiana o dell’alto Medioevo la usa per indicare la Chiesa.

4.1. L’Eucaristia “*Corpus Mysticum*”

Nel pensiero di tutta quanta l’antichità, Eucaristia e Chiesa sono legate fra loro. In S. Agostino, per l’influsso della controversia donatista, questo legame si accentua con una forza particolare, e lo stesso si nota negli scrittori latini dei secoli VII, VIII e IX. Per essi, come per Agostino, dal quale dipendono, l’Eucaristia ha con la Chiesa un rapporto come tra causa ed effetto, tra mezzo e fine e, nello stesso tempo, come tra segno e realtà.

4.2. *Tribus modis in Scripturis sacris corpus Christi appellatur*

S. Ambrogio abitualmente afferma l’identità del corpo nato dalla Vergine e del corpo sacramentale, mentre Agostino li distingue. Anche Godescalco d’Orbais rifacendosi ad Agostino, riteneva opportuno distinguere ***tre modalità assunte dal corpo di Cristo***. Una cosa è infatti il corpo nato dalla Vergine e salito al cielo, un’altra cosa è quello che ogni giorno viene di nuovo creato e consacrato, un’altra ancora è quello che siamo noi che riceviamo il sacramento. Godescalco ci tiene a distinguere *specialiter*, anche se subito aggiunge che *naturaliter* questi tre corpi non ne formano che uno solo. In questa distinzione, per evitare confusioni, il corpo sacramentale viene qualificato come *corpus mysticum*.

4.3. “*Mysterium*”: *in mysterio panis, in mysterio passionis, in mysterio nostro*.

L’Eucaristia, che si presenta quale memoriale, anticipazione e presenza, è dunque realmente mistero. È il corpo di Cristo che la Chiesa ci offre *in mysterio panis, in mysterio passionis, in mysterio nostro*.

1. Nell’Eucaristia il corpo di Cristo viene chiamato *Corpus mysticum* semplicemente perché ivi esso si trova nel mistero, cioè nel sacramento. Corpo mistico dunque in primo luogo perché nascosto – *mystice, latenter* – sotto le apparenze materiali o rituali che misteriosamente lo significano.
2. *Corpus mysticum* in quanto inizio di un processo di significazione mistica. La sua realtà è il sacrificio offerto da Cristo nei giorni della sua carne L’Eucaristia è mistero di commemorazione,

in quanto commemora e ripresenta, cioè rende di nuovo presente nel mistero - *in mysterio reparat* – quello stesso e unico sacrificio storico prefigurato a sua volta dai riti antichi. “Il sacrificio che offriamo – diceva S. Cipriano – è la Passione del Signore” (Ep. 53, 17). In relazione a questa dottrina il *Corpus mysticum*, che è il corpo misticamente immolato e offerto, sarà dunque il corpo che simboleggia il corpo una volta realmente immolato e realmente offerto sul Calvario (senza che ciò pregiudichi la loro identità profonda). Non più solo “*corpus in mysterio*”, ma “*corpus in mysterio passionis*”.

3. *Corpus mysticum* può infine essere inteso come inizio di un processo volto in senso inverso al precedente. L'Eucaristia infatti non è volta solo al passato, in dipendenza dal Calvario, ma è rivolta anche verso un avvenire che dipende da essa: l'edificazione della Chiesa. In questo senso allora il Sacramento è memoria, ma anche speranza, *pignus et imago rei futurae*. On soltanto essa riproduce, ma anche anticipa: *praefigurat, praesignat, praemonstrat*. È segno efficace del *Corpus Christi quod est Ecclesia*. È segno efficace della carità fraterna che costituisce il vincolo fra i suoi membri; segno efficace della pace e dell'unità per la quale Cristo è morto e verso la quale, sotto l'impulso dello Spirito, noi tendiamo: “*signum unitatis*”, *signum concordiae et pacis*”. Essa dice dunque ciò che già abbiamo incominciato ad essere grazie al battesimo (*unum baptisma*), ma soprattutto ciò che dobbiamo diventare.

4.4. La Chiesa, corpo mistico

Già nel IX secolo, Rabano Mauro, pur riservando l'appellativo di *corpus mysticum* all'Eucaristia, aveva detto a proposito della Chiesa: “*Ecclesia catholica, quae mystice corpus est*” (*De Universo* 5, 10). Si coglie qui il momento in cui l'aggettivo *mysticus* passa dal significante al significato, dall'Eucaristia alla Chiesa. Poi, nella seconda metà del XII secolo, la Chiesa comincia ad essere ormai chiamata “*corpus mysticum*”, e da allora questa espressione avrà ampia diffusione (si trova ad esempio in Isacco della Stella). A partire dai grandi scolastici la formula *corpus mysticum* nella sua nuova accezione diventerà un termine di uso tecnico e insieme corrente. Si parlerà allora di un “corpo mistico” senza più rapporto con l'Eucaristia, nella misura in cui le teorie concernenti la Chiesa andranno sviluppandosi al di fuori del quadro sacramentale. Verrà così privilegiato l'aspetto esteriore della Chiesa che comporterà le reazioni “spiritualistiche” di Wyclif, di Huss, di Lutero o di Calvino, i quali arriveranno sino a dissociare completamente il corpo mistico di Cristo dal corpo visibile della Chiesa.

4.5. Il “*totum Christi corpus*”

AGOSTINO DI IPPONA, Sul Salmo 30, II, 1,3.

1. [v 1.] Scrutiamo, per quanto ci è possibile, i segreti di questo salmo che abbiamo ora cantato, per scolpirli così nelle vostre orecchie e nelle vostre menti. Il suo titolo è: *Per la fine, salmo di Davide, dell'estasi*. Che cosa sia *per la fine* lo sappiamo, se conosciamo Cristo; dice infatti l'Apostolo: *perché fine della legge è Cristo a giustificazione di ogni credente* ¹. Fine che non consuma ma perfeziona; in due sensi infatti diciamo fine: quando una cosa non è più ciò che era, oppure quando diviene compiuta una cosa che era stata incominciata. Dunque *per la fine*, significa per Cristo.

2. *Salmo dell'estasi di Davide*. La parola greca *ecstasis*, per quanto ci è dato di capire, può esser tradotta in latino con una sola parola: “*excessus*” (uscita da sé). Ma, propriamente, l'uscir da sé della mente suol dirsi estasi. Nell'uscir da sé della mente si scorgono due cose, o il timore o l'anelito alle cose celesti sino al punto che, in un certo modo, vengono meno dalla memoria le cose terrene. Questa estasi hanno sperimentato i santi, ai quali sono stati rivelati i misteri di Dio che trascendono questo mondo. Parlando di questo uscire da sé della mente, cioè dell'estasi, Paolo, alludendo a se stesso, dice: *infatti se siamo usciti di mente è per Dio; se siamo nella moderazione è per voi, perché ci incalza la carità di Cristo* ²; cioè, se volessimo occuparci solo di quelle cose che vediamo nell'uscita da sé della mente, e quelle soltanto contemplare, non

saremmo con voi, ma saremmo tra le realtà celesti, quasi disprezzandovi. E poniamo il caso che voi ci seguiste con passo malfermo verso quelle cose superne e interiori; ebbene, se di nuovo non fossimo spinti dalla carità di Cristo (*il quale avendo forma di Dio non stimò una rapina l'essere uguale a Dio ma annientò se stesso assumendo la natura di servo*), ci considereremmo forse servi e, non ingrati verso Colui dal quale abbiamo ricevuto le cose più profonde, non disprezzeremmo a cagione di coloro che sono deboli le cose inferiori, ponendoci al livello di coloro che non possono vedere con noi le cose sublimi? Per questo dice: *se siamo usciti di mente è per Dio*. Egli infatti vede ciò che noi vediamo nell'esaltazione della mente, egli solo rivela i suoi segreti. Qui parla, senza dubbio, colui che dichiara di essere stato rapito e trasportato fino al terzo cielo, di aver udito ineffabili parole che non è consentito dire all'uomo. E tanto grande fu quell'andar fuori da sé della mente da fargli dire: *o nel corpo, o fuori del corpo non so, Dio lo sa*. Orbene, se il titolo del salmo significa questa uscita da sé della mente, cioè questa estasi, dobbiamo con certezza attenderci che dirà cose grandi ed elevate l'autore del salmo, cioè il Profeta, o, meglio, lo Spirito Santo per bocca del Profeta.

3. Ma se in questa estasi si deve scorgere il terrore, anche a questo significato si adegua il contesto di questo salmo: sembra infatti che esso parli della Passione, durante la quale si manifesta il terrore. Ma di chi è questo terrore? È di Cristo - dato che ha detto *per la fine* e per fine intendiamo Cristo - oppure è per caso nostro? Possiamo forse senza errare vedere questo terrore nel Cristo che si avvia alla Passione, quando proprio per questa egli era venuto [al mondo]? Avvicinandosi allo scopo per cui era venuto, ebbe forse terrore della morte imminente? Ma se fosse stato solo uomo, senza essere anche Dio, si sarebbe rallegrato della futura risurrezione più di quanto potesse temere la morte? Purtuttavia, poiché si è degnato di assumere la forma di servo e in essa si è rivestito di noi, come non ha disdegnato di assumerci in sé, così non ha neppure sdegnato di trasfigurare noi in sé e di parlare con le nostre parole, affinché anche noi potessimo parlare con le parole di Lui. Si è infatti compiuta questa mirabile commutazione, ha avuto luogo il divino commercio, ed è stato celebrato in questo mondo dal celeste negoziatore lo scambio delle sostanze. È venuto a ricevere offese e dare onori; è venuto ad attingere il dolore e a dare la salvezza; è venuto a subire la morte e a dare la vita. Prossimo a morire, per quello che aveva di nostro, non in sé ma in noi temeva; e infatti ha perfino detto che l'anima sua era triste fino alla morte, e senza dubbio, con lui, anche tutti noi. Giacché senza di Lui noi siamo niente; ma in Lui siamo Cristo e noi. Perché? Perché il Cristo integrale è Capo e Corpo. Il Capo è quel Salvatore del Corpo che è già asceso in cielo; il Corpo è invece la Chiesa che si affatica in terra ⁶. Se questo Corpo non fosse unito al suo Capo con il vincolo della carità, in modo da fare uno del Capo e del Corpo, non avrebbe detto dal Cielo, rimproverando un certo persecutore: *Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?* Dal momento che Lui, già assiso in cielo, nessun uomo poteva più toccare, in qual modo Saulo, che in terra in crudeltà contro i cristiani, avrebbe potuto colpirlo con le sue offese? Non disse: *perché perseguiti, i miei santi, perché perseguiti i miei servi, ma perché mi perseguiti*, cioè perché perseguiti le mie membra? Il Capo gridava a nome delle membra, impersonandole in sé. La lingua infatti parla per il piede. Quando, schiacciato in mezzo a una folla, il piede duole, la lingua grida: *mi calpesti*. Non dice: *calpesti il mio piede*; dice di essere calpestata quella che nessuno ha toccato; ma il piede che è calpestato non è separato dalla lingua. Giustamente dunque si può intendere estasi per paura. Che dirò, fratelli? Se assolutamente niente dovessero temere coloro che soffriranno, sarebbe stato detto allo stesso Pietro ciò che abbiamo udito nel giorno natalizio degli Apostoli, ricordando le parole del Signore che gli predicava la sua futura passione: *quando eri giovane, ti cingevi e andavi dove volevi; ma quando sarai divenuto vecchio un altro ti cingerà, e ti condurrà dove non vuoi? E questo* - aggiunge [S. Giovanni] - *disse per significare di quale morte sarebbe morto* ⁸. Orbene, se l'apostolo Pietro, nella sua grande perfezione, dove non voleva è andato volendo (non volendo è morto, ma volendo è stato coronato), che c'è da meravigliarsi se qualche trepidazione si trova nella passione anche dei giusti, anche dei santi? La trepidazione deriva dalla fragilità umana, la speranza dalla promessa divina. Quello per cui temi è tuo, quello per cui speri è dono di Dio in te. E meglio riconosci te stesso nel tuo timore, onde nella liberazione tu glorifichi Colui che ti ha creato. Tema l'umana debolezza, non viene meno in quel timore la misericordia divina. Poiché quindi temeva, [il Salmista] ha così incominciato: *in te, Signore, ho sperato, che io non sia*

confuso in eterno. Vedete che teme e spera; e questo timore non è senza speranza. Anche se nel cuore umano c'è qualche turbamento, non vien meno la divina consolazione.

