

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 8 NUMERO 1 (2015)

FRANCESCO ASTI Conoscere le Scritture per conoscere l'uomo. L'esempio di Flavio Magno Aurelio Cassiodoro

EMMA CAROLEO
Il percorso paradossale della storia narrata nel *Libro di Ruth*

GILBERTO CAVAZOS-GONZÁLEZ
The Catholic Passion for the Passion

JESÚS MANUEL GARCÍA Amore umano e amore divino in Teresa di Gesù

MARINA GUERRISI Il volto femminile della laicità in Francesco d'Assisi

> MARIA GIOVANNA MUZJ Il fuoco trasformante

GABRIELE QUINZI
Ritrovare il "centro" dell'educazione

Presupposti minimi per un ordinamento pedagogico-spirituale cristiano

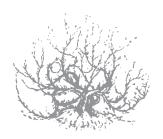
ROSSANO ZAS FRIZ DE COL La vocazione universale all'auto-trascendenza



Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale

Sommario

- 3 Presentazione
- 4 Francesco Asti, Conoscere le Scritture per conoscere l'uomo. L'esempio di Flavio Magno Aurelio Cassiodoro
- 25 Emma Caroleo, Il percorso paradossale della storia narrata nel Libro di Ruth
- 36 GILBERTO CAVAZOS-GONZÁLEZ, The Catholic Passion for the Passion
- 47 JESÚS MANUEL GARCÍA, Amore umano e amore divino in Teresa di Gesù
- 62 MARINA GUERRISI, Il volto femminile della laicità in Francesco d'Assisi
- 78 Maria Giovanna Muzi, Il fuoco trasformante
- 115 Gabriele Quinzi, Ritrovare il "centro" dell'educazione. Presupposti minimi per un ordinamento pedagogico-spirituale cristiano
- 124 ROSSANO ZAS FRIZ DE COL, La vocazione universale all'auto-trascendenza
- 133 Indice



Presentazione

Il numero si apre, in ordine alfabetico degli autori, con l'articolo di Francesco Asti su Flavio Magno Cassiodoro: «Conoscere le Scritture per conoscere l'uomo» e si chiude con quello di Rossano Zas Friz De Col sulla vocazione universale all'autotrascendenza. Tra l'uno è l'altro il ventaglio dei contenuti è vario e denso: il contributo di Emma Caroleo descrive il percorso paradossale della storia narrata nel Libro di Ruth; Gilberto Cavazos-González offre una personale riflessione sulla predilezione che i cattolici hanno per la passione del Signore, a partire dal film de Mel Gibson *La passione del Signore*; Jesús Manuel García propone, in onore dei 500 anni della nascita di Santa Teresa di Ávila, la prospettiva della Santa sull'amore divino e sull'amore umano; Francesca Guerrisi tratta nel suo contributo sul volto femminile della laicità in Francesco d'Assisi; Maria Giovanna Muzj invece propone uno studio simbolico-spirituale sul fuoco trasformante; mentre Gabriele Quinzi si concentra sui presupposti minimi per un ordinamento pedagogico-spirituale, con il fine di ritrovare il centro del compito educativo.

Con questo elenco di autori e temi la rivista vuole contribuire a una riflessione teologico-spirituale di ampio respiro accogliendo studi che riflettano l'interesse dei ricercatori. In esso si manifesta l'orientamento che la teologia spirituale prende nel nostro contesto italiano/internazionale e per questo motivo è importante prenderne conoscenza.

Ciononostante, è presente, nel comitato di redazione della rivista, l'opzione preferenziale per l'argomento epistemologico della disciplina, a cui si vorrebbe dedicare maggiori sforzi per chiarimenti precisi che diano solidità a una proposta metodologica per la teologia spirituale/spiritualità. A questo scopo particolare si invita agli interessati a inviarci contributi, certamente senza togliere nulla ad altri interessi.



Conoscere le Scritture per conoscere l'uomo

L'esempio di Flavio Magno Aurelio Cassiodoro

di Francesco Asti*

Introduzione

Il presente lavoro ha come scopo delineare l'importanza delle Scritture cristiane nella formazione umana e spirituale del credente, esaltando il valore olistico dell'educazione cristiana che passa per la cultura monastica dell'Oriente e dell'Occidente. Campione di questa intuizione fondamentale è Cassiodoro, formato alla cultura greco-latina, che sposa il nuovo orientamento religioso, fondando una scuola dove si insegnano materie classiche insieme alla Bibbia. L'intento della scuola, e poi del monastero, è quello di portare la parola alla gente, di istruirla negli insegnamenti di Cristo, perché vi sia una civiltà a misura d'uomo. Cassiodoro intuisce come l'approfondimento delle Scritture aiuti il credente a costruire sani rapporti religiosi e sociali.

La conoscenza di Cristo comporta una conoscenza dell'umano, delle lettere classiche, perché in questo modo si possa essere pienamente coscienti di ciò che Cristo vuole. La perfezione consiste innanzitutto nell'apertura della mente. La parola istruisce e per conoscerla bisogna avere gli strumenti idonei. La cultura classica e quella a lui contemporanea possono svolgere questo ruolo di mediazione dei contenuti cristiani.

Il nostro studio si articola in un'esamina dei testi di Cassiodoro per mostrare come la Sacra Scrittura sia la fonte della vita spirituale e culturale del cristiano. L'esperienza di Dio è l'oggetto di studio e di trasmissione dei valori umani. Non ultima l'idea di uomo che ha descritto Cassiodoro a partire dalla sua personale esperienza di Cristo. Dal suo pensare spirituale nasce un nuovo tipo di monastero dove si coltiva l'umano, espressione della creazione di Dio.

Pur essendo distante dalla mentalità odierna, Cassiodoro insegna a non aver paura delle categorie culturali, ma a saperle utilizzare a favore della conoscenza di Cristo. Si può a ben ragione dire che ogni evangelizzazione passa per una vera e propria inculturazione.

^{*} 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



1. La Sacra Scrittura, fonte della vita spirituale e culturale del cristiano

Cassiodoro (485 circa - 580), monaco, dimostra che non è necessaria la fuga dal mondo per trovare pace, ma che la pace si scopre nel corrispondere a pieno alla chiamata del Signore. Dedicarsi totalmente a Dio comporta l'aprire il cuore e la mente alla sua volontà; spinge ad una purificazione interiore salendo la vetta della contemplazione. Cassiodoro, come tanti monaci della sua epoca in Oriente e in Occidente, incontra Cristo nella parola annunciata dalla Chiesa¹. La lettura della Sacra Scrittura lo avvicina sempre di più a Dio. Entrare nelle profondità del mistero significa conoscere ed amare le Scritture sante. In quelle parole umane si nascondono la dolcezza e la bellezza di Dio. Il monaco Cassiodoro ha sempre coltivato la conoscenza delle Sacre Scritture, alimento della vita spirituale del singolo come via maestra per la crescita dell'intera comunità cristiana². La cultura enciclopedica del Senatore romano si sposa con la ricerca del senso profondo che nascondono le parole del testo sacro. Il suo intento più grande è istruire i giovani nella conoscenza cristiana senza disdegnare ciò che la cultura classica ha prodotto nei secoli e che può essere utile per un maggiore approfondimento e per una più intensa interiorizzazione delle Scritture. Cassiodoro indica come la produzione greco-latina sia una vera e propria propedeutica alla conoscenza cristiana del mistero di Dio. Nelle Istituzioni l'intento di fondare una scuola cristiana consiste nella trasmissione degli insegnamenti di Cristo con metodologie e strutture concettuali desunte dalla vasta esperienza classica. L'insegnamento riguarda le Scritture che devono essere accolte e conservate nella memoria del credente. Per fare ciò l'istituzione di una scuola riguarda essenzialmente la cristianità. Dunque non è un fatto di un singolo, ma concerne la formazione del popolo. L'idea di una scuola è coltivata insieme al Papa Agapito, vescovo di Roma, che ha a cuore l'istruzione e la crescita dei suoi fedeli³. Infatti insieme a lui Cassiodoro ha cercato di dare vita ad una scuola la cui finalità fosse il raggiungimento della salvezza eterna. I mezzi per questo fine sono dati dalla conoscenza delle lettere classiche che aiutano non poco nella comprensione del senso profondo delle Scritture: «mi sono sforzato, dopo aver raccolto i fondi necessari, a fare in modo che la scuola cristiana accogliesse maestri che professassero a Roma, consentendo così all'anima dei credenti il raggiungimento della salvezza eterna e conferendo alla loro lingua l'ornamento di un eloquio corretto e puro»⁴.

⁴ Cassiodoro, Le Istituzioni, Città Nuova, Roma 2001: citeremo Istituzioni, 47.



¹ Cf M. Simonetti, Romani e Barbari. Le lettere latine alle origini dell'Europa (secoli V-VIII), Ed. Carocci, Roma 2006.

² S. Esposito, Cassiodoro, la Bibbia e la cultura occidentale, in Divus Thomas 79 (2-3/1958) 193-204.

³ Cf L. Viscido, *Studi cassiodorei*, Rubettino, Soveria Mannelli 1983. L. Cuppo Csaki, *Beatus Cassiodorus*, in *Vivarium Scyllacense* 8 (1997) 13-34; Id., *Contra voluntatem fundatorum: il monasterium Vivariense di Cassiodoro dopo il 575*, in Aa. Vv., *Acta of the XIIIth International Congress for Christian Archaeology*, II, LEV, Città del Vaticano 1998, 562-579. F. Cardini, *Cassiodoro il Grande. Roma, i barbari e il monachesimo*, Jaca Book, Milano 2009.

La lettura saporosa della Scrittura ha un duplice effetto: uno è l'esercizio delle virtù che storicamente conduce il cristiano ad assimilarsi sempre più a Cristo; l'altro è il desiderio di essere uno in Cristo per l'eternità. Gli insegnamenti di Cristo sono necessari, perché sempre e comunque si possa testimoniare l'amore di Dio per gli uomini. Chi segue tali insegnamenti può aspirare alla vita eterna. L'esperienza mistica di Cristo in Cassiodoro non è mai disgiunta dall'esercizio delle virtù che sono presenti nel testo sacro. Chi crede nella parola di Dio consegnata nelle parole umane e la segue con fedeltà riceverà il premio eterno: «dalle parole delle sacre Scritture viene la conoscenza degli insegnamenti che portano alla salvezza e viene offerta la vita eterna a chi crede in esse e a chi esegue i loro insegnamenti»⁵. L'amore per le Scritture è amore per Cristo che fa sentire la sua voce alla Chiesa e al mondo⁶. Il testo non è un'invenzione umana, ma proviene da Dio che offre la sua parola creatrice e risanatrice. Ciò che Dio promette con la sua parola l'attua per la salvezza del mondo: «tutto il testo è ricolmo di virtù, poiché ogni parola non è usata vanamente, e non ritarda l'adempimento delle sue promesse, elargendo agli ubbidienti l'eterna salvezza, riservando ai superbi l'eterno supplizio». È proprio la sua parola che messa in atto produce cambiamenti nel modo di vivere dell'uomo. La sua parola spinge alla conversione del cuore, invoglia alla correzione, dona la speranza, fa accrescere la fede. Educa alla pazienza. Cassiodoro fa proprio l'insegnamento di Paolo che osserva come la parola di Dio trasformi i cuori dei credenti conducendoli alla realtà eterna.

La scuola che intende istituire e che si realizza nella comunità monastica ha come fondo il fare l'esperienza di Cristo attraverso la conoscenza delle Scritture. Cassiodoro non imposta le materie di insegnamento coltivando solo ed esclusivamente l'aspetto intellettuale del discente, ma puntando lo sguardo sulla vita, sul legame che il credente ha con il mondo, volendo testimoniare il vangelo della salvezza. In effetti la sottolineatura morale risulta necessaria nella lettura saporosa della parola di Dio, in quanto pone il discepolo di Cristo nella scelta continua del bene da compiere per la crescita dell'umanità. La Scrittura Sacra spinge il credente ad avere un contatto vivo con il mondo, a confrontarsi con esso per proporre la via della testimonianza evangelica. Ma tutto ciò non basta se non è unito l'insegnamento morale ad una più alta esperienza di Cristo.

Cassiodoro osserva come l'insegnamento delle Scritture conduca alla contemplazione della Santissima Trinità. «Saliamo con estrema certezza verso le divine Scritture per mezzo delle lodevoli spiegazioni dei Padri, avvalendoci di una scala simile a quella della visione di Giacobbe, affinché spinti in alto dai loro sentimenti possiamo giungere, per nostro vantaggio, alla contemplazione del Signore». Cassiodoro propone alla cultura occidentale l'immagine della scala di Giacobbe come nella tradizione orientale. La scala indica la continua ascesi verso il Regno eterno. Indica l'elevazione dello spirito verso le altezze della vita contemplativa. Propone ai suoi monaci di scendere nelle profondità della fede per incontrare il Signore Risorto. L'esercizio delle virtù trova il suo senso ed il suo significato nell'unione a Cristo. La contemplazione è esperienza viva di



⁵ Istituzioni, 94.

⁶ Istituzioni, 107.

⁷ Istituzioni, 95.

⁸ Istituzioni, 48.

Colui che si è cercato nelle scritture. Nella contemplazione un ruolo fondamentale è svolto dalla presenza dei Padri che con le loro spiegazioni hanno reso il testo sacro accessibile. Non si può leggere la sacra Scrittura senza l'aiuto di chi l'ha sperimentata nel corso della propria vita. I Padri sono esperti nell'esegesi mistica, perché hanno vissuto il vangelo insieme alla loro comunità. I Padri sono, quindi, necessari anche alla contemplazione, in quanto l'elevazione della mente è frutto di una esperienza condivisa. La tradizione trasmette che l'inabissarsi in Dio è frutto gratuito di Dio che si abbassa fino ad incontrare nell'intimità ogni credente.

Il fare esperienza di Cristo nello studio delle Scritture si presenta in maniera metodica. La scuola e poi successivamente il monastero hanno come finalità il raggiungimento del regno promesso; hanno come mezzi di ricerca le diverse discipline che sono utili a conseguire la finalità. L'aspetto teorico è rappresentato dalla diversificazione disciplinare che offre metodologie varie. Ad esempio Cassiodoro prevede che alla sua scuola monastica si studino le materie classiche quali quelle che formeranno il trivio ed il quadrivio medioevale. Tali discipline sono ancillari rispetto all'esegesi biblica e alla riflessione teologica che condurranno fino alla contemplazione. Si potrebbe dire che l'autore in questione è antesignano della struttura universitaria medioevale, in quanto considera la filosofia e le discipline coadiuvanti come sostegno alla ricerca teologica che si concluderà nell'unità della contemplazione. Filosofia cristiana e teologia unite per realizzare un fruttuoso cammino mistico del credente. In questo modo nella ricerca di Dio sono ammesse e comprese le discipline umanistiche che consentono ai giovani di impegnarsi nel realizzare la loro fede.

Nelle Istituzioni Cassiodoro descrive gli studenti monaci come novizi di Cristo che inizialmente apprenderanno i salmi per fissare nella loro mente le Scritture emendate dagli errori dei copisti. Il primo passo è proprio quello di conservare nella mente la parola di Dio. La luce che viene dalla parola rende chiara l'interiorità del credente che, in questo modo, può far spazio a Dio nella sua vita. Il processo di purificazione prodotto dall'ascolto della parola di Dio mette in evidenza i pensieri umani, quelli legati ancora al peccato e ai limiti dell'uomo. La lettura della Scrittura deve essere fatta senza il pericolo di incappare negli errori dei copisti che allontanano il lettore dalla vera Scrittura sacra. L'attenzione per il lavoro dei copisti è propria di Cassiodoro che a più riprese insiste sulle conoscenze fondamentali che deve possedere chi si pone alla trascrizione dei testi sacri. Non solo i novizi che si cimentano nello studio, ma anche successivamente i monaci di fede provata devono coltivare l'arte del trascrivere la parola di Dio per le generazioni future.

I novizi istruiti nelle varie discipline si cimenteranno nel meditare la Scrittura. Frequentare la Scrittura comporta un esercizio continuo e costante tale da poter risolvere anche i passi più oscuri: «dopo che i soldati di Cristo si saranno impadroniti della divina Scrittura e resi saldi dalle frequenti meditazioni cominceranno a conoscere i passi dei libri opportunamente segnalati»⁹. Ciò è possibile se l'alunno si applica alla preghiera¹⁰. Non basta la conoscenza delle Scritture, ma c'è bisogno della preghiera. La parola di

¹⁰ Cf S. Pricoco – M. Simonetti, La preghiera dei cristiani, Mondadori, Milano 2000.



⁹ Istituzioni, 49.

Dio incita alla comunione profonda, all'intimità che si sperimenta proprio nella preghiera. La parola non lascia freddi, ma infiamma il cuore di chi la legge. Essa facilita il processo di interiorizzazione, per cui il credente avverte sempre di più la presenza di Dio nel suo cuore. A tal fine Cassiodoro propone anche il canto e la musica, necessari affinché lo studente possa gustare maggiormente la parola di Dio. Le discipline menzionate mostrano come l'ambiente vitale delle Scritture sia quello liturgico¹¹. Non solo si deve studiare la parola, ma la si deve interiorizzare in un processo spirituale che avviene durante l'ascolto liturgico della Scrittura. Imparare a cantare è importante, perché si loda Dio e lo si annuncia gioiosamente agli uomini.

