

# MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 7 NUMERO 1 (2014)

MARIA GIOVANNA MUZZI

*“A te non era nascosta la mia persona in Adamo”*

La Grande Settimana: dramma cosmico, ecclesiale, personale

FRANCESCO ASTI

La gioia: motore della vita secondo lo Spirito

EMMA CAROLEO

*«Io, recluta inesperta, ho trovato la fonte dalla quale attingere anche solo poche gocce»*  
Alle fonti della spiritualità: la *Lettera a Gervaso* di Guigo II il certosino

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL

Iniziazione alla Presenza trasformante del Mistero

RUGGERO NUOLI

“La presenza del Cristo”: risvolti di teologia mistica  
nella dottrina spirituale di Divo Barsotti

RUBENS RIEG

L'itinerario della fede di Luigi Giussani

LEVI DOS ANJOS FERREIRA

La realtà socioreligiosa tedesca e il contributo di Anselm Grün  
attraverso una spiritualità del quotidiano

DORA TOBAR COBO

TESTIMONIANZA

La cappella italiana nelle isole Orcadi,  
un altare della pace in tempi di guerra



# Presentazione

Il tredicesimo numero della rivista si apre con un contributo di Maria Giovanna Muzj sulla Settimana Santa nella Ortodossia: “«A te non era nascosta la mia persona in Adamo» La Grande Settimana: dramma cosmico, ecclesiale, personale”. Di seguito uno studio di Francesco Asti sulla recente esortazione apostolica di Papa Francesco *Evangelii gaudium*: “La gioia: motore della vita secondo lo Spirito”.

Emma Caroleo offre uno studio sulla *lectio divina* in Guigo II e Rossano Zas Friz De Col presenta una introduzione mistagogica al mistero, mentre Ruggero Nuvoli propone uno studio dal titolo: “«La presenza del Cristo»: risvolti di teologia mistica nella dottrina spirituale di Divo Barsotti”.

Due studenti dell'Istituto di Spiritualità della Università Gregoriana propongono le loro ricerche. Rubens Rieg sull'itinerario della fede di Luigi Giussani e Levi dos Anjos Ferreira sulla realtà socioreligiosa tedesca e il contributo di Anselm Grün attraverso una spiritualità del quotidiano.

Infine, chiude il numero una testimonianza raccolta da Dora Tobar Cobo sulla costruzione di una cappella nelle isole Orcadi (Scozia) da parte di prigionieri di guerra italiani nel 1943.



**“A te non era nascosta la mia persona in Adamo”**

# **La Grande Settimana: dramma cosmico, ecclesiale, personale**

*di Maria Giovanna Muzj\**

Partecipare a tutte le celebrazioni della Grande Settimana in una chiesa di rito bizantino è come fare comunitariamente e singolarmente un corso di esercizi spirituali in preparazione alla Pasqua del Signore, immersi però nella preghiera pubblica della Chiesa. Cercare di entrare in questo cammino della ragione e degli affetti, della mente e del cuore, che le ufficiature liturgiche della Chiesa greco-bizantina fanno percorrere ai credenti durante questa Settimana, unica nell'anno, e di cogliere le molle interiori che ne fanno un vero e proprio itinerario trasformante, tale è lo scopo di queste pagine<sup>1</sup>.

Prima di tutto è utile ricordare, semplificando al massimo, che nelle ufficiature bizantine confluiscono e vengono integrate due tradizioni: quella aulica, sobria e solenne della Grande Chiesa di Costantinopoli e quella tutta impregnata della memoria storica dei luoghi dei Misteri di Cristo propria della Palestina e di Gerusalemme; senza dimenticare che tutto ciò è stato elaborato da monaci per i quali la preghiera costituiva l'attività per eccellenza ma che erano mossi anche da finalità pastorali. Questi brevissimi cenni da una parte spiegano lunghezza e ampiezza delle ufficiature, dall'altra rendono conto di due tratti salienti di questa liturgia che è, al tempo stesso, solenne e magnifica, popolare e drammatica. Se poi si aggiunge che dietro – o sotto – la tradizione gerosolimitana c'è la modalità espressiva eminentemente simbolica della Sacra Scrittura stessa e delle prime comunità cristiane provenienti dal giudaismo<sup>2</sup>, si può intuire come nella Grande Settimana bizantina si entri in contatto con il patrimonio più remoto della celebrazione della Pasqua cristiana.

\* MARIA GIOVANNA MUZJ, docente di Teologia simbolica e Iconografia cristiana presso la Pontificia Università Gregoriana e il Pontificio Istituto Orientale di Roma, [muzj@pontificio-orientale.it](mailto:muzj@pontificio-orientale.it)

<sup>1</sup> Nel sistema orientale la Settimana Santa, o Grande Settimana, non fa parte della Quaresima: il venerdì prima delle Palme è infatti l'ultimo giorno della Quaresima, viene poi il Sabato di Lazzaro e la Domenica delle Palme, due giorni festivi strettamente collegati tra loro, che separano la Quaresima dalla Settimana Santa. La Grande Settimana incomincia il Lunedì.

<sup>2</sup> Che si riscontra nelle omelie pasquali asiatiche del II secolo giunte fino a noi (cfr. R. CANTALAMESSA, *I più antichi testi pasquali della Chiesa*, “Ephem. lit.” 33, Ed. liturgiche, Roma 1972) e nella tradizione siriana orientale (cfr. J. DANIELOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 1974; ried. EDB, Bologna 1990; G. RAVASI, “...Kî Tôb: Dio vide che era bello”, in T. VERDON (ed.), *L'arte e la Bibbia. Immagine come esegesi biblica*, Biblia, Settimello (FI) 1992., 43-78).



Il nome di “Grande Settimana” è molto antico: la chiama così la pellegrina Egeria che la indica come “*hebdomada maius*”, comparativo assoluto che serve a designarla come la settimana più grande, “la” settimana per eccellenza. Nell’edizione italiana dell’*Anthologion* – un equivalente dell’Ufficio delle Ore latino – le ufficiature della Santa e Grande Settimana (questo è il suo nome completo) occupano circa 200 pagine<sup>3</sup>! Anche se è chiaro che non si potrà prendere in considerazione che un piccolissimo numero di temi, rimane comunque un interrogativo di fondo: “Come fare un discorso unitario a partire da una materia talmente ricca da apparire ingovernabile?”

Una soluzione viene offerta dal carattere di grandioso dramma sacro onni-coinvolgente proprio delle ufficiature della Grande Settimana, perché non vi è assolutamente nessuno, né del mondo invisibile, né di quello visibile, creatura umana o elemento cosmico, che ne rimanga fuori:

- c’è innanzitutto la sfera divina: la Trinità delle Persone dalla quale parte tutto il movimento della salvezza;
- vi sono le creature angeliche che assistono partecipi al dramma divino-umano, sono attonite, si affollano, si rallegrano, esultano;
- del mondo invisibile fa parte anche lo Straniero, come viene chiamato l’angelo decaduto, colui che si è reso estraneo (*allótrios*) a Dio e che, secondo tale estraneità, agisce;
- c’è poi l’universo delle creature sensibili, da una parte, la folla dei personaggi dei racconti evangelici i quali parlano, agiscono, piangono o si rallegrano..., dall’altra, gli elementi cosmici che fremono di dolore riconoscendo in colui che soffre il proprio Creatore, oppure esultano di gioia nella sua risurrezione.

Questo dramma sacro non si svolge però per così dire su un palcoscenico, al quale i credenti guarderebbero come spettatori: infatti, parte integrante del grande dramma, insieme alle creature spirituali appartenenti al mondo invisibile come pure agli elementi naturali e agli stessi personaggi evangelici, è la comunità cristiana che si interroga “concorde”, in armonia di suoni (*symphonôs*), su ciò che accade, esamina se stessa e soprattutto contempla la figura di Gesù, intorno alla quale tutto ruota.

E non basta: oltre alla comunità che si esprime con la prima persona del plurale, c’è l’“io” del singolo credente. Diversamente dalle altre ufficiature, quella della Grande Settimana è in realtà caratterizzata dalla presenza di numerosissimi testi in prima persona, che serve ad esprimere un’esigenza specifica della fede e dell’esperienza cristiana: il dramma divino della Pasqua del Signore riguarda infatti innanzitutto me, è il mio dramma. Ecco allora che, contemporaneamente allo svolgersi degli eventi e al loro precipitare verso la Crocifissione, viene intessuto un dialogo continuo tra me e il Cristo, accompagnato da uno svolgersi parallelo degli eventi vissuti interiormente da ogni “io”: “Agirò come Giuda o come la peccatrice salvata? Sarò in grado di comprendere il mistero della condiscendenza divina proprio come Pietro fece dopo essere stato guardato dal Signore oppure come il Buon Ladrone, detto “teologo” perché fu capace di riconoscere l’innocenza totale e altra di Colui che pendeva dalla Croce?”.

<sup>3</sup> *Anthologion di tutto l’anno*, in 4 voll., Lipa Edizioni, Roma 2000; vol. II, La Santa e Grande Settimana (d’ora in poi: *Anthologion* II). Le ufficiature della Grande Settimana vanno dall’*óρθρος* del Grande lunedì al vespro del Grande sabato, pp. 939-1145.



Ad intervalli ravvicinati ritorna la lode e la supplica alla Vergine Madre, Genitrice di Dio. In tutto questo percorso drammatico che, come si vedrà, non è solo quello dell'ultima settimana della vita di Cristo prima della sua Pasqua, ma la ricapitolazione dell'intera storia della salvezza e anche, in qualche modo, di ogni storia personale, il ricorso all'intercessione della Madre purissima è come un attimo di tregua e di speranza piena di fiducia:

“Magnifichiamo con inni che mai tacciono il parto della sempre Vergine, avvenuto per la salvezza di noi fedeli, che già era stato rivelato sul monte al legislatore nel fuoco e nel rovelto”<sup>4</sup>.

Ma quando il Figlio si incamminerà verso la Croce, la Madre cesserà di essere soltanto il termine dell'invocazione della Chiesa e assumerà il suo ruolo storico di testimone del mistero totale di Gesù.

Centro unico e polarizzatore è il Cristo: contemplandolo nella sua “fretta divina” di soffrire la Passione per Adamo, per noi, per me, e volendo illustrare il senso delle sue parole e dei suoi comportamenti, la Chiesa sgrana una meravigliosa corona di titoli e di qualità con i quali delinea il mistero del Povero (*ptôchós*: letteralmente “il rannicchiato, il mancante”): in lui risplende l'ineffabile discesa (*katábasis*), l'eccessiva condiscendenza (*sygkatábasis*), la soprannaturale ed estrema umiliazione (*akra tapeinosis*), la divina grandezza di cuore / magnanimità (*makrothymía*), la vera pietà (*eusebeia*)<sup>5</sup>, la compassione (letteralmente l'aver viscere buone, di bontà: *eusplagchnía*), la grande misericordia (*to méga éleos*)... Tutta la sua umanità è fonte di salvezza: le sue viscere salvatrici, i suoi piedi purissimi, il suo fianco vivificante... Egli è il sole, la vita, il re, il grano, la pietra, la vite...

Questo succedersi di Nomi che lo designano possiede un significato profondo sul quale, tra i Padri, sant'Efrem in particolare ama soffermarsi: i Nomi indicano infatti in modo velato il Mistero indicibile e sono al tempo stesso una manifestazione della condiscendenza di Dio che si abbassa, rivestendosi della nostra carne e di tutte le immagini della nostra umanità per essere l'Emmanuele, il Dio-con-noi. Un tema sul quale il grande poeta è tornato innumerevoli volte:

Dio ha fatto piccola la sua maestà per mezzo di questi nomi prestati.  
Perché non bisogna credere che Egli abbia completamente rivelato la sua maestà:  
questo non è ciò che la sua maestà realmente è,  
ma rappresenta solo ciò di cui siamo capaci:  
ciò che percepiamo come sua maestà è solo un'infima parte,  
Egli non ci ha mostrato che una sola scintilla di essa;  
Egli ci ha accordato solo ciò che i nostri occhi possono prendere  
della moltitudine dei suoi raggi potenti<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Grande lunedì, *apódipnon* (compieta), in *Anthologion* II, p. 960.

<sup>5</sup> Il “mistero della pietà” (1Tm 3,16) è il mistero della misericordia divina, quella *hesed* che in ebraico implica un aiuto reciproco e fedele ed è perciò connessa con la fedeltà. Questo “*mysterium pietatis*” si è realizzato in modo unico in Gesù il Cristo, il “pio” per eccellenza, il quale fa per amore, per *pietas* / *eusebeia* filiale, la volontà del Padre e viene esaudito “a motivo della sua pietà” (Eb 5,7).

<sup>6</sup> EFREM DI NISIBI, *Inni contro le Eresie*, 30, 4; citato in S. BROCK, *L'occhio luminoso*, Lipa, Roma 1999, pp. 71-72.



Il Cristo stesso infine parla alla sua Chiesa o utilizzando le parole stesse del Vangelo o esponendo il senso teologico e spirituale degli eventi:

“Sono venuto per servire Adamo divenuto povero, della cui forma io volontariamente mi sono rivestito; io, il Creatore ricco per la divinità sono venuto per immolarmi in suo riscatto, io, impassibile per la divinità”<sup>7</sup>.

Quanto si è detto fin qui non somiglia alla presentazione di un copione? Elenco dei personaggi; indicazione di ciò che fanno; di ciò che dicono; successione degli eventi... L'impressione è pienamente fondata: per cercare di presentare il più fedelmente possibile lo spirito delle ufficiature della Grande Settimana, si può infatti procedere stabilendo una sorta di tabellone sinottico, nel quale sull'asse orizzontale (ascisse) figurano tutti i personaggi e sull'asse verticale (ordinate), in corrispondenza del passare dei giorni e dello svolgersi degli eventi, viene indicato che cosa fanno o dicono. Questo modo di procedere – con la visualizzazione che include – è molto efficace, perché non solo consente di non dimenticare nessuno dei personaggi, ma anche di seguire il mutare (o il non mutare) dei loro atteggiamenti e delle loro reazioni in rapporto all'evolversi degli eventi.

Naturalmente, per la modalità – e cioè il “noi” ricorrente – viene spontaneo pensare alla presenza del coro nella tragedia greca; per il tema stesso – il ripercorrere gli eventi della Passione, morte e Risurrezione del Signore –, al teatro liturgico medievale. Le somiglianze sono indubbie, ma le differenze sono notevoli: per quanto riguarda il coro, nella tragedia greca esso è voce della collettività che riassume o commenta la vicenda tra sé e sé, oppure interloquendo con l'attore; il “noi” dell'ufficiatura è invece il “noi” dei credenti che parla dall'unica prospettiva della fede; per quanto riguarda il tema, il fatto che tutto rimanga contenuto nelle letture e nei canti conservando le caratteristiche della celebrazione liturgica di per sé contemporanea degli eventi, da una parte impedisce che diventi spettacolo, e sia in quanto tale esteriorizzato, allontanato, reso illusorio dalla presenza di attori; dall'altra rende particolarmente intensa la partecipazione del singolo credente che si riconosce direttamente coinvolto in tutto ciò che avviene. Certo, in questo processo l'immaginazione di ognuno compone in immagini interiori gli eventi che si svolgono, ma così facendo essa svolge quel ruolo di vettore dell'affettività spirituale e di potenziale agente di trasformazione che le viene riconosciuto dai grandi padri spirituali d'Oriente e d'Occidente.

Ecco cosa dice san Teodoro Studita a proposito della fantasia:

La fantasia è una delle cinque potenze dell'anima. Essa è una sorta di immagine: entrambe infatti sono effigi che portano a una somiglianza. Per questo l'immagine che è simile alla fantasia non è inutile [...]; se la fantasia fosse inutile allora essa sarebbe invano una parte della natura umana! Ma allora anche le altre potenze dell'anima sarebbero inutili: il senso, l'immaginazione, la ragione, l'intelletto. Così, una considerazione ragionevole e chiara della natura umana mostra quanto sia insensato disprezzare l'immagine e la fantasia<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Grande lunedì, *óρθρος* (lungo ufficio dello spuntare del giorno che termina con le lodi dalle quali non è separabile; anche se la sua struttura è differente, è paragonabile al mattutino latino), in *Anthologion*, p. 943.

<sup>8</sup> TEODORO STUDITA, PG 99, 1220 BD; citato in CHR. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo*, Ed. Paoline, Milano 1988, p. 207.



Mentre è ben noto l'invito rivolto da sant'Ignazio di Loyola all'esercitante, ovvero di incominciare la contemplazione "componendo i luoghi" e applicando "i cinque sensi dell'immaginazione" (ES, n. 122), al fine di muovere all'azione attraverso il coinvolgimento degli affetti:

Immaginando Cristo nostro Signore dinanzi a me, posto in croce, chiedergli come lui, da Creatore, sia giunto a farsi uomo [...] Ed altrettanto riflettendo su me stesso: che cosa ho fatto per Cristo, che cosa faccio per Cristo, che cosa devo fare per Cristo (ES, n. 53).

È giunto il momento di avvicinare i personaggi-chiave e i temi salienti di questo dramma sacro: dramma cosmico, corale e personale; dramma divino che sfugge a ogni presa. Esso conosce momenti successivi.

## 1. I primi tre giorni

Il primo grande momento corrisponde ai primi tre giorni della Settimana: lunedì, martedì, mercoledì. In questi giorni, personaggi storici o tratti da parabole e temi ricorrenti mettono in scena il tempo della storia dell'umanità che va dalla Pasqua storica di Cristo al suo ritorno per le nozze divine ma include, ricapitolandolo, anche il tempo che va dalla creazione all'Incarnazione: c'è il fico che non porta frutto, la parabola delle dieci vergini e quella dei talenti, la figura della donna peccatrice che unse i piedi e il capo del Signore di olio profumato, il pubblicano che si è convertito.

Il tema è quello della vigilanza, della laboriosità, del portare frutti, dell'imitazione di Cristo, della trasformazione operata dalla conversione. In questi primi tre giorni il Cristo interviene molto spesso per esortare i suoi: in generale il suo invito è ad imitarlo soprattutto nella sua umiliazione per amore:

"Guardate a me [...] e non pensate cose alte, ma lasciatevi attrarre da quelle umili; bevete il calice che io bevo, per essere con me glorificati nel regno del Padre mio"<sup>9</sup>.

"Non fatevi simili alle genti, dominando sui più piccoli. Non sia così tra voi, miei discepoli, perché io volontariamente sono povero"<sup>10</sup>.

"Sono venuto per servire Adamo divenuto povero, della cui forma volontariamente mi sono rivestito, io, il Creatore, ricco per la divinità; sono venuto per immolarmi in suo riscatto, io, impassibile per la divinità"<sup>11</sup>.

All'intimità e alla familiarità che traspare dalle sue parole, risponde il "noi" della comunità che esorta se stessa a vigilare, a umiliarsi con Cristo, a salire con lui verso Gerusalemme:

Venendo il Signore alla passione volontaria, diceva agli apostoli per via: "Ecco, noi saliamo a Gerusalemme, e il Figlio dell'uomo sarà consegnato, come di lui sta scritto". Su dunque, saliamo anche noi con lui con le menti purificate, lasciamoci crocifiggere con lui, e per lui moriamo ai piaceri della vita, per vivere con lui e udirlo esclamare: "Non salgo più alla

<sup>9</sup> Grande lunedì, *óρθρος*, in *Anthologion* II, pp. 945-946.

<sup>10</sup> Grande lunedì, *óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 948.

<sup>11</sup> Grande lunedì, *óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 943.



Gerusalemme terrestre per patire, ma salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro, e con me vi innalzerò alla Gerusalemme celeste, nel regno dei cieli”<sup>12</sup>.

“Fuggiamo il male del fico”<sup>13</sup>: il fico privo di frutti rappresenta coloro che non accettando il dono magnifico di Dio, rimangono sterili, analogamente a quanti ricevono dal Signore i talenti e non li fanno fruttare. Per questo l’esortazione è: “Lavoriamo di buon animo per il Sovrano”<sup>14</sup>, “portiamo frutti degni della conversione a Cristo che ci elargisce la grande misericordia (*to méga éleos*)”<sup>15</sup> e soprattutto:

“Amiamo lo Sposo, o fratelli, prepariamo le nostre lampade, risplendendo di virtù e retta fede, affinché, come le vergini sagge del Signore, siamo pronti per entrare con lui alle nozze”<sup>16</sup>.

La comunità cristiana si esprime – per usare un termine musicale – su due registri: da una parte medita sulle parole del Signore, reagendo di volta in volta alle diverse situazioni, dall’altra è comunità liturgica che celebra il mistero atemporale e usa perciò tutte le espressioni che sono proprie di questo suo ruolo: “celebriamo – cantiamo – acclamiamo – magnifichiamo”; per lo stesso motivo essa anticipa liturgicamente anche il compimento nella Pasqua di risurrezione, così già nel Grande Martedì risuona l’invito a entrare nella sala della festa:

“Tenendo le nostre anime come lampade accese, insieme allo Sposo che viene per le nozze senza corruzione, entriamo raggianti prima che venga chiusa la porta”<sup>17</sup>.

Ancor più spesso, in questi primi tre giorni c’è l’intervento in prima persona del credente: circa 55 volte chi parla è l’io del cristiano che celebra il mistero della Pasqua del Signore insieme alla Chiesa:

Ecco lo sposo viene nel mezzo della notte, beato quel servo che troverà vigilante, indegno quel servo che troverà negligente. Guarda dunque anima mia di non lasciarti opprimere dal sonno, per non essere consegnata alla morte e chiusa fuori del regno. Ma vegliando, grida: “Santo, Santo, Santo tu sei, o Dio; per intercessione della Theotokos abbi pietà di noi”<sup>18</sup>.

Questa presenza preponderante della prima persona non è certo un caso, tanto più che non si incontra quasi mai nelle ufficiature degli altri tempi liturgici: possiede piuttosto uno specifico senso pedagogico, spirituale. In primo luogo serve a sottolineare che il dramma sacro in cui la comunità ecclesiale si sta addentrando non è uno spettacolo che io “guarderei” da spettatore, bensì una realtà che mi coinvolge personalmente. Non mi posso confondere nell’anonimato del “noi”: il sonno nel quale posso cadere è il mio, l’indolenza è la mia, mia la sterilità; sono io che dovrò comparire davanti al Giudice, poiché tutto è in funzione della partecipazione alle nozze che sono anch’esse le mie:

<sup>12</sup> Grande lunedì, *óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 946.

<sup>13</sup> Grande lunedì, *óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 944.

<sup>14</sup> Grande martedì, *óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 970.

<sup>15</sup> Grande lunedì, vespro, in *Anthologion* II, p. 953.

<sup>16</sup> Grande martedì, *óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 962.

<sup>17</sup> Grande martedì, *apodipnon*, in *Anthologion* II, p. 981.

<sup>18</sup> Questo testo è il cosiddetto tropario dello Sposo che risuona più volte il grande lunedì e il grande martedì nell’*óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 940; 960. Un tropario è una breve composizione poetica relativa al mistero celebrato o alla Madre di Dio (*theotokion*).



“O anima infelice, rifletti all’ora della fine, temi il taglio del fico, traffica laboriosamente il talento che ti è stato affidato, vegliando e gridando: Non ci accada di restare fuori dalla sala nuziale del Cristo”<sup>19</sup>.

Sono sempre io che, identificandomi con la peccatrice amante la cui presenza riempie il Grande Mercoledì, potrò evitare di seguire l’esempio di Giuda e compiere invece il cammino della conversione:

“Ho peccato più della meretrice, o buono, e non ti ho per nulla offerto piogge di lacrime: ma pregando in silenzio, mi prostro davanti a te, abbracciando con amore i tuoi piedi immacolati”<sup>20</sup>.

Di particolare importanza questa identificazione dell’io-credente con la peccatrice, perché consente di accedere a una comprensione più profonda del ruolo dell’io nei primi tre giorni. A partire da essa si verifica infatti una serie di identificazioni “a cascata”: la donna peccatrice unge i piedi del Signore e mentre compie questa azione si identifica – ma in un rapporto inverso – con Eva:

La donna caduta in molti peccati, sente la tua divinità, o Signore, e assumendo l’ufficio di mirrofora ti offre il myron con le lagrime prima della tua sepoltura: “Ahimè, dice, per me è notte senza luce di luna, furore tenebroso di incontinenza, amore di peccato! Accetta i torrenti delle mie lagrime, tu che attiri nelle nubi l’acqua del mare. Piegati ai gemiti del mio cuore, tu che hai piegato i cieli nel tuo ineffabile annientamento. Bacerò i tuoi piedi immacolati, li asciugherò con i riccioli del mio capo, quei piedi di cui Eva a sera percepì il suono dei passi nel Paradiso e per timore si nascose”<sup>21</sup>.

Il riferimento a Eva che nel giardino della relazione iniziale ode il suono dei passi del Signore e si nasconde per timore mette in evidenza il collegamento tra la settimana dei “venerabili patimenti di Cristo che sono luce per il mondo” e la prima settimana teologica della creazione: diventa chiaro che, in realtà, il dramma sacro si svolge tra Eva, la creatura “divenuta povera” della sua familiarità con Dio, e il Nuovo Adamo, Cristo, che “si è fatto povero” con e per la sua creatura, per poi glorificarla in sé – nella propria umanità – e con sé nella comunione con il Padre. Seguendo questa logica interna fondata sull’unità del mistero di salvezza, è nel momento in cui la donna peccatrice bacia i piedi di Gesù che si manifesta il capovolgimento della situazione irrimediabilmente inficiata dalla disubbidienza iniziale, quale frutto anticipato della salvezza operata dal Cristo:

“Bacerò i tuoi piedi immacolati, li asciugherò con i riccioli del mio capo, quei piedi di cui Eva a sera percepì il suono dei passi nel Paradiso e per timore si nascose”<sup>22</sup>.

Io, la peccatrice, Eva-Adamo, io che per amore riconosco i passi del Signore; io che dico al Signore: “Per amore del tuo nome a lungo ti ho atteso, Signore, ha atteso l’anima mia la tua parola” (Sal 129,53)<sup>23</sup>; io sono quella creatura, Eva-Adamo, destinata ad essere sposa che esclama:

<sup>19</sup> Grande martedì, *óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 966.

<sup>20</sup> Grande mercoledì, *óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 987.

<sup>21</sup> Grande mercoledì, *óρθρος*, Poema di Cassianí monaca, in *Anthologion* II, p. 992.

<sup>22</sup> Nel Grande Sabato un simile ribaltamento avverrà per Adamo (cfr. *óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 1120).

<sup>23</sup> Questo versetto fa parte dell’ufficiatura del vespro di tutti i giorni della Grande Settimana, in *Anthologion* II, p. 952, p. 973, p. 995, p. 1017, p. 1096, p. 1132.



“O Sposo splendido di bellezza al di sopra di tutti gli uomini! Tu che ci hai convocati per il banchetto spirituale delle tue nozze, spogliami, con la partecipazione ai tuoi patimenti, dell’aspetto cencioso che mi danno le mie colpe e, ornandomi con la veste di gloria della tua bellezza, rendimi splendido commensale nel tuo regno, o Compassionevole [*eusplagchnos*: dalle viscere di bontà]”<sup>24</sup>.

Il fatto che questo passaggio cruciale si annodi intorno a una figura femminile – la donna peccatrice – non è legato semplicemente allo svolgersi storico degli avvenimenti: l’insistenza della Chiesa sulla donna peccatrice è in realtà legata a un dato di antropologia spirituale, visto che di fronte a Dio la creatura è necessariamente femminile, in quanto eminentemente ricettiva. Ecco allora che insieme alla donna peccatrice, identificandosi nella donna peccatrice, la creatura-sposa dice al suo Signore:

“Ama colei che, benché degna di odio, ti ama”<sup>25</sup>.

Così facendo, essa si riconosce implicitamente nella situazione paradossale di Simon Pietro: io ti ho tradito, ho fatto ciò che non solo è degno di odio, ma è espressione di odio; eppure tu sai che io ti amo. L’amore che io provo per te possiede dentro di me un’evidenza che io stesso non comprendo ma che è in qualche modo impossibile da scalfire, per questo ti dico:

“Ama colei che, benché degna di odio, ti ama”.

Naturalmente l’identificazione vale anche nell’altro senso: non dunque io, oggi, anno di grazia 2014, ma io Eva-Adamo, Chiesa di Cristo, umanità di tutti i secoli in dialogo accorato con il suo Signore, secondo l’interpretazione tradizionale del Salmo 60,3: “*Dall’estremità della terra io grido a te, nell’angoscia del mio cuore*”.

## 2. Il Grande Giovedì

La scena cambia completamente nella sera del Grande Giovedì: all’inizio tutto è immerso nella luce intima e radiosa della sala al piano superiore dove Gesù parla a lungo, non più per esortare ma come mistagogo, cioè come colui che inizia alla conoscenza-comprensione dei divini misteri:

Iniziando i suoi amici ai misteri, la vera Sapienza di Dio prepara la mensa che nutre le anime e mesce per i fedeli il calice dell’ambrosia<sup>26</sup>.

È l’ora dell’iniziazione degli apostoli: essi ricevono la pienezza della conformazione al Cristo Signore attraverso l’acqua della lavanda dei piedi, il pane e il vino della cena e il dono dello Spirito ripetutamente assicurato da Gesù; per questo vengono detti “illuminati” (*photizomenoi*)<sup>27</sup>, come vengono chiamati i neofiti, e la Chiesa contemplando

<sup>24</sup> Grande martedì, *óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 970.

<sup>25</sup> Grande mercoledì, *óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 990.

<sup>26</sup> Grande giovedì, *óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 1005.

<sup>27</sup> “Mentre i gloriosi discepoli venivano illuminati con la lavanda della cena” (Grande giovedì, *óρθρος*, in *Anthologion*, II, p. 1003).



quell'ora vede che la pienezza dell'iniziazione li ha resi già potenzialmente in grado di seguire le orme del Maestro:

“Con i piedi lavati alla cena, con l'intelletto già purificato per la partecipazione al divino mistero, i tuoi ministri o Cristo salgono insieme da Sion al grande Monte degli Ulivi, inneggiando a te, o amico degli uomini”<sup>28</sup>.

La peccatrice amante baciava i piedi di Gesù; Gesù con un gesto divino lava i piedi degli apostoli :

“Umiliandoti hai lavato [loro] i piedi e li hai preparati per la corsa divina”<sup>29</sup>.

L'umiliazione di Gesù ha come scopo ultimo il preparare i piedi degli apostoli alla “corsa divina”. Ci si può fermare su questa immagine per seguirne l'incredibile itinerario e cogliere così un perfetto esempio di logica simbolica: la “corsa divina”, che è quella degli apostoli, mandati a evangelizzare seguendo l'esempio della “fretta divina” con la quale il loro Signore saliva verso Gerusalemme, evoca infatti l'immagine dei “piedi belli di quelli che a tutti evangelizzano la pace”<sup>30</sup> di cui parla il profeta (Is 52,7). Questi però richiamano a loro volta altri piedi e altri passi, quelli del Creatore al calare del sole del sesto giorno. Così:

La sera, lava Dio i piedi dei discepoli, lui il cui piede un tempo calcava l'Eden la sera<sup>31</sup>.

E ci si ricorda che al sentire il rumore di quei passi Adamo ed Eva ebbero paura e si nascosero. Così, con un balzo rapidissimo all'indietro viene nuovamente illuminata l'unità della storia della salvezza: creazione e redenzione si toccano. Quando allora, nel Grande Sabato del Riposo, Adamo si rallegrerà all'udire il suono di quel passo, non sarà difficile comprendere che la sua stessa gioia è il segno della salvezza avvenuta.

Tuttavia nella luce radiosa di quell'ultima cena si inserisce continuamente il tema antitetico di Giuda che si è ottenebrato e che sta andando a consegnare Gesù:

“Mentre i gloriosi discepoli venivano illuminati con la lavanda della cena, ecco che l'empio Giuda, malato di avarizia, si ottenebrava e consegnava a giudici iniqui te, il giusto Giudice”<sup>32</sup>.

Il contrasto tra la luce e le tenebre è fortissimo, come pure la consapevolezza dell'imminenza della catastrofe. Martellante è il riferimento a Giuda, “servo e ingannatore, discepolo e insidiatore, amico e diavolo”<sup>33</sup>: dal Martedì al Giovedì, 32 volte! Si potrebbe forse dire che il martellamento sulla figura del traditore possiede nell'economia pedago-

<sup>28</sup> Grande venerdì, *óρθρος*, Ufficio della santa passione, in *Anthologion* II, pp. 1053-1054. Il Grande venerdì, l'*óρθρος* ha una struttura completamente diversa da quella degli altri giorni, in quanto al suo interno avviene la lettura di 12 Vangeli che ripercorrono tutte le fasi della Passione di Gesù fino alla morte e alla sepoltura e sono inframmezzati dal canto di antifone; per questo è chiamato Ufficio della santa passione e costituisce in realtà una lunga contemplazione e meditazione degli eventi di cui la comunità riunita è resa partecipe nella celebrazione.

<sup>29</sup> Grande giovedì, *óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 1006.

<sup>30</sup> Grande giovedì, *óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 1007.

<sup>31</sup> Grande giovedì, *óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 1009.

<sup>32</sup> Grande giovedì, *óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 1003.

<sup>33</sup> Grande giovedì, *óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 1017.



gica della liturgia della Grande Settimana una funzione analoga a quelle immagini di uomini precipitati sotto se stessi o animalizzati dei capitelli delle navate romaniche, ricordo salutare e necessario della vocazione dell'uomo a vivere in alto, nascosti con Cristo in Dio, e al tempo stesso della eventualità sempre possibile di precipitare giù e, peggio ancora, di rinnegare la vocazione umana all'elevazione e alla luce.

Poi la scena cambia: si passa dalla luce interiore della camera alta alla notte nella quale esce Giuda e in cui è immerso l'orto del Getsemani. Lì il Cristo incomincia a invocare il Padre con la parola dei Salmi<sup>34</sup> e risuona per la prima volta il tema dell'inganno divino:

“Nella preghiera, terrori, stille di sangue, o Cristo, sul tuo volto! Tu realmente preghi che sia allontanata da te la morte, e così facendo inganni il nemico”<sup>35</sup>.

L'angoscia del Cristo al Getsemani “illude” il Nemico: questo “divino inganno”, che si ripete quando la Morte divora quel Morto che è la Vita, è un tema antichissimo che serve a esprimere in categorie umane la totale alterità del Dio amante delle sue creature e l'inafferrabilità del suo amore per Adamo /Eva. Esso consiste nell'umiliazione estrema (*akra tapeinosis*) del Figlio, il Verbo incarnato, perché solo questa risulta inconcepibile da colui il quale si è reso “estraneo” (*allogrios*) al Buono e ne può dunque determinare la sconfitta. Il paradosso è che la Morte ha vinto, ma che vincendo è stata vinta per sempre.

### 3. Il Grande Venerdì

La scena del Grande Venerdì è il centro del mondo, l'*omphalos*: il luogo storico dove si erge la Croce e che diventa luogo simbolico di comunicazione tra la Terra e il Cielo; durante la lettura dei 12 Vangeli della Passione i celebranti escono dal santuario e stanno con il popolo nella navata che simboleggia il mondo: tutto si svolge intorno alla Croce piantata al centro della Terra, infatti

“hai operato la salvezza al centro della terra [*en mesô tês gês*], o Cristo Dio” (Sal 73,12)<sup>36</sup>.

Oggi “viene proclamata l'incomparabile grandezza di cuore (*makrothymía*) e la grande misericordia” (*to mega eleos*)<sup>37</sup>; ma Giuda, il sinedrio, i capi del popolo non comprendono, e qui comprendere equivale a discernere (*diakrinein*); al di là e attraverso ciò che si vede con gli occhi del corpo, individuare, giudicare (in latino: *diiudicare*) chi è quel Gesù e perché fa quel che fa.

<sup>34</sup> Cfr. Grande giovedì, vespro, in *Anthologion* II, pp. 1017-1019. Il ricorso a versetti di salmi riflette la genesi più antica delle ufficiature formatesi a partire da nuclei scritturistici prototestamentari riconosciuti come *testimonia* dei Misteri del Cristo.

<sup>35</sup> Grande giovedì, *óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 1009. Questo “stico per la divina preghiera” fa parte dell'ufficiatura del Grande giovedì, in quanto anticipazione della totalità del mistero pasquale del Cristo.

<sup>36</sup> Grande venerdì, ora sesta, in *Anthologion* II, p. 1082. Anche Cirillo di Gerusalemme, nella sua *Catechesi XIII*, n. 28 dedicata alla Passione si ferma su questo versetto del Salmo e sul tema di Gerusalemme, centro del mondo.

<sup>37</sup> Grande venerdì, Ufficio della santa passione, in *Anthologion* II, p. 1039.



Mentre si svolgono gli eventi drammatici del tradimento, della condanna, della flagellazione, dell'incoronazione di spine e infine della Crocifissione, la domanda che la comunità si pone è proprio questa: "Siamo capaci noi, oggi – un oggi al tempo stesso storico e liturgico –, di comprendere?". "L'iniquo Giuda non ha voluto comprendere"<sup>38</sup>; Pietro invece, dopo aver tradito, "subito comprese ciò che gli era stato detto e ti offrì lacrime di pentimento"<sup>39</sup>. Come viene ribadito ancora una volta, l'oggetto di questa comprensione è la con-discendenza (*sygkatabasis*), l'auto-abbassamento che si manifesta nel Cristo. L'evento è così inaudito che nella loro radicale innocenza gli elementi naturali riconoscono nell'uomo sulla croce il Creatore:

Trasmutava per il timore tutto il creato, vedendo te, o Cristo, appeso alla croce: il sole si oscurava, e si scuotevano le fondamenta della terra, l'universo soffriva insieme a colui che l'universo aveva creato<sup>40</sup>.

Ma quelli che lo crocifiggono "non hanno compreso" il mistero del Povero, la con-discendenza divina<sup>41</sup>. Un versetto del Salmo 40, utilizzato per la prima volta alla fine dell'ufficiatura del Grande Giovedì e ripreso ora, esplicita la chiave di questo comprendere:

"Beato colui che ha intelligenza [*syniôn*: letteralmente il comprendente, in senso attivo] del povero e del misero, nel giorno cattivo lo libererà il Signore"(Sal 40, 2.6.10)<sup>42</sup>.

Questo comprendente che secondo la parola di Gesù al Battista: "E beato colui che non si scandalizza a causa di me" (Mt 11,6), proprio in quanto comprende non si scandalizza del mistero dell'umiliazione, non è soltanto il singolo cristiano ma, come appare dal contesto, è il Cristo stesso che comprende il mistero assoluto del Povero, mistero che per volontà del Padre si realizza in lui:

"In questa economia [di umiliazione] è conosciuta la tua amorosa compassione"<sup>43</sup>.

Sigillo di tale ammaestramento sul "conoscere" è la parola rivolta a Pietro che la Chiesa mette sulle labbra del Signore: "Impara a conoscermi"<sup>44</sup>; una conoscenza che scaturisce dal perdono divino:

"Padre, perdona loro questo peccato, perché conoscano le genti la mia risurrezione dai morti"<sup>45</sup>.

Nelle ore della Passione, modello umano di questa conoscenza è il Ladro che ha riconosciuto nel Cristo il Povero (*tapeinos*) e il Giusto<sup>46</sup>. Così, mentre prima la comunità orante si era identificata con la donna peccatrice, ora chiede di essere assimilata al Ladro che viene definito "credente / riconoscente / teologo / giusto":

<sup>38</sup> Grande venerdì, Ufficio della santa passione, in *Anthologion* II, p. 1035.

<sup>39</sup> Grande venerdì, Ufficio della santa passione, in *Anthologion* II, p. 1041.

<sup>40</sup> Grande venerdì, vespro, in *Anthologion* II, p. 1096.

<sup>41</sup> Grande venerdì, Ufficio della santa passione, in *Anthologion* II, p. 1044.

<sup>42</sup> Grande venerdì, ora prima, in *Anthologion* II, p. 1068.

<sup>43</sup> Grande venerdì, ora terza, *theotokion* (tropario dedicato alla Madre di Dio), p. 1076.

<sup>44</sup> Grande venerdì, Ufficio della santa passione, in *Anthologion* II, p. 1055.

<sup>45</sup> Grande venerdì, ora sesta, in *Anthologion* II, p. 1083.

<sup>46</sup> Cfr. Grande venerdì, Ufficio della santa passione, in *Anthologion* II, p. 1050.



“O Signore che hai preso come compagno di via un Ladrone dalle mani macchiate di sangue, metti anche noi insieme con lui”<sup>47</sup>

e ritorna come un ritornello la sua preghiera a Cristo: “Ricordati di me nel tuo regno”<sup>48</sup>, che sulla bocca della Chiesa diventa: “Ricordati di noi”.

Gli interventi in prima persona riprendono, numerosi, ma non sono più espressione, se così si può dire, della preoccupazione morale e della consapevolezza della propria insufficienza come nei primi tre giorni; ora questo aspetto passa in secondo piano di fronte all’espressione della gratitudine e dell’amore:

“Sei stato crocifisso per me...”<sup>49</sup>;

“Proteso a te io veglio, o Verbo di Dio...”<sup>50</sup>;

“Illumina anche me col legno della croce e salvami...”<sup>51</sup>;

“Come non emerò, [...] nel vederti nudo, appeso al legno come un condannato?”<sup>52</sup>;

“Tu, o Signore buono, patisci per me nella natura del tuo corpo...”<sup>53</sup>.

Intanto, mentre di fronte al Cristo condotto al patibolo le potenze celesti tremano e gli elementi cosmici sono sconvolti, aumentano le suppliche alla Madre di Dio:

“Non cessare o Vergine di supplicare incessantemente [...] Colui che hai ineffabilmente partorito...”<sup>54</sup>

e in esse si intreccia il riferimento esplicito alla Redenzione:

“Noi delle genti ti celebriamo o pura Madre di Dio, perché tu hai generato il Cristo Dio nostro che servendosi di te ha liberato gli uomini dalla maledizione”<sup>55</sup>.

Tuttavia, a partire da un certo momento, la Vergine non è più solo il termine celeste dell’invocazione della Chiesa ma viene contemplata nel suo posto storico sulla via della Croce e sotto la Croce:

Vedendoti o Cristo appeso al legno, te, Dio e Creatore di tutte le cose, colei che senza seme ti ha generato amaramente esclamava: “Figlio mio, dov’è tramontata la bellezza della tua figura? Non posso vederti ingiustamente crocifisso!”<sup>56</sup>.

Violentemente proiettata in quel mondo di dolore dal quale era rimasta indenne, la Madre prova ora le sofferenze che non aveva provato al momento del parto:

Oggi la Vergine immacolata, vedendoti innalzato sulla croce, o Verbo, soffrendo nelle sue viscere materne, era crudelmente trafitta al cuore, e gemendo penosamente dal profondo

<sup>47</sup> Grande venerdì, Ufficio della santa passione, in *Anthologion* II, p. 1047.

<sup>48</sup> Grande venerdì, Ufficio della santa passione, in *Anthologion* II, pp. 1049-1050.

<sup>49</sup> Grande venerdì, Ufficio della santa passione, in *Anthologion* II, p. 1050.

<sup>50</sup> Grande venerdì, Ufficio della santa passione, in *Anthologion* II, p. 1053.

<sup>51</sup> Grande venerdì, Ufficio della santa passione, in *Anthologion* II, p. 1057.

<sup>52</sup> Grande venerdì, Ufficio della santa passione, in *Anthologion* II, p. 1059.

<sup>53</sup> Grande venerdì, Ufficio della santa passione, in *Anthologion* II, p. 1061.

<sup>54</sup> Grande venerdì, Ufficio della santa passione, in *Anthologion* II, p. 1035.

<sup>55</sup> Grande venerdì, Ufficio della santa passione, in *Anthologion* II, p. 1041.

<sup>56</sup> Grande venerdì, Ufficio della santa passione, in *Anthologion* II, p. 1061.



dell'anima, era tormentata dalle doglie che non aveva sofferto nel parto, e dolorosamente gridava tra molte lacrime: "Ahimè, Figlio divino! Ahimè, luce del mondo! Perché sei tramontato ai miei occhi, o agnello di Dio?"<sup>57</sup>.

Tuttavia, mentre il Ladrone teologo, dicendo: "Ricordati di me nel tuo Regno" ha "confessato il Dio nascosto"<sup>58</sup>, la Vergine Madre, modello dei credenti, professa in modo esplicito la fede della Chiesa:

Maria lo contemplò sulla croce e diceva: "Anche se subisci la croce, tu sei il mio Figlio e Dio"<sup>59</sup>.

A lei, d'altronde, Gesù ha detto di non piangere, ma di proiettarsi nella speranza, al di là della tomba:

"Non piangere per me, o Madre, vedendo nella tomba il Figlio che senza seme hai concepito in grembo: perché io risorgerò e sarò glorificato, e poiché sono Dio, incessantemente innalzerò nella gloria coloro che con fede e amore magnificano te"<sup>60</sup>.

Dopo la morte del Cristo sulla croce e la trasfissione del suo costato, il suo corpo viene staccato dalla croce e deposto. In quel momento la figura che emerge è quella di Giuseppe d'Arimatea:

"Giù dall'albero Giuseppe di Arimatea ti prese morto, tu che sei la vita di tutti e ti avvolse, o Cristo, con aromi in una sindone di lino. L'amore lo spingeva a baciare, con il cuore e le labbra, il tuo corpo immacolato; ma trattenendosi per il timore, con gioia a te gridava: 'Gloria al tuo auto-abbassamento, o Tu che ami gli uomini'"<sup>61</sup>.

### 3.1. La processione con l'epitaffio nel vespro del Grande Venerdì

Tutta la straordinaria tensione affettiva di orrore, di compassione, di gratitudine, di stupore senza fondo, di desiderio di amore che si è creata intorno al centro del mondo, là dove il Cristo è stato innalzato, trova il modo di esprimersi sia coralmente sia individualmente e in qualche modo di acquietarsi attraverso un rito in sé semplicissimo che si svolge durante il Vespro del Grande Venerdì: i celebranti escono processionalmente dal santuario portando l'epitaffio, un grande telo sul quale è raffigurata la scena della *Deposizione nel Sepolcro*, che essi tengono teso sopra il capo del celebrante principale il quale porta il Vangelo. Giunti al centro della navata, appoggiano l'epitaffio su un catafalco circondato da fiori dietro al quale è eretta una croce e sopra di esso posano il Vangelo;

<sup>57</sup> Grande venerdì, Ufficio della santa passione, in *Anthologion* II, p. 1061.

<sup>58</sup> Grande venerdì, Ufficio della santa passione, in *Anthologion* II, p. 1049.

<sup>59</sup> Grande venerdì, ora sesta, in *Anthologion* II, p. 1086.

<sup>60</sup> Grande sabato, *óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 1115.

<sup>61</sup> Grande venerdì, vespro, p. 1128. Traduzione di R. TAFT, "In The Bridegroom's Absence. The Paschal Triduum in the Byzantine Church", in *La celebrazione del triduo pasquale* Analecta liturgica 13, Roma 1988, p. 76. Oltre a questo articolo, c'è dello stesso autore un altro studio specifico: "A Tale of Two Cities. The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Liturgical History", in J. NEIL EDITOR, *Time and Community*, The Pastoral Press, Washington D.C. 1990, 21-41.



tutti i fedeli, incominciando dai ministri, si accostano a baciare l'epitaffio e il Vangelo dopo essersi prostrati tre volte a terra<sup>62</sup>.

Lasciando da parte le considerazioni storiche sull'origine di questo rito relativamente tardivo e limitandosi a ricordare che storicamente esso è l'amplificazione dell'ingresso solenne dei santi doni<sup>63</sup>, detto Grande Ingresso, è utile chiedersi perché esso sia tanto importante nell'economia pedagogica della Grande Settimana e perché rappresenti per tutti i cristiani orientali una vetta dell'anno liturgico e anche della vita spirituale personale.

Si ritrovano allora due aspetti già individuati: da una parte, il fatto che il dramma della Redenzione è innanzitutto un dramma mio, tra me e il mio Creatore e Redentore; dall'altra, il fatto che il mio amore-conoscenza di lui mi coinvolge globalmente come essere umano corporeo ("coscienza incarnata") e per questo non può non avere una dimensione affettiva che include la mia corporeità. Si chiariscono allora tutte le allusioni ai sensi contenute nelle ufficiature: sensi "puri", "elevati", "illuminati"; sensi che "sentono" la divinità come nel caso della prostituta / peccatrice rifatta casta. La dottrina sui sensi spirituali propria della Chiesa indivisa non è cosa che riguardi pochi eletti, bensì l'espressione di una modalità inerente alla vita cristiana.

Io, noi Chiesa, che mi sono identificato con la donna peccatrice, con il Ladrone pentito, mi identifico ora con Giuseppe d'Arimatea, *sono* Giuseppe d'Arimatea. Con timore e amore struggente (*pothos*) mi prostro davanti al Povero, bacio il corpo purissimo di Gesù e, contemplandolo "morto, nudo, insepolto", inizio il lamento pieno di compassione e canto il mistero del suo esodo al Padre:

"Giuseppe insieme a Nicodemo depose dal legno te che ti avvolgi di luce come di un manto e contemplandoti morto, nudo, insepolto, iniziò il lamento pieno di compassione, e dolente diceva: 'Ahimè, Gesù dolcissimo! Poco prima il sole, vedendoti pendere dalla croce, si ammantava di tenebra; la terra si agitava per il timore, si lacerava il velo del tempio; ma ecco, io ora ti vedo per me volontariamente disceso nella morte. Come potrò seppellirti, Dio mio? Come ti avvolgerò in una sindone? Con quali mani toccherò il tuo corpo immacolato? O quali canti potrò mai intonare per il tuo esodo, o Compassionevole? Magnifico i tuoi patimenti, inaggio alla tua sepoltura insieme alla tua risurrezione, acclamando: Signore, gloria a te'"<sup>64</sup>.

La scena con i pochi personaggi della deposizione di Gesù nel sepolcro è in realtà affollata dalle creature celesti. Esse hanno appena scoperto il mistero della divina Pietà (*eusebeia*) e poiché vivono nella comunione con Dio godono della salvezza degli uomini:

"Quando le potenze celesti, o Cristo, ti videro calunniato da iniqui come seduttore, e la pietra del sepolcro sigillata dalle mani che avevano trafitto il tuo fianco immacolato, fremettero di fronte alla tua ineffabile grandezza di cuore (*makrothymia*). Ma godendo per la nostra salvezza, a te acclamavano: Gloria alla tua condiscendenza, o amico degli uomini"<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> Cfr. Grande venerdì, vespro, in *Anthologion* II, p. 1106.

<sup>63</sup> Per santi doni si intendono il pane e il vino che verranno consacrati. Non vi sono riferimenti alla processione con l'epitaffio prima del Medioevo; questo rito che nasce in ambiente monastico assume importanza solo nel XIV sec. (cfr. R. TAFT, *The Great Entrance*, OCA 200, Roma 1978, pp. 216-219).

<sup>64</sup> Grande venerdì, vespro, p. 1106.

<sup>65</sup> Grande venerdì, vespro, in *Anthologion* II, p. 1106.



A partire da questo momento le due assemblee – celeste e terrena – sono di nuovo unite e inizia il tempo del culto cristiano.

## 4. Il Grande Sabato

Durante l'*óρθρος* del Grande Sabato, la Chiesa, raccolta nel giardino intorno al sepolcro sigillato, “vede” con occhio spirituale l'affollarsi delle schiere angeliche, la discesa del Signore nell'ade e la sconfitta della Morte, e “segue” con occhio teologico l'itinerario dell'esodo del Signore che lo conduce fino nelle viscere della terra, ancora una volta un modo per esprimere la totalità della Redenzione da lui operata:

“Sulla terra sei disceso per salvare Adamo, o Signore e, non avendolo trovato sulla terra, o Sovrano, sino all'ade sei disceso per cercarlo”<sup>66</sup>.

Avendo riscattato l'uomo la sera del Sesto giorno, lo stesso in cui fu creato e peccò (il giorno della Parasceve, il Grande Venerdì), il Cristo riposa nella tomba nell'attesa della sua Risurrezione. Appare così con sconvolgente chiarezza la corrispondenza tra la prima e la seconda creazione e nel contemplare il riposo del Signore la Chiesa scopre finalmente il senso del riposo del Creatore nella prima creazione:

Il grande Mosè [cioè il libro della Genesi] prefigurava misticamente questo giorno, quando disse: “E benedisse Dio il settimo giorno”. È questo infatti il sabato benedetto, è questo il giorno del riposo, nel quale l'Unigenito Figlio di Dio si è riposato da tutte le sue opere, celebrando il sabato nella carne secondo l'economia della morte e ritornando a ciò che era; con la risurrezione, ci ha donato la vita eterna, perché solo lui è buono e amico degli uomini<sup>67</sup>.

Mentre lì però dal fianco di Adamo addormentato era stata tratta Eva, qui dal costato aperto del Verbo-Sposo nasce la Sposa-Chiesa.

Dorme la vita, l'ade trema e Adamo è sciolto dalle catene. Gloria alla tua economia! Per essa, dopo aver tutto compiuto, ci hai donato il sabato eterno, con la santissima tua risurrezione dai morti<sup>68</sup>.

In questa visione mirabilmente sintetica, la voce del Signore, il quale chiama Adamo la sera in cui egli ha peccato, si fonde con quella del Cristo che, disceso agli inferi, lo richiama alla vita:

<sup>66</sup> Grande sabato, *óρθρος*, *Enkomia*, II stanza, in *Anthologion* II, p. 1117. Nel Grande sabato, all'*óρθρος* segue immediatamente l'ufficio degli *Enkomia*, termine che indica gli elogi del defunto all'interno del lamento funebre. Questi *enkomia* liturgici sono strutturati in tre stanze composte ognuna di brevi “elogi” del Cristo giacente nel sepolcro, che ruotano quasi tutti intorno al tema strano e paradossale di questa morte che distrugge la Morte: “O Cristo, tu che sei la vita, sei stato deposto in una tomba”; “Condotto in giudizio come reo, il Giudice ci ha liberati dalla condanna”... Nell'*Anthologion* gli *Enkomia* sono 35 per ogni stanza, ma ne esistono diverse scelte; una di queste è quella riportata nel pregevole commento di Maria Gallo al testo della *Liturgia orientale della Settimana Santa* (Città Nuova, Roma 1974, 2 voll.); vi faremo riferimento indicando: Gallo.

<sup>67</sup> Grande Sabato, *óρθρος*, lodi, in *Anthologion* II, p. 1127.

<sup>68</sup> Grande Sabato, *óρθρος*, lodi, in *Anthologion* II, p. 1126.



«Presta ancora attenzione! ‘Udi – dice la Scrittura – Adamo la voce di Dio che passeggiava a sera nel paradiso’ (Gn 3,8). Se ne accorse dal rumore e dall’abitudine... Sia benedetto il Dio dei santi, poiché a sera allora visitò Adamo, e ora sulla croce a sera. Infatti il Salvatore sopportò la passione proprio in quelle ore nelle quali Adamo perseverò [nel suo proposito], da quando mangiò fino a quando si allontanò [per nascondersi] e fu giudicato, [e cioè] dall’ora sesta fino all’ora nona. All’ora sesta mangiò: [è questa] infatti la regola della natura. Dopo l’ora sesta si nascose. A sera venne da lui Dio. Aveva desiderato Adamo di diventare Dio: cose impossibili aveva desiderato! Sciolse Cristo il suo desiderio! Tu hai desiderato di diventare ciò che non potevi. Io desidero di diventare uomo, e lo posso... Tu, non potendolo hai voluto rapire la mia prerogativa. Io, potendolo, prendo la tua prerogativa. Presta attenzione! Discese a sera, e dice: ‘Adamo, dove sei?’ (Gn 3,9)»<sup>69</sup>.

Adamo-Eva passa così dal timore alla gioia:

“Adamo ebbe paura di Dio che camminava nel paradiso, ma gioisce ora per la sua venuta nell’Ade: allora infatti era caduto, ora viene risuscitato”<sup>70</sup>;

“Quale gioia, o Gesù, quale felicità quella di cui riempisti i morti trattenuti nell’Ade, quando in quelle profondità tenebrose rifulse la tua luce”<sup>71</sup>.

Il tema del riconoscimento del suono dei passi del Signore da parte di Adamo / Eva, come sarà ormai chiaro, non è un elemento “di colore” ma serve a dire sotto forma di racconto ciò che riempirebbe molte pagine di un libro di teologia. Il fatto è che, al di là di un’interruzione lunghissima – e qui la durata temporale sta a significare la distanza spirituale –, Adamo non ha dimenticato il rumore dei passi del Signore, come spiega lo Pseudo-Epifanio:

«Quando la venuta del Sovrano stava per prendere-a-forza le regioni più profonde, quell’Adamo – che primo di tutti gli uomini fu creato e primo fu plasmato, e morto per primo si trovava più all’interno di tutti, tenuto carcerato con molta sicurezza, – udì i piedi del Sovrano entrare dai carcerati, e riconobbe la voce di colui che passeggiava nel carcere, e volgendosi a tutti quelli che con lui da tempo erano carcerati, disse: La voce dei piedi di uno io odo, che da noi sta entrando. [...] Mentre Adamo diceva queste e simili cose a quanti erano condannati con lui, entrò il Sovrano da loro tenendo l’arma vittoriosa della croce. [...] Risorgi, opera-plasmata mia! Risorgi, mia forma, pure fatta a immagine mia! Svegliati, andiamocene di qui! poiché tu in me e io in te dall’inizio-siamo un’unica e indivisa persona. Per te [io], il tuo Dio, sono divenuto tuo figlio; [...] per te, che dal giardino sei uscito, dal giardino sono stato dato ai Giudei, e nel giardino sono stato crocifisso»<sup>72</sup>.

A questo punto l’identificazione dell’io con Adamo diventa esplicita:

“A te infatti non era nascosta la mia persona in Adamo”<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> SEVERIANO DI GABALA, *De mundi creatione* 6,5; PG 56,490-491; citato in C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa*, Gregorian University Press-Morcelliana, Roma-Brescia 1989, p. 274, nota 315.

<sup>70</sup> Grande sabato, *óρθρος*, *Enkomia*, II stanza, p. 1120.

<sup>71</sup> Grande sabato, *óρθρος*, *Enkomia*, I stanza, Gallo, vol. II, p. 129.

<sup>72</sup> PSEUDO-EPIFANIO, *Omelia nel grande e santo sabato*, PG 43, 460d-461c; citato in C. GIRAUDO, *Eucaristia...*, pp. 273-274.

<sup>73</sup> Grande sabato, *óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 1109.



Il “divino annientamento sulla croce” (*theian kenôsin*)<sup>74</sup>, la discesa vertiginosa è per me. Come non mai nei giorni precedenti i testi fanno riferimento all’affollarsi delle schiere angeliche che riempiono tutto lo spazio: quello celeste, intelligibile, e quello terreno, accanto al sepolcro:

“Sei stato deposto in una tomba, o Cristo che sei la vita, e le milizie degli angeli, stupefatte, glorificano la tua condiscendenza”<sup>75</sup>.

“Le Intelligenze angeliche tremano per la tua sepoltura strana e tremenda, la sepoltura del Creatore di tutte le cose”<sup>76</sup>.

L’inganno divino ha sgominato la Morte:

“L’Ade famelico, divorando te o Gesù, la pietra della vita, come un mortale, vomitò i morti che aveva ingoiati da secoli”<sup>77</sup>.

“L’Ade orribile tremò, quando vide te, o Sole immortale della gloria; e restituì in fretta i prigionieri”<sup>78</sup>.

“Con la morte tu uccidi la morte, o Dio mio, per la tua divina potenza. Il Seduttore è giocato, il sedotto è riscattato dalla tua sapienza, o Dio mio”<sup>79</sup>.

Cambia ora significativamente il rapporto dell’uomo con il cosmo: nella misura in cui viene ritrovato il senso creaturale, il creato è sentito come fratello:

“Orsù, creazione tutta, offriamo al Creatore gli inni dell’esodo”<sup>80</sup>.

Alla fine dell’*óρθρος*, la proclamazione cantata da parte di una voce solista della profezia di Ezechiele sulle ossa che riprendono vita costituisce una profezia in atto; è in realtà quella del Padre che realizza nel Figlio unigenito e, attraverso lui, per ogni Adamo / Eva, ciò che ha promesso:

“Ecco, io apro i vostri sepolcri, vi farò risalire dai vostri sepolcri e vi farò entrare nella terra di Israele. [...] e porrò in voi il mio Spirito e vivrete, e vi collocherò nella vostra terra e saprete che io sono il Signore. Ho parlato e agirò, dice il Signore” (Ez 37,12-14).

## 5. La notte di Pasqua

L’ufficiatura della notte pasquale<sup>81</sup> è un unico grido di gioia per la vittoria di Cristo sulla morte e per la conseguente liberazione di Adamo:

<sup>74</sup> Grande sabato, *óρθρος*, in *Anthologion* II, p. 1110.

<sup>75</sup> Grande sabato, *óρθρος*, *Enkomia*, I stanza, Gallo vol. II, p. 134.

<sup>76</sup> Grande sabato, *óρθρος*, *Enkomia*, III stanza, Gallo vol. II, p. 150.

<sup>77</sup> Grande sabato, *óρθρος*, *Enkomia*, I stanza, Gallo vol. II, p. 125.

<sup>78</sup> Grande sabato, *óρθρος*, *Enkomia*, II stanza, Gallo vol. II, p. 143.

<sup>79</sup> Grande sabato, *óρθρος*, *Enkomia*, III stanza, Gallo vol. II, pp. 146.

<sup>80</sup> Grande sabato, *óρθρος*, *Enkomia*, III stanza, p. 1122.

<sup>81</sup> L’ufficio della mezzanotte (*mesonyktikon*), cui seguono l’*óρθρος* della Grande domenica di Pasqua, le lodi e la celebrazione della Liturgia di san Giovanni Crisostomo, inaugura il *Pentikostáron*, la cinquantina pasquale. I testi di questo tempo sono contenuti nel vol. III dell’*Anthologion*.



“Il Cristo è risorto dai morti, con la morte calpestando la morte e ai morti nei sepolcri donando la vita!”<sup>82</sup>.

Il tema della vittoria divina, definitiva, di Cristo sulla potenza della Morte pervade tutto. L'evento della Discesa-Risurrezione è la Nuova Creazione:

“Si allietino com'è giusto i cieli, esulti la terra. Giubili tutto il cosmo, visibile e invisibile”<sup>83</sup>.

“È questo il giorno di santa convocazione, il giorno uno della settimana, re e signore dei giorni, festa delle feste, solennità delle solennità, in cui benediciamo il Cristo per tutti i secoli”<sup>84</sup>.

### 5.1. Dal Golgotha e dal sepolcro vuoto al luogo della ekklesia

In questo ottavo giorno che è però il giorno *uno*, si può dire che non esiste più una scena, un luogo “altro” da quello in cui si trova radunata la comunità: certo, ci sono sullo sfondo il sepolcro vuoto e i testimoni della Risurrezione, ma in realtà, ora che la Sposa-Chiesa è nata dal fianco di Cristo, è lei che diventa la co-protagonista insieme al Cristo risorto:

“Risplendi, risplendi, nuova Gerusalemme, poiché la gloria del Signore è sorta sopra di te; danza ora ed esulta, o Sion; e tu rallegrati, o pura Madre di Dio, nella risurrezione del tuo Figlio!”<sup>85</sup>.

Così l'ingresso del popolo celebrante dalla notte esterna all'interno illuminato dell'edificio ecclesiale viene riconosciuto esplicitamente come ingresso nel talamo delle nozze eterne; una delle preghiere fuori delle porte ancora chiuse dice infatti:

“Preghiamo perché ci conceda la grazia di entrare nel suo divino e ineffabile talamo, esultanti per la comunione con i suoi celesti abitanti e con le schiere dei santi che godono nella sua Chiesa trionfante”<sup>86</sup>.

Il “luogo” della Sposa con lo Sposo è il Regno:

“Giorno di Risurrezione! Popoli, risplendiamo di gioia! Pasqua, la Pasqua del Signore poiché dalla morte alla vita, dalla terra al cielo Cristo Dio ci ha fatti passare, noi che cantiamo questo inno di trionfo!”<sup>87</sup>.