4. Qui dunque il Cristo parla per mezzo del Profeta; oso anzi dire: è il Cristo che parla. Dirà in questo salmo cose che quasi non sembrerebbero convenire a Cristo, a Lui, il Perfetto, il nostro Capo, il Verbo che in principio era Dio presso Dio; e neppure forse talune di queste parole sembreranno convenire a Lui, nella sua forma di servo, in quella forma che ha preso nel seno di una Vergine. E tuttavia è Cristo che parla, perché il Cristo è nelle membra del Cristo. E affinché sappiate che Capo e membra insieme sono un solo Cristo, Egli stesso dice, parlando del matrimonio: saranno *due in una carne sola, dunque non più due, ma una sola carne*. Ma questo lo dice forse di qualsiasi unione? Ascolta l'apostolo Paolo: *e saranno due - dice - in una carne sola; questo è un grande mistero, lo dico riguardo al Cristo e alla Chiesa*. È dunque una sola persona che si costituisce a partire da due termini: il Capo e il Corpo, lo Sposo e la Sposa. Anche il profeta Isaia celebra come meravigliosa e sublime l'unità di questa persona; infatti, parlando anche in lui, Cristo dice profeticamente: *Come uno sposo mi ha cinto di corona, e come una sposa mi ha adornato con gli ornamenti*. Chiama se stesso Sposo e Sposa: perché dice di essere Sposo e Sposa, se non perché saranno due in una carne sola? Se due in una sola carne, perché non due in una sola voce? Parli dunque Cristo, poiché nel Cristo parla la Chiesa e nella Chiesa parla Cristo: e il Corpo nel Capo e il Capo nel Corpo. Ascolta l'Apostolo che più chiaramente ancora esprime questo stesso concetto: *come infatti il corpo è uno ed ha molte membra, ma pur essendo molte le membra del corpo, uno solo è il corpo, così è anche Cristo*. Parlando delle membra di Cristo, cioè dei fedeli, non ha detto: così anche le membra di Cristo, ma quel tutto di cui ha parlato, l'ha chiamato Cristo. Come infatti il corpo è uno ed ha molte membra, ma pur essendo molte le membra del corpo uno solo è il corpo, così è anche Cristo. Molte membra, un corpo solo: Cristo. Perciò noi tutti insieme, uniti al nostro Capo, siamo il Cristo; senza il nostro Capo non valiamo nulla. Perché? Perché con il nostro Capo siamo la vite; senza il nostro capo - il che non sia mai - siamo tralci spezzati, destinati non a qualche opera dell'agricoltore, ma soltanto al fuoco. Per questo anche Egli nel Vangelo dice: *Io sono la vite, voi siete i tralci, il Padre mio è l'agricoltore; e aggiunge: senza di me non potete far nulla*. Sì, o Signore, nulla senza di te, ma tutto in te. Poiché tutto quello ch'Egli fa per mezzo nostro, sembra che siamo noi a farlo. In verità Egli può molto, tutto, anche senza di noi: noi niente senza di Lui.

5. [v 2.] Orbene, di qualunque estasi si parli, sia del timore come dell'uscita della mente da sé medesima, le cose che si dicono appaiono pertinenti. E dunque nel Corpo di Cristo, tutti, come se fossimo uno, perché tutti insieme formiamo un'unità, diciamo: *in te Signore, ho sperato, che io non sia confuso in eterno*. Ho orrore - dice - di quella confusione che dura in eterno. C'è infatti una certa confusione temporale che è utile: il turbamento dell'animo che si rende conto dei suoi peccati, che ha orrore di ciò che vede, che nell'orrore si vergogna e che corregge ciò di cui si vergogna. Per questo anche l'Apostolo dice: *quale gloria aveste allora in quelle cose di cui oggi arrossite?* Afferma dunque che devono arrossire, quelli che sono già fedeli, non dei doni presenti, ma dei peccati trascorsi. Non tema il cristiano questa confusione; anzi, se non avrà conosciuta questa confusione, conoscerà quella eterna. Quale è la confusione eterna? Quando accadrà ciò che è detto: *e le loro iniquità saranno contro di essi per accusarli*. E tutto il gregge dei malvagi, avendo contro le iniquità accusatrici, sarà a sinistra, come capri separati dalle pecore; e udranno: *andate nel fuoco eterno preparato per il diavolo e gli angeli suoi*. Chiederanno: perché? *Avevo fame e non mi avete dato da mangiare*. Lo disprezzavano, quando non davano da mangiare a Cristo affamato, non gli davano da bere quand'era assetato, non lo vestivano quando era nudo, non lo ospitavano quando era pellegrino, non lo visitavano quando era ammalato; allora lo disprezzavano. Quando si incomincerà ad enumerare loro tutte queste colpe, si confonderanno, e questa confusione sarà eterna. Temendo questa confusione, colui che ha paura oppure la cui mente è uscita da sé in Dio, così prega: *in te, Signore, ho sperato, che io non sia confuso in eterno*.

4.6. Cristo, capo e corpo

AGOSTINO DI IPPONA, *Sul Salmo 68, discorso 1*

Noi siamo nati alla vita presente e siamo stati aggregati al popolo di Dio in un tempo nel quale quell'arbusto nato dal chicco di senape ha ormai disteso i suoi rami e quel lievito, che dapprima era una cosa insignificante, ha fermentato le tre misure di farina, cioè l'intero genere umano (cf. Mt 13, 31-33).

[...] Come membra di Cristo, soggette al nostro capo e vicendevolmente strette le une alle altre mediante il vincolo della carità, potremo sempre dire, ricavandolo dai salmi, ciò che, come leggiamo, hanno detto i martiri prima di noi: che cioè le tribolazioni sono comuni a tutti, dall'inizio sino alla fine. Ascoltando dunque il salmo che abbiamo cominciato a spiegare [...] cerchiamo di vederci in quel piccolo chicco di senape. [...] Ascoltiamo come la grandezza di quell'arbusto che ci allieta, sia germogliata da un minuscolo granellino. **Qui infatti parla Cristo [...] e parla non solo come capo, ma anche come corpo.** E che qui parli Cristo, non è assolutamente lecito dubitarlo. Difatti, proprio in questo salmo si trovano le parole che si realizzarono appieno nella sua passione: *Mi hanno dato per cibo il fiele e nella mia sete mi hanno dissetato con aceto* (Sal 68, 22). Queste parole si adempirono alla lettera [...]. Mentre pendeva dalla croce Cristo disse: *Ho sete!*, e a questa parola gli fu portato dell'aceto in una spugna; ed egli, quando l'ebbe gustato disse: *È compiuto.* poi, chinato il capo, rese lo spirito (cf. Gv 19, 28-30), mostrando che tutte le cose che erano state predette di lui si erano ormai compiute [...].

10. Di nuovo **[Cristo] parla a nome del corpo.** Infatti, vi può forse essere stoltezza in Cristo? [...] ma anche buttare un chicco nella terra, se uno non conosce l'arte dell'agricoltura, può sembrare follia. Era stato mietuto con grande fatica, lo si era trasportato sull'aia, era stato battuto e vagliato. Si erano superati tanti pericoli delle stagioni e tante tempeste. I contadini avevano tanto lavorato, e i padroni si erano dati da fare con tanta premura perché il frumento, ben pulito, venisse riposto nel granaio. Eppure arriva l'inverno e ciò che era stato così ben ripulito e sistemato viene tratto fuori e gettato per terra. Sembrerebbe una pazzia. E se non è pazzia, lo si deve alla speranza. Cristo dunque non risparmiò se stesso e nemmeno il Padre lo risparmiò, ma *lo diede per tutti noi* (Rom 8, 32). [...]. Difatti *se il chicco non cade in terra e non muore, non porta frutto* (Gv 12, 24-25). Ecco la stoltezza! Tu la conosci. E se anche i nemici l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria (cf. 1 Cor 2, 8). [...]

11. È di nuovo la voce del capo: *Non arrossiscano per me.* [...] Ma queste parole possono essere intese anche dette dal corpo: a patto però che tu non consideri questo suo corpo come costituito da un uomo solo. Un uomo solo infatti non è tutto il corpo di Cristo, ma soltanto un piccolo membro; il corpo invece consta di tutte le membra. **Il suo corpo totale è la Chiesa tutta intera...** (*Potest hoc et a corpore intelligi; sed si corpus ejus non unum hominem ponas: quia revera non est unus homo corpus ejus, sed exiguum membrum; corpus autem ex membris constat. Corpus ergo ejus plenum, tota Ecclesia. Merito ergo dicit Ecclesia*).

4.7. La voce di tutti i componenti del corpo di Cristo

AGOSTINO DI IPPONA, *Sul Salmo 130, 1*

Spesse volte abbiamo richiamato alla vostra attenzione che la voce di chi canta [nel salmo] non deve essere intesa come la voce di un singolo individuo, ma come la voce di tutti i componenti del corpo di Cristo. E siccome questi "tutti" sono compaginati nel suo corpo, possono parlare come un solo uomo. In effetti i molti e l'uno sono una stessa entità. In se stessi sono molti, ma nell'unità dell'unico [cioè Cristo] sono uno solo (*Et quia in illius*

corpore sunt omnes, tanquam unus homo loquitur: et ipse est unus qui et multi sunt. Multi enim sunt in seipsis, unus sunt in illo qui unus est).

4.8. Prese la carne dalla carne di Maria

AGOSTINO DI IPPONA, *Sul Salmo 98,9*.

Esaltate il Signore nostro Dio e adorare lo sgabello dei suoi piedi perché è santo (Sal 98, 5). [...] Notate bene, fratelli, che cosa ci ordina di adorare. In un altro passo della Scrittura è detto: Mio trono è il cielo; la terra è lo sgabello dei miei piedi (Is 66, 1). Avendoci detto in questo passo che la terra è lo sgabello dei piedi di Dio, ci si ordinerà forse di adorare la terra? [...] Mi trovo nell'incertezza. temo di adorare la terra, perché potrebbe punirmi colui che ha creato il cielo e la terra; ma temo anche di non adorare lo sgabello dei piedi del mio Signore [...]. nella mia incertezza mi rivolgo a Cristo. [...] Egli infatti, dalla terra assunse la terra, poiché la nostra carne proviene dalla terra e lui **prese la carne dalla carne di Maria**. Rivestito di questa carne mosse i suoi passi quaggiù e la stessa carne ci lasciò affinché ne mangiassimo per conseguire la salvezza. Orbene, **nessuno mangia di quella carne senza averla prima adorata**. [...] Ma sarà forse la carne a darci la vita? [...]

Occorre che tu, mentre adori, non ti arresti col pensiero al livello della carne. Rischieresti di non essere *vivificato dallo Spirito, poiché lo Spirito è colui che vivifica, mentre la carne non giova a nulla*. Quando il Signore inculcava questa verità aveva da poco tenuto un discorso sulla propria carne e aveva detto: *Chi non mangerà la mia carne non avrà in se la vita eterna*. Alcuni dei suoi discepoli [...] rimasero scandalizzati e dissero: *È duro questo parlare, chi può capirci qualcosa?*. e si allontanarono da lui e non vollero più seguirlo. [...] Ragionando in modo carnale, avevano pensato che il Signore avrebbe tagliuzzato il suo corpo in particelle, dandole loro da mangiare. Per questo dissero: *Questo discorso è duro*. Essi erano duri, non il discorso. [...]