Lo studio delle Scritture avviene comunitariamente. Per Cassiodoro non c'è lavoro intellettuale vissuto in maniera solipsistica, ma sempre in forma collegiale. Infatti bisogna conversare con gli anziani saggi che trasmettono «con amore ciò che hanno potuto apprendere durante la loro lunga esistenza»¹². Il confronto generazionale sugli studi diventa fondamentale, se si vuole trasmettere conoscenza. Vi è una compartecipazione del sapere che permette di accrescere l'intera comunità. Condividendo le esperienze fra gli anziani ed i giovani si favorisce l'annuncio del vangelo. Per Cassiodoro la conoscenza viva dei saggi deve essere recuperata, conservata, sviluppata da ciò che di novità viene introdotto da nuove conoscenze. Il vecchio ed il nuovo si fondono armoniosamente nel progresso culturale del messaggio di salvezza. Anzi bisogna anche leggere «con il massimo amore i maestri cattolici che con le loro proposizioni hanno risolto questioni oscurissime»¹³. In questo modo non solo l'esperto nell'oggi, ma soprattutto i maestri del passato entrano a pieno titolo nel trasmettere l'insegnamento. La lettura dei Padri, come Ilario ed Agostino, consente di approfondire il testo sacro, guidati da autorevoli personalità¹⁴. Essi hanno affrontato le difficoltà nell'addentrarsi nel mistero di Dio. Hanno combattuto contro le eresie per mostrare la verità dell'insegnamento di Cristo. Hanno conservato e trasmesso la fede alle generazioni future.

Cassiodoro propone lo studio dei Concili ecumenici che hanno reso saldi e salutari i misteri della fede¹⁵. I simboli rappresentano i punti saldi della fede da conservare e approfondire. La lettura dei Concili favorisce l'assimilazione della fede e la conoscenza di tutte le eresie che potevano danneggiare la rivelazione. Il riferimento al dettame conciliare avviene in ambiente scolastico, là dove la conoscenza delle Scritture si arricchisce del pensiero dei Padri e di quello prodotto nelle assemblee conciliari. Cassiodoro osserva come la Scrittura, la Tradizione e i Concili siano indispensabili per conoscere la propria fede e per trasmetterla. Da buon studioso osserva anche che l'insegnamento della storia ecclesiastica risulta necessario per l'assimilazione della fede. Gli storici, e qui possiamo notare come Cassiodoro si ponga tra coloro che hanno avuto il compito di descrivere i fatti con obiettività e sincerità, «narrano con amabile, ma prudentissimo splendore il susseguirsi degli



¹¹ MAGNI AURELII CASSIODORI, *Expositio Psalmorum, LXXI-CL*, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholt 1978: citeremo Salmo LXXX, 750.

¹² Istituzioni, 79.

¹³ Istituzioni, 79.

¹⁴ Istituzioni, 96.

¹⁵ Istituzioni, 79-80.

avvenimenti e la storia dell'instabilità dei regni»¹⁶. Gli storici della Chiesa contemplano nell'accaduto la presenza provvida di Dio che riporta tutto alla sua origine. Nella storia Dio opera per riportare l'uomo al suo splendore: «ogni cosa dipende, in verità , non dal caso fortuito, non dai poteri senza valore degli dei – come ritenevano i pagani – ma dalla volontà del creatore»¹⁷. La storia non è frutto della casualità o della causalità consequenziale dei fatti, ma dell'opera di Dio che offre la ricchezza del suo aiuto ai credenti.

Per conoscere la Scrittura bisogna conoscere i luoghi dove la rivelazione si è compiuta. La cosmologia e la cosmografia sono scienze utili per comprendere i caratteri delle popolazioni che abitano tali posti¹⁸. Cassiodoro propone una ricerca approfondita sulla terra di Gesù per capire lo sviluppo del cristianesimo. Nella seconda parte delle Istituzioni si sofferma sulle scienze umane, sia quelle letterarie che quelle matematiche¹⁹. Entrambe capaci di fare entrare il credente nel mistero di Dio rivelatosi in Gesù Cristo: «la conoscenza, infatti, di queste discipline è senza dubbio utile e non trascurabile, a giudizio anche dei nostri Padri, poiché la trovi diffusa ovunque nelle lettere sacre, come se fosse all'origine dell'universale e perfetta sapienza»²⁰.

La scienza acquisita consente di aprirsi all'azione di Dio nel mondo, di comprendere il suo disegno di salvezza che vuole rinnovare tutto l'universo fino a ricapitolarlo in Gesù Cristo. Le strutture dell'universo richiamano il Dio creatore che ha inviato il Figlio e lo Spirito per la redenzione dell'universo e per la santificazione di tutto il creato. Coniugare la scienza con la sapienza è il compito dello scolaro che potrà con l'esperienza spingersi fino alla contemplazione di Dio nell'universo e nel suo cuore.

1.1 L'esperienza di Dio, oggetto di studio e di trasmissione alle generazioni future

Il fulcro dell'insegnamento di Cassiodoro è la conoscenza e l'amore che il credente prova per la Santissima Trinità. L'oggetto della fede riguarda la rivelazione che Gesù storicamente ha comunicato: la missione redentrice e quella santificatrice dello Spirito Santo. La via seguita dal Senatore per introdursi nel mistero divino è spiegare la Trinità economica per giungere al cuore del mistero di Dio. Gesù è la via, la verità e la vita che manifesta il Padre nello Spirito Santo. Come i Padri dell'Oriente la condiscendenza di Dio viene sperimentata dal credente, perché possa quest'ultimo ritornare nell'amore di Dio. La venuta del Figlio Unigenito di Dio e l'invio dello Spirito Santo hanno come scopo quello di riportare tutta la creazione alla sua realtà originaria. Il peccato delle origini ha segnato la creatura e la creazione, per cui la volontà di Dio è ristabilire ciò che si è deturpato per la colpa dei progenitori.

Il sacrificio di Gesù sulla croce lava la colpa e perdona i peccatori, per cui nuovamente la creatura entra nella comunione del Creatore. L'azione dello Spirito è quella di santificare nel tempo la creatura, perché possa rientrare nella patria celeste. Il credente



¹⁶ Istituzioni, 97.

¹⁷ Istituzioni, 98.

¹⁸ Istituzioni, 108.

¹⁹ Istituzioni, 110.

²⁰ Istituzioni, 110.

desidera ricevere il premio eterno, cioè l'unione con la Santissima Trinità. Nel tempo ha la possibilità data dallo Spirito di contemplare qualcosa delle divina Maestà; può scorgere dei barlumi della sua presenza nell'impegnarsi per la salvezza di tutto il creato.

Nel De anima Cassiodoro indica che la conoscenza perfetta di Dio è solo nella visione beatifica, ora è il tempo di confessare la verità, cioè «l'esistenza della coeterna, immutabile, distinta nelle Persone, ma indivisa Trinità che riempie tutte le cose insieme con la sua presenza; un Uno triplice e un Trino semplice, nella parità dell'onnipotenza, nell'eguaglianza dell'amore, nell'unità della natura»²¹. In questa sintetica professione di fede possiamo scorgere l'unità di Dio e la trinità delle Persone divine. L'eguaglianza, la semplicità, l'onnipotenza e l'unità sono della natura divina, mentre di ogni persona si predica ciò che le è proprio. Eterno è il Padre, Eterno è il Figlio, Eterno è lo Spirito Santo²². Infatti è il convincimento della Chiesa il credere che tutta la Trinità sia Spirito in quanto all'essenza, ma per la distinzione delle persone il proprio del Padre è Essere senza inizio e prima dei secoli ha generato il Figlio; il proprio del Figlio è l'Essere generato dal Padre; il proprio dello Spirito Santo è Procedere dal Padre e dal Figlio. Tre sono le Persone, ma una sola sostanza. Cassiodoro porta come esempio il sole che splende della sua bellezza ed emana luce e calore²³. Vuole così sottolineare l'unità della sostanza e la trinità delle Persone che si distinguono solo nel proprium. Ripercorrendo il pensiero di Agostino, Cassiodoro osserva che nell'anima dell'uomo le tre Persone agiscono, infondendo scienza, sapienza e consiglio, tre doni che rafforzano la memoria, l'intelletto e la volontà²⁴. Per suggellare la riflessione trinitaria, Cassiodoro riporta, ad esempio, spesso e volentieri il simbolo Niceno che esprime l'oggetto della fede cristiana vissuta e predicata dagli Apostoli e dalla Chiesa²⁵.

Un solo Dio in tre Persone ha creato tutto e governa tutto²⁶. Giudica tutti con la sua giustizia e perdona con la sua infinita misericordia. La provvidenza di Dio regge tutto l'universo che per un suo gesto d'amore ha iniziato ad esistere. Cassiodoro riflette sulla bellezza del creato come segno della presenza di Dio Padre che ama infinitamente: «Potere santo che crea e regola tutte le cose, regna con la sua propria maestà e gloria sempiterna. Potenza infinita, inestimabile ed eterna, sostiene i cieli ad altezze mirabili, rende fissa la terra sopra le acque, dà corso alle fonti, determina i confini del mare»²⁷. Il Padre è all'origine della creazione; è il Principio senza principio, la divina Scaturigine che ha segnato ogni cosa e l'uomo stesso della sua infinita bontà. È il Fattore supremo che ha creato anche le sostanze spirituali, che stanno dinanzi a Lui contemplandolo con immenso amore²⁸.



²¹ FLAVIO MAGNO AURELIO CASSIODORO, *La grandezza dell'uomo, De anima,* Edizioni Vivere in, Roma 2001: citeremo De anima, 133.

²² Salmo LXXX, 317-328.

²³ MAGNI AURELII CASSIODORI, *Expositio Psalmorum, I-LXX*, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholt 1978: citeremo Salmo L, 14, 424-495.

²⁴ AGOSTINO, De Trinitate, Città Nuova- Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 1973.

²⁵ Salmo LXI, 12-13, 257-263.

²⁶ Salmo XIX, 5, 57-75.

²⁷ De anima, 135.

²⁸ De anima 137.

Cassiodoro, volendo descrive la Persona del Figlio, segue il simbolo calcedonese²⁹. Contro la posizione di Nestorio ribadisce la duplice natura di Cristo: è vero Dio e vero uomo³⁰. Lo Spirito Santo ha insegnato all'intera Chiesa che non si possono dividere le nature di Cristo, né si può pensare che sia solo uomo senza essere Dio. Il Concilio propone il termine consustanziale sia nei riguardi del suo essere Figlio di Dio sia rispetto al suo appartenere all'uomo, essendo nato dalla Vergine Maria per opera dello Spirito Santo. In tutto è simile a noi eccetto nel peccato. Le due nature distinte e perfette formano un solo Cristo, uomo e Dio. Sono, quindi, due nature nell'unica persona del Signore e Salvatore Gesù Cristo senza confusione, senza divisione, senza separazione, senza conversione: «una è umile, perché partecipa della nostra debolezza, l'altra è degna di ammirazione, perché partecipa della sua potenza, perché ti persuada che ha patito, che ha vissuto nella carne, ma che è risorto per una maestà molto potente»³¹.

Gesù ha insegnato che l'uomo è una creatura voluta ed amata da Dio e attraverso il suo sacrificio ritorna al Padre per regnare eternamente insieme. Da solo l'uomo non si salva, ha bisogno del sacrificio di Gesù Cristo e del dono dello Spirito Santo. La grazia santificatrice conduce il credente ad operare insieme a Dio per la realizzazione del suo regno. Con le sue sole forze l'uomo non può sperare di salvarsi. Pelagio crede di poter fare da solo nella realizzazione della salvezza, dimentica che solo con Cristo e per mezzo di Cristo l'uomo si salva.

Il tema della salvezza è centrale nella lettura che Cassiodoro fa dei salmi. Fare esperienza della salvezza significa che il credente sperimenta quotidianamente la presenza di Dio nella sua vita. Gesù Cristo è l'unico mediatore fra Dio e gli uomini che ci riconduce al Padre e ci fa gustare l'umanità redenta dal peccato in vista dei beni eterni³². Nella conclusione del salmo VIII Cassiodoro così afferma: «Uno è il Signore Cristo, generato dal Padre fuori del tempo, nato da una madre nel tempo. Dapprima ha creato il mondo dal nulla, in seguito lo ha liberato da una rovina immane. Tale è l'unione della divinità e dell'umanità, che l'una e l'altra rimangono nella loro integrità, l'una e l'altra permangono nella loro distinzione senza alcuna mescolanza. Né la divinità, che è impassibile, ha subito mutamento, né l'umanità ha ricevuto altro se non ciò che la innalza ad un livello sempre maggiore. Il vero e onnipotente mediatore è divenuto tale che, mentre era uguale al Padre nella condizione divina, è divenuto simile a noi, assumendo la nostra corporeità. Fece restare congiunte in se stesso, le nature che volle pacificare. Questo è il baluardo singolare della nostra speranza, il dono gratuito della redenzione, la fine della morte, la vita dei santi. Ti prego di osservare quanto sia stata grande questa solidarietà: colui che è il Signore degli angeli, si degnò di venire a noi nella condizione di servo, per vincere la morte insieme al suo autore, il diavolo che teneva il mondo oppresso nelle sue catene»³³.



²⁹ Salmo LVIII, 1, 10-50. Cf C. Dell'Osso, *Cristo e logos. Il calcedonismo del VI secolo in Oriente*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2010.

³⁰ Salmo CXXXVIII, 510-564.

³¹ Salmo XV, 2, 40-53.

³² Salmo LXXI, 1, 5-6.

³³ Salmo VIII, 244-259.

Nella relazione con Dio Padre il Signore Gesù ha mostrato la perfetta obbedienza³⁴. Ha accettato di essere mandato fra le creature, per riportarle al Creatore. La sua obbedienza è perfetta, perché ha fatto tutto ciò che il Padre ha voluto per la salvezza dell'universo. Vi è un legame indissolubile fra il Padre e il Figlio. Tale legame è stato manifestato anche storicamente. Nel seno della Trinità il Padre ha inviato il Figlio nello Spirito Santo. La natura divina non è diminuita nell'incarnazione del Verbo di Dio, né si è confusa con quella umana, ma sono state unite nella Persona di Gesù Cristo. La sua missione è quella propria del mediatore per la rappacificazione della creatura con il suo Creatore. Nella relazione con gli uomini si è fatto povero per arricchire tutti con il suo sacrificio: «povero, facendoti come noi, sei ricco in te stesso. Ti sei fatto socio della nostra mortalità per renderci partecipi della tua eternità. Tu abbatti la superbia con l'umiltà, togli forza con la morte all'aculeo letale. Tu conosci l'arte di ricavare il bene dalle azioni inique, convertendo i programmi nocivi in soccorso, giudicando preferibile trasformare i danni in profitto anziché estirpare alla redice le cause dei mali»³⁵. Cassiodoro sottolinea l'essere socio di Cristo del genere umano. Ha sofferto realmente come tutti gli uomini; ha saggiato la durezza della morte, perché potesse essere il primo fra i fratelli. Cristo, dunque, «è la via senza errore, è la verità senza ombre, è la vita senza fine»³⁶. Chi lo segue avrà la gioia eterna, perché lo avrà testimoniato con la generosità della propria vita.

Cassiodoro riflette sulla missione dello Spirito Santo e sul suo ruolo nella relazione trinitaria. Il Padre per mezzo del Figlio invia lo Spirito Santo. Esso appare come colomba nel battesimo di Gesù Cristo e come fuoco dopo l'ascensione, facendo parlare gli apostoli nelle varie lingue dei popoli. «Egli è, infatti, il calore dal quale nessuno si può sottrarre, perché nella potenza della sua divinità conosce di ognuno»³⁷. Lo Spirito Santo è il Signore e dà la vita così come viene ribadito dal Concilio di Nicea. Egli non è minore del Figlio, né è maggiore; deve essere creduto come il Padre e il Figlio. Anche in questo caso Cassiodoro si scaglia contro gli eretici che consideravano lo Spirito solo come forza e non come Persona divina. Non si può predicare che lo Spirito è separato dal Padre e dal Figlio, anzi è l'Amore che li relaziona. È consustanziale, coeterno e onnipotente come entrambi³⁸. A Lui si deve lo stesso onore, perché nell'unità della sostanza vi è la distinzione delle Persone.

Cassiodoro utilizza per la missione dello Spirito Santo le due formule "procede dal Padre per il Figlio" e "procede dal Padre e dal Figlio" senza scadere nelle polemiche, in quanto vuole sottolineare l'unità d'azione della Santissima Trinità nel redimere e santificare il genere umano. Infatti il procedere dello Spirito avviene come afferma Agostino per *via amoris*, per affermare la stessa dignità del procedere per via generazionale del Figlio. Di conseguenza non vi è una processione minore ed una maggiore, quanto piuttosto sono entrambe necessarie al fine della salvezza.