Il Regno e il Cielo non sono luoghi ma stati; sono il “divino mistero” cristiano che solo i sensi purificati possono vedere-udire:

“Purifichiamo i sensi e vedremo il Cristo risplendere della luce abbagliante della Risurrezione e lo udremo annunciarci: Rallegratevi, cantando l'inno di trionfo”<sup>88</sup>.

Né senza di essi sarebbe possibile “vedere” la luce spirituale del Signore risorto:

<sup>82</sup> Grande domenica di Pasqua, *óρθρος*, in *Anthologion* III, p. 152.

<sup>83</sup> Grande domenica di Pasqua, *óρθρος*, in *Anthologion* III, p. 155.

<sup>84</sup> Grande domenica di Pasqua, *óρθρος*, in *Anthologion* III, p. 161.

<sup>85</sup> Grande domenica di Pasqua, *óρθρος*, in *Anthologion* III, p. 162.

<sup>86</sup> Grande domenica di Pasqua, *óρθρος*, in *Anthologion* III, p. 154.

<sup>87</sup> Grande domenica di Pasqua, *óρθρος*, in *Anthologion* III, p. 155.

<sup>88</sup> Grande domenica di Pasqua, *óρθρος*, in *Anthologion* III, p. 155.



“Veramente sacra e solennissima è questa notte salvifica e luminosa che preannuncia il giorno fulgido della risurrezione, nel quale la Luce che non ha principio, con il suo corpo, dalla tomba, su tutti è rifulsa”<sup>89</sup>.

“Ora tutto è ricolmo di luce: il cielo, la terra, le regioni sotterranee”<sup>90</sup> dice ancora l’ufficiatura. La luce pasquale è la luce teologica iniziale, quella che – secondo la teologia giudaica – Adamo ha perduto il giorno stesso della sua creazione e che simboleggia la dignità relazionale; è la luce assoluta che avvolge il Nuovo Adamo immerso nelle tenebre della sua notte, quell’Adamo per il quale fu scritto:

“E la notte [sarà] luce intorno a me” (Sal 139,11)<sup>91</sup>.

L’esultanza incontenibile espressa dalla liturgia pasquale è fondata sulla consapevolezza della portata universale e definitiva della Pasqua del Signore:

“Quelli che erano trattiene nei ceppi dell’Ade, testimoni della tua incommensurabile misericordia, si affrettavano esultanti verso la luce, o Cristo, applaudendo alla Pasqua eterna”<sup>92</sup>. “Festeggiamo l’uccisione della morte, la distruzione dell’Ade, la primizia di una nuova vita eterna, e tripudianti cantiamo Colui che ne è l’autore, il solo Benedetto, il Dio dei nostri padri, gloriosissimo”<sup>93</sup>.

Un’ultima volta risuona la prima persona:

“Ieri ero sepolto con te, o Cristo, oggi mi ridesto con te che sei risorto; ieri ero crocifisso con te; glorificami, o Salvatore, con te nel tuo Regno”<sup>94</sup>.

“O mio Salvatore, vittima vivente e non immolata [per volontà di uomini], che come Dio ti sei offerto al Padre, risorgendo dalla tomba con te risuscitasti tutta la stirpe di Adamo”<sup>95</sup>.

E rimane alla fine un’unica parola: “pasqua”, che viene accompagnata da una miriade di aggettivi come per una ebbrezza spirituale:

Una pasqua sacra ci è stata rivelata oggi;  
pasqua nuova, santa;  
pasqua mistica,  
pasqua venerabilissima,  
pasqua, il Cristo redentore;  
pasqua immacolata,  
pasqua grande;  
pasqua dei credenti;  
pasqua che ci ha aperto le porte del paradiso;  
pasqua che santifica tutti i credenti!. [...]  
O soave pasqua!

<sup>89</sup> Grande domenica di Pasqua, *óρθρος*, in *Anthologion* III, pp. 160-161.

<sup>90</sup> Grande domenica di Pasqua, *óρθρος*, in *Anthologion* III, p. 156.

<sup>91</sup> Cfr. C. GIRAUDO, *Eucaristia...*, 78-79 e del medesimo autore l’articolo “Le ascendenze biblico-giudaiche dell’Exultet”, *Rassegna di Teologia*, 25, 1984, 113-131; 227-243.

<sup>92</sup> Grande domenica di Pasqua, *óρθρος*, in *Anthologion* III, p. 158.

<sup>93</sup> Grande domenica di Pasqua, *óρθρος*, in *Anthologion* III, p. 160.

<sup>94</sup> Grande domenica di Pasqua, *óρθρος*, in *Anthologion* III, p. 156.

<sup>95</sup> Grande domenica di Pasqua, *óρθρος*, in *Anthologion* III, p. 159.



Pasqua del Signore, pasqua: una pasqua venerabilissima è sorta per noi; pasqua!  
Abbracciamoci con gioia gli uni gli altri.  
O pasqua, redenzione della tristezza!  
Perché oggi Cristo, dalla tomba rifulgendo come da un talamo,  
ha colmato di gioia le donne dicendo: “Portate agli apostoli l’annuncio”<sup>96</sup>.

Non ci sono più verbi, perché non c’è più azione, se non quella che si esprime nel canto e investe tutta la persona. Così, alla fine della veglia pasquale, prima che inizi la Liturgia di Pasqua, l’abbraccio di pace tra tutti i membri della comunità – celebranti e fedeli – si trasforma in un girotondo cadenzato che riflette sulla terra il percorso delle costellazioni intorno al Centro: Adamo-Eva è ritornato in quel Centro nel quale e per il quale è stato creato e lì riposa nel suo Signore.

Potenzialmente una tragedia, il grandioso dramma sacro, divino e umano si risolve alla fine, ma lo fa, aprendosi sulla dimensione dell’oggi eterno.

Il racconto della Pasqua di morte e risurrezione del Signore è al cuore ed è il cuore di tutte le tradizioni della Chiesa. Ripercorrerlo seguendo l’itinerario della Grande Settimana come viene celebrata dalla Chiesa bizantina pone di fronte a quel tipo di approccio globale e totalmente coinvolgente al Mistero cristiano che nella sua varietà caratterizza il linguaggio celebrativo della Chiesa indivisa: teologia per immagini che esprime il Mistero come mistero di vita, e questo secondo un duplice movimento che è dono fontale, assoluto e creatore, e risposta esistenziale.

Alla fine si delinea e si impone una domanda: “Non c’è qui – oltre al nucleo stesso del mistero cristiano – un tesoro di antropologia spirituale, di conoscenza del cuore dell’uomo, di teologia dell’affetto, di teologia del simbolo, talmente attuale – poiché “l’uomo è una materia di speranza”<sup>97</sup> – da chiedere di essere meglio conosciuto per essere poi applicato ai nostri tempi?”.

<sup>96</sup> Grande domenica di Pasqua, *óρθρος*, in *Anthologion* III, pp. 164-165

<sup>97</sup> G. BACHELARD, *L’air et les songes: essai sur l’imagination du mouvement*, José Corti, Paris 1943, p. 19.



# La gioia: motore della vita secondo lo Spirito

di Francesco Asti\*

## Introduzione

Per annunciare il vangelo della gioia il Signore insegna ai suoi discepoli a farsi missionari. Li manda insieme a proclamare l'avvento del Regno, ponendo attenzione allo stile di vita da assumere nel proporre la Buona Notizia (Mt 10, 7-17). Gesù Cristo non sottolinea solo ed esclusivamente l'essenzialità dei mezzi, ma individua il vero nodo del comunicare il messaggio: il vangelo da annunciare è rappresentato dalla testimonianza di chi lo proclama, rendendolo vivo e reale in ogni circostanza della vita. I mezzi di comunicazione, se pur sofisticati, non possono sostituire in alcun modo il mittente ed il destinatario. La comunicazione avviene in un incontro gioioso che lascia trasparire il contenuto trasmesso. L'essenzialità dei mezzi e la radicalità della vita del messaggero non cozzano con la gioia dell'annuncio. L'ascesi richiesta dall'annuncio non è vissuta nel grigiore di una vita, ma nell'entusiasmo di chi ha un grande dono da offrire. Il cammino proposto è connotato dalla familiarità e dalla fraternità che si esprime nel gaudio di aver incontrato il Signore della vita.

Il messaggio, quindi, è la persona salvata e redenta da Cristo che sperimenta con gioia la sua adesione di fede. Lo stile di vita richiama la dedizione dei discepoli al Regno annunciato. Il vangelo accolto diventa esperienza continua e costante della presenza consolante di Dio nella vita dei discepoli. Il fondamento della vita interiore è proprio l'incontro con Gesù che spinge ad un rinnovamento della propria vita. Le difficoltà della vita interiore si manifestano soprattutto nelle relazioni umane e nell'apostolato, per cui sembrano rendere vano l'annuncio del vangelo.

Il presente lavoro individua a partire dall'Evangelii Gaudium alcune problematiche su cui poter lavorare per dare nuovo slancio alla vita spirituale. La situazione odierna è il banco di prova del singolo credente come dell'intera comunità nell'esprimere a pieno il vangelo della gioia. I problemi della vita spirituale non possono essere considerati solo come macigni sulla via della santità, ma vere prove che rafforzano la fede in Cristo Gesù. L'accidia egoista, il pessimismo sterile e la mondanità spirituale rappresentano i limiti contro cui dover combattere per far brillare il vangelo della gioia.

Infine sottolineeremo il ruolo della *Lectio divina* come esperienza di comunione e di abbandono nella mani di Dio che tutto regge e può nella vita della Chiesa.

\* FRANCESCO ASTI, Professore Ordinario di Teologia spirituale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sez. San Tommaso, Viale Colli Aminei 3, 80141 Napoli, [asti.f@inwind.it](mailto:asti.f@inwind.it)



## 1. Problematiche e sfide per la vita spirituale oggi

In un mondo condizionato dall'alta tecnologia globalizzante, dai rapporti umani veloci e instabili, parlare di esperienza di Dio sembrerebbe poco popolare. «Il grande rischio del mondo attuale, con la sua molteplice ed opprimente offerta di consumo, è una tristezza individualista che scaturisce dal cuore comodo e avaro, dalla ricerca malata di piaceri superficiali, dalla coscienza isolata»<sup>1</sup>. L'effimero non può che produrre tristezza e poca propensione a guardare con fiducia il domani. La condizione interiore dell'uomo contemporaneo è segnata dall'incomunicabilità. I grandi mezzi della comunicazione non migliorano il rapporto personale e comunitario del singolo, se non vi è una partecipazione diretta e coinvolgente dell'individuo all'interno della relazione che si va instaurando con l'altro.

Eppure fare esperienza di Dio nelle difficoltà di oggi è possibile ed è auspicabile per la salvaguardia della stessa vita dell'uomo. La presenza di Dio nel suo cuore non è un prodotto secondario della coscienza, fattore ancestrale che lo determina nella comprensione della morte o della vita, ma è esperienza di relazione intima e personale che esplicita maggiormente la sua natura e la sua finalità: «voi siete luce del mondo» (Mt 5, 14).

La relazione con l'Altissimo nella rivelazione ebraico-cristiana non solo svela la realtà di Dio, ma manifesta nel contempo l'essenza dell'uomo (Es. 3,14). In un legame proficuo per la creatura ogni aspetto dell'essere umano viene ad essere illuminato e ogni suo lato buio viene compreso per favorire la crescita dell'intero genere umano<sup>2</sup>. Per la filosofa e teologa Edith Stein fare esperienza di Dio significa incontrarlo nella quotidianità, là dove parole ed immagini tendono ad esprimere, per quanto sia possibile, la bellezza travolgente dell'incontro, fino a raggiungere il silenzio adorante di chi ama senza misura: «addirittura attraverso più nulla che si può chiamare per nome, si verifica la "misteriosa rivelazione" in senso proprio, cioè la "teologia mistica", l'autocomunicazione di Dio nel silenzio. Essa costituisce la vetta alla quale conducono i gradi della conoscenza di Dio»<sup>3</sup>.

La condizione necessaria, perché si possa fare una vera e propria esperienza di Dio, è essenzialmente la resa di tutta la persona umana nelle mani del Creatore (Gn 32, 24-34)<sup>4</sup>. L'arrendersi a Dio comporta una lotta, là dove la battaglia ha esiti incerti; non è dato nulla per scontato o per già previsto<sup>5</sup>. Lottare con Dio è sperimentare la sconfitta, saggiare l'amaro calice della debolezza umana e dell'impossibilità di agire. L'arrendersi nelle sue mani comporta il partecipare intimamente al suo progetto di vita, al suo desiderio di condiscendenza che si esprime nell'incarnazione del suo Verbo. Dio che abita il cuore dell'uomo manifesta il suo desiderio di essere in comunione con tutti e con tutta la cre-

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Evangelii Gaudium, Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, 2, Figlie di San Paolo, Milano 2013.

<sup>2</sup> Cf. S. VERONICA GIULIANI, *Un tesoro nascosto*, Edizioni S.T.E, Città di Castello 1969-1987, vol. II, 413.

<sup>3</sup> E. STEIN, *Le vie della conoscenza di Dio*, in ID., *Sui sentieri della verità*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 213.

<sup>4</sup> Ivi 213.

<sup>5</sup> GIOVANNI CLIMACO, *La scala*, Edizioni Qiqajon, Magnano (BL) 2005, 92.



azione. È proprio per l'annuncio gioioso di volere essere in comunione familiare con la sua creatura che l'impegno per gli altri diventa esperienza di condivisione e di oblazione. Arrendersi a Dio significa riconoscerlo in ogni piccolo della storia (Mt 25, 40).

L'esperienza di Dio non è, di conseguenza, un affare intimistico che si conclude in un'esaltazione del proprio Io, ma è partecipazione alla realizzazione del progetto di Dio, fare di «Cristo il cuore del mondo»<sup>6</sup>. L'incontro con Gesù è esperienza di profonda relazione con la realtà umana, per cui ogni forma di evangelizzazione trova la sua fonte ispiratrice in quel legame originario e originale con Dio, annunciato e testimoniato dal suo Verbo Incarnato.

Ogni forma di apostolato trova la sua anima nella vita interiore, cioè in quella comunione con la Santissima Trinità che si esplicita in relazioni positive e propositive e in scelte per la salvaguardia della vita umana<sup>7</sup>. Tale esperienza di Cristo che ciascun credente sperimenta è il fondamento comune suscitato dallo Spirito Santo che determina armonicamente la crescita dell'intera comunità. La vita di comunità non è frutto della somma delle singole esperienze, quasi fosse un'operazione matematica, bensì è esperienza del gruppo che vive il messaggio del Risorto nella piena e gioiosa accoglienza dei doni dello Spirito Santo (At 2, 42-48). Si potrebbe affermare che vi è un'oggettività nella vita spirituale che si manifesta nel costruire relazioni affettive mature e impegnate cristianamente.

Il vescovo di Ginevra Francesco de Sales, che si era dedicato all'evangelizzazione a partire dalla formazione delle coscienze con la direzione spirituale, osserva come il fare esperienza di Dio coinvolga la totalità dell'essere umano e implichi la realtà comunitaria. Infatti non vi può essere una comunità formata e santa, se non vi è un credente che si applica con generosità a realizzare nel proprio stato la chiamata del Signore: «la devozione deve essere vissuta in modo diverso dal gentiluomo, dall'artigiano, dal domestico, dal principe, dalla vedova, dalla nubile, dalla sposa; ma non basta, l'esercizio della devozione deve essere proporzionato alle forze, alle occupazioni e ai doveri dei singoli»<sup>8</sup>.

Il santo propone una lettura attenta del credente e della società in cui il credente esercita la sua fede. La novità del suo pensiero consiste nell'aver considerato la santità come una proporzione fra forze, occupazioni e doveri. L'unica santità di Dio è partecipata al credente nella sua situazione esistenziale. L'oggettività della grazia di Dio viene recepita da una soggettività sempre in relazione a qualcuno e a qualcosa. Il modo di vivere del credente non è osservato solo nel suo aspetto singolo, ma anche per il suo spessore sociale ed ecclesiale. La sfida di oggi è proprio considerare l'esperienza di Dio come motore di rinnovamento per le diverse realtà che l'uomo abita. Il vescovo osservava che la santità cristiana coinvolge tutto e tutti in un clima di gioia e di impegno per il futuro.

Un buon credente si lascia trasformare da Dio e trasforma il suo vivere sociale in civiltà dell'amore. Il gentiluomo o il ciabattino sono credenti in cammino nell'unica chiesa per il progresso dell'umanità. Il laico è di nuovo al centro della santità. Se nei secoli precedenti il santo era solo il monaco o la monaca, poi solo il frate nei conventi o

<sup>6</sup> *Liturgia delle Ore*, Lunedì della seconda settimana, Vespri, antifona 3.

<sup>7</sup> Cf. J.-B., CHAUTARD, *L'anima di ogni apostolato*, San Paolo Edizioni, Milano 2007<sup>6</sup>.

<sup>8</sup> FRANCESCO DE SALES, *Filotea. Introduzione alla vita devota*, Ed. Paoline, Milano 1984, III, 27.



nei terz'ordini, per Francesco de Sales ognuno viene chiamato nella sua soggettività ad esprimere quei doni dati da Dio per il bene della chiesa e del mondo.

L'equilibrio umano e spirituale è frutto di una fede matura che richiama l'idea della proporzione. Da esso, per Francesco de Sales, si sviluppa l'armonia ecclesiale e civile. Il tema della proporzione richiama il dato filosofico tomista dell'*analogia entis*, in quanto vi è nella partecipazione alla vita di Dio qualcosa di simile e di altro infinitamente lontano. La santità partecipata all'uomo è simile alla potenza del Creatore, alla forza del Redentore e alla bellezza del Santificatore, ma si distanzia per la capacità di scelta dell'uomo, per quella libertà che si può trasformare in *principium iniquitatis*. Le scelte sbagliate e la coscienza ottenebrata dal peccato fanno dell'uomo un essere la cui immagine divina è sbiadita, anche se la speranza nutre sempre il cammino di ogni uomo nel ritornare al suo Creatore.

La proporzionalità è realistica, ha un fondamento nella realtà quotidiana. Il cercare ciò che ci rende simili a Dio e rifiutare il contrario significa entrare in una dinamica esistenziale che conduce il credente a fare scelte coraggiose, a mettersi in discussione scoprendo tutto se stesso senza reticenze o falsi giudizi. La proporzionalità diventa sinonimo di ricerca di equilibrio nel concreto dei fatti. Tale equilibrio non è frutto di un esame della propria personalità in cui si mettono in evidenza le dinamiche psichiche, né di una visione dell'uomo segnata dalla negatività delle vicende umane, ma è originato dalla sfera religiosa, anzi da una profonda considerazione teologica. Nell'amore di Dio l'uomo scopre tutto se stesso in una dinamica di grazia e peccato fino a sperimentare il proprio abbandono nella mani del Creatore.

L'equilibrio viene a coincidere con il rapporto con il Signore in cui ogni dimensione dell'uomo trova il suo senso e la sua spiegazione. Tutti gli aspetti dell'uomo sono considerati nel loro essere per Dio e con Dio. Infatti le forze di cui parla S. Francesco de Sales non sono solo quelle psichiche, ma possiamo rileggere in questo termine l'integralità dell'uomo. S. Paolo parla di spirito-anima-corpo, un'unitotalità che si pone dinanzi alla grandezza di Dio che trasforma l'uomo fisico in quello psichico fino a giungere a quello spirituale, cioè invaso dalla grazia apportatrice di salvezza. Il credente, quindi, deve essere considerato in ogni sua realtà, dalla salute alla malattia, dal temperamento al carattere, dalle abitudini civili a quelle religiose. Ogni aspetto fa parte delle forze che egli mette in campo per incontrare Dio nella sua vita.

L'altro elemento riguarda il modo di intendere lo stato di vita, il lavoro, lo svago, che in una sola parola possiamo riassumere come relazionalità. Se con le forze tutto si incentra nella descrizione del singolo nella sua interiorità e nella sua exteriorità, con il secondo termine della proporzionalità l'accompagnatore si sforza di entrare nel mondo delle relazioni. Il soggetto è integrale solo se vive in una comunità, solo se sviluppa la sua propensione alla socialità in ogni sfumatura. Infatti le forze si commisurano solo in relazione a qualcos'altro. Esse non possono mai essere prese in considerazione per se stesse e in se stesse, in quanto si esercitano nel rapporto con gli altri e con l'Altro.

Per essere completa l'interazione fra i dati proposti dal vescovo deve considerare i doveri, da intendersi come l'attività morale e la responsabilità del proprio stato di vita. Una spiritualità non alimentata da una vita morale integra e consolidata nel tempo sarebbe solo vuoto sentimentalismo destinato a durare poco.



## 2. Le difficoltà spirituali nell'esperienza di Dio

Il Papa Francesco nell'*Evangelii Gaudium* individua tre mali che bloccano la crescita spirituale armonica ed equilibrata del credente e della comunità. Difficoltà che non rendono evidente la bellezza e il fascino di seguire Cristo in novità di vita. Se la vita spirituale non è curata, non si può sostenere «l'incontro con gli altri, l'impegno nel mondo, la passione per l'evangelizzazione» (EG 78). Quando ciò accade, vi è un'accen- tuazione dell'individualismo, una crisi di identità, un calo del fervore. I tre mali sono l'accidia egoistica, il pessimismo sterile e la mondanità spirituale (EG 66-97).

Innanzitutto l'accidia egoistica che i Padri della Chiesa designavano come il diavo- letto del meridiano<sup>9</sup>. Per Giovanni Climaco «l'accidia è paralisi dell'anima, infiacchi- mento della mente, trascuratezza dell'ascesi, odio della professione; dichiara beato chi vive nel mondo, e accusa Dio di essere senza misericordia e senza amore per gli uomini; è atonia nella salmodia, astenia nella preghiera, ferrea dedizione nel servizio, solerzia al lavoro manuale e disponibilità all'obbedienza»<sup>10</sup>. La commiserazione è la fonte che nu- tre l'accidia, per cui si ha poca stima di se stessi o della comunità. L'accidia è un males- sere, cioè uno stato di turbamento che non permette di procedere con gioia nei propri compiti e doveri. Gli accidiosi sono di natura indolenti; scelgono di non scegliere, di stare alla finestra senza compromettersi nelle vicende del mondo anche se dolorose e frustranti. Il Papa propone uno dei pensieri malvagi che i Padri della Chiesa combatte- vano per far crescere la gioia della vita religiosa. La lettura data segue la scia della grande tradizione spirituale sia dell'Oriente che dell'Occidente. Vi è ancora oggi questo male che frena ogni iniziativa frutto dello Spirito Santo. L'accidia diventa egoistica, in quanto produce effetti deleteri sulla comunità, per cui si avverte una continua insoddisfazione per ogni attività pastorale che si svolge (EG 82).

L'accidia comunitaria può essere combattuta, quando tutti si confrontano con la parola di Dio, quando si ascolta nuovamente la parola che rigenera lo spirito: «non amate l'accidia che, come sapete, è odiata dal Signore. Sono a vostra disposizione i do- cumenti dogmatici delle Sacre Scritture assieme ai loro commentatori che sono davvero campi fioriti, dolci frutti del paradiso celeste con i quali le anime dei fedeli vengono istruite per la loro salvezza»<sup>11</sup>. Solo con il gustare il vangelo il singolo come la comunità può ritrovare la forza di motivare ogni azione personale e pastorale.

Altro male paralizzante è il pessimismo spirituale. Il senso di sconfitta perenne pro- duce un diffuso pessimismo che distrugge il senso profondo del vangelo, riducendolo ad un'utopia per pochi. Nella vita spirituale questo atteggiamento disfattista segna ne- gativamente il cammino verso la santità, che si manifesta, al contrario, come scelta gioio- sa e coraggiosa nell'affrontare le difficoltà della vita. Basti ricordare l'esempio dei marti- ri della Tebaide. Nelle parole di Eusebio di Cesarea possiamo notare come, nel ricevere la sentenza finale, essi lodassero, con gioia e contentezza, il Signore per la testimonianza

<sup>9</sup> EVAGRIO PONTICO, *Per conoscere Lui*, Edizioni Qiqajon, Magnano (BL) 1996, 195.

<sup>10</sup> GIOVANNI CLIMACO, *La scala*, 237.

<sup>11</sup> CASSIODORO, *Le Istituzioni*, Città Nuova, Roma 2001, 122.



da rendere<sup>12</sup>. Il pessimista non accoglie, né desidera che lo Spirito operi la sua azione trasformatrice e rigeneratrice, perché è chiuso in un solitario splendore e non vuole essere messo in gioco: «nessuno può intraprendere una battaglia se in anticipo non confida pienamente nel trionfo. Chi comincia senza fiducia ha perso in anticipo metà della battaglia e sotterra i propri talenti» (EG 85).

La conseguenza del pessimismo spirituale è la tristezza che i Padri della Chiesa stigmatizzavano come esperienza di malinconia fino a diventare depressione. Cassiano, rivolgendosi al vescovo Castore, sottolinea che la tristezza, «confondendo tutte le salutari decisioni dell'anima, rilassandone il vigore e la costanza, la rende come instupidita e paralizzata, tenuta dal pensiero della disperazione. Perciò, se ci siamo proposti di combattere la battaglia spirituale e, con Dio, di vincere gli spiriti della malizia, dobbiamo con ogni possibile vigilanza custodire il nostro cuore dalla tristezza. Come la tarma rode l'abito e il verme il legno, così la tristezza rode l'anima. Essa induce a sottrarsi a ogni buona conversazione e non permette di accettare una parola di consiglio neppure da amici sinceri, né di dare loro una risposta buona o pacifica: al contrario avviluppa tutta l'anima colmandola di amarezza e di accidia»<sup>13</sup>. La tristezza rode l'anima e mostra il lato negativo della persona, cioè quella sottile insoddisfazione, frutto dell'invidia, che non fa gioire dei risultati ottenuti<sup>14</sup>.

La comunità, segnata dal pessimismo individuale, si mostra come rassegnata dinanzi alle difficoltà di una società che non aspetta il Signore o che lo nega radicalmente. Si chiude in se stessa in atteggiamenti difensivi. Mai soddisfatta di ciò che si può proporre senza più annunciare il vangelo, è in continua lotta con se stessa (I Cor 3, 1-9).

Non ultima difficoltà che l'uomo e la donna spirituale devono affrontare per annunciare il vangelo della gioia è proprio la lotta contro la mondanità spirituale. Papa Francesco descrive questo ulteriore pensiero negativo che «consiste nel cercare, al posto della gloria del Signore, la gloria umana ed il benessere personale. E' quello che il Signore rimproverava ai Farisei: "E come potete credere, voi ricevete gloria gli uni dagli altri, e non cercate la gloria che viene dall'unico Dio?" (Gv 5,44). Si tratta di un modo sottile di ricercare "i propri interessi, non quelli di Gesù Cristo" (Fil 2,21)» (EG 93). La vanagloria dissemina i "Bravo, Bravo", lodando le sole capacità dell'uomo senza riconoscere la potenza del Creatore che nella sua provvidenza tutto regge e trasforma<sup>15</sup>. Per Giovanni Climaco «il vanaglorioso è un credente idolatra, che in apparenza onora Dio, ma in realtà cerca di piacere agli uomini e non a Dio. Vanaglorioso è chiunque ama mettersi in mostra: il suo digiuno rimane senza ricompensa, e la sua preghiera è inutile e inopportuna, perché sia l'uno che l'altra sono fatti per la lode degli uomini»<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> EUSEBIO DI CESAREA, *Storia Ecclesiastica*, 8,9,5, in PG.

<sup>13</sup> CASSIANO IL ROMANO, *Al vescovo Castore. Gli otto pensieri viziosi*, in NICODEMO AGHIORITA – MACARIO DI CORINTO (curr.), *Filocalia*, vol. 1, Gribaudi Editore, Milano 1982, 146.

<sup>14</sup> MASSIMO IL CONFESSORE, *Sulla carità, III Centuria*, 91, in NICODEMO AGHIORITA – MACARIO DI CORINTO (curr.), *Filocalia*, vol. 2, Gribaudi Editore, Milano 1983, 95-96.

<sup>15</sup> AGOSTINO, *Le confessioni*, 10, 36, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1997<sup>3</sup>.

<sup>16</sup> GIOVANNI CLIMACO, *La scala*, 304-305.



L'interesse si concentra o sulle proprie idee o sulla propria forza, per cui si potrebbe dire che la vanagloria è frutto dello gnosticismo e neopelagianesimo spirituale (EG 94). In entrambi i casi il credente si pone come centro della relazione con Dio, non aprendosi all'azione dello Spirito Santo. Lo spostamento manifesta come l'intelligenza e la volontà dell'individuo non siano orientate al possesso del Sommo Bene, ma alla sola acquisizione di beni momentanei. Lo stesso credente si trova in una situazione di squilibrio, per cui non mostra la presenza di Dio, ma la sua effimera potenza. In effetti lo gnosticismo si manifesta con atteggiamenti trionfalistici che non guardano la realtà effettiva in cui il soggetto vive. Il Papa fa riferimenti espliciti: «questa oscura mondanità si manifesta in molti atteggiamenti apparentemente opposti ma con la stessa pretesa di “dominare lo spazio della Chiesa”. In alcuni si nota una cura ostentata della liturgia, della dottrina e del prestigio della Chiesa, ma senza che li preoccupi il reale inserimento del Vangelo nel Popolo di Dio e nei bisogni concreti della storia. In tal modo la vita della Chiesa si trasforma in un pezzo da museo o in un possesso di pochi» (EG 95). Non si tratta di minimalismo liturgico, quanto piuttosto di ritornare alla fonte della preghiera comunitaria che nella sua semplicità è presenza perenne di Dio. Lo stesso S. Giovanni della Croce con incisività afferma che certe liturgie non aiutano l'interiorizzazione e di conseguenza non fanno crescere la comunità nel timore di Dio: «voglio solo parlare delle cerimonie che, per essere esenti da quelle maniere sospette, vengono praticate oggi con devozione indiscreta da molte persone le quali rispondono con tanta efficacia ed hanno tanta fiducia nel modo con cui sono solite compiere le loro orazioni e devozioni da credere che, mancando o allontanandosi di un sol punto da quei limiti, esse non otterranno frutto né saranno ascoltate dal Signore, confidando di più in quella esteriorità che nel vivo dell'orazione, non senza grande irriverenza e offesa di Dio»<sup>17</sup>. Il segno liturgico non può essere svuotato del suo significato, quando diventa ridondante.

Al contrario il neopelagianesimo spirituale si manifesta con posizioni autoreferenziali e prometeiche (EG 94). Nel campo della Chiesa tale espressione si consolida con atteggiamenti fortemente manageriali, per cui fa sembrare la comunità un'azienda da dirigere. Ad esempio San Bernardo disapprova il comportamento di certi prelati che sono più legati al denaro e al potere anziché al pascere il gregge con sentimenti materni. Lo scopo della loro missione è il governo del popolo di Dio, seguendo la croce di Cristo. Afferma che le loro mammelle sono sterili, perché vivono dissimulando<sup>18</sup>. Non possono esortare, perché ogni loro parola è vana per il cattivo esempio che danno, né provano compassione, in quanto il denaro non spinge verso sentimenti empatici.

Attualmente fare esperienza di Dio non significa produrre e commercializzare il sacro, bensì testimoniare con la vita che Dio in Gesù Cristo ha salvato il mondo, trasformando l'umanità e l'universo intero segnato dal peccato e dalla morte. La grande tradizione spirituale della Chiesa viene condensata nelle proposizioni del Concilio di Trento, là dove la remissione dei peccati non è disgiunta dal cammino di santità a cui è chiamata

<sup>17</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del monte carmelo*, III, 43, 2, in ID., *Opere*, Postulazione generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1985.

<sup>18</sup> BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, voll. 2, Edizioni Vivere in, Roma 1986: *Sermone* X, II, 3; *Sermone* XXIII, I, 2; *Sermone* XXIX, III, 6; *Sermone* XLI, IV, 6.



tutta quanta la Chiesa: «la giustificazione non è soltanto la remissione dei peccati, ma anche la santificazione e il rinnovamento dell'uomo interiore per mezzo dell'accogliamento libero della grazia e dei doni, per cui l'uomo da ingiusto che era diventa giusto, da nemico di Dio diventa amico»<sup>19</sup>. Il rinnovamento interiore del credente è fondamentale perché si possano superare le difficoltà che Papa Francesco ha evidenziato. La santità è affare di tutti, perché la Chiesa riceve dallo Spirito doni e ministeri secondo la disposizione e la cooperazione del singolo credente. In questo modo lo Spirito corrisponde alle esigenze e alle necessità che la Chiesa ogni giorno eleva a Dio per favorire la crescita comune<sup>20</sup>.

### 3. La mistica del quotidiano, ovvero la vita santa

Fare esperienza del mistero adorato comporta lo «scoprire e trasmettere la “mistica” di vivere insieme, di mescolarci, di incontrarci, di prenderci in braccio, di appoggiarci, di partecipare a questa marea un po' caotica che può trasformarsi in una vera esperienza di fraternità, in una carovana solidale, in un santo pellegrinaggio» (EG 87). La parola mistica non può essere ridotta ai soli fenomeni straordinari, ma c'è l'urgenza di tornare al suo originario quanto originale significato: partecipazione attiva al mistero di Dio che si comunica all'uomo. Allora il cristiano o sarà mistico o non sarà, perdendo la sua fisionomia di essere aperto al Mistero adorabile<sup>21</sup>. L'intima comunione con Dio non esula il credente dal vivere intensamente la sua vita quotidiana, anzi è proprio nella ferialità dei giorni che si manifesta e brilla la presenza consolante di Dio. La mistica del quotidiano non è solo un'espressione altisonante, ma rappresenta la concretizzazione del messaggio evangelico. Si partecipa alla vita di Cristo per essere uno con il Padre per mezzo dell'opera santificatrice dello Spirito.

Di conseguenza l'esperienza viva della presenza di Cristo nel cuore del credente non può non diventare solidarietà, fraternità, condivisione con chi è ai margini della società. In una bella riflessione, che don Luigi Sturzo consegnò nel pieno della sua maturità ad un giornale americano, possiamo scorgere il frutto del vangelo vissuto nella continua comprensione del progetto di Dio. Lo statista afferma che l'ottimismo, la tolleranza e l'esperienza di Dio sono le fondamenta del suo pensare politico, cioè del suo impegno per rinnovare con la grazia di Dio le relazioni fra le persone: «ottimismo, cioè fiducia nell'umanità; - tolleranza, cioè rispetto delle personalità degli altri uomini; - misticismo, cioè unione di sentimenti spirituali con il Verbo eterno – Dio- mi sono stati confermati, sembra strano, da una vita fatta di fervore, di lotte nel campo più aspro e più agitato, quello della politica»<sup>22</sup>. Proprio nei campi più difficili del pensare e dell'agire umano

<sup>19</sup> H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Romae 1976<sup>36</sup>, 1528.

<sup>20</sup> DS 1529.

<sup>21</sup> J. VERNETTE, *Il XXI secolo o sarà mistico o non sarà*, Edizioni OCD, Roma 2005, 5-6. K. RAHNER, *Nuovi saggi*, Edizioni Paoline, Roma 1968, 24.

<sup>22</sup> L. STURZO, *Quel che mi ha insegnato la vita*, in *The Weekly Mail*, 25 settembre 1926. Il testo si può trovare in L. STURZO, *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*, Vivere in, Roma 2006<sup>2</sup>, 206-207.



l'azione dello Spirito muove il credente a testimoniare con la vita la presenza di Cristo. L'essere cristiano offre uno sguardo nuovo sulle vicende del mondo; è un angolo visuale che consente di vivere in profondità la propria umanità.

La quotidianità è il vero banco di prova, dove si sperimenta la gioia di vivere nella comunione trinitaria. K. Rahner indicava tale gioia come vita mistica, perché il credente si apre al Mistero di Dio nella concretezza della sua esperienza individuale e comunitaria<sup>23</sup>. Nella mischia brilla la presenza consolante dello Spirito che conduce ogni credente all'incontro con Dio. San Paolo utilizza due espressioni centrali, perché si possa parlare di unione fra ciò che si crede, si spera e si ama e le vicende del mondo: vivere in forza dello Spirito e camminare seguendo lo Spirito (Gal 5, 25). Entrambe indicano dinamismo interiore ed esteriore, personale e comunitario. La lotta si concretizza grazie all'azione del frutto dello Spirito che si oppone alle opere della carne. Queste ultime allontanano il credente dalla sua vera realizzazione. San Paolo sottolinea come l'effervescenza dello Spirito produca un rinnovamento dell'umanità, come la trasformi, perché possa ritrovare la sua vera essenza. La realizzazione del credente non sta nel prendersi spazi individuali a scapito degli altri, bensì nell'armonizzare tutte le forze in campo per crescere in vista del Regno eterno. Si potrebbe affermare che la realizzazione personale è vera quando gli altri si sono realizzati nel portare a compimento il progetto di Dio per la loro vita. In questo modo la vita spirituale è essenzialmente generosità, perché il credente si lascia guidare dallo Spirito per essere totalmente degli altri. Si diventa così responsabili del genere umano, perché collaboratori della grazia di Dio che opera nel cuore del credente. La collaborazione è coscienza piena della responsabilità a cui tutti i credenti sono chiamati nel corrispondere all'azione di Dio nella storia. In questo modo si percepirà chiaramente che il proprio lavoro consiste nel seguire ciò che Dio desidera per il bene della comunità.

Nell'ottica della collaborazione risulta chiara la chiamata alla santità. La vita mistica non è altro che la vita santa, quella stessa che lo Spirito detta per la crescita di tutta la comunità cristiana. L'unione a Cristo non può non produrre un'esistenza indefettibile che si sperimenta nella lotta quotidiana, nelle scelte impegnative e nell'esercizio continuo e costante delle virtù.

Il modello di tale santità è Cristo che insegna con la sua vita come ritornare ad abbracciare il Padre celeste (LG 40). Il suo sacrificio vespertino ha aperto nuovamente le porte del regno all'umanità, decaduta a causa del peccato, grazie al dono dello Spirito che guida l'umanità alla verità tutt'intera. In Gesù il maestro e il modello coincidono; anzi Egli stesso ha coscienza del fatto che la sua vita e il suo insegnamento sono un'unica realtà a cui i discepoli devono fare costante riferimento: «Portate su di voi il mio giogo e imparate da me che sono mite e umile di cuore» (Mt 11, 29). Il ristoro delle loro anime consisterà nell'aver realizzato il suo insegnamento vitale. Non è, quindi, una dottrina da imparare a memoria, quanto piuttosto uno stile di vita in cui Dio guida e protegge i passi di coloro che si affidano a Lui. Certo non è riducibile a pura prassi, poiché il suo inse-

<sup>23</sup> Cf K. RAHNER, *The Mystical Way in Everyday Life: Sermons, Prayers and Essays*, Orbis Books, Maryknoll, NY 2010. H.D. EGAN, *Karl Rahner: Mystic of Everyday Life*, Crossroad Publishing, New York, NY 1998.



gnamento riporta il discepolo a considerare tutta la storia della salvezza realizzando così la legge dell'amore per Dio e per il prossimo. Nel brano di Matteo Gesù propone l'idea dell'imitazione, che non assume i tratti del rinnegamento della personalità di chi imita, quanto piuttosto dell'assimilazione nell'amore delle persone in questione.

L'imitazione è il gioco dell'amato e dell'amante che reciprocamente si comprendono e si aprono nell'accogliersi a vicenda. Il fulcro della vita mistica non sarà altro che la perfetta configurazione a Cristo, che Sant'Alfonso de'Liguori traduceva con l'espressione forte di uniformità alla volontà di Cristo<sup>24</sup>. La conformazione alla volontà di Cristo avviene perché Gesù è l'origine dell'amore, di ogni perfezione che conduce la creatura a riconoscersi parte integrante di Gesù. L'imitazione dei sentimenti è l'essere in unione santa; sperimentare così che la santità di Gesù è propria del credente che si trova immerso nei suoi sentimenti più reconditi dove Gesù percepisce la sua figliolanza nei riguardi del Padre (Fil 2, 1-11).

Quali sono questi sentimenti che costituiscono l'oggetto da imitare? Se la perfezione dei discepoli deve essere quella del Padre celeste, la realizzazione è quella del cuore misericordioso di Cristo, amore offerto dal Padre per ciascuno di noi. Il volto del Padre è Gesù stesso; il cuore del Padre pulsa nel sangue offerto del Figlio che ama dello stesso amore oblato di suo Padre. L'imitazione, dunque, è una via per giungere nelle profondità della divinità di Gesù; per mezzo di essa si tocca con mano l'amore infinito del Padre che riunisce tutta la creazione nella persona del Figlio, che si è donato per rigenerare l'universo in vista della ricapitolazione finale. Nei secoli la sequela di Gesù è stata vissuta come un approfondire sempre più il legame del discepolo con il suo Maestro.

L'imitazione viene recepita come piano educativo per entrare in comunione con tutta la Santissima Trinità. Tale esperienza si esprime con un atteggiamento di uniformità alla volontà divina, per tutto il suo vissuto l'uomo è orientato incondizionatamente a piacere a Dio. Queste espressioni hanno segnato la vita di tantissimi discepoli che hanno sperimentato l'unione a Dio per mezzo della santissima umanità di Gesù. L'uniformità si esprime particolarmente nel far propria la ricchezza di sentimenti che ha mosso la vita di Cristo. Ad esempio la mitezza, la generosità, il dominio di sé sono il frutto dello Spirito (Gal 5, 22). I sentimenti di Gesù maturano tutta la persona del credente, fino a condurlo a scoprire che la sua immagine è somigliante a quella del Figlio di Dio impressa nel suo cuore e indebolita dall'attrazione della carne. La lotta fra la carne e lo spirito spinge il credente a migliorare nella sua umanità tendendo sempre più all'incontro trasformante con Cristo. Il frutto dello Spirito in lui sarà il ritrovare un sano equilibrio tipico dell'alunno che segue il suo maestro.

L'unità profonda che vi è fra le parole di Gesù e il suo modo di vivere lo rende speciale agli occhi di tutti: insegna come un rabbino, ma vive come un profeta. Il cammino del suo discepolato è esigente non solo per l'idea di imitazione, ma soprattutto per la radicalità delle sue scelte. Gesù è un maestro esigente nelle sue scelte. Propone ai suoi una vita senza compromessi con il peccato e con la pigrizia spirituale. Il suo cammino è per i

<sup>24</sup> ALFONSO M. DE LIGUORI (SANTO), *Modo di conversare continuamente ed alla familiare con Dio*, Bettinelli Editore, Verona 1992<sup>3</sup>.



coraggiosi che si lasciano interrogare dal senso profondo della vita. La radicalità costituisce così la nota caratteristica della sua sequela in cui il discepolo è posto in un continuo atteggiamento di scelta. Infatti nei Vangeli ogni personaggio ha sempre un rapporto forte e a volte contrastante con Gesù di Nazaret. Quando tale rapporto è autentico, lo stesso Messia invita l'ascoltatore a diventare discepolo aprendo il cuore e la mente alla voce del Padre e ad accogliere la forza trasformante dello Spirito di Dio. Il Maestro chiede, quindi, ai suoi discepoli una radicalità di vita che è frutto dell'azione libera e liberante di Dio. Mettere il Padre al primo posto significa orientare diversamente le scelte vitali, gli interessi e le proprie aspirazioni. Il primato di Dio nella vita del credente è essenziale, perché possa compiersi una vera conversione del cuore. Dio viene prima di ogni scelta del discepolo, perché si possa realizzare la perfetta comunione con Lui.

Il programma di questa radicalità è rappresentato dalle Beatitudini (Mt 5). La felicità consiste nell'andare contro corrente, nel sovvertire il ragionamento umano per far emergere le esigenze di Dio. Il discorso di Gesù racchiude il valore della povertà dell'Antico Testamento con un'apertura universale sulla perfetta sequela che ogni uomo e ogni donna può compiere quando incontra Dio nella sua vita. Chi vuole realizzare la perfezione deve percorrere la via di Dio; una piccola via che ai più sembra stretta, quando non si lascia a Dio l'opera di salvezza. Coloro che sono miti, giusti, misericordiosi hanno come padre Dio, perché come bambini si sono affidati alla sua opera educativa che li ha guidati attraverso sentieri imperscrutabili per il ragionamento umano. La qualità della vita sta nell'amare Dio e il prossimo con tutta la forza della mente, del cuore e della volontà (Mc. 12, 30). L'origine di tutto il programma educativo risiede nell'amore che trasforma, converte i cuori più induriti e le società più chiuse.

Tutti sono chiamati ad essere discepoli di Gesù, ognuno a seconda del grado dell'amore che lo muove a vivere gli insegnamenti del Maestro. La santità si realizza grazie all'amore e al desiderio di piacere sempre più a Dio: «ognuno secondo i propri doni e le proprie funzioni deve senza indugi avanzare per la via della fede viva, la quale accende la speranza e opera per mezzo della carità» (LG 41). La carità rende il credente santo: non vi è solo lo sforzo morale, ma lo slancio dell'amore che attira e spinge nel cammino della vita. L'aspetto ontologico dell'essere originati da Dio non è, però, separabile dall'aspetto morale, da come un credente vive quotidianamente. La carità vissuta nell'imitazione di Cristo ha un risvolto etico, ecclesiale e sociale che è ben visibile nella storia dei santi. Ogni credente è chiamato da Dio a vivere la sua santità nel concreto dell'esistenza, sperimentando il limite umano e la sovrabbondante ricchezza della sua grazia: «tutti i fedeli quindi nelle loro condizioni di vita, nei loro lavori o circostanze, e per mezzo di tutte queste cose, saranno ogni giorno più santificati se tutto prendono con fede dalla mano del Padre celeste, e cooperano con la volontà divina, manifestando a tutti, nello stesso servizio temporale, la carità con la quale Dio ha amato il mondo» (LG 41). La cooperazione si ha nell'accogliere la grazia, facendola lavorare nell'intimità del credente. La santità è un continuo lavoro di Dio nell'intimità del credente, in cui Dio si fa presente come origine e fine di ogni sua azione e di ogni suo pensiero. In questo modo Dio sarà presente in ogni circostanza della sua vita. In ogni avversità del credente la Santissima Trinità è all'opera confortando, sanando ed elevandolo nel suo amore.



## 4. La gioia del cuore

I Padri Conciliari hanno recepito il grande insegnamento degli autori spirituali, proponendo il cammino di santità come esperienza entusiasmante e gioiosa di tutta la comunità credente, senza nascondere le difficoltà che si possono incontrare quando si sperimenta la salita verso la vetta celeste (LG 39-42). Lo stesso Concilio si esprime positivamente sul superamento di una visione della santità troppo clericale, vissuta solo all'ombra dei campanili: «tutti i fedeli, quindi, nelle loro condizioni di vita, nei loro lavori o circostanze, e per mezzo di tutte queste cose, saranno ogni giorno più santificati se tutto prendono dalla mano del Padre celeste, e cooperano con la volontà divina, manifestando a tutti, nello stesso servizio temporale, la carità con la quale Dio ha amato il mondo» (LG, 41). Tale visione rinnovata consente una totale integrazione di ogni membro del popolo di Dio, chiamato perché la sua opera risulta necessaria ed indispensabile per l'edificazione del Regno del Padre. Tutti, nessuno escluso, sono presenti nell'opera di santificazione. La bella pagina della Costituzione conciliare *Lumen Gentium*, dal titolo significativo di *multiforme esercizio dell'unica santità* (LG, 41), mostra come ogni membro della Chiesa offra la sua collaborazione nella piena comunione con le altre parti del Corpo mistico. I presbiteri (sia essi secolari o religiosi, chierici), i laici (coniugi, genitori cristiani o eletti da Dio per opere apostoliche), i religiosi sono presenti quali testimoni dell'amore del Padre impegnati nelle diverse realtà del mondo<sup>25</sup>.

Sulla scia conciliare si pone il documento di San Giovanni Paolo II che, a conclusione del Giubileo, incita tutta la Chiesa a percorrere la storia con gioia in vista della meta finale. Nella *Novo millennio ineunte* indica che da più parti si avverte l'urgenza di formare alla santità di vita. Si cercano maestri che vivano il messaggio di Cristo e lo trasmettano con generosità. Il Papa formula un'espressione che ben delinea il proposito da seguire: pedagogia della santità. Afferma che «i percorsi della santità sono personali, ed esigono una vera e propria *pedagogia della santità* che sia capace di adattarsi ai ritmi delle singole persone»<sup>26</sup>. Proporre una linea pedagogica che abbia come riferimento essenziale ed ineludibile la logica della santità cristiana significa sconvolgere i piani pastorali delle parrocchie e ancora di più delle diocesi.

Partire dall'esperienza spirituale pone evidentemente sotto gli occhi di tutti l'altezza, l'ampiezza e lo spessore della vita cristiana in ogni aspetto ad un livello maggiore. Non è possibile navigare sotto costa, ma bisogna prendere il largo e affrontare anche le difficoltà della navigazione. La navicella della Chiesa è chiamata per sua natura a veleggiare nei marosi della storia e a «riproporre a tutti con convinzione questa “*misura alta*” della *vita cristiana ordinaria*» (NMI, 31).

L'insegnamento illuminante di Papa Paolo VI richiama questa realtà. In un suo discorso ai presbiteri, ma lo possiamo applicare a tutti i battezzati, così si esprimeva: «la

<sup>25</sup> Cf. T. GOFFI, *Tracce di vita*, in B. SECONDIN - T. GOFFI (edd.), *Corso di spiritualità. Esperienza-sistemica-proiezioni*, Queriniana, Brescia 1989, 439-459.

<sup>26</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, 31, in *Acta Apostolicae Sedis* 93 (2001), 287-288.



chiamata di Cristo è per i forti, è per i ribelli alla mediocrità, e alla viltà della vita comoda e insignificante, è per quelli che ancora conservano il senso del Vangelo e sentono il dovere di rigenerare la vita ecclesiale pagando di persona e portando la croce». La santità ci riguarda da vicino: il singolo battezzato e tutta quanta la comunità cristiana che crescerà nella misura in cui i suoi membri brilleranno della luce di Cristo.

Educare, quindi, alla santità non è semplicemente una bella esortazione, ma prende di mira il nucleo del cammino di fede, una diffusa esigenza di vita spirituale più autentica che mostri coerentemente l'unità tra ciò che si crede e ciò che si vive. Infatti uno dei paradossi che vive la comunità ecclesiale è proprio quello di avvertire con una coscienza chiara il limite del peccato in una continua ricerca della santità<sup>27</sup>.

La gioia del credente consiste nel gustare la parola di Dio, restando aperto e disponibile alle esigenze del mondo. Allora la gioia esprime la felicità di chi ha incontrato Cristo nella sua vita. Nel dialogo fra Agostino e sua madre Monica il nucleo della discussione verteva sulla felicità da conseguire nel fare il bene: «se chi desidera e consegue il bene è felice; se poi desidera il male, ancorché lo raggiunge, è infelice»<sup>28</sup>. Seguire il bene rende felice, ma scendendo in profondità solo chi possiede il Sommo Bene vive felicemente<sup>29</sup>. La grande lezione di Ambrogio consente ad Agostino e Monica di contemplare nella propria vita la presenza di Dio che inonda i loro cuori di gioia. Infatti «riposare in Dio e vedere la sua felicità è cosa che sazia e riempie di gioia e di pace»<sup>30</sup>.

I monaci nel Medioevo rappresentavano questo stato interiore come un gradino necessario della *Lectio divina*. Per riposare in Dio e gustare le sue dolcezze, bisognava porre il capo sul petto di Cristo, così come lo descrive l'evangelista Giovanni (Gv 13, 25). L'ascolto del cuore di Cristo rappresenta il modo per essere in unione con Lui. La gioia proviene dall'ascoltare la sua parola che invita a seguirlo. Il credente pende dalle labbra di Cristo (Lc 19, 48).

La preghiera diventa l'esperienza più viva di quella gioia che si prova nello stare ai piedi di Gesù ad ascoltarlo. Prendendo in prestito la riflessione di Giovanni Climaco possiamo affermare che «La preghiera, nella sua essenza, è intimità e unione dell'uomo con Dio; nei suoi effetti, è sostegno del mondo, riconciliazione con Dio, madre delle lacrime, e loro figlia, espiatione dei peccati, ponte per superare le tentazioni, muro contro le tribolazioni, eliminazione delle guerre, opera degli angeli, nutrimento di tutti gli esseri incorporei, letizia del mondo futuro, attività senza fine, fonte di virtù, dispensatrice di grazie, progresso invisibile, alimento dell'anima, illuminazione della mente, scure contro la disperazione, dimostrazione di speranza, dissoluzione della tristezza, ricchezza dei monaci e tesoro degli esicasti, diminuzione della collera, specchio del nostro progresso, indice del nostro grado di perfezione, manifestazione della nostra condizione interiore, rivelazione dei beni futuri e pegno della gloria»<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. R. LATOURELLE, *Cristo e la Chiesa segni di salvezza. Paradosso e tensioni*, Cittadella editrice, Assisi 1980, 177-220.

<sup>28</sup> AGOSTINO, *De beata vita*, 2, 10, in Id., *Dialoghi I*, Città nuova editrice, Roma 1970, 194.

<sup>29</sup> AGOSTINO, *De beata vita*, 2, 11.

<sup>30</sup> SANT'AMBROGIO, *La fuga dal mondo*, in Id., *Opere esegetiche*, vol. IV, Roma 1980, 120-121.

<sup>31</sup> GIOVANNI CLIMACO, *La scala*, 433.



La *Lectio divina* è un metodo per introdursi nel cammino di santità, sperimentando la bellezza della preghiera cristiana sia singolarmente che comunitariamente (EG 152-153). La lettura della Scrittura consente di squarciare il velo delle parole per giungere all'essenza della relazione con Dio. Il monaco certosino Guigo II indica la lettura orante come una scala che congiunge la terra al cielo, per cui chi vi sale può gustare qualcosa delle realtà future, anche se è ancora legato alla dimensione storica<sup>32</sup>. La finalità di questo articolato modo di pregare è quella di incamminarsi per le vie della santità sperimentando la felicità qui ed ora<sup>33</sup>. Il credente sta alla presenza di Dio e si domanda: «che cosa vuoi cambiare della mia vita con questo messaggio?» (EG 153).

La *Lectio* rimanda all'esercizio della carità evangelica che si esprime in una rinnovata relazione con se stessi, con il mondo e con Dio. La parola ascoltata e ruminata viene espressa in atteggiamenti positivi che vanno a formare un vero e proprio processo di santificazione, in cui la comunità assume un ruolo fondamentale. Infatti la parola di Dio nutre e rinvigorisce la comunità che si sforza di seguire Cristo con prontezza di spirito. In chi ascolta la parola del Padre si produce un processo di apertura agli altri tale da trasformare i contesti sociali ed ecclesiali in cui vive. Un'interessante testimonianza del monaco Macario l'Egiziano sottolinea come il rinnegare se stessi per aprirsi agli altri sia frutto di una lunga e prolungata preghiera. Dio apre il cuore e la mente alla fraternità: «Sappi che rinnegare se stessi è questo: consegnarsi totalmente alla fraternità e non seguire in nulla la propria volontà né essere padrone di alcuna cosa, se non della sola veste, per poter, libero da tutto, attenersi con gioia ai soli ordini che si ricevono; considerando tutti i fratelli, e soprattutto quelli che guidano la comunità e ne hanno preso su di sé i pesi, come signori e padroni, a causa di Cristo, obbedendo a Cristo che dice: chi vuole essere tra voi primo e grande sia ultimo e servo di tutti e schiavo di tutti»<sup>34</sup>. L'obbedienza alla parola di Dio comporta il consegnarsi nelle mani della comunità, perché si possa sperimentare la vera fraternità, cioè l'accoglienza reciproca.

Chi ascolta la parola di Dio in comunità è spronato a scendere nelle profondità del proprio cuore. L'incontro con il Signore impegna tutte le facoltà del credente, per cui i diversi gradi corrispondono alle varie dimensioni psico-fisico-spirituali dell'esercitante. Infatti «la lettura è esercizio dei sensi esterni, la meditazione è un lavoro dell'intelletto, la preghiera è un desiderio, la contemplazione è un superamento di ogni senso»<sup>35</sup>. Si può osservare come a partire dalla sensibilità il credente si impegni totalmente a realizzare la parola di Dio nella sua vita. Si incomincia ad esaminare i sensi. La lettura passa attraverso l'occhio; la parola è ascoltata e gustata; muove ad agire e riporta l'uomo al centro del suo essere. La Sacra Pagina coinvolge l'intelletto e la volontà in un lavoro che ha come meta l'unificazione di tutta la realtà dell'uomo. L'intelletto, nutrito dalla parola, ha bisogno della volontà per dirigere tutte le sue energie nel realizzare il vangelo. La contemplazione, come superamento dei sensi, si fonda sull'elevazione della mente verso Dio.

<sup>32</sup> GUIGO II, *Lettera sulla vita contemplativa*, in AA.VV., *Un itinerario di contemplazione. Antologia di autori certosini*, Cinisello Balsamo (MI) 1987, 21-34.

<sup>33</sup> GUIGO II, *Lettera sulla vita contemplativa*, XIV.

<sup>34</sup> MACARIO L'EGIZIANO, *Parafrasi di Simeone Metafrasto*, 8, in NICODEMO AGHIORITA – MACARIO DI CORINTO (curr.), *Filocalia*, vol. 3, Gribaudi Editore, Milano 1985, 272.

<sup>35</sup> Ivi XII.



## Conclusioni

La vita mistica apre il nostro sguardo all'orizzonte ultimo, la comunione con la Santissima Trinità, fonte della nostra vita e del nostro gaudio. Nell'esperienza storica del credente si incunea la presenza trasformante dello Spirito Santo che conduce tutta la comunità alla sua piena realizzazione. Le difficoltà del momento non bloccano le aspirazioni dei cristiani, anzi nel turbinio del mondo è svelato il mistero della compassione di un Dio che ha scelto di accompagnare ogni uomo verso la sua piena realizzazione. La gioia è il sentimento che contraddistingue i salvati. La lettura saporosa della Sacra Scrittura spinge il credente a vivere il vangelo nella gioia, affrontando le avversità, fiducioso nella presenza consolante di Dio.



**«Io, recluta inesperta, ho trovato la fonte dalla quale  
attingere anche solo poche gocce»<sup>1</sup>**

# **Alle fonti della spiritualità: la *Lettera a Gervaso* di Guigo II il certosino**

*di Emma Caroleo\**

La *Lettera a Gervaso* di Guigo II il certosino (1160 c.a. –1189) è un testo spirituale sulla preghiera, sulla *lectio divina*, e sarà oggetto di questo intervento attraverso tre passaggi.

1. Uno sguardo sulle fonti e sul contesto storico: lo sviluppo della *lectio divina*.
2. Un'introduzione sull'arte della preghiera: le caratteristiche della *Lettera a Gervaso* di Guigo II il certosino.
3. Una guida al discernimento della propria vita interiore: il metodo proposto nella *Lettera a Gervaso*.

Il tutto avvicinerà il quadro spirituale nel quale si svolge l'umana relazione con Dio, nella libertà sotto l'azione dello Spirito<sup>2</sup>.

## **1. Fonti e contesto nei quali si sviluppa la *lectio divina***

Il discorso si innesta all'interno della mentalità dell'Evo Medio. Esso pone la preghiera al centro dell'esistenza umana come la radice sulla quale si fonda e lo scopo verso il quale essa tende.

La vita monastica medievale<sup>3</sup> è un'unica azione in cui il momento della preghiera è costantemente attorniato e prolungato da tutti gli altri atti della giornata: atti di ascesi e di lettura spirituale. Anche il lavoro manuale tende a conservare la memoria della condizione umana. Tutto è preghiera. Da questo ritmo vigilante nasce la *memoria Dei*, cioè il

\* EMMA CAROLEO, docente incaricata della PUG presso il Dipartimento della Teologia delle Religioni, [emmacaroleobonfatti@gmail.com](mailto:emmacaroleobonfatti@gmail.com).

<sup>1</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, in *I padri certosini, Una parola dal silenzio. Fonti certosine. Le Lettere*, introduzione, traduzione e note a cura di Cecilia Falchini, monaca di Bose, ed. Qiqajon, Comunità di Bose 1997. La traduzione in italiano della *Lettera a Gervaso* è curata da E. ARBORIO MELLA, *Tornerò al mio cuore*, ed. Qiqajon, Bose 1987, n. 5.

<sup>2</sup> E. ARBORIO MELLA, *Tornerò al mio cuore*, cit., 21.

<sup>3</sup> Cf G. PENCO, *Storia del Monachesimo in Italia. Dalle origini al Medioevo*, Jaca Book, Milano 1983.



ricordo permanente del Signore. Essa consiste nel riferire costantemente a Dio ogni pensiero, ogni relazione, ogni evento di cui si è testimoni.

Da quanto detto, nello spirito medievale<sup>4</sup> è impossibile circoscrivere la preghiera come momento separato rispetto agli altri gesti della vita; allo stesso modo in cui lo è distinguere gli spazi di preghiera personale da quella comunitaria<sup>5</sup>.

Si tratta di distinzioni che esprimono aspetti diversi di una realtà unica. Si ha a che fare con il dono dell'incontro con Dio, fatto da Lui agli uomini, a cui l'uomo e la donna sono chiamati a rispondere con accenti sempre nuovi.

I Padri parlano della preghiera come dell'uscita da se stessi, dal proprio mondo per entrare in dialogo con Dio:

«La preghiera è elevazione della mente verso Dio. La preghiera è l'attività conveniente alla dignità della mente, ovvero l'esercizio più eccellente e più puro di essa. Come il pane è nutrimento per il corpo e la virtù per l'anima, così anche la preghiera spirituale è nutrimento della mente. Come la vista è più potente di tutti i sensi, così la preghiera è la più divina di tutte le virtù»<sup>6</sup>.

Alla *Lettura* della Scrittura è assegnato un posto quanto mai privilegiato all'interno della preghiera. S. Benedetto precisa, nell'ultimo capitolo della Sua Regola, di quale tipo di *lettura* si tratti:

«Quale pagina infatti o quale parola d'autorità divina del Vecchio e del Nuovo Testamento non è retissima norma per la vita umana? Così pure le Collezioni, le Istituzioni e le Vite dei Padri che altro sono se non strumenti di virtù per i monaci buoni e obbedienti?»<sup>7</sup>.

È interessante notare come S. Benedetto non citi *l'orazione*, dal momento che, in tutta la letteratura monastica antica, la *lettura* comportava ciò che noi poniamo sotto il nome di *orazione*, anzi molto di più.

Come esempio citatissimo, si riporta Antonio Abate (251–356), padre di tutti i monaci, che discerne la sua vocazione ascoltando la Scrittura in un contesto liturgico<sup>8</sup>. E, come se ciò non bastasse, saranno le parole della Scrittura a motivare le sue scelte future e ad ispirare la sua spiritualità.

La *lettura* di cui trattiamo si definisce *divina* poiché la Bibbia non è un libro come gli altri: è *Parola* di Dio che ha creato il mondo; è *Parola* che ri-crea e che trova compimento

<sup>4</sup> Cf M.D. KNOWLES - D. OBOLENSKY, *Nuova storia della chiesa. Il Medioevo*, Marietti Editori, Torino 1981, 159-188; J.M. MOLINER, *Espiritualidad medieval*, Editorial El Monte Carmelo, Burgos 1974, 162-174.

<sup>5</sup> D. URSMER BERLIERE, *L'Ordine monastico dalle origini al secolo XII*, traduzione italiana di M. ZAPPALÀ, Edizioni Laterza, Bari 1928, 35-40.

<sup>6</sup> EVAGRIO PONTICO, *Sulla preghiera pura* (a cura di G. Bertotti), Il Leone Verde ed., Torino 1998, 35.

<sup>7</sup> Cf *Regola di Benedetto* 73,3-6 in G. TURBESSI, *Regole Monastiche antiche*, Ed. Studium, Roma 1978, 473.