Rimasero con lui dodici discepoli [...]. Allora Gesù li istruì dicendo. *Lo Spirito è colui che vivifica; la carne non giova a nulla. Le parole che vi ho detto sono spirito e vita* (Gv 6, 54-64). Intendete spiritualmente ciò che vi ho detto! Non mangerete questo corpo che vedete, né berrete il sangue che verseranno i miei crocifissori. ho voluto proporre alla vostra considerazione un sacramento che, se lo intendete spiritualmente, diventerà per voi fonte di vita. Sarà necessario che esso venga celebrato visibilmente, tuttavia occorrerà sempre che lo si intenda spiritualmente.

Capitolo Ottavo

ORIGINI ED EVOLUZIONE DEL MONACHESIMO CRISTIANO

Indicazioni bibliografiche

- G. TURBESSI, *Ascetismo e monachesimo prebenedettino*, Studium, Roma 1961.
- J.-C. GUY, *Introduzione*, in *Les Apophtegmes des Pères. Collection Systématique*, a cura di J.-C. Guy, SC 387, Cerf, Paris 1993.
- J. GRIBOMONT – P. MIQUEL, *Monachisme*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 10, coll. 1536-1557.
- G. COLOMBAS, *Monachesimo*, in *DIP*, t. 5, coll. 1718-1723.
- A. GUILLAUMONT, *Perspectives actuelles sur les origines du monachisme*, in *Aux origines du Monachisme Chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, (Spirit. Orientale n. 30), Bellefontaine 1979, 216-227.
- A. GUILLAUMONT, *Esquisse d'une phénoménologie du monachisme*, in *Aux origines du monachisme*, Bellefontaine 1979, 228-239.
- A. GUILLAUMONT, *Monachisme et éthique judéo chrétienne*, in *Recherches de Sciences Religieuses* 60 (1972) 199-218.
- A. VEILLEUX, *La théologie de l'abbatiale cénobitique et ses implications liturgiques*, «Supplement de la Vie Spirituelle» 86 (1968) 351-393.
- VEILLEUX A., *Report on research in Coptic Monasticism 1988-1992. Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, vol. I, Roma 1993.
- VEILLEUX, *Les origines du monachisme chrétien*, «Louvain» 97 (1999) 20-23.
- A. VEILLEUX, *Monachisme et Gnose en Égypte*, «Collectanea Cisterciensia» 46 (1984) 239-258; 47 (1985) 129-151
- H. JEANMAIRE, *Sexualité et mysticisme dans les anciennes sociétés helléniques*, in *Mystique et continence*, (Études Carmélitaines), Cerf, Paris 1953
- P. BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Einaudi, Torino 1992 (orig. inglese 1988).
- M. SHERIDAN, *Il mondo spirituale e intellettuale del primo monachesimo egiziano*, in *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-Antica*, a cura di A. Complani, SEA 56, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1997, 178-216.
- B. MCGINN, *Storia della mistica cristiana in occidente. Le origini (I-V secolo)*, Marietti, 1997, 176-246.
- K. BAUS - E. EWIG, *Storia della Chiesa*, vol. 2: *L'epoca dei Concili*, Jaca Book, Milano 1992², 367-433.

1. La tesi tradizionale: L'Egitto, culla del monachesimo

Nel 1908, L. Duchesne, nella sua *Histoire ancienne de l'Église* (t. II, Paris 1908), dedicava il XIV capitolo a “Les Moines d'Orient”, nel quale si legge:

L'eresia di Ario, lo scisma di Melezio, le lunghe lotte e la costanza di Atanasio, diedero all'Egitto un rilievo del tutto particolare nella storia cristiana del IV secolo. [...] L'Egitto era il santuario dell'ortodossia, la terra classica dei confessori della fede. Ma essa godeva di considerazione anche a un altro titolo: **era la patria dei monaci**. [...] Infatti c'erano dappertutto degli asceti cristiani; **ce n'erano stati fin dall'origine** (pp. 485-486).

E nel 1931, in un contributo alla storia del monachesimo antico, redatto in occasione del XV centenario della morte di sant'Agostino, Paul Monceaux scriveva:

A partire dalla fine del III secolo, soprattutto a partire dalla pace della Chiesa e la conversione delle folle, gli asceti si orientarono ad una separazione sempre maggiore dalla comunità dei fedeli per vivere in disparte: eremiti o anacoreti nei deserti o in altri luoghi solitari, cenobiti nei monasteri, sotto la guida di un superiore e la disciplina di una regola.

Queste due nuove forme dell'ascetismo cristiano fecero la loro comparsa dapprima in Egitto. [...] Partito dall'Egitto, e sotto la sua duplice forma, il nuovo ascetismo si diffuse in fretta in tutta l'Asia Minore, poi nel Sinai e in Palestina. Presso Gerusalemme e a Betlemme. Quindi in Siria e Mesopotamia¹³⁷.

Quest'idea non è nuova. In realtà L. Duchesne e Monceaux riprendono nelle loro pagine la tesi interpretativa tradizionale che risale ai primi secoli del monachesimo. Una tesi che fa del monachesimo – almeno di quello cristiano – un fenomeno unitario che ha la sua culla in Egitto fra il III e il IV secolo e da lì si diffonde in tutto il Medio Oriente e poi in Italia e in Europa.

2. L'argomento di Giovanni Cassiano

Una teoria sulle origini del monachesimo si trova esposta per la prima volta, nella letteratura patristica in alcuni testi di Giovanni Cassiano, il quale ci ha trasmesso una specie di storia del monachesimo a partire dalle origini stesse del Cristianesimo e, più precisamente, dalla predicazione apostolica (cf. Prefazione delle *Institutiones*).

L'argomento di Cassiano assume due forme distinte:

- a) **la versione “alessandrina”, riportata in *Institutiones* II,5**, che si fonda sulla testimonianza di Filone, già ripresa da Eusebio, così definita dal P. De Vogüé perché si situa ad Alessandria d'Egitto:
- b) **la versione “gerosolimitana”, che si trova invece nelle *Conlationes* XVIII,5-8** (cf. *Inst.* VII,17-18), secondo la quale solo il cenobitismo ha avuto origine nell'età apostolica, mentre il movimento eremitico del deserto sarebbe sorto come movimento di protesta dei cristiani più ferventi nel momento in cui l'aumento del numero dei cristiani abbassa il livello morale delle origini. Questa seconda versione sottolineerebbe la rottura fra i primi monaci e la massa dei cristiani.

Cassiano, partendo da At 4,32 riesce a trarre dunque due diverse teorie sull'origine del cenobitismo, che gli permettono di proiettare nelle origini l'aspetto paradossale che presenta il monachesimo del suo tempo. Lo **sforzo di Cassiano** consiste dunque nel tentativo di **riallacciare il monachesimo all'età apostolica**. Egli, infatti per poter proporre al mondo occidentale la tradizione monastica dei deserti egiziani, deve dimostrare che l'Oriente è in possesso di dottrine e di istituzioni che risalgono, attraverso una catena ininterrotta, agli apostoli stessi. Questa apostolicità permetteva a Cassiano di conferire al monachesimo da lui proposto, l'autorità necessaria: i monaci vivono come gli apostoli e la vita monastica, nata alle origini della Chiesa, prolunga nei secoli la vita della comunità apostolica. Fin dall'inizio, secondo Cassiano, le comunità monastiche egiziane avrebbero praticato in Egitto la regola della comunione dei beni nella carità, aggiungendo a questa pratica l'ascesi biblica.

Analizzando le spiegazioni di Giovanni Cassiano su questo problema¹³⁸, il Padre A. De Vogüé è giunto alle seguenti conclusioni che possono essere considerate ormai definitive¹³⁹. La pretesa apostolicità del monachesimo primitivo non viene tanto dai pionieri quanto invece dai loro successori,

¹³⁷ P. MONCEAUX, *Saint Augustin et saint Antoine. Contribution à l'histoire du monachisme*, in *Miscellanea Agostiniana*, vol. II, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1931.

¹³⁸ *Inst. Cen.* II, 5 ; *Conlat.* XVIII, 5-8.

¹³⁹ A. DE VOGÜE, *Monachisme et Eglise dans la pensée de Cassien*, in *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, 213-240.

i quali avvertirono il bisogno di giustificare questo nuovo modo di vivere. E tale giustificazione sembra motivata anzitutto dal bisogno di rivendicare per questo movimento nuovo, e perciò inquietante agli occhi di alcuni, delle “*lettres de noblesse*”: il monachesimo cristiano è autentico perché si situa in una tradizione storica che risale alle origini stesse della Chiesa.

Si può dare un’analoga interpretazione anche del parallelo che è stato ben presto stabilito tra **monachesimo e martirio**¹⁴⁰. Quest’ultimo infatti, fino alla pace costantiniana veniva considerato come l’espressione più alta della fede in Cristo. Così, quando vennero meno le condizioni del martirio di sangue, la vita ascetica, con le sue “mortificazioni” poté essere compresa come un martirio incruento: era un altro modo di perseguire lo stesso ideale. Sono diversi i testi antichi che sembrano dare fondamento a questa interpretazione, tuttavia, se questo ruolo di supplenza può spiegare, almeno parzialmente, il successo del monachesimo, non dice però la sua origine che è anteriore alla fine delle persecuzioni.

2.1. La versione “alessandrina”: GIOVANNI CASSIANO, *Institutiones* II,5

È vero che all’inizio del monachesimo erano pochi coloro che si chiamavano monaci, però erano buonissimi. Questi avevano appreso le norme del vivere santamente dall’Evangelista Marco, di beata memoria, primo vescovo di Alessandria, e conservavano tutte quelle magnifiche tradizioni della Chiesa primitiva dei fedeli, come leggiamo negli atti degli apostoli. [...] Si allontanavano dalla città e vivevano con tale rigore e astinenza che perfino gli infedeli si stupivano [...]. Erano assidui alla lettura della Sacra Scrittura, all’orazione, al lavoro di giorno e di notte [...]. E fecero cose ancor più sublimi, delle quali chi non ne avesse avuto comunicazione dagli stessi abitanti del luogo, può leggerle nella *Storia Ecclesiastica*.

In quel tempo, dunque, poiché **la perfezione della Chiesa primitiva perdurava inalterata presso i suoi diretti successori per la persistenza dei ricordi così recenti e la fede così fervida dei pochi non si era ancora intiepidita** col diffondersi in mezzo a una grande moltitudine, quei venerati padri, presi da vigile premura per l’avvenire della loro posterità, si chiedevano quali criteri si dovevano preferire nell’osservanza del culto di ogni giorno, da tenersi in tutto il complesso della comunità...».

2.2. La versione “gerosolimitana”: GIOVANNI CASSIANO, *Conlationes* XVIII,5-8

Prima di tutto dovete imparare quale sia l’esordio e l’origine della nostra professione, cioè come essa è nata e da quale sorgente è derivata. [...] In Egitto esistono tre specie di monaci: due sono ottime, la terza è biasimevole e da evitarsi in modo assoluto. La prima è la specie dei cenobiti, di quei monaci cioè che vivono raggruppati in una comunità [...]. La seconda specie è quella degli anacoreti. [...] La terza specie, quella che merita la nostra condanna, è quella dei Sarabaiti [...].

Prima di tutto dovete imparare a conoscere i fondatori di queste tre professioni monastiche... La vita cenobitica nacque al tempo della predicazione apostolica. È proprio questa la forma di vita che vediamo sorgere a Gerusalemme in quella moltitudine di credenti di cui il libro degli Atti così ci parla: “La moltitudine dei credenti aveva un cuor solo e un’anima sola...” [...] Ma dopo la morte degli apostoli, la moltitudine dei cristiani [...] incominciò a intiepidirsi. [...] La libertà concessa ai convertiti dal paganesimo in considerazione della loro fede incipiente, contaminò a poco a poco la perfezione della Chiesa di Gerusalemme. [...] E non fu soltanto la massa dei neo-convertiti a raffreddarsi e ad allontanarsi dall’antica austerità: i capi stessi della Chiesa fecero altrettanto. [...]