³⁴ Salmo LV, 11, 210-250.

³⁵ De anima, 143.

³⁶ De anima ,147.

³⁷ Salmo XVIII, 7, 126-129.

³⁸ Salmo XXVIII, 35-70.

Lo Spirito Santo è l'Amore che il Padre e il Figlio hanno riversato nell'umanità. L'azione santificatrice si svolge nell'offrire al credente i suoi doni. Cassiodoro, riprendendo Isaia, afferma che i sette spiriti sono virtù infuse nel cuore del credente dallo Spirito Santo³⁹. Il compito della terza Persona è guidare il fedele alla verità tutta intera e ciò è reso possibile dalla grazia che infonde. Distribuisce tali doni come vuole, perché tutta la Chiesa possa essere edificata sulla pietra scartata dai costruttori (Mc 12, 1-12).

Per opera dello Spirito Santo si è realizzata l'incarnazione del Verbo nel seno della Vergine Maria. Seguendo il simbolo calcedonese sostiene che per la nostra salvezza nacque dalla Vergine Maria, Theotokos, cioè Genitrice di Dio secondo l'umanità⁴⁰. Commentando il salmo XVIII, Cassiodoro individua lo sposo in Gesù e la sposa nella Chiesa: «come sposo della sua Chiesa, esce dal suo talamo, cioè dal grembo verginale di Maria. Con questo paragone così solenne, espone il sacramento della sua incarnazione. Con questo intento uscì dal grembo verginale in seguito ad un progetto salvifico ammirevole per riconciliare il mondo con Dio ed infine unire a sé, allo sposo, la Chiesa nell'amore. Perciò giustamente è nato da una vergine, Colui che stava per unirsi ad una vergine, in un santo rapporto»⁴¹.

Il ruolo della Vergine Maria è fondamentale nel disegno di salvezza di Dio. Ella non sta solo agli inizi di tale progetto, ma anche nel prosieguo della vita di Gesù Cristo. Per Cassiodoro la Madre di Dio continua a svolgere la sua missione di Madre nei riguardi della Chiesa che è la Sposa del Figlio. In poche battute il Senatore offre motivi di riflessione che saranno presenti particolarmente nella lettura dei salmi. Maria è la Madre di Dio ed è Colei che sostiene con la sua presenza la Sposa di Cristo, cioè la Chiesa. La sua missione è duplice: accanto al Figlio e nella Chiesa. L'opera dello Spirito Santo è stata quella di abitare nel seno della Vergine Maria, perché Cristo fosse il sacramento del Padre. Cassiodoro utilizza il termine sacramento in riferimento a Gesù Cristo per mostrare l'unità delle nature: è consustanziale a Dio e alla Vergine Maria. Spesso e volentieri riporta le parole del Concilio Calcedonese ribadendo la natura umana di Cristo che la Vergine Maria ha offerto al Figlio di Dio con il suo assenso al progetto del Padre⁴². Anche a Maria non è stata risparmiata la tribolazione, anzi è stata fatta partecipe del dolore glorioso di Gesù Cristo. Cassiodoro commenta così il salmo CIV, quando si fa riferimento ad una spada che trafiggerà l'anima⁴³. La spada indica la tribolazione che un'anima soffre per ciò che ha ascoltato del suo futuro. Maria riceve dal vecchio Simeone la rivelazione della sofferenza che patirà insieme a suo Figlio per la salvezza del suo popolo. Il dolore che attraverserà il suo animo la predispone alla tristezza per la morte del Figlio Gesù che si tramuterà in gioia della Domenica di Pasqua per l'annuncio della risurrezione del Signore Gesù.



³⁹ Salmo XXVIII, 9, 195-221.

⁴⁰ Salmo LVIII, 1, 39-40.

⁴¹ Salmo XVIII, 5-6, 86- 96.

⁴² Salmo LXXIX, 16, 255-256; salmo LXXX, 9-10, 205-206; salmo LXXXIV, 10, 166-167; salmo CIX, 312-313.

⁴³ Salmo CIV, 18, 240-267.

Il simbolo di fede si conclude con la comunione dei santi nella vita eterna. L'ideale monastico è proprio il desiderio della vita eterna. Essere concittadini dei santi significa professare la propria fede oggi nelle tribolazioni che la vita non risparmia a nessuno. Nella conclusione del salmo XXIV Cassiodoro afferma con sano realismo che la Chiesa, cioè tutti i suoi membri, deve sostenere difficoltà enormi, perché possa essere sempre testimone dell'amore di Cristo. Sa per certo che Dio non l'abbandonerà mai offrendole sempre il suo aiuto ed elargendo la sua grazia, perché si possa pervenire tutti insieme ai gaudi eterni⁴⁴. La morte dal credente non deve essere considerata come la conclusione della propria esistenza, ma l'inizio della vita nuova con Dio: «la morte è separazione dell'anima dal corpo, l'inizio di una vita nuova, ossia il totale disinteresse dei desideri e dei bisogni della carne»⁴⁵.

La vita dopo la morte è segnata dall'assunzione di responsabilità per la generosità mostrata o non durante il proprio pellegrinaggio terreno: «O Signore, tu solo sei degno di ammirazione. Per te, infatti, la punizione si è trasformata in riposo eterno, la sofferenza in medicina, la morte dei fedeli in porta di salvezza. La stessa morte, che prima segnava la fine, ora si apre ad una vita senza fine. Giustamente ha perduto il diritto di ridurre al nulla da quando ha accolto colui che è la vita di tutti. Data in disonore, rimane a decoro da quando ciò che prima apriva le porte dell'inferno ora conduce al paradiso»⁴⁶.

Cassiodoro, come nella tradizione della Chiesa, sottolinea il valore della ricompensa per coloro che hanno testimoniato la loro fede anche nelle difficoltà senza mai risparmiarsi. Alcuni hanno dato la loro vita per Gesù Cristo con un battesimo di sangue; altri si sono impegnati con tutte le loro energie per annunciare il vangelo: «nessuno ha motivo di dubitare sulla perpetuità della ricompensa a loro conferita: esse sanno di possedere la gioia vera, di non dover temere mai più per l'avvenire la minaccia della tristezza, di aver meritato quella felicità da loro riconosciuta come eterna»⁴⁷. Chi non ha accettato Cristo nella sua vita o non ha vissuto generosamente non può accedere alla comunione dei santi: «essere condannati a pena eterna significa esistere in modo miserando per sempre: un dolore senza fine, una pena senza intervalli, un'afflizione senza speranza, un male senza varianti. In tal modo la diversità dei vizi viene punita con l'immutabilità della condanna»⁴⁸.

1.2 La visione dell'uomo secondo Cassiodoro

Cassiodoro delinea la visione dell'uomo a partire dalla rivelazione ebraico-cristiana. Nel suo scritto *De anima* intende coniugare la ricerca filosofica con la riflessione cristiana, seguendo la scia di Sant'Agostino⁴⁹. Non tratta l'argomento semplicemente sotto la

⁴⁹ AGOSTINO D'IPPONA, *De immortalitate animae, l'immortalità dell'anima*, testo latino-italiano, introduzione, traduzione, note e appendice, a cura di Giuseppe Balido, Editrice Domenicana Italiana, Napoli 2010



⁴⁴ Salmo XXIV, 350-361.

⁴⁵ De anima, 121.

⁴⁶ De anima, 143.

⁴⁷ De anima, 125.

⁴⁸ De anima, 123.

spinta apologetica, quanto piuttosto mostra come la fede cristiana indichi la reale costituzione dell'uomo e la sua finalità all'interno della creazione. Il confronto con la cultura greco-latina conduce ad una migliore comprensione del dato rivelato che non contrasta con il raziocinio dell'uomo, anzi mostra la sua reale natura. Per Cassiodoro i maestri esperti nella conoscenza dell'uomo ritengono che l'anima sia una sostanza semplice, appartenente all'ordine naturale, distinta dalla materia del suo corpo. Tra questi maestri ve ne sono altri che sostengono l'origine divina dell'anima, caratterizzata dall'immortalità, dalla razionalità e dalla capacità di trasmettere la vita e di operare il bene ed il male. I filosofi sostengono particolarmente l'immortalità dell'anima con diverse argomentazioni quali la sua azione vivificante, la sua semplicità e la sua incorruttibilità. Il dato filosofico incontra e non si scontra con ciò che la sacra Scrittura racconta della creazione dell'uomo nelle prime pagine della Genesi. Cassiodoro, come i Padri dell'Oriente e dell'Occidente, sostiene che Dio ha donato un alito di vita ad Adamo che è divenuto un essere vivente. Ciò è una verità da credere fermamente: «a creare le anime è Dio. Il fatto che esse sono coinvolte nella responsabilità del peccato del primo uomo rimane chiuso nelle ragioni della giustizia divina»⁵⁰.

La struttura riflessiva che l'autore segue è di impianto agostiniano. Potremmo dire che San Paolo ed Agostino rappresentano il fondo filosofico-teologico che lo sostiene nel delineare la realtà uomo. Dal primo desume la forma tripartitica corpo-anima-spirito, senza porli in opposizione, ma cercando l'unità nella diversificazione funzionale. L'anima vivifica il corpo; lo rende animato, mentre lo spirito lo divinizza, cioè rende tutto il composto umano una realtà divina. Agostino gli offre gli strumenti concettuali per affermare che la memoria, l'intelletto e la volontà richiamano l'origine divina dell'uomo. La sua costituzione trinitaria è il robusto indicatore della sua origine. Infatti Cassiodoro, leggendo la Genesi, sostiene che l'uomo è al centro dell'azione divina che ha voluto l'universo quale espressione del suo amore. Dio lo ha dotato di intelligenza e volontà; di quella scintilla divina che custodisce nelle sue membra. Gli ha donato la possibilità di scegliere fra il bene ed il male. L'uomo è immagine somigliante di Dio. Ha voluto spargere semi del suo amore in tutto l'universo, ma l'uomo ha qualcosa di più rispetto alla creazione: ha la sua immagine iscritta nella sua costituzione⁵¹. La somiglianza si arricchisce sempre di più a patto che non si allontani dall'amore trasformante di Dio. L'uomo ha, quindi, la possibilità di avvicinarsi al Creatore, perché fa parte della sua famiglia.

L'antropologia di Cassiodoro presenta al suo apice l'uomo Gesù Cristo che manifesta il futuro dell'umanità. Vi è una relazione fra il Primo Uomo e il Logos; fra Adamo e Cristo. Il rapporto, di chiaro sapore paolino, viene sviscerato a partire dalla creazione e dalla caduta. Tutto viene fatto per mezzo di Lui ed in vista di Lui. L'uomo viene riaccolto nella familiarità di Dio grazie all'azione potente di Gesù Cristo che ha redento tutta la creazione con il suo sacrificio vespertino. L'anima di Cristo senza peccato ha spezzato le catene che avevano chiuso Adamo al centro della terra. Il futuro dell'umanità è stato ridato dalla presenza salvifica di Gesù Cristo: «come il primo uomo trasmise ai discen-



⁵⁰ De anima, 87.

⁵¹ Salmo XXXVIII, 357.

denti lo stato di rovina, così la venuta di Cristo Signore conferì ai credenti il diritto del regno dei cieli. Per opera di Cristo torna a riavere la condizione perduta chi per colpa del primo uomo ne aveva buttato via il beneficio»⁵². Cassiodoro osserva che Gesù Cristo ha assunto tutto l'uomo ad eccezione dei vizi; lo ha rinnovato con il suo spirito, perché potesse ritornare alla sua vera origine. La storia di Gesù Cristo è quella della sua missione, in comunione con il Padre nello Spirito discende per assumere la carne dell'uomo e ristabilire il nuovo ed eterno patto. Cristo riparte dall'uomo per rinnovare l'universo; vuole che la creazione sia tutta di Dio.

La visione antropologica dell'autore non è sbilanciata sul lato spirituale, quasi a cadere in una sorta di intimismo dualistico, ma descrive con saggezza la relazione che vi è fra il corpo e l'anima. La formazione dello scrittore non è manichea, perché loda il Creatore per tutte le opere che ha compiuto, tra cui proprio il corpo, strumento di comunicazione dei sentimenti dell'uomo⁵³. Infatti l'uomo ha la postura eretta, affinché possa contemplare, in questo modo, le realtà sublimi. Il suo stare diritto è il primo indice della sua vocazione alla Trascendenza. Infatti rispetto al mondo animale l'uomo con la sua statura fa pensare all'armonia dell'universo. Ad esempio la testa conserva e difende il cervello, organo del sapere. Essa richiama la sfera celeste, per cui l'uomo rappresenta realmente un microcosmo con le sue sette aperture sulla realtà del mondo. Cassiodoro individua nella mistica dualità il principio dell'unità. Il numero due, che compone alcune parti del corpo quali le narici, le labbra, le braccia, i piedi, fa riferimento ad una costante ricerca dell'unità. L'unificazione dei sensi esterni è resa possibile dal fatto che tutte queste realtà corporee sono congiunte intimamente. Le une non possono stare senza le altre, tanto che Cassiodoro le paragona ai due Testamenti. La dualità del corpo è simile ai santi Testamenti: non si può leggere il Secondo senza la conoscenza del Primo ed il Primo è misticamente adombrato nel Secondo. Entrambi sono ispirati dall'unica Sapienza divina. L'operosità delle membra è indice del fatto che la dualità conduce ad un unico fine, quello di intuire le realtà sublimi.

Cassiodoro si sofferma anche sugli organi di riproduzione per mostrare la loro onorabilità. Essi trasmettono la vita e sono segno del grande mistero che unisce Dio all'uomo: «con l'aiuto di Dio la riproduzione feconda dell'uomo rappresenta una garanzia, che non consente a esseri mortali di venir meno»⁵⁴. L'uomo si perpetua nel tempo grazie alla sua discendenza. Questa parte del corpo, però, è spesso insudiciata da azioni libidinose che fanno precipitare l'uomo nel peccato. Cassiodoro si mostra molto equilibrato nell'affermare che gli organi di riproduzione hanno un valore alto, quando sono inseriti nel mistero dell'amore di Dio per l'uomo. Le scelte errate dell'uomo fanno di questo organo uno strumento di oscenità. La sessualità deve essere vissuta cristianamente senza pregiudizi, anzi riportando la realtà del corpo alla sua vera origine.

I sensi esterni si perfezionano con la ragione e il giudizio, per cui anche la forza della libidine può essere incanalata nelle energie positive dell'uomo. La santità del corpo di-



⁵² De anima, 87.

⁵³ De anima, 99.

⁵⁴ De anima, 99.

pende particolarmente dal grado di giudizio che l'uomo produce, anche se può essere influenzato dalle sue scelte negative. Cassiodoro dà grande importanza all'apporto della ragione, che può condurre l'uomo sulla via della rettitudine a partire dalla realtà del suo corpo. I sentimenti positivi e negativi si riverberano sul viso dell'uomo. Le emozioni e i pensieri si riflettono nello sguardo, perché è lo specchio dell'anima. Tale apertura sull'intimità dell'uomo è importante per conoscere fino in fondo il suo spirito. Nella relazione con Dio e con gli altri lo sguardo diventa il mezzo per unire o per allontanare. Volto e parola consentono all'uomo di manifestare se stesso, di progredire nella via della conoscenza, anche se sono segnati dal vizio che spesso deturpa la bellezza e l'armonia dell'uomo. Per Cassiodoro «davvero questa carne, benché presa di mira da vizi di diverso tipo e fiaccata dalle lacerazioni di molte ferite, è tuttavia la stessa che canta le ispirate preghiere dei Salmi, produce la grandezza dei martiri, è stata degna di ricevere la visita del suo Creatore e di prendere sulle proprie spalle la croce vivificante del divin Redentore»⁵⁵.

Le manchevolezze quotidiane che rendono affannoso il cammino dell'uomo a causa del peccato dell'origine possono essere colmate con la grazia di Dio in Cristo Gesù per ritornare così nella comunione divina grazie ad un impegno spirituale e morale. Il digiuno, l'elemosina e la preghiera consentono al cristiano di vivere una vita santa e di prepararsi ad accogliere nel corpo la presenza dell'Autore della vita. È evidente che per fare ciò bisogna fare del corpo il tempio dello Spirito, non concedendo spazio ad azioni peccaminose.

Per Cassiodoro vi è un piano divino in cui il corpo è subordinato all'anima, l'anima a se stessa, perché tutto sia orientato a Dio Creatore che ha offerto la salvezza in Cristo Gesù. Il sottostare del corpo all'anima riprende l'idea paolina presente nella lettera ai Galati (5, 25). Il camminare secondo lo Spirito è possibile quando viene sottomesso il potere della carne che agisce contro le mozioni provenienti dallo Spirito stesso. Cassiodoro osserva che anche l'anima ha bisogno di essere sottoposta ad una realtà superiore che la faccia brillare della sua luce. Non solo il corpo può essere segnato dal peccato, ma anche l'anima può allontanarsi dai suoi ideali, per cui necessita di essere guidata alla Luce divina. Corpo ed anima sono da orientare verso la realtà di Dio. Ciò è reso possibile dalla loro integrazione. Infatti non si può raggiungere il fine della vita dell'uomo, cioè la comunione eterna con Dio, senza che il corpo e l'anima siano perfettamente uno.