<sup>8</sup> Antonio attratto dall'ammaestramento evangelico «Se vuoi essere perfetto, va', vendi ciò che hai, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo, poi vieni e seguimi» volle scegliere questa strada e, venduti i suoi beni si dedicò alla vita ascetica davanti alla sua casa e poi al di fuori del paese. Una parte dei frutti del suo lavoro gli serviva per procurarsi il cibo, il resto lo distribuiva ai poveri; dice s. Atanasio che pregava continuamente ed era così attento alla lettura delle Scritture da ricordare tutto e la sua memoria sostituiva i libri.



in Cristo<sup>9</sup>.

Il IX abate di Cluny, Pietro il Venerabile (1094–1154) indica come inizio della preghiera il *silenzio*, seguito da *lectio*, *meditatio*, *oratio*; il cistercense filosofo inglese Isacco della Stella (1110–1169) parla a sua volta di *lectio*, *meditatio*, *oratio*. La terminologia senza grandi variazioni è frutto di una tradizione acquisita e salda risalente ai Padri della Chiesa, come ad esempio nel caso delle opere di Origene (185–254), dalle quali i Padri cappadoci, S. Basilio Magno e Gregorio il Teologo, nel 300 fecero una *Filocalia* per l'apporto determinante alla *lettura*<sup>10</sup>.

Ciò che interessa è tentare di specificare queste quattro parole che costituiscono l'argomento della *Lettera a Gervaso*, le quali appartengono alla fonte della Tradizione monastica, e costituiscono, in questo frangente, la sua chiave di comprensione.

Le quattro parole sono: *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio*, ovvero lettura, meditazione, preghiera, contemplazione, i quattro gradini spirituali, che per Guigo II compongono la *Scala di Giacobbe*:

«Improvvisamente quattro gradini spirituali si offesero all'intima mia riflessione e cioè la *lettura*, la *meditazione*, l'*orazione* e la *contemplazione*. Questa è la *scala dei monaci*, grazie alla quale essi sono elevati dalla terra al cielo. È una scala con pochi gradini, ma di una altezza incommensurabile, indicibile»<sup>11</sup>.

La progressione e l'ordine suggeriti da Guigo II sono gli stessi che a tutt'oggi si seguono all'interno della *Lectio divina*. Con la *Scala* di Guigo II siamo agli inizi di una fase della letteratura sulla preghiera. Negli stessi anni sorgono sintesi analoghe presso i canonici di S. Vittore<sup>12</sup>. Fra i certosini, un monaco di nome Adamo<sup>13</sup>, scrive un trattato metodico sulla preghiera.

Nei decenni e nei secoli successivi i metodi di preghiera diverranno un cardine della devozione popolare e plasmeranno profondamente la vita religiosa, anche in risposta alla divaricazione fra preghiera personale e liturgia dovuta al persistente uso del latino e al crescente distacco tra la vita monastica e la vita del semplice cristiano/a.

Nella ricerca di una interiorità personale si farà strada da un lato la mistica sul genere del Meister Eckhart<sup>14</sup> (1260–1328), dall'altro la semplice pietà dell'*Imitazione di Cristo*<sup>15</sup>

<sup>9</sup> Vi è tutta una tematica e una riflessione dei Padri della chiesa che attesta questa precisa coscienza di fede, Gesù è presente nella Scrittura; leggendo la Scrittura dialoghiamo con Lui; ascoltando la Scrittura Egli ci è donato. Cf. L. PACOMIO, *Lectio Divina*, Piemme, Casale Monferrato 1986, 23-25.

<sup>10</sup> Le omelie ed i commenti di Origene ci permettono di conoscere a fondo il suo modo di insegnare che si identifica con il suo modo di interpretare la Scrittura. Gli studiosi sono pressoché concordi nel qualificare ed apprezzare il ruolo primordiale di Origene nello sviluppo della *lectio divina*. Cf E. DAL COVOLO, *La Lectio divina nei Padri della Chiesa. Dalla svolta <origeniana> alle regole monastiche fino a Guigo II*, in G. ZEVINI - M. MARITANO (a cura di), *La Lectio Divina nella vita della chiesa*, LAS, Roma 2005, 97-11

<sup>11</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 2.

<sup>12</sup> E. ARBORIO MELLA, *Tornerò al mio cuore*, cit., 16.

<sup>13</sup> Adamo certosino (1140–1212) scrisse un centinaio di sermoni e numerosi trattati ascetici e mistici in cui è sensibile l'influenza di S. Bernardo.

<sup>14</sup> Cf MEISTER ECKHART, *I Sermoni*, (a cura di M. Vannini), Ed. Paoline, Milano 2002.

<sup>15</sup> Cf AUTORE ANONIMO, *Imitazione di Cristo*, Edizioni S. Paolo, Torino 2007. La paternità dell'opera non è così certa. Enzo Bianchi l'attribuisce ad un autore dell'ambiente certosino, e per questo anonimo.



(1200 c.a). La mentalità religiosa acquisterà un'impronta fortemente individualistica e la *contemplazione* diverrà una tecnica destinata a fornire risonanze emotive, la cui presenza sarà segno di autenticità.

Va detto che nulla di tutto ciò è nell'opera di Guigo II.

### 1.1. Brevi note biografiche di Guigo II

A proposito di Guigo II il certosino gli elementi storici sono molto pochi: certamente tale riserbo delle fonti si può facilmente far risalire all'amore per il silenzio riguardo se stessi che caratterizza la spiritualità certosina<sup>16</sup>.

Egli è conosciuto come Guigo II, per poterlo così distinguere da Guigo I. Ricoprì la carica di Priore della Chartreuse, il nono per l'esattezza, dall'anno 1173 al 1180; fu ulteriormente investito di una nuova nomina dal 1185 fino alla sua morte, avvenuta nel 1189<sup>17</sup>.

La produzione letteraria di Guigo II il certosino consiste: nella *Lettera a Gervaso*, in dodici brevi *Meditazioni* e in un *Commento al Magnificat*, la cui attribuzione non è così certa<sup>18</sup>. Questi scritti sono tutto ciò che rimane di Guigo II: una letteratura sulla preghiera e di preghiera, una testimonianza sul cuore stesso della vita del monaco del medioevo.

## 2. Le caratteristiche della *Lettera a Gervaso*

La *Lettera a Gervaso* di Guigo II il certosino non si distingue né per mole né per dottrina, ma per densità di esperienza spirituale. Guigo II la definisce *Scala claustralium*. L'immagine di una scala di perfezione che comprende diversi gradini ha tentato un certo numero di autori. Evagrio Pontico (345–399), filosofo del deserto di Egitto, ne ha ritenuti necessari tre<sup>19</sup>. S. Benedetto ha costruito una scala che ne annovera dodici<sup>20</sup> e Giovanni Climaco ne elenca una trentina<sup>21</sup>. La “scala dei monaci”<sup>22</sup> di Guigo II, ricordata e

<sup>16</sup> I certosini eredi degli eremiti hanno da essi ripreso i tre elementi sui quali si articola la loro vita «siederà, solitario e tacerà» Lam. 3,27-28.

<sup>17</sup> La cronologia della vita di Guigo II il certosino è ripresa da quella stabilita in *Sources Chretiennes*, 1963.

<sup>18</sup> Come già riferito la traduzione in italiano dello scritto è curata da E. ARBORIO MELLA, *Tornerò al mio cuore*, cit., 1987.

<sup>19</sup> EVAGRIO PONTICO, *Trattato Pratico. Cento capitoli sulla vita spirituale*, ed. Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 2008.

<sup>20</sup> S. BENEDETTO, *La Regola*, in G. TURBESSI, *Regole monastiche antiche*, ed. Studium, Roma 1978, 406-472.

<sup>21</sup> GIOVANNI CLIMACO, *La Scala*, Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 2005. Giovanni Climaco, monaco, teologo e asceta, vissuto nel convento ai piedi del monte Sinai tra il 6° e il 7° secolo, è autore di una celebre opera di ascetismo, da cui trae anche l'epiteto che lo contraddistingue, cioè la *Κλίμαξ τοῦ Παραδείσου* (Scala del Paradiso) detta anche *Πλάχες πνευματικοί* o *Tabulae spirituales*. Essa costituisce un trattato destinato ai monaci e diviso in trenta capitoli, tanti quanti gli anni della vita privata di Cristo, che ha lo scopo di indirizzare e guidare l'anima di chi ha scelto la vita monastica, considerata stato supremo nell'ascesa verso Dio, ascesa simboleggiata appunto da una scala di trenta gradini. Fonte di ispirazione dell'opera di Giovanni Climaco, oltre ovviamente alle Sacre Scritture, con particolare attenzione all'Antico Testamento, – la stessa immagine della scala è improntata alla visione di Giacobbe (Gn. 28, 10-16).

<sup>22</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 2.



ricopiata per un lungo periodo, si può indicare anche come la “scala dei cristiani” credo, senza tradire il pensiero profondo di Guigo II.

Egli applica a una parola di Gesù sull’orazione «Chiedete e vi sarà dato, cercate e troverete, bussate e vi sarà aperto» (Mt 7,7) il metodo da lui schematizzato e organizzato nella *Scala claustralium: Cercate leggendo e troverete meditando; picchiate pregando e vi sarà aperto contemplando*.

«La **lettura** è un attento esame delle Scritture che muove da un impegno dello spirito. La **meditazione** è un’opera della mente che si applica a scavare nella verità più nascosta sotto la guida della propria ragione. L’**orazione** è un impegno amante del cuore in Dio allo scopo di estirpare il male e conseguire il bene. La **contemplazione** è come un innalzamento al di sopra di sé da parte dell’anima sospesa in Dio, che gusta le gioie della dolcezza eterna»<sup>23</sup>.

Nel leggere la *Lettera a Gervaso* ritengo che occorra tenere presente due punti in relazione fra loro:

- in primo luogo la *Lettera* si lega evidentemente alla spiritualità monastica, non se ne distacca;
- in secondo luogo, l’opera è importante anche per i laici e le laiche, perché, nel corso dei secoli, ha influenzato e modellato il modo di pregare sia dei monaci sia dei laici. Nella vita spirituale non è netta la distinzione fra monaci e non-monaci, in quanto la vita monastica è semplicemente la vita cristiana vissuta in modo particolare. I monaci sono cristiani che hanno scoperto particolari possibilità per imitare Cristo e trascendere le normali condizioni di vita. La *Lettera a Gervaso* si gusta poiché è un invito esteso a tutti coloro i quali e le quali desiderano *pregare La Parola*.

La *Lettera a Gervaso* o *Scala Claustralium* riflette un’esperienza diretta e personale da parte di Guigo II ed è ciò che le dà la sua originalità, seppur si innesti all’interno della più profonda tradizione monastica.

La novità di Guigo II il certosino risiede nel fatto che i quattro elementi che cita come costitutivi della preghiera sono presentati ed illustrati come un metodo di preghiera, a fronte della tradizionale libertà con cui tale vocabolario viene generalmente utilizzato per esprimere diverse varianti di un’unica attività. Nella *Scala* i quattro elementi sono definiti esattamente e messi in successione; ciascuno costituisce la premessa necessaria al successivo. È questo uno dei primi segnali di un bisogno nuovo, già emerso in singoli sprazzi nel secolo XI, ma vivo con forza a partire da quest’epoca.

Lo stile della *Lettera a Gervaso* non è certo elaborato. Pochissimo è lo spazio che queste pagine concedono alla letteratura, dove la raffinatezza formale è strumento di preghiera concettuale. Lo stile è quasi ‘trasandato’: forse è ancora un mezzo per evitare l’ammirazione del mondo. Le citazioni o reminiscenze scritturistiche sono frequentissime, talvolta quasi continue, ma raramente letterali.

<sup>23</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 2.



### 3. La Lettera a Gervaso

Nel medioevo di cui stiamo trattando, la *lectio divina* ha un significato diverso da ciò che intendiamo normalmente oggi, cioè l'insieme delle attività interiori della preghiera basata sulla Scrittura. Nella terminologia del tempo questa parola indica la prima fase, il nutrimento, la fatica necessaria all'apertura della vita dello spirito. La *lettura* che Guigo II fa della Scrittura è solidamente ancorata alla grande tradizione patristica e medievale. Consiste in un *lettura* attenta della Scrittura, o anche in commenti di essa atti ad unificare il cuore nell'esclusivo amore per le cose divine. In essa si impara a rientrare in se stessi per conoscersi. Può essere fatta in qualsivoglia situazione esteriore e non solo nei pacifici momenti deputati alla preghiera nel chiostro o nella cella.<sup>24</sup> A questa attività personale possono accompagnarsi i commenti sulla Scrittura o sulla Regola, fatti dall'abate o da un monaco autorevole e rimuginati poi senza posa nel lungo svolgersi delle ore.

#### 3.1. Funzione ed Illustrazione della lettura:

*la lettura è un esercizio che riguarda l'esterno*<sup>25</sup>

All'inizio della *Lettera*, Guigo riferisce al suo amico Gervaso che le sue riflessioni sulla preghiera si sono sviluppate durante il lavoro manuale:

«Un giorno mentre ero occupato nel lavoro manuale, presi a riflettere sull'attività spirituale dell'uomo. Allora improvvisamente quattro gradini spirituali si offrero all'intima mia riflessione, e cioè la lettura, la meditazione, l'orazione e la contemplazione»<sup>26</sup>.

Guglielmo di Saint Thierry, scrivendo ai suoi amici certosini<sup>27</sup>, raccomanda che la *lectio* non venga fatta su scelte casuali e fortuite, che portano instabilità interiore in quanto guidate dagli impulsi del momento, ma da testi determinati, in compagnia dei quali la mente deve attardarsi fino ad abituarvisi: solo così si potrà giungere a comprendere la Scrittura nello stesso Spirito in cui è giunta fino a noi. Dello stesso parere sembra essere Guigo II:

«La *lettura* è un esame accurato delle Scritture che muove da un impegno dello Spirito; la *lettura* indaga sulla dolcezza della vita beata; essa porta alla bocca il cibo solido che l'anima vaglia con attenzione e poi dice fra sé: "qui ci può essere qualcosa di buono **tornerò al mio cuore** e vedrò se sono in grado di capire questa purezza"»<sup>28</sup>.

La *lettura* è ciò che porta l'orante all'intelligenza della Scrittura, alla vera conoscenza. La lettura di cui si tratta non è inoperosa, non si può portare avanti senza fatica "muove da un impegno dello Spirito". La *lectio* diviene un atto di disponibilità alla Presenza interlocutrice ed interpellante di Cristo che parla, che accetta la persona così

<sup>24</sup> E. ARBORIO MELLA, *Tornerò al mio cuore*, cit., 17.

<sup>25</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 12.

<sup>26</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 2.

<sup>27</sup> GUGLIELMO DI SAINT THIERRY, *Lettera d'oro*, Sansoni, Firenze 1983.

<sup>28</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 3.



come essa è, ma non la lascia così come l'ha trovata. Nella *lectio* si vive un rapporto che prepara alla conversione maturata in questo dialogo già avviato. Essa richiede uno sforzo nel quale, metaforicamente, Guigo pone a servizio i sensi umani:

1. alla lettura; sento le parole<sup>29</sup>;
2. l'anima le vaglia con attenzione ed esse sono offerte a noi come un grappolo;
3. vedrò se sono in grado di capire;
4. comincia a masticare e a macinare questo grappolo.

Per Guigo II i veri *auditores verbi* sono i *factores verbi*, sono coloro i quali e le quali scendono al torchio e concorrono allo stritolamento del grappolo costituito dalla Parola che li ha toccati. Ma nulla di questo può avvenire finché la *lettura* non sia divenuta personale:

«comincia così un'accurata *meditazione*, che non rimane all'esterno, non si attarda alla superficie, ma rivolge il suo passo più in alto, penetra nel profondo, sonda ogni particolare...la meditazione comincia a pensare al premio, a quale gloria sarebbe la visione del volto desiderato di Dio, il volto più bello fra i figli dell'uomo. Vedi quanto mosto è scaturito da un piccolissimo grappolo, quale fuoco si è levato da una scintilla?»<sup>30</sup>

### 3.2. Funzione ed Illustrazione della meditatio:

*la meditazione indaga più a fondo che cosa si debba perseguire*<sup>31</sup>

La *lectio* porta frutto se prolungata ed interiorizzata nella *meditatio*. La *meditatio* promuove l'interpretazione, l'assimilazione della Parola, la memorizzazione e la custodia nel cuore<sup>32</sup>.

Come per la *lectio* essa coinvolge tutte le dimensioni dell'essere umano, poiché si prende coscienza del fatto che ci si sta accostando al Signore, divenendo suoi discepoli/e, aderendo a Lui. Lo sforzo di fissazione nella memoria di quanto si è letto comincia con il ripeterlo mentalmente, anche mormorando con le labbra, nel corso delle molteplici attività della giornata, allo scopo di scrutarne e coglierne il senso spirituale nascosto, in modo da farlo penetrare più a fondo, come un seme nella terra del proprio cuore. L'orante così passa dalla «scorza esteriore al midollo», dall'«aspetto superficiale al cuore delle Scritture»<sup>33</sup>.

In tal senso colui o colei che prega è condotto/a piano piano a scoprire nella Parola il cuore di Dio. Come per la *lectio*, ancor più di questa, non dovendosi neppur rapportare al testo scritto, la caratteristica principale della *meditatio* è la libertà; alla *lectio* essa torna ogni qualvolta che vien meno il flusso interiore della memoria. Nella *meditatio* descritta da Guigo II, il progetto di Dio e le esigenze dell'uomo e della donna sono a confronto. Ciò che scaturisce è una profonda pedagogia ed esperienza:

<sup>29</sup> GUIGO II *Lettera a Gervaso*, cit., n. 2.

<sup>30</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 5.

<sup>31</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 13.

<sup>32</sup> *Meditatio* dal greco *meléte*, letteralmente significa esercizio ripetuto, pratica, studio.

<sup>33</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 3.



«La meditazione è un'opera della mente che si applica a scavare nella verità più nascosta, sotto la guida della propria ragione»<sup>34</sup>.

Questo alternarsi continuo di Parola che nutre e di ripresa di essa nel cuore e sulle labbra fino a gustarne sino in fondo il sapore viene indicato con il termine, crudelmente efficace, di *ruminatio*: gli autori spirituali insistono sulla dolcezza che tale *ruminazione* procura al palato e al cuore. Difatti, così come è importante penetrare il senso della Parola, è altrettanto importante lasciarsene compenetrare. Questo richiede un'apertura della persona, Guigo II annota come e quanto:

«Il pozzo sia profondo ed io, recluta inesperta, ho trovato appena di che attingere poche gocce. L'anima infiammata da questi bagliori, stimolata da questi desideri, rotto ormai il vasetto di alabastro comincia a presentire, non ancora con il gusto ma con l'odorato la soavità dell'unguento: e da ciò deduce quanto sarebbe dolce avere esperienza di questa purezza la cui sola meditazione le è fonte, essa lo vede di così grande gioia»<sup>35</sup>.

L'orante è condotto pian piano a scoprire nella Parola il cuore di Dio. La *lectio* spinge alla *meditatio*, in cui la legge è sempre sulla bocca del credente/ della credente portandolo/a alla comprensione delle realtà divine. Lo sforzo umano si concentra nel mantenere vivo il dono della Parola attraverso la sua meditazione incessante.

«Che giova infatti occupare il proprio tempo in una continua lettura, percorrere le gesta e gli scritti dei santi, se con la masticazione e la ruminazione non ne estraiamo il succo e non lo assimiliamo e lo facciamo penetrare nel profondo del cuore?»<sup>36</sup>.

La dinamica da un gradino all'altro è presentata in termini estremamente sfumati, in una descrizione precisa ma insensibilmente mutevole, in cui risulta impossibile separare nettamente i vari momenti.

### 3.3. Funzione ed Illustrazione dell'oratio:

***l'orazione riguarda il desiderio, elevandosi a Dio con tutte le sue forze***<sup>37</sup>

Lo spirito appeso all'amore di Dio, pronto allo stupore e alla lode, giunge all'*oratio*. In essa occorre concentrare la propria attenzione su Dio e osservare attentamente se stessi, così da discernere la verità della propria preghiera. Leggere la Scrittura significa essenzialmente ricevere la Parola di Dio, mentre pregare è rivolgere la propria parola a Dio.

Nell'*oratio* ci si ritrova ormai chiaramente ben al di là della fatica perseverante dell'uomo e della donna di preghiera, è il momento dell'irruzione dello Spirito che porta a gridare: «Abbà Padre». Essa si presenta come un dono gratuito che non si può nè conquistare: «perché è il Signore che la distribuisce a chi vuole e quando vuole»<sup>38</sup>, nè prolungare:

<sup>34</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 2.

<sup>35</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 5.

<sup>36</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 13.

<sup>37</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., nn. 12-13.

<sup>38</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 6.



«Ho Cercato il tuo volto, Signore, il tuo volto, Signore ho cercato; ho meditato a lungo nel mio cuore, e nella meditazione è divampato un gran fuoco e un immenso desiderio di conoscerti più a fondo. Il Signore non attende che il discorso sia finito: spezza il fluire tranquillo dell'orazione e sollecito irrompe, sollecito viene incontro all'anima desiderante»<sup>39</sup>.

Per questo l'*oratio* non può essere la condizione tipica di chi prega. Il n. 8 della *Lettera a Gervaso* descrive i segni della visita del Signore: essi possono giungere fino alle lacrime, lacrime di gioia, di consolazione, di pentimento, di ricordo e di desiderio. Ma poi, nel n. 9 ecco che lo Sposo si ritira: «lasciami andare, perché è spuntata l'aurora, hai ormai ricevuto la luce della grazia, la visita che desideravi»<sup>40</sup>.

D'ora in poi la presenza del Signore diviene nascosta, le consolazioni sono finite. Rimane solo una benedizione, un segno: «e così, dopo aver dato la benedizione, ferito all'articolazione del femore e mutato il nome da Giacobbe ad Israele, si allontana per un certo tempo lo Sposo a lungo desiderato»<sup>41</sup>. È quindi una ferita simile a quella di Giacobbe nella sua lotta con l'angelo.

La preghiera è l'opera dell'intera vita del monaco, come di ogni cristiano/a che cerca Dio per fissare e far riposare il proprio cuore in Lui. La *lectio* porta l'orante nella *meditatio* al rapimento in Dio. Con l'*oratio* colui e colei che pregano conversano con Dio e con lo Spirito nell'atteggiamento dettato dal testo. Cioè la Parola letta ritorna a Dio come preghiera gradita.

L'*oratio* diviene la risposta umana a Dio. Egli, Che si era donato nella *lectio*, attraverso l'*oratio* trova corrispondenza nell'orante. Si tratta di una risposta nella fragilità, nella piccolezza, nell'umiltà umana, che è resa possibile proprio perché si parla a Dio con le Sue parole<sup>42</sup>.

È un momento di ebbrezza e di meraviglia, in cui non c'è più bisogno di urlare, ma di riposare nella Parola ed è lo Spirito che svolge il compito di elevare l'orante verso Dio. L'*oratio* si caratterizza per essere un colloquio quieto con Dio senz'altro desiderio che restare accanto a Lui:

«Avviene allora che quanto più ti conosco, tanto più ti desidero, non solo nella scorza della lettera, ma nella percezione sensibile dell'esperienza... Dammi un pegno della eredità futura, Signore, dammi una goccia di pioggia celeste che procuri un po' di refrigerio alla mia sete perché sono febbricitante d'amore»<sup>43</sup>.

L'irruzione di Dio nell'anima umana, come appare nel linguaggio di Guigo II, avviene in maniera quasi sensibile: e questo è un dato tipico della letteratura medievale<sup>44</sup>. Su questo dato egli insiste pur senza volerlo, basti annotare quante volte appare il termine "esperienza"<sup>45</sup>. Ma questo stato dura poco: lo Sposo si ritrae e lascia spazio al desiderio

<sup>39</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 6.

<sup>40</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 8.

<sup>41</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 9.

<sup>42</sup> E. BIANCHI, *Pregare la Parola. Introduzione alla Lectio Divina*, Piero Gribaudi Editore, Torino 2006, 62.

<sup>43</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 6.

<sup>44</sup> E. ARBORIO MELLA, *Tornerò al mio cuore*, cit., 19.

<sup>45</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., ad esempio ai nn. 1; 5 per due volte; n. 6; n. 8, ecc.



e alla consapevolezza che la pienezza della contemplazione avverrà solo nella vita futura. Altrimenti, come Guigo II ammonisce «potremmo pensare di avere quaggiù una città stabile e cercheremmo con minore forza quella futura»<sup>46</sup>. Così il dono della preghiera può essere colto e conservato solo grazie ad una lotta contro lo spirito dell'appagamento. Ecco perché la vita di chi si ritira dal mondo per donarsi interamente alla preghiera è contrassegnata da una instancabile operosità<sup>47</sup>.

### 3.4. Funzione ed Illustrazione della contemplatio:

***la contemplazione è la dolcezza stessa che dona gioia e ricrea le forze***<sup>48</sup>

Più difficile da ricondurre all'unità è il senso del termine *contemplatio*. Secondo il pensiero di Guigo II essa è la condizione dell'uomo nella vita futura, dove è dato di contemplare il volto di Dio. Ma una certa anticipazione di questa realtà si può avere già in questa terra attraverso una via di ascesi, di preghiera e di carità.

Se volete saziarvi pienamente della mia dolcezza correte dietro a me, al profumo dei miei aromi, tenete in alto i cuori: perché là io sono, alla destra di Dio Padre, là mi vedrete, non come in uno specchio, in maniera confusa, ma faccia a faccia. Allora il vostro cuore si rallegrerà pienamente e nessuno potrà togliere la vostra gioia»<sup>49</sup>.

La *contemplazione* è il complesso delle attività di preghiera che porta la persona verso una trasformazione nella carità. Secondo Guigo II essa è la condizione dell'uomo e della donna nella vita futura, dove sarà dato di contemplare il volto di Dio. La preghiera che parte dal testo tende a diventare *contemplatio*, contemplazione. Dimenticando i particolari, si contempla il mistero di Dio che è il cuore di ogni pagina della Scrittura, il mistero della Trinità, il Padre, il Figlio, lo Spirito santo. È il passaggio dalla considerazione dei valori all'adorazione della persona «dello Sposo, del più Bello fra i Figli dell'uomo». È il momento orante per eccellenza in cui vengono dimenticate proprio le stesse cose che sono state molto utili per stimolare la coscienza. Si adora e si loda la grandezza di Dio, si intercede per la propria povertà; è interessante notare come per Guigo II il rapporto con Dio o è assoluto o non è<sup>50</sup>.

La *contemplatio* è il punto culminante delle varie tappe del dinamismo della preghiera ed è la norma, il riferimento delle tappe precedenti. La *lectio* è utile, la *meditatio* è importante, l'*oratio* è fondamentale in quanto sfociano nella *contemplatio* che è vita in senso pieno: è la vita di Cristo che vive in colui o in colei che contempla. Per questo possiamo anche chiamarla “conversione” dell'uomo e della donna che si rivolgono totalmente a Dio, che lo scelgono costantemente, attratti da Lui, che li ama.

«Beato colui cui è concesso di restare anche solo per un breve tempo in questo gradino più alto, e che può dire in verità: ecco che sento la grazia di Dio, ecco che contemplo con Pietro

<sup>46</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 10.

<sup>47</sup> E. ARBORIO MELLA, *Tornerò al mio cuore*, cit., 19.

<sup>48</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 3.

<sup>49</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 10.

<sup>50</sup> E. ARBORIO MELLA, *Tornerò al mio cuore*, cit., 19-20.



e Giovanni la sua gloria sul monte»<sup>51</sup>.

Nella *Lettera a Gervaso* non si intravede l'idea che, nella preghiera, ciò che si ricerca si trovi nell'ambito della sensibilità psichica o nell'introspezione, ma sempre in quello dell'attenzione alle realtà di Dio. La mente di Guigo II a un certo punto è rapita in un dialogo subitaneo con Dio, per poi rivolgersi alla propria anima orante, per ritornare infine al tono primo della spiegazione<sup>52</sup>. E su questo punto c'è poco altro da aggiungere. Ciascuno può scoprire da sé quale sia «la larghezza, la profondità, la lunghezza del mistero di Cristo» (Ef 3,18). Non c'è più coscienza di pregare e la preghiera diviene perfetta, poiché si contempla il volto di Cristo attraverso il Quale filtra la Luce di Dio Padre. La *lectio divina* giunge alle soglie della visione ed avvicina al momento finale: alla venuta di Cristo, quando la *contemplatio* non sarà più un gradino di un momento, ma sarà goduta in eterno.

## Conclusioni

Lungi dal voler essere conclusivo, il breve e, naturalmente, parziale studio della *Lettera a Gervaso* alle fonti della spiritualità cristiana e monastica ha presentato la *lectio divina*. Essa si è mostrata come scuola di preghiera per mezzo della quale Dio dialoga con la persona attraverso la Scrittura e suscita una risposta.

Si può sintetizzare il pensiero di Guigo II sulla preghiera come il bisogno crescente dell'uomo e della donna di unità interiore, i quali predispongono tutto di se stessi all'ascolto *saporoso* della Parola. All'interno di questo quadro, l'orante non è più padrone del proprio volere, ma si rende sufficientemente capiente per accogliere i doni sovrabbondanti di Dio. Questi doni poi mutano e scorrono l'uno sull'altro in un fluire libero ed imprevedibile, nell'assoluta libertà dello Spirito.

Il testo della Scrittura rappresenta il vero protagonista della *lectio*: attraverso di Essa il cristiano/a, il monaco e la monaca imparano a conoscere il Dio di Gesù Cristo fino a contemplare il Suo Volto. La *lectio divina* tratta di un incontro con una Persona viva, con Dio stesso che parla, e non si presenta solo come un'operazione intellettuale, ma presuppone un certo grado di maturità spirituale che, secondo Guigo II, non può essere svincolata da una vita interamente orientata a Dio.

Volendo utilizzare dei termini moderni, il contesto *ermeneutico* che permette ai credenti in Cristo di raggiungere «i segreti del cielo»<sup>53</sup> è fondato sulla misericordia di Dio. Per Guigo II la preghiera è possibile per chi avverte l'amore di Dio come il bene più prezioso che gli sia possibile possedere, e, ad esso, attraverso una costante opera di ascesi, subordina ogni altra realtà.

<sup>51</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 14.

<sup>52</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., nn. 8-9.

<sup>53</sup> GUIGO II, *Lettera a Gervaso*, cit., n. 2.



## Lettera a Gervaso

di Guigo II il certosino<sup>54</sup>

1. Il fratello Guigo all'amatissimo fratello suo Gervaso: trovi la sua gioia nel Signore.

Sono in debito d'amore, fratello, verso di te, perché ti sei messo per primo ad amar-mi; e sono obbligato a risponderti perché con la tua lettera mi hai prima di ogni altro invitato a scrivere. Mi sono così proposto di trasmetterti alcune idee che mi son venute alla mente sull'attività spirituale dei monaci. Sono cose che tu hai imparato attraverso l'esperienza meglio di quanto abbia fatto io nell'impegno intellettuale: dunque giudica e correggi queste mie riflessioni. È ben giusto che a te io offra le primizie freschissime della mia fatica, in modo che tu possa raccogliere i primi frutti di questa giovane piantagione che sono io: tu mi hai strappato con lodevole furto alla schiavitù del faraone e a un'individualistica ricerca di raffinatezze per collocarmi nella schiera ordinata di chi va in battaglia, innestando con sapienza nel buon olivo il ramo tagliato con arte dall'oleastro.

2. Un giorno, mentre ero occupato nel lavoro manuale, presi a riflettere sull'attività spirituale dell'uomo. Allora improvvisamente quattro gradini spirituali si offerse- ro all'intima mia riflessione, e cioè la lettura, la meditazione, l'orazione e la contemplazione.

Questa è la scala dei monaci, grazie alla quale essi sono elevati dalla terra al cielo. È una scala con pochi gradini, ma di un'altezza incommensurabile, indicibile. La sua estre- mità inferiore è fissata alla terra, la cima penetra nelle nubi e sonda i segreti del cielo.

Quanto ai gradini, così come sono diversi nel nome e nel numero sono pure distinti nella successione e nel valore; e a colui che si ponea esaminare con attenzione le loro caratteristiche e il loro modo di agire, e l'efficacia di ciascuno di essi su di noi, e le rispettive differenze e i rapporti di subordinazione, ogni cosa parrà breve e facile, quale che sia la fatica e l'applicazione che avrà dedicato a tale opera: grande ne è infatti l'utilità e la dolcezza.

La lettura è dunque un accurato esame delle Scritture che muove da un impegno dello spirito. La meditazione è un'opera della mente che si applica a scavare nella verità più nascosta sotto la guida della propria ragione. L'orazione è un impegno amante del cuore in Dio allo scopo di estirpare il male e conseguire il bene. La contemplazione è come un innalzamento al di sopra di sé da parte dell'anima sospesa in Dio, che gusta le gioie della dolcezza eterna.

Descritti in tal modo i quattro gradini, resta da vedere la loro azione su di noi.

3. La lettura indaga sulla dolcezza della vita beata, la meditazione la trova, l'orazione la chiede, la contemplazione la assapora.

La lettura si può dire che porti alla bocca cibo solido, la meditazione lo mastica e lo macina, l'orazione ne sente il sapore, la contemplazione è la dolcezza stessa che dona gioia e ricrea le forze.

<sup>54</sup> La traduzione in italiano della *Lettera a Gervaso* è curata da E. Arborio Mella, *Tornerò al mio cuore*, ed. Qiqajon, Bose 1987, 29-41



La lettura rimane sulla scorza, la meditazione penetra nel midollo, l'orazione si spinge alla richiesta suscitata dal desiderio, la contemplazione riposa nel godimento della dolcezza raggiunta.

Perché ciò possa esser compreso più chiaramente prendiamo un esempio fra molti.

4. Alla lettura sento queste parole: «Beati i puri di cuore perché vedranno Dio» È un detto breve, ma ricolmo di dolcissimi significati differenti per il nutrimento dell' anima.

È offerto a noi come un grappolo; l'anima lo vaglia con attenzione, poi dice fra sé: «Qui ci può essere qualcosa di buono: tornerò al mio cuore e vedrò se sono in grado di capire questa purezza e di trovarla per me: è una cosa preziosa e desiderabile se i suoi possessori sono detti beati, se le viene promessa la visione di Dio che è la vita eterna, se viene lodata da tante testimonianze della sacra Scrittura». E così, desiderando spiegare a se stessa compiutamente tutto ciò, comincia a masticare e a macinare questo grappolo, lo mette nel torchio, spinge insomma la ragione a indagare cosa sia e come si possa ottenere questa purezza tanto preziosa.

5. Comincia così un'accurata meditazione, che non rimane all'esterno, non si attarda alla superficie, ma rivolge il suo passo più in alto, penetra nel profondo, sonda ogni particolare. Riflette attentamente sul fatto che non è detto: «Beati i puri nel corpo», ma «i puri di cuore». Infatti non basta avere le mani innocenti dalle opere malvage se non si è purificati nella mente dai pensieri perversi: lo conferma l'autorità del profeta, che dice: «Chi salirà il monte del Signore, chi starà nel suo luogo santo? Chi ha mani innocenti e cuore puro». Riflette poi a quanto lo stesso profeta desideri questa purezza di cuore quando prega così: «Crea in me, o Dio, un cuore puro», e ancora: «Se nel mio cuore avessi cercato il male, il Signore non mi avrebbe ascoltato»

Pensa a quanto fosse sollecito il beato Giobbe nel custodire il suo cuore, se poteva dire: «Avevo stretto con gli occhi un patto di non fissare neppure una vergine». Come si dominava quell'uomo santo, se chiudeva gli occhi per non vedere cose vane, per non rivolgere un'attenzione non dovuta a ciò che in seguito avrebbe potuto divenire un desiderio non voluto!

Dopo essersi soffermata su queste cose e su altre dello stesso genere a proposito della purezza di cuore, la meditazione comincia a pensare al premio, a quale gloria e quale allegrezza sarebbe la visione del volto desiderato di Dio, il volto più bello tra i figli dell'uomo, non più disprezzato e rifiutato, non nell'aspetto ch'egli ha ricevuto da sua madre, ma rivestito di una veste d'immortalità, con la corona che gli pose suo Padre nel giorno della risurrezione e della gloria, nel giorno fatto dal Signore. Pensa che in questa visione è quella sazieta di cui dice il profeta: «Mi sazierò quando apparirà la tua gloria». Vedi quanto mosto è scaturito da un piccolissimo grappolo, quale fuoco si è levato da una scintilla? Un così piccolo impasto, «Beati i puri di cuore perché vedranno Dio», sull'incudine della meditazione si è esteso davvero molto! E fin dove potrebbe ancora estendersi se vi si accostasse qualcuno che ne ha fatto l'esperienza? Perché sento che il pozzo è profondo e che io, recluta inesperta, ho trovato appena di che attingere poche gocce. L'anima, infiammata da questi bagliori, stimolata da questi desideri, rotto ormai il vasetto di alabastro comincia a presentire, non ancora con il gusto ma come con l'odo-



rato la soavità dell'unguento: e da ciò deduce quanto sarebbe dolce aver esperienza di questa purezza la cui sola meditazione le è fonte, essa lo vede, di sì grande gioia.

Ma che fare? Essa arde dal desiderio di possedere e tuttavia non trova in se stessa come giungere a possedere; e quanto più ci pensa tanto più ne ha sete. Rende più intensa la meditazione, rende più intensa anche la sofferenza, perché non prova quella dolcezza che la meditazione gli mostra racchiusa nella purezza di cuore e che però non gli dona. Non appartiene infatti né a chi legge né a chi medita il provare questa dolcezza, se non è stato dato dall'alto. Leggere e meditare è sia dei buoni che dei malvagi, e gli stessi filosofi pagani hanno saputo trovare, sotto la guida della ragione, in che consiste l'essenza del vero bene. Ma poiché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria come a Dio, e anzi, troppo presumendo delle proprie forze dicevano: «Magnificheremo la nostra lingua, le nostre labbra sono in nostro potere», non hanno meritato di afferrare ciò che pure erano riusciti a scorgere. Hanno vaneggiato nei loro ragionamenti ed è svanita la loro perizia, acquisita com'era nello studio delle discipline umane invece che nello Spirito di sapienza. Eppure è lui che solo dà la vera sapienza, cioè quella scienza saporosa che rallegra con un nutrimento di inestimabile prelibatezza l'anima in cui penetra; quella sapienza di cui è detto: «La sapienza non entra in un'anima che opera il male». Essa procede unicamente da Dio: per cui così come il Signore concesse a molti il potere di battezzare ma tenne per sé il potere e l'autorità di rimettere i peccati nel battesimo, onde Giovanni solo di lui potè dire, ad esclusione di chiunque altro: «Egli è colui che battezza», allo stesso modo noi possiamo dire di lui: «Egli è colui che dà sapore alla sapienza e rende saporosa per l'anima la scienza». La parola è data a tutti, la sapienza interiore a pochi, perché è il Signore che la distribuisce a chi vuole e quando vuole.

6. L'anima vede dunque che non può giungere con le sue forze alla dolcezza della conoscenza e dell'esperienza, oggetto del suo desiderio. Vede anzi che quanto più nei suo cuore s'innalza, Dio si fa distante. Allora si umilia e si rifugia nell'orazione. Così essa parla: «Signore che non ti lasci vedere se non dai cuori puri, io mi applico attraverso la lettura e la meditazione a capire cosa sia e come si possa ottenere la vera purezza di cuore, sì da giungere attraverso di essa a conoscerti foss'anche in misura-minima. Ho cercato il tuo volto, Signore, il tuo volto, Signore, ho cercato; ho meditato a lungo nel mio cuore, e nella meditazione è divampato un gran fuoco e un immenso desiderio di conoscerti più a fondo.

Tu spezzi per me il pane della sacra Scrittura e nello spezzare del pane ti fai conoscere a me. Avviene allora che quanto più ti conosco, tanto più desidero conoscerti, non soltanto, nella scorza della lettera, ma nella percezione sensibile dell'esperienza. Non lo chiedo a causa dei miei meriti, Signore, ma per la tua misericordia.

Io sono un'anima indegna e peccatrice, lo confesso; ma anche i cagnolini si cibano delle briciole che cadono dalla tavola dei loro padroni. Dammi dunque un pegno dell'eredità futura, Signore, dammi almeno una goccia di pioggia celeste che procuri un po' di refrigerio alla mia sete, perché sono febbricitante d'amore».

7. Con queste e altre simili ardenti parole l'anima infiamma il desiderio; mostra così il potere della sua invocazione e con la malia di questi canti attira a sé lo Sposo. Il Signore,



i cui occhi sono sui giusti e i cui orecchi non sono solo attenti alle loro preghiere, ma sono nelle loro preghiere, non attende che il discorso sia finito: spezza il fluire tranquillo dell'orazione e sollecito irrompe, sollecito viene incontro all'anima desiderante, tutto cosparso di quella rugiada che è la dolcezza del cielo, profumato di delicatissimi unguenti. Viene a ricreare l'anima affaticata, a rianimare quella affamata, a saziare quella inaridita; viene a farle dimenticare le cose della terra, mirabilmente vivificandola mediante la mortificazione nell'oblio di se stessa e rendendola sobria mediante l'ebbrezza. Avviene che in certi atti carnali l'anima sia vinta dalla brama della carne fino a perdere del tutto l'uso della ragione, per cui l'uomo diviene quasi esclusivamente carnale; nello stesso modo ma in un movimento contrario, in questa altissima contemplazione i moti carnali vengono dall'anima superati e assorbiti al punto che in nulla la carne contraddice più lo spirito, per cui l'uomo diviene quasi esclusivamente spirituale.

8. Ma come potremo riconoscere, Signore, quando fai queste cose, e quale sarà il segno della tua venuta? I messaggeri, i testimoni di questa consolazione e di questa letizia sono forse i sospiri e le lacrime? Se è così, è una ben curiosa contraddizione in termini, e straordinario ne è il significato. Come possono accordarsi la consolazione e i sospiri, la letizia e le lacrime? Ma forse non è neppur giusto parlare di lacrime: è piuttosto un'incontenibile sovrabbondanza di rugiada interiore, effusa dall'alto quasi in segno di abluzione interiore e per la purificazione dell'uomo esteriore. Nel battesimo dei fanciulli con l'abluzione esteriore viene figurata e significata l'abluzione dell'uomo interiore; qui, nello stesso modo ma in un movimento contrario, da un'abluzione interiore deve procedere la purificazione esteriore. Veramente portatrici di vita quelle lacrime con cui vengono purificate le macchie interiori, con cui vengono spenti gli incendi dei peccati! Beati voi che in tal modo piangete, perché riderete. In queste lacrime, o anima, riconosci il tuo Sposo, abbraccia l'oggetto del tuo desiderio, inebriati al torrente delle delizie, succhia miele e latte al seno delle consolazioni. Sono questi i meravigliosi piccoli doni e i conforti che il tuo Sposo ti porge e ti affida: i gemiti e le lacrime. Egli ti offre una bevanda di lacrime in abbondanza: queste lacrime siano il tuo pane giorno e notte, pane che sostiene il cuore dell'uomo, più dolce del miele e di un favo stillante. Signore Gesù, se tanto dolci sono le lacrime destate dalla memoria e dal desiderio di te, quanto dolce sarà la gioia racchiusa nella chiara visione di te? Se tanto dolce è piangere per te, quanto dolce sarà gioire di te?

Ma perché mai divulghiamo davanti a tutti dei colloqui tanto segreti? Perché cerchiamo di esprimere con banali parole degli slanci inenarrabili? Sono cose troppo grandi, che non può capire chi non le ha sperimentate: le leggerà più chiaramente nel libro dell'esperienza ove la stessa unzione insegnerà. Altrimenti la lettera esteriore non è di alcun profitto per chi legge: la lettura della lettera esteriore risulta abbastanza insipida se non interviene una spiegazione a rivelarne il senso interiore a partire dal cuore.

9. Anima mia, troppo abbiamo prolungato questo discorso. Era bello per noi restare qui, e contemplare assieme a Pietro e Giovanni la gloria dello Sposo, e rimanere a lungo con lui se qui avesse voluto fare non due, non tre tende, ma una sola, in cui abitare assieme e assieme rallegrarci. Ecco invece che lo Sposo dice: «Lasciami andare, perché è spuntata l'aurora, hai ormai ricevuto la luce della grazia, la visita che desideravi». E così,



dopo aver dato la benedizione, ferito l'articolazione del femore e mutato il nome da Giacobbe in Israele, si allontana per un certo tempo lo Sposo a lungo desiderato, subito sfuggito. Si sottrae quanto alla visita di cui si è detto, quanto alla dolcezza della contemplazione; tuttavia rimane presente quanto alla sua volontà di guidarci, quanto alla grazia, quanto all'unione con noi.

**10.** Non temere, o sposa, non disperarti, non crederti disprezzata se per un certo tempo ti sottrae lo Sposo il suo volto. Tutto ciò concorre al tuo bene: dal suo accostarsi come dal suo ritirarsi tu trarrai un guadagno. Per te egli viene, per te anche si ritira. Viene a tua consolazione e si ritira a tua difesa, perché tu non monti in superbia per la grandezza della consolazione, perché non ti metta a disprezzare i tuoi compagni per lo Sposo che è sempre con te e non finisca con l'attribuire questa consolazione alla tua natura invece che alla grazia. Essa invece è una grazia che lo Sposo distribuisce quando vuole e a chi vuole, che non si possiede per diritto ereditario. Dice un proverbio popolare che familiarità induce al disprezzo: così lo Sposo si ritira perché non gli avvenga di essere disprezzato a causa della sua assiduità, perché sia maggiormente desiderato a causa della sua assenza. Egli sa che se sarà desiderato sarà più avidamente cercato, se a lungo cercato sarà finalmente trovato: e più grande ne sarà allora il ringraziamento.

Di più: se non venisse mai meno questa consolazione, che è confusa e imperfetta rispetto alla gloria futura che dovrà essere rivelata in noi, potremmo pensare di avere quaggiù una città stabile e cercheremmo con minor forza quella futura. Perché dunque non prendiamo l'esilio per la patria, la caparra per il premio finale, lo Sposo alternativamente viene e si ritira: ora offre consolazione, ora muta in debolezza la prostrazione. Per un certo tempo ci permette di gustare quanto è buono; poi, prima di essere gustato pienamente, si sottrae; dispiega le ali volteggiando sopra di noi per spingerci a volare a nostra volta, quasi dicendo: «Poco avete gustato come sono buono, come sono dolce. Se volete saziarvi pienamente della mia dolcezza correte dietro a me al profumo dei miei aromi, tenete in alto i cuori: perché là io sono, alla destra di Dio Padre, là mi vedrete, non come in uno specchio, in maniera confusa, ma faccia a faccia. Allora il vostro cuore si rallegrerà pienamente, e nessuno potrà togliere la vostra gioia».

**11.** Ma fa' attenzione a te stessa, o sposa: quando lo Sposo si assenta non va lontano, e anche se tu non lo vedi, egli sempre ti vede. È pieno d'occhi davanti e di dietro, sì che non puoi nasconderti alla sua vista. Ha anche attorno a te i suoi spiriti come messaggeri, incaricati di scrutare attentamente, di riferire come ti comporti in assenza dello Sposo, di accusarti di fronte a lui se in te riconoscessero qualche segno di rilassamento o di vacuità. Geloso è questo tuo Sposo: se mai tu accogliessi un altro amore, se cercassi di piacere a un altro più che a lui, subito si separerebbe da te e ad altre giovinette si legherebbe. Delicato è questo tuo Sposo, e nobile e ricco, il più bello tra i figli dell'uomo: così non vuole avere per sé altra sposa se non la più bella. Se vedrà in te macchia o ruga, subito allontanerà gli occhi suoi, perché non può reggere nulla di immondo. Sii dunque casta, sii pudica e umile: solo in tal modo meriterai di esser visitata frequentemente dal tuo Sposo.

Forse troppo a lungo ti ho intrattenuto, fratello mio. È stato l'argomento, fecondo quanto dolce, a spingermi a ciò: se mi ci sono soffermato non è stato per mia volontà, ma perché sono stato mio malgrado trascinato da tanta dolcezza.



**12.** Ora riprendiamo per sommi capi tutte le cose dette: raduniamo assieme quel che si è esposto più diffusamente, e tutto apparirà più chiaro. Dalle osservazioni fatte a partire dagli esempi citati puoi vedere quanto strettamente siano uniti fra loro i gradini di cui si è detto, e come ciascuno preceda l'altro sia nel tempo che nel rapporto di causalità.

La lettura viene prima a mo' di fondamento, ci fornisce l'argomento e ci conduce alla meditazione. La meditazione indaga più a fondo che cosa si debba perseguire, e scavando trova il tesoro e lo mostra; ma poiché da se stessa non è capace di conservarlo ci conduce all'orazione. L'orazione, elevandosi a Dio con tutte le sue forze, consegue il tesoro desiderato che è la soavità della contemplazione: e questa con il suo sopravvenire ci ricompensa di tutta la fatica dei primi tre gradini inebriando l'anima assetata con una rugiada di dolcezza celeste. La lettura è un esercizio che riguarda l'esterno, la meditazione è una comprensione che riguarda l'interno, l'orazione riguarda il desiderio, la contemplazione supera ogni capacità di percezione. Il primo gradino è di quanti intraprendono la strada, il secondo è di quanti sono già un po' avanti, il terzo è di quanti non si posseggono più, il quarto è di quanti hanno raggiunto la pace.

**13.** I gradini di cui stiamo trattando sono strettamente concatenati e si servono l'un l'altro con un vicendevole aiuto: quelli che precedono giovano a poco o nulla senza quelli che seguono, e mai o quasi mai si possono acquisire quelli che seguono senza quelli che precedono. Che giova infatti occupare il proprio tempo in una continua lettura, percorrere le gesta e gli scritti dei santi, se con la masticazione e la ruminazione non ne estraiamo il succo e poi non lo assimiliamo e non lo facciamo penetrare nel profondo del cuore? Solo allora saremo in grado di considerare con attenzione la nostra realtà e di tendere a vivere come loro: grande infatti è la passione con cui leggiamo e rileggiamo le loro imprese. E d'altra parte, come rifletteremo su queste cose, come potremo fare attenzione a non superare con una meditazione falsa e vana i confini posti dai santi padri, se non saremo stati precedentemente istruiti al riguardo con la lettura o con l'ascolto? Sì, perché anche l'ascolto ha in qualche modo a che fare con la lettura: per questo noi diciamo di aver letto non solo quei libri che abbiamo letto da noi o che ci siamo fatti leggere da altri, ma anche quelli di cui abbiamo ascoltato l'esposizione fatta dai maestri.

Allo stesso modo, che giova all'uomo aver capito grazie alla meditazione quel che deve fare, se con l'aiuto dell'orazione e con la grazia di Dio non prende forza per conquistarlo? Poiché ogni buon regalo e ogni dono perfetto viene dall'alto e discende dal Padre della luce senza il quale nulla possiamo: è lui che compie in noi le sue opere, anche se non certo senza di noi. Siamo infatti collaboratori di Dio, come dice l'apostolo; Dio vuole che noi lo preghiamo, vuole che quando la grazia viene e bussa alla porta noi le apriamo gl'intimi recessi della nostra volontà e consentiamo ad essa.

Questo consentimento è ciò che esigeva il Signore dalla Samaritana quando le disse: «Chiama tuo marito». In certo modo egli le diceva: «Io voglio infonderti la grazia, tu metti in opera il tuo libero arbitrio». Esigeva da lei l'orazione: «Se tu conoscessi il dono di Dio e chi è colui che ti dice: Dammi da bere, tu stessa gli avresti chiesto acqua viva». Quand'ebbe udito ciò in questa sorta di lettura fattagli dal Signore, la donna fu istruita, e meditò in cuor suo che sarebbe stato per lei buono e utile bere di quell'acqua. Allora, infiammata dal desiderio di possederla, si volse verso l'orazione dicendo: «Signore, dam-



mi di quest'acqua perché non abbia più sete». Ecco, l'ascolto della parola del Signore e la successiva meditazione di essa l'aveva stimolata all'orazione. Come sarebbe stata spinta a chiedere se prima non l'avesse infiammata la meditazione? Che cosa le avrebbe offerto la meditazione se l'orazione non fosse sopraggiunta a domandare ciò che le era apparso come l'oggetto della sua ricerca? Perché la meditazione sia fruttuosa bisogna che segua ad essa un'orazione fervente: la dolcezza della contemplazione ne sarà per così dire l'effetto.

**14.** Da tutto ciò possiamo dedurre che la lettura senza meditazione è arida, la meditazione senza lettura è soggetta a errore, l'orazione senza meditazione è tiepida, la meditazione senza orazione è infruttuosa. L'orazione fatta con fervore porta all'acquisto della contemplazione, mentre il dono della contemplazione senza orazione è raro o miracoloso. Il Signore infatti, la cui potenza è senza confini e la cui misericordia si estende al di sopra di tutte le sue opere, di tanto in tanto fa sorgere figli di Abramo dalle pietre, forzando quanti sono induriti e ribelli a sottomettersi nell'accettazione: prodigo di doni trascina il toro per le corna, come dice il proverbio, ogni volta che si intromette senza esser chiamato e che si effonde senza esser cercato. Questo, a quanto leggiamo, è accaduto talvolta ad alcuni, come a Paolo e a qualcun altro.

Ma non dobbiamo per questo attender simili doni anche per noi tentando Dio; dobbiamo invece fare ciò che ci viene richiesto, leggere e meditare la legge divina, pregare Dio che venga in aiuto alla nostra debolezza e veda ciò che in noi è incompiuto. È lui stesso che ci insegna a far questo quando dice: «Chiedete e otterrete, cercate e troverete, bussate e vi sarà aperto». Infatti quaggiù il regno dei cieli soffre violenza e i violenti se ne impadroniscono. Una volta fissate le differenze fra i gradini si possono individuare anche le loro caratteristiche e capire quale sia il loro reciproco legame e il loro effetto su di noi. Beato l'uomo il cui spirito, libero da ogni altra preoccupazione, desidera trattenersi senza posa su questi quattro gradini; che venduti tutti i suoi averi compra quel campo in cui si cela il tesoro desiderabile del soffermarsi e del vedere quanto è buono il Signore; che attivo sul primo gradino, osservatore instancabile sul secondo, fervente sul terzo, elevato al di sopra di sé sul quarto, grazie a queste salite che pone nel suo cuore sale di dono in dono fino a vedere il Dio degli dèi in Sion.

Beato colui cui è concesso di restare anche solo per breve tempo in questo gradino più alto, e che può dire in verità: «Ecco che sento la grazia di Dio, ecco che contemplo con Pietro e Giovanni la sua gloria sul monte, ecco che mi rallegro con Giacobbe degli amplessi della bella Rachele».

Ma ponga costui anche attenzione a se stesso: non gli avvenga, dopo la contemplazione che l'ha innalzato fino ai cieli, di precipitare in una caduta disordinata fino agli abissi, di volgersi, dopo essere stato visitato da una grazia così grande, alle rilassatezze della mondanità e alle lusinghe della carne. Piuttosto, quando la punta della mente umana nella sua debolezza non riesce più a sostenere lo splendore della vera luce, procuri di scendere dolcemente e con ordine su uno dei tre gradini per i quali era ascenso. Si soffermi di volta in volta ora su uno ora su un altro, secondo il movimento della propria libertà interiore e tenendo conto del luogo e del momento: anche se, mi sembra, sarà tanto più vicino a Dio quanto più sarà lontano dal primo gradino. Ma ahimè, quanto fragile e miserevole è la condizione umana!



Ecco, guidati dalla ragione e dalle testimonianze della Scrittura abbiamo visto chiaramente che la pienezza d'una vita beata è racchiusa in questi quattro gradini e che ad essi deve volgersi tutta la fatica dell'uomo spirituale. Ma chi si tiene veramente su questo sentiero di vita? Chi è costui? Noi lo proclameremo beato. C'è in molti il desiderio, ma di pochi è la capacità di attuarlo. Potessimo noi esser nel novero di questi pochi!

**15.** Vi sono in generale quattro situazioni che possono distrarci da questi gradini: una necessità inevitabile, l'utilità di un'azione volta al bene, l'incapacità propria dell'uomo, la vanità che viene dal mondo. La prima è scusabile, la seconda è tollerabile, la terza è degna di compassione, la quarta è colpevole. E veramente colpevole: per colui che viene distratto nella sua condotta da una situazione siffatta meglio sarebbe stato non aver conosciuto la grazia di Dio, piuttosto che tornare indietro dopo averla conosciuta.

Quale scusa avrà infatti per tale peccato? A buon diritto il Signore potrà dirgli: «Che cosa ancora dovevo farti che io non abbia fatto? Tu ancora non esistevi e io ti ho creato; hai peccato facendoti servo del diavolo e io ti ho redento; ti aggiravi assieme agli empi e io ti ho scelto; ti ho dato grazia ai miei occhi e volevo prendere dimora presso di te. Ma tu mi hai disprezzato, e non solo le mie parole ma me stesso ti sei gettato alle spalle per andare dietro alle tue passioni».

Dio buono, soave e mite, amico dolce, consigliere accorto, aiuto potente, quanto disumano e temerario è chi ti getta via, chi respinge dal suo cuore un ospite sì umile e mansueto! Quale infelice e rovinoso scambio, gettar via il proprio creatore e accogliere pensieri di male fatti per nuocerli; e il talamo segreto dello Spirito santo, quel luogo segreto del cuore che fino a poco prima fissava le gioie del cielo, abbandonarlo in un attimo ai più squallidi pensieri, al calpestio dei porci ! Ancora è nel cuore la tiepida traccia lasciata dallo Sposo e già vi si insinuano adulteri desideri. Non si addice, non può succedere a orecchie che poco fa hanno udito parole che non è lecito ad alcuno pronunziare, di piegarsi tanto in fretta ad ascoltare favole o detrazioni; a occhi che poco fa sono stati battezzati da lacrime sante, di volgersi improvvisamente a guardare cose vane; a una lingua che poco fa ha cantato un dolce epitalmio, che con parole infiammate e persuasive ha riconciliato la sposa con lo Sposo e l'ha introdotta nella cella del vino di volgersi nuovamente a un linguaggio volgare e vacuo, a ordire inganni e detrazioni. Preservaci da questo, Signore. Se tuttavia per debolezza umana dovessimo ricaderci non disperiamoci, ma ricorriamo nuovamente al medico misericordioso che solleva l'indigente dalla polvere e dall'immondizia rialza il povero: e lui, che non vuole la morte del peccatore, nuovamente ci guarirà e ci faserà.

È ormai tempo di terminare questa lettera. Preghiamo tutti il Signore perché mitighi fin d'ora gli ostacoli che ci distolgono dal contemplarlo e in futuro ce ne liberi completamente; attraverso questi gradini ci conduca di altezza in altezza fino a vedere il Dio degli dèi in Sion. Là gli eletti gusteranno la dolcezza della contemplazione divina non a piccole gocce e con interruzioni; possederanno invece eternamente in un torrente di delizie una gioia che nessuno potrà loro togliere e una pace immutabile, la pace in lui. Tu dunque, fratello mio Gervaso, se un giorno ti verrà dato dall'alto di salire fino alla cima di questa scala ricordati di me, e prega per me quando sarai nella felicità: un telo tragga a sé un altro telo, e chi ascolta ripeta: «Vieni!».



# Iniziazione alla Presenza trasformante del Mistero

di Rossano Zas Friz De Col S.I.\*

La teologia spirituale, in quanto disciplina che studia il vissuto della trasformazione interiore del fedele alla luce del suo rapporto con la Presenza del Mistero della rivelazione cristiana<sup>1</sup>, ha senza dubbio un compito pedagogico, ovvero non solo quello di introdurre ai contenuti, ma anche di iniziare al suo vissuto. Sulla base di tale convinzione, certamente condivisa da tutti gli specialisti, il presente articolo affronta l'argomento dell'iniziazione da una prospettiva 'mistagogica', 'iniziatica'. Ciò significa che lo sviluppo della trattazione parte dalla contestualizzazione sociologica del momento attuale formulata dal Magistero, per poi spiegare la ragione per cui si sono scelte le nozioni di 'presenza', di 'mistero' e di 'trasformazione' come concetti chiave per mettere a fuoco, dalla teologia spirituale, un'iniziazione mistagogica in tale contesto socio-culturale. Nei paragrafi successivi, dal terzo al sesto, attraverso uno stile letterario narrativo, si esemplificano percorsi iniziatici al vissuto della Presenza del Mistero trasformante. Infine, si accenna l'importanza del catecumenato nell'ambito ecclesiale per l'iniziazione e la maturazione cristiana attraverso i 'misteri', i sacramenti.

## 1. L'attuale contesto socio-religioso visto dal Magistero

Nel decreto conciliare sull'attività missionaria della Chiesa, *Ad Gentes*, non si fa riferimento alle condizioni socio-religiose, come avviene, invece, nell'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* (1975). Per esempio, nel n. 1, Papa Paolo VI afferma: "L'impegno di annunziare il Vangelo agli uomini del nostro tempo animati dalla speranza, ma, parimenti, spesso travagliati dalla paura e dall'angoscia, è senza alcun dubbio un servizio reso non solo alla comunità cristiana, ma anche a tutta l'umanità". E al n. 3 ricorda il suo discorso al Sacro Collegio dei Cardinali del 22 giugno 1973: "Le condizioni della società ci obbligano tutti a rivedere i metodi, a cercare con ogni mezzo di studiare come portare all'uomo moderno il messaggio cristiano, nel quale, soltanto, egli può trovare la risposta ai suoi interrogativi e la forza per il suo impegno di solidarietà umana". Secondo il Papa "la rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca,

\* ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I., docente di Teologia spirituale presso la Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, 00187 Roma, [zasfriz.r@gesuiti.it](mailto:zasfriz.r@gesuiti.it)

<sup>1</sup> Cf R. ZAS FRIZ, "La teologia spirituale e la ricerca della triplice unità: disciplinare, intradisciplinare e interdisciplinare", in *Mysterion* ([www.mysterion.it](http://www.mysterion.it)) 6 (2013/1) 65-85.



come lo fu anche di altre. Occorre quindi fare tutti gli sforzi in vista di una generosa evangelizzazione della cultura, più esattamente delle culture. Esse devono essere rigenerate mediante l'incontro con la Buona Novella. Ma questo incontro non si produrrà, se la Buona Novella non è proclamata" (n. 20). Perciò l'importanza del 'come' evangelizzare "resta sempre attuale perché i modi variano secondo le circostanze di tempo, di luogo, di cultura, e lanciano pertanto una certa sfida alla nostra capacità di scoperta e di adattamento. A noi specialmente, Pastori nella Chiesa, incombe la cura di ricreare con audacia e saggezza, in piena fedeltà al suo contenuto, i modi più adatti e più efficaci per comunicare il messaggio evangelico agli uomini del nostro tempo" (n. 40).

Il Santo Padre Giovanni Paolo II, nella sua enciclica *Redemptoris Missio* del 1990, 16 anni dopo l'enciclica del suo predecessore, continua sulla stessa scia: "Oggi ci si trova di fronte a una situazione religiosa assai diversificata e cangiante: i popoli sono in movimento; realtà sociali e religiose che un tempo erano chiare e definite oggi evolvono in situazioni complesse. Basti pensare ad alcuni fenomeni come l'urbanesimo, le migrazioni di massa, il movimento dei profughi, la scristianizzazione di paesi di antica cristianità, l'influsso emergente del Vangelo e dei suoi valori in paesi a grandissima maggioranza non cristiana, il pullulare di messianismi e di sette religiose. È un rivolgimento di situazioni religiose e sociali, che rende difficile applicare in concreto certe distinzioni e categorie ecclesiali, a cui si era abituati" (n. 32). Nel n. 37 aggiunge ancora: "Le rapide e profonde trasformazioni che caratterizzano oggi il mondo, in particolare il Sud, influiscono fortemente sul quadro missionario: dove prima c'erano situazioni umane e sociali stabili, oggi tutto è in movimento".