Ma quelli che sentivano ancora il fervore dei tempi apostolici e volevano restare fedeli al ricordo della primitiva perfezione, lasciarono le città e la compagnia di coloro che ritenevano lecita [...] la negligenza di una vita più comoda. Si stabilirono nei dintorni delle città, in luoghi

¹⁴⁰ I testi principali sono stati raccolti da M. VILLER, *Le martyre et l’ascèse*, «Revue d’Ascétique et de Mystique» 6 (1925) 105-142; E. MALONE, *The Monk and the Martyr*, Washington 1954, con dei complementi in *Antonius Magnus Eremita* (SA 38), Roma 1956, 201-228.

appartati e si impegnarono a seguire per proprio conto quelle regole di vita che sapevano dettate dagli Apostoli per tutto il corpo della Chiesa. Nacque così il modo di vita del quale stiamo parlando, cioè di quei seguaci del Signore che si erano ritirati nella solitudine per non contagiarsi nella tiepidezza dei più. [...] Furono chiamati *monaci* o *monazotes*, a causa della loro vita senza famiglia e solitaria. Le comunità che si formarono in seguito, meritano loro il nome di cenobiti, mentre alle celle e ai luoghi nei quali si raggruppavano fu dato il nome di cenobi.

[...] Dal numero di questi uomini perfetti [...] nacquero quei fiori e quei frutti che sono i santi anacoreti. S. Paolo e S. Antonio sono ritenuti gli iniziatori di questa forma di vita

3. Nuove ipotesi sulle origini del monachesimo

Come si può constatare facilmente, dal punto di vista storico non è così persuasivo che la figura del monachesimo egiziano del IV secolo sia l'immagine originaria.

In realtà il monachesimo si presenta fin dalle origini come un fenomeno complesso, pluralistico ed ha avuto una lunga gestazione. Forse non sarà mai possibile spiegare fino in fondo perché negli ultimi anni del III secolo un certo numero di cristiani ha abbandonato le città e le comunità cristiane per installarsi nel deserto, chiamati a vivere in un modo diverso la loro fede in Cristo¹⁴¹.

Dunque la tesi tradizionale che faceva dell'Egitto la culla di tutto il monachesimo cristiano¹⁴² non resiste più alla critica, fosse anche la meno radicale. Sembra piuttosto evidente, allo stato attuale degli studi, che, seppure in forme diverse, il monachesimo sia sorto contemporaneamente un po' dovunque, dalla vitalità propria di ogni Chiesa locale¹⁴³. Molto prima dell'esistenza del monachesimo propriamente detto, esistevano un po' dovunque in Egitto, in Siria, in Persia, in Cappadocia e forse anche in Africa, in seno alle Chiese locali, una forma di ascetismo dal quale ebbero origine i movimenti monastici posteriori. Si è discusso del carattere monastico o pre-monastico di questo ascetismo, ma forse si tratta di un semplice problema verbale.

Cercheremo ora di ricostruire l'evoluzione che ha condotto l'ascesi cristiana alle forme istituzionali che vi riscontriamo nel IV e V secolo. Secondo gli studi di Antoine Guillaumont e Jean Gribomont e Armand Veilleux, sembra che si possano percepire **due movimenti** che certamente si sono incrociati e influenzati reciprocamente, ma che alla loro origine erano distinti:

- a) l'uno va dall'encratismo giudeo-cristiano alle prime comunità di asceti (nelle città o nel deserto),
- b) l'altro che va dal *didascaleion* urbano alla scuola del deserto.

I raggruppamenti semi anacoretici del deserto appaiono dunque come una trasposizione nel deserto del *didascaleion* urbano. Da una parte e dall'altra, i legami che uniscono i discepoli al loro maestro hanno le stesse caratteristiche. Sono dei legami temporanei. Si viene per lasciarsi formare, per mettersi sotto la guida di un maestro. Dopo ci si immerge da soli nella solitudine, a meno di diventare a propria volta dei fondatori.

¹⁴¹ Cfr. per queste note l'Introduzione di J.-C. GUY, in *Les Apophtegmes des Pères. Collection Systématique*, SC 387, Paris 1993, 13-18.

¹⁴² Come esempio di questa posizione tradizionale si può vedere J. VERGOTE, *L'Egypte, berceau du monachisme Chrétien*, in «Chronique d'Egypte» 34 (1942) 329-345.

¹⁴³ Cfr. J. GRIBOMONT, *L'influence du monachisme oriental sur Sulpice Sève*, in *Saint Martin et son temps*, (Studia Anselmiana 46), Roma 1961, 136; IDEM, *Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce*, in «Studia Monastica» 7 (1965) 7.

Capitolo Nono L'ESODO: UN ITINERARIO SPIRITUALE

Indicazioni bibliografiche

- R. MARTIN-ACHARD, *La figure de Moïse. Ecriture et relectures*, Labor et Fides, Genève 1978 .
- A. CAZELLES, *A la recherche de Moïse*, Cerf, Paris 1979.
- J. DANIELOU, *Traversée de la Mer Rouge et baptême aux premiers siècles*, «Revue de Science Religieuse» 33 (1946) 402-430.
- J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950.
- J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, Paris 1951.
- P.M. GUILLAUME, *Moïse*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. X, Beauchesne, Paris 1979.
- J. HILD, *L'Exode dans la spiritualité chrétienne*, «La vie spirituelle» 84 (1951) 250-273.
- R. LE DEHAUT - J. LECUYER, *Exode*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV, Beauchesne, Paris 1961, coll. 1957-1995.
- J. LECUYER, *Esodo*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 1983, coll. 1227-1232.
- O. ROUSSEAU, *Les mysteres de l'Exode d'après les Pères*, «Bible et vie chrétienne» 9 (1955) 31-42.
- R. CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica*, Torino 1978.
- A. PANIMOLLE (a cura di), *L'esodo nei Padri*, (Dizionario di Spiritualità biblico-patristica 18), Borla, Roma 1997.
- P. VAN MORSEL, *Il miracolo della roccia nella letteratura e nell'arte paleocristiana*, «Rivista di Archeologia Cristiana» 40 (1964) 221-251.
- J. DANIELOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970.
- J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944.
- R. SCOGNAMIGLIO, *La vita cristiana come esodo : tematiche origeniane*, «Rivista di Scienze Religiose» 8 (1994) 129-140.

1. Ireneo di Lione: l'Esodo della Chiesa futura

Così interpretava l'Esodo Ireneo di Lione, quando leggeva in quegli avvenimenti un'immagine dell'Esodo della Chiesa futura :

IRENEO DI LIONE, *Adv. Haer.*, IV, 30, 4, SC 100, 785-787

L'esodo dall'Egitto di tutto il popolo, per opera di Dio, non era altro che una figura (*typos*) e un'immagine (*eikon*) dell'esodo della Chiesa fuori dai pagani (*ethnon*), di questa Chiesa che alla fine dovrà uscire anche di qui per entrare nella sua eredità, non più quella verso la quale Mosè aveva guidato Israele, ma quella che Gesù, il Figlio di Dio, le avrebbe consegnato. Del resto, se si osserva attentamente ciò che i profeti dicono della fine e ciò che Giovanni, il discepolo del Signore, ha visto nell'Apocalisse, si deve constatare che tutti i pagani dovranno subire le stesse piaghe da cui un tempo solo l'Egitto era stato colpito.

2. L'Esodo nella spiritualità origeniana

L'Esodo è il **libro di un popolo in cammino**. È il concatenarsi di eventi storici che costituiscono il farsi di un popolo. Non è dunque un libro chiuso, compiuto. È invece un libro che racconta la testimonianza dell'intervento salvifico di Dio nella storia degli uomini. Una testimonianza di salvezza che apre alla speranza di una salvezza piena e definitiva. In questa prospettiva gli autori del NT hanno guardato alla salvezza portata da Gesù Cristo come un compimento dell'esodo di Israele. Guardando alla salvezza di Cristo anche noi guardiamo alla nostra vita come esodo ci guida dalla schiavitù al servizio di Colui che ci ha amato donando se stesso per noi.

L'Esodo è un libro aperto, con degli spazi bianchi e delle domande senza risposta che interpellano il lettore perché quella storia sta continuando nella sua vita. Leggere l'Esodo per noi non vuol dire spiegare un testo concluso. Significa invece seguirne il cammino fino a edificare nella nostra vita il santuario nel quale Dio abita e vuole essere servito nella libertà. Significa cogliere quella presenza di trascendenza che sola può dar ragione della molteplicità delle esperienze umane, per riconoscere la propria esperienza.

2.1. *La terra d'Egitto: una prigionia spirituale*: ORIGENE, *Omellerie sull'Esodo* 1,5;

2.2. *La tipologia battesimale del Mar Rosso*: ORIGENE, *Omellerie sull'Esodo* 5;

2.3. *In abitazione del Verbo, parola e pane*: ORIGENE, *Omellerie sull'Esodo* 8;

2.4. *Sete d'acqua nel deserto e la Roccia colpita*: ORIGENE, *Omellerie sull'Esodo*, 11, 2;

2.5. *Mosè e il Cristo trasfigurato*: ORIGENE, *Omellerie sull'Esodo* 12, 3;

2.6. *Un invito al viaggio*: ORIGENE, *Omellia 9 sul libro dei Numeri* (Nm 17,16-17);

2.7. *Il cammino spirituale di perfezione*: ORIGENE, *Omellia 27 sui Numeri*;

Capitolo Decimo

LA PREGHIERA

1. Evagrio Pontico, *Trattato sulla preghiera*

- J.E. BAMBERGER, *Introduction*, in EVAGRIUS PONTICUS, *The Praktikos. Chapters on Prayer*, Cistercian Publications, Spencer 1970.
- J.E. BAMBERGER, *Desert Calm. Evagrius Ponticus: The Theologian as Spiritual Guide*, «Cistercian Studies Quarterly» 27 (1992) 185-198.
- G. BUNGE, *Das Gestgebet. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos*, Luthe-Verlag, Köln 1987.
- G. BUNGE, *The 'Spiritual Prayer'. On the Trinitarian Mysticism of Evagrius of Pontus*, «Monastic Studies» 17 (1987) 196-98.
- G. BUNGE, «*Priez sans cesse*». *Aux origines de la prière hésychaste*, «Studia Monastica» 30 (1988) 7-16.
- G. BUNGE, *La montagne intelligible. De la contemplation indirecte à la connaissance immédiate de Dieu dans le traité De Oratione d'Evagre le Pontique*, «Studia Monastica» 42 (2000) 7-26.
- M.-H. CONGORDEAU, *Introduction*, in EVAGRE LE PONTIQUE, *De la prière à la perfection*, (Les pères dans la foi 47), Migne - Brépols, Paris 1992.
- A. GUILLAUMONT, *La preghiera pura di Evagrio e l'influsso del neoplatonismo*, in DIP VII, Ed. Paoline, Roma 1983, coll. 591-595.
- V. MESSANA, *Introduzione*, in EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, a cura di V. Messana, CittàNuova, Roma 1995, 5-54.
- V. MESSANA, *La Chiesa orante nella catechesi spirituale di Evagrio Pontico*, in S. FELICI (a cura di), *Ecclesiologia e catechesi patristica. "Sentirsi Chiesa". Convegno di studio e aggiornamento. Pontificium Institutum Altioris Latinitatis, Roma 6-7 marzo 1981, LAS, Roma 1982, 173-186.*
- T. ŠPIDLÍK, *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Lipa, Roma 2002.

1.1. La strada beata della preghiera

Nella sua introduzione, Vincenzo Messana afferma che il *De oratione*, con i suoi 153 capitoli, costituisce l'iter caratteristico di una complessa *manuductio* che conduce il monaco, passo per passo, fino alla luce illuminante della conoscenza.

Questa definizione può sembrare interessante, ma c'è qualcosa che non quadra. Se così fosse, l'opera dovrebbe culminare proprio là dove il cammino raggiunge il suo vertice, cioè nella luce illuminante della conoscenza. Invece la sentenza 152 – la penultima – sembra prospettare come ancora **lontana la "strada beata"** che conduce alla preghiera:

152. Fintantoché fai attenzione a ciò che è conveniente al **CORPO**,
e il tuo **intelletto** (*nous*) ha cura delle cose che sono di gradimento alla **TENDA**,
non hai ancora visto il **luogo della preghiera**.
Anzi, è lontana la strada beata che ad essa conduce.