Per Cassiodoro l'anima «dotata del grande potere della ragione, riesce a scoprire con l'aiuto divino un'immensa quantità di beni: a inventare le forme letterarie, a produrre le feconde discipline delle diverse arti, a erigere la cinta delle mura per la difesa della città, a lanciare le creazioni della moda, a perfezionare l'industria agricola per migliorare i prodotti...»⁵⁶. La grandezza dell'anima è data dal fatto che essa partecipa della vita divina. Dio ha voluto offrire all'uomo qualcosa di Sé; ha voluto renderlo partecipe della sua stessa vita, per cui l'uomo può essere giustamente considerato l'apice della creazione. Cassiodoro introduce il concetto di analogia e di proporzionalità, volendo affermare che Dio ha effuso nella creazione il suo Spirito senza venir meno nella potenza e nella grandezza. Qualcosa dell'infinito è presente come suo segno nella finitezza delle cose e



⁵⁵ De anima, 105.

⁵⁶ De anima, 55.

dell'uomo. Le proprietà attribuite a Dio sono eccelse, ma Lui ha voluto che esse fossero infuse anche nella sua creatura, la più perfetta: «tutte le virtù più sublimi si trovano in Lui al sommo della pienezza e della perfezione, ma alle creature vengono accordate dalla generosità di Dio secondo il grado della loro natura»⁵⁷. Cassiodoro, per spiegare l'immortalità dell'anima, ricorre al concetto di analogia, affermando che nell'uomo vi sono qualità tali da rimandare alla presenza di Dio. C'è qualcosa di simile che avvicina l'uomo a Dio ed anche qualcosa di dissimile che lo allontana, creando quella differenza essenziale fra il Creatore e la creatura. La proporzionalità viene intesa come principio esistenziale, per cui l'anima, che è semplice, non composta da parti, indistruttibile, rimanda ad un'origine soprannaturale. Dio ha soffiato nell'uomo un soffio vitale, perché potesse governare la creazione voluta da Dio.

L'origine luminosa dell'anima cozza con la realtà quotidiana dell'uomo che si percepisce volubile: ora è nella gioia ora sta nel pianto; mite e poi acceso di irritazione. Cassiodoro intende scavare nei moti dell'anima per far emergere l'origine divina dell'uomo: «i moti dell'anima che vanno e vengono, ci situano in una condizione di incertezza. Solo in Dio onnipotente l'essere coincide con la sapienza, il potere col vivere, il volere con fare, e ciò giustamente, perché i beni veramente tali non vanno a lui, ma da lui provengono»⁵⁸. In Dio essere ed esistenza sono la stessa cosa; nell'uomo la sua esistenza non rispecchia spesso la sua essenza. L'anima è sottoposta all'influenza negativa, per cui mostra il lato buio della sua natura. Ad esempio, quando il credente sta pregando con tutta la sua buona volontà, viene raggiunto da altri pensieri che lo distraggono. Avverte che la sua anima è volubile, in quanto si fa prendere da altre fantasie. Il problema affrontato da Cassiodoro sulle difficoltà del pregare in realtà è indice di come l'anima possa allontanarsi dalla sua meta. Non vi sono solo problemi che riguardano il corpo, ma anche l'anima con le sue potenze (intelletto, volontà e memoria) può essere influenzata da fattori negativi. Il peccato incide sui moti dell'anima, per cui si può comprendere il suo essere volubile.

Cassiodoro considera il peccato non solo quale argomento teologico, bensì come realtà filosofica, senza la quale non si può osservare la totalità dell'uomo. La volubilità dipende dall'attrazione per il male che è sempre presente nell'uomo. Il fascino del proibito lo cattura, per cui non manifesta la sua origine divina. L'anima «a motivo del peccato è sempre insofferente e inquieta; si condanna da sola, senza essere accusata da nessuno»⁵⁹. Ancora una volta Cassiodoro, fine psicologo, individua nel volto il segno più evidente dell'uomo afflitto dal peccato: «il volto obnubilato dai mali, anche se dotato di bellezza fisica, non si mostra abitualmente sereno. Mesti perfino nella gioia, fanno cose di cui poi si dovranno pentire. Soli sotto la violenza delle loro passioni, ripiombano subito in uno stato di tristezza»⁶⁰.

Il peccato oscura particolarmente le facoltà dell'anima, per cui l'uomo risulta depotenziato. La mancanza di chiarezza causata dal peccato induce l'uomo a compiere scelte sbagliate e di conseguenza a non realizzare l'unità fra ciò che è e ciò che vive. La coeren-



⁵⁷ De anima, 59.

⁵⁸ De anima, 61.

⁵⁹ De anima, 109.

⁶⁰ De anima, 109.

za fra l'interiorità e l'esteriorità è frutto della fede in Dio che conduce il credente a prendere coscienza dei propri limiti e peccati. Infatti «quando Misericordioso si degna di illuminare l'occhio della mente accecata dagli eccessi della materia la conduce al traguardo della penitenza liberatrice, viene concesso il dono di salvarsi»⁶¹. La via indicata da Cassiodoro è quella della penitenza liberatrice, cioè della grazia di Dio che inonda il cuore dell'uomo che corrisponde con generosità all'invito a convertirsi.

Il credente è vittorioso sul peccato quando si apre alla presenza di Dio, quando si dispone a seguire Cristo sulla via della santità. «L'uomo di ferma determinazione, puro, onesto, loda tutti, incolpa se stesso e, riuscendo gradito ai più, è scontento di sé. Capire i propri limiti è segno di vera grandezza, e tale conoscenza appare propria di coloro i quali cominciano ad aprirsi ai segreti divini»62. Il volto dell'uomo sereno non è privo di sofferenza e di prove. Il cammino da compiere è un vero e proprio pellegrinaggio verso la Gerusalemme celeste. Tale itinerario per chi agisce volendo essere cristiano è irto di sassi, per cui le tentazioni sono numerose e fanno rallentare il passo. Il volto del giusto è gioioso anche se rigato da lacrime: «il volto dell'anima buona è sempre lieto e calmo, vigoroso nella magrezza, bello nel pallore, giulivo in mezzo alle continue lacrime, venerando nella lunga barba, aggraziato senza abbigliamento»⁶³. Per Cassiodoro nella relazione con la Santa Trinità l'uomo scopre la sua natura e la meta da raggiungere. Lo scrittore costruisce una vera e propria antropologia cristiana toccando i punti salienti a partire dalla fede in Cristo Gesù. Tale legame determina lo stile di vita e di comportamento. La via della santità è segnata da un costante e continuo esercizio delle virtù, in cui il credente sperimenta la grazia di Dio.

2. Linee di spiritualità monastica

«Chi non può insegnare con le parole, lo faccia con la santità del suo comportamento»⁶⁴. Cassiodoro indica ai monaci di Vivario la via per essere perfetti: la parola non può essere disgiunta da una vita integerrima⁶⁵. Il monastero, fondato da lui, è un luogo dove non solo si impara la cultura classica, ma ci si impegna nell'esercizio delle virtù per conseguire il premio eterno. La via del monachesimo trova la sua originalità nella volontà di seguire l'insegnamento di Cristo nella vita fraterna e nell'impegno nel lavoro che a Vivario si traduce nel conservare e approfondire la cultura classica e cristiana. Cassiodoro indica la santità come esperienza comunitaria da vivere, perché tale luogo non sia esclusivamente un cenacolo culturale, ma piuttosto una comunità di uomini che tendono alla perfezione cristiana. La conoscenza delle lettere e della Scrittura santa non allon-

⁶⁵ S. PRICOCO, *Spiritualità monastica e attività culturale nel cenobio di Vivarium*, in S. LEANZA (cur.), *Flavio Magno Aurelio Cassiodoro*. Atti della settimana di studi, Cosenza-Squillace 19-24 settembre 1983, Rubettino, Soveria Mannelli 1986, 357-377.



⁶¹ De anima, 109.

⁶² De anima, 113.

⁶³ De anima, 117.

⁶⁴ Istituzioni, 117.

tana il credente da Dio, anzi lo avvicina, perché la Scrittura l'aiuta a trovare se stesso in Dio per essere poi al servizio degli altri.

Il fine della vita monastica è il conseguimento della vita eterna con l'esercizio delle virtù e dei doni dello Spirito Santo. Per Cassiodoro la vita santa si distingue dall'ascesi filosofica, poiché l'orientamento proposto ai suoi confratelli è l'unione a Cristo nella conoscenza delle Scritture e nell'attività caritativa⁶⁶. I santi sono uomini che nell'oggi si sono impegnati a vivere il vangelo, rigettando la vanagloria del mondo per essere totalmente di Cristo⁶⁷. Essi sono stati resi da Cristo eterni da mortali, celesti da terreni. I monaci vivono la condizione di pellegrini, desiderosi della patria celeste, pur abitando il mondo.

La felicità che ricercano a Vivario non è frutto delle sole forze umane, ma della grazia di Dio che fluisce nel cuore del monaco. I monaci costruiscono una sancta societas in cui si possa sperimentare la bellezza della comunione fraterna: «vi è stata data una vostra città, o pii cittadini, nella quale, con l'aiuto del Signore, se vivrete concordemente e spiritualmente, godrete della prefigurazione della patria celeste»⁶⁸. La svolta esistenziale non sta nel seguire l'epicureismo o lo stoicismo che i monaci devono conoscere, ma nell'essere in unione con Cristo che tutto trasforma. La tranquillità dell'anima non è raggiungibile con l'indipendenza da ogni cosa, aborrendo tutto ciò che è eccessivo, ma trovando il senso della vita e della perfezione in Cristo che insieme con il Padre e lo Spirito Santo viene ad abitare il cuore del credente. L'epicureismo e lo stoicismo trovano solo nell'uomo la forza per superarsi per diventare perfetti. È, certo, una perfezione vissuta solo a livello umano, ma Cassiodoro indica come la perfezione dell'uomo si traduca in santità di vita nella comunione fraterna, là dove si trova Cristo. La felicità sta nel seguire la Persona umana e divina di Gesù Cristo, via, verità e vita per il Padre. L'imitazione santa è il mezzo per giungere alla Gerusalemme celeste insieme a tutta la comunità⁶⁹. Il monaco non si salva da solo, ma insieme ai suoi fratelli che desiderano costruire già il regno di Dio sulla terra.

Cassiodoro introduce l'idea dell'imitazione come forma per essere sempre più simili alla vita di Gesù Cristo, seguendo gli esempi dei Padri, dei Confessori e dei martiri. La lettura delle loro biografie può aiutare il monaco a crescere nella via della santità. Questi uomini hanno incarnato gli insegnamenti di Cristo, mostrando la via per ritornare alla comunione eterna con Dio. L'imitazione non è da intendersi copia, bensì quale ricerca incarnata della santità, avendo come maestro e modello di ogni perfezione lo stesso Gesù. Il Signore chiede ai suoi discepoli di imparare da Lui per entrare nel regno promesso (Mt. 11, 28-30). Il monaco è chiamato ad imitare le virtù di Gesù per essere un suo vero discepolo.

La modalità dell'imitazione, così come anche lo stesso Paolo suggerisce (Gal 4, 19), comporta una formazione intensa, in cui l'ascesi si coniuga con l'unione mistica. Cassiodoro sceglie per i suoi monaci gli insegnamenti di Cassiano sulla vita monastica, anche se corretti da Vittore Mattaritano, vescovo dell'Africa che ha colmato le lacune del pri-



⁶⁶ Istituzioni, 121

⁶⁷ Salmo XV, 3, 54-66.

⁶⁸ Istituzioni, 122.

⁶⁹ Istituzioni, 122.

mo in materia del libero arbitrio⁷⁰. Il merito di Cassiano è quello di far conoscere i moti interiori negativi, caratterizzati dagli otto vizi principali. Lo fa «in maniera così convincente da indurre gli uomini a vedere i loro peccati che prima non conoscevano, essendo avvolti nella caligine dell'ignoranza e ad evitarli»⁷¹.

In particolare Evagrio Pontico delinea la forza degli otto pensieri negativi che devono essere dominati dal monaco, se vuole incamminarsi sulla via della santità: 1. gastrimargía (Cassiano: de spiritu gastrimargiae): non è solo golosità, ma ogni patologia orale; 2. philargyría (de spiritu philaguriae): non solo l'avarizia, ma tutte le forme di stitichezza dell'essere e di patologia anale; 3. porneia (de spiritu fornicationis): non solo fornicazione, masturbazione, ma ogni forma di ossessione sessuale, di deviazione e di compensazione della pulsione genitale; 4. ofré (de spiritu irae): la collera, patologia dell'irascibile; 5. lypé (de spiritu tristitiae): depressione, tristezza, malinconia; 6. akédia (de spiritu acediae): acedia, depressione con tendenza suicida, disperazione, pulsione di morte; 7. kenodoxia (de spiritu cenodoxiae): vanagloria, inflazione dell'ego; 8. hyperéphanía (de spiritu superbiae): orgoglio, paranoia, delirio schizofrenico.

I monaci combattono una santa lotta contro il lato oscuro dell'uomo presente nelle profondità del suo essere, avendo le armi della Scrittura e della preghiera, imitando Gesù tentato da Satana: «coloro che combattono sono gli uomini, i loro aiutanti sono gli angeli di Dio e i loro oppositori sono i demoni malvagi. Ma se negli [uomini] diminuisce la conoscenza di Dio (Pr 17,2), [ciò non accade] per la dura forza dei nemici o per la negligenza dei soccorritori, bensì per la rilassatezza di coloro che combattono. Nostro Signore Gesù Cristo ci ha procurato tutto quanto [era necessario] alla nostra redenzione e ci ha concesso di *camminare sopra i serpenti e gli scorpioni e sopra ogni potenza del nemico* (Lc 10,19). E, oltre a tutto il suo insegnamento, ci ha donato ciò che lui stesso ha fatto quando è stato tentato da Satana, [in modo che], nel tempo della battaglia, quando i demoni combattono con noi e lanciano su di noi i dardi (Ef 6,16), noi diamo loro una risposta a partire dalle Scritture, perché non rimangano in noi i pensieri impuri, non rendano schiava l'anima con un peccato che si realizza nei fatti, non la macchino, né l'immergano nella morte del peccato»⁷².

La lotta contro i vizi non è uguale per tutti i monaci, ma ognuno con la propria personalità tende a configurarsi a Cristo impegnandosi generosamente. Anche Cassiodoro individua nell'apprendimento delle sante Scritture e nell'esercizio delle virtù un cammino ascensionale, in cui vi sono i novizi di Cristo, coloro che sono avanzati nella conoscenza e in ultimo chi sta sperimentando l'unione con la Santissima Trinità⁷³. Massimo il Confessore indica questi tre gradi con un'altra nomenclatura che sarà utilizzata in tutta la storia della spiritualità cristiana: «La sacra Scrittura chiama 'timorati' i principianti che in qualche modo stanno alle porte dell'atrio divino delle virtù. Quelli poi che hanno acquisito in una certa misura l'abito delle virtù nelle parole e nella condotta, li



⁷⁰ Istituzioni, 116.

⁷¹ Istituzioni, 116.

⁷² EVAGRIO PONTICO, Contro i Pensieri malvagi, Edizioni Qiqajon, Magnano (BL) 2005, 47-48.

⁷³ Istituzioni, 48; 116.

definisce 'proficienti'. Quanto poi a quelli che, nella ricerca delle virtù secondo conoscenza hanno raggiunto la vetta della verità che manifesta le virtù, essa li chiama 'perfetti'»⁷⁴. Cassiodoro osserva che chi avrà vissuto intensamente la vita cenobitica potrà accedere alla vera e propria esperienza monastica, cioè quella eremitica. Bisogna essere sicuri che i monaci siano saldissimi nella vita di fede e preparati all'ascesi più dura, cioè quella del silenzio e della solitudine: «se gli animi purificati desiderano una vita più elevata, avete a vostra disposizione i piacevoli eremi di Montecastello, dove, con l'aiuto di Dio, potrete vivere felicemente come anacoreti»⁷⁵.

L'itinerario ascensionale inizia con l'esame di coscienza, nel voler esprimere tutta la propria vita confrontandosi con le sacre Scritture, parola viva di Dio agli uomini. Il vangelo risulterà essere il metro di misura per riconoscere i pensieri cattivi per giungere alla pienezza di vita in Cristo Gesù. Come nella tradizione Orientale ed Occidentale chi muove i primi passi sulla via della santità deve conoscere se stesso, discernendo ciò che avvicina o allontana da Dio. La lotta spirituale che viene ingaggiata contro i vizi potrebbe scoraggiare i novizi che possono trovare conforto nella lettura dei salmi e nella vita dei santi. Chi sta a metà dell'opera non può volgersi indietro, desiderando ciò che ha lasciato, pena il cadere nell'accidia, mal sottile che colpisce i monaci poco amanti del silenzio e del nascondimento.