Il Papa è consapevole delle difficoltà interne della Chiesa: "Già il mio predecessore Paolo VI indicava in primo luogo «la mancanza di fervore, tanto più grave perché nasce dal di dentro; essa si manifesta nella stanchezza, nella delusione, nell'accomodamento, nel disinteresse e, soprattutto, nella mancanza di gioia e di speranza». Grandi ostacoli alla missionarietà della chiesa sono anche le divisioni passate e presenti tra i cristiani, la scristianizzazione in paesi cristiani, la diminuzione delle vocazioni all'apostolato, le contro-testimonianze di fedeli e di comunità cristiane che non seguono nella loro vita il modello di Cristo. Ma una delle ragioni più gravi dello scarso interesse per l'impegno missionario è la mentalità indifferentista, largamente diffusa, purtroppo, anche tra cristiani, spesso radicata in visioni teologiche non corrette e improntata a un relativismo religioso che porta a ritenere che «una religione vale l'altra»" (n. 36).

Per Giovanni Paolo II "il nostro tempo è drammatico e insieme affascinante. Mentre da un lato gli uomini sembrano rincorrere la prosperità materiale e immergersi sempre più nel materialismo consumistico, dall'altro si manifestano l'angosciata ricerca di significato, il bisogno di interiorità, il desiderio di apprendere nuove forme e modi di concentrazione e di preghiera. Non solo nelle culture impregnate di religiosità, ma anche nelle società secolarizzate è ricercata la dimensione spirituale della vita come antidoto alla disumanizzazione. Questo cosiddetto fenomeno del «ritorno religioso» non è privo di ambiguità, ma contiene anche un invito. La chiesa ha un immenso patrimonio spirituale da offrire all'umanità in Cristo che si proclama «la via, la verità e la vita» (Gv14,6). È il cammino cristiano all'incontro con Dio, alla preghiera, all'ascesi, alla scoperta del senso della vita" (n. 38).



Con questi precedenti i *Lineamenta* e l'*Instrumentum Laboris* del Sinodo dei Vescovi del 2012, ventidue anni dopo l'enciclica di Giovanni Paolo II, offrono una lettura ancora più specifica. In effetti, al n. 6 dei *Lineamenta*, si descrivono sei scenari che inquadrano la nuova evangelizzazione: culturale, sociale, comunicativo, economico, scientifico-tecnologico e politico. L'*Instrumentum* aggiunge un settimo scenario, quello religioso. Come è noto, l'*Instrumentum Laboris* raccoglie le risposte che arrivano dai *Lineamenta*, e quindi si tratta di una rielaborazione di queste a partire dalle reazioni suscitate.

Il nuovo scenario emerso nell'*Instrumentum Laboris* è quello religioso, come presa di consapevolezza degli influssi che gli scenari precedentemente elencati provocano nel senso religioso della vita: “questo permette anche di comprendere in modo più profondo il ritorno del senso religioso e l'esigenza multiforme di spiritualità che segna molte culture e in particolare le generazioni più giovani. Se è vero infatti che il processo secolarizzatore in atto genera come conseguenza in molte persone un'atrofia spirituale e un vuoto del cuore, è possibile anche osservare in molte regioni del mondo i segni di una consistente rinascita religiosa. La stessa Chiesa cattolica è toccata da questo fenomeno, che offre risorse e occasioni di evangelizzazione insperate pochi decenni fa” (n. 63). Una situazione, uno scenario, che “favorisce l'esperienza religiosa, ridonandole quella centralità nel modo di pensare degli uomini, nella storia, nel senso stesso della vita, nella ricerca della verità” (n. 64). Anche se non è priva di ambiguità, poiché molte volte tale esperienza è promossa da un punto di vista quasi esclusivamente emozionale, rischiando di favorire un atteggiamento fondamentalista, invece di propiziare il lento processo di maturazione religiosa. Il dialogo interreligioso trova qui senso e il suo migliore contesto (cf nn. 65-67).

In conclusione si afferma che “l'esame di questi scenari permette di fare una lettura critica degli stili di vita, del pensiero, dei linguaggi proposti attraverso di essi. Questa lettura serve anche come autocritica che il cristianesimo è invitato a fare su di sé, per verificare quanto il proprio stile di vita e l'azione pastorale delle comunità cristiane siano state realmente all'altezza del loro compito evitando l'immobilismo attraverso una attenta lungimiranza” (n. 68). La nuova evangelizzazione “dovrebbe cercare di orientare la libertà delle persone, uomini e donne, verso Dio, sorgente della bontà, della verità e della bellezza” (n. 69), in un contesto in cui “le figure tradizionali e consolidate – che per convenzione vengono indicate con i termini ‘Paesi di antica cristianità’ e ‘terre di missione’ – mostrano ormai i loro limiti. Sono troppo semplici e fanno riferimento a un contesto ormai superato, per poter offrire utili modelli per le comunità cristiane di oggi” (n. 76). Così per nuova evangelizzazione non si intende “un nuovo modello di azione pastorale, che si sostituisce semplicemente ad altre forme di azione (la prima evangelizzazione, la cura pastorale), quanto piuttosto [...] un processo di rilancio della missione fondamentale della Chiesa” (n. 77).

Papa Francesco, nel secondo capitolo (nn. 52-75) dell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, accenna ad alcune delle sfide del mondo attuale: un'economia di esclusione, espressione dell'idolatria del denaro che, invece di servire, governa; la violenza frutto delle varie forme di disuguaglianza; la persecuzione per motivi religiosi; la vita sociale fondata sull'apparenza e non sul reale; il fondamentalismo; il processo di secolarizzazione; la crisi della famiglia; l'individualismo postmoderno e globalizzato; l'assenza di in-



culturazione della fede per una mancata evangelizzazione della cultura; la manipolazione della pietà popolare; la città con le sue complessità umane.

D'altro canto (nn. 76-109), fa anche un elenco delle tentazioni degli operatori pastorali: una esagerata preoccupazione per gli spazi personali; la tentazione dell'accidia egoista o del pessimismo sterile; la mondanità spirituale; le 'guerre' all'interno del Popolo di Dio; le sfide ecclesiali che non sono ancora sufficientemente fronteggiate all'interno della Chiesa (i laici, le donne, i giovani).

Considerato tale contesto socio-culturale e religioso, che abbraccia lo sviluppo della società civile ed ecclesiale, quale potrebbe essere un'impostazione di fondo adatta oggi ad un discorso centrato sulla teologia spirituale come riflessione sul vissuto cristiano?

## 2. La nozione di 'presenza', di 'mistero' e di 'trasformazione' nell'attuale contesto socio-religioso della nuova evangelizzazione

In realtà tutta la ricerca è indirizzata a dimostrare come la 'presenza' del 'mistero' sia 'trasformante'. Si preferisce l'uso della parola *presenza* nel senso in cui la preferisce Bernard McGinn, che dopo aver studiato i mistici classici dell'Oriente e dell'Occidente la considera una nozione più centrale e utile per unificare in una sola parola la varietà della mistica cristiana. Così, McGinn considera la mistica come quella dimensione del cristianesimo "che riguarda la preparazione per, la coscienza di, e la reazione verso quello che si può descrivere come l'immediata o diretta presenza di Dio"<sup>2</sup>.

Nel saggio "Sul concetto di mistero nella teologia cattolica"<sup>3</sup>, Karl Rahner chiarisce il senso cristiano della parola: si tratta dell'autocomunicazione di Dio che si fa presente nella storia come il Mistero Santo, in un doppio significato. Da un lato, come presenza storica in Gesù di Nazareth, e, dall'altro, come presenza interna all'uomo nel dono della sua Grazia. Più precisamente l'interazione tra questi due aspetti costituisce l'elemento oggettivo e soggettivo che rende possibile la Rivelazione cristiana: il Mistero Santo è una presenza storica che è possibile recepire nella sua interezza e pienezza perché essa stessa non solo appare agli occhi e si fa sentire agli uditi, ma è capace di toccare l'intimità dell'uomo con un'autorità sconosciuta. Quel 'tocco' trasforma interiormente la persona come effetto della presenza del Mistero santo. Si può affermare che è possibile 'verificare' la presenza del 'Mistero santo' per gli effetti che provoca, cioè per la trasformazione che produce. E così si evidenzia l'importanza del secondo concetto, quello della 'trasformazione'<sup>4</sup>.

In effetti, la trasformazione interiore si produce come interazione tra grazia divina e collaborazione attiva del fedele con essa, è dunque allo stesso tempo attiva e passiva.

<sup>2</sup> B. MCGINN, *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, Crossroad, New York 1999, xvii.

<sup>3</sup> K. RAHNER, "Sul concetto di mistero nella teologia cattolica", in *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 391-465.

<sup>4</sup> Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione*. San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 129-182.



San Giovanni della Croce definisce la dinamica trasformativa come *trasformazione partecipativa*:

“[Dio] comunica il suo essere soprannaturale, in modo che quella [l’anima] sembra Dio stesso e possiede ciò che possiede Dio. L’unione che s’instaura, quando Dio concede all’anima tale grazia soprannaturale, produce una *trasformazione partecipativa* tale che tutte le cose di Dio e l’anima costituiscono una sola cosa. L’anima assomiglia più a Dio che a se stessa, addirittura è Dio per partecipazione. È pur vero, però, che il suo essere, anche se trasformato, resta per natura distinto da Dio come prima: proprio come la vetrata che, pur essendo illuminata dal raggio di sole, ne rimane pur sempre distinta”<sup>5</sup>.

San Giovanni inoltre fa una distinzione tra trasformazione essenziale (o sostanziale) e trasformazione per somiglianza. Questa corrisponde “all’unione e trasformazione dell’anima in Dio, che si verifica solo quando viene a crearsi somiglianza d’amore. Perciò, si può chiamare *unione di somiglianza*, l’altra, invece, *unione essenziale o sostanziale*; questa è *naturale*, quella *soprannaturale*”<sup>6</sup>, la prima coincide con l’unione naturale fra il Creatore e la creatura.

La nozione di trasformazione acquista la sua importanza quando la si concepisce come protagonista della rinnovazione/rinascita cristiana del fedele, quella rinnovazione che porta alla perfezione dell’amore perché è “una *trasformazione totale dell’anima nell’Amato. In questa trasformazione entrambe le parti si donano l’una all’altra, in maniera totale, con una certa consumazione dell’unione d’amore, in cui l’anima è resa divina e Dio per partecipazione, per quanto è possibile in questa vita*”<sup>7</sup>. Si può avere l’impressione che una tale formulazione sia esagerata, ma il Santo ribadisce:

“Non dobbiamo ritenere impossibile che l’anima sia capace di una cosa tanto sublime, che cioè, per partecipazione, *spiri* in Dio come Dio *spira* in lei. Infatti, dal momento che Dio le accorda la grazia di unirla alla santissima Trinità, nella quale l’anima diventa deiforme e *Dio per partecipazione*, non è certamente incredibile che svolga le sue attività d’intelletto, di conoscenza e d’amore, o meglio, che si tenga operosa nella Trinità, strettamente unita a lei e attiva come la stessa Trinità, anche se per comunicazione e partecipazione. In realtà, è Dio che opera nell’anima; in questo consiste essere trasformata nella tre Persone divine in potenza, sapienza e amore; in questo l’anima è simile a Dio; a tal fine Dio *la creò a sua immagine e somiglianza* (Gn 1, 26-27)”<sup>8</sup>.

Di recente la teologia spirituale ha accolto in modo sempre più deciso la nozione di ‘trasformazione’, anche se non sempre in maniera esplicita come quando si parla di

<sup>5</sup> *Salita del Monte Carmelo* 2,5,7, in SAN GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere complete*. Presentazione di C. MACCISE ocd; Introduzione e note di L. BORRIELLO ocd e G. DELLA CROCE ocd. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 454, (corsivo del testo).

<sup>6</sup> *Salita* 2,5,3 (202), in *Ibidem* (il numero tra parentesi indica la pagina della traduzione italiana). L’unione di *somiglianza* si ha “quando le due volontà, quella dell’anima e quella di Dio, sono d’accordo tra loro, senza che nulla dell’una ripugni all’altra. Quando dunque l’anima cancella in sé tutto ciò che ripugna o non è conforme alla volontà divina, allora è trasformata in Dio per amore” *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Cantico* B 22,3 (616), in *Ibidem* (corsivo del testo).

<sup>8</sup> *Cantico* B, 39,4 (685), in *Ibidem*.



perfezione, santificazione, cristificazione<sup>9</sup>. Non c'è dubbio che con tali termini si faccia riferimento, anche implicitamente, a un processo trasformativo. Non è possibile parlare di vita cristiana se non in una prospettiva trasformativa nel tempo. Così, per esempio, per Charles André Bernard la nozione di trasformazione costituisce “il *leitmotiv* dei saggi di teologia mistica cristiana”<sup>10</sup>. Carlo Laudazi, da parte sua, inquadra il concetto di trasformazione in un'ottica di svolta antropologica della teologia, perciò scrive dell'uomo in via di trasformazione<sup>11</sup> e afferma che “in senso molto ampio, l'uomo spirituale è colui che, mediante l'azione dello Spirito Santo, è trasformato e assimilato a Cristo”<sup>12</sup>. Ma, tra gli autori che si sono occupati di trasformazione, forse chi ha trovato un'applicazione pratica di questo concetto è Kees Waaijman, utilizzandolo in relazione alla sua concezione di spiritualità<sup>13</sup>.

Inoltre, il grande vantaggio metodologico che offre la nozione di ‘trasformazione’ è quello di consentire di mettere a fuoco un aspetto della vita spirituale, per esempio la devozione alla Madonna, e vedere nella vita di un fedele, o di un santo, come si manifesta nei diversi momenti. In questo modo è possibile paragonare i distinti momenti e coglierne le differenze, in quanto indicatori di una trasformazione non solo dell'esperienza, ma anche del vissuto di una vita intera<sup>14</sup>. In questa maniera la ‘trasformazione’ si può verificare più facilmente superando alcuni degli inconvenienti che presenta la nozione di esperienza. La trasformazione paragona esperienze che indicano la linea di sviluppo di un vissuto, il quale costituisce, nelle diverse dimensioni vissute, la vita del singolo credente, la vita cristiana.

Un ulteriore vantaggio, alquanto decisivo, apportato dalle due nozioni in questione, sta nel fatto che, una volta considerato il grande cambiamento socio-religioso avvenuto negli ultimi decenni – corrispondente a un mutamento anche nel modo di percepire la dinamica personale e sociale del dinamismo della trascendenza – i due concetti di mistero e trasformazione sembrano pertinentemente utili a esprimere, in continuità con la tradizione spirituale cattolica latina, l'autocomunicazione rivelativa e santificatrice di Dio in quanto Mistero trasformante della condizione umana.

In effetti, se nell'attuale contesto storico mondiale la situazione è quella descritta nel paragrafo precedente, l'approccio contenutistico con cui si dà continuità alla tradizione si deve servire di un linguaggio nuovo. Il ricorso alla terminologia scelta per accostarsi alla teologia spirituale ha bisogno dunque, in primo luogo, di un aggancio con l'esperienza immediata di tutti gli uomini in qualsiasi condizione culturale, esperienza data dalla nozione stessa di mistero. Dall'esperienza del mistero è possibile passare all'espe-

<sup>9</sup> Questi concetti esprimono il punto di arrivo a cui la trasformazione tende nel suo dinamismo, ma sono nozioni, come quella di ‘esperienza’, che hanno bisogno di essere trattate nel loro aspetto dinamico.

<sup>10</sup> CH-A. BERNARD, *Teologia mistica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 67.

<sup>11</sup> Cfr. C. LAUDAZI, “L'uomo in via di trasformazione”, in AA.VV., *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, Ed. OCD del Teresianum, Roma 2001, 713-734.

<sup>12</sup> Cfr. C. LAUDAZI, *L'uomo chiamato all'unione con Dio. Temi fondamentali di teologia spirituale*, Edizioni OCD, Roma 2006, 154.

<sup>13</sup> K. WAAIJMAN, *La spiritualità*, 496-562.

<sup>14</sup> Per esempio: R. ZAS FRIZ DE COL S.I., “**Radicarsi in Dio. La trasformazione mistica di Sant'Ignazio di Loyola**”, in *Ignaziana* (www.ignaziana.it) 12 (2011) 162-302.



rienza cristiana del Mistero santo mediante l'evangelizzazione, che è, per la dinamica interna del suo movimento, trasformatrice radicale della condizione umana. Ma il linguaggio dell'evangelizzazione deve entrare a far parte del linguaggio culturale, in una mediazione che sembra oggi più fattibile se si utilizza il termine 'mistero' al posto di altri. E proprio perché dal mistero si passa alla Presenza del Mistero santo cristiano, l'esperienza risulta trasformativa in virtù stessa del Mistero vissuto. L'evangelizzazione, da questa prospettiva della teologia spirituale, si converte nel 'far fare esperienza' del Mistero santo trasformante.

### 3. Il sapere di non sapere

"Sono seduto in treno, insieme a tante persone, e penso a Cartesio". Ho l'*insight* di essere seduto nel treno, con tanti altri passeggeri, pensando a Cartesio, colui che affermava di esistere perché pensava. E io, che penso a lui, invece mi trovo seduto su un treno, a fare un viaggio che non ho scelto, senza sapere quale sia la stazione di partenza e quale quella di arrivo. Questa consapevolezza è un sapere radicale riguardo a me stesso, che mi si presenta come radicale ignoranza, come un 'non sapere' originale. Cartesio mi aiuta a comprendere che anche io esisto perché penso, ma non mi spiega cosa faccio su questo treno!

Inutile chiedere agli altri compagni di viaggio dove sono saliti e dove scenderanno, perché ognuno porta con sé il suo 'non sapere' originario. Inutile pure domandarlo al controllore, poiché non c'è e perché, a questo punto, nessuno ha il biglietto. In effetti, è un viaggio senza biglietto. Salire su questo treno è gratuito, perciò non c'è bisogno di controllore. Succede sempre così, a tutti: un bel giorno ci si rende conto che si è già in viaggio senza aver chiesto di salire sul treno. Ma per dove? Tutti finiscono per formulare la propria ipotesi. Il fatto è che ci si accorge di morire mentre il treno è in movimento e prima che si fermi. In effetti, nessuno ha mai visto il treno fermarsi in qualche stazione. Coloro che muoiono sono inesorabilmente gettati fuori. Il treno è un fiume in piena, non accetta cadaveri, i morti sono scaricati senza pietà. Il treno è sempre in movimento, si fermano soltanto i passeggeri, quando muoiono. Ma dove va il treno? È una domanda che molti passeggeri non si vogliono fare quando vedono i compagni di carrozza morire, preferiscono aspettare spensieratamente il loro turno. In fondo al cuore, tutti desiderano non fermarsi mai, continuando a muoversi sempre con il treno. Ma sanno che è impossibile. Che prima o poi anche loro si fermeranno e il treno continuerà il suo viaggio.

Forse bisognerebbe chiedere al costruttore del treno dove questo sia diretto, o domandarlo all'ingegnere che ha stabilito l'itinerario del viaggio. Ci sarà pure qualcuno che sappia rispondere a queste domande! Ma dove trovarlo? Il fatto è che nel treno ci sono soltanto viaggiatori. Nessuno di loro è il costruttore o l'ingegnere. Questo non sapere è il sapere arcano che apre alla trascendenza di tutto quanto sfiora il pensiero quando si dice: "Sono seduto nel treno, insieme a tante persone, e penso a Cartesio". È la domanda che apre all'ascolto del silenzio che cancella tutto, lasciando l'io da solo con il suo interrogativo e con il vuoto del non sapere.



L'incontro con il proprio vuoto ha anche modalità meno elaborate e travagliate, dove si ha la consapevolezza immediata della trascendenza nell'esperienza di un aldilà che non è indotto da una deduzione logica, ma da un *insight* che è la percezione di 'qualcosa' che è al di là della realtà, e che lascia una risonanza emozionale tutt'altro che negativa, anzi gioiosa. Questo succede quando alcuni passeggeri affermano di aver capito dove sia diretto il treno e cosa significhi il viaggio, asserendo di avere avuto un'illuminazione. Tali situazioni generalmente fanno nascere un po' di scompiglio nelle carrozze, poiché alcuni accettano la spiegazione fornita, altri invece la rifiutano, creando divisioni e non di rado anche conflitti gravi e perfino risse. Il fatto è che nessuno può dimostrare razionalmente la realtà di quanto ha percepito e così, senza prove concrete, questa percezione perde di forza e di autorevolezza.

Accade spesso che durante il viaggio una persona si concentri, più o meno consapevolmente, per propria scelta, su un'altra persona, o su un particolare lavoro, un progetto, un'ideologia o semplicemente su una cosa, e poi la perda. L'esperienza di perdere 'quello' acuisce ancora di più la percezione dello smarrimento nel treno, al punto che alcune persone non resistono e si gettano fuori. La perdita fa sentire ancora di più il senso di precarietà e ripropone di nuovo la domanda sul senso. E così questa persona si ritrova, all'improvviso, con la consapevolezza che ciò che le accade succede anche agli altri e che tutti sono accomunati dalla stessa solitudine. La perdita è anche un'occasione per acquisire coscienza della precarietà del viaggio, cosa che prima non accadeva perché tutto era incentrato sull'oggetto del desiderio, poi perso. Il senso di perdita, quando si tratta delle persone, si produce per il fatto che nella carrozza vi è un continuo ricambio di passeggeri, che si sostituiscono a coloro che muoiono. Ogni volta è un inizio pieno di possibilità, ma anche di minacce. E la solitudine si fa sentire ancora di più perché affiora la consapevolezza che si è speso tanto tempo con compagni di viaggio a cui ci si era affezionati, che non si possono sostituire con i nuovi, anche perché, a questo punto, si è coscienti del fatto che il viaggio non durerà a lungo.

Ad alcuni viaggiatori piace creare agitazione nelle carrozze. Vogliono passare dalla seconda classe alla prima. Cercano in tutti i modi di fare il viaggio in prima classe, anche se non stanno male nella seconda. Invece ci sono alcuni che arrivano dalla prima, generalmente sono molto scontenti e trovano sempre qualcosa da dire sulle carrozze di seconda classe, nonché sui viaggiatori: li definiscono rozzi, paesani. Invece quelli che passano dalla seconda alla prima sono irriconoscibili, guardano tutti dall'alto in basso.

Una categoria speciale di viaggiatori è quella di coloro che, spinti dal vuoto interiore, si mettono a cercare per tutto il treno il costruttore con l'ansia di chiedergli spiegazioni sul viaggio. E si disperano perché non lo trovano. Altri cercano di capire come è fatto il treno e fanno accurate ricerche scientifiche. Altri ancora si occupano dei passeggeri che hanno problemi di salute, o di diverso genere. Moltissimi, durante il viaggio, cercano di guadagnare soldi che poi investono. E sono così occupati che non si preoccupano più del senso del viaggio, ma se ne servono a vantaggio dei loro scopi personali. Pensano che, comunque, non si possa fare altrimenti.

In una carrozza ci sono coloro che pongono solo domande metafisiche e si chiedono: "Perché il treno esiste invece di non esistere? Perché non il nulla?". Siccome lì regna il silenzio e sembra che non ci sia nessuno, pochi sono quelli che rimangono e ci sono



sempre posti vuoti. I metafisici sono seduti, respirano e pensano. Qui vivono austeramente, senza eccessi, al contrario dei passeggeri di tante altre carrozze che si preoccupano solamente di mangiare, di bere o altro, e il cui unico scopo è di non pensare al viaggio. Vogliono solo distrarsi, tanto sono consapevoli che prima o poi dovranno lasciare il treno.

In altre carrozze ci sono quelli intenti solo ad ammirare il paesaggio dai finestrini o a filmare tutto quello che avviene sul treno o fuori dal treno per poi poter capire meglio il senso del viaggio, passando in rassegna i filmati.

A differenza del passato, oggi ci sono poche carrozze in cui si trovano coloro che dagli altri passeggeri sono considerati 'religiosi'. Questi ultimi dicono di sapere non solo dove il treno ha iniziato la sua corsa e dove arriverà, ma spiegano anche chi lo ha costruito e perché, qual è l'itinerario e il senso del viaggio. Sono consapevoli che dovranno lasciare il treno prima che arrivi a destinazione, tuttavia non ritengono che questo costituisca un ostacolo per giungere in qualche modo 'lì', anche se persino loro ignorano il modo. Tra questi, inoltre, ci sono alcuni che dicono che un viaggiatore si è presentato come il figlio del costruttore del treno. Poi sostengono che lo hanno ucciso per le cose che diceva. In effetti, si era creato un grande trambusto a causa sua in una delle carrozze più povere. La cosa strana è che alcuni di quelli che lo seguivano hanno affermato che una volta che il suo cadavere fu gettato dal treno vi ritornò, con le carrozze sempre in movimento, spiegando loro che aveva vinto la morte. E soffiando su di loro scese dal treno, non da morto però bensì da vivo: si sollevò da terra, salendo in cielo. E non è finita qui: si racconta che dopo questo episodio, una mattina, dentro la carrozza dei suoi seguaci, iniziò a soffiare un vento così forte da fare uscire il vagone dai binari e che sopra le loro teste si posarono come piccole fiamme di fuoco. Tutti cominciarono a parlare e tutti capivano quello che si dicevano, nonostante provenissero da diverse nazioni e parlassero unicamente la loro lingua madre. E poi dicono che i suoi discepoli hanno iniziato a visitare tutte le carrozze del treno annunciando che il tale era morto e resuscitato e che quello era il destino di tutti i passeggeri.

Alcune carrozze sono 'esclusive', al loro interno non si accettano passeggeri 'diversi'. Si può rimanere soltanto se si condividono le idee e le opinioni, di qualsiasi genere, della maggioranza dei viaggiatori, perché questi vogliono viaggiare solo con persone che la pensano come loro. Invece ci sono delle carrozze dove succede esattamente il contrario: in esse si trovano passeggeri di tutte le razze, religioni, lingue, che convivono serenamente.

La descrizione del treno, delle sue carrozze e dei suoi ospiti, sebbene aiuti a comprendere come sia il treno, non offre una risposta rispetto al senso del viaggio e del treno. Tuttavia, 'sapere' di 'non sapere' è un 'sapere', anzi, è il sapere fondamentale della vita. 'Sapere' di 'non sapere' come e perché ci si trovi in viaggio, ignorandone il senso, la stazione di partenza e di arrivo, può verificarsi nelle diverse modalità accennate precedentemente, e in altre ancora non descritte. Ma il risultato è sempre un 'non sapere', cioè il mistero. Precisamente, è dalla consapevolezza di questo 'non sapere' che inizia il vero viaggio e la possibilità di farsi una ragione del senso del viaggio. Il vuoto dettato dallo smarrimento può dare inizio alla più grande avventura.



## 4. Iniziarsi al mistero

Il cristianesimo si presenta come la testimonianza di un gruppo di uomini che sono vissuti con Gesù e che hanno annunciato che egli è morto, risorto e asceso in cielo. Tradizionalmente il percorso catechetico incominciava con l'insegnamento delle parole e delle opere di Gesù, per spiegare in seguito la sua morte e la sua risurrezione, evidenziando in questo modo le motivazioni per cui tutti si trovano in viaggio sul treno della vita. Il problema odierno è che quella tradizione si è spezzata e bisogna trovare un nuovo punto di contatto con le persone, diverso da quello tradizionale dell'insegnamento dottrinale della vita di Gesù. A questo si deve arrivare, ma forse non sempre è conveniente incominciare subito da qui. La proposta evidenziata è quella di iniziare le persone non al concetto di cristianesimo, ma all'esperienza del proprio mistero interiore a partire dal quale sviluppare il vissuto cristiano della conoscenza di Gesù.

Ecco il racconto di una prima iniziazione al mistero della vita che può servire come primo passo verso la considerazione cristiana del mistero della vita.

Molti anni dopo ricordava ancora il suono delle nocche che battevano sulla porta, quella mattina di autunno. A quell'epoca era un ragazzo che la Nonna seguiva con cura perché intravedeva nel suo sguardo di adolescente una luce che conosceva molto bene. Sì, conosceva molto bene le tonalità di quella luce interiore ed era consapevole che il momento era arrivato. Ricordava che il bussare alla porta lo faceva pensare alla Nonna, al dialogo di quella sera.

- Ti vedo pensieroso, disse lei.
- Sì. È da mesi che ho un vuoto dentro che mi fa perdere il gusto di tutto, rispose lui.
- Allora, devi andare a cercare il Vecchio Saggio del monte.
- Ma non sono ammalato.
- Lo so, ma è arrivato il momento di diventare uomo.
- Ma sono già un uomo.
- È vero, non sei una femminuccia, ma per diventare uomo bisogna farsi uomo e questo comporta del tempo e significa prendere delle decisioni. Nessuno diventa uomo qui senza parlare con il Saggio del monte.
- E quando dovrei andare?
- Subito, domani all'alba.

Il pomeriggio del giorno dopo, il ragazzo si recò dal Saggio. Bussò, ma nessuno rispondeva. La porta rimaneva chiusa e dall'interno non si sentiva alcun rumore. Un silenzio che gli faceva venire i brividi. Insistette. Silenzio. Guardandosi intorno vide uno sgabello e si sedette. Aspettò. Non sapeva in realtà perché era lì. E ancora una volta, percepiva chiaramente il vuoto che si era creato. La prima volta che lo sentì, pensò che era fame. Era quasi mezzogiorno e quella mattina non aveva mangiato, era andato con la Nonna a cogliere legna nel bosco. Avevano trovato dei funghi e aspettava che la Nonna li cucinasse. Ma, stranamente, dopo averli mangiati, il vuoto rimaneva. Non era il vuoto della morte, dell'assenza, che conosceva bene. Lo aveva provato pochi anni prima, quando sua madre era morta a causa del morso di una vipera. E non era neanche quel vuoto provocato dalla partenza del papà, quando era andato lontano, lasciandolo con la Nonna e senza fratelli. La Nonna lo aveva cresciuto e, adesso, si trovava lì seduto, aspettando il Vecchio. Lo aveva visto soltanto una volta, quando era sceso dal monte a vedere la mamma. "Niente da fare", aveva detto. Dalla sua borsa aveva estratto un ramo di foglie e la Nonna aveva preparato una tisana. La



sua mamma l'aveva bevuta e si era addormentata. Il Vecchio si era alzato e la Nonna lo aveva accompagnato fino alla porta. Prese la sua mano e la baciò. L'Anziano la benedisse e, voltandosi, si allontanò, riprendendo la strada verso il bosco. Ora si trovava ad aspettare che la porta si aprisse. Si alzò nuovamente e bussò. Silenzio.

Forse dovrei andarmene e tornare un altro giorno, pensò. Ma ritornare dalla Nonna senza averlo incontrato non gli sembrò una buona idea. Quindi, si sedette nuovamente. All'improvviso sentì dei passi che provenivano dal sentiero e alzando gli occhi vide il Saggio avvicinarsi lentamente, con un bastone in mano. Faceva fatica. Lui si alzò e aspettò che fosse vicino: - Buongiorno - disse. L'Anziano, che guardava per terra, alzò gli occhi e non rispose, ma sorrise. - Buongiorno - disse ancora il giovane. L'Anziano, che era già quasi di fronte a lui, gli rivolse un sorriso più grande. Incrociando il suo sguardo, si rese conto che il Vecchio era cieco. L'unica cosa che disse l'Anziano, prima di aprire la porta, fu: "Ti aspettavo".

In mezzo alla stanza c'era un camino circondato da alcuni tronchi tagliati a mo' di sedie. Non c'erano pareti divisorie all'interno. La vita del Vecchio trascorreva in quella stanza in mezzo al bosco. Finalmente il giovane si sentì dire: "Siediti". Lui, non sapendo che tronco scegliere, rimase in piedi. "Non vuoi sederti?". "Sì, rispose, ma non so dove". "Allora rimani in piedi fino a quando non avrai scelto". Intanto, il Vecchio andò in un angolo a posare il bastone e a lasciare il mantello che indossava. Poi, presa della legna, e sedutosi di fronte al camino, preparò l'occorrente per accenderla. Il giovane, imbarazzato, non sapeva se sedersi accanto a lui, o di fronte. Il Vecchio accese un po' di paglia che aveva messo sotto la legna e in pochi minuti si sentì scoppiettare il fuoco. Lui sentiva che l'aria si stava riscaldando e decise di sedersi di fronte. Accomodatosi, si sentì dire: "Ti sei seduto di fronte a me, non è vero?". "Sì". "Hai fame?". "Un po' ". "Allora, per favore, va' a prendere dell'acqua con la pentola che si trova dietro di te. Il pozzo è dall'altra parte della casa, alle mie spalle". Prepararono una minestra con alcune erbe e poche verdure, che accompagnarono con un pezzo di pane raffermo, un regalo dell'ultimo visitatore.

Cominciava ad imbrunire. "Devi prepararti un posto per dormire. Guarda nell'angolo alla tua destra, lì c'è una pelle con cui coprirti. Se vai fuori, dietro la casa, troverai dei pezzi di legna. Li puoi stendere qui vicino al fuoco e dormirci sopra". Mentre lui si preparava a passare la notte, il Vecchio se ne stava vicino al fuoco. Ogni tanto aggiungeva della legna, e guardava il fuoco, senza vedere.

"Ho finito". "Vieni a sederti". Sedutosi l'Anziano gli domandò: "Ti ha mandato la Nonna?". "Sì". "Sei pronto?". "Pronto?". "Sì, sei pronto?". Silenzio. Lui non sapeva cosa rispondere e il Vecchio lo lasciava pensare. "Pronto a cosa?", pensava. Dopo una lunga pausa, il Vecchio disse: "Va bene, andiamo a dormire. Domani sarà una lunga giornata". Steso, non poteva dormire e si ripeteva: "Pronto a cosa?". Sentì forte la sensazione del vuoto e gli venne in mente la Nonna e le sue parole: "Diventare uomo". Forse il Saggio si riferiva a quello, se lui era pronto a diventare uomo. E pensò a sè come a un uomo adulto, ma non riusciva a immaginarsi in nessun modo, il vuoto non lo lasciava, anzi lo assaliva. Finalmente cominciò a rilassarsi e si addormentò.

Al mattino, ancora prima che spuntasse l'alba, sentì un rumore nella stanza. Era l'Anziano che stava accendendo il fuoco. Faceva freddo. Si mise a osservare come poteva fare tutto senza vedere: il Vecchio si alzò e attraversando la grande stanza trovò quanto gli era necessario. Prese la pentola della minestra della sera precedente, aggiunse un po' di acqua, alcune erbe e un pezzo di qualcosa che non riusciva a distinguere. Poi la mise a riscaldare. "Ehi, ti sei svegliato?". "Come ha fatto a vedere i miei occhi aperti?". "Non li ho visti, ho sentito il tuo respiro. Il ritmo cambia se sei sveglio". Allora anche il ragazzo si alzò e andò a sedersi



di fronte al Vecchietto, sorpreso di quanto fosse acuto il suo udito. “Buongiorno”, gli disse. “Buongiorno”, rispose. Fuori, cominciava ad albeggiare.

Quando la pentola cominciò a bollire, il Vecchio la ritirò dal fuoco e versò un po’ del contenuto nella sua ciotola e in quella del ragazzo. Tutto in silenzio. La luce si fece più forte e il ragazzo si rese conto che la stanza era molto ordinata, cosa di cui la sera prima non si era accorto. “Come fa a tenerla ordinata se è cieco?”, pensò.

Finito di bere quella specie di minestra, rimasero ancora a lungo in silenzio. Aspettava che parlasse. Ma non parlava. Il sole era già alto e la luce riempiva il silenzio. “C’è il sole?”, chiese l’Anziano. “Sì”. “Allora usciamo”. E senza bisogno di aiuto, il Vecchio si diresse verso la porta, e l’aprì. La luce lo inondò. L’espressione del viso era delicata e, nonostante la barba fosse trascurata, il volto era disteso, pulito, quasi trasparente. Fecero alcuni passi, poi il Vecchio si fermò e disse: “Vieni, siediti lì”, indicando una pietra grande. Egli rimase in piedi, di fronte a lui. Fu l’inizio.

- Cos’è un uomo?
- Non lo so.
- Ma, tu, non sei un uomo?
- Sì, lo sono.
- Allora, come fai a non sapere chi sei?

Silenzio.

- Non lo so.
- Bene, già è qualcosa. Dimmi, una gallina sa di essere una gallina?
- Mi sembra di no.
- Ma se un uomo non sa cosa sia un uomo, allora è come una gallina che non sa di essere gallina.

Silenzio.

- Io so solo che Nonna mi ha detto che nessuno diventa uomo senza parlare con il Saggio del monte, cioè, con lei. Immagino che lei sappia cosa sia un uomo, altrimenti la Nonna non mi avrebbe mandato qui.

Silenzio.

- È strano, tu sai che non sei una gallina, ma non sai chi sei.

Silenzio.

- Forse sei veramente una gallina e non lo sai, perciò la Nonna ti ha mandato da me.
- In quel caso, lei sarebbe un Vecchio gallo.
- Ottima risposta. Sì, sono un Vecchio gallo, e tu, invece di una gallina, sei piuttosto un galletto che non sa di esserlo.
- Da quando senti il vuoto?
- Quale vuoto?
- Il vuoto che non ti passa dopo aver mangiato, bevuto, dormito; quel vuoto che avverti sempre durante la giornata e che non ti lascia mai.
- Da qualche mese, perché?
- Perché soltanto chi si immerge in quel vuoto diventa uomo, o se preferisci, diventa un vero gallo. Su, andiamo a fare una passeggiata nel bosco.



Si alzarono. Il Vecchio cieco guidava il ragazzo nel bosco. “Conosce bene i sentieri”, pensava lui. Dopo quasi mezz’ora, si fermarono. “Senti il ruscello?”, gli chiese. “Sì”. “Bene, andiamo a sederci lì accanto”. Aiutato dal ragazzo, il Vecchio si sedette e così anche lui. “Cosa ascolti?”. “Il rumore dell’acqua”. “E cosa dice?”. “Niente”. “Come niente? Ascolta”. Silenzio, si sentiva solo l’acqua scorrere. Passarono molto tempo lì ad ascoltare l’acqua. A un certo punto, nel pomeriggio, il Vecchio disse che era meglio tornare a casa. Quando arrivarono, il sole era calato e, entrati in casa, si rinnovò il rituale della cena del giorno precedente. A pasto concluso, il Vecchio disse: “Adesso, nel silenzio del bosco, ascolta nuovamente il rumore del ruscello”. “Non posso”. “Certo, non puoi perché non ti immagini di essere dove eravamo questa mattina. Immagina di essere lì e ascolta”. Dopo un prolungato silenzio disse: “È strano, mi sembrava veramente di essere lì”. “Molto bene, addormentati pensando di essere lì”.

Nel sogno apparve l’immagine del ruscello che scorreva. Cercava di scorgere dove nasceva e dove andava a finire, ma non ci riusciva. Vedeva soltanto il pezzo di ruscello che aveva di fronte. All’improvviso lo assalì il vuoto in un modo così forte che gli si strinse lo stomaco, ma quando gridò dal dolore, vide che il ruscello si era prosciugato. Allora si ritrovò seduto con le braccia attorno allo stomaco.

L’anziano stava già accendendo il fuoco. “Un incubo?” gli chiese. “Sì. Ho sognato che ero dove eravamo ieri, accanto al ruscello. A un certo punto, ho cominciato a sentire molto forte il vuoto, fino a gridare dal dolore. Ma in quel momento, ho visto che il ruscello si era prosciugato, non aveva più acqua. Mi sono spaventato e mi sono svegliato”.

“Bene, rispose il Vecchio, è già qualcosa”. “Cosa significa?”. “Lo scoprirai da te”.

Finita la colazione, andarono nuovamente verso il ruscello. Nel vederlo, ebbe un sospiro di sollievo. Era lì. E come il giorno prima, si sedettero per il resto della giornata ad ascoltare l’acqua che scorreva. A un certo punto, lui si addormentò. E sognò ancora di trovarsi lì, guardando scorrere l’acqua, sentendo il suo mormorio. Ad un tratto, il livello dell’acqua incominciò a salire, tanto da oltrepassare gli argini, si sentì un boato e lui fu travolto. Ancora una volta, si svegliò spaventato. “Ehi, ancora incubi?”. “Questa volta ho sognato che fuoriusciva così tanta acqua dal ruscello, da travolgermi”. “Bene”, disse ancora l’Anziano “facciamo progressi”. Lui non volle più chiedere nulla. Ritornarono in silenzio. Mangiarono quello che qualcuno aveva lasciato in casa e andarono a dormire. Poche parole.

Così trascorsero alcune settimane. Ormai lui sentiva il ruscello tutto il giorno. “Lo senti sempre?”, gli chiese l’Anziano. “Sì”. “Allora è tempo di camminare”. E le settimane successive si dedicarono a lunghe passeggiate nel bosco, facendo sempre la solita strada. Fin quando egli fu capace di percorrerla a occhi chiusi. “Bene, allora è tempo di sederci”. E sedettero molte settimane fuori dalla casa, a occhi chiusi, percorrendo la strada con l’immaginazione e sentendo il ruscello senza vederlo.

A primavera inoltrata, l’Anziano disse: “Adesso va’ dalla Nonna e portale i miei saluti. Poi ritorna qui”. E così, in quel preciso momento, il ragazzo se ne andò per vedere la Nonna. Ma la Nonna era morta alcuni giorni prima. Desolato, ritornò lo stesso giorno dal Vecchio. “Ebbene, come mai sei tornato così presto?”. “La Nonna è morta”, disse, molto rattristato. “Allora sei rimasto da solo, che pensi di fare?”. “Non lo so”. Forse poteva rintracciare il padre e andare da lui, oppure rimanere con il Vecchio.

La mattina dopo gli fu chiesto cosa pensava di fare e lui rispose che voleva rimanere lì perché desiderava diventare uomo. “Va’ al ruscello e ascolta”. E andò. Ritornato disse: “Ho capito che devo rimanere qui e vivere nel bosco per ascoltare il ruscello”.



## 5. Interpretare il mistero

In questa storia è interessante il modo in cui il ragazzo è arrivato a una comprensione di sé che lo ha spinto a fare una scelta. Una comprensione che non ha avuto altro orientamento che il contatto con la natura, suggerito dal Vecchio saggio. Non è stato sotto l'influsso di ideologie o di presupposti culturali, religiosi o sociali. Il Vecchio saggio del bosco ha messo il ragazzo in contatto con se stesso mediante il contatto con la natura. L'ambiente dal quale è scaturita la decisione è costituito dal bosco, dagli alberi, dal ruscello, oltre, evidentemente, ad aver contribuito anche il rapporto con il Saggio. Il ragazzo ha potuto decidere perché ha avuto fiducia, prima in sua Nonna, e poi nel Saggio, e, ovviamente, nel metodo insegnato per 'ascoltare' la natura e se stesso. Non si è lasciato prendere né dalla paura, né dall'impazienza, né dalla sfiducia. Ha perseverato seguendo le indicazioni e così ha trovato la sua strada. L'ascolto della natura e di se stesso gli ha rivelato qualcosa che lo ha fatto decidere.

La decisione di rimanere a vivere nel bosco con il Vecchio nasce dalla consapevolezza di una opzione radicale di vita. Si può presumere che prenderà il posto del Vecchio, lui che è giovane, per continuare nello stesso servizio che il Saggio offriva ai paesi vicini, ovvero quello di aiutare i giovani a trovare la loro strada, di guarire gli ammalati, di donare, in poche parole, saggezza. Precisamente questa è la domanda: "Dove trovare la saggezza necessaria per sapere cosa fare della vita, dove impararla?" Una strada è quella di attivare la consapevolezza del mistero, scoprendone il senso nella propria vita. Un senso che ha vari livelli di comprensione, i quali abbracciano tutte le dimensioni della vita.

In effetti, il primo livello è quello di acquisire la consapevolezza che il 'sapere' originario è un 'non sapere'. Si compie, a partire da questa coscienza, un passo iniziale verso la ricerca di senso, che presuppone un dato non esplicito: il vuoto del 'non sapere'. Non lo si deve attribuire, come spesso accade oggi a un fattore psicologico trascurato durante il primo periodo di vita o a qualche situazione che ha danneggiato il normale processo evolutivo della persona, causandole danni irreparabili che si manifestano con quella sensazione di vuoto. Bisogna interpretarlo teologicamente e non solo psicologicamente.

Tale vuoto, che ha anche tutte le caratteristiche di una forte nostalgia, si deve interpretare piuttosto come il riflesso psicologico di una situazione originale storica che segna la condizione umana fondamentale, quella di una mancata comunione con lo Spirito Santo. In effetti, la condizione umana originale era 'beata', cioè era di piena comunione con lo Spirito divino, nella quale la persona umana si trovava piena di grazia, mediante una consapevolezza immediata della propria vita in Dio come mistero, che non si deve confondere con la comprensione del mistero di Dio. Nella tradizione cristiana si accenna alla condizione storica originale delle persone divise da Dio utilizzando l'espressione 'peccato originale', che indica come in un certo momento, tale comunione di vita si sia rotta, e la conseguenza di ciò è stata che l'essere umano è rimasto solo con il suo spirito, ma senza lo Spirito. Tutta la storia della salvezza non è che la ripetuta offerta da parte di Dio di ri-legare il suo Spirito a quello dell'uomo, in modo da ricucire lo strappo. In questo senso, c'è una dimensione nella condizione umana attuale che già dalle sue origini è 'mancata' e che la grazia dell'incarnazione del Verbo divino è venuta a colmare, precisamente con il suo Spirito mediante l'operato della Chiesa nel battesimo.



Quindi, aiutare a prendere consapevolezza della condizione umana come mistero significa aiutare ad avere una fondamentale comprensione della vita non solo dal punto di vista della filosofia, della psicologia e della sociologia, ma vuol dire far comprendere la vita in un'ottica spirituale, o se si preferisce, mistica. Ciò significa che tale comprensione impregna le altre, senza intaccare la loro validità professionale, piuttosto rispettando la valenza olistica della visione teologico/spirituale, che detta la comprensione originale storica dell'esistenza umana. Solo da questo presupposto si può giustificare il fatto che la ricerca umana di senso risponde autenticamente alla condizione umana, altrimenti si potrebbe giustificare semplicemente come una spinta motivata, più o meno consciamente, dalla percezione psicologica del vuoto esistenziale.

Ritornando all'argomento del 'non sapere', è importante precisare che la consapevolezza della propria vita come mistero, cioè il 'sapere' di 'non sapere', è la base della ricerca di senso che presuppone un'assenza interiore, quella dello Spirito. Perciò il vuoto esistenziale che si manifesta in diversi modi e che tuttavia persiste, malgrado i tentativi di ignorarlo o di riempirlo, mostra, nell'assenza, la mancanza di una presenza, quella che precisamente si cerca. Così il vuoto diventa Presenza assente dello Spirito. Una Presenza che si avverte per la sua assenza. E siccome lo spirito umano è originariamente coniugato con lo Spirito, in realtà vive storicamente in regime di divorzio. La vita cristiana è il tentativo di rilegare lo spirito con lo Spirito. Tale passaggio si compie storicamente nell'incontro del singolo con la rivelazione di Dio nell'incarnazione del Verbo divino, mediante la quale si offre il compimento della promessa divina: la donazione rilegante dello Spirito che congiunge ciò che è separato.

È molto importante la presa di coscienza della vita come mistero, perché porta a un atteggiamento ragionevolmente aperto a tutte le dimensioni della vita stessa. Con un tale atteggiamento è più facile utilizzare metodi di ricerca che da un'altra prospettiva non sarebbero presi in considerazione. Per esempio, se si ha un atteggiamento secondo il quale la vita è un 'problema da risolvere', ciò significa che si vuole 'risolvere la vita' in modo razionale. Ma le scienze umane dimostrano piuttosto che il 'problema' non implica la sola dimensione razionale, ma coinvolge tutte le dimensioni della persona, in modo particolare quella affettiva. Perciò non basta soltanto percepire la propria vita come mistero, bisogna anche scegliere l'atteggiamento con il quale si vuole interpretarlo. Tale scelta diventa un'opzione radicale e fondamentale per la propria vita che diviene principio e fondamento delle scelte successive.

In effetti, si rende necessario fare una scelta, quella di decidere come fronteggiare il mistero personale. Se farlo razionalmente, trattandolo come un problema da risolvere, o con una ragionevole apertura a tutte le dimensioni della vita. Questa decisione diventa un'opzione radicale perché implica l'inclusione o l'esclusione dell'interpretazione spirituale di base. Se è esclusa, allora si cerca di 'risolvere' la vita razionalmente, se invece è inclusa si decide di 'vivere' il mistero. Il passaggio dalla consapevolezza della vita come mistero al vissuto cristiano del mistero si realizza sempre in modo originale, perché ciascuno lo fa in una maniera personalissima e quindi, irripetibile. Tuttavia è possibile accennare alcuni tratti comuni, come per esempio il fatto che l'incontro con Gesù Cristo e la sua mediazione ermeneutica per l'auto-comprensione di sé siano imprescindibili. Anche se tale incontro avviene in mille forme diverse, è sempre vero che è incontro con Lui.



Per esempio, nel caso del ragazzo che va in cerca del Saggio del bosco, come si potrebbe agevolare il passaggio dalla sua esperienza del mistero al vissuto cristiano del mistero?

## 6. Iniziarsi al mistero cristiano

Immaginiamo che siano passati molti anni nella vita del ragazzo di cui si è narrato precedentemente. Il suo maestro è morto e lui è diventato adesso il Vecchio saggio del bosco. Un bel giorno arriva alla sua capanna un monaco cristiano. Bussa alla porta, e il Vecchio, che era seduto, si alza tranquillamente e apre.

- Buongiorno.
- Buongiorno.
- Mi chiamo Alberto e sono di passaggio, vado al mio monastero. Credo di essermi perso perché non riconosco il cammino. Ho percorso la via per il monastero diverse volte, ma non sono mai passato da queste parti. Lei mi potrebbe indicare come ritornare sulla buona strada?
- Certamente, ma entri a riposarsi.

Sedutisi, mentre bevono una tisana, il monaco elogia l'ordine all'interno della capanna, mentre il Vecchio sorride timidamente. Non ha mai incontrato un monaco cristiano. Ha sentito parlare del suo monastero perché il paese più vicino è attraversato dall'unica via che collega il monastero con la capitale della provincia. Ha sentito dire tante cose buone e cattive, tuttavia è ancora incuriosito. E così, mentre prende la tisana dice:

- Nel paese vicino ho sentito parlare molte volte del suo monastero.
- È un monastero antico. Risale a sei secoli fa, quando il paese era ancora solo un gruppetto di case di contadini. Adesso siamo circa 120 monaci. Venga a visitarci qualche volta.
- Grazie, ma mi risulta difficile lasciare questo posto.
- Perché non viene con me?

Silenzio.

- Potrei venire con lei, ma non ho nessuna ragione per cui venire. E quella di conoscere semplicemente il monastero non mi pare sufficiente.
- Non sempre si può avere una buona ragione per fare una cosa prima di farla, ma la si può trovare dopo averla fatta. Se lei viene con me, forse troverà nel monastero una buona ragione per esserci andato.
- Ma ciò significa che dovrei andare senza ragione, anche se la potrei trovare là. Invece qui mi trovo bene e ho una buona ragione per non andarci. Piuttosto, perché non rimane qualche giorno qui con me? Forse lei potrà trovare una buona ragione per rimanere qui per qualche giorno, anche se adesso non c'è l'ha.
- Ottima controbattuta. Effettivamente, potrei rimanere, ma non questa volta, perché mi aspettano al monastero. Ma ritornerò fra un mese, più o meno.

Finita la tisana, il monaco si alza e si salutano. Il Vecchio non solo gli indica la strada, ma lo accompagna fino al bivio, dove il monaco prende a sinistra, invece di continuare sulla destra.

- Allora l'aspetto tra un mese.
- A presto e grazie.



Trascorso quasi un mese, verso la fine del pomeriggio, il monaco riconosce il bivio dove si sono salutati e si avvia verso la capanna del Vecchio. Ha pensato a lui specialmente negli ultimi giorni, quando si avvicinava il momento di rincontrarlo. Ha chiesto di lui nel monastero e i più anziani gli hanno dato precise informazioni. L'idea che si è fatto del Vecchio è, praticamente, quella di un eremita, per la vita solitaria che conduce, ma gli hanno detto che non è religioso, nel senso tradizionale del termine. Tuttavia è molto rispettato non solo per il suo stile di vita, ma anche per le sue conoscenze mediche che mette al servizio degli ammalati. Oltre al fatto che è un ottimo consigliere. In effetti, per questa ragione è conosciuto come il Saggio del bosco. Queste cose lo intrigano. Quando vede la capanna si rende conto che il Vecchio è seduto lì fuori, approfittando degli ultimi raggi di sole. Si salutano cordialmente e si siedono a chiacchierare, bevendo il vino di benvenuto.

- Perché è ritornato? Immagino che se non aveva una buona ragione per venire, dopo il nostro primo incontro, avrà almeno la speranza di trovarla qui!

- Sono venuto perché dopo averla conosciuta mi sono informato dai miei confratelli su di lei e sul suo stile di vita e sono incuriosito. Così è lei la ragione della mia visita.

- Come posso io incuriosire un monaco? Sarebbe più logico che io sia incuriosito dalla vita dei monaci, e non il contrario.

- Capisco la sua sorpresa, ma, guardi, attualmente nel regno tutti cercano ciò che si potrebbe definire come le cose di questo mondo. Lei invece, non è un monaco e vive come un eremita. Lei deve avere capito alcune cose che altri non hanno compreso e che le danno motivo di vivere come lei vive. O mi sbaglio?

- In realtà molti anni fa presi la decisione di diventare discepolo di un Vecchio saggio del bosco. Avevo perso tutti i miei familiari, morti o emigrati. Il Vecchio diventò una buona ragione per vivere, se non l'unica. Fu come un padre per me e fece di me un uomo. Dopo la sua morte, decisi di rimanere per fare per gli altri quello che lui aveva fatto per me. Lui mi lasciò tutto quello che lei può trovare nella capanna, ma soprattutto mi lasciò il senso dell'allegria. E sono contento.

- Il senso dell'allegria? Mi sembra piuttosto che l'allegria non abbia senso, ma che sia l'espressione del senso.

- In realtà, più che l'espressione del senso è l'espressione del mistero, che dà senso anche all'allegria.

- Bravissimo! Quando ero novizio, il mio maestro ci insegnava a ridere nel mezzo della cella, al buio. Io all'inizio non capivo, ma lo facevo. Una volta, mi accorsi che già ridevo prima di tentare di ridere. Allora mi resi conto che ridevo dei miei tentativi di trovare una ragione per ridere, ridevo perché cercavo una ragione per ridere, invece di ridere allegramente senza ragione. Confesso che mi scoprii imbarazzato nel constatare che pensavo che dovevo avere una ragione per ridere. Invece, e questa fu la mia sorpresa e la mia scoperta, avevo sperimentato che mi veniva da ridere spontaneamente al pensiero che dovevo avere una ragione per ridere. Sembra assurdo, ma è vero. Questo fu l'inizio di un percorso che mi portò a scoprire la vera allegria, quella che è al di là della ragione. Da quel momento rido sempre quando sono da solo, senza ragione. Ed è bellissimo!

- Un giorno il mio Vecchio maestro, che era cieco, mi domandò: "Dimmi, come ride un rospo?". Gli risposi che i rospi non ridono. Allora, mi disse: "Devi passare parecchi giorni nel bosco accanto a un rospo ad aspettare la sua risata". Io mi arrabbiai a morte, ma lo feci. Dopo parecchi giorni di assurda attesa mi venne da ridere spontaneamente al pensiero che stavo aspettando che il rospo ridesse. Di corsa andai dal maestro e gli dissi: "Il rospo che ride sono io". "Bravo", mi disse, e quel giorno facemmo festa.



- Bellissimo. Quello che è assurdo per la ragione invece può rallegrare il cuore. Una volta mi trovai a spaccare la legna e mi stupì il fatto che l'ascia potesse tagliare un piccolo tronco in due, penetrando nel legno con il suo filo e, grazie alla forza acquisita nella caduta, potesse spartire il legno. Mi impressionava il fatto che io indirizzavo l'ascia dall'alto mentre avevo fissi gli occhi sul legno. Io mi ero fermato riflettendo su quel fatto. Un confratello che passava mi domandò cosa facessi lì, fermo, guardando l'ascia. Gli riferii quello che pensavo. Lui allora mi raccontò questa storia: «Una volta l'arciere più bravo di un certo paese partecipò al famoso concorso di tiro a segno della regione. Uno dopo l'altro gli altri arcieri riuscirono a totalizzare buoni punti e man mano che la gara proseguiva lui si scoraggiava e si sentiva sempre più nervoso, cosa che rendeva sempre più difficile la sua situazione, cioè la sua concentrazione e la stabilità del polso. In quel momento ricordò spontaneamente quello che succedeva quando andava a tagliare la legna: bastava semplicemente sollevare l'ascia perché cadesse sul legno. Si trattava solamente di lasciarla andare, di accompagnarla nella caduta, non di spingerla. L'ascia ha una propria forza di caduta che si deve accompagnare. Così l'arciere si rese conto che doveva semplicemente lasciare andare la freccia con un movimento dolce di liberazione. Ma pensava a come potesse indirizzarla verso il segno, e si rese conto che anche l'ascia si doveva indirizzare, ma la si indirizza con le mani, mentre gli occhi guardano il legno. Allora ebbe l'ispirazione di ciò che doveva fare: guardare fisso il segno e aspettare che arrivasse il momento in cui lui avrebbe saputo che doveva liberare la freccia, non indirizzarla o spingerla. Semplicemente, aspettare il momento per liberarla e così la freccia avrebbe raggiunto il segno, come l'ascia raggiunge il legno».

- In effetti, lo interrompe il Vecchio, per raggiungere certi obiettivi basta soltanto liberare la forza che è dentro di noi. Il problema è che quella forza la vogliamo indirizzare, manipolare, e non la lasciamo libera. Il mio Vecchio maestro lo sapeva molto bene. A proposito dell'arciere e della freccia, il Maestro mi diceva che la vita non è una via da percorrere, ma, piuttosto, che la via da percorrere dipende da dove si vuole arrivare. È il punto di arrivo che mostra il cammino da seguire. Come la freccia tesa nell'arco, la nostra vita ha un impulso proprio, una vitalità che deve sbocciare, ma non sappiamo essere buoni arcieri perché non sappiamo dove puntare. Tutta la saggezza che ho imparato nel bosco è semplicemente questa: sapere dove puntare e liberare la mia forza interiore.

- E dove punta?

- Dovrebbe dirmelo lei, giacché è il monaco della situazione.

- Tutte le mattine, quando mi alzo, nel monastero, per pregare nel buio della notte, ho l'impressione di fare qualcosa di assurdo. Vado volentieri a intonare i salmi, ma mi sento come una freccia in viaggio che constata ogni giorno che l'impulso iniziale va diminuendo e che in qualsiasi momento può cadere nel vuoto, prima di raggiungere il segno.

- E quale sarebbe questo segno?

- È un mistero, un segno nero che si trova su una parete nera che abbraccia tutto l'orizzonte in una notte senza luna.

- Ma, allora, qual è il vuoto?

- La paura di cadere senza sosta, infinitamente, prima di arrivare ad attaccarmi al segno. La paura che la freccia possa perdere il suo impulso prima di arrivare al segno e perdersi definitivamente.

- Il fiume può prosciugarsi prima di arrivare al mare, ma c'è sempre la possibilità che piovano lungo il tragitto.

- Esattamente per quello ho deciso di farmi monaco. Un giorno, ancora giovane, mentre andavo a mungere l'unica mucca che avevamo a casa, pensai: «Cosa succederebbe questa mattina se la mucca non avesse latte?» Mi risposi: «Oggi non berremmo latte, e non acca-



drebbe niente». Ma pensai: «E se la mucca morisse?...Allora non berremmo il latte di quella mucca, anche se potremmo bere il latte di un'altra mucca». E questo pensiero mi sconvolse. Mi fermai di colpo e immaginai di trovare la mucca che andavo a mungere morta. Fu un pensiero insopportabile. Di corsa aprii la porta della stalla e trovandola lì, tranquilla che si girava per guardarmi come tutte le mattine, sentii un grande sollievo. Tuttavia la possibilità sempre in agguato di non bere più il suo latte mi torturava. Un giorno di fine estate andai in paese e trovai un monaco che stava cercando braccianti per la raccolta del grano nelle terre del monastero. Dopo avere avvisato la famiglia, andai a lavorare con loro per tre settimane. Durante la notte ci lasciavano dormire in una grande stanza e prima dell'alba spesso sentivo cantare i monaci. Qualche giorno prima di finire i lavori mi avvicinai al monaco che mi aveva contattato e gli chiesi come mai cantavano di notte. E lui mi spiegò che lo facevano di notte per lodare il Signore della luce, perché la luce brilla in mezzo alla tenebre. Questa risposta mi piacque molto e gli chiesi se potevo fare anche io la stessa esperienza. Quella notte non dormii aspettando il momento di entrare in chiesa con i monaci. Mi piacque così tanto che le poche notti che mi rimanevano andai con loro. Un bel giorno, già ritornato a casa, la mucca morì. Allora mi resi conto che il suo latte non doveva andare perso e decisi di entrare in monastero. I primi tempi non capivo quale fosse il rapporto tra la mucca, il latte e la decisione di farmi monaco, anche se sentivo di fare la cosa giusta. Dopo, con gli anni, mi resi conto che il latte di quella mucca rappresentava per me la vita e che lei era la fonte da cui ricevevo la vita. La paura di perderla era la paura di perdere la fonte di vita, e quindi, la paura di morire. E quando effettivamente la mucca morì, mi resi conto che il monastero mi dava una specie di sicurezza contro la morte, come se fosse una mucca da cui mungere la vera vita. Con il passare del tempo ho scoperto sempre di più, anche se comunque misteriosamente, la fonte di quella sicurezza che all'inizio sentivo solo a livello istintivo. Ho scoperto nel monastero la forza che mantiene la mia freccia nell'aria, anche se ho sempre paura che un bel giorno possa cadere nel vuoto. Quella forza è come la pioggia che cade sul fiume e lo rincuora dalla paura di prosciugarsi prima di sfociare nel mare.

- Anche io ho trovato nel bosco una forza che è come un soffio di vita che tutto pervade e che spinge, giorno dopo giorno, la vita del bosco verso l'alto e in avanti. Il bosco è come un seme che dall'interno sviluppa una forza propria che fa crescere tutto. È come una freccia. Tuttavia, assisto anche ogni giorno allo spettacolo onnipresente della morte, qua e là: alberi, animali, piante. Mille pericoli presenti che minacciano la vita. Ma se questo è vero, è anche vero che ho sempre avuto l'impressione che la vita del bosco fosse più forte della morte. Mi succede molte volte durante la sera, quando accendo il fuoco nella capanna, di pensare a un fuoco che non si spegne mai. E mi immagino un fuoco sempre acceso. Purtroppo, non è possibile. E penso che anche la vita finirà un giorno e che il mio fuoco si spegnerà. Nel bosco ho visto per anni come i cicli della vita si rinnovano allo stesso modo delle stagioni. Tuttavia, più volte ho pensato che io, attraverso le stagioni, invece di rinnovarmi fisicamente, invecchio. Ma stranamente, mi sento più contento, più tenero interiormente, con una compassione sempre più grande verso tutto e tutti. Anche io trovo quella forza, quella pioggia che si aggiunge al mio fiume durante il suo percorso verso il mare e che mi conforta. Come spiega lei quella forza, quella pioggia?

- Nel monastero ho assistito al trapasso di vari miei confratelli. Muoiono generalmente vecchi, dopo tanti anni di vita vissuta nella routine quotidiana. E tuttavia, è un'esperienza diversa per ogni singolo caso. Ho visto morire monaci disperati, che volevano aggrapparsi ancora alla vita, per nulla rassegnati alla scadenza naturale, anche se consapevoli che il loro tempo era finito. Nel momento in cui lo stoppino della candela emanava la sua ultima luce e si raffreddava la poca cera che vi rimaneva, si ribellavano e urlando gridavano disperati la



volontà di non morire. Di altri invece non si sapeva se erano già morti o se si erano semplicemente addormentati. Ho visto alcuni morire sorridendo e ad altri illuminarsi il volto e diventare più belli nel momento dell'ultimo respiro e dopo una lunga malattia con sofferenze atroci. Sono arrivato alla conclusione che entrare in comunione con quella forza dipenda da una decisione personale, equivale a un radicale affidamento al mistero.