In questa sentenza possiamo sottolineare un interessante parallelismo fra il "corpo" e la "tenda", fra il "*nous*" e il "luogo della preghiera".

Ma possiamo chiederci: che cosa significa che la strada beata è ancora lontana? Forse che, ad ogni punto del cammino, bisogna stare in guardia per non cadere nell'illusione. Sembra essere questo, infatti, lo scopo della seguente sentenza:

146. Come non gioverà a chi soffre di una malattia agli occhi fissare senza schermo e con insistenza il sole in pieno mezzogiorno e nel suo più intenso fulgore, così non gioverebbe in alcun modo all'intelletto contaminato da passioni e impuro contraffare la terribile e sublime preghiera in spirito e verità; ma anzi, al contrario, ciò susciterebbe contro il medesimo intelletto la divina indignazione.

O, ancora, il trattato si propone di rendere consapevole il lettore della distanza che ancora lo separa dalla possibilità reale di porre davanti a Dio “un incenso ben gradito sull’altare dell’intelletto”:

147. Se colui che si era avvicinato con un dono all'altare non fu accolto da Chi non ha bisogno di nulla ed è incorruttibile, finché non si fosse riconciliato con il prossimo che aveva motivo per dolersi di lui, considera di quanta sorveglianza e di quanto discernimento c'è bisogno perché offriamo a Dio un incenso ben gradito sull'altare dell'intelletto.

Il cammino proposto da Evagrio sembra essere piuttosto quello dell’attenzione (*prosoché*) che va in cerca della preghiera (*proseuché*), poiché la preghiera è conseguenza dell’attenzione, come spiega Evagrio. Per questo motivo è necessario impegnarsi seriamente:

149. L'attenzione (*prosoché*) che va in cerca della preghiera (*proseuché*) troverà la preghiera, poiché, se c'è qualcosa a cui segue la preghiera, è l'attenzione. Per questa bisogna, dunque, seriamente adoperarsi.

Dunque, ciò che conta per Evagrio, non è la quantità della preghiera (cfr. la sentenza 151: «L'eccellenza della preghiera non è data dalla mera quantità, ma dalla qualità») e neppure ciò che appare della preghiera per non mostrare invano ciò che non conviene (cfr. la sentenza 127: «Evita ogni menzogna e ogni giuramento, se brami pregare da monaco; altrimenti, mostri invano ciò che non ti si conviene»). Mostrare (schematizo) allude allo *schema*, cioè all’abito indossato, quello del monaco, che in realtà è illusione se la vita interiore non corrisponde¹⁴⁴. È dunque sulla **qualità** che Evagrio insiste e sulla **verità** della preghiera.

Letto in questo modo, il cammino spirituale che Evagrio propone sembra allora consistere in un processo di interiorizzazione, se così ci si può esprimere.

Ci sembra inoltre di poter individuare, nel trattato di Evagrio sulla Preghiera, un collegamento tra il prologo e le sentenze conclusive. In entrambi Evagrio punta sulla qualità della preghiera:

3. Pur avendo faticato tutta la notte, non ho preso nulla. Tuttavia, sulla tua parola, ho calato la rete e ho pescato **una gran quantità** di pesci, non grossi invero - a mio parere -, ma sono, tuttavia, centocinquantatre, e te li mando - come da te richiestomi - in forma di capitoli di eguale numero nel cesto della carità. [...].

5. [...], anche la preghiera comporta due modi: l'attivo e il contemplativo; così pure è per il numero: esso esprime immediatamente **la quantità**, e nel suo significato profondo **la qualità**.

L’insistenza sulla qualità, torna anche alla fine del trattato, al n. 151:

¹⁴⁴ Nel prologo del *Trattato pratico*, rispondendo alla richiesta di Anatolio – il fratello chi gli ha scritto dalla Santa Montagna e che è stato identificato con un membro della comunità di Rufino, situata a Gerusalemme, sul Monte degli Ulivi – il quale gli aveva chiesto di spiegargli il simbolismo dell’abito (*sxhma*) dei monaci che vivono in Egitto, Evagrio offre un’ampia descrizione di ogni capo: la cocolla, lo scapolare, la cintura, la melote (il mantello di peli di capra) e il bastone. Secondo Evagrio, il vestito (*sxhma*) manifesta, in modo sintetico e simbolico, ciò che i monaci devono essere in realtà. Cfr. EVAGRIO PONTICO, *Traité pratique*, Prol. 8, SC 171, 491.

151. L'eccellenza della preghiera **non** è data dalla **mera quantità**, ma dalla **qualità**. Ciò dimostrano quelli che salirono al tempio, e l'espressione: "Voi, quando pregate, non ripetete vanamente le stesse parole", eccetera.

1.2. Le definizioni della preghiera nel "De oratione"

Le definizioni di preghiera che troviamo nel trattato di Evagrio, si muovono **nella linea della tradizione patristica**, la quale vantava già insigni maestri in Clemente Alessandrino e Origene.

- 1) La preghiera è attività propria dell'intelletto (= rivolgere la mente a un oggetto, osservare, conoscere, comprendere):

34a. La **preghiera senza distrazione** è la **suprema intellesione** dell'intelletto.

84. La **preghiera è un'attività che conviene alla dignità dell'intelletto** (*nous*), ossia la migliore e adeguata utilizzazione di esso.

83. Il **canto dei salmi** placa le passioni e fa quietare l'intemperanza del corpo; **la preghiera** invece dispone l'intelletto ad esercitare la sua propria attività.

101. Come il pane nutre il corpo e la virtù nutre l'anima, così la **preghiera spirituale** (**nutre l'intelletto**).

126. Porta eccellentemente a perfezione la preghiera colui che sempre fa fruttificare per Dio tutta la sua **primordiale capacità intellettuale**.

- 2) La preghiera è definita ancora "**elevazione**" del *nous* a Dio:

35. La preghiera è **elevazione** (*anabasis*) **dell'intelletto a Dio**.

- 3) È "**colloquio**" (*omilia*) con Dio.

3. La preghiera (*proseukè*) è **colloquio dell'intelletto con Dio**. Di quale stato ha quindi bisogno l'intelletto perché esso possa tendersi verso il suo Signore senza volgersi indietro, e conversare con Lui senza alcun intermediario?

34. Non affliggerti se non ricevi subito da Dio ciò che gli chiedi, giacché un bene maggiore vuol Egli elargirti: che tu perseveri nello stare insieme a Lui nella preghiera (Rm 12,12). Che cosa c'è, infatti, di più eminente del **conversare con Dio e dell'essere tratto in intima unione con Lui**?

- 4) In questa sentenza la preghiera appare anche come **intima unione con Dio**. Un esempio di questa "intima unione" viene riportato da Evagrio alla sentenza 107:

107. Sappiamo che tale fu anche Giovanni il Piccolo, o – per meglio dire – il grandissimo monaco che visse solitario in una fossa. Egli vi rimase, irremovibile, grazie alla sua **intima unione con Dio**, nonostante il demonio sotto forma di dragone fosse avvolto intorno a lui, gli mordersse le carni e gli eruttasse sul viso.

- 5) Tutta la vita spirituale è per Evagrio una "risalita" dell'intelletto verso Dio, perciò non meraviglia che anche la preghiera venga concepita come una **migrazione verso Dio**:

46. Il demonio è particolarmente invidioso dell'uomo che prega, e adopera ogni mezzo per frustrarne lo scopo. Di conseguenza, egli non smette di suscitare attraverso la memoria i pensieri (*noemata*) degli oggetti e di scatenare mediante la carne tutte le passioni, per riuscire ad ostacolare la sublime sua corsa e la sua **emigrazione verso Dio**.

142. Aspiri alla preghiera? **Emigra da quaggiù**, e abbi in ogni tempo la tua patria nei cieli, non meramente con la semplice parola, ma con la pratica angelica e la scienza divina.

2. L'insegnamento sulla preghiera negli scritti di Giovanni Cassiano

GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze ai monaci*, a cura di L. Dattrino, 3 voll., Città Nuova, Roma 2000.

GIOVANNI CASSIANO, *Le istituzioni cenobitiche*, a cura di L. Dattrino, Praglia 1989.

GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze spirituali*, a cura di O. Lari, 3 voll., Roma 1965.

J. GAILLARD, *Feu*, in DS, t. V, Beauchesne, Paris 1964, coll. 247-273, spec. Coll. 266-267.

O. CHADWICK, *John Cassian*, Cambridge 19682.

C. STEWART, *Cassian the Monk*, Oxford University Press, New York 1998.

A. EGRON, *La prière de feu*, Paris 1995.

M. ALEXANDRE, *La prière de feu chez Jean Cassien*, in C. BADILITA - A. JAKAB (éd.), *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident. Actes du colloque international organisé par le New Europe College en collaboration avec la Ludwig Boltzmann Gesellschaft (Bucarest, 27-28 septembre 2001)*, Beauchesne, Paris 2003, 169-203.

2.1.. La preghiera di fuoco, GIOVANNI CASSIANO, Conferenza IX

Premessa

Le due conferenze seguenti, pronunciate dal venerando abate Isacco intorno alla **ininterrotta continuità dell'orazione**, adempiranno, con l'aiuto del Signore, la promessa da me avanzata fin dal secondo libro delle *Istituzioni*. Una volta compiuto il lavoro, io credo d'aver soddisfatto l'incarico ricevuto dal vescovo Castore, di felicissima memoria, ed espresso da voi, benignissimo vescovo Leonzio, ed Elladio, fratello santo. Mi scuso, prima di tutto, dell'ampiezza di questa trattazione, perché essa è stata estesa più largamente di quanto avevamo deciso nel periodo dei nostri progetti, pur avendo io cercato di trattarne in misura succinta e di aver lasciato moltissimi elementi nel silenzio. Di fatto, il beato Isacco, dopo aver trattato a lungo di diversi argomenti che io, per amore di brevità, ho lasciato da parte, così finalmente prese a parlare.

Le parole dell'abate Isacco sulla natura della preghiera

«Tutta la finalità del monaco e la perfezione del suo cuore tendono alla continua e ininterrotta perseveranza della preghiera e, in più, per quanto è concesso alla fragilità dell'uomo, all'immobile tranquillità della mente e ad una perseverante purezza, per effetto della quale noi andiamo in cerca instancabilmente ed esercitiamo continuamente non soltanto la fatica del corpo, ma anche la contrizione dello spirito. Esiste fra l'una e l'altra certo quale reciproco e inseparabile legame. E di fatto, come l'ordinamento di tutte le virtù tende alla perfezione della preghiera, così pure, se tutte queste esigenze non saranno fra loro congiunte e aggregate dal complemento della preghiera, non potranno certo perdurare ferme e stabili. Infatti, come senza tali requisiti non sarà possibile acquistare e assicurare una perenne e costante tranquillità di quella preghiera, di cui stiamo parlando, così pure quelle virtù che predispongono alla preghiera non potranno essere assicurate senza l'assiduità dell'orazione. E allora noi non potremo, con un discorso improvvisato, né trattare convenientemente dell'effetto della preghiera né introdurci nel suo fine principale, che si raggiunge con la costruzione di tutte le virtù, se prima, in vista del suo raggiungimento, non richiameremo ed esamineremo ordinatamente quegli elementi che occorre eliminare oppure disporre, e, in più, secondo il contesto del brano evangelico a, non saranno discussi e diligentemente aggregati i coefficienti che contribuiscono alla costruzione di quella spirituale e altissima torre. E tuttavia tali elementi né gioveranno, anche se preparati, né potranno

essere sovrapposti l'uno all'altro per raggiungere opportunamente la sommità della perfezione, se prima, una volta effettuata la ripulitura dei vizi e rimossi i grossi e morti ruderi delle passioni, non verranno gettati sopra la terra viva e solida del nostro cuore, come si usa dire, anzi, sulla pietra evangelica, i fondamenti della semplicità e dell'umiltà; è con tali criteri di costruzione che si dovrà edificare la torre delle virtù spirituali al punto da venire immobilmente assicurati fino ad essere elevati con la fiducia d'una propria fermezza ai sommi fastigi dei cieli. Colui che si appoggerà su tali fondamenti, anche se cadranno scrosci di pioggia rovinosa, anche se irromperanno violenti rovesci di persecuzione alla maniera di colpi d'ariete, anche se si scatenerà la terribile tempesta degli spiriti nemici, non solo non lo colpirà alcuna rovina, ma quell'urto non riuscirà in alcun modo a smuoverlo dalla sua fermezza.