Anche Cassiodoro mette in guardia i suoi monaci da questo pensiero cattivo che allontana i più dalla vita santa. L'accidia nella descrizione di Giovanni Climaco è «paralisi dell'anima, infiacchimento 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»⁷⁶. Evagrio Pontico chiama questo vizio diavoletto del meridiano, perché incalza il monaco nel pomeriggio, quando non c'è molto da fare. Il monaco inizia a girovagare con la mente e coinvolge anche gli altri nella critica e nel disinteresse per la vita religiosa⁷⁷. Cassiodoro offre come rimedio a questo stato di indolenza la lettura delle Scritture e i vari commentari: «non amate l'accidia che, come sapete, è odiata dal Signore. Sono a vostra disposizione i documenti 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»⁷⁸. Combattendo l'accidia il santo monaco potrà aiutare a sua volta coloro che lo seguono ad entrare in profondità nelle Scritture per conoscere la vera vita. Chi ha a disposizione i libri ha il dovere di consegnare il frutto del suo studio a coloro che ne sono privi, perché tutti possano abbeverarsi alla stessa fonte⁷⁹.



⁷⁴ MASSIMO IL CONFESSORE, Capitoli vari sulla teologia e l'economia, 68, in NICODIMO AGHIORITA – MACARIO DI CORINTO (curr.), Filocalia, vol. 2, Gribaudi Editore, Milano 1983, 181.

⁷⁵ Istituzioni, 116.

⁷⁶ GIOVANNI CLIMACO, La scala, Discorso XIII, 1, Edizioni Qiqajon, Magnano (BL) 2005, 237.

⁷⁷ EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico, Cento capitoli*, 10, in Id., *Per conoscere Lui*, Edizioni Qiqajon, Magnano (BL) 1996, 195.

⁷⁸ Istituzioni, 122.

⁷⁹ Istituzioni, 122.

L'ascesi mistica continua con il vivere perfettamente l'obbedienza. La regola e gli ordini dei superiori contribuiscono alla santificazione dell'intera comunità monastica. Essi guidano il monaco al premio eterno, perché ha seguito Cristo umile, povero e casto. L'osservanza delle regole deve avvenire, però, senza mormorazione e senza indignazione. Cassiodoro fin dalla sua formazione laica aveva posto molta attenzione alla virtù dell'obbedienza. Aveva invitato in particolare i suoi collaboratori ad esercitarsi nell'obbedienza, perché il governo delle proprie provincie potesse essere sempre giusto⁸⁰. Cassiodoro è figlio obbediente della Chiesa, per cui desidera che i suoi monaci ascoltino la parola di Dio che la Chiesa proclama per la loro salvezza. Spesso la difende, perché non sia defraudata di ciò che le è proprio.

Grazie all'obbedienza il monaco santo giunge alla confessione dei propri peccati. Tutti sono chiamati alla perfezione: «chi commette pochi peccati ringrazi, perché non è stato abbandonato dalla misericordia di Dio al punto tale da scivolare precipitosamente nel vizio; chi ha numerosissime colpe preghi incessantemente»⁸¹. L'accusa del proprio peccato libera il monaco da ciò che gli impedisce di salire la scala verso il regno di Dio.

Una vita penitenziale è richiesta a colui che vuole fare sul serio nella via per la santità. Innanzitutto non deve frequentare coloro che sono pessimi nella vita religiosa, ma solo coloro che possono insegnare con il proprio esempio⁸². Bisogna parlare con prudenza, allontanandosi dai discorsi fuorvianti che riguardano la fede e i costumi⁸³. Il monaco non può attardarsi sui pensieri che fanno scivolare sui desideri della carne⁸⁴. Il suo parlare sia chiaro e schietto rigettando il vaniloquio e la falsità. La lingua attrae il monaco al vizio, quando non la frena con la forza della preghiera⁸⁵. Il digiuno e il cilicio possono aiutare il monaco a dominare i propri istinti, se vi è sempre l'invocazione a Dio⁸⁶.

Le penitenze corporali e spirituali sono intimamente unite alla carità da vivere nei riguardi del prossimo. I monaci pregano e lavorano, affinché il povero abbia sollievo: «accogliete i pellegrini, fate l'elemosina, vestite gli ignudi, spezzate *il pane agli affamati*, poiché si può dire veramente consolato colui che consola i miseri»⁸⁷. Cassiodoro desidera che il suo monastero sia accogliente, perché tutti vi possano trovare ristoro nella carne e nello spirito: «come è bello, infatti, ridare forza ai malati con dolci frutti o nutrirli con i piccoli dei piccioni o con i pesci o ricrearli con il dolce miele»⁸⁸. Si deve fare di tutto per risollevare lo spirito di chi bussa alla porta del monastero. Infatti la posizione stessa del monastero di Vivario è stata scelta per favorire i pellegrini e i poveri. I bagni sono stati costruiti per gli ammalati, perché ci siano limpide acque sia da bere che per



⁸⁰ MAGNI AURELII CASSIODORI, *Variarum Libri XII;XII, XX* (CCSL, XCVI), Typographi Brepols Editores, Turnholti 1973.

⁸¹ Istituzioni, 123.

⁸² Salmo XXV, 190-206.

⁸³ Salmo XXXV, 2, 23-43.

⁸⁴ Salmo CXL, 9, 224-235.

⁸⁵ Salmo CXL, 255-268.

⁸⁶ Salmo XXXIV, 13, 242-290.

⁸⁷ Istituzioni, 121.

⁸⁸ Istituzioni, 114.

refrigerarsi⁸⁹. Cassiodoro si rivolge in particolare a quei fratelli che si occupano di curare gli ammalati. La loro scienza non sta solo nel trovare rimedi per i mali, ma nella preghiera che li renderà ben accetti a Dio⁹⁰. Il servizio dei monaci deve essere sempre lieto, poiché nel povero c'è il volto di Dio. I monaci che hanno raggiunto la meta della perfezione non diranno mai di essere perfetti, perché avvertiranno sempre la loro debolezza e piccolezza. Chi è tutto di Dio si fa prossimo agli ultimi.

Conclusioni

Il vangelo si propaga, perché cresce nelle diverse circostanze della vita. Cassiodoro osserva che i valori evangelici possono essere assunti da tutti grazie a chi li prodiga nella conoscenza e diffusione delle sante Scritture. L'impegno intellettuale non è fine a se stesso, non serve a conservare, ma a diffondere e a trasmettere alle generazioni future il sapere cristiano. Cassiodoro è un santo evangelizzatore, poiché comprende per ispirazione divina che la scuola e il monastero devono formare all'annuncio con la conoscenza approfondita delle Scritture e soprattutto con la sapienza del cuore. Il vero rinnovamento della Chiesa avviene proprio quando il credente si pone in ascolto dello Spirito che le parole della Scrittura suscitano nella mente e nel cuore. Lo Spirito ispira chi legge la Scrittura nella comunione della Chiesa e nella comunità dei monaci. Diffondere il vangelo è lo scopo di Cassiodoro che si impegna per formare monaci. Quest'ultimi dediti alla Scrittura e alla lettura, si porranno in ascolto di coloro che busseranno al monastero sia per motivi di indigenza sia per motivi spirituali.



⁸⁹ Istituzioni, 115.

⁹⁰ Istituzioni, 120.

Il percorso paradossale della storia narrata nel Libro di Ruth

di Emma Caroleo*

Il presente approfondimento avverrà fra le pagine della Sacra Scrittura ed in maniera specifica approccerà il Libro di Ruth. Due saranno le linee guida lungo tutto il corso di questo lavoro: l'ascolto del dato scritturistico¹ e la sua lettura teologico - spirituale; e la riflessione suscitata da tre autori² contempornei che, a diverso titolo, e con tre angolazioni diverse, hanno studiato il Libro di Ruth e la sua figura.

1. In ascolto del libro di Ruth

Il Vangelo di Matteo inizia con un elenco di nomi³. Si apre così il Nuovo Testamento che non parte da zero, ma l'Evangelista ci tiene ad inserire la storia di Cristo nelle generazioni a Lui precedenti. In mezzo all'elenco spiccano, per contrasto ed eccezione, tre donne straniere: Betsabea l'hittita moglie di Urìa, Tamàr la cananea, Ruth la moabita. Le ultime due hanno una storia simile, poiché si sposano con ragazzi ebrei, ma entrambe restano vedove e senza figli, così, a quel punto, spendono la vita per rimanere nella casa e nella fede incontrate. La loro potenza appare caratterizzata dalla propria fertilità che darà una discendenza alla terra e alla gente di Giuda. Daranno figli alla stirpe del Messia.

- * Emma Caroleo, docente incaricata della PUG presso il Dipartimento della Teologia delle Religioni, emmacaroleobonfatti@gmail.com
- ¹ Bibbia Ebraica Interlineare, Cinque Megillot. Rut, Cantico dei Cantici, Qohelet, Lamentazioni, Ester. Ebraico, Greco, Latino, Italiano, Edizioni San Paolo, Milano 1991, 2-25.
- ² E. Bianchi, «Ruth» in Lontano da chi?Lontano da dove?Introduzione e Commento ai cinque volumi biblici: Cantico dei Cantici, Ruth, Lamentazioni, Qohelet, Ester, Piero Gribaudi Editore, Torino 1977, 79-102. J. Kristeva «Rut la moabita» in Stranieri a se stessi, Feltrinelli, Milano 1990, 65-71; P. De Benedetti, «Il Dio di Rut» in La chiamata di Samuele e altre letture bibliche, Morcelliana, Brescia 1976, 64 67.
- ³ *Mt* 1, 1-17.La genealogia di Gesù nel *Vangelo di Matteo* ha un carattere sistematico dal momento che è divisa in tre parti aventi la medesima estensione: vv. 1-6a i 14 antenati di Gesù da Abramo al re Davide; vv. 6b-11 i 14 antenati di Gesù dal re Davide a Ieconia "al tempo della deportazione in Babilonia"; vv. 12-16 i 14 antenati di Gesù dall'esilio babilonese a "Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù chiamato Cristo". È interessante sottolineare quattro aspetti del testo: si tratta di una genealogia di Giuseppe e non di Maria (anche se Maria viene ricordata, ma come sposa di Giuseppe); mette in luce, in modo particolare, la discendenza davidica di Gesù (e dalla stirpe di Davide, secondo i profeti, doveva nascere il Messia); propone una visione incentrata sul popolo ebraico, il popolo depositario dell'alleanza; si sviluppa seguendo uno schema in cui ritorna per tre volte il numero quattordici, multiplo di sette che indica pienezza, completezza.



2. Il tessuto narrativo del libro di Ruth

Il libro di Ruth sarà letto all'interno dei cinque rotoli, *megillot*⁴, «beneficiando del discernimento delle tradizioni della lettura ebraica». Secondo tale lettura, i cinque rotoli indicano al credente il criterio per discernere la propria appartenenza al Signore, chiedendo con insistenza dove abiti, e da chi sia lontano o a chi sia vicino⁵, poiché si vive in condizione di esilio rispetto a Dio e dalla sua parola. Nella Bibbia ebraica, la storia di Ruth si trova fra i *ketubim* e all' interno dei *megillot* che sono letti durante cinque importanti festività, così, per esempio, il libro di Ruth è proclamato nelle sinagoghe ogni anno, il giorno di Pentecoste.

Gli studiosi fanno risalire la composizione del libro di Ruth al periodo pre-esilico⁶, malgrado la sua vicenda sia ambientata al tempo dei Giudici, cioè al periodo successivo alla conquista della terra, promessa ma non regalata. Il libro di Ruth si svolge interamente all'aria aperta, è formato da quattro capitoli⁷ con 85 versetti in tutto. Nell'originale ebraico ci sono 1286 parole, 4800 lettere.

Lo studio che gli sarà dedicato seguirà il suo verso, il percorso della sua storia, che si ha ragione di credere sia sottosopra, paradossale, poiché segue il criterio della vicinanza e/o lontananza dall'Amore di Dio: «Ruth giunge vicino a Dio senza saperlo perché ha avuto la forza di lasciare la sua terra moabita senza sentire di andare lontano».



⁴ E. BIANCHI, *Ibidem*, 17.

⁵ E. BIANCHI, *Ibidem*, 11.

⁶ Il libro di Ruth non fa parte della storia deuteronomistica, esso presenta una diversa posizione all'interno della Bibbia ebraica e nelle traduzioni dei LXX e della Vulgata. Nel canone ebraico Ruth si trova nella terza parte fra gli scritti; più precisamente è il primo dei cinque rotoli *megillot*. I LXX e la Vulgata, invece, pongono il libro di Ruth subito dopo i Giudici. Data questa posizione, come pure le parole iniziali «al tempo in cui governavano i Giudici», è possibile che la redazione finale nella sua forma attuale sia avvenuta dopo il periodo dell'esilio. Il libro appare come una protesta contro l'integralismo della restaurazione. Secondo la prospettiva avanzata da Enzo Bianchi il libro di Ruth ha diverse valenze: 1) salvaguardare l'universalismo della salvezza predicata dai profeti, poiché Dio non disdegna l'omaggio di una straniera; 2) edificare i credenti mostrando loro come il giusto riceva compenso per quanto patito. C'è un Dio che sta dalla parte del povero e del sofferente anche se straniero; 3) stabilire la genealogia del re Davide; cfr. E. BIANCHI, *Ibidem*, 81-82.

⁷ Il libro di Ruth si divide in quattro capitoli che corrispondono a cinque scene: il cap. 1,1-5 presenta le *dramatis personae* ed espone l'antefatto cioè la carestia ed il trasferimento in terra straniera; il cap. 1,6-22 parla del ritorno in patria di Noemi con Ruth; il cap. 2 della spigolatura e dell'incontro sul campo di Booz; il cap. 3 dell'incontro sull'aia di Booz; il cap. 4 del riscatto, del matrimonio, della nascita del figlio. La narrazione è concentrata, non si diffonde in forme analitiche e raffinate; domina il dialogo parlato sull'azione, lo stile è molto sobrio.

⁸ E. Bianchi, *Ibidem*, 21.

3. Ruth «la moabita»: la legge che regolava i rapporti con i moabiti (Rt 1,1-22)

Nel libro si definisce più volte Ruth come la Moabita⁹. L'accento posto con insistenza sull'origine moabita di Ruth non è indifferente poiché i rapporti fra il popolo di Israele e i moabiti non erano proprio cordiali¹⁰. In più, durante le missioni di Esdra e Nehemia (445-398) a Gerusalemme, vi era il timore di una perdita di identità in mezzo alle nazioni pagane dovuta al mescolamento delle razze e soprattutto al matrimonio di giudei con donne straniere¹¹; la legge era molto chiara a tal proposito: «Tu non ti imparenterai con esse, non darai la tua figlia ai loro figli e non prenderai le loro figlie come mogli ai tuoi figli perché allontanerebbero i tuoi figli da me per farli servire a dei stranieri» (Dt.7,3) e la Torah specificava duramente che «l'ammonita e il moabita non entreranno nella comunità del Signore: nessuno dei loro discendenti nemmeno alla decima generazione» (Dt.23,4)¹².

Eppure Ruth la Moabita diverrà, paradossalmente, la matriarca del regno ebraico. La Moabita rovescia le sorti, e pone sottosopra una condizione che da condannabile si tramuta in compimento. La maternità della moabita dona vita e progenie agli antenati del re Davide.

Il primo capitolo del libro di Ruth narra che un abitante di Betlemme, Elimelek¹³, emigra in cerca di pane¹⁴. Il tema dello straniero si inserisce sin dal principio nella storia di Ruth, poiché questo uomo venerabile dalla Giudea osa¹⁵ stabilirsi a Moab.

In qualsiasi caso Elimelek muore, così come i suoi due figli, Maclon e Chilion, e non lasciano eredi. Restano rispettivamente la moglie Noemi con le due nuore, Orpah e Ruth. Noemi viene a sapere che «il Signore ha visitato il suo popolo» (Rt 1,6) e decide di tornare a Betlemme, così si congeda dalle due nuore, invitandole a restare a Moab, presso le loro famiglie, nella loro terra di origine.

- ⁹ Difatti nel libro di Ruth la qualificazione <la Moabita> accanto a Ruth compare in: 1,22; 2,2; 2,6; 2,21; 4,5; 4,10.
- ¹⁰ Tra i vari popoli che riescono a prevalere sul popolo di Israele ci sono i Moabiti, residenti ad oriente del Giordano. Ma il loro dominio sarà spezzato da un attentato. Eud della stirpe di Beniamino riuscirà ad uccidere il re di Moab. E riuscirà anche a scappare e a chiamare all'insurrezione. Nella rivolta cadranno diecimila moabiti ai guadi del Giordano.
 - ¹¹ E. BIANCHI, *Ibidem*, 80.
- ¹² La condanna appare perpetua per l'inospitalità di quei popoli verso gli ebrei e anche perché Moab e Ammon sono figli di Lot, nipote di Abramo (Gen 1938), figli di un incesto.
- ¹³ Il Ruth Rabba interpreta il nome di Elimelek come «io sono re»: per il suo orgoglio incontra la sventura. Maclon e Chilion signficano «Malattia e Dissoluzione» E. BIANCHI, *Ibidem*, 88.
- ¹⁴ Sembra che gli uomini di Dio passino attraverso questo emigrare e apprendano a mendicare e a sentirsi stranieri e pellegrini sotto la protezione di Dio solo, cfr. E. BIANCHI, *Ibidem*, 87. La prima volta procura esilio ad Abramo (Gen 12,10); la seconda colpisce Isacco (Gen 26,1); la terza colpisce tutta la terra e sarà governata dall'Egitto tramite Giuseppe (Gen 41,54).
- ¹⁵ Abbiamo utilizzato il verbo «osare» perchè anche se l'abbandonare la terra per sfuggire alla carestia non è una cosa rara all'interno della Bibbia (Giuseppe e la sua famiglia si recano a Gosen, Gen 47,27; e una vedova si reca nel territorio dei Filistei seguendo il consiglio di Elia, 2Re 8), recarsi nella terra di Moab e stabilire la propria dimora in mezzo a quel popolo è una cosa inaspettata, vista la proibizione di Dt 23,4.