- Anche a me pare che siamo avvolti da un grande mistero e che riusciamo a comunicare con esso soltanto se ci affidiamo alla sua incomprendibilità. È un non sapere.

- È vero. Mi ci sono voluti molti anni per capire che il 'non sapere' è il 'sapere' più importante. Ma per comprendere una cosa così semplice bisogna rompere lo schema mentale razionale, solo così diventa trasparente il senso del 'non sapere', un senso che è molto ragionevole, anche se non è razionale.

- Maestra è stata per me la contemplazione della natura, che mi ha aiutato tanto, insieme all'insegnamento del mio Maestro. Ma voi nel monastero come fate per iniziarvi al mistero?

- Dipende da chi si sceglie come maestro. Ci sono molti modi, e nel monastero hai libertà di scelta. Io, per esempio, mi affidai a una guida che aveva studiato molto, e praticato tantissimo l'arte della respirazione. Su questo ci sono molti pregiudizi, ma sono convinto della bontà del metodo.

- E quale sarebbe questo metodo?

- Si parte dall'esperienza del mistero della propria vita per poi focalizzare il mistero della respirazione e il suo rapporto con la vita e il vivere quotidiano. Da qui si contempla nella Bibbia come il 'soffio' abbia un ruolo di primissimo ordine nel rapporto tra Dio e l'uomo e poi tra Gesù, il fedele e la Chiesa. Così respirare serve da mediazione pedagogica per vivere il personale mistero in comunione con il mistero di Dio e di Cristo. È il mistero dello Spirito Santo. Il mio Maestro diceva che a partire da questo punto si poteva parlare di spiritualità cristiana in senso proprio, perché si arrivava a respirare consapevolmente con lo Spirito, consci del fatto che il respiro dell'aria è contemporaneamente la fonte della vita biologica e divina, della vita nel tempo e dell'inizio dell'eternità.

- Tutto questo è nuovo per me.

- In realtà non è complicato. La consapevolezza del 'non sapere', cioè di vivere nel mistero, apre la porta a un sapere che non è, al suo avvio, nozionale, né contenutistico, né discorsivo, ma esistenziale/sapienziale. Perciò è assolutamente importante che l'approccio al metodo e alla tecnica non sia di tipo razionale, cercando a tutti i costi di capire e valutare costantemente quello che si fa. La ragionevolezza del metodo infatti, se di ragionevolezza si può parlare, si comprende con la pratica, non prima. Bisogna imparare che non è il comprendere che soddisfa, ma il gustare internamente il mistero che appaga lo spirito. Anche se bisogna soffrire molto prima di arrivare a questa consapevolezza.

- Soffrire?

- Si soffre molto in due sensi. Prima di tutto fisicamente, perché ci si deve abituare a rimanere per molto tempo seduti su una sedia con la schiena in posizione retta a novanta gradi rispetto al pavimento, ma con un poco di pratica lo si fa. In secondo luogo, c'è una sofferenza di tipo morale: l'affidarsi al metodo senza verificare razionalmente e in modo immediato i risultati molte volte scoraggia e spinge ad abbandonarlo. A partire dalla mia esperienza, la difficoltà maggiore si trova nella perseveranza da parte del praticante. Questi, infatti, può essere assalito dalla sfiducia nei confronti del maestro, dubitando della sua capacità di guidarlo, o dall'incertezza di non sapere dove arriverà con la pratica del metodo, o ancora dall'impazienza, perché vorrebbe ottenere dei risultati immediati, generalmente finalizzati ad uno scopo stabilito prima dell'inizio della pratica del metodo, o semplicemente perché, a suo giudizio, sembra che non succeda niente d'importante'.



- Ma perché è così importante la postura del corpo?
- Perché con essa si deve esprimere la disposizione interiore all'ascolto. Perciò è fondamentale mantenere la schiena a novanta gradi quando si è seduti, in una posizione vigile. Per mantenerla retta bisogna tenere in tensione la zona lombare, lasciando invece le spalle rilassate, posizione che favorisce una respirazione addominale piuttosto che pettorale, con la pancia rilassata e il respiro che passa attraverso le narici. Con una pratica costante si può mantenere la posizione eretta a lungo, senza fatica e praticare una respirazione ritmica e profonda. Altro suggerimento da seguire, quando si è seduti sulla sedia, è quello di tenere i piedi paralleli e i polpacci a novanta gradi rispetto al pavimento, formando un angolo retto speculare rispetto a quello formato dalla schiena. Alcuni preferiscono posture di tipo orientale, come il lotto o il mezzo lotto, ma la posizione descritta è sicuramente buona. Altro particolare da non trascurare è il momento che precede la contemplazione: conviene preparare il corpo e pacificare l'immaginazione, cosa che è possibile realizzare mediante una breve serie di esercizi raccomandati sia per prendere consapevolezza del corpo e disporlo alla contemplazione, sia per impedire la dispersione dell'immaginazione, in modo da unire mente, spirito e corpo.
- Dà l'impressione che si tratti di una seduta di ginnastica.
- Una volta un monaco cominciò ad allenarsi con il mio Maestro, e alla fine della prima seduta disse tutto arrabbiato: «Io non sono venuto qui per fare ginnastica, sono venuto per imparare a pregare!» e se ne andò. Questo accade a causa di un atteggiamento molto diffuso rispetto alla preghiera che il mio Maestro definiva 'razionale'; un atteggiamento che scaturisce dal considerare la preghiera, la meditazione o la contemplazione, come una esclusiva attività mentale che non c'entra nulla con il corpo e l'immaginazione. Solitamente si pensa che la postura fisica, l'alimentazione, il ritmo di vita siano indipendenti dal rapporto con il Mistero di Dio, che basti semplicemente comunicare con esso mediante il pensiero. E così la vita dello spirito si riduce a pensare e ragionare. Ma la via da percorrere è esattamente il contrario: lasciare da parte il pensare per dare spazio al vedere senza pensare, come quando si ascolta la musica. Una pratica a cui si arriva con il tempo, anche se si deve dire che non è per tutti.
- Ma quanto dura la seduta e cosa si fa in quel tempo?
- Per cominciare basterebbero dai dieci ai quindici minuti. Dopo si può aumentare progressivamente fino ad arrivare a quaranta minuti, anche se alcuni rimangono un'ora, ma mai di più. È importante non allungare o accorciare il tempo stabilito, per non lasciarsi influenzare dalle sensazioni che si provano durante la seduta, e abbandonarla per noia o fastidio fisico, o prolungarla per il conforto provato. Per quanto riguarda il percorso, generalmente si inizia facendo esercizi per sviluppare un atteggiamento contemplativo: la durata di questa fase dipende dalla pratica del singolo, può variare da alcune settimane ad alcuni mesi. In seguito si passa a contemplare la vita di Gesù per comunicare con il mistero della sua vita, morte e risurrezione. Alcuni rimangono anni nella contemplazione di Gesù, altri vanno in cerca di Dio Padre, altri ancora si rivolgono allo Spirito Santo. Ma quello che rimane sempre fondamentale è la respirazione, perché serve da mediazione con Dio.
- Mediazione?
- Sì. Nel libro della Genesi si interpreta la creazione dell'uomo come l'atto mediante il quale Dio soffia il suo alito attraverso le narici dell'uomo, comunicandogli la sua vita divina, e non soltanto quella biologica. In realtà, agli inizi della creazione, il soffio alimentava la vita biologica e divina contemporaneamente. Quando Adamo ed Eva disobbedirono al Creatore, rifiutarono la comunione con lo Spirito ed Egli li abbandonò. Da quel momento il respiro perse la sua dimensione divina e i due cominciarono a respirare soltanto per soddisfare il



bisogno biologico. Come conseguenza della perdita dello Spirito, si trovarono con un vuoto interiore e con una grande nostalgia di qualcosa di impreciso, ma molto profondo. La storia del popolo d'Israele è la storia dei ripetuti tentativi, falliti, da parte da Dio, di ri-soffiare il suo Spirito nell'uomo. Fino a quando Gesù, il Verbo di Dio, soffiò su alcuni dei suoi discepoli prima di salire in cielo e lo stesso Spirito si fece largo tra di loro. Secondo questa presentazione, trasformarsi interiormente consiste nel prendere consapevolezza che l'atto della respirazione non è solo un atto biologico che permette di vivere corporalmente, ma un atto simbolico e mistico, nel senso che è avvolto nel mistero, perché in esso si rivela lo Spirito Santo, fonte di vita in tutte le sue dimensioni, fisica e divina. Lo Spirito è il Mistero originario che si raffigura simbolicamente con il mistero della respirazione, ma è anche il Mistero che sostiene la vita e la rinnova costantemente.

- Bene, bene. Ma adesso entriamo, che comincia a fare fresco e lei sarà affamato dopo il viaggio. Venga che le offro qualcosa da mangiare.

## 7. L'iniziazione ecclesiale attraverso i sacramenti: il catecumenato

L'episodio appena raccontato indica un modo di iniziarsi all'esperienza del mistero che si può definire non tradizionale, anche se pienamente ecclesiale. La pratica tradizionale della Chiesa ha privilegiato il catecumenato come mezzo per introdurre le persone ai suoi 'misteri'. In effetti, il sostantivo greco *mystêrion* utilizzato nel Nuovo Testamento, specialmente da Paolo (Rm 11,25; 16,25; 1Cor 15,51; Ef 1,9; 3,3-5; 3,9; 5,32; 6,19; Col 1,26-27; 2,2; 4,3; 2 Tes 2,7; 1Tim 1,12; 3,9; 3,16), si traduce nella *Volgata* come *sacramentum*<sup>15</sup>. *Mystêrion* proviene dal verbo *myô* (dalla radice *my-*) che si traduce come l'azione di *chiudere gli occhi*, per vedere in segreto, e di *chiudere la bocca*, per non rivelare ciò che si vede in segreto. Così, per i cristiani dei primi secoli, traducendo *mystêrion* con *sacramentum*, si stabilisce "un'identità non solo lessicale, ma teologica, tra mistico e sacramentale: l'insieme di ciò che attiene a Dio e al suo disegno di salvezza si conosce appunto mediante i sacramenti, celebrati nella comunità cristiana"<sup>16</sup>. Secondo Origene, per esempio, mistico è "il senso delle Scritture come mistica è la loro sostanza; mistico anche il cammino che conduce alla loro intelligenza; mistica infine l'opera spirituale, grazie alla quale il Verbo si fa presente"<sup>17</sup>. Si spiega in questo modo perché la Chiesa ha mantenuto la tradizione catecumenale, perché, introducendo le persone ai 'sacramenti', le introduce ai 'misteri'.

### 7.1. La maturazione nell'atteggiamento teologico di fronte al Mistero trasformante

Il contenuto dell'articolo ruota attorno alla Presenza trasformante del Mistero, come si è affermato nell'introduzione. In questo senso si sottolinea che il catecumenato non può

<sup>15</sup> Cfr. L. BORRIELLO, *Esperienza mistica e teologia mistica*. LEV, Città del Vaticano 2009, 21-25.

<sup>16</sup> E. ANCILLI, "La mistica alla ricerca di una definizione", in *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*. I. Città Nuova, Roma 1984, 19.

<sup>17</sup> CH. A. BERNARD, *Il Dio dei mistici*. I: *Le vie dell'interiorità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 98.



essere soltanto un'introduzione alla nozione di cristianesimo, ma una vera iniziazione all'esperienza del cristianesimo. Un cristianesimo, che è Presenza storica del Mistero trasformante della condizione umana, va presentato anche come un'iniziazione all'esperienza di tale mistero in modo da accompagnare gli iniziati affinché la loro esperienza maturi.

In effetti, la maturazione cristiana si concepisce come un processo di sviluppo che si realizza alla Presenza del Mistero santo, la quale porta a una situazione di stabilità emotiva, di autosufficienza, non di egocentrismo, ma di responsabilità personale e sociale. Implica un progressivo accomodamento alla realtà circostante che si esprime come equilibrio tra desideri personali e valori trascendenti e che, quindi, stabilisce la base per prendere decisioni oggettive gestite con autocontrollo e padronanza di sé. Una persona matura è una persona adulta, consapevole del fatto che la sua identità personale si costruisce nel tempo e che lei stessa evolve con l'età, ma senza perdere il proprio nucleo. A questo proposito si è già spiegato come la vita spirituale segua un percorso che, dopo il suo inizio, porta alla personalizzazione e all'interiorizzazione del mistero cristiano, e che non è esente da crisi, ma che certamente evolve verso una maturità che preannuncia la vita eterna.

Essere adulti, essere maturi nell'atteggiamento teologico, significa vivere e interpretare il percorso di vita personale in una prospettiva escatologica che evolve storicamente e si realizza soltanto relativamente nella storia, perché si raggiunge escatologicamente dopo la morte<sup>18</sup>. Una comprensione teologica come questa non si scontra, per esempio, con le fasi di maturità elencate dagli psicologi, anzi, trova consonanze specialmente nella sua dinamicità. In effetti, si arriva all'età adulta mediante la costruzione e ricostruzione costante di se stessi, della propria vita. Così: "Divenire adulto è un *processo piuttosto che uno stato*. Tale processo, al contempo, integra sia una certa stabilità predominante, sia un cambiamento costante ed è la conseguenza di una triplice interazione tra l'*organismo* in crescita continua, l'*Io* individuale con le sue rappresentazioni, sistemi di valori, ecc., e la *situazione* specifica sociale, culturale e storica"<sup>19</sup>.

## 7.2. Il catecumenato

La pratica di introdurre gli adulti alla fede cristiana attraverso un'adeguata preparazione ha una storia tanto antica quanto il cristianesimo stesso. Non è il caso qui di soffermarsi sul percorso storico che ha avuto, ma semplicemente di accennare al fatto che il catecumenato delle origini si è trasformato durante i secoli nella prassi ecclesiale della catechesi. Con il Concilio di Trento quella prassi si è istituzionalizzata nella vita ordinaria della Chiesa, presupponendo un contesto socio-religioso omogeneo, cristiano, con un notevole ed efficace influsso sociale della Chiesa. Il Concilio Vaticano II ha preso atto del fatto che tale contesto omogeneo stava cominciando a cambiare a causa del fenomeno della secolarizzazione, ragione per la quale ha visto la necessità di rinnovare la cate-

<sup>18</sup> Cfr. J. VALLABARAJ, *Educazione catechetica degli adulti. Un approccio multidimensionale*, LAS, Roma 2009, 23-43.

<sup>19</sup> J. VALLABARAJ, *Educazione catechetica degli adulti*, 42 (corsivo dell'autore).



chesi (cfr. Costituzione dogmatica *Christus Dominus* 14) e di ristabilire il catecumenato (cfr. Costituzione Dogmatica *Sacrosantum Concilium* 64; Decreto *Ad Gentes*, 14)<sup>20</sup>.

Il catecumenato si concepisce come “l’istruzione iniziatica di carattere catechetico-liturgico-morale, creata dalla Chiesa dei primi secoli, con il fine di preparare e condurre gli adulti convertiti, attraverso un processo a tappe, per incontrare pienamente il mistero di Cristo e la vita della comunità ecclesiale, espresso nel suo momento culminante dai riti battesimali di iniziazione: battesimo, riti post-battesimali, eucarestia che, normalmente presieduti dal vescovo, si celebrano nella Veglia pasquale”<sup>21</sup>. Lo scopo del catecumenato è di iniziare la persona alla via della maturità cristiana attraverso un’adesione sempre più piena a Cristo con tappe e riti, che implicano un cambiamento di stile di vita e un nuovo ordine affettivo e morale (la conversione). Così, progressivamente, il catecumenato si introduce nel mistero dello Spirito e del Padre, attraverso la rivelazione di Cristo nella Chiesa, e nell’ambito di una comunità ecclesiale concreta.

### **7.3. La proposta dell’iniziazione secondo il Rito di Iniziazione al Cristianesimo degli Adulti (RICA)**

A seguito del desiderio conciliare di ripristinare il catecumenato, il 6 gennaio 1972, Papa Paolo VI promulga il nuovo *Rito di iniziazione cristiana degli adulti* (RICA)<sup>22</sup>. Per questa ricerca, del documento interessa specialmente la prima parte, dedicata alla struttura dell’iniziazione degli adulti.

Il RICA si presenta come un processo dinamico, segnato da tappe e riti che favoriscono il processo di maturazione dell’atteggiamento teologale. Un’iniziazione graduale in tre gradi (n. 6): il primo “si ha quando uno, dando inizio alla conversione, vuol diventare cristiano ed è accolto dalla Chiesa come catecumenato”; il secondo, “quando, cresciuta la fede e quasi terminato il catecumenato, viene ammesso a una più intensa preparazione ai sacramenti”; e il terzo e ultimo grado “si ha quando, compiuta la preparazione spirituale, riceve i sacramenti che formano il cristiano”. I passaggi attraverso questi gradi si compiono mediante tre riti liturgici, ovvero rispettivamente: il rito dell’ammissione al catecumenato, l’elezione a cristiano e la celebrazione vera e propria dei sacramenti.

Questi tre gradi si dividono in quattro momenti. All’inizio si ha il pre-catecumenato dedicato a una prima evangelizzazione, alla fine della quale si passa al catecumenato, che non ha un tempo determinato e può durare anni. In questa tappa il catecumenato si

<sup>20</sup> Per una storia del catecumenato, cfr. A. LAURENTIN - M. DUJARIER, *Il catecumenato. Fonti neotestamentarie e patristiche. La riforma del Vaticano II*, Dehoniane, Roma 1995; G. CAVALLOTTO (ed.), *Iniziazione cristiana e catecumenato. Diventare cristiani per essere battezzati*, Dehoniani, Bologna 1996. Per una prospettiva geografica attuale su come si svolge il catecumenato in diverse parti della Chiesa, cfr. D. BOROBIO, *Catecumenado para la evangelización*, San Paolo, Madrid 1997.

<sup>21</sup> Cfr. D. BOROBIO, *Catecumenado para la evangelización*, 13.

<sup>22</sup> Nella ‘Premessa’, firmata dalla Conferenza Episcopale Italiana, si legge: “Questo «Ordo» infatti, più che un rito contiene un complesso di riflessioni teologiche, di indicazioni pastorali e azioni liturgiche che vogliono sostenere e guidare l’itinerario di iniziazione alla vita cristiana nella Chiesa, di un adulto o di un gruppo di adulti” CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito dell’iniziazione Cristiana degli adulti*, LEV, Città del Vaticano 1980.



dedica all'istruzione catechetica fino a quando non matura la decisione di farsi battezzare. Presa la decisione, allora, si hanno i due ultimi momenti che coincidono, anche se non necessariamente, con la celebrazione della quaresima e della Pasqua. In effetti, la terza tappa, quella 'della purificazione e dell'illuminazione interiore', si realizza durante la quaresima; mentre l'ultima, chiamata 'mistagogica', implica la ricezione del battesimo, della cresima e dell'eucarestia durante la celebrazione della Vigilia Pasquale, ed è orientata "all'esperienza cristiana e ai suoi primi frutti spirituali e anche a stabilire sempre più stretti legami con la comunità dei fedeli" (n. 7).

Come si può facilmente evincere, non si tratta soltanto di un percorso dottrinale, ma anche esperienziale, altrimenti non si viene incontro a uno dei segni dei tempi più forti, quello del bisogno di 'fare esperienza'. In effetti, la nuova evangelizzazione, secondo Colzani, "nasce da una grande attenzione alle circostanze storiche" come "una risposta alle sfide che nascono da una storia, dove la perdita della fede o la sua privatizzazione è ormai una caratteristica di una società profondamente secolarizzata"<sup>23</sup>. Si tratta di evangelizzare, cioè di illuminare quel contesto dall'interno con l'esperienza della fede cristiana, e tale illuminazione non può esserci se non attraverso la luce dell'esperienza contestualizzata, che abbraccia tutta la persona.

## 8. Conclusione

Papa Francesco, nel n. 41 della sua *Evangelii gaudium*, afferma che il pericolo di un linguaggio ortodosso che non corrisponda al Vangelo è sempre presente, con il rischio di trasmettere un falso dio o un falso ideale umano, non cristiano. Così si può essere fedeli a una formulazione, ma non alla sostanza. Certamente, è un rischio che non risparmia le formulazioni 'nuove', le quali anch'esse possono attirare nella forma, ma senza trasmettere la sostanza del Vangelo. Tuttavia, volendo essere fedeli all'impostazione che Papa Francesco sta dando alla Chiesa, il rischio accennato non può togliere il coraggio di avanzare linguaggi diversi.

<sup>23</sup> G. COLZANI, "Evangelizzazione", in *Dizionario di Ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, qui 667.



# “La presenza del Cristo”: risvolti di teologia mistica nella dottrina spirituale di Divo Barsotti

di Ruggero Nuvoli\*

Abbiamo avuto recentemente occasione di occuparci dell'esperienza spirituale mistica di Divo Barsotti<sup>1</sup>. Ci è parso che essa possa essere globalmente colta entro la categoria della “divina presenza”<sup>2</sup>. Trattasi di un vissuto che non presenta assolute originalità rispetto alla fenomenologia che la teologia spirituale rileva dalla storia<sup>3</sup>. Esso può essere collocato all'interno del grande alveo della mistica sponsale, trinitaria ed eucaristica. Nelle categorie che Barsotti va dunque catalizzando nel momento critico ermeneutico della propria testimonianza riflessa<sup>4</sup>, egli mostra di attingere largamente sia al dettato biblico che alla vasta tradizione mistica, in particolare carmelitana e renana. Quello che si deve tuttavia notare è che, accanto al dilagante utilizzo della categoria della “Presenza” riferita a Dio, ampiamente attestata dalla grande tradizione mistica, in particolare carmelitana, Barsotti, dalla fine degli anni Quaranta, comincia a parlare esplicitamente di “presenza di Cristo”, e in particolare del suo “Atto”. Si profilano qui una esperienza e una sintesi di teologia mistica<sup>5</sup> che, a partire dall'atto liturgico, colgono

\* RUGGERO NUVOLI, Dottore in Teologia, Padre Spirituale presso il Seminario Arcivescovile di Bologna, Piazzale Bacchelli, 4 – 40136 Bologna, [ruggero.n@libero.it](mailto:ruggero.n@libero.it)

<sup>1</sup> R. NUVOLI, *La mistica della «divina presenza» in Divo Barsotti*, Tesi di Dottorato presso l'Istituto di Teologia Spirituale, Facoltà di Teologia, dell'Università Pontificia Salesiana in Roma, Roma 2013. Divo Barsotti (1914 - 2006), di cui nel 2014 si celebra il centenario della nascita, si presenta come una personalità di rilievo nel panorama della spiritualità italiana del Novecento: sacerdote, monaco, poeta, mistico, teologo. Nel 1947 fonda la Comunità dei Figli di Dio, famiglia religiosa ormai diffusa in tutto il mondo, comprendente laici consacrati nel mondo e monaci in case di vita comune.

<sup>2</sup> “Divina presenza” è una espressione comprensiva che Barsotti spesso utilizza nel riflettere globalmente sulla propria esperienza di contatto con Dio. Tale espressione viene articolata più specificamente in altre categorie, quali, ad esempio: “presenza di Dio”, “presenza di Cristo”, spesso semplicemente “Presenza”; più raramente “presenza del Padre”, “presenza dello Spirito”, ecc. Ciascuna di queste categorie assume una posizione e un significato specifico nella riflessione che Barsotti stesso opera sul proprio vissuto. Sulla pertinenza di questo livello riflesso nel discorso mistico, si veda: J. M. GARCÍA, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, LAS, Roma 2013, 419.

<sup>3</sup> *Ib.*, 426-442.

<sup>4</sup> Cf il terzo livello del vissuto cristiano di Zas Friz De Col: R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 69-128.

<sup>5</sup> Cf l'accezione che ne dà Asti: F. ASTI, *Teologia della vita mistica. Fondamenti, Dinamiche, Mezzi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 21.



l'unità del mistero cristiano appunto come "presenza del Cristo risorto". Questa prospettiva delinea la mistica di Barsotti non solo come mistica eucaristica, ma anche come mistica liturgica. Essa, a nostro avviso, diviene capace, su queste coordinate, di gettare nuova luce su alcuni nodi, mai pienamente sciolti né rivisitati, nella divaricazione tra fautori del liturgismo e sostenitori dell'"orazione"<sup>6</sup>, e soprattutto di intercettare l'attuale problematico nesso liturgia – spiritualità<sup>7</sup>, ma non intendiamo qui entrare nel merito.

Per Barsotti, la "presenza" del mistero che, pur attraverso i veli sacramentali, trova nell'atto liturgico la sua massima trasparenza, diviene la vita stessa dell'uomo mediante un cammino che assume i tratti dell'ascesi mistica. Atto liturgico, orazione e vita, nel mistico toscano, convergono nell'esperienza del Cristo, "presente" nel suo "atto". Molti contributi di Barsotti si focalizzano su quest'ultimo decisivo passaggio. In particolare si tratta di testi rilevati dalla predicazione in cui Barsotti può dipanare con profondità e larghezza la sintesi teologico-mistica cui è pervenuto. In questi apporti, più che in altri, il carattere teologico si fonde progressivamente con quello spirituale. Anzi, a ben vedere, nel corso degli ultimi decenni della sua feconda testimonianza, è la sintesi teologico-mistica che sembra contaminare, in maniera sempre più pervasiva, ogni specifica argomentazione teologica.

Nel presente articolo prenderemo in esame il testo *La presenza del Cristo*<sup>8</sup>, che, oltre ad essere rappresentativo della sintesi in questione, risulta anche emblematico di questa pervasività. L'analisi che qui svolgeremo intende mettere in evidenza come all'approfondimento teologico che Barsotti opera, in questo caso sul versante della dottrina spirituale inerente la preghiera, la fede e il cammino unitivo, presieda la sintesi teologico-mistica cui egli è pervenuto a partire dal proprio vissuto mistico.

## 1. Un compendio teologico, mistico e spirituale

Il libro compare in prima edizione nel 1969, e viene riedito trent'anni dopo. La dedica rimane: «Ai miei Santi, Agostino e Bernardo, Giovanni Ruysbroeck e Giovanni della Croce».

Nella *Premessa* dell'edizione del 1969, Barsotti giustifica l'omissione di un tema: La presenza reale di Cristo nell'Eucarestia, sviluppato due anni prima in un capitolo de *Il*

<sup>6</sup> Ci riferiamo al dibattito inaspritosi nel primo decennio del secolo scorso tra la corrente benedettina e quella ignaziana e carmelitana. Cf: A. FAVALE, *Abbozzo storico del movimento liturgico*, in *La costituzione sulla Sacra Liturgia*, Elle Di Ci, 1967, Torino 9-52; A. GIROLIMETTO, *Liturgia e vita spirituale: il dibattito sorto negli anni 1913-1914*, Edizioni Liturgiche, Roma 1990, 246-256; una prima panoramica bibliografica della controversia comparve in: F. CAVALLERA, *Ascétisme et liturgie*, Gabriel Beauchesne, Paris 1914, 8-9.

<sup>7</sup> Cf E. BIANCHI, *La liturgia torni fonte di spiritualità*, in «Avvenire» (30.5.2013), 23. A questo vanno senz'altro collegati i recenti tentativi di perlustrazione mistagogica: G. BOSELLI, *Il senso spirituale della liturgia*, Qiqajon, Magnano 2011; E. LODI, *Segni e vita nella liturgia. Saggio di mistagogia*, EDB, Bologna 2013.

<sup>8</sup> D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, Paccagnella Editore, S. Lazzaro di Savena 2000. [Pr. ed.: Vita e Pensiero, Milano 1969].



*mistero della Chiesa nella liturgia*<sup>9</sup>. Il significato della pubblicazione de *La presenza del Cristo* è dunque quello di dare sviluppo più completo alla dottrina retrostante il suddetto capitolo che pure ne lasciava emergere un tratto decisivo<sup>10</sup>.

Effettivamente, nonostante la natura composita del testo, derivato in massima parte dalla predicazione, siamo di fronte ad una grande sintesi dottrinale sul tema della “Presenza del Cristo”, colta come cifra stessa dell’esperienza cristiana, quasi sempre attraverso la porta privilegiata della mistica giovannea. Tali presupposti, oltre al titolo del libro e alla data stessa dell’ultima edizione, che Barsotti ha voluto quindi a sigillo e compendio del suo insegnamento, giustificano la nostra attenzione.

Nella *Prefazione* alla seconda edizione<sup>11</sup>, datata 3-12-1999, che va a sostituire la *Pre-messa* del 1969, Barsotti stesso mette in evidenza l’importanza che il libro riveste per lui. Egli ne consegna la chiave di lettura in poche righe che così si concludono: «Spero che le pagine di questo libro possano farci meglio comprendere la necessità che ogni esperienza di Dio debba essere una mistica del Cristo»<sup>12</sup>. Si avverte l’attenzione che Barsotti ha sempre riservato all’esperienza mistica e il bisogno di ribadire il criterio fondamentale di autenticità di questa esperienza, in un tempo in cui la centratura cristologica dell’esperienza spirituale nella Chiesa a lui pare annebbiarsi, a fronte dei diversi influssi e proposte che essa riceve da altre esperienze spirituali e religiose e soprattutto di un indebolimento della stessa riflessione teologica all’interno della Chiesa. All’inizio delle brevi note della *Prefazione* compare l’affermazione icastica: «La Presenza di Dio è Gesù, il Cristo» e si sottolinea successivamente: «La presenza di Dio è soltanto nel Cristo», annunciato e promesso, risorto e vivente nella Chiesa dopo la morte di croce. Dunque si vogliono porre i cardini per una “mistica della presenza” autenticamente cristiana.

Prenderemo in esame tutta la prima parte del libro, fino al capitolo 7°, che, oltre a dare il nome all’intero volume, ne costituisce il fulcro, sia per consistenza che per le tematiche svolte.

## 2. L’itinerario di avvicinamento alla “presenza”

I primi capitoli del libro affrescano un quadro teologico-antropologico che prepara la prospettiva della “presenza del Cristo”; li percorriamo tentando di coglierne gli aspetti salienti.

<sup>9</sup> D. BARSOTTI, *Il mistero della Chiesa nella liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007. [Pr. ed.: LEF, Firenze 1967].

<sup>10</sup> Questo capitolo ricompare inserito, con alcune modifiche, nella seconda edizione del 2000 de *La Presenza del Cristo*.

<sup>11</sup> Anche a motivo di questa *Prefazione* dell’autore, faremo sempre riferimento all’edizione sopra citata, pur non sembrandoci che le apparenti “migliorie” di forma rispetto al testo del 1969 possano sempre essere considerate come ripensamenti dell’autore.

<sup>12</sup> D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 8.



## 2.1. Un quadro antropologico e ascetico

Il primo capitolo, *Il desiderio di Dio*, si apre con una sintesi tra antropologia teologica e teologia fondamentale: l'uomo è desiderio naturale di realizzarsi in una pienezza infinita. Barsotti sta evidentemente aprendosi la strada. Tale desiderio, come afferma Tommaso, è *desiderium naturale videndi Deum*. Questo anelito diviene però motivo e fondamento di speranza solo nell'accoglienza di una divina promessa, necessaria affinché lo stesso desiderio assoluto non diventi per l'uomo una dannazione. L'uomo, tuttavia, è portato a dare un termine al suo desiderio nei fugaci beni terreni, ed è da questo precisamente che la vita religiosa lo strappa attraverso il distacco e la purificazione passiva. Le prove purificatrici divengono così testimonianza di un Dio che spoglia l'anima affinché «essa, ritornando nel suo vuoto, possa finalmente accogliere colui che è l'Infinito»<sup>13</sup>. Le purificazioni attive pure si impongono, perché solo il nulla è proporzionato al Tutto e, anche se la nudità non è un obbligo per il dono divino, essa lo attrae, poiché Dio, per pura grazia, già si è offerto. Questo fatto, che l'ordine soprannaturale sia un ordine di pura grazia, fa comprendere la paura dell'uomo senza fede e il suo costante tentativo di riempire il vuoto con beni terreni. Per l'anima cristiana il vuoto dell'esistenza è colmato dalla speranza, nella percezione della promessa che Dio le fa di Sé.

Fin qui il corso dei pensieri di Barsotti pare voler dare spessore teologico all'affermazione che troviamo spesso anche nei suoi diari, che l'uomo, cioè, è chiamato a divenire «pura condizione della Presenza»<sup>14</sup>. Tale chiamata ha la forma di una «promessa». In questo orizzonte l'uomo non assume il volto di un'anonima vacuità, ma quello della pura «speranza».

L'uomo che, nel peccato, si volge alle cose, si aliena sempre più da se stesso, ma come nessuno è mai completamente alienato, nessuno è mai totalmente libero se non il santo, passato attraverso le purificazioni dei sensi e dello spirito, e divenuto «speranza» pura di Dio.

Ma cos'è la «speranza»? Essa, prosegue Barsotti, in quanto virtù teologale, non può avere altro oggetto che Dio<sup>15</sup>, essa suppone dunque il progressivo venir meno di ogni speranza umana e trova come suo atto supremo l'abbandono nella morte.

La prospettiva antropologica di Barsotti appare spinta all'estremo in questa direzione verticale che assorbe tutto il vissuto e la tensione dell'uomo. Tale visione non ci pare slegata dall'esperienza intima dell'autore, che in alcuni passaggi pare trapelare. Ad esem-

<sup>13</sup> *Ib.*, 13.

<sup>14</sup> Per alcuni rimandi si veda il paragrafo: *Divenire pura condizione (pura trasparenza) alla Presenza*, S. ALBERTAZZI, *Sull'orlo di un duplice abisso. Teologia e spiritualità monastica nei diari di Divo Barsotti*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 154-158. Tale dottrina muove da un vissuto primigenio reperibile già nei diari inediti del 1934, e verbalizzato nelle incipienti categorie del «nascondimento», del «vuoto», o del «nulla», che solo si adegua all'Assoluto di Dio: «O Dio, fammi un nulla nelle tue mani!»: D. BARSOTTI, *Diario inedito*, in *Archivio Barsotti*, A03, quad. 05, (31.6.1934).

<sup>15</sup> «La speranza in Dio non esclude certo la consapevolezza che Egli agisce attraverso gli uomini e la creazione, e che perciò è inevitabile per noi servirci degli elementi creati. Tuttavia la speranza è tanto più grande e pura, nella misura in cui si appoggia sempre meno alle creature»: D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 23-24.



pio quando egli parla di una purificazione per la quale viene meno ogni garanzia di vivere un'esperienza di Dio:

«All'anima allora sembra d'esser privata di tutto, d'esser come sospesa nel vuoto, eppure si sente sicura. Si appoggia su Dio solo ed Egli non dà altra garanzia che la parola che le ha comunicato intimamente una volta attraverso la Chiesa o le Scritture. L'anima non confida altro che in Dio»<sup>16</sup>.

Un passaggio significativo, poiché attesta il radicamento in una spiritualità biblica e un profondo legame con la Chiesa. La Scrittura è per Barsotti non solo un riferimento per la costruzione di una visione antropologica<sup>17</sup>, ma un costante punto di partenza per comprendere l'esperienza spirituale<sup>18</sup>, come diviene palese nel secondo capitolo, e sempre di più nei successivi.

## 2.2. La preghiera: elevazione e unione sponsale

Il secondo capitolo, *Ad te levavi*, è tutto un commento spirituale all'*incipit* del Sal 24. L'uomo, tratto dal nulla, è creato per essere elevato all'ordine soprannaturale e vive nella misura in cui realizza questo rapporto. In tal senso l'uomo «è pura capacità che Dio solo può riempire. Egli realizza se stesso nella preghiera e in questo soltanto. L'atto supremo dell'uomo rimane, infatti, la sua relazione con Dio»<sup>19</sup>. *Ad te levavi* esprime le coordinate di una preghiera che è tensione, elevazione dell'anima a Dio, elevazione che si esprime però in un rapporto: «*Ad te*». L'uomo «è» quanto più, rinnegando se stesso, si realizza nell'amore per l'altro, come nel mistero trinitario il Padre si realizza nel Figlio e viceversa. L'uomo dunque vive pienamente solo in Dio, ma a questo punto il pensiero di Barsotti si fa ardito, poiché egli afferma anche il contrario, che cioè, alla luce dell'incarnazione, Dio non può vivere pienamente senza l'uomo<sup>20</sup>. Si avverte qui la risonanza dell'itinerario mistico dell'autore che si specchia, già dalla fine degli anni Trenta, oltre che nella mistica renana, nella mistica trinitaria sanjuanista<sup>21</sup>.

La riflessione prosegue mettendo a fuoco un altro nodo antropologico legato alla preghiera: «Se la preghiera è elevazione dell'anima a Dio, nella quale l'uomo è come

<sup>16</sup> *Ib.*, 25.

<sup>17</sup> Il testo che stiamo prendendo in esame è costellato di richiami biblici, in particolare, nel I cap. Barsotti si rifà a Gen 1: D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 17-18.

<sup>18</sup> Vedi il riferimento ad Abramo che segue al brano citato in precedenza.

<sup>19</sup> D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 32.

<sup>20</sup> «Quest'affermazione è certamente arrischiata. In realtà a tal punto Egli non può vivere senza di te che, se tu gli manchi, muore d'amore. [...] naturalmente non nella natura divina, ma nella natura umana che Egli ha assunto per amor tuo»: D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 35.

<sup>21</sup> In questa direzione, più ancora che le note diaristiche, cf i versi della poesia del 1937 *Voce dell'abisso*: «Quasi da me sia la tua vita / e te la dia io nel mio nulla»: D. BARSOTTI, *Voce dell'abisso*, in ID., *Con parola umana. Poesie*, Morcelliana, Brescia 1975, 10-15. [Pr. ed. in ID., *La mia prefazione*, Carabba, Lanciano 1941]. Sarebbe lungo ora illustrare il nesso, riscontrabile nel lascito di Barsotti, con le affermazioni di s. Giovanni della Croce, per il quale l'anima, donandosi a Dio «dona a Dio lo stesso Dio in Dio»: GIOVANNI DELLA CROCE, *Fiamma viva d'amore* – B, 3, 78, in ID. *Opere*, Roma, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, 1998, 818.



strappato da se stesso, in quale modo egli vive questa elevazione?». L'uomo non è soltanto anima e spirito, ma anche corpo. Barsotti pare ammettere un'antropologia tripartita, ma di fatto percorre l'idea di una bipartizione anima - corpo, nella quale quest'ultimo parrebbe non essere uno strumento adeguato per tale elevazione, ma addirittura, a causa del peccato, un impedimento<sup>22</sup>. Tuttavia l'autore non perde di vista la prospettiva dogmatica: «L'anima vive un'incessante aspirazione a Dio che potrà saziare soltanto l'ultimo giorno, quando l'uomo si presenterà a Lui non soltanto con l'anima, ma in tutto il suo essere, come avvenne per il Salvatore glorioso nel giorno della sua ascensione»<sup>23</sup>. Di qui il tema della morte come vertice dell'aspirazione e dell'ascensione e della medesima come un progressivo morire.

Fin qui la considerazione dell'uomo come "capacità" della Presenza, e del suo venir meno sino alla morte come condizione del suo pieno irrompere. Tutto ciò viene visto entro l'orizzonte della preghiera. Ancora Barsotti non affronta il tema che dà il titolo al libro. Tuttavia "capacità", "nulla", "morte" sono termini che, prima di rispecchiare la dottrina dei mistici, riecheggiano dalla restituzione verbalmente ingenua di quella prima fondamentale purificazione che l'esperienza mistica "fontale" provocò in lui all'inizio del 1934, come si evince dai diari inediti<sup>24</sup>. Il sacerdote toscano costruisce il suo percorso teologico sul quadro già compiuto di una teologia mistica che muove dal vissuto personale.

Barsotti passa quindi a commentare l'espressione "*Deus meus*", mettendone in luce la paradossalità: «Come può la creatura finita affermare il possesso di Dio?». «Dio certo non è mio perché io lo voglio possedere, ma perché egli liberamente si dona a me e trova la sua gioia nell'essere posseduto dall'uomo»<sup>25</sup>. E anche se non è mai un possesso pieno quello che la preghiera realizza, è a questa comunicazione all'anima che tende tutta l'economia divina: «Né l'Eucaristia, né l'incarnazione del Verbo erano il fine dei disegni di Dio, ma l'anima umana; il dono che Dio fa di sé a ciascuno di noi è il fine di tutto»<sup>26</sup>. L'uomo è il fine di Dio, ed egli lo può rinvenire in se stesso, poiché all'uomo interamente si dona. Il pensiero di Barsotti si fa audace. Prima è Maria ad accogliere in sé l'interezza del mistero e a generarlo, ora è la Chiesa, ma «il mistero della Chiesa non si realizza nella moltitudine, ma in ogni anima». Certamente la mistica del nostro autore si fa per certi aspetti vicina ad una mistica tipicamente femminile, piuttosto però si tratta di una

<sup>22</sup> «Non è necessario essere platonici per riconoscere il dramma che era anche di Paolo»: D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 37. Barsotti cita Rm 7,24, ma evidentemente egli ci pone di fronte all'interpretazione teologica di un'esperienza personale: «Quanto più grande è l'amore che strappa l'anima dal corpo per elevarla a Dio, tanto più ne sentiamo il peso, percepiamo la lotta di una struttura che non è strumento docile allo slancio dell'anima che sale»: D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 37.

<sup>23</sup> *Ib.*, 37.

<sup>24</sup> Cf D. BARSOTTI, *Diario inedito*, quad. 05. Per uno studio di questi elementi: R. NUOLI, *La mistica della «divina presenza» in Divo Barsotti*, cit., 94-109.

<sup>25</sup> D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 40.

<sup>26</sup> *Ib.*, 41. Questo è certamente un nodo nevralgico nella visione teologica di Barsotti, e anche qui dobbiamo rimandare ai primi diari inediti per l'intuizione primigenia e a contributi successivi per un approfondimento del pensiero. Bastino qui alcuni riferimenti: D. BARSOTTI, *Nella comunione dei santi*, Vita e Pensiero, Milano 1970, 7-45; D. BARSOTTI, *La parola e lo spirito. Saggio sull'esegesi spirituale*, Edizioni O.R., Milano 1971, 23-25; D. BARSOTTI, *La teologia spirituale di San Giovanni della Croce*, Rusconi, Milano 1990, 5-12.



mistica Mariana: «La Chiesa per la prima volta trova il suo compimento nella Vergine Maria, l'unica Sposa. "Ma unica è la mia colomba, la mia perfetta", dice il Cantico dei Cantici (Ct 6,9) perché ognuno di noi è "quell'unica" che egli ama, "l'unica" cui egli tutto si dà»<sup>27</sup>. Questa unicità in Barsotti non è esclusiva, ma inclusiva. Egli sente perciò di dovere assumere in sé tutta la Chiesa, tutta l'umanità, tutto l'universo, per presentarlo al Padre<sup>28</sup>. Sente di dover generare nuovamente l'intera creazione, e al contempo di dover vivere un unico rapporto, quello con Dio, poiché in lui deve vivere di fatto tutta la realtà creata. Ma ciò può avvenire solo nel Figlio<sup>29</sup>.

### 2.3. La preghiera fa presente il mistero della redenzione

Il *Commento al Salmo 21* dà occasione a Barsotti di entrare nel tema della redenzione in cui si compie l'incarnazione e quindi l'assunzione dell'intera creazione nel Cristo. L'analisi non evita i passaggi più tecnici dell'indagine storico-letteraria sul salmo, ma dà anche modo all'autore di enunciare la sua dottrina sulla rivelazione. Egli concepisce lo sviluppo della rivelazione come processo di approfondimento e dilatazione di un medesimo contenuto rivelativo presente sin dall'inizio. In questo senso «il lamento dell'uomo si dilata, si approfondisce e diviene il grido di Gesù sulla croce»<sup>30</sup>. Barsotti mette in evidenza questo sviluppo arrivando ad enunciare la sua tipica visione ecclesiologicala: «La Chiesa continua nel mondo il mistero della morte. Non dobbiamo aspettarci il trionfo che segue al sacrificio»<sup>31</sup>. Si tratta dunque di vedere proprio nella sofferenza il segno della gloria. Nella partecipazione al medesimo mistero del Cristo «tutti noi siamo chiamati a sperimentare la presenza di Dio non come qualcosa che è al di fuori di noi, ma come vivente nella nostra medesima pena, nella nostra stessa preghiera [...]. Dio si fa presente non tanto perché risponde, ma in quanto sostiene la preghiera»<sup>32</sup>. Si abbozza quindi in questo capitolo una teologia della preghiera come luogo della Presenza: «La grandezza della presenza di Dio nella storia del mondo è proprio nella preghiera dell'uomo»<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 45. Siamo ancora una volta a contatto coi risvolti di un vissuto mistico di Barsotti. Per uno studio sul profilo mariano di questo vissuto incipiente: R. NUOLI, *La mistica della «divina presenza» in Divo Barsotti*, cit., 104-107.

<sup>28</sup> Il tema, che fa capolino nei primi diari editi: «Affidami, o Signore tutta la Chiesa, Tu che mi hai affidato Te stesso»: D. BARSOTTI, *La lotta con l'angelo. Diario di un'anima*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 58 (9.12.1941), dilagherà in quelli degli anni Ottanta e Novanta, in cui si vede un accentuarsi dell'universalismo. L'umanità è tutta nel singolo nella misura però di un suo aprirsi alla totalità degli uomini sentendo di non poter raggiungere in altro modo il Cristo: «Non sei uno con Cristo, che nell'essere uno con tutti [...]»: D. BARSOTTI, *Nel Figlio al Padre*, L'Epos, Palermo 1990, 65 (25.3.1983); in mezzo, l'ultima locuzione ricevuta da Barsotti, il 1° novembre 1977: «Ti ho affidato tutta la Chiesa»: S. ALBERTAZZI, *Sull'orlo di un duplice abisso*, cit., 135, nota 13.

<sup>29</sup> «Dio e l'universo si raccolgono in te»: D. BARSOTTI, *Nel Figlio al Padre*, cit., 126 (9.6.1983).

<sup>30</sup> D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 51.

<sup>31</sup> *Ib.*, 58.

<sup>32</sup> *Ib.*, 71.

<sup>33</sup> *Ib.*, 71.



## 2.4. La fede e il suo cammino oggettivo verso la visione

Nel capitolo che segue, *Il cammino della Fede*, Barsotti affronta il tema del percorso dell'unione dell'uomo con Cristo. L'uomo non conosce il Cristo se non attraverso l'esperienza di coloro che l'hanno veduto e hanno vissuto con Lui. Barsotti mette in rilievo il ruolo della testimonianza e dunque la necessità della mediazione nella vita di fede: la Chiesa e i Vangeli sono necessari per giungere a Cristo, sarebbe vano scavalcare la mediazione presumendo un più puro contatto con Lui. Anche nella sua umanità Egli è inattingibile al di fuori della fede ricevuta: «Questo non infirma l'oggettiva esistenza della presenza, ma assicura l'inviolabile realtà del mistero»<sup>34</sup>. Neanche i più grandi mistici hanno potuto negarsi al paradigma della testimonianza apostolica, essi rimangono maestri e guide dell'esperienza cristiana di ogni tempo. Barsotti traccia un quadro delle principali testimonianze teologiche e mistiche del Nuovo Testamento, in particolare quella paolina e quella giovannea, sulla quale maggiormente si dilunga, e alla cui mistica egli si mostra particolarmente debitore<sup>35</sup>.

Barsotti istruisce, richiamando alcuni passi fondamentali del IV Vangelo, sul cammino della fede che egli vede tracciato dall'evangelista. Il paradigma fondamentale dell'incontro e del rapporto con Cristo emerge subito: «venite e vedete» (Gv 1,39). «Il Vangelo di Giovanni è l'esperienza di una visione, è la testimonianza di una conoscenza intima, viva. [...] Chi contempla si trasforma in colui che contempla»<sup>36</sup>. «A questo tende l'insegnamento di Giovanni nel Vangelo: la visione di Dio ci fa simili a Lui»<sup>37</sup>. Per Barsotti al termine la visione è trasformante, poiché al sentimento di sé si sostituisce il sentimento di Dio, infatti l'uomo che contempla entra sempre più nel mondo di Dio e Dio diviene sempre più intimo a lui in modo che egli non conosce più Dio fuori di sé ma nella sua stessa esperienza. Conviene qui seguire da vicino il passaggio del testo:

«È questo che vuol dire Giovanni: la morte di Gesù, le apparizioni del risorto, il fatto che Egli ora non è presente sensibilmente e visibilmente per noi, non sono che un segno: Egli non deve esser più visto come altro da te, ma dentro di te, Dio si è fatto intimo a te, presente in te. La realtà, il contenuto della tua vita è questa presenza. Gli uomini continuo a vederli di fronte a me, ma non Gesù, perché Egli non è più altro da me, si è fatto intimo a me, di un'intimità perfetta»<sup>38</sup>.

Barsotti ribadirà questa dottrina in tantissimi punti della sua opera, qui egli ne mostra un aggancio biblico, ma forse, ancor prima, pare cogliere nella mistica giovannea le coordinate fondamentali della sua stessa primigenia esperienza spirituale<sup>39</sup>. Compare in

<sup>34</sup> *Ib.*, 80.

<sup>35</sup> Se in Paolo Barsotti vede eminentemente il teologo, in Giovanni scorge il mistico per eccellenza del NT. In queste valutazioni egli non pare riferirsi alle tesi della coeva critica esegetica.

<sup>36</sup> D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 87.

<sup>37</sup> *Ib.*, 88.

<sup>38</sup> *Ib.*, 87.

<sup>39</sup> Non è un caso che, nei primi diari inediti del 1934, il IV Vangelo compaia come il più citato tra i riferimenti biblici, e così ancora nel 1941, nel primo diario edito, cf: R. NUOLI, *La mistica della «divina presenza» in Divo Barsotti*, cit., 130.



questo passaggio la prima significativa ricorrenza della categoria della “presenza” nel libro, ove Barsotti non sembra distinguere adeguatamente il soggetto: la presenza di Dio è la presenza del Cristo, e «la realtà, il contenuto della tua vita è questa presenza». Si tratta evidentemente della presenza del Risorto che l’esperienza della fede arriva a percepire in un avanzamento verso l’esperienza mistica che non pare conosca in Barsotti soluzione di continuità: «La fede si è trasformata in conoscenza, poi sarà pura visione nell’assimilazione perfetta»<sup>40</sup>. In questo paradigma Barsotti vede l’itinerario di tutto il Vangelo di Giovanni. Dal segno della colomba dato a Giovanni il Battista, all’esperienza dei primi discepoli, «tutto praticamente si risolve in una esperienza che diviene sempre più intima, viva trasformante, perché fa vivere e trasfigura l’uno nell’altro, secondo le parole stesse di Gesù dopo l’ultima cena: “rimanete in me e io in voi” (Gv 15,4)»<sup>41</sup>. Ma ancora una volta egli pare leggere nelle pagine del IV Vangelo la stessa sua esperienza spirituale, non a caso richiama queste parole riferite al contesto eucaristico.

Le note seguenti rimarcano la risonanza del suo vissuto distaccandosi ormai dal riferimento al testo biblico: «Anche ogni rapporto umano tende per sé a questa intimità, [...]. Ogni uomo vorrebbe vivere nell’altro e che l’altro viva in lui, ma non può mai realizzare quell’intimità che invece è il termine della vita spirituale nella duplice immanenza dell’uomo nel Cristo e di questi in lui»<sup>42</sup>. Inutile richiamare la frequenza di questo tema nei diari, in cui emerge spesso come dramma insito nel suo vissuto.

Barsotti prosegue chiarendo i termini di tale immanenza, che non si realizza sul piano dell’essere, in quanto questo escluderebbe l’amore, ma che si realizza come unità di vita. Ciò suppone che sia custodita la realtà e la percezione di Cristo come “altro” da sé, tuttavia non come puro oggetto di conoscenza<sup>43</sup>. Quello di Barsotti è un personalismo che, prima di derivare le sue coordinate da una precisa corrente di pensiero, trova la sua radice nella rivelazione e nella propria esperienza spirituale<sup>44</sup>. L’uomo pare emerga pienamente come persona solo nell’aprirsi a questa relazione con Dio. Ma il rapporto con un Dio personale trascendente è possibile per l’uomo in virtù del mistero dell’incarnazione, poiché «Dio è una realtà che a lui rimarrebbe sempre esclusa se non lo introducesse la Persona del Verbo incarnato, la presenza del Cristo»<sup>45</sup>.

Come si configura questo cammino? «Quando l’uomo, attraverso l’umanità del Cristo, entra, mediante la fede, in relazione con la Persona del Verbo, allora inizia la vita spirituale»<sup>46</sup>. Ma vi è un cammino anche nella relazione con Cristo: «Dapprima in quan-

<sup>40</sup> D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 87.

<sup>41</sup> *Ib.*, 94.

<sup>42</sup> *Ib.*, 94.

<sup>43</sup> «La realtà delle cose come tale è quella della filosofia greca: una filosofia oggettiva che non conosce la persona in quanto tale e, anche se arriva alla conoscenza di sé come individuo, in realtà non sperimenta l’“altro” da sé se non come oggetto. La realtà vera che il mondo conosce nella vita spirituale è invece quella della persona: non solo mia, ma anche dell’Altro che è Dio, io e Tu»: D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 95.

<sup>44</sup> In questo senso non è possibile catalogare rigidamente Barsotti entro una delle correnti del personalismo occidentale. Il personalismo di Barsotti ha radici bibliche e patristiche e semmai mostra di recepire alcune coordinate dai grandi pensatori Russi che egli ha frequentato.

<sup>45</sup> D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 95.

<sup>46</sup> *Ib.*, 96.



to Egli è il maestro, poi diviene l'amico, il fratello, e finalmente lo sposo, il suo Tutto, in modo tale che l'uomo non si scopre che in lui»<sup>47</sup>. Il termine è l'unione, l'immanenza della vita, la via è una relazione che diviene sponsale, ma all'inizio «la presenza del Cristo è soltanto un richiamo cui tu senti di dover rispondere [...] Egli si fa presente coinvolgendoti in un rapporto personale»<sup>48</sup>. Barsotti traccia la linea di un itinerario spirituale tutto fondato sulla relazione personale con Cristo, in cui il "segno" dell'umanità di Cristo è porta di accesso alla Persona e alla sua Presenza. Nell'itinerario dei discepoli narrato nel IV Vangelo è il paradigma di questo cammino che tanto più trasforma l'uomo quanto più lo getta nella solitudine. Ancora una volta sembra di venire in contatto con il vissuto personale di Barsotti:

«Il perseguire questa vita implica entrare sempre più nella solitudine, che non è assenza di amore, ma solitudine piena. Non sono molti che sopportano il peso di un'intimità così grande con Cristo. Alcuni si lasciano attirare, ma poi si fermano, paurosi di quello che Dio chiede, perché l'amore è esigente. Non si può andare avanti per questa via fino all'unità se non attraverso un dono totale di sé»<sup>49</sup>.

Non si tratta per Barsotti solo di una solitudine dovuta ad un'offerta assoluta di sé corrispondente al dono totale che Dio fa di se stesso, come qui afferma, ma più profondamente, come attesta ripetutamente nei diari, dovuta al fatto che nell'unione con il Cristo l'uomo vive un'identificazione con l'Unigenito, dunque la sua esperienza diviene quella dell'Unico.

## 2.5. La preghiera realizza la "presenza" del Cristo

Nel capitolo *La preghiera Cristiana* Barsotti ritorna sul tema della preghiera per mettere in evidenza questa volta l'antecedenza del dono di Dio rispetto alla nostra richiesta. Dio ci ha già donato tutto se stesso. «Perciò la mia orazione nel tempo altro non è per me che l'aver consapevolezza di questo dono che Egli già mi ha fatto, perché io ne entri definitivamente in possesso, anche se ora non posso godermene pienamente»<sup>50</sup>. Tutta la vita dell'uomo, nell'esercizio delle virtù teologali, non è che questa preghiera, ovvero il rendersi consapevole di quanto Dio è per lui. Da qui i caratteri tipici della preghiera cristiana di domanda, senza esitazione e senza limiti: l'uomo non deve domandare a Dio niente di meno che Dio stesso, nella certezza di averlo già ottenuto.

In questa relazione l'uomo vive nella preghiera del Figlio: «Come la vita del Figlio di Dio è colloquio col Padre, così la vita del Figlio di Dio quaggiù, nella sua natura mortale, non può essere che preghiera: lassù lode perfetta, infinita; quaggiù è umile supplica»<sup>51</sup>. Lode e glorificazione di Dio è ora questa supplica che sale dalla povertà dell'uomo.

Barsotti si lascia qui trasportare da quella che ancora una volta riconosciamo essere una testimonianza autobiografica:

<sup>47</sup> *Ib.*, 96.

<sup>48</sup> *Ib.*, 97.

<sup>49</sup> *Ib.*, 100.

<sup>50</sup> *Ib.*, 105.

<sup>51</sup> *Ib.*, 109.



«Come è bello camminare in incognito in questo mondo, e tuttavia sentirsi sovrani; percepire che tutto l'universo è per noi come un giocattolo che Dio ci ha dato. Che questa storia, della quale facciamo parte e nella quale sembriamo scomparire, non è nulla nei confronti dell'atto onde l'anima, nella speranza, ha la visione dell'amore infinito di Dio che in lei si effonde»<sup>52</sup>.

L'uomo tuttavia vive questo nella fede. A tali pensieri seguono considerazioni rilevanti per il nostro tema: «L'esperienza di Dio di fatto non è il sentimento della sua presenza, ma dell'assenza. L'esperienza dei beni divini non è il godimento, ma la sensazione della loro mancanza»<sup>53</sup>. Non siamo di fronte all'improvviso emergere di una mistica dell'assenza, ma alla sottolineatura che il dono di Dio «si fa presente nel desiderio che accende di sé, nel cuore, nella speranza che lo alimenta»<sup>54</sup>. Si tratta del punto di vista particolare dal quale Barsotti ora considera l'esperienza dell'uomo: il dono di Dio, che è Egli stesso nel Figlio, è presente, ciò che cambia è la percezione che l'uomo arriva ad averne in rapporto alla propria esperienza spirituale. I pensieri che seguono mettono infatti in evidenza come l'uomo partecipi della preghiera stessa del Figlio in virtù della medesima natura che Egli ha assunto, e questa preghiera chiede che nella natura umana assunta Egli arrivi a possedere quello che ha già nella natura divina come Figlio del Padre. Questa preghiera diviene la nostra:

«Ma tutto ciò implica, esige che noi siamo vuoto, pura capacità che lo accoglie: non abbiamo più nome, non possediamo più nulla; tutto ciò che pensiamo ci appartenga è una resistenza che opponiamo per non essere investiti, per non essere colmati dalla pura e invisibile presenza di Dio. La nostra preghiera, dunque, se suppone qualcosa in noi, è precisamente il morire, il venir meno a noi stessi [...]. La preghiera nostra, dunque, presume già la presenza: preghiamo per quello che abbiamo già ricevuto»<sup>55</sup>.

Tutto il discorso sulla preghiera trova ora la sua declinazione nella categoria della “presenza” con il relativo sfondo teologico e antropologico a cui ci abitua i diari di Barsotti. Il dono divino, che precede l'uomo, è la Sua stessa Presenza nel Cristo. La preghiera dell'uomo, che è la medesima preghiera del Cristo, realizza questa Presenza in lui, poiché il Verbo di Dio chiede, nella natura umana assunta, quanto Egli è nella sua natura divina. Ma affinché la natura divina prenda possesso dell'uomo si esige che l'uomo venga meno di ogni suo possesso e viva il totale venir meno a se stesso. Nella preghiera, di fatto, si realizza la generazione del Cristo in noi, si prolunga il mistero dell'incarnazione.

Barsotti prosegue chiarendo i termini di questa “morte” necessaria affinché la Presenza di Dio invada l'uomo:

«Convien dunque che al dono di Dio si offra un'anima che è vuota totalmente di ogni ricordo di sé. Non che si debba vivere sperimentalmente la morte, dato che non solo è difficile, ma addirittura impossibile per l'uomo vivere costantemente la piena dimenticanza di sé. A quest'oblio non si giunge se non per specialissima grazia di Dio, ma dovremmo

<sup>52</sup> *Ib.*, 110.

<sup>53</sup> *Ib.*, 110.

<sup>54</sup> *Ib.*, 110.

<sup>55</sup> *Ib.*, 117.



sforzarci di dare il minimo di importanza a tutto quello che facciamo, che siamo, così da perdere il ricordo di ogni nostro merito o colpa»<sup>56</sup>.

Ancora una volta ci troviamo di fronte a risonanze tipiche di una certa mistica dell'assenza, non tanto intesa come l'esperienza prevalente e finale dell'assenza di Dio, dell'aridità totale, della purificazione della speranza da ogni componente di desiderio<sup>57</sup>, ma piuttosto come mistica dell'amore puro, del disinteresse supremo, o dell'obbedienza incondizionata, a cui si avvicina la linea Balthasariana e cristologicamente fondata del Cristo che partecipa ai propri discepoli la sua morte "singolare"<sup>58</sup>.

Tuttavia per Barsotti questa istanza, che è una grazia singolare, sebbene possa e debba essere anche un impegno dell'uomo, non è che la condizione per la "Presenza". Di fatto il dato assolutamente prevalente della mistica di Barsotti rimane l'esperienza della "presenza" di Cristo.

## 2.6. La "presenza" condizione di comunione

Già nel titolo di questo capitolo: *Si fermò in mezzo a loro*, ma poi più chiaramente nelle almeno 20 ricorrenze del termine "presenza" in poco più di otto pagine, si registra un decisivo passo entro il tema del libro. Barsotti apre richiamando il dato fondamentale: «Quello in cui crediamo è un avvenimento divino»<sup>59</sup>. All'indomani della resurrezione Gesù si fa presente ai suoi, «e a noi che non abbiamo veduto, viene chiesto di credere in questa presenza [...]. Credere, prima di tutto, perché possiamo inserirci in questa presenza, non soltanto aderendo con l'intelligenza ad un avvenimento passato, ma in modo che l'essere nostro sia preso da questa presenza»<sup>60</sup>.

Barsotti parla qui della presenza del Cristo risorto, come realtà nella quale la fede può inserire l'uomo. L'atto di fede, dunque, non la straordinarietà di un'esperienza mistica, fa sì che l'uomo sia preso da questa presenza e vi entri in modo tale che la vita del Cristo divenga quella del credente.

Ma in quali termini si può parlare di presenza del Cristo? La resurrezione di Gesù, sostiene Barsotti, è l'atto che connota e compie il fluire del tempo come storia, in quanto essa non è altro che l'inserimento progressivo dell'uomo e della creazione in Dio. «Il Cristo risorto non è più condizionato dal tempo e dallo spazio. Egli riempie ogni cosa. È presenza reale e realtà della presenza [...]; il Cristo, di fatto, è la presenza nella quale "tu sei"»<sup>61</sup>. Commentando le parole dell'evangelista in Gv 20,19, Barsotti prosegue: «"Egli

<sup>56</sup> *Ib.*, 118.

<sup>57</sup> Quella rappresentata, ad esempio, in figure come Matilde de Bar o Caterina da Genova: G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale*, Glossa, Milano 2001, 92-95.

<sup>58</sup> G. MOIOLI, «Mistica cristiana», in DE FIORES S. - T. GOFFI (edd.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 990-991.

<sup>59</sup> D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 123. Il credere è la vera opera del cristiano, poiché in essa l'uomo incontra tale avvenimento: «la vita di Dio che si dispiega in te nella presenza del Cristo. In Lui Dio si è comunicato al mondo, ed è soltanto credendo in Cristo che tu aderisci a Dio ed Egli entra in relazione con te e tu vivi la sua vita»: D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 124.

<sup>60</sup> *Ib.*, 124.

<sup>61</sup> *Ib.*, 125.