In che modo si raggiunge una preghiera pura e semplice

Ne segue allora che, affinché la preghiera possa riuscire coltivata con quel fervore e quella purezza, con la quale deve essere condotta, debbono essere osservate in tutti i modi le norme seguenti. Anzitutto dev'essere bandita nel modo più completo la sollecitudine provocata dalle tendenze carnali, in secondo luogo non si deve ammettere alcuna preoccupazione di qualche affare o di qualche altro stimolo, ma neppure, e del tutto, il loro ricordo. Nel modo stesso vanno eliminate le detrazioni, i vani colloqui o quelli prolungati, come pure le scurrilità. In modo completo dev'essere rimosso l'insorgere dell'ira e della tristezza, così come dev'essere estirpato il dannoso fomite della concupiscenza carnale e della brama del danaro. E allora, una volta distrutti ed eliminati tutti questi e simili vizi, i quali possono apparire perfino agli occhi degli uomini, e assicurata, come già abbiamo detto, una tale epurazione purificatrice, la quale si ottiene attraverso una purezza fatta di semplicità e di innocenza, occorrerà gettare anzitutto i fondamenti inconcussi d'una profonda umiltà, i quali, ovviamente, siano in grado di sostenere quella torre che si eleva fino al cielo; in secondo luogo occorre aggiungere la costruzione spirituale delle virtù e impedire all'animo ogni distrazione e divagazione lubrica, in modo che a poco a poco l'animo stesso cominci ad elevarsi alla contemplazione di Dio e alla visione delle realtà spirituali. Tutto quello infatti che l'animo nostro ha concepito prima dell'ora dell'orazione, necessariamente ritornerà a farsi presente attraverso la suggestione della memoria, allorché noi ci metteremo a pregare. Perché, quali noi ci ripromettiamo di essere trovati durante la nostra orazione, tali dobbiamo disporci ad essere prima del tempo destinato alla preghiera. Nell'applicarci all'orazione la mente si ritrova nello stato in cui s'era precedentemente atteggiata: quindi, nel disporsi a pregare, ecco affacciarsi ai nostri occhi l'immagine del nostro abituale comportamento e perfino il ricordo delle parole e le impressioni dei nostri sentimenti, ed eccoci allora inclini, secondo le nostre disposizioni, alla irascibilità o alla tristezza, a risentire in noi i motivi della passata concupiscenza o della grottesca risibilità nel parlare, di cui c'è perfino vergogna a parlare, come pure il facile ricorso a precedenti discorsi. E allora, prima di metterci a pregare, procuriamo di escludere con sollecitudine, dall'intimità del nostro cuore, quanto non vorremmo vi entrasse, appunto per poter adempiere quello che ci è stato suggerito dall'Apostolo: "*Pregate senza interruzione*", e ancora: "(Voglio che gli uomini preghino) ovunque si trovino, alzando al cielo mani pure, senza ira e senza contese". Noi non saremo in grado di aderire a questi suggerimenti, se la nostra anima, purificata da ogni contagio dei vizi e dedicata unicamente alle virtù come a dei beni ad essa connaturali, non si nutrirà della continua contemplazione di Dio onnipotente.

Le diverse forme della preghiera [...]

Quale forma di preghiera dobbiamo preferire?

E tuttavia noi dobbiamo adeguarci di preferenza, in vista del progresso della nostra vita e del raggiungimento delle virtù, a quella specie di preghiera, la quale viene effusa con la contemplazione dei beni futuri e anche con l'ardore della carità, oppure, o con certezza, tanto

per parlare più umilmente e secondo la misura dei principianti, attenerci alla preghiera destinata al progresso delle virtù ordinarie e all'estinzione d'ogni vizio. In casi diversi infatti noi non potremmo in alcun modo giungere a specie di preghiera più elevate, di cui abbiamo in precedenza fatta parola, a meno che la mente non progredisca lentamente e gradatamente attraverso l'ordine di queste nostre domande.

[...] Natura di una preghiera più sublime

Questa orazione del *Pater*, sebbene sembri contenere ogni pienezza di perfezione, appunto perché suggerita e fissata dall'autorità del Signore, induce coloro che abitualmente la recitano, ad adottare la forma di preghiera più elevata, già da noi in precedenza richiamata: essa li induce cioè progressivamente ad un'orazione ardente, nota a pochissimi e da pochissimi sperimentata, anzi, per meglio esprimermi, ineffabile; tale orazione, trascendendo ogni senso umano, non si esprime con il suono della voce, con il movimento della lingua, o con la pronuncia delle parole, essa è tale che la mente, illuminata dall'infusione della luce celeste, non la esprime con voci umane e ristrette, ma, al contrario, essa la effonde come da una fonte copiosissima e la invia fino a Dio copiosamente e ineffabilmente, e produce tanta effusione in quel solo movimento, quanta la mente, una volta ritornata in se stessa, non potrebbe esprimere facilmente a parole, né ripercorrere. Un tale stato di orazione ce lo indicò anche Nostro Signore con la formula di quella supplica che Egli, come s'è detto, ritiratosi tutto solo sul monte, oppure, tacitamente, espresse, allorché, nella preghiera della sua agonia, profuse perfino con gocce di sangue, con un esempio inimitabile di intensità.

Giudizio dell'abate Antonio sulla natura della preghiera

E affinché voi comprendiate la natura della vera orazione, io non vi esporrò una mia idea, ma la sentenza del beato Antonio. Sappiamo che talvolta egli durò così a lungo immerso nella preghiera che, mentre era ancora elevato nell'estasi della sua orazione, allorché cominciava a levarsi la luce del sole, l'abbiamo udito esclamare nel fervore del suo spinto: "*Perché mi importuni, o sole, che già sorgi, tanto che mi distogli dallo splendore di questa luce?*". E allora, affinché noi pure, secondo la misura della nostra esiguità, osiamo allegare qualche aggiunta a questa ammirevole sentenza, assocerò, in base alla mia esperienza, qualche idea su quali indizi si può ritenere che la preghiera sia udita dal Signore.

Gli indizi dell'esaudimento della preghiera

Quando, nel pregare, nessuna esitazione è intervenuta a ostacolarci e neppure s'è interposta a distoglierci, con qualche diffidenza, dalla fiducia posta nella nostra orazione, ma, al contrario, per la stessa effusione della nostra preghiera, avremo avuto la sensazione d'aver ottenuto quanto chiedevamo, allora non mettiamo dubbi che le nostre orazioni non siano arrivate fino a Dio. E in effetti, tanto ognuno meriterà di essere esaudito e di ottenere quanto avrà creduto d'essere tenuto presente da Dio e avrà creduto che Dio possa concedere. Di fatto, è irreversibile questa sentenza di Nostro Signore: "*Tutto quello che voi domandate nella preghiera, abbiate fiducia di ottenerlo, e vi sarà accordato*".

GERMANO: «Noi siamo convinti che *una tale fiducia d'essere esauditi deriva ovviamente dalla purezza della propria coscienza*. Noi perciò, il cui cuore è ancora punto dalla spina dei peccati, come potremo nutrire quella fiducia, non essendo protetti da quei meriti, per i quali dovremmo presumere fiduciosamente che le nostre preghiere verrebbero esaudite?».

La preghiera elevata nella propria cella, a porta chiusa

Prima di tutto occorre senza dubbio tener presente con molta diligenza quel precetto del vangelo, il quale ordina che, entrando nella nostra camera per pregare il Padre nostro, ne chiudiamo la porta. Tale precetto sarà da noi osservato in questo modo. Noi pregheremo veramente nell'intimità della nostra camera, allorché, rimessa completamente dal nostro cuore la risonanza di tutti i pensieri e di tutte le sollecitudini, eleveremo in qualche modo in tutta segretezza e familiarità le nostre preghiere al Signore. *Noi dunque preghiamo a porte chiuse allorché, serrate le labbra e in completo silenzio, eleviamo le nostre suppliche a Colui che non tiene conto delle parole, ma scruta il cuore. Preghiamo in segreto, allorché noi presentiamo unicamente a Dio le nostre richieste solo con il cuore e con l'attenzione della mente, sicché neppure le potenze del male potranno conoscere il contenuto della nostra orazione.* E necessario dunque pregare in pieno silenzio, non solo per non distrarre col nostro mormorio e con la nostra voce i fratelli vicini, e così non importunare il raccoglimento di quanti stanno pregando, *ma anche perché il silenzio della nostra orazione resti pure occulto per i nostri nemici, i quali, a causa delle nostre preghiere, sarebbero indotti ad attaccarci maggiormente.* E così che noi metteremo in pratica quel precetto: "Custodisci le porte della tua bocca davanti a colei che riposa vicino a te".

Utilità della preghiera breve e silenziosa

È questo il motivo, per cui noi dobbiamo pregare frequentemente, ma anche brevemente, appunto perché così, non dilungandoci, il nemico non avrà modo, con le sue insidie, d'insinuare nel nostro cuore qualcosa di estraneo.

E questo infatti il sacrificio vero, perché "uno spirito contrito è sacrificio a Dio"; e questa l'offerta salutare, queste le pure oblazioni, questo "il sacrificio della giustizia"; "questo il sacrificio di lode"; queste le "vittime pingui e adipose, i ricchi olocausti", offerti dai cuori contriti e umiliati, sicché, nell'offrirli nel modo e con l'attenzione dello spirito già da noi indicata, potremo presentarli con tutta l'efficacia, dicendo: *"Come incenso salga a Te la mia preghiera; le mie mani alzate, come sacrificio della sera"*. Ma ecco che il giungere dell'ora della notte consiglia anche a noi di compiere quel sacrificio della sera, e allora, sebbene di questo nostro argomento sembri siano stati trattati, nonostante i limiti della mia pochezza, molti aspetti e con larghezza, tuttavia, data l'elevatezza e le difficoltà della materia, credo che tutto sia stato discusso con molta ristrettezza». E noi allora, pieni di meraviglia ancora più che saziati, celebrata la sinassi della sera, ristorammo con un poco di sonno le nostre membra, e al primo apparire della luce ritornammo nelle nostre dimore, gioiosi per la promessa di una trattazione ulteriore e più ampia e, soddisfatti sia per l'acquisto delle notizie ricevute sia per la sicurezza della promessa a noi annunciata. Eravamo persuasi che era stata a noi dimostrata soltanto l'eccellenza della preghiera, ma il metodo e l'efficacia, con cui viene acquistata e fissata la sua continuità, noi eravamo convinti di non averli ancora del tutto assicurati in quel primo discorso.

2.2.. Trattato sulla preghiera continua, GIOVANNI CASSIANO, Conferenza IX

Per questo voi avete richiamato con tutta convenienza la formazione alla preghiera in rapporto all'istruzione dedicata ai fanciulli: essi infatti non possono apprendere in altro modo la prima cognizione degli elementi relativi alla lettura, e neppure a ripeterne, scrivendo, i lineamenti, come pure a riscriverne i caratteri con mano sicura, se prima non si abituano a osservare con considerazione continuata e quotidiana imitazione la loro figura nei prototipi e nei segni già impressi diligentemente della cera; al modo stesso è necessario comunicare a voi il modulo della dottrina spirituale, al quale, dirigendo in continuità e assai tenacemente il vostro sguardo, impariate a coltivarla salutarmente con ininterrotta prosecuzione, e così possiate, con quel ricorso e con la sua meditazione, risalire a visioni ancora più elevate. Per voi dunque sarà proposta come formula di questa disciplina e di questa preghiera, da voi richiesta, quella che ogni monaco, allo scopo di tendere al continuo ricordo di Dio, deve

abituarsi a coltivare con una continua ripresa da parte del cuore e dopo avere espulsa la varietà di tutti gli altri pensieri, poiché egli non potrà applicarvi in altro modo, se prima non si sarà liberato da tutte le preoccupazioni e sollecitudini corporali.