Nella sua saggezza Noemi comprende che il viaggio verso Betlemme per lei ha un significato inverso rispetto a ciò che avrebbe potuto significare per le due nuore. Difatti, per Noemi (la diletta) sarebbe stato un rifugio, ma per Ruth (l'amica) e Orpah (colei che volge la nuca) avrebbe rappresentato un viaggio verso l'esilio e la stranierità accertata¹⁶. Così Orpah bacia la suocera per abbracciare la mamma e, con lei, la religione del suo popolo moabita; Ruth piuttosto insiste in modo deciso per accompagnare Noemi a Betlemme: «Non insistere con me. Dove tu andrai io andrò; dove tu ti fermerai io mi fermerò. Il tuo popolo sarà il mio popolo ed il tuo Dio sarà il mio Dio, dove tu morrai, morrò anche io, e là voglio essere sepolta. Mi punisca Iddio, se altra cosa, all'infuori della morte, mi potrà separare da te» (Rt 1,16-17).

Dai discorsi di Ruth esala una fedeltà passionale nei riguardi della suocera¹⁷ più che una immediata adesione al Dio di Israele. Ruth rinuncia ad ogni cosa, alla casa di sua madre, alla terra moabita, ai suoi dei, solo per amore di una creatura, il tutto inserito in una prospettiva di povertà e di fame per cui si può affermare che si tratti di «una follia d'amore»¹⁸. Si ritiene che, in tal senso, Ruth agisca per una forza viscerale di attaccamento che non ha bisogno di una chiamata divina¹⁹, tanto necessaria per far muovere il genere umano maschile. Difatti, nella ferma decisione di Ruth riecheggiano le parole di Abramo, e, come lui, anche ella si mette in cammino, ma per amore della suocera, per la quale «rinuncia all'unica protezione che le rimaneva e che avrebbe trovato restando fra i moabiti, nel suo popolo»²⁰.

Ruth si assume delle responsabilità anche nelle avversità, che integra nella sua consapevole perseveranza. La storia di Ruth tratta di una condivisione laica tutta al femmini-le²¹, che procede dinamicamente, in autonomia e libertà, superando le identità di appartenenza: «così Noemi e Ruth, la diletta e l'amica, tornano a Betlemme, destando l'interesse di tutta la città»²².

4. Ruth la vedova: la legge a protezione dei più poveri (Rt 2,1-23)

Ma se il primo atto di una migrazione è l'abbandono della propria terra, il lasciarsi alle spalle la patria, il secondo è il divenire stranieri nella comunità dove si arriva, espe-

- ¹⁷ J. Kristeva, *Ibidem*, 67.
- ¹⁸ E. Bianchi, *Ibidem*, 88.

- ²⁰ E. BIANCHI, *Ibidem*, 84.
- ²¹ Ad accentuazione di quanto affermato Enzo Bianchi riferisce come quasi tutti i verbi utilizzati nel libro di Ruth siano al femminile. E. BIANCHI, *Ibidem*, 79.
 - ²² E. Bianchi, *Ibidem*, 89.



¹⁶ Noemi significa «piacevole, gentile, diletta» secondo il midrash, così come Ruth significa «amica» fino alla fine e Orpah, da *oreph*, nuca «colei che volge la testa» in J. Kristeva, *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli editore, Milano 1990, 67; cfr. P. De Benedetti, *La chiamata di Samuele e altre letture bibliche*, Morcelliana, Brescia 1976, 64.

¹⁹ Di fronte all'ostinazione di Ruth, Noemi cessa di parlare, nel testo non vi è nessun cenno di ringraziamento o segno di apprezzamento per la nuora (Rt 1,18).

rienza espressa nel libro di Ruth dal verbo gwr23. Iniziato a Moab, il ritorno raggiunge il suo obiettivo con l'arrivo di Noemi e Ruth a Betlemme. Betlemme significa casa del Pane, e tutta la storia ruota intorno a questo nodo geografico, del quale Davide e Gesù sono i giganteschi concittadini. Le due donne vi giungono all'inizio della mietitura dell'orzo (Rt 1,22). È il tempo dell'abbondanza, il pane è una sicurezza per tutti. In questo frammento della storia, Ruth s'innesta nella comunità del popolo di Israele. Il suo nome è sempre accompagnato e riconosciuto dalla qualificazione la Moabita. Ma Ruth non solo si presenta alla comunità del popolo di Israele quale Moabita, ma anche come vedova. Più che di semplici qualificazioni si può parlare di una vera condizione che Ruth sente e vive come propria e che la fa arretrare dinanzi a qualsiasi diritto. Non a caso non chiede per sé un posto alla tavola dei figli di Israele, né pretende di partecipare alla mietitura, perché conosce la marginalità della sua situazione: sa di essere povera e vive spigolando dietro i lavoratori della campagna di un parente di Elimelek, Booz²⁴ (Il Signore è forte). Ma Dio, che rende giustizia all'orfano e alla vedova e ama il forestiero (gr) donandogli pane e vestito (Dt 10,18-19), non resta indifferente dinanzi all'amore di Ruth. Dio ricambia la scelta dell'umile vedova moabita facendola divenire antenata di Davide, e, quindi, del futuro Messia²⁵. In tal senso appena giunta a Betlemme Ruth è partecipe di un episodio di «redenzione». Si tratta della procedura giuridica per riscattare le proprietà del marito defunto e dargli una posterità legale, affinché l'albero della casa di Israele cresca in ogni suo ramo nel futuro, fino ai giorni del Messia. Questo l'ambiente della vita di Ruth, la Moabita, che è ben conscia di essere considerata «straniera> rispetto alla comunità del popolo di Israele e che come tale si comporta²⁶ quando Booz le rivolge parole di riguardo. «Ascolta figlia mia non andare a spigolare in un altro campo e non allontanarti da qui, ma segui il passo dei miei servitori. Osserva qual è il campo dove mietono e mettiti dietro di loro. Ecco io ordino ai miei servi di non disturbarti [...] Allora Ruth si prostrò con la faccia a terra e gli disse: "Come mai ho trovato tanta grazia ai tuoi occhi da interessarti a me che sono una «straniera»?"» (Rt 2,10).

²⁶ E. Jenni - C. Westermann, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Vol. 1, Marietti editore, Torino, 1978, 355-358.



²³ La condizione del *gher* cioè della migrante/residente che aspetta Ruth nel paese di Noemi è quella di una cittadinanza di secondo ordine; diviene straniera rispetto alla comunità. Ieri come oggi il/la migrante/residente e quindi straniero è utilizzato per i lavori pesanti (Dt 29,10); anzi il migrante/residente e quindi straniero può essere comprato come schiavo (Lv 25,45). Talvolta è trattato con disinvoltura (Dt 14,21), oppure con disprezzo, è nominato dopo il bestiame (Es 20,10). Ruth, come tutti i migranti/ stranieri, sarà sottomessa alle leggi d'Israele. Certo Ruth la straniera era in grado di condividere con il popolo di Dio l'esperienza di gente sradicata, obbligata a vivere con altri costumi, a farsi accettare come diversa e a correre il rischio di non farsi comprendere.

²⁴ Probabilmente si tratta del figlio del fratello di Elimelek, cugino del defunto marito di Ruth. In quell'epoca gli ebrei consideravano un obbligo morale dare una discendenza alla vedova, anche se il compito non poteva essere assolto, secondo i termini di legge, dal fratello del defunto.

²⁵ «Dio è umile. Non gli importa di essere amato o forse neppure conosciuto direttamente, nella storia di Ruth Dio ha voluto annunciare una promessa per tutti quelli che sono stranieri» P. DE BENEDETTI, *Ibidem*, 66.

Ruth parla di sé utilizzando il termine ambiguo $nkryh^{27}$, parola negativa che indica una donna anche di cattiva reputazione. Booz consola la vedova segnando qui un'altra tappa al contrario, è un altro frammento della storia di Ruth da leggere sottosopra.

Scocca l'ora della risposta di Dio a Ruth per bocca di Booz²⁸, il quale non solo le riferisce ciò che ha sentito sul suo conto riguardo alle scelte compiute a favore della suocera per la quale «hai lasciato tuo padre e tua madre, la tua patria» (Rt 2,11), ma le esprime il suo senso di accoglienza e di comprensione benedicendola e augurandole la ricompensa da parte di Dio: «Ti ricompensi il Signore per quanto hai fatto, e il tuo salario sia pieno presso il Signore Dio d'Israele sotto le cui ali sei venuta a rifugiarti» (Rt 2,12)²⁹.

Ruth apprende da Booz a quale grado di profonda intimità con il Signore lei abbia avuto accesso, tanto «da essere coperta dalle Sue ali»³⁰. La Moabita, vedova, ha trovato il suo spazio di possibilità nella forza dell'amore del Dio d'Israele e, in tal senso, Booz le annuncia la sua prossimità a Dio³¹. L'amore preferenziale di Dio per la vedova, per gli irregolari della terra, è filtrato, nella storia del libro di Ruth, dall'amore dell'altro. L'agire di Dio pone gesti a favore dell'altro dimenticato poiché Egli è il «Dio che protegge la vedova e lo straniero, che non si addormenta e non sonnecchia» (Sal. 146,9; 121,4).

Così gli attori della storia sono veicolo di amore che salva, gli uni per gli altri: lo è Ruth per Noemi, Noemi per Ruth, Booz per Ruth e Noemi, Obed per tutti. In Booz trovano espressione e sostanza l'amore di Dio per la vedova . Seppur egli sia descritto come «uomo potente e ricco» (Rt 2,1) non si esita ugualmente a definirlo «uomo pieno di fede» (Rt 2,12), poiché in lui e attraverso di lui si renderà esplicita la cura di Dio per la creatura dimenticata.

Al momento del pranzo³² Ruth è invitata a condividere il grano abbrustolito e a intingere il pane nell'aceto con i mietitori, è una piccola festa: Ruth partecipa in silenzio, con compostezza, saziandosene e lasciandone d'avanzo per Noemi che l'attende a casa (Rt 2,14).

Ruth, la Moabita, vedova e povera, ha trovato la convivialità presso il ricco Booz che diviene il suo protettore: «lasciatela raccogliere le spighe che vuole e non rimproverate-la. Anzi lasciate cadere apposta delle spighe» (Rt 2,15).

³² È un'altra scena, non il seguito della conversazione precedente. È il punto del giorno che sta fra il culmine del sole in cielo e la fatica dei lavoranti. È ora di rifocillarsi e Booz si avvicina e la invita alla mensa comune.



²⁷ Tale termine può avere anche connotazioni di immoralità come in Pr 2,16, dove straniera indica la donna dissoluta. Ruth si prosterna fino a terra «cadde sul suo volto» e testualmente afferma: «per quale causa ho trovato grazia nei tuoi occhi per farmi riconoscere e io sono straniera?». Ruth sottolinea la sua condizione di ultima fra gli ultimi. E cadere sul volto è un piombare per terra, non un inginocchiarsi, è frutto di una emozione solenne. E. De Luca, *Ibidem*, 38.

²⁸ E. BIANCHI, *Ibidem*, 91.

²⁹ Abbandonare padre e madre è la legge naturale che Dio impone ad Adamo ed Eva (Gen 2,24). Ma il gesto straordinario, a rovescio, è che Ruth lascia i genitori e la sua terra quando non c'è più la ragione del marito. La sua partenza da Moab comporta una follia perché cancella origine, genitori e nascita per un'adesione totale al popolo e al Dio fino ad allora sconosciuti.

³⁰ E. BIANCHI, *Ibidem*, 92.

³¹ In realtà il Dio che viene incontro è sempre il Dio, non mio, ma degli altri: è quello che consegna me agli altri e che affida loro a me. P. DE BENEDETTI, *Ibidem*, 65.

Con questa scena l'episodio sembra chiuso, ma non nel libro di Ruth che sorprende e crea sia paesaggi che situazioni quanto mai inediti e paradossali. Poiché proprio da questo momento comincia l'azione concertata dalle due donne.

Noemi interroga due volte Ruth: la prima volta sul raccolto racimolato e, la seconda, su dove la giovane abbia trascorso il giorno, avendo riportato a casa anche del cibo per lei. (Rt 2,19). Ruth racconta per intero lo svolgimento della sua giornata, Noemi ora conosce il nome del loro benefattore, e prorompe in un canto di gioia benedicendo il Signore, che non ha rinunciato al suo *hesed* verso i vivi e verso i morti. Anche le sorti di Noemi cambiano, poiché: «Quest'uomo è uno dei nostri liberatori, uno dei nostri *goel*» (Rt 2,20)³³.

A questo punto l'atmosfera si fa più distesa e Noemi riesce a trovare spazio per ipotizzare le sorti dei giorni futuri, perché il raccolto sarà lungo e Ruth dovrà badare alla sua reputazione. Nuovamente, all'interno del Libro, si stigmatizza il comportamento di Ruth, la quale «rimase con la suocera» (Rt 2,23). In sostanza la Moabita adotta in piena libertà i valori tradizionali del popolo d'Israele che riesce ad integrare nella sua vita di relazione con Noemi.

La situazione di Ruth è archetipo e promessa per tanti irregolari che provano amore per una creatura al punto tale da scegliere il Dio della creatura amata³⁴. Lei dimentica se stessa e inizia un processo di riconoscimento all'interno di una grammatica scritta dall'alterità.

5. Ruth la donna, <altra> rispetto al genere: le regole grammaticali dell'alterità (Rt 3, 1-18)

Il riconoscimento dell'altro come diverso da sé occupa il terzo capitolo del libro di Ruth, che prende il suo avvio là dove la storia sembrerebbe finire: la mietitura era terminata e non c'era più nulla da spigolare nel campo. La preoccupazione principale delle due donne era che Ruth, rimasta in casa con la suocera Noemi, non avesse più futuro. Eppure la storia prosegue come storia di provvidenza, nel solco già tracciato da Ruth, che si rivela duttile nei confronti della suocera ed ausiliaria del suo desiderio³⁵. E così come hanno concertato le due donne, avviene l'incontro fra Ruth e Booz. Esso si modula in due momenti all'interno dei quali si palesano un 'prima' ed un 'dopo'. Nel 'prima', si assiste all'atteggiamento umile di Ruth, la Moabita, ospite dinanzi all'ospitante; nel 'dopo' saranno protagoniste l'audacia e l'ardire femminile.

L'inizio di questo processo dinamico si crea nella casualità dell'incontro fra i due, in cui Ruth accetta la situazione di Moabita, povera, vedova, ridotta a spigolare l'orzo con umiltà nei campi altrui. Nel proseguo, Noemi interviene per dare una spinta alla Provvidenza, dimodochè si possa indurre Booz a compiere ciò che la legge di Dio esige da lui, cioè la legge del riscatto.



³³ E. BIANCHI, *Ibidem*, 93.

³⁴ E. Bianchi, *Ibidem*, 86.

³⁵ J. Kristeva, *Ibidem*, 68.

Tutte le istruzioni che Noemi impartisce alla giovane nuora sono espresse e compresse in una precipitosa valanga di verbi che immaginiamo corrispondano alla preoccupazione e all'urgenza di ciò che stava nel cuore³⁶ della donna più anziana. Al termine del suo discorso, Noemi prevede quale sarebbe potuto essere il comportamento di Booz, al quale una volta scoperti i piedi da parte di Ruth, si sarebbe ricordato che il tempo del riscatto era arrivato e quindi avrebbe agito come fratello di Maclon, marito defunto di Ruth. E «Ruth le (a Noemi) disse: Farò tutto quello che mi hai detto» (Rt 3,5).

Così Ruth, seguendo i suggerimenti sapienti della suocera, si lava, si profuma, e, avvolta dal velo³⁷, si mette ai piedi di Booz mentre dorme sui mucchi di orzo nell'aia (Rt 3,7). Durante la notte avverranno l'incontro e in seguito il riconoscimento.