è” e tu solo nella fede t’inserisci in questa realtà ultima, è entrando in rapporto con la presenza reale di Lui risorto che ricevi la pace»<sup>62</sup>. Per Barsotti la realtà vera è quella ultima, ed essa è il Cristo risorto, e tale realtà è presente. Compagno qui in modo enfatico due categorie importanti, la prima delle quali è la “realtà”, categoria centrale nel linguaggio mistico di Barsotti, già apparsa lungo il percorso del libro che stiamo esaminando, e che ritorna frequentissima nei diari. Tale categoria è di fatto sovrapponibile alla categoria della “presenza”. L’altra categoria qui utilizzata è significativamente quella della “presenza reale”, sulla quale Barsotti gioca: «presenza reale e realtà della presenza». Barsotti parrebbe estendere, per certi aspetti, a tutta la realtà creata la prerogativa sacramentale, vale a dire quella di essere segno efficace, in realtà egli parla qui della realtà come segno di una Presenza che è la stessa realtà ultima di tutto ciò che esiste: il *Christus totus*. Vari rimandi patristici, in particolare agostiniani, potrebbero suffragare questa prospettiva.

La meditazione delle parole di Gesù: «Pace a voi», dà occasione a Barsotti di riprendere il tema della relazione personale: la pace, ovvero la pienezza di vita, quindi la salvezza, è per l’uomo relazione piena d’amore. «L’uomo vive la salvezza precisamente in un rapporto personale che lo unisce a Dio. Quaggiù sulla terra il suo rapporto con le cose e perfino con gli uomini non gli rivela che la sua solitudine, ma nel mondo di Dio, che è la presenza del Cristo, egli vive un’ineffabile comunione d’amore»<sup>63</sup>.

L’entrare nella realtà della “Presenza” implica per l’uomo il passaggio da un rapporto con le cose, e anche con le persone in se stesse, caratterizzato sempre da una certa incomunicabilità, ad una relazione personale che si fa piena e reale; da un mondo che si frammenta nella contiguità, a un mondo, quello di Dio, che si fa profondo e intimo<sup>64</sup>. Il cristianesimo dunque è la stessa presenza di Cristo risorto nella cui realtà lo Spirito ci consente di entrare, ma in questa realtà esso «è anche il superamento di quell’incomunicabilità umana che è propria della condizione presente»<sup>65</sup>. Si è già visto come ogni possibilità relazionale vissuta nella condizione spazio-temporale non possa assolvere, per Barsotti, alla reale esigenza di unione che l’uomo avverte, ma ora «la resurrezione di Cristo apre tutte le porte e rende possibile quella penetrabilità degli spiriti che è il desiderio di ogni vero, intimo amore»<sup>66</sup>.

L’esperienza cristiana dunque non trova compimento nella presenza di Dio come creatore e neppure nella rivelazione profetica, ma nella presenza del Risorto: «Il suo dono non è condizionato dal tempo e dai luoghi: sono lo spazio e il tempo che entrano in comunione con Lui, e nel Cristo risorto comunicano con l’eternità e l’immensità stessa di Dio»<sup>67</sup>. Il meditare di Barsotti si fa concentrico, egli ritorna con progressivi appro-

<sup>62</sup> *Ib.*, 125.

<sup>63</sup> *Ib.*, 126.

<sup>64</sup> «La presenza non è contiguità, ma intimità. [...] Il mondo di Dio nella presenza del Cristo, col dono dello Spirito Santo è tanto più reale quanto più è intimo, e tanto più è profondo tanto più è immenso»: D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 126.

<sup>65</sup> *Ib.*, 126.

<sup>66</sup> *Ib.*, 127.

<sup>67</sup> *Ib.*, 128.



fondimenti sui medesimi temi. Ora egli riprende il cammino dell'incarnazione: se l'assunzione della natura umana da parte del Verbo non opera in essa alcuna trasformazione, è proprio nel mistero della resurrezione che si ha il pieno compimento della vocazione stessa dell'uomo, che è quella di essere sovrano della creazione<sup>68</sup>.

L'ultima pagina del capitolo tocca la prospettiva ecclesiologica che esce da questa visione teologica:

«Gli apostoli ricevono lo Spirito e, per averlo accolto, essi possono ora rimettere i peccati. Il rapporto dell'uomo con l'uomo è anche relazione che stringe gli uomini a Dio.

[...] Così il dono dello Spirito, che ci fa il Cristo risorto, realizza la Chiesa come unità e condivisione d'amore, e la comunione fra gli uomini rivela la loro intima unione con Dio»<sup>69</sup>

È dunque nel dono dello Spirito, che ci porta nella Presenza del Cristo, che si attua l'unità tra gli uomini senza annullare la distinzione personale: la comunione realizza la penetrabilità degli spiriti in modo che ognuno è in tutti e tutti in ognuno. Barsotti paragona questo mistero al rapporto tra le divine Persone in seno alla Trinità, dove l'Altro dà a ciascuno di essere ciò che è.

### 3. La presenza del Cristo risorto

Nel capitolo *La presenza del Cristo*, che dà il titolo al libro, Barsotti ha come riferimento principale il discorso di Gesù dopo la cena nel Vangelo di Giovanni. Egli nota come in queste pericopi, offerte alla Chiesa nella liturgia che segue la Pasqua di Resurrezione, s'imponga, non a caso, il tema dello Spirito Santo, esso infatti anima interiormente la vita della Chiesa. Il capitolo propone di fatto una ripresa di tutti i principali temi che sostanziano la dottrina di Barsotti sulla "Presenza".

#### 3.1. La funzione dello Spirito Santo

«Il mistero della Chiesa è quello di una presenza, una comunione intima fra Cristo e i discepoli, dell'azione dello Spirito Santo in loro»<sup>70</sup>. Barsotti si chiede quali siano le dottrine fondamentali che risultano da questi testi giovannei in ordine alla Chiesa e alla sua intima vita.

Appunto il primo è il tema dello Spirito Santo in Lei. Particolarmente in Gv 16, Gesù lascia intendere che alla sua presenza subentrerà il dono dello Spirito, alla sua azione l'azione dello Spirito Santo. Forse la spiritualità cristiana, osserva Barsotti, non ha ancora dato sufficientemente rilievo a questo punto dell'insegnamento evangelico. La rilevanza dello Spirito Santo è stata certamente messa in evidenza da Ireneo, il quale

<sup>68</sup> «É il Cristo risorto che ora subordina a sé ogni cosa. Egli è la presenza con la quale entrano in rapporto tutta la storia ed ogni uomo che voglia vivere ed essere salvo»: D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 129.

<sup>69</sup> *Ib.*, 131.

<sup>70</sup> *Ib.*, 134.



insegna che dal Padre per il Figlio nello Spirito Santo Dio raggiunge l'uomo e, nello Spirito Santo, per il Figlio al Padre, l'uomo arriva a Dio, ma questo insegnamento, secondo Barsotti, è contenuto implicitamente anche nel Nuovo Testamento, sia nella tradizione giovannea che in quella paolina.

Segue un'ampia digressione in cui Barsotti si riferisce a Lossky, il quale attribuisce allo Spirito Santo la salvaguardia della distinzione personale tra l'essere creato e Cristo<sup>71</sup>. Barsotti non concorda con la sua tesi e vede questa distinzione piuttosto garantita dal modo in cui è avvenuta l'incarnazione stessa del Verbo mediante la Vergine: la persona umana più vicina a Gesù, quella che vive il rapporto più intimo con Lui è quella che più si differenzia da Lui. In sintesi, nella misura in cui siamo vicini a Cristo, uniti a Lui, siamo anche persone distinte, perché ognuno di noi è rapporto, è relazione di opposizione, e soprattutto questo Barsotti rileva nel rapporto tra la madre e il figlio ed eminentemente nel rapporto tra la sposa e lo sposo. Queste due tipologie di relazione sono precisamente quelle che gli uomini vivono in relazione a Cristo: «Nel legame che gli uomini hanno con Cristo essi vivono come la madre col figlio, o la sposa con lo sposo [...]. La vita cristiana è sempre una partecipazione alla maternità di Maria, all'unione nuziale che è propria della Chiesa. Ognuno di noi è madre e sposa»<sup>72</sup>. Siamo al punto sorgivo dell'esperienza mistica barsottiana. E se da un lato la vita spirituale nella tradizione cristiana è stata vista prima di tutto come rapporto di generazione, in realtà, secondo Barsotti, è precisamente nella relazione tra lo sposo e la sposa che la distinzione delle persone si fa più chiara ed evidente. In quest'orizzonte Barsotti afferma la non necessità di ricorrere allo Spirito Santo per assicurare la distinzione delle persone nell'unità del corpo mistico.

Qual è allora la funzione dello Spirito Santo? Per Barsotti si tratta di una funzione centrale, proprio in quanto la distinzione delle persone è ordinata al rapporto intimo e non alla divisione, ed è precisamente attraverso lo Spirito Santo che tale unione si realizza: «In altre parole il Figlio di Dio si comunica all'uomo nel dono dello Spirito, e il cristiano vive nel Figlio per opera dello Spirito»<sup>73</sup>. Dunque è nel dono dello Spirito che l'uomo possiede il Figlio di Dio e diviene uno con Lui. «Deriva da questo che la vita spirituale del cristiano è veramente la presenza reale del Cristo attraverso il dono dello Spirito»<sup>74</sup>. Barsotti vede un perfezionarsi di questa presenza del Cristo nel dono dello Spirito, rispetto alla presenza che Gesù poteva vivere con gli uomini quando era tra loro. Tale presenza nella sua vita mortale era imperfetta, così come imperfetta rimane la nostra presenza reciproca nella relazione interpersonale. Ancora una volta Barsotti riprende questo tema: «Nell'intimo centro dell'anima entra Dio solo»<sup>75</sup>. Dopo il peccato l'uomo non solo non può entrare in una vera intimità con l'altro, ma neppure con se stesso.

<sup>71</sup> «Dal momento che l'incarnazione del Verbo assicura l'unità della natura restaurata nell'unità del corpo mistico di Cristo, secondo Lossky la teologia cattolica non è riuscita a giustificare e garantire pienamente la permanenza di una distinzione di ciascuno di noi nella sua unione personale con Dio. Tale distinzione viene attribuita da Lossky allo Spirito Santo»: D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 136.

<sup>72</sup> *Ib.*, 137.

<sup>73</sup> *Ib.*, 138.

<sup>74</sup> *Ib.*, 139.

<sup>75</sup> *Ib.*, 139.



Dunque, per Barsotti, nella condizione attuale Dio è presente all'uomo come causa dell'essere, come amore, ma tale presenza si realizza in maniera piena soltanto con il dono dello Spirito Santo, poiché «nella presenza reale del Cristo Dio diviene presente a te come tu lo sei a Lui e tu conosci te stesso nella misura in cui hai conoscenza di Dio»<sup>76</sup>.

Barsotti quindi accenna al rapporto tra la presenza eucaristica e la presenza di Cristo nell'uomo: «La presenza stessa eucaristica è ordinata a quella del Cristo in ciascuno di noi e in questa presenza Dio non rimane al di fuori di noi, come noi non siamo estranei a Lui»<sup>77</sup>. La vera vita cristiana dunque si realizza in una *circumsessio* analoga a quella tra il Padre ed il Figlio nel mistero della vita trinitaria. A quest'analogia si riferirebbe Gesù nei discorsi dopo la cena che Barsotti cita (Gv 17, 21.23; Gv 15, 4).

L'autore prosegue riprendendo i temi fondamentali sin qui esposti: donando il suo Spirito Cristo si fa intimo con gli uomini.

«Se l'azione dello Spirito realizza questo rapporto strettissimo dell'uomo, per il dono dello Spirito, il Cristo è veramente la presenza reale. Parlarne è esprimere l'essenza del cristianesimo che è presenza reale del Cristo, vera e definitiva vita e realtà ultima per l'uomo»<sup>78</sup>.

Barsotti si richiama al Concilio Vaticano II che nella Costituzione liturgica ha espresso i vari modi della presenza di Cristo: nell'Eucarestia, nella promulgazione del Vangelo, nell'autorità sacerdotale, nel Magistero e nei poveri. Barsotti conclude: «Tutto praticamente è stato riconosciuto segno della presenza. Se tutto è tale, ne segue che il valore delle cose è di essere segno e che la realtà ultima resta la presenza»<sup>79</sup>. Questa presenza evidentemente esclude il processo del tempo: «In altri termini non si può concepire la presenza come anticipazione della realtà ultima: l'escatologia è già realizzata»<sup>80</sup>. Affermazioni poi mitigate nella prospettiva che tale realizzazione non è in realtà avvenuta in termini soggettivi<sup>81</sup>.

Dunque il mistero eucaristico è ordinato a che l'uomo stesso divenga presenza ed è la presenza escatologica nella quale tutto il tempo e la vita dell'uomo debbono entrare, ma, precisamente, nella misura in cui il tempo ancora scorre, significa che il mistero eucaristico non ha ancora realizzato interamente la sua funzione. Barsotti mette quindi a tema il processo dell'ingresso dell'uomo nella presenza divina. Da un lato l'uomo è già in Cristo, dall'altro egli ancora non è completamente nel mondo di Dio. In questo senso vi è un pregresso nella nostra disposizione ad accogliere il Cristo. L'uomo non accoglie immediatamente il mistero di Dio: di qui il processo soggettivo della vita spirituale e, in termini più allargati, il processo della storia della Chiesa. In tal modo Barsotti interpreta le parole del IV Vangelo quando Gesù afferma: «Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera» (Gv 16,12-13).

<sup>76</sup> *Ib.*, 141.

<sup>77</sup> *Ib.*, 141.

<sup>78</sup> *Ib.*, 142.

<sup>79</sup> *Ib.*, 142.

<sup>80</sup> *Ib.*, 143.

<sup>81</sup> «La presenza reale nel mistero eucaristico ancora trascende la grazia che ciascuno di noi ha conseguito; ancora noi non siamo presenza, la presenza reale rimane al di fuori di noi»: D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 143.



La discesa dello Spirito non implica per l'uomo un pieno possesso di Dio, perché l'uomo non può accoglierlo, non può riceverlo così come Egli si dona: l'uomo solo gradualmente riesce a fare spazio alla presenza di Dio. Barsotti allarga questo tema richiamando la prospettiva di san Cirillo di Gerusalemme secondo la quale tutto il rito del Battesimo significa l'ingresso dell'uomo nel paradiso dal quale è stato cacciato con il peccato; però sebbene l'uomo con il Battesimo entri già in paradiso, se già l'uomo in un certo senso vede Dio, tuttavia c'è per l'uomo un processo in atto, non essendo ancora entrato nel mondo divino con tutto il suo essere.

Barsotti prosegue evidenziando la dimensione della consapevolezza che l'uomo è chiamato ad avere di questa realtà: «Mentre fra fede e visione vi è continuità, fra conoscenza razionale e fede, questo processo s'interrompe. La fede non è conoscenza razionale, appartiene a Dio e ti è partecipata»<sup>82</sup>. Emerge qui la reazione dell'autore rispetto a una teologia che presumeva attraverso un sistema fortemente strutturato dal punto di vista razionale di spiegare la realtà di Dio. Barsotti evidentemente si pone in discontinuità con questa pretesa ed ha una visione relazionale della conoscenza che l'uomo può avere di Dio. Per lui solo un'esperienza, quella che la fede permette, può consentire all'uomo di conoscere Dio, ma questa esperienza, lungi dall'essere un'architettura di sillogismi, è vissuta dall'uomo come un dono divino travolgente e coinvolgente. Emergono i termini di un vissuto mistico personale:

«Se la presenza implicasse una qualche estraneità non sarebbe più presenza: essa ti investe, ti riempie non si identifica a te perché ti trascende, ti abbraccia; non è compresa dallo spazio e dal tempo, ogni tempo, ogni luogo sono in rapporto con lei, non è al di fuori di te, anzi colma proprio l'intimo tuo e in qualche modo tu stesso diventi la presenza ed essa diviene te. Finché ancora tu non sei trasformato in lei come potrebbe essere per te una presenza reale?»<sup>83</sup>.

Barsotti non vuole esautorare la fede del suo carattere conoscitivo, tantomeno negare ad essa una razionalità, ma distinguerla dalla conoscenza puramente razionale.

### 3.2. “Presenza” eucaristica e “Presenza” nell'uomo

L'argomentazione prosegue mettendo a fuoco il rapporto tra presenza eucaristica ed esperienza spirituale della presenza:

«Per questo la presenza reale definitiva è il “*Christus totus*”, l'umanità redenta. La presenza stessa dell'Eucarestia non è ancor definitiva, perfetta, ma è ordinata a quella che sarà la Chiesa futura. Secondo gli antichi teologi la presenza di Cristo nell'Eucarestia è presenza nel mistero, la presenza reale sono i cristiani»<sup>84</sup>.

Dunque per Barsotti il termine ultimo e reale di questa presenza è l'uomo e non tanto l'Eucarestia. Ma ancora Barsotti distingue: per chi non crede il Cristo rimane inaccessibile e la Sua presenza inaccessibile come quella di Dio. Chi non crede non può stabilire

<sup>82</sup> *Ib.*, 146

<sup>83</sup> *Ib.*, 147-148.

<sup>84</sup> *Ib.*, 148.



un rapporto con la presenza. «Dio è in loro, ma essi non sono in Lui»<sup>85</sup>. In questo senso la Sua presenza non è una presenza reale, in quanto le creature ancora si trovano al di fuori di Lui e quindi in questo senso possiamo dire che è veramente il mistero eucaristico il mistero della presenza reale perché, afferma Barsotti, «suppone e realizza il rapporto di Cristo con gli uomini, con la Chiesa Sua sposa. Non si celebra il mistero senza che si faccia presente con questo la Chiesa»<sup>86</sup>. Dunque Barsotti in termini ultimi considera l'uomo presenza definitiva, l'umanità redenta, il *Christus totus*, e tuttavia soltanto nell'Eucarestia, finché il tempo scorre, abbiamo la realtà della presenza reale del Cristo, ma anche nell'Eucarestia, egli afferma, si fa presente in qualche misura la Chiesa. Dunque Barsotti non slega mai il mistero della presenza da quello dell'umanità e della Chiesa.

«Se l'uomo è veramente nel Cristo egli vive in ogni avvenimento la presenza reale, pura. Così in ogni suo atto, anche il più povero, egli sperimenta la sua comunione con Dio»<sup>87</sup>. Si tratta dunque di una mistica sacramentale che non prevede il trascendimento della realtà, ma nella realtà stessa, in ogni atto, l'uomo può sperimentare la comunione con Dio. I pensieri che seguono mettono in evidenza come si configura il progressivo realizzarsi di questa comunione. Afferma Barsotti che la vita dell'uomo, e anche quella della Chiesa, pare debba sempre più affondare nel silenzio e chiama ad esempio la figura di Ignazio di Loyola nell'ultima fase della sua vita. Così come i santi man mano che avanzano nel loro cammino di vita spirituale pare quasi che scompaiano in questa comunione con Dio, lo stesso sembra valere anche per la Chiesa:

«Noi vogliamo che abbia una funzione nella storia e sempre più esprima una sua efficacia nell'affermazione storica. Forse invece assisteremo ad un lento venir meno di ogni sua grandezza [...]. Già per il fatto che essa non ha più alcun potere temporale e non può pretendere di dettar legge agli stati, sembra essere più di prima segno di Dio, simbolo di un altro mondo più vero, quello divino, ma procedendo nella storia può darsi che questo processo debba essere ancora accelerato»<sup>88</sup>.

Tema questo di una visione storico-ecclesiologica che Barsotti riprende in numerosissime opere e pagine dei suoi diari. In tal senso, egli prosegue, anche la nostra vita sperimenta progressivamente un allontanamento dal mondo presente<sup>89</sup>. In realtà l'uomo entra nella presenza in maniera progressivamente più elevata e piena, non solo nella dimensione spirituale, ma anche in quella corporale come insegnano la trasfigurazione di Serafino di Sarov e del beato Ruysbroeck. In questo senso interpreta l'azione dello Spirito Santo che guida alla Verità tutta intera: «Lo Spirito Santo dunque ci conduce alla verità perché ci fa entrare nella realtà ultima che è il Cristo risorto»<sup>90</sup>.

<sup>85</sup> *Ib.*, 148.

<sup>86</sup> *Ib.*, 148.

<sup>87</sup> *Ib.*, 149.

<sup>88</sup> *Ib.*, 150.

<sup>89</sup> «Via via che trascorrono gli anni, ogni cosa, anche i figli sembrano allontanarsi da noi, hanno sempre più una loro vita. Ci sfuggono quanto più crediamo e vogliamo possederli»: D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 151. «La morte è il passaggio graduale che giorno per giorno ci porta dal mondo meramente profetico dei segni e delle cose create in cui siamo trattenuti in qualche modo dalle nostre passioni, a quello puro di Dio che è la presenza reale»: D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 152.

<sup>90</sup> *Ib.*, 153.



Barsotti ripercorre alcuni passaggi del sermone dopo la cena nei capitoli che vanno dal 14 al 16 del IV Vangelo. È la presenza che assicura all'uomo la vita eterna, è la presenza che dà all'uomo l'esperienza della gioia piena, è la presenza che dà all'uomo di vedere il Cristo (Gv 14,19.20).

### 3.3. La “Presenza” tra oggettività sacramentale ed esperienza psicologica

«La realtà di Dio è per l'uomo la presenza del Cristo, ed è in essa che tutto diviene pienamente reale ed è salvo»<sup>91</sup>. Con quest'affermazione Barsotti apre un ulteriore allargamento di meditazione sulla “Presenza” come spazio salvifico.

«Gesù è il salvatore del mondo, ma da che cosa ci libera e come? Ci sottrae al fluire del tempo nel nulla, allo sbriciolamento dell'essere che si distende nel tempo, è condizionato dallo spazio e non è mai posseduto. Io non mi possiedo, l'istante che vivo è già passato, dove sono non so, tutto mi sfugge»<sup>92</sup>.

Dunque la prospettiva salvifica che qui Barsotti delinea riguarda la caducità e la frammentarietà dell'esperienza terrena. «Gesù ci salva precisamente in quanto ci raccoglie in sé, in sé ci stabilisce, noi sussistiamo nella sua presenza, nella sua gloria»<sup>93</sup>.

Un ulteriore approfondimento riguarda il rapporto tra la realtà oggettiva e l'esperienza umana della presenza e ancora una volta viene richiamato il ruolo dei sacramenti:

«Non che la realtà dipenda dai sacramenti, perché se anche essi non fossero, il Cristo sarebbe, e tuttavia, che l'uomo possa entrare e partecipare di questa realtà, non dipende dall'uomo, da una sua esperienza soggettiva di carattere psicologico [...] procede precisamente dai sacramenti. Essi assicurano l'iniziativa della presenza stessa a comunicarsi»<sup>94</sup>.

Vi è dunque, da un lato un'oggettività del nostro ingresso nella “Presenza” che i sacramenti assicurano, dall'altro un'esperienza psicologica legata al nostro progressivo entrare nella realtà di Dio<sup>95</sup>. A questo punto Barsotti si richiama alla dottrina orientale, per la quale «il cammino dell'anima che ha un inserimento progressivo nel Cristo, un entrare graduale nel regno di Dio, nella realtà della presenza, implica una sempre più cosciente e viva esperienza del mondo divino»<sup>96</sup>. Certamente, il fatto che questa esperienza non sia cosciente non implica ancora l'esclusione dell'uomo dalla presenza di Dio, ma d'altra parte quanto più tale esperienza si fa elevata nell'uomo, tanto più essa prevede anche il crescere di una certa consapevolezza. Per Barsotti il crescere di questa esperienza spirituale corrisponde al diminuire di un nostro attaccamento alla realtà del mondo<sup>97</sup>.

<sup>91</sup> *Ib.*, 155.

<sup>92</sup> *Ib.*, 156.

<sup>93</sup> *Ib.*, 156.

<sup>94</sup> *Ib.*, 156-157.

<sup>95</sup> «L'uomo è sensibile ed essere razionale. La sua, se è partecipazione umana, implica anche una certa partecipazione psicologica, illuminazione intellettuale»: D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 157.

<sup>96</sup> *Ib.*, 157-158.

<sup>97</sup> «Ciò vuol dire che la vita umana puramente sensibile si riduce sempre più e pian piano ad essa subentra e prende spazio un altro tipo di esperienza. Il venir meno di un nostro rapporto con le cose, le creature, il graduale spegnimento di un'esperienza meramente mondana, si accompagna al crescere di quella interiore del Cristo»: D. BARSOTTI, *La presenza del Cristo*, cit., 158.



Il mistico toscano pare introdurre qui la dottrina dei sensi spirituali:

«Come le cose suscitano una reazione di dolore, di gioia, di piacere, di tormento ed è naturale perché questa è la vita, così anche l'ingresso nel mondo divino, se è reale, suscita spontaneamente una reazione psicologica. Noi possiamo avere l'esperienza di Dio, ma non si può opporre la mistica della notte a quella della luce, i gusti divini alle purificazioni ascetiche, sono i due elementi dell'esperienza che vanno insieme»<sup>98</sup>.

Barsotti argomenta queste affermazioni, asserendo la corrispondenza frequente tra un'esperienza passiva di purificazione e il dilatarsi della "Presenza" in noi. I due elementi sono inseparabili. «Altre volte – afferma Barsotti – la luce divina ti illumina, ti abbaglia in tal modo che tu non ti rendi conto nemmeno se sei o non sei più nel mondo»<sup>99</sup>. Barsotti cita come riferimento l'esperienza di san Paolo (Fil 1,21.23-24) e l'esperienza dei santi: «Quando l'uomo veramente è accecato dalla luce divina, non si accorge più di nulla»<sup>100</sup>, e conclude: «È l'esperienza psicologica di tutti assolutamente non straordinaria»<sup>101</sup>. Anche quando l'uomo dubita, non è perché non sperimenta la presenza di Dio, ma perché Egli si fa talmente vivo nel suo cuore che lo rende incontentabile per quanto riguarda il dono: «Quanto più Egli si dona, tanto più ci sembra di non aver ricevuto nulla, si esaspera la nostra fame, la sete ci brucia e non ci lascia quiete, riposo. Guai del resto se fossimo soddisfatti. Dio è un bene tale che non può mai donarsi all'anima se non creando una fame più grande»<sup>102</sup>.

### ***3.4. Universalismo nella partecipazione all'“atto” del Cristo***

Dopo aver indagato l'esperienza della presenza, Barsotti rivisita la prospettiva propriamente cristologica e richiama i tre misteri attestati nel Nuovo Testamento che la teologia riconosce: la discesa agli inferi, l'ascensione al Cielo ed infine la presenza fra gli uomini. Barsotti documenta questi tre misteri richiamando tre testi del Nuovo Testamento. Il primo, dalla prima lettera di Pietro: «Andò ad annunziare la salvezza anche agli spiriti che attendevano in prigione» (1P 3,19-20). Il secondo dal Vangelo di Luca: «Si staccò da loro e fu portato verso il cielo» (Lu 24,51). Il terzo dal finale del Vangelo di Matteo: «Ecco io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo» (Mat 28,20). Ultimo testo citato da Barsotti è quello in cui Paolo afferma: «Ascendendo in cielo ha portato con sé prigionieri, ha distribuito doni agli uomini. Colui che discese è lo stesso che anche ascese, al di sopra di tutti i cieli, per riempire tutte le cose» (Ef 4,8-10). Evidentemente questo testo per Barsotti rappresenta un punto di vista sintetico dei tre misteri: «La sua discesa agli inferi, dunque è anche la sua ascensione al cielo e la sua presenza fra noi. Egli riempie tutto di sé, è la realtà totale, il mondo nuovo [...]. È un atto solo quello che Egli vive, la morte e la resurrezione, ma abbraccia tutti i tempi, tutti li riassume in sé»<sup>103</sup>.

<sup>98</sup> *Ib.*, 159.

<sup>99</sup> *Ib.*, 159.

<sup>100</sup> *Ib.*, 160.

<sup>101</sup> *Ib.*, 160.

<sup>102</sup> *Ib.*, 161.

<sup>103</sup> *Ib.*, 162.



In questa affermazione emerge un termine importante, quello dell'“atto”, che fin qui Barsotti ha utilizzato ma non ha mai espressamente argomentato. Essendo l'atto del Cristo, della sua pasqua, la realtà stessa della “Presenza”, ne deriva che in essa la valenza dell'atto umano raggiunge le stesse dimensioni dell'atto del Cristo:

«Nella misura in cui io mi inserisco nella presenza, io non vivo soltanto nella storia, ma in essa vivo tutta la storia, perché il mio atto umano la trascende tutta e la riassume in sé. Nell'atto in cui aderisco al Cristo, non faccio più parte di questo mondo, è la creazione che con me diviene una, in Cristo»<sup>104</sup>.

Si apre in questa prospettiva un altro tema legato alla “presenza” che compare molto spesso nei diari, quello dell'universalità e dell'esperienza di questa universalità. Scrive Barsotti: «È tutto l'universo che fa parte di me così come appartiene al Cristo [...]. Vivo davvero allora una vita cattolica e sono fratello di tutti gli uomini, sperimento la mia unità con l'universo»<sup>105</sup>. Per Barsotti l'unità è universalità totale, universalità che non è dispersione, ma unificazione nella realtà del Cristo; la vita cristiana implica per lui questa esperienza: l'uomo «in ogni suo atto deve farsi contemporaneo di tutta la storia, di tutti gli uomini, deve abbracciare l'intero universo»<sup>106</sup>. Riguardo agli uomini vissuti prima dell'incarnazione, essi hanno vissuto nella fede e tuttavia, non avendo ricevuto lo Spirito, non erano potuti entrare nel mondo divino della “Presenza”. Nella resurrezione il Cristo raggiunge questa attesa e la riempie di Sé. «La fede di questi uomini e la speranza che essi avevano alimentato coglieva ora il suo frutto. Il passato come il futuro precipitano nell'atto della morte e della resurrezione che è la realtà della presenza»<sup>107</sup>.

I passaggi conclusivi del capitolo rimarcano questa prospettiva universalistica: «Io già ora posso abbracciare l'universo»<sup>108</sup> e tuttavia la pienezza di questo universalismo culmina nella morte dell'uomo: «Il nostro cammino finirà quando, con l'atto del nostro morire, sprofonderemo totalmente in questa presenza in cui già siamo, così da sottrarci per sempre a una realtà il cui valore più grande è per noi quello di essere segno soltanto del Cristo»<sup>109</sup>.

#### 4. Conclusioni: l'esperienza spirituale mistica orizzonte della teologia barsottiana

Il percorso, che Barsotti introduce con le note di una fondamentale antropologia teologica, si apre, sulla scorta del Sal 24 e del Sal 21, con una perlustrazione del mistero della preghiera cristiana. L'autore procede, quindi, attraverso la mistica giovannea, delineando le coordinate dell'esperienza della fede e del suo cammino verso la visione: sono

<sup>104</sup> *Ib.*, 162.

<sup>105</sup> *Ib.*, 163.

<sup>106</sup> *Ib.*, 164.

<sup>107</sup> *Ib.*, 164.

<sup>108</sup> *Ib.*, 166.

<sup>109</sup> *Ib.*, 166.



le coordinate del cammino spirituale nella progressiva conoscenza del Cristo, fino all'unione. È qui che Barsotti perviene al tema della "presenza di Cristo": Egli, risorto, è la "Realtà" alla quale l'uomo, nella fede, approda e per la quale, superata ogni contiguità, nel dono dello Spirito, egli penetra nell'intimità di Dio divenendo, in questo modo, intimo con l'intera storia umana. Se questo accade, in atto primo, nel battesimo, tutto ciò non si realizza per l'uomo che attraverso il cammino di una fede che lo pone in un contatto vivo con il mistero della Presenza. L'uomo stesso diviene così la presenza di Cristo nel mondo, ultima e più perfetta rispetto alla stessa presenza eucaristica in quanto tutta l'economia divina tende all'incarnazione del Verbo, e al contempo perfettibile rispetto a quest'ultima, in quanto in essa è già la realtà definitiva del *Christus totus*, che ancora l'uomo *viator* non raggiunge. Se tuttavia la presenza del Cristo è presenza del suo "atto" di morte e resurrezione, precisamente nel progressivo venir meno dell'uomo fino alla sua morte, la Presenza del Cristo diviene in lui realtà piena e definitiva.

Questo, in estrema sintesi, il percorso che abbiamo colto seguendo Barsotti nei capitoli fondamentali de *La presenza del Cristo*, e che egli intesse in un procedere talora argomentativo, più spesso circolare e meditativo. In questo testo, pur rielaborato a partire dalla predicazione, l'autore intende dunque dispiegare il cammino di una mistica oggettiva. Egli intende presentare alcune coordinate di fondo dell'esperienza spirituale cristiana intesa come esperienza del Cristo risorto. Effettivamente egli interpella il dettato biblico, talora in termini analitici sulla scorta dell'esegesi coeva, si confronta con la teologia, in molti casi rifacendosi a Tommaso, si richiama al dogma. Non di meno però egli orchestra tutti questi riferimenti in una sintesi interpretativa cui perviene a partire dal proprio vissuto, come abbiamo avuto modo più volte di evidenziare. Di fatto Barsotti elabora una teologia mistica debitrice della propria esperienza più che di altri riferimenti.

Il soggetto biblico muove il livello tematico, mentre il metodo argomentativo usufruisce, talora, dello strumentario tomista. Barsotti, seppur scevro di ogni sistematicità, tende a voler costruire una teologia oggettiva del cammino spirituale. Ma ecco, come un lampo, emergere la testimonianza di un vissuto. Avvicinandosi ai fondali del suo discorso, il mistico toscano non può che riferirsi direttamente a un'esperienza. Di qui, sia i termini che il procedere assumono il carattere di una teologia mistica, la cui grammatica e sintassi, pur riverberando suggestioni dai grandi filoni della mistica cristiana, devono essere ricondotte, nella radice, alla primigenia testimonianza dell'autore.

Quanto qui sembrerebbe plausibile per la natura stessa dell'apporto teologico-mistico, appunto, risulta meno scontato se reperito in altri ambiti della produzione teologica barsottiana. E tuttavia il nostro testo ci mette già sull'avviso: egli indaga il dettato biblico ed ecco che si perviene alla mistica dell'autore ispirato o della tradizione di riferimento. Riflette sul dato teologico o dottrinale e ne fa emergere l'intelligenza sul terreno dell'esperienza spirituale, non di rado chiamando a testimoni santi e mistici. Barsotti tende in ogni momento della sua perlustrazione del Mistero, a cercarne la traccia e l'intelligenza nell'esperienza di coloro cui esso si comunica. Egli è in grado di cogliere questa traccia precisamente a partire da un sapere omologo.

Possiamo dire che, in ogni ambito della sua opera letteraria, Barsotti è alle prese con una fondamentale teologia dell'esperienza spirituale, i cui criteri interpretativi provengono innanzitutto dalla riflessione che egli stesso opera sul proprio vissuto. In questo



senso sarebbe improprio indagare il suo lascito teologico esclusivamente a partire dalle coordinate epistemologiche e sistematiche note al lavoro scientifico nelle singole discipline. Il rigore del discorso teologico di Barsotti va cercato nel nesso che lega questo alla realtà del suo vissuto. Sarà compito del teologo della spiritualità accostare unitamente l'opera e la personalità di Barsotti, tenendo conto del fatto che, prima ancora è stato questo legame ad alimentare la sua ricerca lungo tutto l'itinerario del suo vasto lascito letterario. In esso, e particolarmente nei testi sintetici, come quello analizzato, Barsotti non fa altro che trasporre la propria esperienza in una dottrina oggettiva dell'ascesi mistica, procedendo in costante adesione al dettato biblico e dogmatico, in quanto egli stesso non ha vissuto l'esperienza mistica che nello spazio oggettivo della Parola e del Sacramento.



# L'itinerario della fede di Luigi Giussani

di Rubens Rieg\*

Lo scopo di questo articolo è quello di presentare e analizzare un modo interessante di intendere la fede secondo la proposta di Luigi Giussani. Si tratta di un percorso che considera degli elementi importanti dell'antropologia e della psicologia per lo sviluppo di una spiritualità possibile e matura. Quindi, è un progetto che spinge a camminare.

Il percorso proposto consiste in tre opere: *Il senso religioso*, *All'origine della pretesa cristiana* e *Perché la Chiesa*. Questi scritti nascono come il risultato di un lungo processo di catechesi e di educazione religiosa. Giussani<sup>1</sup>, nel suo modo originale di presentare la fede, ha affascinato i giovani che hanno continuato a riunirsi anche al di fuori della scuola per approfondire le cose interessanti ascoltate durante le lezioni. Da questi incontri, sempre più intensi, si è arrivati alla fondazione del movimento di *Comunione e Liberazione* e di *Memores Domini*.

La rilevanza di questo tema è data soprattutto dal fatto che Giussani non ci offre solo una riflessione sulla fede, ma ci mostra come viverla, cioè mette insieme la teoria, con la quale si è riflettuto, con la vita. Non vi è solo un'analisi delle sfumature della fede, ma propone anche una riflessione sull'esperienza cosciente della fede cristiana.

La struttura di questo articolo consiste in primo luogo nell'analisi del senso religioso come elemento e prerequisito per l'esperienza del mistero. Ne consegue, quindi, l'incontro del Mistero con l'uomo e la naturale sfida umana nel riconoscerlo. Infine, presenteremo la continuazione della presenza viva di Cristo nella Chiesa e la possibilità di raggiungere la statura della maturità cristiana.

\* RUBENS RIEG, dottorando dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, [rubensrieg@gmail.com](mailto:rubensrieg@gmail.com)

<sup>1</sup> Luigi Giussani (1922-2005) fu ordinato sacerdote nel 1945, dopo la fine della Seconda Guerra mondiale, nella Cattedrale di Milano. Finì i suoi studi nel 1954, presentando una tesi di dottorato dal titolo *Il senso cristiano dell'uomo secondo Reinhold Niebuhr*. Da questo momento cominciò un'intensa attività pastorale e di magistero con la gioventù. Scrisse numerose opere, più di cinquanta, sull'educazione e sulla cultura religiosa, destinate principalmente ai giovani. Fondò l'associazione ecclesiale *Memores Domini*, per le persone che scelgono di dedicarsi a Dio vivendo i consigli evangelici della povertà, obbedienza e castità, e il movimento di *Comunione e Liberazione*. Ebbe un riconoscimento a livello internazionale riguardo all'educazione e alla cultura religiosa.



## 1. Il senso religioso

Ogni uomo possiede in sé, nella sua struttura, il senso religioso. Giussani ravvisa nell'uomo una *domanda fondamentale*, che, se riconosciuta o meno, è pur sempre lì, nascosta nell'intimità di ognuno.

Questa domanda la possiamo identificare con il desiderio profondo, l'inquietudine esistenziale e la sensazione di un vuoto interiore che l'uomo trova in sé e che fanno parte della sua struttura. Il problema è che questa realtà non è statica, ma coinvolge tutte le dimensioni della persona. Ciò vuol dire che se non è presa sul serio, può portare ad una situazione di disperazione e di disincanto rispetto a tutto e all'esistenza<sup>2</sup>.

La domanda fondamentale non si riconosce nell'immediato, come ad esempio accade per la fame e il sonno, si presenta, invece, nascosta sotto tutte le azioni della persona come insoddisfazione, e solo minimizzata quando risponde alla domanda di fondo.

Il fatto di trovare la domanda dentro di sé, di non averla messa lì e di non poterla spostare, indica la presenza di un altro. Il problema non è trovarsi di fronte alla domanda fondamentale, ma darle una risposta. Questa richiama alla responsabilità, pone la questione del senso della vita, che il soggetto non potrà trovare in sé stesso, ma fuori, perché è un altro che lo dà. Dunque, in tutto ciò che si fa, in tutto ciò che accade, l'uomo è invitato a guardare al di là del semplice avvenimento. Tutto è dono offerto da un altro, resta all'uomo riconoscere che lui non si è dato l'esistenza da sé e, dunque, dovrebbe ammettere la contingenza che è stato fatto da un altro<sup>3</sup>.

Accettare questa realtà mette il soggetto in una situazione in cui il senso della sua vita lo troverà fuori di sé, interpretando ciò che avviene. In verità succede che esiste un gioco che fa osservare all'uomo i fenomeni, oggettivamente, e, allo stesso tempo, controllare cosa risponde all'esigenza del proprio cuore. Questo gioco o dinamica prende il nome di *esperienza elementare* o *primordiale*, perché sta all'inizio, viene prima e muove l'uomo a ciò che di fatto lo interessa: verità, giustizia, felicità ed amore<sup>4</sup>.

L'esperienza elementare è, allora, quella in cui l'uomo entra in contatto con la realtà senza imporsi come soggetto conoscente e dominatore delle cose, si tratta di una *posizione originale* di rispetto nei confronti di ciò che è davanti a lui. Con la posizione originale egli è capace di cogliere l'offerta e confrontarla con il proprio cuore. Se il cuore è il centro dell'intimità dell'uomo, allora questo significa che ci sono relazioni che corrispondono alle esigenze del cuore umano e, quindi, che è possibile rispondere alla domanda fondamentale.

È vero che questa dinamica porta con sé il rischio e la paura di sbagliare e perdersi lungo il cammino, ma è esattamente qui che l'uomo riuscirà a cogliere il riconoscimento dell'alterità, la quale si manifesterà come mistero.

<sup>2</sup> Cf. L. GIUSSANI, *Il senso religioso*, Rizzoli, Milano 1997, 65 (da ora in poi SR).

<sup>3</sup> Cf. SR, 142.

<sup>4</sup> Cf. SR, 18.



### 1.1. Tre elementi da considerare

Nel suo itinerario di fede Giussani considera tre fattori importanti e li presenta come premesse indispensabili per il percorso da lui proposto. Le tre premesse sono: il realismo, la ragionevolezza e la certezza morale.

Il *realismo* dell'itinerario della fede consiste nell'atteggiamento di rispetto davanti al fenomeno. Parliamo di rispetto nel senso di non applicare all'oggetto la forza della ragione per cogliere gli elementi interessanti o importanti per corroborare una teoria. L'azione del soggetto non mette preconconcetti davanti alla complessità del fenomeno, né disprezza alcuna parte della realtà. Il realismo è giustificato per il suo collegamento con l'esperienza elementare. Quanto più l'uomo è in possesso di evidenze dell'esperienza primordiale, tanto più saprà qual è il suo destino. Il cuore umano, infatti, elabora ed assimila la risposta al bisogno di felicità, di verità, di giustizia e di amore.

Il secondo elemento importante proposto da Giussani è la *ragionevolezza*. L'attenzione qui è posta per non ridurre la capacità della ragione. Se esiste un metodo proprio per la matematica, la filosofia, la logica, la scienza e ognuno di essi funziona secondo l'oggetto della sua ricerca, anche il senso religioso richiede un metodo proprio. Di solito, la scienza prova ad escludere elementi che non sono regolari, come, ad esempio, i sentimenti e le emozioni. Nell'itinerario della fede, al contrario, notiamo come il sentimento abbia la sua importanza, perché è uno degli elementi che richiamano il cuore della persona.

Considerare la ragionevolezza significa usare pienamente la capacità della ragione, non guardando superficialmente i fenomeni, ma, in pochi secondi, facendo una valutazione con sé stessi, con il proprio cuore, attraverso l'esperienza elementare, per arrivare alla conclusione di essere capaci di affidarsi.

La *certezza morale* è il metodo proposto dall'itinerario di Giussani per arrivare alla fede. È il terzo elemento importante da considerare nel senso religioso, e abbraccia le prime due premesse in quanto si colgono gli elementi del reale per coniugarli con l'interiorità dell'uomo. Questa certezza dona all'uomo la condizione per elaborare le sue convinzioni, specialmente la capacità di giudicare ciò che corrisponde al suo cuore attraverso l'uso della ragione.

Il senso religioso, visto nell'insieme del percorso di Giussani, ci ricorda un'antropologia in grado di coniugare la totalità dell'uomo e la realtà che lo circonda, ci segnala, inoltre, che l'uomo si realizza portando a compimento le sue capacità, assumendo il senso che trova in se stesso e fuori da sé nel Mistero.

## 2. L'incontro del divino con l'umano

L'uomo che è cosciente della sua statura riconosce che la realtà non è racchiusa in se stesso, il suo senso religioso lo spinge oltre sé, perché è attirato dal Mistero.

Qui l'itinerario di Giussani compie il suo secondo passo, quello decisivo della rivelazione del Mistero. Nel corso della storia l'uomo ha sempre avuto diversi tipi di manifestazioni religiose; per cui, normalmente, l'umanità si è sempre occupata di Dio. Questa



tappa del percorso, però, suggerisce il cammino inverso, infatti tramite l'uomo che cercava Dio, Egli è venuto nel genere umano per rivelarsi.

Il punto centrale del percorso richiama all'attenzione la rivelazione del Mistero nella persona di Gesù Cristo. L'uomo prendendo sul serio il senso religioso, deve almeno verificare se ciò che è accaduto è vero. È successo che Gesù Cristo, l'uomo che ha dato speranza a tutti e ha rappresentato con la sua esistenza un esempio di vera umanità, dopo la sua morte sia apparso vivo confermando la sua identità di Dio. Il gruppo dei suoi amici, con i quali ha vissuto per tre anni, ha affermato che lui era vivo e che continuava ad essere in mezzo a loro.

Questi uomini hanno comunicato qualcosa di più di un fatto, hanno trasmesso una certezza morale che corrisponde alle esigenze del cuore umano, e lo hanno fatto tramite la loro vita trasformata e totalmente piena di passione per Gesù. La vita dei discepoli ci mostra come questi, nel tempo della convivenza con Gesù, abbiano raccolto segni ed evidenze sufficienti per giudicare e credere che lui sia vivo e sia Dio<sup>5</sup>.

Considerando la domanda fondamentale del senso religioso, l'avvento di Gesù Cristo porta a chiedersi: "Che cosa è successo con quei primi seguaci? E quello che affermano su Gesù corrisponde a verità?". Da ciò deduciamo che l'incarnazione è il metodo che Dio ha scelto per aiutare e camminare insieme all'uomo. Questo metodo risponde alla natura dell'uomo e alla sua libertà. L'incarnazione di Gesù rivela anche che la verità sull'uomo produce in lui la possibilità di una trasformazione radicale, tanto da oltrepassare i limiti della sua natura<sup>6</sup>.

### 3. La continuità di Cristo nella Chiesa

L'ultima grande fase dell'itinerario della fede di Giussani è la Chiesa. Essa è presentata come continuità della presenza di Cristo nel tempo. Giussani sostiene che la Chiesa non solo è espressione di vita o qualcosa che nasce dalla vita, ma è vita. Questa affermazione vuole dimostrare la continuità della presenza del Mistero nella storia dell'umanità. Una vita si percepisce più intensamente quanto più si fa attenzione all'esperienza umana e quanto più tempo si trascorre con una determinata persona<sup>7</sup>.

La continuità di Cristo nella Chiesa è il punto centrale di questo terzo passo dell'itinerario di Giussani. L'uomo percepisce che c'è nella sua struttura una domanda fondamentale o un senso religioso che lo spinge al di là dell'immediatamente percettibile. La rivelazione porta notizie di una persona, Gesù di Nazareth, la quale con la sua parola e il suo esempio ha proposto all'umanità un modo di vivere. Una proposta che corrisponde al desiderio più profondo del cuore umano. La continuità della presenza di Gesù nel tempo è il punto essenziale affinché il suo invito, il suo sguardo, il Regno di Dio continuino ad essere ancora una proposta attraente.

<sup>5</sup> Cf. L. GIUSSANI, *All'origine della pretesa cristiana*, Rizzoli, Milano 2001, 234 (da ora in poi *OPC*).

<sup>6</sup> Cf. *OPC*, 306.

<sup>7</sup> Cf. L. GIUSSANI, *Perché la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2003, 319 (da ora in poi *PLC*).



La prima testimonianza resa dagli amici di Gesù dopo la sua morte riguardava la sua risurrezione. Questo fatto ha radunato coloro che hanno creduto in lui, formando una comunità. Tutti potevano vedere il gruppo riunito nel portico di Salomone, tanto che da lì in poi hanno ricevuto il nome di cristiani.

Costoro avevano coscienza di essere stati trasformati da una forza che veniva dall'alto. Il gruppo era consapevole del fatto che avevano ricevuto un dono da Dio, verificabile dal nuovo stile di vita. Le basi della loro unione erano costituite dalla celebrazione della memoria di Cristo, dall'amore fraterno, dalla preghiera, dagli insegnamenti degli apostoli e dal mettere in comune tutti i loro beni.

La vita di comunione si esprimeva come relazione reciproca tra persone che, per un determinato motivo, mettevano delle cose in comune, ed erano mosse da uno stesso interesse. Questo significava vivere il regno di Dio, ovvero un nuovo modo di relazionarsi con Dio e con gli uomini.

Giussani continua dicendo che la presenza di Cristo all'interno della comunità ecclesiale non è così semplice da accettare. Così come non tutti credettero in Gesù quando predicava presso il mare di Galilea o nelle vie di Gerusalemme, anche oggi ci sono delle difficoltà. Cioè, se Gesù è stato uno scandalo per la sua umanità o divinità, si comprende come attualmente la sfida di riconoscerlo nella comunità cristiana o nella Chiesa non sia differente.

Anche la Chiesa è formata da una realtà dialettica, composta dalla realtà umana e da quella divina, fatta da persone che hanno difetti, ma che sono anche rivestite di santità e verità. Nonostante sia umana, porta in sé il Regno di Dio ed è stato affidato a questa Chiesa il potere di comunicare grazia e verità. Quando l'uomo guarda alla Chiesa con senso religioso, ponendo la questione della domanda fondamentale, senza riduzionismi, trova significato e riconosce la presenza di Cristo. Diciamo nuovamente, quindi, che la stessa difficoltà che ci fu con il Gesù storico sembra ripetersi con la chiesa<sup>8</sup>.

La libertà è un elemento importante da mettere in luce, poiché è connessa con la volontà e la responsabilità dell'uomo, avvicinando la concretezza della vita e la grazia. Il modo cristiano di concepire la dinamica divina nell'uomo ha la caratteristica di affermare l'identità umana<sup>9</sup>.

#### 4. La vera statura umana

La vera statura umana chiama la persona alla responsabilità. L'uomo responsabile è colui che risponde all'appello che gli è stato mosso. In questo senso la rivelazione che Gesù Cristo ha fatto e la sua continuità nella Chiesa invitano la persona a dare una risposta. Solo la libertà può donare il carattere di responsabilità all'azione dell'uomo. Dunque, ci si potrebbe porre la domanda: "È possibile, allora, imparare ad essere liberi e responsabili?".

<sup>8</sup> Cf. *PIC*, 450.

<sup>9</sup> Cf. *PIC*, 531.



La possibilità di una educazione alla libertà come responsabilità considera due elementi basilari: l'attenzione e l'accettazione. Il primo è importante perché l'attenzione non è automatica. Molto spesso i preconcetti riducono la percezione del reale ad un livello di superficialità e di distrazione. La dinamica dell'integralità sarà possibile solo per mezzo dell'attenta osservazione di tutti gli elementi. Il secondo elemento basilare, l'accettazione, è conseguenza del primo. Quando una persona è attenta alle cose e ai fenomeni che le accadono intorno, esige da sé un comportamento che, però, non è automatico. Pretende che si accolga la totalità degli elementi senza mettere blocchi e preconcetti.

Educare all'attenzione e all'insieme dei fattori in gioco è una pedagogia che permette d'aprire delle porte che sono state chiuse, a volte, per molto tempo. Abbracciare coscientemente tutto ciò che appare davanti agli occhi è un atteggiamento che rimanda alla posizione originale, perché è proprio dell'uomo domandare, avere curiosità di imparare e conoscere<sup>10</sup>.

Fa parte della natura umana sperimentare il rischio e la paura. È questa la sensazione che si prova quando la persona deve decidere e scegliere davanti ai segni e alle evidenze raccolte dalle varie esperienze<sup>11</sup>.

Il ruolo della comunità è quello di fornire una forza in più, per superare la paura che si prova in una situazione di rischio. Questo, perché non si sopprime la responsabilità personale, ma, anzi, si mette al primo posto il senso in essa contenuto: la continuità della presenza di Cristo. Si pone, inoltre, l'uomo nella situazione dei primi cristiani che dovevano decidere su Gesù. Tuttavia, questa posizione permette di sperimentare la fiducia e la sicurezza propria di coloro che hanno Gesù come maestro.

Quando l'uomo si pone davanti allo sguardo e alle parole di Gesù che penetrano nel fondo del suo essere, donando senso e spingendolo verso il suo destino, comprende come Cristo sia il riferimento della propria statura umana.

Riconoscere che la vera statura umana è Gesù significa affermare che gli atteggiamenti ideali sono quelli di Cristo, e ciò vuol dire comprendere che i doni naturali vanno utilizzati per vedere, intendere ed accogliere il mondo come faceva Gesù. La sfida, dunque, è raggiungere una genialità o una sensibilità naturale volta a ricercare una corrispondenza e a riconoscere i segni della presenza del Mistero. L'uomo, quindi, si troverà libero da tutto l'universo e dipendente solamente da Dio, o libero da Dio e schiavo delle cose<sup>12</sup>.

Il riconoscimento di questa dipendenza è operato per mezzo della coscienza. La coscienza ultima di sé, caratterizzata come dipendente per costituirsi, si chiama preghiera. Rendersi conto della propria dipendenza originale non significa solo riconoscere che nel passato l'uomo ha ricevuto la sua esistenza, ma vuol dire molto di più, infatti implica una dipendenza continua, in ogni istante e in ogni aspetto dell'agire.

<sup>10</sup> Cf. *SR*, 166.

<sup>11</sup> Cf. *SR*, 170.

<sup>12</sup> Cf. *OPC*, 285.



## 5. Conclusione

L'obiettivo di questo articolo è stato quello di presentare ed analizzare i punti principali dell'itinerario di fede proposto da Giussani.

Secondo lui, infatti, l'itinerario di fede fa nascere una grande passione per l'umano, poiché si comprende che è una prerogativa dell'umanità fare esperienza del Mistero. La struttura umana porta con sé una sete o un desiderio insaziabile di infinito segnalato in modo speciale dalla domanda fondamentale e dalla sensazione di vuoto.

Il metodo proprio per cercare il senso ultimo dell'uomo è morale, cioè, consiste nel cogliere nella realtà gli elementi offerti e, in modo ragionevole, giudicare tutto con le più serie e profonde esigenze del cuore umano, perché siamo sollevati dalla verità, giustizia, felicità ed amore.

Ridurre la realtà ad un aspetto qualsiasi vuol dire essere disonesti con se stessi nel senso di tradire la necessità o la vocazione sigillata nel cuore come struttura naturale. Quindi, il minimo che ci si aspetta dall'uomo onesto è lo sforzo di verificare se la rivelazione e la testimonianza dei primi cristiani siano vere o no.

La fede è un'adesione che si realizza tramite la certezza dell'incontro e dell'intimità vissuta con la persona di Gesù. È un processo che avviene in modo individuale e, allo stesso tempo, comunitario; questo perché l'adesione è una risposta personale all'esperienza fatta, e, d'altra parte, la presenza di Gesù Cristo presuppone anche la comunità, cioè, la Chiesa. In essa si approfondiscono i vincoli di amicizia, ma soprattutto la relazione con Cristo che continua la sua presenza nella celebrazione di una memoria viva, oltre a fornire l'energia necessaria per favorire l'adesione, dato che l'uomo ha grande difficoltà nel passare dalla ragione e dalla coscienza alla volontà e all'azione.

È nella persona di Gesù che l'uomo incontra la possibilità di soddisfare la sua sete di infinito e di contemplare la vera statura umana. Tuttavia questa statura implica un processo e un cammino che abbracciano tutta la vita, non dimenticando mai di lasciare fisso lo sguardo sull'obiettivo finale, osservare la costante presenza del Mistero nel presente.



# La realtà socioreligiosa tedesca e il contributo di Anselm Grün attraverso una spiritualità del quotidiano

di Levi dos Anjos Ferreira\*

Nell'anno 2005 la Conferenza episcopale tedesca incaricò un noto Istituto di ricerca, il *Sinus Sociovision Heildeberg*, di compiere una lettura della situazione della Chiesa cattolica in Germania. Questo Istituto ha alle spalle più di 30 anni di lavoro nel campo delle scienze sociali. Mira ad analizzare la società tedesca attraverso delle ricerche su temi non sempre di natura religiosa<sup>1</sup>. A partire da metodologie specifiche si è analizzato come le persone vedono e sentono il mondo intorno a loro, e come giudicano azioni e ruoli nella società. Molte aziende ricorrono a questo Istituto per fare delle considerazioni sul successo o sul fallimento dei loro prodotti e dei marchi lanciati sul mercato. È usato anche per valutare i vari metodi di *marketing*.

Per raccogliere più informazioni possibili, si radunano persone che condividono la medesima opinione o lo stesso modo di vedere la realtà. Non si prende in esame solo un aspetto della persona intervistata o l'interesse per un prodotto o una attività sociale, ma si cerca di comprendere l'individuo nel suo insieme, di capire il suo modo di vedere e di sentire la realtà. Per questo è necessario descrivere le priorità della persona, la sua condizione sociale e lo stile di vita. Quest'ultimo è in realtà un aspetto molto importante. I sociologi dicono che «la differenza di stile di vita è per la vita quotidiana delle persone molto più significativa di quanto lo sia la differenza socio-economica»<sup>2</sup>. I valori della persona e il suo stile di vita sono cruciali nella descrizione della realtà. La condizione sociale viene per ultima.

Inoltre, la ricerca compiuta descrive non solo il modo in cui le persone vedono il mondo, ma le situa geograficamente nella società. Così si può determinare chiaramente a quale classe sociale appartengono e quali sono i criteri che intervengono nel prendere decisioni in un modo o nell'altro.

Nello studio di questo intreccio di variabili sociologiche si mostra una radiografia della situazione del cattolicesimo tedesco. Ma come rispondere a tale varietà? Sarà cer-

\* LEVI DOS ANJOS FERREIRA, licenziato in Spiritualità presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, attualmente Rettore dello Studentato Internazionale dei Dehoniani a Friburgo in Germania, [levianjos@hotmail.com](mailto:levianjos@hotmail.com)

<sup>1</sup> Nel 2012, per esempio, si fecero ricerche sulla "fiducia e sicurezza in Internet".

<sup>2</sup> C. WIMPERMANN, I. DE MAGALHÃES, *MDG Milieubandbuch, religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus Milieus 2005*, 6. Abbreviamo SM 2005; la traduzione dei testi è dell'autore.



tamente difficile dare una risposta soddisfacente per tutti. Tuttavia, analizzando gli scritti di Anselm Grün si può delineare una proposta interessante che continua a svilupparsi instancabilmente, cercando di far confluire la tradizionale esperienza spirituale cristiana occidentale nel nuovo linguaggio che richiede la mutevole situazione attuale.

Lo scopo della presente ricerca è presentare al pubblico italiano l'analisi socioreligiosa della realtà della Chiesa cattolica tedesca, realizzata nel 2005, nella prima sezione, e, nella seconda, considerando tale analisi, sviluppare alcuni dei principali punti ricorrenti negli scritti di Anselm Grün per mostrare, nella terza e ultima sezione, come un autore concreto riesca a rispondere, specialmente dalla prospettiva della spiritualità, alla sfida che presenta oggi il vissuto della trascendenza in una società decisamente secolarizzata e frammentata.

## 1. *Sinus-Milieu-Studie 2005*

La Chiesa necessita di un ripensamento del suo ruolo all'interno della società tedesca. Essa si rende conto che i fedeli sono lontani, specialmente le giovani generazioni. Ritiene di dare ancora risposte fondamentali ai fedeli. Tuttavia, con i profondi cambiamenti degli ultimi anni, si è generata una più rapida frammentazione della società. In questo quadro, le religioni e la Chiesa sono descritte sulla base di clichés precostituiti o sono assimilate a molte altre istituzioni filantropiche.

Con la ricerca del *Sinus-Milieu-Studie*, si è cercato di capire il significato e il ruolo religioso che i diversi gruppi di persone danno alla Chiesa cattolica in Germania, e come ciò si espliciti nell'attuale multiforme società. Gli intervistati hanno risposto a domande del tipo: "*Che cosa dà più senso (Sinn) alla mia vita? E qual è la religione e la Chiesa ideale per me?*". Attraverso un grafico chiaro e strategico (cfr. Appendice), il *Sinus-Studie* illustra i risultati ottenuti suddividendo il campione in categorie secondo la posizione sociale e l'orientamento di base (tradizionale, moderno, postmoderno) degli intervistati. Le persone sono classificate in diversi gruppi. Essi ricevono un nome specifico, perché costituiti da individui che hanno valori identici, si trovano nella stessa classe e hanno lo stesso stile di vita. Questa non è un'analisi chiusa dove ogni gruppo include solo persone appartenenti a quella linea; infatti ad un certo punto i diversi gruppi si avvicinano e si toccano.

Il pubblico intervistato è stato definito con criterio: «l'insieme degli intervistati comprende gli abitanti di lingua tedesca che possiedono case proprie. Tutti sopra i 20 anni. L'obiettivo non è quello di studiare il cattolicesimo in Germania, ma di individuare le prospettive e le vie di accesso alla religione e alla Chiesa»<sup>3</sup>. In totale sono state intervistate 170 persone. La quantità non ha un ruolo, ma ciò che conta è la qualità. Pertanto, sia le interviste con gli psicologi, sia la compilazione di moduli e l'analisi dei sociologi sono organizzate esclusivamente per il successo del metodo.

Gli intervistati sono stati divisi in 10 categorie. Queste sono state collocate in un grafico (cfr. Appendice), dove è possibile identificare a quale delle tre classi sociali cia-

<sup>3</sup> SM 2005, 9.



scuna categoria appartenga. Sullo stesso grafico sono riportati anche tre gruppi che rappresentano l'orientamento di base degli intervistati. L'origine sociale, economica e culturale dei partecipanti alla ricerca è varia. Perciò si può parlare qui di una rappresentanza di tutti i settori della società tedesca. Un pubblico eclettico, con diverse storie di vita, che ha vissuto direttamente o indirettamente, all'ombra dell'educazione cattolica. Alcuni degli intervistati non sono battezzati. Anche loro sono stati ascoltati.

### **1.2. I vari aspetti dell'identità cattolica**

Essere cattolico oggi per un tedesco assume diversi significati. Non tutti la pensano allo stesso modo e non si vede la Chiesa alla stessa maniera. Anche coloro che ufficialmente appartengono alla Chiesa, cioè coloro che sono registrati come cattolici e pagano l'imposta<sup>4</sup>, non riescono a capire il modo in cui essa è strutturata. Vi sono alcuni che si stupiscono quando vengono a conoscenza del fatto che grandi organizzazioni come la *Caritas*, *Adveniat* o imponenti ospedali e asili sono gestiti dalla Chiesa. Molti l'accusano di rimanere chiusa nelle sacrestie. Ma vi sono anche quelli interessati a riconoscere la Chiesa per il suo contributo essenziale alla società. Essi credono che abbia qualcosa da annunciare e che il suo servizio sia importante per le persone. Non tralasciano, tuttavia, di criticarla. Vi sono poi singoli individui che non vedono una ragione nel lavoro della Chiesa, mentre altri sono di parere completamente opposto. Vi sono coloro che beneficiano dei servizi ecclesiastici quando si sentono nel bisogno. Altri la ritengono importante in tempi di crisi. Altri ancora pensano che sia la custode della Verità: la Chiesa mostra il senso della vita all'uomo, diffonde valori come l'amore per gli altri, la semplicità, la solidarietà e la pace. Per molti è altrettanto necessario eliminare alcuni mali, quali l'abuso di potere, la doppia morale, il travisamento degli ideali di Gesù Cristo, la mania di condannare le persone, ecc<sup>5</sup>.

Questi vari aspetti dell'identità cattolica mostrano come la Chiesa tedesca abbia davanti a sé una società molto complessa e variegata. Sono tutti cattolici, ma non sono tutti uguali nel modo di pensare e di agire. Ogni persona è influenzata dal suo ambiente, dal suo contesto sociale, dalle diverse storie di vita. Questi fattori incidono sul modo di vedere la Chiesa e di sentirsi parte di essa. Ognuno interpreta la fede a partire dalla propria esperienza di vita. Vi sono poi molti altri elementi che fanno sì che il messaggio ascoltato sia alterato o modificato. La Chiesa ha bisogno di rendersi conto di queste differenze. Muovere critiche ai laici, ai parroci e anche agli operatori pastorali serve a ben poco. È necessario, quindi, che la Chiesa entri in dialogo con questi gruppi. Qui sta la grande sfida della Chiesa tedesca! Ma, prima di ogni cosa, essa dovrebbe conoscere e sapere dove si trovano questi gruppi, chi sono e cosa pensano. Poi interrogarsi sul modo più appropriato di entrare in dialogo con loro per trasmettere il messaggio evangelico.