Tale esperienza, come a noi è stata trasmessa da quei pochi che, tra gli antichissimi padri sono sopravvissuti, così pure da noi essa non viene proposta, se non a pochissimi, realmente sitibondi di accoglierla.

Pertanto sarà da noi suggerita a voi, conseguentemente, questa formula di vera pietà, allo scopo di raggiungere un continuo ricordo di Dio: *"O Dio, vieni in mio aiuto; Signore, vieni presto ad aiutarmi"*.

Di fatto, questo breve versetto, non senza motivo, è stato particolarmente ripreso da tutto il complesso della Scrittura. Essa riflette tutti i sentimenti, di cui può essere capace la natura umana, e si adatta con sufficiente proprietà e convenienza ad ogni stato e a tutte le tentazioni. E in realtà questo versetto contiene l'invocazione a Dio di fronte a tutte le difficoltà, contiene l'umiltà d'una pia confessione, contiene la vigilanza in vista d'ogni sollecitudine e timore, la fiducia d'essere esauditi, la confidenza d'un aiuto sempre presente e disponibile. E di fatto, chi sempre invoca il proprio protettore, è sicuro che quello è sempre presente. Questo versetto contiene l'ardore dell'amore e della carità, ha la visione delle insidie e la paura dei nemici, dai quali l'anima, osservando se stessa, ammette giorno e notte di non poter essere liberata senza l'aiuto del proprio protettore. Questo versetto è un muro inespugnabile, una corazza impenetrabile e uno scudo ben sicuro per tutti coloro che sostengono gli attacchi dei demoni. Esso non ammette che disperino dei rimedi per la loro salvezza coloro che vengono a trovarsi in preda all'accidia, all'ansietà dell'animo e alla tristezza, o comunque depressi, poiché dichiara che colui che viene invocato osserva costantemente le nostre lotte e non è lontano da chi lo invoca. Questo versetto ci ammonisce a non doverci insuperbire troppo per i successi del nostro spirito e per la letizia del nostro cuore, e a non gonfiarci nei momenti della prosperità, visto che non è possibile, com'esso attesta, perseverare in quello stato senza la protezione di Dio, dato che esso non è soltanto un'espressione di continua preghiera, ma anche una supplica per essere aiutati al più presto. Questo versetto, ripeto, risulta necessario e utile per chiunque di noi venga a trovarsi in qualsiasi occorrenza. E in realtà chi desidera d'essere aiutato sempre e in ogni caso, dichiara che non solo ha bisogno di un coadiutore nei casi duri e tristi, ma anche, e in ogni modo, in quelli favorevoli e lieti, sicché, come desidera di essere salvato da quelli, così pure brama di perseverare in questi, ben sapendo che in un caso come nell'altro non potrebbe persistere senza l'intervento del suo protettore. Mi sento preso dalla passione della gola al punto di cercare i cibi ignorati nel deserto, e in questa squallida solitudine mi raggiungono i profumi delle mense regali, ed io mi accorgo di venire trascinato dalla loro voglia pur contro la mia volontà risoluta, ebbene, proprio allora occorre che io dica: *"O Dio, vieni in mio aiuto; Signore, vieni presto ad aiutarmi"*.

Sono indotto ad anticipare l'ora della refezione prescritta, oppure debbo sforzarmi a mantenere la misura della giusta e solita parità, ebbene, anche allora, io devo esclamare, gemendo: *"O Dio, vieni in mio aiuto; Signore, vieni presto ad aiutarmi"*.

La stanchezza dello stomaco, come pure la secchezza costringiva dell'intestino tenderebbero a distogliermi da digiuni alquanto stretti, pur dovendo io attenermi ad essi, a causa degli assalti della carne; e allora, affinché il buon effetto venga attribuito ai miei desideri ed anche, con certezza, affinché gli ardori della concupiscenza carnale si acquietino senza ricorrere all'intervento di digiuni più rigorosi, io dovrò pregare così: *"O Dio, vieni in mio aiuto; Signore, vieni presto ad aiutarmi"*.

Apprestandomi alla refezione, allorché s'avvicina l'ora stabilita, sento ripugnanza per il pane e provo disgusto per ogni cibo suggerito dal bisogno della natura; è allora che mi conviene pregare, gemendo: *"O Dio, vieni in mio aiuto; Signore, vieni presto ad aiutarmi"*.

Anche quando vorrei insistere nella lettura allo scopo di assicurare la stabilità del cuore, ecco subito intervenire a proibirmelo il mal di capo, così come all'ora terza il sonno mi fa piegare la testa sulle sacre pagine, tanto da essere indotto a superare e a prevenire il tempo destinato al riposo, infine l'assalto impietoso del sonno mi costringe a interrompere la funzione

canonica fissata per la sinassi e la recita dei salmi, ecco allora il bisogno di pregare così: "O Dio, vieni in mio aiuto; Signore, vieni presto ad aiutarmi".

Ma può anche accadere che, sparito il sonno dai miei occhi, io veda me stesso, in molte notti, affaticato da diaboliche insonnie, e scorga escluso dalle mie palpebre ogni mistero arrecato dalla quiete notturna; occorre allora pregare, così sospirando: "O Dio, vieni in mio aiuto; Signore, vieni presto ad aiutarmi".

Nell'età, in cui ancora mi trovo con la lotta sostenuta contro i vizi, ecco d'improvviso assalirmi la pressione della carne, la quale, mentre sono assopito nel sonno, mi spinge al consenso col suo blando compiacimento, e allora, per evitare che quell'ardore intacchi i fiori olezzanti della castità, occorre che io preghi fino a gridare: "O Dio, vieni in mio aiuto; Signore, vieni presto ad aiutarmi".

Avverto estinti in me gli incentivi della libidine e già soffocato dalle mie membra l'ardore della carne; allora, affinché questa virtù così affiorata, o meglio, affinché la grazia di Dio duri in me a lungo o addirittura perseveri sempre, dovrò pregare intensamente proprio così: "O Dio, vieni in mio aiuto; Signore, vieni presto ad aiutarmi".

Ed ecco sentirmi sorpreso dagli stimoli dell'ira, dell'avidità, della tristezza, fino ad essere indotto a vincere la mia decisa favorevole discrezione; allora, per non essere condotto fino all'amarezza del fiele dall'incursione dell'eccitazione, dovrò così pregare con alti gemiti: "O Dio, vieni in mio aiuto; Signore, vieni presto ad aiutarmi".

Ed eccomi assalito dall'introdursi, in me, del disgusto, della vanagloria e dell'orgoglio; il mio animo risulta suggestionato in qualche modo da sottili insinuazioni, dettate dalla negligenza e dal torpore degli altri; allora, affinché in me non prevalga una tale dannosa suggestione provocata dal demonio, dovrò pregare così con tutta la contrizione del cuore: "O Dio, vieni in mio aiuto; Signore, vieni presto ad aiutarmi".

Una volta represso il tumore della mia superbia, ho ottenuto la grazia dell'umiltà e della semplicità con il soccorso di una continua compunzione dello spirito, ma allora, "affinché di nuovo non mi raggiunga il piede dell'orgoglio e non mi rimuova la mano del peccatore", e così io non resti nuovamente e più gravemente provocato dalla mia vittoria a causa dell'orgoglio, con tutta la mia forza così pregherò: "O Dio, vieni in mio aiuto; Signore, vieni presto ad aiutarmi".

Mi sento agitato da strane e innumerevoli divagazioni dell'animo e dall'instabilità del cuore, e nemmeno riesco a dominare la dispersione dei miei pensieri; non ce la faccio a esprimere le mie orazioni senza l'interruzione dovuta all'apparizione di vuote fantasie e senza l'inserirsi del ricordo delle mie parole e delle mie azioni, e così io finisco per sentirmi gravato dall'aridità di una tale sterilità al punto da convincermi di non essere più in grado di produrre qualche effetto sicuro di valore spirituale, allora, per poter meritare di essere liberato da questo squallore del mio animo, visto che non mi sarebbe possibile sollevarmi da tale stato con molti gemiti e sospiri, necessariamente esclamerò: "O Dio, vieni in mio aiuto; Signore, vieni presto ad aiutarmi".

Mi rendo conto d'essermi assicurata nuovamente la direzione della mia anima, la stabilità dei miei pensieri, la snellezza del mio cuore, unitamente a una gioia ineffabile e al trasporto del mio spirito, e tutto questo come frutto della visita dello Spirito Santo; in più, dall'esuberanza dei pensieri spirituali e per una illuminazione pressoché repentina del Signore, ho avvertito in me la sovrabbondanza della rivelazione di concezioni, in precedenza per me del tutto occulte, allora, affinché io meriti di perseverare a lungo in questo stato, sento il dovere di esclamare sollecitamente e frequentemente: "O Dio, vieni in mio aiuto; Signore, vieni presto ad aiutarmi".

Mi sento agitato di notte, perché sono assediato dal terrore proveniente dai demoni, e mi trovo nell'inquietudine per l'apparizione di fantasmi ad opera degli spiriti immondi; mi vedo sottratta la speranza stessa della mia salvezza e della mia vita per l'orrore prodotto in me dalla trepidazione, allora mi rifugio nel porto salutare di quel versetto ed esclamo con tutta la mia forza: "O Dio, vieni in mio aiuto; Signore, vieni presto ad aiutarmi".

Ed ecco di nuovo, allorché mi sento come rianimato dalla consolazione del Signore, e come ravvivato per la sua venuta, mi pare di ritrovarmi come circondato da migliaia di angeli senza numero; avviene allora che di quegli spiriti maligni, dei quali in precedenza io temevo

la presenza più gravemente della morte stessa, e il cui contatto, anzi, la sola vicinanza mi riempiva d'orrore l'anima e il corpo, improvvisamente oso adesso richiamarli e provarli perché mi assalgano, ma perché perseveri a lungo in me il vigore di una tale costanza per la grazia del Signore, mi è doveroso esclamare con tutte le forze: "O Dio, vieni in mio aiuto; Signore, vieni presto ad aiutarmi".

Ne segue quindi che noi dobbiamo continuamente elevare la preghiera di questo versetto nelle circostanze avverse per esserne liberati, e nelle circostanze propizie per essere conservati e per non inorgoglierci. Lo ripeto, la meditazione di questo versetto si svolga senza tregua nella tua anima. Non desistere mai di richiamarla in qualunque momento della tua attività, nell'operare come nel camminare. Procura di meditarla quando dormi, quando riposi, e perfino quando ti occupi per attendere alle più importanti necessità della vita. Questa riflessione del cuore, divenuta per te un procedimento salutare, ti conserverà illeso non soltanto da ogni incursione diabolica, ma, in più, purificandoti da tutti i vizi propri del contagio terreno, ti condurrà alle visioni invisibili e celesti, e ti promuoverà a un ardore di orazione ineffabile e riservata a pochi. Per chi medita questo versetto, irrompe il sonno, ma, una volta ammaestrato da un tale incessante esercizio, egli si abituerà a ripeterselo anche durante il sonno. E quando poi tu ti alzi, esso ti si presenterà per primo; esso, quando tu ricominci la tua giornata, precederà tutti i tuoi pensieri; esso, nell'alzarti dal letto, ti indurrà a inginocchiarti, e così ti disporrà a riprendere tutte le tue occupazioni; esso ti accompagnerà in ogni momento. Voi dunque mediterete quelle parole, conformandovi al precetto del legislatore (Mosè): "Quando stai seduto in casa tua e quando camminerai per via", come pure quando dormirai e quando ti alzerai. Tu lo scriverai sul limite e sulle pareti della tua bocca, e le inciderai sulle pareti di casa tua e nei penetrali del tuo cuore, in modo che, disponendoti alla preghiera, esse ti siano come un tema ricorrente, e, alla fine della tua orazione, nell'accingerti a tutte le necessarie attività della vita, una sicura e continua preghiera.