L'incontro avviene fra un uomo e una donna: «Avvenne che a mezzanotte l'uomo si riscosse e guardò in giro ed ecco una donna giaceva ai suoi piedi» (Rt 3,8). Non sono menzionati i nomi di Booz e Ruth ma ci sono un'obbedienza e un'accettazione. Poi avviene il riconoscimento dell'altro: «Chi sei tu³8? Io sono Ruth tua serva e hai steso la tua ala³9 sopra la tua serva perché riscattatore sei tu» (Rt 3,9). Booz non può far altro che esclamare: «sii benedetta dal Signore figlia mia, il tuo secondo atto di pietà è migliore del primo perché non sei andata in cerca di uomini giovani poveri o ricchi che fossero» (Rt 3,10). Ruth non chiede un favore, ma si appella al diritto conferitole dalla legge, «mostrandosi così coscientemente innestata nell'economia della fedeltà» 40.

C'è una crescita della coscienza e dell'autostima di Ruth confrontandole con il suo «prima»; alla stessa maniera si nota una dilatazione sia della prospettiva che della sua fedeltà. Difatti, inizialmente, per fedeltà Ruth rinuncia al padre, alla madre e alla terra moabita divenendo migrante e straniera pur di stare con Noemi. In seguito Ruth la Moabita si offre al liberatore affinché la sua famiglia possa prolungarsi fino al giorno della venuta del Messia quando saranno redente le famiglie di Israele⁴¹.

Ruth si dimentica della sua provenienza e chiede redenzione, accetta di sposare Booz perché la famiglia di Noemi non si estingua per la mancanza di un erede. La scelta della donna è in favore della vedova, dei poveri e della comunità.

Ugualmente la generosità di Booz cresce con la radicalità della sua scelta. La prima volta «il potente e valoroso Booz» aveva offerto a Ruth ciò di cui disponeva in abbondanza chiedendo a Dio di renderle il doppio; ora egli riconoscendo in lei una «donna di gran valore» (Rt 3,11) dona se stesso e le dice «farò ciò che mi stai dicendo» (Rt 3,11). Booz s'impegna a soddisfare la parola e il desiderio di una «Moabita» riconoscendo in



³⁶ Sono otto i verbi e le corrispondenti azioni che Ruth dovrà compiere nel verso 3,3 e nove nel verso 3,4.

³⁷ Ruth diventa attraente come una sposa che va incontro al suo sposo: è la sposa del Cantico dei Cantici che da annnerita si fa chiara e bella (Ct 1,5 e 3,6), la sposa descritta da Ezechiele che si profuma, si veste di ricami di bisso e di seta (Ez 16,9) e la sposa che si prepara e si fa bella per le nozze finali (Apoc 19,7). E. BIANCHI, *Ibidem*, 93.

³⁸ Booz sa che si tratta di una donna poichè il pronome utilizzato è al femminile.

³⁹ Booz accetta di diventare suo protettore e suo sposo. La protezione delle ali di IHWH sotto cui era andata a rifugiarsi hanno una realtà sacramentale. E. BIANCHI, *Ibidem*, 94.

⁴⁰ E. BIANCHI, *Ibidem*, 93.

⁴¹ E. Bianchi, *Ibidem*, 93.

lei il suo «omologo, l'aiuto che le è simile» (Gen 2,18). Il grande s'impegna ad eseguire il piano concepito dai piccoli o meglio dalle piccole, dove il grande risulta un utensile.

Anche in questo tratto si può notare l'accento paradossale ed il consueto andamento sottosopra a cui ci ha abituato Ruth e la sua storia. Booz accetta di esercitare il suo diritto come *goel*, accetta di compiere il riscatto riconoscendo in Ruth la sua bontà, la sua fedeltà. L'Amore di Dio si riconosce nell'amore di Booz per la vedova moabita, Ruth si ritrova beneficata da Booz ed entra a far parte di quel popolo che aveva scelto per seguire Noemi, e si trova redenta da quel Dio che non conosceva ma che per contagio ne aveva seguito le tracce.

Potremmo considerare come la sposa Ruth, *ezer* di Booz secondo Gen 2,18, sia chiamata a veicolare il soccorso di Dio per il suo sposo, e viceversa come lo sposo Booz, il *goel*, veicoli per la sposa lo stesso soccorso divino. Si vengono reciprocamente in aiuto, ciascuno riconoscendo la propria alterità, in un rapporto che nella diversità li rende «simili» su di un piano salvifico di fedeltà: « Con l'altro si può comunicare solo se si rinuncia a volerlo assorbire. Non è possibile conoscersi o riconoscersi senza un a faccia a faccia»⁴².

L'incontro con l'alterità diviene il vettore per la salvezza, esso si svela come l'inserzione di Dio nella storia⁴³. Booz si ricorda che esiste un parente più stretto di lui che ha un diritto superiore al suo. Se egli non vorrà, Booz eserciterà il proprio diritto (Rt 3,12-13). In questo mutuo riconoscersi e nel loro reciproco aiuto, si rintraccia l'aiuto che viene da Dio, aiuto redentore evocato a vicenda ora da Ruth, ora da Booz, nel comune vissuto quotidiano, nel luogo del vicendevole amare che salva e dà la vita poiché: «forte come la morte è l'amore» (Ct 8,6). Omologhi nell'alterità, è un piacere pensare a Ruth e Booz come la coppia celebrata nel Cantico dei Cantici, l'una sempre alla ricerca dell'altro e viceversa: nell'alterità ciascuno/a trova identità in un abbraccio di reciproco amore. L'alterità di Ruth riconosciuta da Booz fonda la dignità della vedova moabita. Ruth che in ebraico significa <amica o riconfortata> è l'Amica per eccellenza; attraverso il suo amore passa il ben più grande Amore di Dio. È l'amore che viene assunto come luogo teologico, poiché nel suo interno è possibile distinguere le tracce dell'umano, nell'itinerario comunque svolto da Dio. La hesed di Dio è testimoniata lungo tutto il libro, l'Amore richiede amore, e all'amore risponde l'Amore, Ruth e Booz, testimoni accoglienti dell'alterità, rendono testimonianza dell'amorevole fedeltà di Dio per la creatura prediletta, attrverso i loro gesti, le loro azioni, la cura vicendevole che hanno l'uno per l'altro.

6. Ruth la maternità redenta: le regole dell'Amore (Rt 4,1-22)

Il capitolo quarto descrive la procedura legale del matrimonio fra Ruth e Booz, preceduto dalla rinuncia del primo riscattatore. Difatti nella solidarietà israelitica, la legge del levirato o del riscatto imponeva alla vedova il dovere di dare un figlio al mari-

⁴³ «in realtà il Dio che viene incontro è sempre il Dio non mio, ma degli altri: è quello che consegna me agli altri e che affida loro a me: è il Dio che nasce dentro gli altri». P. De Benedetti, *Ibidem*, p. 65.



⁴² J. Kristeva, *Ibidem*, 9.

to morto senza discendenti; diveniva perciò moglie del fratello del marito o del parente più stretto⁴⁴.

Booz poteva assolvere questo dovere ma prima di lui esso spettava a un altro parente di Noemi.

La scena si svolge alla porta della città, cioè nel punto di massimo traffico, dove gli uomini s'incontravano per trattare i loro affari. La procedura richiede la presenza di dieci uomini fra gli anziani della città. Booz si siede lì e attende di incontrarlo, volendo così applicare la legge e cedendo Ruth a chi era il suo parente più stretto (Rt 4,1). Il riscattatore ritira la sua offerta: non vuole sposare la Moabita. Infatti sposare donne moabite non era permesso: «non verrà Ammonita o Moabita» (Dt 23,4). Booz prende il popolo di Dio a testimone e poi sposa Ruth: «Booz prese dunque Ruth, si unì a lei e il Signore fece sì che concepisse e avesse un figlio (Rt 4,13)⁴⁵. «Così Booz riscatta la proprietà di Elimelek, riscatta la terra, riscatta la vedova, mostrandosi il *goel*»

Conclusione

La singolarità del destino di Ruth, un destino prima tanto disperato nel lutto, nell'esilio, nella povertà, nella separazione dai cari, adesso si trasforma in felicità: la vedova è la sposa promessa alle nozze, la «straniera» diventa concittadina, la Moabita entra a far parte di quel popolo che aveva scelto per amore di Noemi. Ruth si ritrova beneficata e redenta da quel Dio che non conosceva, si trova inserita tra le progenitrici del Messia Dio d'Israele⁴⁷. La rivelazione di Dio fonda e garantisce in sommo grado il diritto della vedova e dell'orfano, del più diverso fra le persone: laddove tacciono suo padre e sua madre; Dio è ascolto di chi geme senza popolo e senza paese; è promessa annunciata di ciò che anche per Ruth, anzi, soprattutto per lei, può essere. Ma c'è anche una singolarità inspiegabile delle vie del Signore che fa impoverire ed arricchire, che abbassa ed esalta. Dio ha visto, ha guardato, Dio ha visitato questi suoi poveri, Dio stesso è goel. Booz è l'uomo che nella sua età matura, colpito dall'amore dolce di Ruth, diventa segno della presenza di Dio per le due vedove⁴⁸. La Moabita si trova a far parte del popolo dell'Alleanza, lo stesso che aveva scelto per amore della suocera Noemi; si ritrova, in sostanza, beneficata dalla promessa di Dio, viene redenta da quel Dio che non conosceva, sebbene a Lui per amore si sia affidata. La redenzione di cui si tratta non procede dalle strutture del mondo, ma, attraverso di esse, Ruth sperimenta la libertà di Dio. Il cammino della sua conversione iniziatosi quasi a tentoni, verso l'ignoto, la porta dritta e



⁴⁴ E. Bianchi, *Ibidem*, 95.

⁴⁵ Non è un matrimonio secondo la vera legge del levirato. Booz prese Ruth e fece celebrare il matrimonio, cerimonia che non si imponeva, perchè, secondo il levirato, la vedova è normalmente destinata al parente più prossimo. J. Kristeva, *Ibidem*, 69.

⁴⁶ E. BIANCHI, *Ibidem*, 96.

⁴⁷ E. BIANCHI, *Ibidem*, 96.

⁴⁸ E. BIANCHI, *Ibidem*, 96.

sicura sotto le ali del Dio di Israele. Viene posto un nuovo inizio, si crea un nuovo luogo di esistere, un nuovo criterio di Bene, una nuova forza.

Il nome di Ruth non è più menzionato, ma essa ha una longevità eccezionale. Suo figlio, la cui nascita è stata favorita dal desiderio di Noemi, è legalmente suo figlio. Il nome del bambino è Obed (in ebraico, colui che serve), un servo di Dio: costui sarà il padre di Jesse, padre di Davide.



The Catholic Passion for the Passion

by Gilberto Cavazos-González, OFM*

In a moving scene of mutual compassion, Jesus on his *Via Crucis* (Way of the Cross) stumbles and falls and his mother goes to him seeking to comfort him. In turn he wants to comfort his mother and says to her "See mother, I make all things new." Spurred on by this encounter, Jesus shoulders his cross and moves onward toward Calvary and certain death as Mary is engulfed by the crowd. The scene is from Mel Gibson's movie about the Passion.

Eleven years have come and gone since the entire hubbub around Mel Gibson's movie *The Passion of the Christ*² made Good Friday the talk of dinner parties throughout Lent 2004. At the time, various critics complained that the Passion lacked spirituality.³ I found their criticism to be groundless. As I pondered the movie and heard the criticisms as well as the praises given to it,⁴ I began to see that for better or worse there is a spirituality that animates and inspires the movie. I will admit that it is not one with which a secular audience has had much experience. Nonetheless, it is one that has been favored by Christians since the twelfth and thirteenth centuries. The spirituality that inspires Mel's movie is truly Catholic Christian. He takes elements of traditional Roman Catholicism like the *Via Crucis*⁵ and devotion to the *Mater Dolorosa*⁶ and breathes new life into them through disturbing cruelty, pain and death. This said one is amazed at how this very Catholic film

- * GILBERTO CAVAZOS-GONZÁLEZ, OFM, is a Friar Minor (Franciscan) and Full Professor of Spirituality. He works at the Pontifical University Antonianum (Roma) and teaches online for the Catholic Theological Union (Chicago).
- ¹ These words are not actually found in the Gospel, but rather come from Revelation 21:5 where Jesus claims to John, "Behold, I make all things new."
- ² The Passion of the Christ directed by Mel Gibson (2004; Century City, CA: 20th Century Fox, 2004), DVD.
- ³ One example of such criticism can be found in *IMBd*; Cf. Madbeast from Los Angeles, CA "A Brutal Snuff Film," *IMBd* Reviews and Ratings for the Passion of the Christ, (5 May 2012) http://www.imdb.com/title/tt0335345/reviews-2994.
- ⁴ An interesting assortment of positive, negative and neutral reactions to the film can be found as responses to a review written by Brett Willis "Movie Review: The Passion of the Christ," *Christian Spotlight of Entertainment: A Ministry of Christian Answers*, Internet: http://christiananswers.net/spotlight/movies/2004/thepassionofthechrist.html.
- ⁵ Cf. "Stations of the Cross," New Catholic Encyclopedia, 2nd ed. Vol. 13, Gale, Detroit 2003, 499-501 and Piero Marini, "The Way of the Cross: Presentation" Office For The Liturgical Celebrations Of The Supreme Pontiff: Vatican.Va, Internet: http://www.vatican.va/news_services/liturgy/documents/ns_lit_doc_via-crucis_en.html.
 - 6 "Our Lady of Sorrows," Women for Faith and Family, Internet: http://www.wf-f.org/Sorrows.html.



has managed to upset many liberal Catholics while enthralling a large number of Evangelical Protestants. Perhaps it is due to the movie's ability to access very deep emotions about a theme that many Protestant and Evangelical Christians have not allowed themselves to get in touch with, the passion and death of Jesus and a mother's sorrow at the loss of her son. Roman Catholics, on the other hand have for centuries had their hearts focused on the crucified Lord (1 Cor 1:23; 2:2) and his sorrowful mother (Lk 2:23; Jn 19:25) and on the stations leading up to his death without neglecting his resurrection. Devotion to Jesus's *Via Crucis* and his *Mater Dolorosa* make no sense without belief in his Resurrection, they help us better understand and appreciate Jesus's rising from the dead.

In 2004, the Official web-site for the film claimed that the script was based on "a composite account of The Passion assembled from the four Biblical gospels of Matthew, Mark, Luke and John," but the genius of his film is that it is really based on the Via Crucis or Stations of Cross which are a compendium to the Gospel. My first reaction at the end of *The Passion of the Christ* was to think Mel Gibson has to be Latino. As a first generation Mexican-American, I grew up surrounded by Jesus's Passion.8 My mother had an image of Jesus sweating drops of blood in Gethsemane and when I was bad, I would end up kneeling before it. I grew to love the image as I spent many an afternoon before it. At the parish, we would celebrate the living Stations of the Cross every Good Friday and every year we would see Jesus mocked, scourged and crucified in the streets of our neighborhood. Organizers of the event would take pains at getting the blood and scars just right on the lucky young man who got to play our Lord. Afterwards we would gather in Church around a statue of Mary, dressed in a real black dress and veil to offer her our ";pesame!" (condolences) asking her to forgive the part our sins had played in her Son's crucifixion. Death, and sorrow, repentance and reconciliation are crucial parts of life, as well as of the Gospel of Jesus Christ. Latinos are taught to ponder their mysteries rather than run from them. All Christians are familiar with the Gospels, but many Protestants and even younger Catholics may not be familiar with the Stations of the Cross or the Sorrowful Mother devotions that are appropriated by the movie, *The Pas*sion of the Christ. I'd like to offer them some insight into these two Christian devotions.

Via crucis: Sharing in the Passion of Our Lord

In the Eighteenth century, Paul of the Cross, began "The Congregation of Discalced Clerks of the Most Holy Cross and Passion of Our Lord Jesus Christ," commonly known as the Passionists. Their principle charism was the promotion of devotion to Christ's

⁹ Kenneth O'Malley and Cassian J. Yuhaus, "Passionists," *New Catholic Encyclopedia*. 2nd ed. Vol. 10, Gale, Detroit 2003, 931-933.



⁷ The Official Website no longer exists but a reference to this quote can be found in James Dobson, "Open letter on 'The Passion of the Christ' (WorldNetDaily, 040206)," *Society: Movie "Passion of the Christ*," Internet: http://kwing.christiansonnet.org/news-scrap/culture_movie-Passion.htm.

⁸ Eduardo C. Fernández, *Mexican-American Catholics*, (Mawhaw, NJ: Paulist Press 2007), 57, 73-74, 158.

Passion as a means of bringing people to repentance for their sins. Paul also initiated the feast in remembrance and honor of Christ's sufferings for the redemption of humanity. This devotion to the Passion was not exclusively the domain to of the Passionists. Rather theirs and other such devotions were the products of a long developing strain within Christian spirituality. The *Via Crucis* was another such devotion.