<sup>4</sup> In tedesco, *Kirchensteuer*. Trattasi di una tassa, raccolta dallo Stato, che ogni cattolico deve pagare per usufruire dei servizi della Chiesa e aiutare così a mantenere i beni ecclesiastici.

<sup>5</sup> Cf. SM 2005, 14.



### 1.2.1. Conservatori

Ci sono i conservatori (*Konservative*). Questi difendono la morale come fondamento della civiltà. La Chiesa è il grande custode della morale e delle istituzioni e anche la grande pedagoga che insegna all'individuo ad essere responsabile e leale. Senza la Chiesa, è impossibile organizzare la società in modo corretto, ovvero in maniera tale che i valori siano rispettati e trasmessi alle generazioni future in modo sicuro. Il gruppo rappresenta il 5% della popolazione tedesca (circa 4 milioni su 80 milioni di abitanti) e i suoi membri sono impegnati nei vari movimenti ecclesiali. Coltivano i valori della famiglia e li insegnano ai loro figli. Hanno un modo autoritario di trasmettere i valori morali. Credono di essere un buon esempio per le giovani generazioni. Dio è la misura di tutto e di tutti. Religione e Chiesa servono ad organizzare le strutture. I più radicali sostengono la struttura medievale: nessuna donna in servizio nella Chiesa, non all'ecumenismo. Sono anche contro l'abolizione del celibato. La religione è molto importante per i bambini.

Hanno un grande rispetto per la gerarchia, in particolare per il Papa. Sono convinti che l'educazione cristiana contribuisca in modo essenziale a una solida formazione del carattere. La Bibbia deve essere letta e seguita come un manuale di vita. Il dovere della Chiesa è quello di dare consigli alle persone: «essere freccia nella società»<sup>6</sup>.

### 1.2.2. Tradizionalisti

I tradizionalisti (*Traditionsverwurzelte*), il 14% della popolazione (11,2 milioni), rappresentano la Chiesa tradizionale. L'autorità è il parroco. Vedono l'appartenenza alla Chiesa come identificazione e obbligo. Una Domenica senza Messa è inconcepibile. La predica del sacerdote è di massima importanza, così come lo è ciò che dice il Papa. La Chiesa cattolica ha il grande compito di trasmettere il cristianesimo. Seguire fedelmente ciò che è scritto e insegnato, senza riflettere criticamente sui contenuti. Le donne non devono far parte della gerarchia. La loro funzione è quella di pregare il rosario in varie occasioni e di avere cura dei cimiteri. Il celibato del clero deve essere rispettato. Non sono aperti ai cambiamenti nella liturgia. Hanno consapevolezza di essere cristiani e ne sono orgogliosi. Guardano all'ecumenismo benevolmente, ma la priorità la danno ai riti cattolici. Regolarmente citano elementi della Bibbia, come suggerimenti per la vita quotidiana. Si identificano con la comunità locale e si impegnano seriamente. Hanno una forte devozione mariana, visitano i santuari in gruppo e ostentano la loro cattolicità. Il sacerdote è il rappresentante di Dio.

Sono in modo radicale contro il matrimonio gay, l'aborto e l'abolizione del celibato. Desiderano che la Chiesa sia più vicina alla sofferenza quotidiana della gente. Sono contrari agli insegnamenti che inducono un sentimento di paura, in quanto parlano di inferno, peccato, punizione. Ritengono che si debba rispondere alla carenza di sacerdoti, dare più spazio ai laici e agire in modo più chiaro nella società, in dialogo con le altre religioni, in particolare con l'Islam. Pensano che la Chiesa abbia bisogno di aprirsi a nuove realtà<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> SM 2005, 147.

<sup>7</sup> Cf. SM 2005, 151,154,163-174.



### 1.2.3. *Nostalgici*

Ci sono i nostalgici della Repubblica Democratica Tedesca (*DDR - Nostalgische*) con il 6% (4,8 mln.), rappresentati da coloro che vivevano ai tempi della Chiesa tedesca comunista. Negano la separazione tra religione e Chiesa. Sono la stessa cosa. Essa svolgeva nella DDR il lavoro sociale e aiutava lo Stato. Difendono la disciplina, l'ordine, la pulizia pubblica, la solidarietà. Credono a ciò che vedono e toccano. Dio è una fantasia che la Chiesa cerca di far diventare reale attraverso i suoi rituali. Criticano fortemente la sua struttura gerarchica, invocano cambiamenti e sostengono che dovrebbe essere più coinvolta nel mondo politico. Sono critici riguardo alla religione perché rende le persone dipendenti e dei 'drogati'. Vedono con sospetto tutto ciò che organizza. Serve ai vecchi, ai malati, agli uomini soli e ai sognatori. Criticano il lusso delle chiese e la sontuosità delle feste liturgiche e di altri eventi ecclesiali. Si oppongono al celibato, alla verginità prima del matrimonio e alle tante regole che la Chiesa impone<sup>8</sup>. Tuttavia, riconoscono che la Bibbia trasmette valori che trovano importanti, come la solidarietà, la disciplina, il rispetto per gli altri, l'impegno, perciò la leggono.

### 1.2.4. *Borghesi*

La media borghesia comprende il 16% (12,8 mln., *Bürgerliche Mitte*) della popolazione e si identifica praticamente con la classe media. I borghesi vedono la Chiesa come promotrice di attività sociali ed educative nelle scuole, negli asili, negli ospedali. Sostengono il suo operato, ma non si impegnano personalmente. La percepiscono come obsoleta, lontana dalla realtà della gente. Molti pagano l'imposta religiosa, anche se pensano che dovrebbe essere soppressa e ognuno dovrebbe contribuire liberamente, tuttavia cercano ragioni e un senso morale in altre istituzioni. Sostengono la separazione tra Chiesa e Stato. Si sentono a disagio rispetto agli obblighi che la Chiesa impone, come andare a Messa ogni domenica. Affermano che si intromette troppo nella sfera privata dei fedeli. Ritengono che sia possibile vivere il cristianesimo senza Chiesa. Vedono la fede personale e quella predicata dalla Chiesa quasi in contrasto, non si identificano con essa.

Non trovano un senso per i gesti e i simboli tipicamente cattolici, come la genuflessione, l'acqua benedetta o l'uso di metafore come quella del buon pastore, delle pecore, o della luce del mondo. Riconoscono, tuttavia, che sono valori storici importanti soprattutto per i bambini, che hanno bisogno di imparare l'amore per gli altri, la tolleranza, la compassione, la solidarietà, il rispetto reciproco.

Ritengono che i valori cristiani siano fondamentali. La Chiesa è un file che contiene una buona tradizione. Aiuta le persone ad essere attente le une alle altre e a praticare la solidarietà senza interesse.

Sentono la mancanza di una Chiesa che si occupi dei problemi attuali della gente, la quale dovrebbe spiegare di più i rituali. I sacerdoti dovrebbero essere più preparati ad incontrare le persone nelle situazioni di disagio, soprattutto nei funerali. I bambini han-

<sup>8</sup> Cf. SM 2005, 176,192-194.



no bisogno di più attenzione. E per migliorare il clima nella comunità, si dovrebbero organizzare incontri informali con i parrocchiani per facilitare la conoscenza reciproca<sup>9</sup>.

#### 1.2.5. *Consumatori materialisti*

Per i consumatori materialisti (*Konsum-Materialisten*), l'11% (8,8 mln), la Chiesa non rappresenta nulla di importante. Si trovano nella classe media bassa. Si sentono trascurati nella società; sono impegnati per ottenere denaro e potere, cercando di godere la vita intensamente. Pensano di ottenere prestigio e riconoscimento da ciò che hanno. Sognano lusso e denaro, e desiderano avere una bella vita. Non conoscono nemmeno le basi della catechesi cattolica. Chiesa e religione sono per chi ha tempo e ha bisogno di avere una tranquillità interiore ed esteriore, e non è questo il loro caso.

La Chiesa non è di nessun aiuto per la vita di tutti i giorni, non fa altro che proibire, quindi preferiscono prenderne le distanze. Quando sentono che vengono mosse delle critiche si uniscono al coro, senza indagare se si tratti o meno di fatti reali.

Le donne cercano religioni esoteriche perché affermano che offrono un rapporto più personale. Per gli uomini, la Chiesa è una cospirazione contro il popolo, usa il suo potere per manipolarlo. Se si vuole vivere meglio l'individualità, la si deve abbandonare. È opprimente. Non importa in quale dio credere, l'essenziale è avere e vivere bene. L'amore per il prossimo è importante, ma anche la Chiesa si allontana da questo comandamento.

La presenza istituzionale ecclesiale dovrebbe essere più dilatata nei media. Potrebbe usare di più gli stadi, le piazze e non solo i templi convenzionali. Le lezioni di religione potrebbero essere più interessanti e più creative. Forse, così, i bambini sarebbero più attratti dalla religione. Le parti della Messa potrebbero essere più corte e meno complicate. Più flessibilità aumenterebbe la partecipazione. L'apertura a gay e lesbiche, divorziati e separati porterebbe più vivacità nella Chiesa. Anche il coinvolgimento di adolescenti e giovani adulti nella pastorale mostrerebbe una Chiesa viva e dinamica<sup>10</sup>.

#### 1.2.6. *Post-materialisti*

I post-materialisti (*Postmaterielle*), ovvero il 10% (8 mln.), si compongono di intellettuali, filosofi e persone istruite. Ci sono quelli che riflettono sulla società e pensano al proprio ruolo all'interno di essa; possono essere sia atei convinti che convinti cattolici. Muovono critiche negative, ma anche costruttive alla Chiesa. Sostengono riforme radicali. Considerano le comunità di base come modello per una Chiesa moderna. Creano il proprio stile di vita. Non sono interessati ad obbedire ad una istituzione piena di regole e limiti come la Chiesa. Mescolano elementi cattolici e Tai-Chi, Yoga, Meditazione Zen. Dio è energia e tutti sono parte di essa. Si danno all'erudizione. Leggono molto, dipingono, compongono, ecc. Frequentano ambienti selezionati; amano circondarsi di persone che hanno un ruolo di primo piano nella società e sono presenti nei partiti politici e sociali. Per loro, la risposta al senso della vita si nasconde sempre dietro riflessioni filosofiche.

<sup>9</sup> Cf. SM 2005, 196-224.

<sup>10</sup> Cf. SM 2005, 226, 242-252.



Nella Chiesa ci sono tanti valori. Richiedono una maggiore partecipazione dei laici. Non vogliono solo sentire ciò che ha detto Gesù, ma anche fare qualcosa per cambiare il mondo, «voglio essere toccato, ma anche toccare»<sup>11</sup>.

#### 1.2.7. *Bene situati*

I bene situati (*Etablierte*) rappresentano il 10%, (8 mln.). Appartengono ad una classe superiore, sono persone intelligenti e colte. Possiedono il *know how*. Sono i ricchi, l'élite economica, sociale e culturale della società. Vedono la Chiesa come necessaria, ma per i deboli, anche se credono che trasmetta insegnamenti morali importanti. Loro, però, non ne hanno bisogno. I bene situati sono in grado di decidere ciò che è bene e ciò che è male. «Non sono pecore come gli altri»<sup>12</sup>, ma vogliono essere visti in mezzo a importanti personalità della Chiesa. Hanno la Bibbia in casa e riconoscono l'eredità cattolica come essenziale per la civiltà. Valorizzano il patrimonio che la Chiesa possiede. Non si impegnano nella comunità locale perché la considerano poco attraente.

Apprezzano i sacerdoti che sono bravi comunicatori e ben preparati intellettualmente. Non sono interessati alla gente comune, ma alle persone carismatiche. Si aspettano dalla Chiesa un maggiore contatto con le altre religioni, più chiarezza e competenza dei sacerdoti nelle omelie, un maggiore impegno nel riscoprire il ruolo dei laici, che ponga un accento particolare sul lavoro dei giovani e che non si preoccupi di trasmettere solo contenuti teologici, lasciando in secondo piano la pratica dell'amore e della carità<sup>13</sup>.

#### 1.2.8. *Indipendenti*

Il 9% (7,2 mln.) è rappresentato dai moderni indipendenti (*moderne Performer*), appartenenti alla classe media superiore. Vogliono godere e vivere intensamente le innumerevoli possibilità che la vita offre loro. Hanno una buona formazione professionale e intellettuale. Amici, famiglia, le reti sociali sono per loro importanti. Credono che Dio esista, ma credono poco nel Dio dei cristiani. Si rivolgono alla Chiesa quando non trovano più un senso nella vita o hanno bisogno di forza interiore. Ritengono che la Chiesa abbia il ruolo di garantire la Verità. Però non ne hanno bisogno per vivere. Raramente la frequentano. Non ne apprezzano le regole. Vogliono vivere in privato. Desiderano il successo e per questo motivo sono disposti a correre qualche rischio. Sono flessibili, innovativi e creativi. Cercano di vivere in modo tale che tutte le porte si aprono. Si sforzano di sfruttare tutte le possibilità che si presentano loro. Il fondamento e la motivazione della loro vita stanno nella famiglia e negli amici. Il tempo libero è incentrato sui rapporti d'amore e sul proprio io.

Tuttavia, è importante che la Chiesa ci sia quando ne hanno bisogno. È come una base di appoggio necessaria per ricaricare le forze. Svolge un importante lavoro sociale. Ma deve essere trovata, non è presente. I sacerdoti non si lasciano riconoscere, dovrebbero

<sup>11</sup> Cf. SM 2005, 74.

<sup>12</sup> SM 2005, 45.

<sup>13</sup> SM 2005, 23, 27, 39-48.



bero indossare la tonaca. Ha fascino a causa della sua storia e del ruolo svolto nella storia umana. Non dovrebbe tuttavia seguire l'onda, la moda: non è temporale<sup>14</sup>.

### 1.2.9. *Sperimentalisti*

Dallo strato sociale medio inferiore emergono gli sperimentalisti (*Experimentalisten*): l'8% (6,4 mln.) della popolazione. Per loro, la religione è una istituzione tra molte altre che offrono la possibilità di fare una notevole esperienza. La Chiesa presenta aspetti interessanti, così come altri soggetti filosofici e religiosi. Gli sperimentalisti non cercano la verità, perché non credono che ce ne sia una. Sperimentano di tutto per trovare qualcosa che faccia bene, che dia loro un senso. D'altra parte, tutto finisce qui. La morte chiude ogni possibilità di provare qualcosa. Sono tolleranti con tutto ciò che esiste. Amano viaggiare per il mondo per vedere che cosa c'è dall'altra parte del pianeta. È importante seguire il cammino che la vita presenta: la vita è un viaggio. Diverse strade si aprono lungo il percorso, perciò c'è bisogno di provarne più di una. Amano lo sport e cercano sempre il contatto con la natura, perché con la sua mediazione si sente una forza spirituale. La natura è anche un'opera d'arte. Dio l'ha creata e Lui è in ogni cosa, anche nelle piante. Praticano la meditazione per entrare in contatto con la creazione dell'artista. Cercano di vivere qualcosa di spirituale nella vita di tutti i giorni senza essere collegati a una linea di pensiero. Vogliono esperienze momentanee. In realtà, hanno sempre voglia di sperimentare Dio. In ogni nuovo progetto, che iniziano, c'è questo obiettivo. Per alcuni Dio non è altro che ciascuno di noi.

La liturgia dovrebbe usare di più i sentimenti e il sacerdote dovrebbe essere più vicino e più comunicativo. Le celebrazioni potrebbero svolgersi anche al di fuori dei templi tradizionali. Nella natura, per esempio, nel mare, nel bosco, nei campi. Una maggiore varietà di orari delle Messe potrebbe aiutare le persone a trovare il tempo per partecipare. Sarebbe necessario creare più ambienti dove poter sentire l'atmosfera della chiesa, come i caffè, i principali centri turistici e anche i luoghi dove di solito non è presente<sup>15</sup>.

### 1.2.10. *Edonisti*

Infine, gli edonisti (*Hedonisten*), che rappresentano il 11% (8,8 mln.) della popolazione. Sono un gruppo composto da molti giovani, la maggior parte universitari e lontani dalla Chiesa, che considerano un'autorevole istituzione, ma solo una di più nella società. Criticano duramente le sue posizioni. Alcuni credono in Dio, altri in energie spirituali, ma tutti hanno difficoltà con la Chiesa cattolica.

Per gli edonisti è importante sognare, vivere le fantasie e coltivare i passatempi. Gli uomini vogliono riposare, vivere il dolce *far niente*. Le donne, a loro volta, si dedicano al contatto con la natura, prediligendo i luoghi ricchi di colori e di luci. Sono anche interessati al mondo esoterico. In questo gruppo, ciascuno è responsabile della propria vita, cercando di essere libero e indipendente. Concentrandosi su se stessi, vogliono scoprire

<sup>14</sup> Cf. SM 2005, 83-119.

<sup>15</sup> Cf. SM 2005 254, 273-286.



la propria forza e risolvere i loro conflitti da soli. La realizzazione personale sta sempre davanti ai loro occhi. Le regole sono importanti, perché portano un equilibrio tra il mondo interno e quello esterno. Tutto con l'obiettivo della gestione della vita personale. Parlano abbastanza di autenticità, cioè di usare l'energia che è dentro di ognuno, di dire quello che si pensa ed esternare ciò che si sente, non importa questo cosa causi. Gli stimoli esterni aiutano a risvegliare l'energia interiore. È importante esprimere le emozioni, germogliano così nuove energie.

Molti cercano dei rituali propri, come il possesso di amuleti (*Glücksbringer*), nani, pietre e altre cose simili. Quando parlano della Chiesa lo fanno sempre negativamente, sia a causa della prima confessione, del catechismo, sia delle lezioni di religione o per un attrito con un sacerdote, o per una regola con la quale sono in disaccordo. Segnalano il moralismo cattolico, criticano le celebrazioni, considerate noiose (*langweilig*) per i riti e la musica obsoleti.

Rivendicano una riorganizzazione delle celebrazioni, che le renda più dinamiche, soprattutto musicalmente. Vorrebbero più celebrazioni all'aperto. La Chiesa dovrebbe essere più esposta alla società. I conventi con la loro architettura e lo spazio fisico dovrebbero essere utilizzati per ospitare più persone. L'orario delle Messe dovrebbe cambiare, soprattutto perché i giovani vogliono riposare nel weekend<sup>16</sup>.

### 1.3. Reazione

Le critiche mosse alla Chiesa cattolica da tutti i gruppi sono sempre accompagnate da un'aspettativa di cambiamento, di rinnovamento dell'istituzione. Alla domanda su che cosa dovrebbe cambiare, o potrebbe essere diverso, ci sono sempre uno o più aspetti rispetto ai quali le persone denotano il valore della Chiesa cattolica nella società. È una presenza forte e importante. Vettore non solo di elementi fisici attraenti, come i suoi templi, conventi e seminari, ma soprattutto essenziale per il lavoro umano negli ospedali, negli asili, nelle scuole, nelle case di cura, all'università e in tanti altri luoghi. Ha qualcosa da dire perché pratica la solidarietà e ha un ruolo nella vita delle persone. Nessun'altra istituzione ha qualcosa da argomentare sulla sofferenza, sulla malattia, sull'angoscia e sulla morte in una forma piena di speranza e di conforto. E tutti riconoscono che anche i gruppi degli intervistati più lontani, come i consumatori-materialisti e i post-materialisti, esprimono il desiderio di una Chiesa più rispondente ai bisogni della gente. Molti sono quelli che non hanno alcuna esperienza di Chiesa, sia positiva sia negativa; e sono anche in molti a concordare sul fatto che una Chiesa dinamica, povera e solidale possa rendere più umane le relazioni con i fedeli, specialmente con coloro che si sono allontanati.

Richiedendo la realizzazione del *Sinus-Studie*, la Chiesa ha mostrato la volontà di continuare ad essere quello che era, cioè un riferimento per la società. È un'apertura al dialogo, un sì al cambiamento. Vuole ripensare il suo ruolo di madre e maestra.

L'iniziativa deve ripartire dalla Chiesa stessa per recuperare la fiducia dei fedeli e trovare il modo di avvicinare le persone a Dio, cercandole nel quotidiano, lontano dalla chiesa, in mezzo ai rumori della vita.

<sup>16</sup> Cf. SM 2005, 288, 300-315.



Chi ha percepito questa necessità di cambiare il modo in cui la Chiesa presenta il Trascendente è il monaco benedettino Anselm Grün, che vive e lavora nel monastero benedettino di Münsterschwarzach, in Germania. Ha scritto numerose opere e scrive ancora, affrontando argomenti diversi, che vanno dai suggerimenti pratici per utilizzare bene il tempo lavorativo e affrontare lo stress, fino alle più profonde riflessioni sul comportamento umano, unendo psicologia e fede. Il suo tema principale è la spiritualità del quotidiano.

## 2. Una spiritualità del quotidiano

Anselm Grün mostra un nuovo orizzonte per vivere la spiritualità nel quotidiano, perché ha saputo interpretare le angosce evidenziate nel *Sinus-Studie*, le quali non sono di oggi, la ricerca conferma infatti quello che egli analizza e scrive da molto tempo. Conosce abbastanza il cuore umano. Sa come avvicinare l'uomo al Sacro. Può tradurre con parole facili e convincenti ciò che la esegesi fredda e scientifica delle prediche tenta di spiegare. Tutto questo senza perdere né il senso né il contenuto della fede.

Il suo pensiero è una risposta alla mentalità secolarizzata che pervade la società tedesca attuale, come abbiamo visto nell'analisi sociologica. Grün viene dalla tradizione monastica e presenta un modello semplice di vita avvolto nella dimensione trascendente della quotidianità. Torna alle radici della dottrina cristiana, attraverso i padri del deserto e discorre di psicologia moderna sottolineando l'importanza della vita spirituale. Parla anche della spiritualità terapeutica, della Bibbia, dell'ecumenismo, e dei rituali e delle pratiche da compiere nella vita quotidiana del credente. Si tratta dunque di una spiritualità da vivere ogni giorno e in ogni circostanza in armonia con se stessi, con gli altri e con Dio.

Grün non crea una nuova dottrina. Il suo è un approccio che riporta la ricchezza spirituale del cristianesimo. Utilizza parole semplici e profonde, come quelle della catechesi insegnata ai bambini. Riesce a identificarsi con i lettori mediante parole dette in altri tempi che, tuttavia, toccano l'anima dell'uomo. Anche se le preoccupazioni e gli affari li allontanano, egli riesce ad affascinarli con ciò che non è nuovo, riscoprendo le radici cristiane. Attraverso la sua opera si può conoscere meglio anche il fondatore del suo ordine, San Benedetto da Norcia, perché si ritrova in essa la grande eredità spirituale che risale al famoso *ora et labora* benedettino.

### 2.1. Riscoprire il cristianesimo

Grün potrebbe correre il rischio di dire ciò che ogni cattolico sa già. Il suo merito, però, è quello di dire con parole ed esempi semplici quello che non è sempre chiaramente spiegato. Mostra in profondità le splendide testimonianze di persone che hanno vissuto in modo diverso, che si ritirarono dal mondo, per entrare nel mondo di Dio, spostandosi nel deserto. Hanno cercato di conoscere se stessi coltivando la vita interiore, avvicinandosi sempre di più a Dio; si sono confrontati con se stessi, nel tentativo di scoprire almeno qualcosa del mistero che si cela in ogni persona.



Per esempio, in una delle sue opere, intitolata *Il cielo comincia in te*, Grün non inventa e non interpreta nulla, ma espone la dottrina dei monaci del deserto come se stesse raccontando una storia. Utilizza simboli, immagini, paragoni che invitano il lettore a entrare con anima e corpo nella dinamica della meditazione. Parla anche della saggezza e della conoscenza della psicologia dei monaci, mostrandone l'utilità oggi. Indubbiamente, questo è uno dei più grandi meriti di Grün: avvicinare i lettori all'arte della contemplazione. Insegna a pensare, a meditare, come lui stesso ha fatto e ancora fa vivendo la sua vocazione monacale.

In effetti, i suoi libri non parlano solo di monaci o delle persone che vissero nel deserto. Alcuni sono pensati per coloro che non hanno mai sentito parlare di uomini che si sono rinchiusi dietro le pareti silenziose di un monastero. Altre opere descrivono come gestire lo stress, i conflitti sul posto di lavoro, gli attriti familiari, il tempo male impiegato, e offrono molti altri consigli per riuscire a trovare e conservare la pace interiore. Tutto, naturalmente, radicato nella dottrina cattolica e con costante riferimento alla tradizione monastica. Mette in evidenza l'importanza della disciplina, della preghiera, del lavoro e della meditazione.

## 2.2. Riscoprire Benedetto: ora et labora

Benedetto da Norcia visse a Subiaco e a Montecassino delle notevoli esperienze spirituali che hanno insegnato al mondo un altro modo di sentire la presenza di Dio. Era dotato di una introspezione psicologica forte. Ha insegnato a coltivare la vita interiore. Il silenzio era il mezzo per conoscere se stesso, gli altri e trovare Dio e ha insistito sul distacco dal mondo. «È perché immortaliamo qualcosa, sia esso un principio, un atteggiamento, una persona o ciò che possediamo, che non possiamo crescere interiormente»<sup>17</sup>, ha dichiarato. È necessario innescare un processo, un lungo percorso nel quale la persona si trasformi, perché non si cambia automaticamente. Un compito arduo che richiede la mortificazione dei sensi e dei desideri.

Sono questi e molti altri gli aspetti della vita di San Benedetto da cui Grün elabora proposte per vivere, giorno per giorno, una spiritualità concreta, conscia della psicologia e basata sugli insegnamenti del cristianesimo. L'esperienza di Dio, quando è collegata ad una sana spiritualità, è in grado di guarire. Porta la persona a conoscere se stessa. Tra l'altro, conoscere i propri limiti e navigare il lato oscuro dell'anima non è solo un compito psicologico. Grün utilizza la psicologia nei suoi scritti, presenta le opinioni di psicologi al fine di lavorare, il più concretamente possibile, sulle mancanze della psiche umana. Conoscere se stessi è un antico consiglio. Seguendo questo principio, si può comprendere meglio il mezzo che Dio usa per raggiungere il cuore dell'uomo.

Una preziosa eredità di san Benedetto è tradotta nel detto popolare *ora et labora*. Anche coloro che non conoscono il latino ne sanno il significato, perché questa regola è diventata appunto un detto popolare. Grün sviluppa dei pensieri ispirati da questo detto. È da tale lemma che scriverà diverse riflessioni sulla presenza di Dio nel tempo.

<sup>17</sup> A. GRÜN, *Benedetto da Norcia*, 22.



Agiterà i cuori delle persone che non riescono a trovare il tempo di pregare a causa di impegni lavorativi e faccende quotidiane: «Molte persone si lamentano di non avere tempo per la preghiera, dicono che le attese esterne crescono sempre più e che il tempo scappa dalle loro mani senza che se ne accorgano. La prima cosa da fare sarebbe allora mettere per bene sotto la lente la propria giornata»<sup>18</sup>.

### 2.2.1. *L'esperienza di Dio tutti i giorni*

Dalla sua profonda spiritualità monastica Grün sottolinea come la gente di oggi, in questo caso i tedeschi, non sappia cosa voglia dire fare esperienza di Dio. Meno ancora farla al lavoro o nelle attività quotidiane. In generale, il termine *esperienza di Dio*, alla luce della razionalità, si è trasformato in un concetto sconosciuto. E' stato sempre utilizzato in riferimento al passato o ai santi mistici o ad altri personaggi biblici. Risulta quindi scollegato dal mondo reale. La questione è se il problema è nella Chiesa che non spiega chiaramente e non garantisce questa esperienza, o nelle persone che non sono aperte al Trascendente. In un dialogo tra Wunivald Müller e Anselm Grün, il primo scrive:

«A volte, però, mi chiedo: siamo sensibili e ricettivi alla presenza di Dio nel nostro tempo e nella nostra vita quotidiana? Il teologo Johann Baptist Metz parla dell'“evaporazione di Dio” e con questo concetto vuol dire senz'altro che Dio ha un ruolo sempre meno importante nel nostro mondo e nella nostra percezione. Fino al punto che Dio, per noi, va in fumo – nel vero senso della parola»<sup>19</sup>.

Quello che Grün aggiunge al pensiero di Wunivald ci fa riflettere:

«Il problema, sicuramente è che, per molti, Dio ha perso efficacia. Non ne percepiscono. Si parla di Dio come di un argomento interessante. Ma non ci riguarda. Non cambia la nostra vita. In passato si parlava di Dio e, allo stesso tempo, se ne sentiva l'azione. Friedrich Nietzsche, del resto, non è contento del fatto che abbiamo ucciso Dio. Ne soffre. È consapevole del fatto che, così, il mondo è diventato più gelido»<sup>20</sup>.

Di conseguenza, Grün si concentrerà sulla spiritualità nella vita di tutti i giorni, sarà questo il luogo dell'incontro con Dio. Proprio lì, nei compiti più comuni, e in mezzo agli eventi quotidiani. Tuttavia, insisterà sui rituali. Sono i piccoli gesti quotidiani che accompagnano il cristiano, aiutandolo a mantenere se stesso aperto, *sintonizzato* sul Trascendente. I rituali sono semplici, ma richiedono disciplina e lealtà. Le abitudini, naturali e di routine, si fondono nel plasmare il giorno. Con la ripetizione, portano un significato, e diventano parte del quotidiano, risulta così difficile vivere senza di esse.

L'itinerario proposto da Grün porta la gente a trovare Dio nello spazio e nel tempo della loro realtà. Gesù ha già annunciato: «Verrà il tempo in cui nessuno potrà adorare Dio né su questo monte, né in Gerusalemme. Il culto in Spirito e Verità» (Gv 4,21). Dio non è solo nella cattedrale o nella celebrazione della Via Crucis. Grün tenta di spostare lo sguardo dell'uomo, di giorno in giorno, là dove, in linea di principio, egli non lascia

<sup>18</sup> A. GRÜN, *Nella dimensione del tempo dei monaci: come vivere il tempo*, 122.

<sup>19</sup> A. GRÜN - W. MÜLLER., *Chi sei tu, o Dio?*, 126-127.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 127-128.



che Dio entri, perché crede che Lui non voglia entrare lì. In *Spirito e verità*, sempre e ovunque. Si tratta di un cambiamento di prospettiva: portare Dio a casa. Portarlo al lavoro, lasciarlo partecipare al quotidiano, sperimentando tutte le ore accanto a Lui.

### 2.2.2. *La direzione spirituale*

La direzione spirituale è un elemento importante nella vita del cristiano. Tutti i monaci erano tenuti ad avere una guida, un padre spirituale, il cui ruolo era quello di verificare il giusto discernimento degli spiriti con lo scopo di perseverare insieme. Grün descrive la sua funzione dicendo che «il padre spirituale aiuta chi si rivolge a lui a osservare i propri pensieri, ad analizzare e sconfiggere le proprie passioni, finché non è libero da tutti i pensieri e sentimenti che lo turbano e quindi è aperto a Dio»<sup>21</sup>.

Al tempo dei padri del deserto, la direzione spirituale è stata praticata in modo molto diverso da oggi. Nella conversazione con i sacerdoti, la direzione ha preso anche una dimensione terapeutica, quella propria della psicologia moderna: «I padri del deserto ci insegnano una spiritualità dal basso. Ci indicano che dobbiamo incominciare da noi stessi e dalle nostre passioni. Nei padri del deserto la via che conduce a Dio passa sempre per la conoscenza di se stessi»<sup>22</sup>.

Secondo Grün, si possono trovare nello stile dei monaci molti consigli di grande valore per tutti coloro che cercano di fare un cammino spirituale. L'accompagnamento è di vitale importanza perché l'accompagnato non interpreti le sue esperienze di preghiera e di ricerca da sé, in modo sbagliato. Coloro che cercano risposte dai sacerdoti più esperti ricevono in cambio, in generale, una domanda o un consiglio. Prima non si soffermavano a riflettere sui temi in questione.

La direzione era rappresentata da consigli concreti. Il compito per lo più era quello di guidare, da una parte, e, dall'altra, di lasciarsi guidare, facendo attenzione alle parole pronunciate per trovarne il significato. Per esempio, alla domanda: «*Che cosa fare per diventare un monaco?*» La risposta era: «Se si vive con coerenza, allora si è già monaci». O, alla domanda: «*Come conoscere se stesso?*» La risposta era: «Rimani nella tua cella, in silenzio, essa ti insegnerà ogni cosa»<sup>23</sup>. Questi sono metodi ad alto contenuto psicologico, acquisiti per esperienza propria.

### 2.2.3. *Riti e simboli*

Grün insiste con i suoi lettori sul significato dei simboli e dei rituali. Aiutano a scoprire qualcosa di nuovo nella routine, aprono altre prospettive ed evitano la noia. Danno un senso ad un'azione, portano soddisfazione, conferiscono una sensazione di serenità. Ognuno ha i suoi piccoli riti quotidiani, anche se non sempre si è consapevoli del fatto che sono rituali, ma lo sono perché vengono ripetuti e sono portatori di senso e di motivazione. Senza di essi la giornata è incompleta, manca qualcosa.

<sup>21</sup> A. GRÜN, *L'accompagnamento spirituale nei Padri del deserto*, 23.

<sup>22</sup> A. GRÜN, *Il cielo comincia in te*, 21.

<sup>23</sup> Cf. A. GRÜN, *L'accompagnamento spirituale nei Padri del deserto*, 39-40.



Grün descrive come rituali piccole attività quotidiane che si possono eseguire per dare un significato più spirituale alle azioni compiute fuori dal contesto religioso, lontano dalla cerimonia liturgica.

I rituali, se effettuati per una motivazione spirituale, possono aiutare una persona a sviluppare un rapporto personale e intenso con Dio. La fedeltà nella loro esecuzione aiuta a coltivare e garantire quel rapporto. I gesti sono più convincenti delle parole. Non si può semplicemente parlare del valore della benedizione, per esempio. È necessario accompagnarla con le azioni. La mente e il corpo devono vivere insieme questo processo di spiritualizzazione di tutti i giorni. Di seguito alcuni esempi pratici.

#### 2.2.4. *Benedizione*

La benedizione è una consuetudine che sta scomparendo. Benedire se stessi e gli altri. C'è stato un tempo in cui si chiedeva la benedizione ai genitori, ai padrini, agli zii. Si portava acqua benedetta a casa per benedire gli oggetti, e la casa stessa. Grün suggerisce di ritrovare il senso della benedizione. Iniziare benedicendo il giorno e l'ambiente dove ci si trova, con una preghiera, pensare anche alle persone con le quali abbiamo difficoltà, a quelle che soffrono. Informarsi su quale santo si celebra ogni giorno, chiedere la sua benedizione e conoscere un po' meglio la sua vita. Esprimere corporalmente l'accoglienza della benedizione: alzare le braccia, aperte a forma di calice, come un cielo che si apre su di sé<sup>24</sup>.

#### 2.2.5. *Lavoro*

Per creare un'“amicizia”, un rapporto sereno con il lavoro e i suoi obblighi, Grün suggerisce, prima di una riunione, di prendere tempo per sentire se stessi, dicendo: “Io appartengo a me”, “Io possiedo me stesso”, “Dio è con me”<sup>25</sup>. Pensare a Giovanni 15, 5: “Colui che sta legato a Gesù, non teme”<sup>26</sup>. Anche il tempo in cui si viaggia per andare al lavoro o ritornare può essere utilizzato per riflettere, pensare e pregare<sup>27</sup>.

#### 2.2.6. *Famiglia*

Una bella abitudine è quella della famiglia che prega prima dei pasti<sup>28</sup>. Perché non invitare anche i bambini a ringraziare insieme per il cibo e a pensare che non tutti hanno abbastanza da mangiare? Sono piccoli gesti che non saranno mai dimenticati. Al ritorno a casa, prima di entrare, guardare la porta e dire a Gesù: “Pace a questa casa”. Di notte, chiudendo la porta, chiedere la protezione di Dio con la preghiera finale: «Visita, o Dio, la nostra casa e tienici lontano dalle insidie ??del nemico, che gli angeli arrivino e ci proteggano, e che la tua benedizione rimanga con noi. Per Cristo nostro Signore»<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Cf. A. GRÜN, *50 Rituali per la vita*, 19-20.

<sup>25</sup> Cf. *Ibidem*, 5.

<sup>26</sup> Cf. *Ibidem*, 33.

<sup>27</sup> Cf. *Ibidem*, 41.

<sup>28</sup> Cf. *Ibidem*, 37.

<sup>29</sup> Cf. *Ibidem*, 42-52.



Gesti e preghiere insegnati dai genitori ai figli o ai parenti sono ricordati per tutta la vita. «I rituali sono necessari ai bambini perché danno orientamento e scacciano le loro paure»<sup>30</sup>. Perciò è importante ‘perdere’ tempo con i bambini per insegnare loro le cose sacre: fare il segno della croce quando ci si alza e prima di coricarsi; dare loro un bacio come segno dell’amore di Dio per loro; festeggiare il giorno della nascita e raccontare la storia del loro santo protettore<sup>31</sup>.

#### 2.2.7. *Pensieri*

Imparare a disciplinare i pensieri è un compito difficile. I monaci l’hanno imparato e insegnato nella pratica quotidiana. Ecco un suggerimento su come si possono mettere in pratica i pensieri più retti, chiedendosi: “Dove mi trovo ora con il mio pensiero? Questi pensieri sono sani per me e per gli altri? Quali pensieri colmi d’amore in grado di sostituire i pensieri negativi? Che cosa sto facendo in questo momento? Quali abitudini mi motivano?”. In questa maniera, ci si aiuta a prendere sempre più consapevolezza del modo in cui si pensa e come i pensieri influenzano le azioni e le esperienze<sup>32</sup>.

#### 2.2.8. *Domenica*

Grün ricorda che la Domenica è il giorno del Signore. Un’occasione che offre tempo per il riposo e per stare con la famiglia. Dialogare, rivedere la settimana e parlare con la propria moglie. Dovrebbe essere un giorno in cui si mangia in pace, si va a Messa e si gioca con i bambini<sup>33</sup>.

#### 2.2.9. *Unire le forze*

In mezzo alle turbolenze della vita di tutti i giorni, è una sfida trovare tempo per stare in silenzio e raccogliere le forze per continuare. Anche pochi minuti possono aiutare ad affrontare con serenità il resto della giornata.

Siediti rilassato su una comoda sedia. Chiudi gli occhi e ascolta il tuo corpo: “Dove senti la forza scorrere dentro di te?” Metti le mani prima sul petto, sopra il cuore. Poi intorno al cuore, e poi sul ventre e, infine, sul basso ventre. Senti dove scorre più energia in te. Forse avverti in questa energia una passione, qualcosa a cui aggrapparti, qualcosa che dà una forma o una immagine, o qualcosa che ti cambia la vita o ti sposta verso l’altro. Senti dove la passione ti porta. E chiedi a Dio per te di procedere con passione, e che Egli ti accompagni con la sua benedizione<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> A. GRÜN, *Le domande dei bambini su Dio. Come l’educazione spirituale rafforza la famiglia*, 185.

<sup>31</sup> Cf. *Ibidem*, 191.

<sup>32</sup> A. GRÜN, F. ASSLÄNDER, *Non ho tempo! L’arte di averne di più e vivere meglio*, 36.

<sup>33</sup> Cf. *Ibidem*, 138.

<sup>34</sup> A. GRÜN, *Einfach Leben: da große Buch der Spiritualität und der Lebenskunst*, 104.



### 2.2.10. *Natura*

Oggi è una sfida scoprire le potenzialità che la natura ha di dare pace e, soprattutto, di esprimere la presenza di Dio:

Sentire la vita. Immagini di essere in una bella giornata di primavera e chiuda gli occhi. Apra la mano in forma concava e cerchi di essere lì con tutto il suo essere. Senta il sole che splende su di lei: per mezzo dei suoi raggi Dio la invade con il suo amore. Senta il vento che la accarezza. Apra gli occhi e guardi la vita che fiorisce intorno a lei e immagini che è dentro di lei. Prenda consapevolezza con tutti i suoi sensi di questa vita dentro di sé e intorno a Lei.<sup>35</sup>

### 2.2.11. *Riconciliarsi con Dio*

Quando la rivolta contro Dio è grande, è difficile superarla, non c'è nessuno con cui condividerla. Forse, sarebbe bene sedersi e scrivere a Lui una lettera, mettendo nero su bianco tutte le ferite e tutte le domande. Dopo un po' di tempo, si potrebbe provare a rispondere alle domande e a scrivere dei pensieri. Quando si risponde, sorgeranno pensieri che aiuteranno a stabilire un dialogo più profondo con Dio<sup>36</sup>.

### 2.2.12. *Le immagini interiori*

Non si può sottovalutare il potere delle immagini sul nostro essere. Tutte le immagini viste in televisione o su internet o anche dal vivo hanno un forte influsso su di noi. Alcune ci possono perseguitare durante tutta la vita e fare male. Bisogna prendere consapevolezza delle immagini che interiorizziamo per poi integrarle e accettarle come parte di noi stessi. Il primo passo è confrontarsi con esse.

Nella religione e, in particolare, nello sviluppo spirituale, le immagini hanno un ruolo importante. La Bibbia ne è piena. Ci hanno aiutato, generazione dopo generazione a comprendere meglio il messaggio di Dio. Le immagini ammalate però, che nascono dall'interiorità, hanno forza e possono causare feriti, morti e guerre. Grün insiste sulla terapia delle immagini.

Da un lato le immagini che disegniamo sono espressione di quelle interiori, sia delle sane, sia delle malate. Dall'altro però, possiamo anche trasformare e guarire le immagini interiori, se osserviamo delle immagini buone e le imprimiamo nella nostra mente. Per rimanere sull'esempio dell'albero, se medito su alberi sani e forti presenti in natura, questo mi può aiutare a entrare in contatto con la mia forza, con le mie radici e con la chioma, la dignità. Imprimendo nella mia mente delle immagini positive dell'albero riconosco le immagini positive dentro di me, le immagini della mia forza, le immagini delle mie radici, le immagini della mia dignità<sup>37</sup>.

Sono piccole azioni che possono dare un tocco spirituale in una società secolarizzata.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 218.

<sup>36</sup> Cf. A. GRÜN, *50 Rituali per la vita*, 142.

<sup>37</sup> A. GRÜN, *La forza terapeutica delle immagini interiori, attingere a sorgenti fresche*, 20-21.



### 3. Una risposta

Il Sinus-Studie mette in evidenza quanto siano insoddisfatte le persone del servizio prestato dalla Chiesa cattolica in Germania. Gli intervistati non chiedono di sradicarla, parlano piuttosto di cambiamenti. Le domandano lealtà e innovazione nello svolgere il suo ruolo. Ci sono alcuni che pensano a qualcosa di più radicale, come alla fine del celibato, al matrimonio gay, ecc. La maggior parte dei gruppi vuole una Chiesa aperta, coerente, vicina alla gente, che spieghi bene il messaggio di Gesù, e, soprattutto, chiede autenticità nei suoi sacerdoti.

La critica evinta dall'inchiesta si rivolge al clero intellettualistico, soprattutto a quei pastori che hanno difficoltà nel parlare alla gente in modo semplice. Le verità della fede rimangono nascoste nei testi complicati e difficili da decifrare. L'accurato studio esegetico è una caratteristica tipica tedesca e ha portato un grande contributo alla ricerca biblica. Questo dovrebbe aiutare i predicatori ad avvicinarsi alla gente, spiegando meglio il senso della Parola. Però non riescono a farlo. Così il loro pubblico svanisce.

Con uno stile diverso da quello esegetico e intellettualistico, Grün risponde ad alcuni gruppi direttamente, e ad altri da lontano, quando presenta la spiritualità della vita quotidiana. Mostra un nuovo modo di mantenersi in contatto con il Sacro. Non produce una nuova dottrina. È una nuova strategia: parlare delle stesse vecchie cose, ma con un linguaggio diverso. Il suo modo di esprimersi e presentare la spiritualità fa sì che molti gruppi si identifichino con la ricerca interiore. Sembra una risposta alle aspettative proprie di ogni essere umano. I suoi scritti creano un ponte con il desiderio che ognuno porta con sé, come confessano gli intervistati.

Karl Rahner ha dichiarato con convinzione che l'essere umano «dimostra di essere l'essere di un orizzonte infinito»<sup>38</sup>. Ogni essere porta con sé questo impulso che gli fa cercare il senso in tutto ciò che fa. Non sempre si rende conto di ricercare il Trascendente, ma lo fa quando cerca qualcosa che lo trascende. Ognuno sperimenta un po' di contatto con quell'orizzonte infinito, poiché si realizza all'interno dell'essere umano. È così lontano e così vicino. Sembra qualcosa che è stato dato e nuovamente ripreso. Non lo si può abbracciare proprio perché è infinito, tuttavia gli esseri umani sono aperti a questo infinito. Esso li singolarizza e permette loro di entrare in sintonia con il Trascendente.

Tutti i gruppi analizzati indicano che è precisamente questo il ruolo della Chiesa cattolica, ossia quello di stabilire un ponte tra il sacro e l'umano. Sebbene santa e peccatrice, attraverso la sua presenza dimostra che l'accesso al Trascendente è possibile, anche se può sembrare che ha racchiuso il sacro nelle sue strutture e nei rituali rigidi. Grün, con la sua opera divulgativa, mostra che il contatto con il Sacro si sviluppa nella vita quotidiana, anche lontano dalle strutture liturgiche.

È possibile che la proposta di Grün non soddisfi le aspettative di alcuni gruppi, come quello dei *Nostalgici*, o dei *Consumatori-materialisti*, oppure dei *Post-materialisti*, i quali sono in attesa di un cambiamento radicale della Chiesa, che dovrebbe focalizzarsi di più sul sociale, mescolarsi di più con gli elementi e le dinamiche della New Age,

<sup>38</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 55.



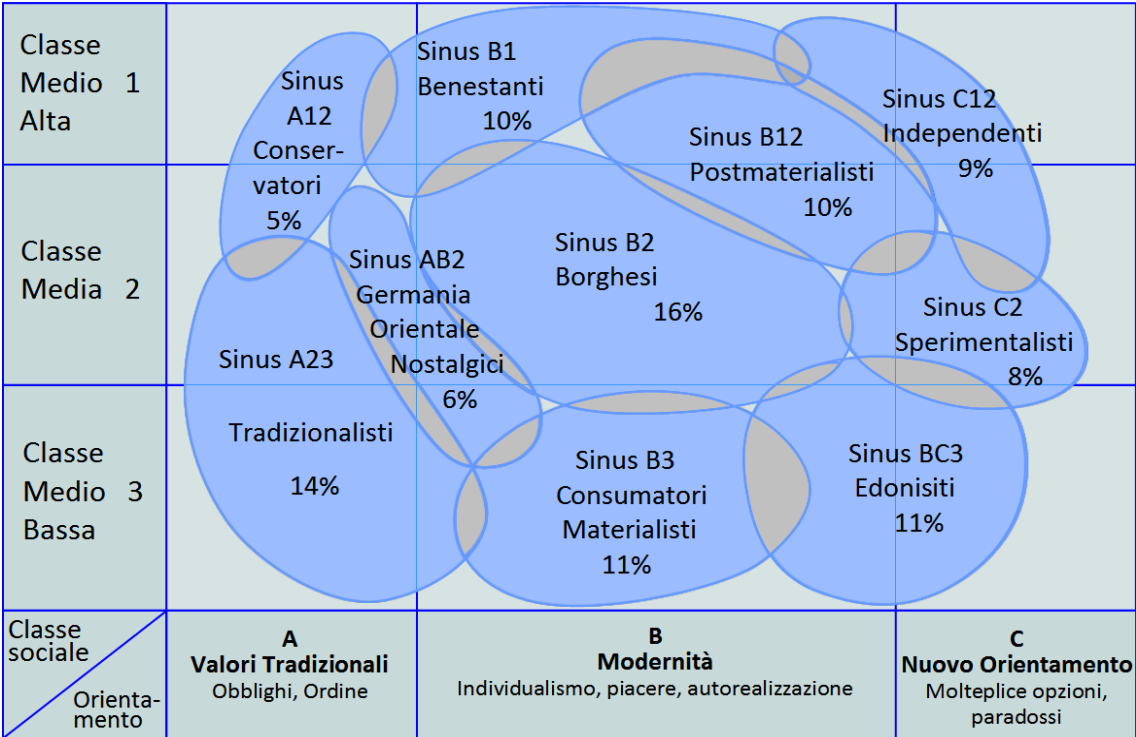
investendo le energie in una inversione radicale di rotta rispetto alla sua tradizione. Gli *Indipendenti* possono sentirsi attratti dalla proposta di una Chiesa più aperta e a maggior partecipazione di laici.

Raggiunge senza dubbio i gruppi dei *Bene Situati* e dei *Borghesi*, che si compongono di persone facenti parte del mondo economico e accademico. Sono nel mondo degli affari. Lì sono circondati dallo stress e dalle difficoltà nei rapporti con gli altri. Le attività proposte da Grün li aiutano a scoprire quello che la Chiesa non riesce a spiegare. Anche i *Tradizionalisti* possono trovare una risposta riguardo alla sofferenza del popolo e alla necessità di aprirsi alle nuove realtà. *Sperimentalisti* ed *edonisti* possono sentirsi tra loro vicini per quanto riguarda la natura, perché Grün armonizza la relazione dell'uomo con essa mediante la meditazione e la contemplazione, temi ricorrenti nei suoi scritti.

La spiritualità del quotidiano delineata da Grün diventa una possibilità e un segno per il cambiamento dei cuori di molte persone, offrendo un modo dinamico di vivere la fede cristiana. Con i nuovi impulsi di Papa Francesco l'urgenza di un tale cambiamento diventa pressante. Anselm Grün continua a dare il suo contributo perché ciò avvenga.



Appendice  
Sinus-Milieu-Studie 2005<sup>39</sup>



<sup>39</sup> Cf. C. WIMPERMANN - I. DE MAGALHÃES, *MDG Milieubandbuch, religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus Milieus 2005*, 7.



## Bibliografia

- ASSLÄNDER, F. - GRÜN, A., *Non ho Tempo, l'arte di averne di più e vivere meglio*, Torino 2010.
- \_\_\_\_\_, - \_\_\_\_\_, *Spiritualità nel lavoro, dare senso alla professione*, Brescia 2012.
- BERGER, P., *Auf den Spuren der Engel, die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Freiburg 1991.
- BOFF, C., *Come fare meditazione. Il metodo della "ruminazione"*, Milano 2010.
- BOFF, L., *Virtudes para um outro mundo possível*, Brescia 2008.
- CORALINA, C., *Vintém de Cobre. Meias confissões de Aninha*, São Paulo 2010.
- DIENBERG, T., *Vivere la vita spiritualmente*, Brescia 2006.
- DIENBERG, T., (Ed.), *Woran glaubt Europa? Zwischen Säkularisierung und der Rückkehr des Religiösen*, Münster: Aschendorff 2010.
- ERBACHER, J., (Ed.), *Entweltlichung der Kirche?: die Freiburger Rede des Papstes*, Freiburg.i.Br 2012.
- GABRIEL, K., *Zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg, Basel, Wien 1992.
- GRÜN, A., *Aux Prises Avec le Mal, le combat contre les démons dans le monachisme des origines*, Bégrolles en Mauges 1990.
- \_\_\_\_\_, *Autostima e accettazione dell'ombra. Vie spirituali verso lo spazio interiore*, Milano 1998.
- \_\_\_\_\_, *L'accompagnamento spirituale nei padri del deserto*, Milano 2005.
- \_\_\_\_\_, *Spiritualità dal Basso*, Queriniana, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Nella dimensione del tempo dei monaci*, Brescia 2006, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Mistica, scoprire lo spazio interiore*, Queriniana 2009.
- \_\_\_\_\_, *50 Rituali per la Vita*, Brescia 2010.
- \_\_\_\_\_, *Benedetto da Norcia*. Brescia 2006.
- \_\_\_\_\_, *Il cielo comincia in te*, Brescia 2010.
- \_\_\_\_\_, *Einfach Leben, das große Buch der Spiritualität und Lebenskunst*, Freiburg 2011.
- \_\_\_\_\_, *Sono Stanco. Ritrovare la voglia di vivere*, Brescia 2012.
- \_\_\_\_\_, *La forza terapeutica delle immagini interiori, attingere a sorgenti fresche*, Brescia 2012.
- \_\_\_\_\_, - CHAO-HWEI, S., *Was glaubst du? Christentum und Buddhismus im Gespräch*, Münsterschwarzach 2013.
- \_\_\_\_\_, - MÜLLER, W., *Chi sei tu, o Dio?* Brescia 2011.
- HAKE, J. (Ed.), *Widerkehr der Rituale. Zum Beispiel die Taufe*, Stuttgart 2004.
- KARL, G., *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg 1992.
- KÖRNER, R., „Wenn der Mensch Gott sucht...“, Leipzig 2012.
- \_\_\_\_\_, *Mistik Konkret*, Leipzig 1996.
- KAUFMANN, F.X., *Zukunftsfähigkeit*, Brescia: 1988.
- MÜLLER, W., «Sexueller Missbrauch und Kirche», *Stimmen der Zeit* 4 (2010) 229-240.
- PERNER, R., *Missbrauch: – Kirche – Täter – Opfer*, Wien 2010.
- PLATTIG, M. - BÄUMER, R., *Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele: geistliche Begleitung in der Zeit der Wüstenväter und der personzentrierte Ansatz nach Carl Rogers*, Münster 2012.



- POLLACK, D., *Studien zur religiösen Wandel in Deutschland und Europa*, Tübingen 2003.
- RAHNER, K. *Corso Fondamentale sulla Fede*, Freiburg 1976.
- ROGGE, J.U. - GRÜN, *Le domande dei bambini su Dio, come l'educazione spirituale rafforza la famiglia*, Torino 2012.
- SELLMANN, M., (Ed.) *Deutschland-Missionsland*, Freiburg. i.Br 2004.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, „Zeit zur Aussaat“: *missionarische Kirche sein* 68, Bonn 2000.
- SPADARO, A., *Svolta di respiro: spiritualità della vita contemporanea*, Milano 2010.
- VELASCO, J. M., *Il Fenomeno Mistico. Antropologia, culture e religioni*, V. I, Milano 2001.
- VELASCO, J. M., *Il Fenomeno Mistico. Struttura del fenomeno e contemporaneità*, V. 2, Milano 2003.
- WIDL, M., *Kleine Pastoraltheologie*, Erfurt 1997.
- WIMPERMANN, C. - MAGALHÃES, I., „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2005“, Heidelberg 2005.
- ZAS FRIZ DE COL, R., *Teologia della Vita Cristiana*, Milano 2010.
- \_\_\_\_\_, *Iniziazione alla Vita Eterna. Respirare, trascendere e vivere*. Milano 2012.
- ZULEHNER, P. M., *Kirche und Priester. Zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen*, Wien 1974.
- \_\_\_\_\_, *Pastorale Futurologie: Kirche auf dem Weg ins gesellschaftliche Morgen*, Düsseldorf 1990.



## TESTIMONIANZA

# La cappella italiana nelle isole Orcadi, un altare della pace in tempi di guerra

di Dora Tobar Cobo\*

**Approccio teologico / spirituale**



## Introduzione

Sembra naturale supporre che all'origine dei monumenti religiosi, specialmente delle chiese, ci siano esperienze religiose che li spiegano e li giustificano. Ma la realtà è che non sempre siamo pronti a collegare, o almeno a immaginare il possibile rapporto che questi monumenti religiosi possono avere con l'esperienza del mistero vissuta da chi li commissionò o li realizzò. Nel caso della chiesetta Italiana, edificata durante la seconda guerra mondiale dai prigionieri italiani del *Campo 60*, nelle Isole Orcadi, e dedicata alla Madonna della pace, è invece inevitabile chiedersi e supporre quali sono stati i motivi interiori e le esperienze spirituali vissute in relazione alla sua costruzione e utilizzo.

\* DORA TOBAR COBO, dottoressa in Teologia presso la Pontificia Università Gregoriana, [d.tobar@me.com](mailto:d.tobar@me.com)



Infatti, come segnala Gabriella Tamburello, ricercatrice e curatrice della prima mostra filmico-fotografica realizzata recentemente in Italia su questo tema, «la piccola cappella [...] costruita dai prigionieri italiani nelle Isole Orcadi al nord della Scozia, è stata di recente inserita nella lista delle chiese più significative del Regno Unito, stilata dal *National Trust of Churches* e redatta sulla base della scelta di sessanta illustri personaggi pubblici britannici, [...] più che per la sua innegabile bellezza stilistica, per il suo significato e la sua storia»<sup>1</sup>.

A questo significato vogliamo riferirci nel presente articolo, cercando di leggere nelle espressioni artistiche le circostanze in cui fu costruita, e le caratteristiche della cappella, ciò che ha dato origine ad un simbolo religioso e che ha fatto di essa un'icona capace di invocare e favorire il collegamento col mistero che simboleggia. Questo vuol dire che cominceremo col riconoscere nell'impresa e nella realizzazione della cappella un substrato esistenziale di base relativo alla trascendenza e all'esperienza di Dio, che sebbene sia impossibile categorizzare, è il presupposto necessario per spiegare il perché di una tale impresa. In un secondo momento ci riferiremo ai linguaggi che i prigionieri hanno utilizzato per esprimere la loro esperienza (la costruzione della cappella) e in seguito si parlerà del senso e del significato che la realizzazione di questa cappella ha avuto nella vita di coloro che ebbero parte attiva nella sua costruzione o di coloro che si servirono di essa, ma anche degli effetti che ancora oggi produce nella loro memoria e nella comunità culturale che è nata attorno ad essa.

Impossibile però non considerare il fatto che, come tutta l'esperienza umana, anche i vissuti religiosi si hanno nel mezzo di circostanze e di contesti tanto personali quanto storici che li preparano. Per questo, come introduzione, si farà una panoramica storica generale che serve a contestualizzare l'accaduto, e durante la narrazione introdurremo elementi sul contesto personale e le sulle circostanze che prepararono e furono l'occasione delle azioni e decisioni dei principali protagonisti di questa storia.

## 1. Contesto storico

Durante la seconda guerra mondiale, più precisamente nell'estate del 1941, un gruppo di più di mille soldati italiani, catturati dai britannici nel nord Africa, fu assegnato ai lavori di costruzione delle così chiamate "Barriere di Churchill", nelle isole Orcadi, a nord della Scozia<sup>2</sup>. Lo scopo di tale impresa era quello di gettare in mare enormi blocchi di cemento armato e pietre per costruire una serie di dighe rialzate che impedissero ai sottomarini tedeschi di entrare nella baia di Scapa Flow e colpire la flotta britannica, come avevano già fatto nel 1939, con l'affondamento della corazzata Royal Oak. Dopo

<sup>1</sup> GABRIELLA TAMBURELLO, *La Cappella Italiana delle Isole Orcadi*. Conferenza di apertura della *Rassegna storica di film e fotografie organizzata e curata da lei e tenutasi a Roma il 29 Novembre 2013*. Il testo del suo intervento è stato raccolto, insieme alle altre conferenze, in una pubblicazione LiveOil-Press Office. ID., *Nelle Orcadi. Un Segno di Pace*, Città Nuova n. 22, Roma 2013, 34.

<sup>2</sup> Per informazioni precise sulle Barriere di Churchill si veda, ALASTRAIR and ANNE CORMACK, *Bolsters Blocks Barriers. The story of the building of the Churchill Barriers in Orkney*, The Orcadian, Orkney 1992.



un lunghissimo viaggio, circumnavigando l'Africa, e in situazioni di estrema scomodità all'interno delle navi, i prigionieri furono sbarcati nel porto di Liverpool il 10 gennaio del 1942 e finalmente trasportati nell'Isola di Lamb Holm, nell'arcipelago delle Orcadi, nel mese di febbraio dello stesso anno. Subito dopo essere arrivato, il gruppo fu suddiviso in squadre di lavoratori. Cinquecento di essi vennero destinati al *Campo 60* nell'isola di Lamb Holm e i restanti 553 al *Campo 34* di Burray.

Al momento dello sbarco, anche se sollevati per la fine di un difficile viaggio, tutti i prigionieri furono comunque colpiti dalle condizioni climatiche estreme, in particolare durante l'inverno. Abituati alle temperature e alla luce dell'Italia, specialmente quelli provenienti dalle zone del sud, ebbero difficoltà ad adattarsi ai grandi freddi quasi polari del nord della Scozia, alla poca luminosità delle giornate e alla sobrietà di un paesaggio piatto, costituito da terre sempre sferzate dal vento, colpite da grandi mareggiate, e da fortissime tempeste<sup>3</sup>. Infatti, anche se prigionieri, il vero nemico da vincere non fu la milizia inglese ma la depressione che minacciava permanentemente il loro spirito<sup>4</sup>.

Come ha raccontato Coriolano Caprara, novantaquattrenne superstita del gruppo dei prigionieri<sup>5</sup>, il rigore del clima e la pesantezza del lavoro fecero sì che subito i prigionieri si rifiutassero di continuare i lavori nelle barriere, appellandosi alla convenzione di Ginevra; ma furono rimessi al lavoro dopo che la Croce Rossa Internazionale stabilì che l'opera sarebbe stata di utilità civile, una volta terminata la guerra.

Si creò allora un clima di resistenze, pressioni e tensioni fra gli inglesi e i prigionieri, che si placò solamente a settembre con l'arrivo del Maggiore (dopo promosso Colonnello) Buckland, un uomo di cinquantatré anni al quale piaceva tutto ciò che aveva a che fare con l'Italia, e che ebbe verso i prigionieri un atteggiamento decisamente paterno.

Per migliorare le loro condizioni di vita, i prigionieri del *Campo 60* costruirono tra le baracche sentieri in cemento e piantarono fiori. Furono creati anche mezzi di svago: un teatrino con lo scenario e una baracca per la ricreazione con un tavolo da biliardo<sup>6</sup>. Domenico Chiochetti, prigioniero e artista di talento, proveniente da Moena, realizzò la statua di San Giorgio, fatta con uno scheletro di filo spinato rivestito di cemento. Tuttavia, mancava una cosa importante, e tutti ne risentivano: una cappella dove recarsi a pregare. Per soddisfare questo bisogno però dovettero aspettare un anno.

Nel Settembre del 1943 accaddero due fatti importanti, che contribuirono decisamente alla costruzione della cappella. La prima fu la capitolazione di Mussolini, grazie alla quale i prigionieri del *Campo 60* ebbero il permesso di muoversi con una certa libertà al di fuori del campo di prigionia, in modo da poter reperire così i materiali necessari. Il secondo fu l'arrivo del cappellano, Padre Giacomo Giacobazzi, che fece da

<sup>3</sup> Per i dettagli e le testimonianze sui particolari dell'arrivo e della vita dei prigionieri nel *Campo 60*, rimandiamo il lettore al libro di PHILIP PARIS, *Orkney's Italian Chapel. The true Story of an Icon*, Black & White Publishing, Edinburgh 2010.

<sup>4</sup> Si veda per esempio la testimonianza che a questo proposito ha dato il Sergente Maggior, e Guerrino Fornasier, anche lui un prigioniero italiano del *Campo 60*, in PHILIP PARIS, *Orkney's Italian Chapel*, 50-60.

<sup>5</sup> La sua intervista a Rai Storia R.A.M., concessa il 28 Novembre del 2013, si può vedere su: <http://www.raistoria.rai.it/articoli/r-a-m-16-puntata/23991/default.aspx>

<sup>6</sup> Cfr. COMITATO PER LA CONSERVAZIONE DELLA CAPPELLA, "La Chiesetta italiana di Orkney", Depliant Informativo, Ed. The Orcadian, 3.



intermediario per le richieste dei prigionieri presso le autorità britanniche, e abbracciò il progetto con entusiasmo<sup>7</sup>.