La preghiera perfetta, alla quale si giunge attraverso l'insegnamento dettato in precedenza

L'anima, pertanto, mantenga senza tregua la formula di quella preghiera, finché, con la sua incessante utilizzazione e la continua meditazione, ricacci l'abbondanza di tutti i pensieri e il loro contenuto, fino ad annullarli, e così l'anima, rifugiata nei limiti di quel versetto, con ben disposta facilità pervenga a quella beatitudine evangelica, la quale, tra le altre beatitudini, tiene il primo posto. Così infatti è detto: "Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli". E così chiunque sarà divenuto un illustre povero per effetto di quella povertà, potrà avverare quella parola del profeta: *"Il povero e l'indigente loderanno il nome del Signore"*. E in realtà, quale povertà potrebbe essere più grande e più santa di quella di colui il quale, essendo convinto di non possedere né sussidi né forze, chiede aiuto ogni giorno alla generosità degli altri e, in più, persuaso com'egli è che la sua vita e tutto il suo essere viene sostenuto in ogni momento dall'aiuto divino, confessa giustamente di essere un vero mendico del Signore al punto di esclamare ogni giorno, rivolto a Lui: "Io sono un mendicante e un povero: di me ha cura il Signore?". Avverrà così che egli, risalendo fino alla multiforme scienza di Dio per l'illuminazione stessa da Lui ispirata, incomincerà a saziarsi dei misteri più alti e più profondi, secondo quanto è annunciato dal profeta: "I monti sono per i cervi e le rocce sono un rifugio per gli iràci". Questo testo s'adatta con proprietà al senso già da noi indicato, in quanto chiunque, perseverando nella sua semplicità e innocenza, non è dannoso e molesto a nessuno; al contrario, soddisfatto unicamente, com'egli è, della propria semplicità, desidera soltanto difendersi dall'audacia degli spiriti insidiatori; divenuto simile all'iràcide, ne esce protetto dal costante riparo della roccia evangelica, ed è come dire che egli, forte per il ricordo della passione del Signore e per la meditazione assidua del versetto già richiamato, affronta vittoriosamente il nemico che lo assale. Di questi iràci spirituali si trova un accenno anche nei *Proverbi*: "Gli iràci, popolo imbecille, che ha costruito sulle rupi le proprie case". E in realtà, che cosa v'è di più debole d'un cristiano, più infermo d'un monaco, al quale non solo mancano i mezzi per vendicare le ingiurie ricevute, ma nemmeno gli è concesso di concepire, sia pure internamente, una pur leggera e tacita

reazione? Ognuno, del resto, movendo da questo stato, non solo possiede la semplicità dell'innocenza, ma, fortificatosi con la virtù della discrezione, è divenuto uno sterminatore di serpenti velenosi fino a tenersi il vinto Satana sotto i propri piedi, e allora, giunto a rappresentare la figura di un cervo razionale in virtù dell'alacrità della propria mente, egli potrà pascersi sui monti dei profeti e degli apostoli, ed è come dire che egli si pascerà dei loro eccelsi e sublimissimi insegnamenti. Egli dunque, alimentato da un tale costante nutrimento, comincerà a raccogliere in se stesso tutti i sentimenti contenuti nei *Salmi* e li riesprimerà in modo da enunciarli, non come composti dal profeta, ma quasi come prodotti da lui stesso al modo di una preghiera tutta propria, nata dalla profonda compunzione del cuore, e così egli crederà che i salmi siano stati creati in vista della sua persona, fino a convincersi che le loro sentenze non furono formulate in passato unicamente per mezzo del profeta e in vista del profeta, ma che esse vengano di volta in volta, ogni giorno, ricreate e realizzate in lui. E allora che le Scritture divine ci appaiono con maggiore chiarezza e, in un certo qual modo, ci aprono le loro vene e le loro viscere, appunto quando la nostra esperienza personale non solo avverte, ma ne previene la conoscenza, e così noi finiremo per intuire non solo il senso delle parole con l'aiuto di qualche esposizione, ma come il frutto di un esercizio del tutto soggettivo. E di fatto, accogliendo in noi gli stessi sentimenti, con i quali è stato cantato e composto ogni *Salmo*, quasi ne fossimo noi stessi gli autori, finiremo per prevenire il pensiero anziché seguirlo, ed è quanto dire che noi, accogliendo il frutto delle parole prima ancora di afferrarne il senso, ricorderemo, in certo qual modo, quanto già si è compiuto in noi e si sta compiendo a causa degli assalti d'ogni giorno, e questo accade per il sopravvenire del loro ricordo; rammenteremo quello che ci ha causato la nostra negligenza, quello che ci ha apportato la divina Provvidenza e quello che ci ha sottratto l'istigazione del nemico, quello che una lubrica e sottile dimenticanza ci ha impedito e quello che la fragilità umana ci ha arrecato, come pure quello in cui la leggerezza della nostra ignoranza ci ha ingannato. E in realtà noi sorprendiamo nei *Salmi* proprio questi stessi sentimenti in modo che, osservandoli come se avessimo di fronte a noi uno specchio purissimo, possiamo così riconoscerli con più efficacia; ne segue allora che noi, ammaestrati da tali sentimenti, finiamo come per toccarli con mano, non come cose udite, quanto piuttosto come vedute direttamente; non come cose affidate alla memoria, quanto piuttosto come insinuate in noi dalla realtà della nostra natura, come generate dall'interno del nostro cuore, sicché noi potremo penetrare il loro senso, non derivandolo dalla lettura del testo, ma dalla nostra esperienza vissuta. E così l'anima nostra riuscirà a raggiungere quella incorruttibilità di preghiera, fino alla quale nella passata conferenza siamo ascesi, per quanto il Signore si è degnato di concederci nella disposizione dei nostri argomenti. Questa preghiera non solo non è offuscata dalla presenza di qualche immagine, ma non è distratta neppure dal succedersi di qualche voce e d'alcuna parola; al contrario, essa, infervorata dall'attenzione della mente, per effetto dell'impeto del cuore si slancia con l'inesplicabile alacrità dello spirito, e così la mente nostra, trasferita al di sopra di tutti i sensi e della materia sensibile, si eleva fino a Dio con gemiti e sospiri inesprimibili».

Domanda: in che modo i pensieri spirituali possono essere conservati senza mutarsi?

GERMANO: «Noi dichiariamo ora che non solo è stata a noi esposta la scienza della disciplina spirituale, quale era stata da noi richiesta, ma, in più, chiaramente e lucidamente è stata richiamata la sua stessa perfezione. Che cosa infatti può esservi di più perfetto e di più sublime quanto l'abbracciare il ricordo di Dio con una riflessione così compendiosa, e il distogliersi da tutte le tendenze alle cose visibili, e, in un certo qual modo, racchiudere in una breve espressione gli affetti di tutte le preghiere? E allora noi ti preghiamo di esporci questa sola cosa che ancora ci manca, come cioè ci sia possibile conservare stabilmente quello stesso versetto, da te presentatoci come una formula, affinché, come per la grazia di Dio ci siamo liberati dalle inezie dei pensieri secolari, così pure impariamo a conservare immutabilmente i pensieri spirituali.

E di fatto, non appena la nostra mente ha richiamato un versetto di qualche *Salmo*, insensibilmente essa, trascurato quello e come stupita, viene attratta da un altro testo delle Scritture. Poi, non appena ha cominciato a meditare fra se stessa su quel passo, ecco sorgere il ricordo di un altro passo che elimina la riflessione sul testo precedente. Avviene così che la mente si trasferisce da una a un'altra riflessione così subentrata, in modo che l'animo, volteggiandosi in continuità da un salmo a un altro, da un testo del vangelo a un testo dell'Apostolo, e, da questo, trasbordata a un testo dei profeti, e, non bastando, perfino a certi racconti spirituali, si aggira qua e là per tutto il corpo delle Scritture, senza riuscire con la propria volontà a respingere o a trattenere e nemmeno a definire con pieno esame e giudizio qualche testo, riducendosi così unicamente come a uno che palpa e degusta i sensi spirituali senza rigenerarli e possederli. Ne segue allora che la mente, mobile e vaga com'essa è, si distrae, errando di qua e di là perfino nel tempo della sinassi, e così non compie bene, come dovrebbe, nessun ufficio: per esempio, allorché essa prega, volge l'attenzione a un *Salmo* o a qualche lettura già fatta. Quando la funzione comporta il canto, essa medita qualche altra cosa diversa dal testo di quel salmo. Quando fa la lettura, essa si volge a quello che intende compiere o ricorda quello che ha già compiuto. In questo modo, nulla accogliendo e nulla rifiutando come comporta la disciplina e l'opportunità, essa sembra divenuta vittima di combinazioni fortuite, senza alcuna possibilità di trattenere quello di cui si diletta e, tanto meno, di indugiarsi. Ne risulta, per noi, come una necessità di conoscere soprattutto in che modo possiamo compiere a dovere questi uffici spirituali e, in particolare, in che modo custodire quel versetto del *Salmo*, da te a noi assegnato come una formula di preghiera, affinché l'inizio e il termine di tutti i nostri sentimenti non divaghino in preda alla loro mobilità, ma restino assicurati al nostro volere».

In che modo è possibile raggiungere la stabilità del cuore e dei pensieri

ISACCO: «Sebbene in precedenza, nell'esaminare lo stato della preghiera, io abbia già risposto sufficientemente, almeno per quanto a me risulta, a questa questione, dietro il vostro ripetuto desiderio, io parlerò ancora, sia pur brevemente, intorno alla stabilità del cuore. Tre sono i mezzi che rendono stabile la mente dissipata: la veglia, la meditazione e la preghiera; l'assiduità di questi mezzi e la loro intensità conferiscono all'anima una stabile fermezza. La quale fermezza in nessun altro modo potrà essere assicurata, se prima non saranno escluse interamente tutte le sollecitudini e premure della vita presente con un'infaticabile e continua dedizione al lavoro, affrontato non a scopo di lucro, ma per sovvenire alle sacre necessità del monastero, in modo da poter adempiere il precetto dell'Apostolo: "Pregate incessantemente". E in realtà prega assai poco chiunque è solito pregare solamente nel tempo in cui i suoi ginocchi sono piegati a terra. E non prega affatto chiunque, anche tenendo le ginocchia a terra, si lascia distrarre con le divagazioni del proprio cuore. Pertanto, quali noi vogliamo essere trovati nel momento della preghiera tali dobbiamo essere prima di disporci a pregare. È infatti necessario che, nel momento della preghiera, la mente si trovi nello stato in cui si trovava in precedenza: ne segue allora che essa, disponendosi a pregare, o si eleverà alle sublimità del cielo, oppure sarà trascinata alle cose della terra, vale a dire rimarrà in preda ai pensieri, in cui essa prima s'era trattenuta».

Fin qui l'abate Isacco espone a noi, del tutto attenti, la seconda conferenza intorno alla natura della preghiera. La sua dottrina però intorno al versetto del *Salmo* sopra citato, quello che l'abate aveva detto che doveva essere ben conservato dagli esordienti, pur essendo da noi ammirato al punto da desiderare tenacemente di metterla in pratica, poiché la ritenevamo compendiosa e facile, in realtà la trovammo ben più difficile nel tradurla in atto di quanto lo fosse la pratica, con la quale in precedenza eravamo soliti scorrere per tutto il corpo delle Scritture con varie riflessioni e senza alcun impegno di particolari riferimenti.

Risulta dunque che nessuno viene escluso dal raggiungere la perfezione del cuore a causa della sua imperizia in fatto di cultura, come pure risulta che la rozzezza di una persona non è

di impedimento alla purezza del cuore e dell'anima, la quale, anche in modo superlativo, è accessibile a tutti, purché tutti si assicurino il sano e integro proposito della mente, inteso a raggiungere Dio con la meditazione continuata di quel semplice versetto della Scrittura.