Padre Giacobazzi, mentre stava cercando il modo di ottenere il permesso dall'autorità, pensò inizialmente di procurarsi il necessario per costruire almeno un altare. Una volta che il Maggiore Buckland diede l'autorizzazione per fare una vera cappella, ci si affidò per i dettagli della struttura e delle decorazioni alle mani di Domenico Chiocchetti, che aveva già dato segni delle sue capacità nel creare la statua di San Giorgio e il Drago.

Domenico riunì la sua squadra di collaboratori e i lavori per le fondamenta cominciarono nel Novembre del 1943. Il gruppo era composto da talentuosi artigiani, fra i quali si ricordano: il cementista Buttapasta, il fabbro Palumbi, gli elettricisti Primavera e Michelsoni e ancora Barcaglioni, Battiato, Devitto, Fornasier, Pennisi, ed altri. All'opera partecipò anche la compagnia britannica che forniva il necessario per le barriere, con i cui materiali si fecero le fondamenta. Per il resto dei lavori i prigionieri si servirono di materiali di scarto, e molte volte di pezzi speciali, presi dalle navi ormai abbandonate nella baia, come pezzi di legno, di ferro, di piastrelle e ceramiche per il tabernacolo e l'altare, etc. Però, per riuscire a prenderli dovevano tuffarsi nelle acque ghiacciate del mare del Nord. E quando fu loro possibile, acquistarono dei materiali, come la stoffa per le tendine, con i soldi ricavati dalla vendita di piccoli oggetti fatti da loro nel tempo libero.

La cappella fu terminata nell'estate del 1944 e poté essere utilizzata solo per un breve periodo di tempo, perché i prigionieri furono trasferiti in un altro campo, nello Yorkshire, il 9 Settembre del 1944<sup>8</sup>. Ma il fatto è che con scarse risorse, e in breve tempo, i prigionieri erano riusciti a fare di due capannoni semicilindrici in ferro corrugato, attaccati l'uno all'altro, un bellissimo ed accogliente luogo di culto. E soprattutto, man mano che nell'altare si definiva la figura della Madonna della pace, e che il resto del luogo si arricchiva delle decorazioni previste nei disegni dell'artista, il morale non solo dei prigionieri, ma anche dei guardiani e dei soldati britannici, cresceva in quanto beneficiavano del conforto delle preghiere lì presentate a Dio<sup>9</sup>. E alla fine della sua realizzazione, fu evidente che lo spirito di pace e fratellanza creatosi intorno a questo progetto aveva unito prigionieri e carcerieri, al di là delle differenze militari, religiose e nazionali, in una sola comunità che aspettava con speranza la fine del conflitto.

<sup>7</sup> Cfr. PHILIP PARIS, *Orkney's Italian Chapel*, 79.

<sup>8</sup> Una volta partiti i prigionieri, fu dato l'ordine di smantellare completamente il campo. Ma, arrivati davanti alla statua di San Giorgio e alla chiesetta, gli incaricati della demolizione "non ebbero il cuore per disfarla", anche se ciò voleva dire non essere pagati per non avere portato a termine il compito assegnato loro (Testimonianza di Thomson, di San Margaret's Hope; cfr. ALASTRAIR and ANNE CORMACK, *Bolsters Blocks Barriers*, 67). Nel luglio del 1958, per iniziativa di padre J. Ryland Whitaker S.J., fu fondato un comitato per la conservazione della cappella, che fino ad oggi cura con enorme rispetto e riverenza quello che loro chiamano: "Il miracolo del Campo 60".

<sup>9</sup> Nel Maggio del 1944, il Reverendo John Davies cominciò a visitare il *Campo 60*, come facente parte dei 35 differenti campi militari appartenenti al suo ministero di cappellano ufficiale per i cristiani della Chiesa Anglicana. Nelle memorie raccolte da ALASTRAIR and ANNE CORMACK, *Bolsters Blocks Barriers*, 71, lui ricorda di avere celebrato diverse volte nella cappella ancora in costruzione, per una platea composta da guardie britanniche e soldati, insieme ad alcuni prigionieri di culto anglicano e ad altri cattolici che vollero comunque partecipare.



Il breve contesto storico accennato mostra come, nelle cose di Dio, la storia stessa sia *occasione* di esperienze che aprono al mistero. Una tale apertura, però, risponde a una dimensione propria della condizione antropologica: la sua capacità di trascendenza. Bill Wilson lo esprime in maniera molto sentita, un uomo delle Orcadi, che alla fine del suo poema “*Two Men*” (“*Due Uomini*”, Dicembre 2006), si domanda chi deve ringraziare per la meraviglia della piccola cappella nelle Orcadi: «il tedesco che con militare astuzia distrusse col suo sottomarino la corazzata *Royal Oak*, senza la quale non sarebbe stato possibile fare le barriere, o il genio artistico e religioso del prigioniero Chiocchetti che per questo motivo finì lì a erigere tale meraviglia?»<sup>10</sup>.

## 2. Il vissuto della trascendenza

Quando si contempla la cappella del *Campo 60*, viene spontaneo domandarsi: «Perché questi uomini, nel loro stato di prigionieri, non si sono accontentati di fare una sala ricreativa o un bar, e si sono invece impegnati nel lavoro così faticoso di costruzione di una cappella? Cosa può averli mossi a una tale impresa, che, oltre a tante ore di lavoro extra, che si aggiungevano alle già faticose giornate, significò spendere le loro poche risorse economiche nell’acquisto di materiali per decorare e trasformare un capannone in un spazio di culto?».

La paleontologia e l’antropologia culturale insegnano che l’apparizione di reliquie di natura religiosa e artistica è coincisa nella storia dello sviluppo umano con la comparsa dell’“*homo sapiens-sapiens*”, preceduto dall’uomo “*faber*” o “fabbricante”, il quale riuscì a creare attrezzi ed utensili, a partire da elementi della natura, usandoli per un determinato fine. Per esempio, fece di un ramo d’albero il prolungamento del suo braccio per riuscire così a raggiungere oggetti che non erano a portata di mano. Invece il “*sapiens*,” a differenza dell’*homo faber*, non si limitò a utilizzare la natura per fabbricare oggetti utili e necessari per la sua sopravvivenza, ma cominciò anche a creare due generi di cose, per così dire, “inutili”, in quanto non erano finalizzate – almeno direttamente – a garantirne la sopravvivenza: le opere artistiche e decorative e gli oggetti culturali e religiosi.

Tramite le opere d’arte e gli oggetti religiosi, l’uomo “*sapiens*” non ha preteso di progettare il suo corpo in modo intelligente, ma la sua anima. Dotato di una coscienza riflessiva, si è caratterizzato per essere capace di esprimere la sua interiorità e di rapportarsi con gli altri e con il grande Altro o Dio, che la sua coscienza percepiva. Nelle mani del *sapiens* le conchiglie della spiaggia diventarono collane capaci di simboleggiare ed esprimere la coscienza della propria bellezza; e pezzi di roccia si alzarono diritti verso l’immensità del firmamento e diventarono altari o magnifiche basiliche per esprimere con esse il desiderio di trascendenza e di libertà illimitata che alberga nella profondità di tutti gli uomini.

<sup>10</sup> COMITATO PER LA CONSERVAZIONE DELLA CAPPELLA, Archivi (insieme di testi, documenti, testimonianze, firme sui libri dei visitatori, lettere e messaggi, raccolti dal comitato e conservati senza un’edizione o una numerazione precisa).



I simboli della dignità e della trascendenza umana sono quelli che, attraverso la storia dell'umanità, si sono conservati meglio perché in essi, e non nelle cose necessarie alla quotidianità, l'uomo applica la sua genialità e scienza utilizzando le più pregiate materie prime. Ebbene, queste sono precisamente le caratteristiche che si osservano nella cappella italiana delle isole Orcadi, rispetto alla quale i prigionieri furono capaci, come si è già detto, con mezzi limitatissimi reperiti con grandi sforzi (ricavandoli per esempio dalle navi alla deriva nelle fredde acque del mare del nord), di trasformare dei capannoni metallici, senza alcuna grazia e per di più con una forma cilindrica corrugata quasi impossibile da lavorare, in un spazio sacro, non solo ricoperto interamente di un materiale che somiglia allo stucco, ma affrescato nella sua totalità con delle immagini religiose o decorative di grande bellezza e ricchezza espressiva, come si descriverà più avanti.

Lo stesso vide anche il padre Whitaker, S.J., quando, ritornando nella cappella italiana in occasione della messa di dedicazione, celebrata il 1° aprile del 1960, disse: «Delle costruzioni che crebbero a Lamb Holm, durante la guerra, ne restano solo due: questa cappella e la statua di San Giorgio. Tutto ciò che fu realizzato per bisogni materiali è scomparso, ma le due cose realizzate per i bisogni spirituali rimangono. Nel cuore degli esseri umani il bisogno più vero e il più duraturo è la sete di Dio».

Infatti, a questa sete e bisogno di Dio fanno riferimento tutti i documenti in cui i prigionieri spiegano il motivo per il quale chiesero la possibilità di avere un luogo di culto. Così, per esempio, disse Domenico Chiocchetti, artista e genio principale della cappella, in un'intervista per lo *Jam Jar Film documentary*:

«Quando siamo arrivati, le condizioni nelle Orcadi ci sembrarono molto scadenti. Abbiamo avuto l'idea di una chiesa perché dovevamo soddisfare il nostro desiderio profondo di religione. Come cristiani, avevamo urgente bisogno dell'alimento spirituale per potere affrontare gli orrori del mondo e pregare per la fine della guerra»<sup>11</sup>.

Padre Giacobazzi si esprime allo stesso modo con queste parole:

«L'idea di fare una chiesetta o di provvedere a un luogo di culto mi sembrò molto importante per potere, mediante la preghiera e soprattutto con la Messa domenicale, alzare il morale dei soldati, perché come è ben noto, la fede e la religione hanno il potere di sollevare l'anima umana»<sup>12</sup>.

E fu sicuramente la risonanza interiore di questo stesso appello ciò che mosse il Maggiore Buckland ad assecondare la richiesta fatta dal cappellano, e ad autorizzare il progetto artistico di Chiocchetti. All'inizio, il desiderio del Maggiore fu quello di offrire ai prigionieri una scuola dove potessero riunirsi per studiare e alimentare in questo modo il loro spirito. Due cose però lo mossero a cambiare opinione e ad accettare la richiesta del p. Giacomo. Una fu l'ammirazione per l'abilità artistica dei giovani italiani del *Campo 60*. La seconda fu la commozione che gli diede la scoperta che per procurarsi l'alimento spirituale i prigionieri fossero capaci anche di nascondersi e lavorare delle ore extra per costruire un crocifisso e degli elementi per un altare. Così, racconta il cappel-

<sup>11</sup> PHILIP PARIS, *Orkney's Italian Chapel*, 81.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 80.



lano, «quando il Maggiore ci scoprì in piena elaborazione di questi oggetti, invece d'arrabbiarsi e comandarci d'interrompere i lavori, mi portò fino alla baracca che fungeva da scuola e mi disse: 'faccia di questo quello che desidera'»<sup>13</sup>.

### 3. L'espressione della trascendenza: arte e religione

Una volta dato il permesso, l'entusiasmo e la determinazione dell'artista Domenico Chiocchetti sorpassarono le aspettative. «Lui si mise al lavoro per costruire il santuario all'estremità più lontana del Campo. Mentre lavorava, la sua immaginazione si infiammava»<sup>14</sup>. Nel colloquio col Maggiore aveva chiarito già che avrebbe accettato la proposta di decorare la cappella, ma che non si sarebbe accontentato di fare soltanto *qualcosa*. Doveva essere fatta, infatti, nel migliore modo possibile<sup>15</sup>. Molte idee si fecero largo nella sua mente, ma ognuna di esse doveva essere realizzata con il materiale più semplice. Il suo entusiasmo coinvolse anche un gruppo di artigiani che decisero di collaborare e il Maggiore diede a tutti il permesso di dedicarsi totalmente all'impresa.

La cappella divenne così il mezzo o il simbolo attraverso il quale i prigionieri diedero forma al desiderio di trascendenza religiosa che li spingeva. In effetti, i simboli non solo si originano nella fecondità delle esperienze umane più profonde, ma hanno il potere di arricchire con il loro fermento gli spazi nei quali la fecondità è raccolta. Come dice J. Ries, «i simboli conservano il legame con le sorgenti profonde della vita, perché esprimono il sacro vissuto. Il simbolo fa vivere perché permette di decifrare un messaggio che apre la via al sacro. [...] Il simbolo permette di accedere al cuore del mistero»<sup>16</sup>.

A questo si può ancora aggiungere che esiste un rapporto fra la capacità espressiva di un simbolo e la forza con la quale collega al mistero. Nel caso della cappella, quella forza sembra essere comprovata dal coinvolgimento emozionale e spirituale che ancora oggi provoca. Oltre ad avere ispirato diversi poemi e liriche<sup>17</sup>, essa lascia spesso nei suoi visitatori una commozione profonda. A titolo di esempio, ecco la narrazione che della sua prima visita alla cappella fa Philip Paris, autore del libro *Orkney's Italian Chapel. The true Story of an Icon*:

<sup>13</sup> P. GIACOMO GIACOBazzi, *Orkney Herald*, Ref. 31/27/1, 1959.

<sup>14</sup> Comitato per la conservazione della Cappella, "La Chiesetta Italiana di Orkney", 4.

<sup>15</sup> Cfr. DOMENICO CHIOCCHETTI, *Orkney Herald*, Ref. 31/27/1, 1959. Anche nel suo diario, scritto nel 1959, e reso noto dalla figlia Letizia, Chiocchetti annotò: «[...] Un giorno parlando col Padre mi venne l'idea della chiesetta, lui ne parlò al comandante e ci diede a disposizione la baracca libera. Il maggiore mi fece chiamare e, col poco di Italiano che sapeva, capì che di quella baracca si poteva fare una cappella alla buona, io invece risposi che non me la sentivo di fare una cosa alla buona, ma un lavoro fatto bene».

<sup>16</sup> JULIEN RIES, "Il sacro, il simbolo, il rito nella vita religiosa del popolo cristiano", in *La religiosità popolare, tra manifestazione di fede ed espressione culturale*, EDB, Bologna 1988, 92.

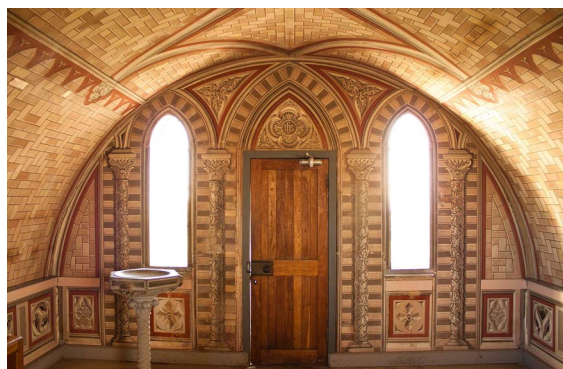
<sup>17</sup> Fra i poemi: H. CARLTON - S. MORRIS, *Alla Cappella Italiana. De Profundis Clamavi*; BILL WILSON, *Due Uomini* (Traduzione di Coriolano Caprara), COMITATO PER LA CONSERVAZIONE DELLA CAPPELLA, Archivi, Dicembre 2006; LESLEY M. MCLETCHE, "Fort be eternal purpose", Historical Poem, June 1998; ID., *Madonna of the Olives (Madonna dell'Ulivo)*; GIULIA BLOOMFIELD, "Tutta sola", citata da CORIOLANO CAPRARA, "La fede Fiorita nelle Avversità", in *Anche Questa è Storia*, The Scott Magazine, 54 (Traduzione dell'autore); BLANCHE HUNT, *Yellow Irises*, in St. Mary's News, 2004.



«La mia prima visita alla cappella è stata il 23 agosto 2005. Catherine ed io eravamo in luna di miele. Siamo stati fortunati, la cappella era vuota. Dopo aver letto il libretto a disposizione, con la breve storia riportata su di esso, Catherine ed io ci avvicinammo, di nuovo insieme, al bellissimo cancelletto all'interno della chiesetta. In quel momento mi accorsi che i miei occhi erano umidi. Poi, guardando mia moglie ho visto che le lacrime le scorrevano sul viso. Questo però mi sembrò incredibile. Come può una baracca della Seconda Guerra Mondiale, convertita poi in cappella con materiali di scarto, toccarci così tanto fino a commuoverci alle lacrime? Prima ancora di sortire dalla cappella avevo già deciso di scoprire il più possibile gli eventi che stanno attorno alla sua realizzazione. Quella decisione mi spinse a una ricerca che consumò ogni minuto libero che ebbi nei seguenti quattro anni, e che continuo ancora oggi»<sup>18</sup>.

#### 4. Preghiere fatte immagini e sculture

Nella cappella, di significativo non c'è soltanto il risultato finale, ma anche gli sforzi per realizzarla e decorarla, dal momento che i prigionieri che la costruirono non erano sicuri del tempo di cui disponevano. In tal modo il percorso stesso della sua realizzazione artistica è stato per loro parte del culto da offrire a Dio.



Come spiega lo specialista in storia dell'arte Marco Bussagli, è chiaro che Chiocchetti iniziò la decorazione della futura *Italian Chapel* dalla zona più importante della struttura, che per di più era indispensabile per la celebrazione della santa Messa, ossia dall'abside. Solo in un secondo tempo si procedette a decorare il resto dell'ambiente che, così, si presentava come una sorta di chiesa a navata unica. Infine, si costruì la facciata che concluse l'intera impresa. Comunque è ammirevole «l'estrema coerenza con cui fu condotto il lavoro, anche se non fu il risultato di un progetto unitario fin dall'origine e, dall'altra, la profonda cultura artistica che possedevano tanto Domenico Chiocchetti (1910-1999) quanto i suoi compagni»<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> PHILIP PARIS, *Why I love The Italian Chapel*. Conferenza inedita, presentata nella "Rassegna Storica di Film e Fotografie", raccolta e stampata dalla curatrice della mostra e rassegna, GABRIELLA TAMBURELLO, nel libretto preparato per l'occasione dall'Ed. Associazione Culturale LiveOil, Roma 29 Nov. 2013, 6-9. - [www.liveoil.net](http://www.liveoil.net)- Roma 28 Novembre 2013.

<sup>19</sup> Cfr., MARCO BUSSAGLI, "L'Arte della Cappella Italiana. Quando l'arte unisce le culture", Conferenza inedita, presentata nella "Rassegna Storica di Film e Fotografie" citata.



Chiocchetti scelse l'immagine della *Madonna dell'Ulivo* come icona centrale. Copiò l'immagine dal santino che sua madre gli diede prima di partire per la guerra, che lui portava sempre con sé. Il santino raffigurava l'opera di Niccolò Barabino (1832-1891), un artista genovese che si formò presso l'Accademia delle Belle Arti di Firenze.



Nella figura appare la Madonna che sostiene il Bambinello con le due mani, mentre Gesù, fissando lo sguardo su chi è di fronte, regge nella mano sinistra un rametto d'ulivo. «Chiocchetti trasformò l'immagine di Barabino in quella della *Regina Pacis*, come recita la scritta sul cartiglio nel quale c'è anche un'invocazione ad essere protetti (*ora pro nobis*). Per questo, alla base della corona di nubi e di angeli che la circondano, raffigurò un angelo con lo stemma di Moena dove si vede un veliero che esce dalle acque tempestose per approdare in un mare calmo, e nel lato opposto, un altro angelo che rinfodera la spada, in segno di chi vuole finire la lotta»<sup>20</sup>. È chiaro dunque che con questa raffigurazione ancora più luminosa e decorata di quella di Barabino, Chiocchetti non fece altro che interpretare con dei disegni ciò che l'immaginetta avuta da sua madre portava scritto:

«Preghiera al Santo Cuore di Gesù

O Gesù, Voi che avete detto 'sono venuto a portare fuoco (di carità) sopra la terra, e che cosa voglio se non che si accenda?', abbiate pietà di noi! Deh, fate che gli uomini, vinti gli egoismi individuali e nazionali, si riconoscano fratelli, cessino le discordie, si amino e si aiutino vicendevolmente e formino, col vostro Cuore, un solo cuore nell'amare, lodare e benedire il comune Padre che è nei cieli, a cui sia ora e per sempre ogni onore e gloria. Amen».

<sup>20</sup> Cfr. *Ibidem*.



La stessa invocazione di pace e di unione fra i popoli, Domenico la espresse pittoricamente, nelle figure e nelle decorazioni del resto della cappella, utilizzando riferimenti stilistici e pittorici provenienti tanto dalla tradizione artistica italiana quanto da quella longobarda e gotica, vicina al popolo britannico. Così, tutti potevano sentirsi a casa propria mentre erano nella casa di Dio. Questi dettagli inter-culturali furono ben evidenziati da Marco Bussagli nel suo studio artistico della cappella:

«Ad un esame più approfondito, però, si vedrà che la facciata, come tutto il resto della chiesetta scozzese, è il risultato di un felice intreccio di rimandi culturali ed artistici che, rielaborandoli, si avvantaggiano della contaminazione di due grandi culture pittoriche ed architettoniche: quella italiana e quella inglese.

[...] Entrando in quella piccola chiesa ci si trova in un ambiente a navata unica riccamente ornata e se si avrà l'accortezza di girarci con le spalle all'altare, ci si troverà dinanzi ad una controfacciata il cui schema decorativo rimanda a quella tipologia di ornato che ritroviamo tanto nel duomo di Amalfi, quanto in quello di Siena e di Orvieto, nell'alternanza di elementi a strisce bianche e nere che qui sono marroni. Anche i pilastri dipinti su questa parete, derivano da quelli che si trovano sulle facciate delle due grandi chiese toscane ed umbra che abbiamo citato. Interessante, è anche l'acquasantiera la cui colonna tortile deriva da quella dell'acquasantiera del San Vigilio di Moena, ma la cui elaborazione è assai più complessa, visto che contempla fiori gotici stilizzati come quelli della cattedrale di Gloucester e teste di cherubini che, per esempio, compaiono pure su quella di Antonio Federighi nel duomo di Siena.

Tuttavia, non si fermano qui le citazioni dalle culture artistiche italiana e inglese. Basterà osservare che la disposizione ed i colori dei finti mattoni che riempivano la volta e le pareti della navata, riprende chiaramente l'apparecchio murario della facciata del Palazzo Ducale di Venezia. Accanto a questo specifico ornato, non è difficile riconoscere inserti decorativi facilmente riconducibili agli stilemi del gotico fiorito ed in particolare della Porta della Carta del Palazzo ducale di Venezia e del chiostro della cattedrale inglese di Gloucester. In questo senso, la presenza di finte nervature, non solo rimanda a Gloucester, ma pure a quelle di Ely o di Exeter, nonché inaspettatamente, a quelle di Moena che pure sono assai meno elaborate e ricche, affogate come sono nella stesura degli affreschi. Anche lo zoccolo che corre tutto intorno alla navata, ripropone motivi derivati dal gotico fiorito, riconducibili a soluzioni che si possono individuare nella decorazione delle finestre del Palazzo Ducale di Venezia e del Duomo di Milano.

Prima dell'abside, o comunque, della parte più sacra della piccola chiesa, si erge una cancellata di ferro battuto disegnata da Chiochetti e realizzata da Palumbi. L'idea stessa di porre una cancellata fra il bema, come tecnicamente si chiama, e la navata vera e propria, rimanda inevitabilmente a due chiari esempi italiani. Il primo è la cappella di San Martino, affrescata da Pietro Lorenzetti nella chiesa inferiore di Assisi, caratterizzata da una struttura a volta a botte che ricorda assai la chiesetta di Orkney. La seconda è la cappella del Palazzo Pubblico di Siena.

Oltre la cancellata si può ammirare l'altare con gli archetti gotici e la decorazione sulle pareti e la volta di quella che va considerata la zona dell'abside. Anche la struttura architettonica dipinta in questa zona della volta ha illustri ascendenze come quelle di Ely e, forse, della stessa Moena. Sotto un cielo dipinto di stelle, come quello della Cattedrale di Siena, [...] si trovano i quattro evangelisti, rappresentati con i loro simboli, come se si stagliassero su un mosaico d'oro che ricorda quello che decora l'interno del San Marco di Venezia. Da notare che ogni Evangelista tiene in mano un libro sul quale è citato un passo saliente del Vangelo stesso.



Alla base della decorazione, poi, si possono ammirare quattro angeli musicanti che suonano trombe, violino e cetra. Sono senza ali in ossequio alla tradizione nordica documentata dai capolavori del *Polittico Roverella*, o dagli splendidi angeli dipinti da Jan van Eyck nel *Polittico di San Bavone* a Gand.

L'immagine dello Spirito Santo costituisce l'apice della decorazione, la cui vista dal basso rimanda al modello dipinto, fra le braccia dell'Eterno, sul soffitto della chiesa di San Vigilio a Moena. Tuttavia, la scelta di collocare la colomba al centro di un'aureola di luce gialla racchiusa in una corona di nubi, svela la matrice berniniana che ha nella grande macchina barocca della Cattedrale di San Pietro la sua radice evidente. L'ultima notazione di rilievo è costituita, poi, dalle due vetrate con le immagini di Santa Caterina da Siena e San Francesco, patroni d'Italia.

Come si vede, ben lungi dall'essere il risultato di occasionali improvvisatori, la chiesa di Orkney è figlia di una cultura artistica raffinata che ha saputo annodare insieme patrimoni architettonici e pittorici diversi, ma non distanti, uniti nello scopo comune di dare immagine e concretezza ad uno spasmodico desiderio di pace»<sup>21</sup>.

Il senso di cooperazione fra i membri della squadra, e in genere fra tutti gli uomini del *Campo 60*, concorse al successo dell'impresa. L'abside, che fu il progetto iniziale, richiese molto tempo e lavoro, nel quale si misero alla prova le abilità dei muratori. Il ferro corrugato del capannone fu coperto d'intonaco. L'altare, la cancellata, la pila dell'acqua santa, tutti ben disegnati, furono modellati in cemento. Per le entrate da entrambe le parti del santuario fu acquistato del damasco, color oro, presso una ditta di Exeter e fu pagato con il denaro del fondo di beneficenza dei prigionieri. Palumbi fece due candelabri in ferro e quattro in ottone ne fece Primavera. Dal relitto di una nave naufragata si ricavò il legno per il tabernacolo. Per marcare la distanza ed il senso del sacro fra l'altare e la navata, di estrema importanza nella pietà e liturgia prima del Concilio Vaticano II, Palumbi, abile nel lavorare il ferro, specializzatosi in America, fece una cancellata divisoria in ferro battuto, sempre su disegno di Chiocchetti, e con strumenti tanto rudimentali da essere simili a quelli che si usavano nel medioevo. Il ferro fu donato dalla Balfour Beatty, una compagnia locale di costruzione. Questo lavoro durò quattro mesi e la cancellata è ancora una delle glorie principali della Cappella. Per di più, essendosi innamorato di una ragazza locale, ma conscio allo stesso tempo del fatto che in Italia lo aspettava una moglie, lasciata per la guerra 4 anni prima, Palumbi offrì il suo cuore lacerato al Signore, incastonando nel pavimento una piccola figura a forma di cuore, proprio lì dove le porte che danno accesso al santuario si aprono. Anni dopo disse a suo nipote Pino: «Io ho lasciato il mio cuore nelle Orcadi», ma furono necessari tempo e ricerche per capire cosa potevano veramente significare quelle parole<sup>22</sup>.

Ottenuto in tal modo un così bell'altare, l'artista e i suoi aiutanti trovarono il resto del capannone non soddisfacente e decisero di abbellire in qualche modo tutto l'interno. Il Maggiore si adoperò per procurare pannelli di stucco sufficienti per rivestire la struttura. Questi furono fissati su intelaiature di legno, lasciando uno spazio per il passaggio dell'aria fra i pannelli. L'idea di Chiocchetti era quella di dipingere tutto l'interno

<sup>21</sup> *Ibidem*, 7-9.

<sup>22</sup> PHILIP PARIS, *Orkney's Italian Chapel*, 101-103.



a finti mattoni con uno zoccolo lungo la base delle pareti curve che doveva imitare la pietra intagliata. Questo lavoro era troppo per un solo uomo e perciò fu mandato un altro pittore, Pennisi, da un campo vicino per lavorare sotto la guida di Chiocchetti. Ogni volta che un prigioniero era preso dal gruppo dei lavoratori delle barriere, il suo posto o il suo lavoro doveva essere in qualche modo rimpiazzato dagli altri. Così, anche se non direttamente perché facenti parte del gruppo della cappella, tutti collaborarono alla sua realizzazione<sup>23</sup>.

«Con l'aiuto di Buttapasta fu costruita una facciata per togliere la vista spiacevole del capannone. Nel centro fu costruito un architrave sostenuto da pilastri di cemento. La facciata venne sormontata da un campanile ornato da entrambe le parti da guglie gotiche. Finestre con vetri colorati aggiunsero luminosità e colore. Sopra l'architrave Pennisi modellò un Cristo di argilla rossa, coronato di spine. Col passare degli anni le intemperie guastarono questo Cristo, però il risultato fu che esso divenne ancor più suggestivo. Alla fine fu applicato un robusto rivestimento in lamiera a tutto l'esterno del capannone»<sup>24</sup>.

Infine, come ha sottolineato Philip Paris, «La cappella diventò molte cose per gli uomini del *Campo 60*. Era un oggetto che li focalizzava; un mezzo per fuggire verso gli spazi di libertà che la cultura ed il mondo spirituale offre, sebbene i loro corpi rimanevano in cattività. Era d'aspettarsi che uomini forzati a rimanere insieme in così innaturali circostanze non potessero mangiare, dormire e lavorare uniti senza conflitti, e nonostante queste circostanze, il progetto della cappella creò fra loro una classe di unione che un teatro, una banda o il football non avrebbero potuto creare. Essa fu anche un modo per rimanere uniti a coloro lasciati a casa, e di collegarsi alle loro preghiere»<sup>25</sup>.

Con questo stesso spirito e nella stessa dinamica di unità si possono interpretare anche tutti gli altri simboli e realtà che nacquero intorno alla cappella. Ci riferiamo in particolare alla statua di San Giorgio che uccide il Drago, fatta da Chiocchetti alcuni mesi prima che si iniziasse la cappella. Certamente con la scelta dell'immagine di San Giorgio, Chiocchetti faceva ricorso a uno dei simboli religiosi e culturali dell'identità del popolo britannico, e così essa stessa era già un gesto di pace e di riconoscimento dell'umanità del nemico, oltre alle differenze circostanziali nelle quali la guerra li poneva. In effetti, sotto l'immagine c'è l'iscrizione che spiega il senso che questo simbolo ha avuto per i prigionieri del *Campo 60*. Sono queste le parole di un ex-prigioniero, che ritornando sul posto, molti anni dopo la guerra, affermò: «La morte del drago per mano di San Giorgio significa la sconfitta delle incomprensioni che possono nascere fra le diverse culture, e il trionfo sulla disfatta e la solitudine durante gli anni di prigionia a Lamb Holm»<sup>26</sup>. Il gesto ebbe una risposta equivalente nel comportamento paterno del Maggiore Buckland, il quale dimostrò a tutti i prigionieri italiani sotto la sua custodia che anche in guerra si può riconoscere nel nemico un essere umano degno di rispetto.

<sup>23</sup> PHILIP PARIS, *Orkney's Italian Chapel*, 112.

<sup>24</sup> Cfr. COMITATO PER LA CONSERVAZIONE DELLA CAPPELLA, *La Chiesetta Italiana di Orkney*, 4-5.

<sup>25</sup> PHILIP PARIS, *Orkney's Italian Chapel*, 112.

<sup>26</sup> Bruno Volpi, *Campo 60*.



## 5. I semi della pace nel cuore dei suoi artefici

Come si è già accennato, l'unità fra questi uomini fu senza dubbio possibile perché tutti, in mezzo all'assurdità della guerra, non diedero ascolto ai loro ristretti sguardi nazionalisti, confessionali, politici, ma si lasciarono trascinare dall'appello del Trascendente e Supremo, che fa sì che gli uomini si sentano fratelli e che li spinge a fare del loro meglio per cercare insieme il bene comune.



Gli uomini che costruirono la cappella. Chiocchetti (in piedi all'estrema sinistra), Palumbi (davanti al pilastro di sinistra)

A questo livello di sensibilità umana e di scelta spirituale in virtù della pace non si arriva però, quasi mai, per un solo intervento della grazia. Impossibile d'altra parte seguire la traccia dell'opera dello Spirito nella vita di tutti i protagonisti dell'avventura spirituale testimoniata dalla Cappella Italiana. Ci limiteremo per questo a dare solo un breve sguardo al percorso spirituale e umano dei tre più importanti protagonisti, cercando i segni dei *preparativi* che lo Spirito fece in loro, prima che diventassero artefici e testimoni della pace a Lamb Holm.

Del Maggiore Buckland (1888- 1969) si hanno poche informazioni. Finita la scuola e dopo aver lavorato per breve tempo in un'editoria, partì per Liverpool e diventò cameriere in una delle linee di transatlantici che facevano la rotta fra l'Inghilterra e l'America. Durante la Prima Guerra Mondiale fece parte dell'armata britannica e per un periodo stette nella base inglese situata in Italia. Lì imparò il poco italiano che tanto gli servì per avere un contatto e cercare di capire gli uomini italiani trovati, quasi 25 anni dopo, nelle isole Orcadi della Scozia. E grazie a quel soggiorno ebbe anche l'occasione di conoscere un po' la cultura italiana, al punto da divenirne un ammiratore. L'amore per l'arte e il bello, che sviluppò durante la permanenza in Italia, ha avuto un ruolo importante nel riconoscimento, in primo luogo, dell'umanità e della dignità dei prigionieri italiani, e poi, quindi, di tutti gli uomini. Come spiegava già il Cardinale Newman, più di un secolo



fa, il cammino verso la fede ha bisogno sempre di una certa sensibilizzazione del cuore che faccia crollare le barriere soggettive. L'orizzonte religioso si fa reale, non attraverso la sagacità argomentativa, ma "quando il cuore si ravviva", quando è toccato e acceso nella sua capacità di sperimentare il mistero e d'integrarlo nel "suo immaginario" o rappresentazione della realtà<sup>27</sup>.

Il Maggiore arrivò al campo nell'estate del 1942, quando i prigionieri combattevano per i loro diritti e si rifiutavano di lavorare alle barriere. E lui, anche se fece applicare la sentenza pronunciata dalla Corte Internazionale a favore degli inglesi, la quale obbligava i prigionieri a lavorare per realizzare le Barriere di Churchill, con la sua attitudine al rispetto e all'amore, riuscì a distendere i rapporti. Nelle sue memorie, Domenico Chiocchetti ricorda che il Maggiore era ben disposto al dialogo ed era amichevole. Quando i prigionieri ritornavano nel Campo, il Maggiore andava spesso a parlare con loro e ne ascoltava i timori<sup>28</sup>. Così si spiega il perché del suo agire e del fatto che colse i segni di pace e della universale Paternità divina che gli lanciarono i credenti italiani che domandavano il suo aiuto per avere un luogo di colto.

Padre Giacomo Giacobazzi (1895- 1971) fu un uomo di pace, forzato dalle circostanze ad andare in guerra. Originario della provincia di Modena, all'età di 12 anni lasciò la casa paterna per andare a studiare nel seminario francescano di Bologna. A 16 anni entrò nel noviziato dei Frati Minori di Santa Maria del Paradiso, a Faenza. Ma nel 1915 fu chiamato a far parte della fanteria e a partecipare così alla Prima Guerra Mondiale. Grazie alla sua educazione fu ritirato dal fronte e messo a lavorare negli uffici dei comandanti. Finita la guerra ritornò in seminario e fu ordinato sacerdote nel 1921.

Di animo gentile, amava la natura e approfittava di ogni momento libero per andare in montagna a pregare e a meditare nella pace di Dio. Però la guerra lo perseguitava. Nel 1935 fu chiamato come cappellano militare e destinato ad assistere l'esercito italiano nella guerra d'Etiopia. Due anni dopo gli fu permesso di ritornare in Italia, dove fu parroco nella Chiesa dell'Osservanza a Bologna. Ma ancora, nel 1938 fu richiamato per tornare in Etiopia. Lì fu informato, nel marzo del 1941, della morte del padre e due mesi dopo, senza aver potuto lasciare il posto, fu catturato dagli inglesi, come tanti altri soldati italiani. Anche se giunse al *Campo 60* quasi un anno dopo l'arrivo dei primi prigionieri italiani, gli toccò la stessa sorte del lungo e penoso viaggio intorno all'Africa che avevano avuto gli altri uomini del campo. Tutti ricordano l'arrivo di Padre Giacobazzi come un grande sollievo durante il tempo della loro prigionia. E lui, nell'articolo scritto a metà del 1944 per *il Corriere del Sabato*, un giornale che circolava fra i campi dei prigionieri, dichiarò: «la prima cosa che pensai quando arrivai qui fu che si doveva avere una chiesa dove i bravi soldati italiani potessero riunirsi intorno all'altare di Dio, per pregare insieme». E ripetutamente li incoraggiò ad apprezzare e ad essere orgogliosi della loro tradizione, ricchezza culturale e fede. Questo faceva sicuramente parte della

<sup>27</sup> Cfr. JOHN HENRI NEWMAN, *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford*, London 1909 (trad. it. *Sermoni anglicani*, Milano-Brescia 1981, X, 44); anche in, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London 1909 (trad. it. *Grammatica dell'assenso*, Roma 1956, 98).

<sup>28</sup> Cfr. PHILIP PARIS, *Orkney's Italian Chapel*, 57-58.



sua tecnica per mantenere alto il morale dei soldati e per proteggerli dal rischio di abbandonare la propria fede che la lontananza dai luoghi cari e dal contesto culturale può causare. Poteva guidare queste anime con autorità perché anche lui aveva sperimentato sulla propria pelle le loro difficoltà. Perciò scrisse: «Ho fatto del mio meglio per tenere alto il loro spirito, e anche il mio»<sup>29</sup>.

Domenico Chiocchetti (1910-1999) è l'artista che con il suo talento, la sua decisione e il suo amore disegnò e realizzò i simboli di fede presenti nella Cappella Italiana. Secondo la descrizione fatta dalla figlia Letizia<sup>30</sup>, e confermata dalle persone che in Scozia lo conobbero in occasione delle due volte che tornò nella "Chiesetta Scozzese", Domenico «era un uomo semplice, dolce e affabile con tutti. La cosa che lo distingueva dalle persone era la pacatezza nel parlare e la gentilezza dei modi innata, fatta di rispetto e gratitudine». «Non l'ho mai sentito alzare la voce o litigare con nessuno, [diceva la figlia,] e se, subiva qualche torto, non l'ho mai visto reagire, lasciava correre e restava in silenzio dispiaciuto. Guardava oltre, non si perdeva nelle cose piccole e insignificanti [...] la sua sensibilità sapeva cogliere solo la bellezza intorno a sé, ciò che c'era di buono nelle vicende e nelle persone. [...] Amava ciò che era bello in natura, nell'arte, nella musica, nella poesia e in tutto ciò che il genio umano riesce a costruire. Non mi stupisco che abbia voluto rendere migliore l'aspetto del Campo dove era prigioniero, prima con la costruzione della Statua di S. Giorgio e poi nel decorare la Cappella. [...] E che col suo entusiasmo abbia voluto coinvolgere nel progetto anche i suoi compagni, perché quella era la sua maniera tipica d'agire».

Certamente si possono scorgere in questa descrizione molti aspetti del temperamento innato di Domenico. Però, allo stesso tempo, se si guardano altri elementi della sua vita si può apprezzare il percorso di una fede solidificata attraverso dolori e difficoltà che invece avrebbero potuto provocare in lui un cambiamento:

«Cresciuto in una modesta famiglia di contadini, mio padre, continua Letizia, aveva respirato fin da piccolo una fede semplice, messa a dura prova da eventi dolorosi, come la morte del fratellino Bepi (perito insieme a due amici a causa dello scoppio di una bomba, in cui lui solo sopravvisse), ma anche dalla morte della sorella Giulia rimasta gravemente segnata da un incidente accaduto in giovane età e le cui conseguenze la portarono a una morte prematura. Oltre al dolore, nell'animo dei suoi genitori ci fu serena rassegnazione e la fiducia nella Provvidenza: "Dio vede, Dio provvede!" solevano ripetere di fronte alle mille difficoltà».

Amava l'arte ed aveva talento. All'età di 15 anni i suoi genitori gli procurarono la possibilità di una formazione artistica in uno studio, nel quale lavorò come pittore. Come tanti altri giovani, fu chiamato a servire la patria. Ebbe la fortuna di andare via dal campo di battaglia perché, riconosciute le sue abilità artistiche, prestò servizio come pittore o scrivano<sup>31</sup>. Tuttavia, non si allontanò dai compagni che non avevano avuto la sua stessa sorte: molte volte portava loro del buon cibo che riceveva dove prestava servi-

<sup>29</sup> *Orkney Herald*, 1959 (Ref. 31/27/1).

<sup>30</sup> Gli estratti riportati appartengono ad un'intervista scritta concessa direttamente da Letizia Chiocchetti all'autrice di quest'articolo.

<sup>31</sup> Cfr. PHILIP PARIS, *Orkney's Italian Chapel*, 24.



zio. E anche nei momenti difficili della guerra lui aveva preferito, come raccontò dopo a i suoi figli, vedere l'aspetto positivo, ringraziando Dio per essere vivo.

È chiaro dunque che quando arrivò nel *Campo 60* il prigioniero Chiocchetti era già un cristiano che aveva interiorizzato e personalizzato la fede al punto da fare di essa la sua fonte di vita, in mezzo alle sfide quotidiane. Lo dimostra l'impegno che mise nel fare non una cappella qualunque, ma la migliore possibile, per rendere onore a Dio. Si tenga presente che, finita la guerra, Domenico decise di restare ancora a Lamb Holm per finire la pila battesimale. Egli s'impegnò affinché in ogni particolare la Cappella invitasse alla concordia fra i popoli, alla fede nella provvidenza divina e nell'intercessione della Madonna per essere accolti come figli, alla speranza nella forza dell'amore. Proprio questo rispecchiano le testimonianze raccolte dalla figlia Letizia:

«credo che il momento più spirituale e intenso sia stato quello di dipingere la Madonna dell'Ulivo di Niccolò Barabino sopra l'altare. Infatti su di essa scrisse nel diario: “...*Portavo sempre con me l'immagine della Madonna della Pace, me l'aveva data mia madre prima di partire e la tenevo nel portafoglio, mi servì per dipingere la pittura centrale. La Madonna della Pace! La terribile guerra non finiva. A quale altro motivo potevo ispirarmi se non la pace?(...)*”.

Si è affidato alla Madonna, pensando alla mamma lontana; nelle sue mani ha messo le sue pene e le sue speranze. E così sicuramente hanno fatto i suoi compagni come è documentato nel diario: “(...) *Appena l'altare fu pronto padre Giacobazzi poté celebrare la S. Messa accompagnata dalle dolci melodie di un piccolo armonium (non so come il maggiore se lo procurò) suonato dal prigioniero Sforza, valente musicista anche di fisarmonica. Si cantava anche la S. Messa Gregoriana, io pure facevo parte del coro (...)*”.

La Madonna della Pace ebbe sempre un grande significato per lui. Ricordo che negli ultimi giorni della sua vita, segnato da una lunga malattia che lo stava consumando, volle tenere davanti a sé la fotografia di quell'immagine e ci diceva: “*Restate vicino alla Madonna. Pregatela, Lei mi ha aiutato tanto nei momenti difficili!*”».

Un'espressione che possa in qualche maniera definire il profilo di quest'uomo si può trovare nelle parole di papa Paolo VI indirizzate agli artisti. Gli artisti, diceva il Papa, «esercitano l'inaluttabile “*ministero dell'arte*”, una certa classe di sacerdozio o mediazione col mistero che è possibile all'artista cristiano quando esprime la fede tramite il suo lavoro». Ancora di più, Benedetto XVI, prendendo in prestito le parole di Paolo VI, si rivolge agli artisti affermando: «Il nostro ministero [sacerdotale] è quello di predicare e di rendere accessibile e comprensibile, anzi commovente, il mondo dello spirito, dell'invisibile, dell'ineffabile, di Dio. E in questa operazione... voi siete maestri. È il vostro mestiere, la vostra missione; e la vostra arte è quella di carpire dal cielo dello spirito i suoi tesori e rivestirli di parola, di colori, di forme, di accessibilità» (*Insegnamenti* II, [1964], 313). «E se Noi mancassimo del vostro ausilio – proseguiva –, il ministero diventerebbe balbettante ed incerto e avrebbe bisogno di fare uno sforzo, diremmo, di diventare esso stesso artistico, anzi di diventare profetico. Per assurgere alla forza di espressione lirica della bellezza intuitiva, avrebbe bisogno di far coincidere il sacerdozio con l'arte» (*Ibid.*, 314)<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> BENEDETTO XVI, Discorsi. *Discorso agli artisti*, Cappella Sistina, 21 Novembre 2009, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2009/november/index\\_it.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/november/index_it.htm)



Domenico realizzò questa vocazione così speciale, riservata da Dio agli artisti, e le sue opere ne sono la prova.

## 6. Gli effetti dei simboli della pace, oltre la guerra

Giudicare il carattere *spirituale* della Cappella e dei suoi simboli significa scoprire le tracce e gli effetti dell'amore vivificante dello Spirito, che questi segni evocano e provocano. In questo modo si fa riferimento *all'atteggiamento teologico*, alla testimonianza dei valori di fede, speranza e fratellanza che una legittima esperienza dello Spirito suscita in quelli che sono da Lui toccati e il cui effetto si traduce in strutture di solidarietà e comunione.

In questo senso, possiamo affermare che l'eredità che Domenico Chiocchetti e i suoi compagni di prigionia hanno lasciato giustifica, attraverso gli anni, a diversi livelli e in differenti momenti, la sua legittimità spirituale, per l'*evocazione* della forza divina che è alla base della loro opera, per il modo *di favorire* valori cristiani come la solidarietà, la capacità di trascendere le circostanze limitanti e discriminatorie e per la fratellanza fra i popoli e le culture che promuove.

Già il fatto che, subito dopo la guerra, i lavoratori dell'impresa incaricata della demolizione del campo si siano rifiutati di distruggere la cappella e la statua di San Giorno, è il segno che queste opere provocano ammirazione e riverenza. E questo non è stato un gesto isolato. Come prova il libro dei visitatori, centinaia di pellegrini hanno lasciato messaggi scritti di ringraziamento per i realizzatori della cappella per i momenti di fede ed amore che la visita gli ha permesso di vivere. Fra tutti mi permetto di citare il commento, dopo trasformato in articolo, di uno dei tanti turisti che, una volta passato per la cappella, sentì il bisogno di condividere la sua esperienza:

«*La Madonna della pace*: creata da un fervente cattolico che ci diede il suo messaggio attraverso il linguaggio del cuore, è adesso amorosamente preservata da un artista protestante, membro della congregazione di St Magnus Cathedral. Ed io, mentre l'autobus riprende la rotta verso Kirkwall, penso a un nuovo gruppo di espatriati che, molto lontani da qui, per motivi di divisioni politiche e religiose, si sta creando nel Kosovo. (...) L'odio è quello che porterà alla morte tutti quanti. Ci deve essere però un'altra alternativa per l'umanità. (...) Mentre attraverso le Barriere di Churchill, che una volta ascoltarono le sofferenze dei prigionieri italiani, mi giro di nuovo per vedere la piccola e vulnerabile cappella, nello sfondo del cielo imperturbabile delle Orcadi. Allora, capisco col cuore, ma anche con la mente, che ci sono doni spirituali preziosi che nessuna moneta in terra può acquistare»<sup>33</sup>.

La percezione del senso, che questo posto sacro evoca, coincide certamente con l'interpretazione che lo stesso Domenico Chiocchetti diede al messaggio fatto arte nei muri della cappella, quando, nel 1960, gli fu chiesto dal Comune di Kirkwall di scrivere una frase da riportare su un biglietto natalizio, a fianco ad una foto con la chiesetta imbiancata da una leggera nevicata:

<sup>33</sup> RON FERGUSON, *Given a heart-felt message that war will be the dead of us*, in *The Orkney Herald*, 1989.



«Un velo candido copre resti di errori umani.  
Ma una piccola cappella si erge sull'isola deserta:  
è una sfida alle divisioni, un segno di speranza,  
un augurio di pace».

La forza di questo messaggio e la sua bella interpretazione tramite l'arte fecero sì che, una volta finita la guerra, gli abitanti di Lamb Holm si sentissero riconoscenti e in debito nei confronti degli italiani che avevano fatto la cappella, e finirono quindi per considerarla una cosa a loro molto cara, contribuendo non solo alla sua preservazione, ma anche alla divulgazione del suo messaggio. Questo proposito si consolidò quando il padre gesuita J. Ryland Whitaker fondò ufficialmente il *Comitato per la Conservazione della Cappella*, che la chiamò "La cappella Italiana": «Così, dopo oltre sessant'anni, la cappella rimane come segno d'una fede fiorita nelle avversità e come ricordo del genio degli italiani suoi costruttori. Essa è inoltre il felice esempio d'una pura ispirazione, che ha trionfato sopra ogni divisione di setta. Membri di tre diverse confessioni lavorano insieme nel comitato e gli Orcadiani guardano alla cappella come a un dono da benedire e da conservare»<sup>34</sup>.

È interessante sottolineare che, dal tempo della sua costruzione fino ad oggi, la cappella ha aperto le porte per le celebrazioni religiose di congregazioni di diverso credo cristiano che si sentono, comunque, ben accolte per la *Madonna della Pace*. Così, l'immagine della Madre della Vita, andando oltre i malintesi settari che la fecero sfinge e simbolo di un doloroso passato di divisioni fra i cristiani, è, di fatto, in questo posto, un segno ecumenico. Ella, con la sua particolare maternità che invoca la fonte stessa della pace e della vita, ha vinto anche qui la battaglia silenziosa ma garantita da Cristo ai messaggeri della pace (Cfr. Matteo 5,9).

Tuttavia, i segni d'integrazione e fratellanza non finiscono qui. Da quando nel 1960 Domenico Chiocchetti fu rintracciato dalla BBC che lo voleva intervistare, scoprendo così che la cappella ancora esisteva, molti degli ex-prigionieri, e dopo i discendenti e i membri delle loro famiglie, sono andati a vedere "il miracolo del Campo 60", grazie all'"Associazione Ex Prigionieri del Campo 60-32", fondata da Chiocchetti, ma grazie anche all'accoglienza e all'ospitalità degli isolani. Chiocchetti fu il primo a ritornare nel 1960 quando, invitato dal Comitato, rimase alcuni giorni per restaurare delle figure deteriorate dal tempo. Alla fine del suo soggiorno si fece la ri-dedicazione del tempio. E nel giugno del 1992 otto ex-prigionieri riuscirono a visitare la chiesetta, in gruppo. Ciò fu occasione di grande festa nell'isola, e d'immensa gioia per i visitatori. Come ripete Coriolano Caprara, uno degli ultimi superstiti del gruppo di prigionieri, non mancano mai di stupirlo l'amicizia e l'apprezzamento con i quali ancora oggi gli abitanti delle Orcadi lo ricevono. Nessuno direbbe che un tempo fu in mezzo a loro come prigioniero e loro furono per lui il popolo nemico<sup>35</sup>.

E come un'onda che continua ad espandere il suo raggio d'azione, molti segni di affetto si sono scambiati fra loro questi due popoli che una volta furono nemici: due

<sup>34</sup> COMITATO PER LA CONSERVAZIONE DELLA CAPPELLA, *La Chiesetta Italiana di Orkney*, 8.

<sup>35</sup> Cfr. CORIOLANO CAPRARA, BBC radio, 30 Ottobre 2013, durante la sua ultima visita al luogo.



membri del Comitato della Cappella furono ospiti da Chiocchetti a Moena, ed il Sindaco li ringraziò pubblicamente. Inoltre, il popolo moenese donò alla chiesetta un Cristo Crocifisso intagliato nel legno, che fu posto come reliquia a lato della cappella. Mentre, nella sua seconda visita, Domenico, accompagnato dalla moglie (1964), portò come dono personale le quattordici stazioni della via Crucis, e come offerta, dal sindaco e dalla comunità di Moena, un Crocifisso a piedistallo e le ampolle di vetro veneziano. A questo proposito così si è espresso John Muir, l'attuale presidente del comitato: «L'amicizia tra le nostre due comunità continua tutt'oggi. Abbiamo avuto già, nel corso degli anni, uno scambio di visite con gruppi di studenti. E per celebrare il 70° anniversario del completamento della cappella abbiamo in programma una visita da parte di un gruppo di Moena che arriverà ad Orkney nel mese di maggio. Infine, il rapporto fra queste due comunità è già un fatto che appartiene al miracolo stesso della cappella».

## **Conclusione: gli ex-prigionieri tornano a visitare il *Campo 60***

Infine, c'è ancora un altro aspetto essenziale da rilevare in questa valutazione degli effetti spirituali della cappella: risulta molto curioso che questi prigionieri, invece di cancellare dai loro ricordi il periodo della prigionia nel mezzo della guerra, una volta in libertà, e persino cinquant'anni dopo, siano ritornati in questo posto. E non sono andati via senza prima esplicitare il desiderio di poter un giorno, prima della loro morte, ritornare lì. Questo significa che, nell'anima di questi uomini, l'esperienza della connessione con il mistero di Dio e con il proprio mistero, vissuta intorno a questa chiesa e alle sue circostanze, è stata così intensa, da segnarli per il resto della loro vita.

Una persona ha il bisogno emozionale di ritornare in un luogo quando sente che per mezzo di esso può ricollegarsi di nuovo a quella sorgente che un giorno le fece sentire la vita nella sua intensità e mistero. Questo ci ricorda che gli altari e templi dispersi per il mondo hanno dietro le loro pietre ed immagini esperienze vere e profonde che un giorno ebbero il bisogno di essere espresse. Essi stanno lì, non solo come testimoni di vissuti già esauriti, ma come simboli capaci di collegarci ancora con le esperienze dalle quali hanno avuto vita.

Oggi, che crisi sociali meno radicali di quelle vissute durante le guerre mondiali del secolo scorso fanno comunque sì che molti perdano l'orizzonte della fede e la speranza, la chiesetta italiana nelle Orcadi ci ricorda che non c'è situazione umana, pur difficile che sia, che la fede non riesca a sormontare con la sua forza liberatrice, né un posto, pur ostile e povero che sia, dove un cuore infiammato dalla Bellezza non possa rendere gloria a Dio ed arricchire con i suoi doni gli altri.



# Indice

|                            |          |
|----------------------------|----------|
| <b>Presentazione .....</b> | <b>2</b> |
|----------------------------|----------|

*“A te non era nascosta la mia persona in Adamo”*

## **La Grande Settimana: dramma cosmico, ecclesiale, personale**

|                                                                             |           |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <i>di Maria Giovanna Muzj .....</i>                                         | <i>3</i>  |
| <b>1. I primi tre giorni .....</b>                                          | <b>7</b>  |
| <b>2. Il Grande Giovedì .....</b>                                           | <b>10</b> |
| <b>3. Il Grande Venerdì .....</b>                                           | <b>12</b> |
| 3.1. La processione con l'epitaffio nel vespro del Grande Venerdì .....     | 15        |
| <b>4. Il Grande Sabato .....</b>                                            | <b>17</b> |
| <b>5. La notte di Pasqua .....</b>                                          | <b>19</b> |
| 5.1. Dal Golgotha e dal sepolcro vuoto al luogo della <i>ekklesia</i> ..... | 20        |

## **La gioia: motore della vita secondo lo Spirito**

|                                                                   |           |
|-------------------------------------------------------------------|-----------|
| <i>di Francesco Asti .....</i>                                    | <i>23</i> |
| <b>Introduzione .....</b>                                         | <b>23</b> |
| <b>1. Problematiche e sfide per la vita spirituale oggi .....</b> | <b>24</b> |
| <b>2. Le difficoltà spirituali nell'esperienza di Dio .....</b>   | <b>27</b> |
| <b>3. La mistica del quotidiano, ovvero la vita santa .....</b>   | <b>30</b> |
| <b>4. La gioia del cuore .....</b>                                | <b>34</b> |
| <b>Conclusioni .....</b>                                          | <b>37</b> |

*«Io, recluta inesperta, ho trovato la fonte dalla quale attingere anche solo poche gocce»*

## **Alle fonti della spiritualità: la *Lettera a Gervaso* di Guigo II il certosino**

|                                                                                                                         |           |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <i>di Emma Caroleo .....</i>                                                                                            | <i>38</i> |
| <b>1. Fonti e contesto nei quali si sviluppa la <i>lectio divina</i> .....</b>                                          | <b>38</b> |
| 1.1. Brevi note biografiche di Guigo II .....                                                                           | 41        |
| <b>2. Le caratteristiche della <i>Lettera a Gervaso</i> .....</b>                                                       | <b>41</b> |
| <b>3. La <i>Lettera a Gervaso</i> .....</b>                                                                             | <b>43</b> |
| 3.1. Funzione ed Illustrazione della lettura:<br>la lettura è un esercizio che riguarda l'esterno .....                 | 43        |
| 3.2. Funzione ed Illustrazione della meditatio:<br>la meditazione indaga più a fondo che cosa si debba perseguire ..... | 44        |



|                                                                                                                                    |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 3.3. Funzione ed Illustrazione dell'oratio:<br>l'orazione riguarda il desiderio, elevandosi a Dio con tutte le sue forze ....      | 45 |
| 3.4. Funzione ed Illustrazione della contemplatio:<br>la contemplazione è la dolcezza stessa che dona gioia e ricrea le forze .... | 47 |
| <b>Conclusioni</b> .....                                                                                                           | 48 |
| <b>Lettera a Gervaso</b> .....                                                                                                     | 49 |

## **Iniziazione alla Presenza trasformante del Mistero**

|                                                                                                                                             |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>di Rossano Zas Friz De Col S.I.</i> .....                                                                                                | 57 |
| 1. L'attuale contesto socio-religioso visto dal Magistero .....                                                                             | 57 |
| 2. La nozione di 'presenza', di 'mistero' e di 'trasformazione'<br>nell'attuale contesto socio-religioso della nuova evangelizzazione ..... | 60 |
| 3. Il sapere di non sapere .....                                                                                                            | 63 |
| 4. Iniziarsi al mistero .....                                                                                                               | 66 |
| 5. Interpretare il mistero .....                                                                                                            | 70 |
| 6. Iniziarsi al mistero cristiano .....                                                                                                     | 72 |
| 7. L'iniziazione ecclesiale attraverso i sacramenti: il catecumenato .....                                                                  | 78 |
| 7.1. La maturazione nell'atteggiamento teologale<br>di fronte al Mistero trasformante .....                                                 | 78 |
| 7.2. Il catecumenato .....                                                                                                                  | 79 |
| 7.3. La proposta dell'iniziazione secondo il Rito<br>di Iniziazione al Cristianesimo degli Adulti (RICA) .....                              | 80 |
| 8. Conclusione .....                                                                                                                        | 81 |

## **“La presenza del Cristo”: risvolti di teologia mistica nella dottrina spirituale di Divo Barsotti**

|                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>di Ruggero Nuvoli</i> .....                                                                | 82  |
| 1. Un compendio teologico, mistico e spirituale .....                                         | 83  |
| 2. L'itinerario di avvicinamento alla “presenza” .....                                        | 84  |
| 2.1. Un quadro antropologico e ascetico .....                                                 | 85  |
| 2.2. La preghiera: elevazione e unione sponsale .....                                         | 86  |
| 2.3. La preghiera fa presente il mistero della redenzione .....                               | 88  |
| 2.4. La fede e il suo cammino oggettivo verso la visione .....                                | 89  |
| 2.5. La preghiera realizza la “presenza” del Cristo .....                                     | 91  |
| 2.6. La “presenza” condizione di comunione .....                                              | 93  |
| 3. La presenza del Cristo risorto .....                                                       | 95  |
| 3.1. La funzione dello Spirito Santo .....                                                    | 95  |
| 3.2. “Presenza” eucaristica e “Presenza” nell'uomo .....                                      | 98  |
| 3.3. La “Presenza” tra oggettività sacramentale ed esperienza psicologica ...                 | 100 |
| 3.4. Universalismo nella partecipazione all'“atto” del Cristo .....                           | 101 |
| 4. Conclusioni: l'esperienza spirituale mistica orizzonte<br>della teologia barsottiana ..... | 102 |



## L'itinerario della fede di Luigi Giussani

|                                                      |     |
|------------------------------------------------------|-----|
| <i>di Rubens Rieg</i> .....                          | 105 |
| <b>1. Il senso religioso</b> .....                   | 106 |
| 1.1. Tre elementi da considerare .....               | 107 |
| <b>2. L'incontro del divino con l'umano</b> .....    | 107 |
| <b>3. La continuità di Cristo nella Chiesa</b> ..... | 108 |
| <b>4. La vera statura umana</b> .....                | 109 |
| <b>5. Conclusione</b> .....                          | 111 |

## La realtà socio religiosa tedesca e il contributo di Anselm Grün attraverso una spiritualità del quotidiano

|                                                       |     |
|-------------------------------------------------------|-----|
| <i>di Levi dos Anjos Ferreira</i> .....               | 112 |
| <b>1. Sinus-Milieu-Studie 2005</b> .....              | 113 |
| 1.2. I vari aspetti dell'identità cattolica .....     | 114 |
| 1.2.1. Conservatori .....                             | 115 |
| 1.2.2. Tradizionalisti .....                          | 115 |
| 1.2.3. Nostalgici .....                               | 116 |
| 1.2.4. Borghesi .....                                 | 116 |
| 1.2.5. Consumatori materialisti .....                 | 117 |
| 1.2.6. Post-materialisti .....                        | 117 |
| 1.2.7. Bene situati .....                             | 118 |
| 1.2.8. Indipendenti .....                             | 118 |
| 1.2.9. Sperimentalisti .....                          | 119 |
| 1.2.10. Edonisti .....                                | 119 |
| 1.3. Reazione .....                                   | 120 |
| <b>2. Una spiritualità del quotidiano</b> .....       | 121 |
| 2.1. Riscoprire il cristianesimo .....                | 121 |
| 2.2. Riscoprire Benedetto: <i>ora et labora</i> ..... | 122 |
| 2.2.1. L'esperienza di Dio tutti i giorni .....       | 123 |
| 2.2.2. La direzione spirituale .....                  | 124 |
| 2.2.3. Riti e simboli .....                           | 124 |
| 2.2.4. Benedizione .....                              | 125 |
| 2.2.5. Lavoro .....                                   | 125 |
| 2.2.6. Famiglia .....                                 | 125 |
| 2.2.7. Pensieri .....                                 | 126 |
| 2.2.8. Domenica .....                                 | 126 |
| 2.2.9. Unire le forze .....                           | 126 |
| 2.2.10. Natura .....                                  | 127 |
| 2.2.11. Riconciliarsi con Dio .....                   | 127 |
| 2.2.12. Le immagini interiori .....                   | 127 |
| <b>3. Una risposta</b> .....                          | 128 |
| <b>Appendice: Sinus-Milieu-Studie 2005</b> .....      | 130 |
| <b>Bibliografia</b> .....                             | 131 |



## TESTIMONIANZA

**La cappella italiana nelle isole Orcadi,  
un altare della pace in tempi di guerra***di Dora Tobar Cobo* ..... 133**Approccio teologico / spirituale** ..... 133**Introduzione** ..... 133**1. Contesto storico** ..... 134**2. Il vissuto della trascendenza** ..... 137**3. L'espressione della trascendenza: arte e religione** ..... 139**4. Preghiere fatte immagini e sculture** ..... 140**5. I semi della pace nel cuore dei suoi artefici** ..... 145**6. Gli effetti dei simboli della pace, oltre la guerra** ..... 149**Conclusione: gli ex-prigionieri tornano a visitare il *Campo 60*** ..... 151**Indice** ..... 152*www.mysterion.it*

ANNO 7 NUMERO 1 (2014)

Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale

*Direttore responsabile:* Rossano Zas Friz De Col S.I.*Caporedattore:* Francesco AstiPiazza della Pilotta 4 - 00187 Roma - *e-mail:* [info@mysterion.it](mailto:info@mysterion.it)