The Way of the Cross began to develop in the Middle Ages as a way of being able to "share the passion" of Jesus and eventually became a pictorial representation of the "last twelve hours of Christ's life on earth" with as few as seven and as many as eighteen stations. The Director of The Passion of the Christ can be likened to a modern day Leonardo of Port Maurice, 10 the eighteenth century Franciscan who popularized devotion to the Passion of Jesus. In 1749, he and a group of friars caused a stir in Rome by leading a procession of crosses, and human skulls. he wore heavy chains and a crown of thorns shocking sinners to repentance by giving them a glimpse of how much Jesus suffered for humankind. While Redemptorists and Jesuits helped literate Christians to meditate on the passion of Jesus and his sorrowful mother, Leonardo and the friars reached out to all of society by erecting the "Fourteen Stations of the Cross" as a means of strengthening faith. These stations are 1) Jesus is condemned to death 2) Jesus takes up his cross 3) Jesus falls the first time 4) Jesus meets his mother 5) Jesus is helped by Simon of Cyrene 6) Jesus's face is wiped by Veronica 7) Jesus falls the second time 8) Jesus meets the women of Jerusalem 9) Jesus falls the third time 10) Jesus is stripped of his garments 11) Jesus is nailed to the cross 12) Jesus dies on the cross 13) Jesus is taken down from the cross and 14) Jesus is buried in the tomb. Leonardo is said to have installed the Stations at the Colosseum and in over five hundred churches and places throughout Italy.¹²

Devotion to the True Cross

Although the Franciscans can be credited with the Stations of the Cross as we have come to know them, they are only part of a long standing devotion to the Cross and Passion of Jesus in Christianity. This double devotion has its roots in the Apostle Paul (1 Cor 1.17; Eph 2.16; Col 1.20; Gal 6.14), and it concentrated primarily on "the cross' saving role in the divine plan." Already in the year 326, Helena the mother of the Emperor Constantine found the "Holy Cross" of Jesus. She sent part of it to her son in Constantinople and sent another to her home in Rome. At this time, Christians around the empire began to go on pilgrimage to Jerusalem to see the spot where Jesus had been

¹⁴ Judy King, "Santa Elena, discoverer of the Holy Cross," *Mexconnect*, (2008), Internet: http://www.mexconnect.com/articles/1422-santa-elena-discoverer-of-the-holy-cross.



¹⁰ Anthony Wallenstein, "St. Leonard of Port Maurice and Propagation of Devotion to the Way of the Cross," *Franciscan Studies* Vol. 12, No. 1 (1952), 47-70.

¹¹ "About the Stations of the Cross," *Catholic News Agency*, Internet: http://www.catholicnewsagency.com/resources/liturgy/lent/about-the-stations-of-the-cross/.

¹² "Stations of the Cross," New Catholic Encyclopedia, 2nd ed. Vol. 13. Gale, Detroit 2003, 500.

¹³ "Cross," New Catholic Encyclopedia, 2nd ed. Vol. 4. Gale, Detroit 2003, 382.

crucified and to walk the road of his passion,¹⁵ thus slowly a devotion to the *Via Crucis* began in the Holy Land.

In the sixth century as pieces of the "True Cross" ¹⁶ made their way around Europe, devotion to the cross of Jesus, was devotion to his victory over sin and death. It was veneration of the sword that Jesus used in his battle against Satan. For with his blood spilled and his life poured out, the evil one is vanquished. *The Passion of the Christ's* portrayal of Satan screaming and unveiled in a lonely deserted place as Jesus breaths his last is a poignant scene in the long tradition of the victory of the cross.

From the ninth to the twelfth centuries, devotion to the "True Cross" focused on a longing meditation of Jesus's Passion as he is wounded for love, the erotic or passionate love that moves the lovers in the Song of Songs is meant to move the faithful as they ponder Jesus's Passion. His wounds are meant to wound the one meditating on them, moving him/her to tears of compassion and hopefully repentance. Memory of Jesus's Passion, according to Bernard of Clairvaux, rouses the lover's desire for the Beloved.¹⁷ William of St. Thierry builds on this by describing memory of the Passion as a "little bundle of myrrh" that the faithful soul places between her breasts during a time of purification as she prepares for her Beloved.¹⁸ Memory of the passion is not meant to be a morbid fascination with Jesus's wounds, rather it is meant to showcase God's goodness calling the soul to love this goodness. Jesus's death on the cross is a tender kiss and embrace, which restores life to the dead soul. The blood flowing from his wounds and especially from his pierced breast is meant to feed the soul like a mother breastfeeding her children and so for Aelred of Rievaulx memory of the Passion becomes devotion to the maternity of Jesus¹⁹ who birthed the Church through the labor pains of his cross and who like the pelican continues to feed his children his own flesh and blood in the Eucharist.²⁰

Devotion to the Passion

These three Cistercians had a great influence on the twelfth century's growing devotion to the Humanity of Jesus.²¹ Although Christians have always held Jesus to be both "True God and True Human" devotion to his Divinity had prevailed in the first Chris-

- ¹⁵ John Abela, "The meaning of the Way of the Cross," *Christus Rex* (The Franciscans of the Holy Land and Malta:2001) Internet: http://www.christusrex.org/www1/jsc/TVCmenu.html.
 - ¹⁶ "Cross," New Catholic Encyclopedia, 2nd ed. Vol. 4. Gale, Detroit 2003, 378-383.
- ¹⁷ Bernard of Clairvaux, "Commentary on the Song of Songs," *Internet Archive*, Etext arranged by Darrell Wright, 2008, Internet: http://archive.og/stream/StBernardsCommentaryOnTheSongOfSongs/StBernardOnTheSongOfSongsall divu.txt.
- ¹⁸ Bernard McGinn, *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the Twelfth Century,* Presence of God Series Vol. 2, Crossroads, New York 1996 242.
 - ¹⁹ McGinn, The Growth of Mysticism, 315-316.
- ²⁰ Carolyn Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Berkley, CA 1984, 132, 152-153.
- ²¹ J. P. Bruni, "Sacred Humanity, Devotion to the," *New Catholic Encyclopedia*, 2nd ed. Vol. 12, Gale, Detroit 2003, 498-500.



tian Millennium, even the Crucified images of Jesus always portrayed him with his eyes open and his body standing in glory, very much in control of the situation.²² Cistercian devotion to Jesus's humanity was eventually circulated by the new mendicant Orders of the thirteenth century and images of the crucified Jesus grew in the gruesome realism that many have criticized Mel Gibson for using in his film.

St. Paul in his letter to the Galatians, had spoken about bearing the wounds (stigmata) of Christ (Gal 6:17) and with the miraculous stigmatization of Francis of Assisi in 1224, a new element was added to the memory of the Passion, *imitatio passionis* (imitation of the Passion). Francis was noted for his love of pictorially representing the events of Jesus's life, recreating even the stable in which Jesus was born, complete with an ox and an ass. Bernard McGinn suggests that these "pictorial realizations" were meant to prepare one for a direct and usually non-visual conscious identification with Christ in both his humanity and divinity.²³ In Francis a growing internal association with the Passion of Jesus and the desire to feel the strength of love that would cause him to endure the Cross passed outwardly onto his body in the mystery of the stigmata.²⁴ Bonaventure writes his official Biography of Francis (The *Legenda Maior*) to be used in forming the friars for several centuries. he focuses his life of Francis as a gradual identification with Christ crucified "not through martyrdom of the flesh but through conflagration of the mind" (LegMai 13.3).

For her part Clare of Assisi invited her sisters to gaze upon Christ as a mirror hung upon the cross for love of our love. She saw in his birth, life and death a model of Christian self-emptying. his passion was an especially powerful force in her meditation as she sought to "gaze, consider and contemplate him" (2EpAgn) in order to "imitate him." For Francis, Clare, Bonaventure and all Franciscans identification with Jesus is identification with his *kenosis* by which he empties himself into human poverty, into a mission of charity and justice even to the point of his brutal passion and death on the cross.²⁵ Jesus was drawn into the passion by the "bonds of love" and as a result the Franciscan school insists the soul needs to be drawn by the "bonds of the passion" into his wounds so that we might give ourselves to him who gave Himself for us. Meditation on Jesus's passion leads us to the "Splendor of Truth."²⁶

As Franciscan men and women continued to reflect on the Passion of Jesus and the Stigmata of their founder a devotion to the *vulnera Christi* (wounds of Christ) developed. In the fourteenth century, this devotion was clearly expressed in the wide spread

²⁶ Zachary Hayes, OFM, *Bonaventure Mystical Writings*, 2nd ed., Tau Publishing, Phoenix, AZ 2011, *Kindle for PC, location* 2064.



²² "Crucifix," New Catholic Encyclopedia, 2nd ed. Vol. 4. Gale, Detroit 2003, 388.

²³ Bernard McGinn, *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism:* 1200-1350 The Presence of God Series Vol 3, Crossroads, New York 1998, 53.

²⁴ Paul Siwek, "Stigmatization," *New Catholic Encyclopedia*, 2nd ed. Vol. 13. Gale, Detroit 2003, 530-532.

²⁵ Gilberto Cavazos-González, OFM, *Greater than a Mother's Love: The Spirituality of Francis and Clare of Assisi*, University of Scranton Press, Scranton PA 2010, 198-200.

prayer *Anima Christi*.²⁷ This devotion to the Sacred Wounds was meant to wound the soul so that it might burn and languish which is to say groan in passion for Christ. This groaning in passion for Christ or with Christ eventually becomes the impetus, I believe, for solidifying the devotion to Christ's Passion into what we now know as the Fourteen Stations of the Cross or the *Via Crucis* (Way of the Cross). In a dramatic and emotional way, St. Leonard in the 1700's preached and established the Stations of the Cross, taking scenes from the Gospel and adding to it Jesus's being met by his mother and St. Veronica wiping his face.

I will consider Mary's role in the Stations later in this article. However, I do wish to stop for a moment and reflect on the role of Veronica in the *Via Crucis*. Little, if anything is really known about her.²⁸ She may or may not have existed, but yet she has managed to capture the Christian imagination, making her an archetypal figure for the Christian contemplating Jesus's Passion.

True Icon of Christ

Some traditions within Christianity would like to think that St. Veronica, originally named Seraphia,²⁹ is the hemorrhaging woman who was made whole by touching the hem of Jesus's garment. (Mt 9:20-22). She is said to have become his disciple and after the resurrection she became a missionary, perhaps even to Rome. Her fame however is centered on her compassion for Jesus. When our Lord was enduring the pain of having to carry his cross to Calvary, she is said to have broken through the madness and offered him a bit of comfort by wiping his face clean. Jesus repays her kindness by having the blood and grime form his "true likeness" (*vera icona*) on her veil, thus giving her a new name, Veronica.

Veronica is said to have kept her veil with her from then on, taking it to the sick in order that they might be healed by viewing it as she had been by touching the hem of Jesus's garments. It is believed that Veronica left the veil to Clement I, the third successor of St. Peter.

If she did exist, her memory was all but forgotten. The veil of the *vera icona* on the other hand seems to have a convoluted history of travel, miracles and flight from iconoclasts who sought to destroy it. In 708 it was sent to Pope John VII and then eventually brought to Constantine's Basilica of St. Peter in the Vatican, where it can still be found today.³⁰ Veronica herself only returned to the Christian imagination with the promulga-

³⁰ John Iannone, "The Veil of Veronica: Fact or Fiction?," *Shroud of Turin Website* (January 6, 2010) Internet: https://www.shroud.com/pdfs/iannone2.pdf.



²⁷ Everett A. Diederich, S.J., "The 'Anima Christi' Reconsidered," *New Jesuit Review* Vol. 2, No. 6, (2011), Internet: http://www.newjesuitreview.org/newjesuitreview/Vol._2,_No._6,_A._1.html.

²⁸ Antoine Dégert, "St. Veronica," *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 15. Robert Appleton Company, New York 1912. Internet: http://www.newadvent.org/cathen/15362a.htm.

²⁹ Anne Catherine Emmerich, "Chapter XXXIV," *The Dolorous Passion of Our Lord Jesus Christ*, (1862), Internet: http://www.sacred-texts.com/chr/pjc/pjc48.htm.

tion of the Stations of the Cross. As the custom developed from the 12th to the 18th centuries, the stations went from seven stations based on the seven sorrows of Mary to the fourteen stations based on the Franciscan pilgrimage to the places of Jesus's Passion in Jerusalem.³¹ She wasn't remembered in the seven, but she is found in the fourteen.

I confess that the story of Veronica is probably a pious invention, and yet she calls to me and to others in powerful ways. As a young Mexican-American growing up in South Texas, I am very familiar with the Living Stations of the Cross. Year after year, I have heard women playing Veronica scream "Milagro, es un milagro" (Miracle, it's a miracle) holding up the image of Jesus on a veil, after having wiped his face. *The Passion of the Christ*'s portrayal of Veronica has her quietly holding onto the veil, so caught up in compassion for the suffering Son of Man that she is quite unaware of the face beginning to appear on her veil. This, I believe is why Veronica was brought into the *Via Crucis*. She is us and we are her, hopefully if we so enter into the Passion that we are moved to compassion, to "suffer with" Jesus to the point that in us and on our flesh the *vera icona* (true image) of Jesus is silently being formed. Even the shouting Veronica's of many a Latino Passion Play, calls us to be moved by compassion. And, in that compassion, we somehow retroactively offer Jesus a moment of comfort on his hard journey up to Calvary.

Traditionally, the Stations of the Cross were meant to be meditations in which the Christian becomes impassioned (emotionally involved) with Jesus's passion so as to somehow assist him on his way. Saints Veronica and Simon of Cyrene are offered as archetypes of our compassion for Jesus. But they are not the only ones. Central to this emotional involvement with Jesus is the person of St. Mary, his mother, who already in the early second century was assigned a place by the cross in the Gospel according to John and who would eventually be seen along the *Via Crucis* in the fourth station.

Mater dolorosa: Mary Sharing in the Passion of Her Son

The *Stabat Mater*³² said to have been written by the Franciscan, Jacopone da Todi asks the questions: "Who is the person who would not weep seeing the Mother of Christ in such agony? Who would not be able to feel compassion on beholding Christ's Mother suffering with her Son?"³³

Both are very good questions. Questions that I would put to anyone who saw *The Passion of the Christ* and was not somehow moved by the figure of Mary. So central is she to the movie that it could easily have been called the "The Passion of the Mother."

Devotion to Jesus's mother went hand in hand with the Medieval development of affective devotion to the Passion of Christ and his Sacred Humanity. She appears as a major figure in the drama of Jesus's final hours. Poetry, hymns, reflections, etc. were

³³ Hans van der Velden, "Stabat Mater: English Texts," *Stabat Mater Dolorosa*, Internet: http://www.stabatmater.info/english.html.



^{31 &}quot;Stations of the Cross," 500.

³² Carl Winderl, "Stabat Mater," *The Mary Page* University of Dayton, Dayton OH 1999, Internet: http://campus.udayton.edu/mary/resources/poetry/stbmat.html.

written about the sorrow she experienced in watching her son taken to his death and finally as the mother in *pieta* holding his lifeless body in her arms at the foot of the cross. The *Stabat Mater* is only one of many in a literary and artistic genre known as the "Lamentation of Mary." "Mary's agonized lamentations at the cross emerged as one of the primary vehicles of affective devotion to the sufferings of Christ."³⁴

Devotion to the Sorrowful Mother

Medieval Christians considered not only the passion of Jesus in the *Via Crucis*, they also gradually came to consider the "passion" of Mary the sorrowful mother as she saw her son beaten, scourged, condemned, forced to carry his cross and eventually die nailed to it. With the exception of St. Ambrose who writes about Mary standing courageously at the foot of the cross, patristic writers do not expound on her suffering.³⁵ In the 1200's Albert the Great in his questions *Mariale* solidifies the Christian believe in the Blessed Mother's share of the Cross of Jesus declaring that she shared in her Son's Passion through co-passion or compassion.³⁶ In the same time period, the Franciscan scholar, St. Bonaventure claimed that such was the compassion of Jesus's Mother that she would have gladly suffered all of his tortures. He is also said to have described how Mary on her way back from Jesus's burial stopped by his cross still damp with his blood and kissed it as the throne of love and the altar of mercy where her Son had won redemption for the world. Bonaventure's devotion to Mary's sorrow leads him to ask her to unite him to the wounds of Jesus so that he might comfort both her and her Son in their suffering.³⁷

Around the same time, the seven holy founders of the Servites³⁸ promoted the devotion to the Seven Sorrows of Mary,³⁹ by designing a chaplet used to mediate on each sorrow in order to join Mary in her sorrow or *dolor*. The first three sorrows are connected to his infancy and childhood: 1) Simeon's prophecy, 2) flight into Egypt 3) loss of the Child Jesus in the temple. The last four deal with his Passion: 4) meeting of Jesus and Mary on the Way of the Cross, 5) The Crucifixion, 6) taking down Jesus's body from the Cross and 7) Jesus's burial.

^{39 &}quot;Sorrows of Mary," New Catholic Encyclopedia, 2nd ed. Vol. 13, Gale, Detroit 2003, 327.



³⁴ Stephen J. Shoemaker, "Mary at the Cross, East and West: Maternal Compassion and Affective Piety in the Earliest Life of the Virgin and The High Middle Ages," *The Journal of Theological Studies* Vol. 62, Pt. 2, (2011), 570-606. 572.

^{35 &}quot;Sorrows of Mary," New Catholic Encyclopedia, 2nd ed. Vol. 13. Gale, Detroit 2003, 327.

³⁶ Cf. Marcel-Marie Desmarais, OP, S. *Albert Le Grand Docteur de la Médiation Mariale*, Inst, D'études Médiévales, Ottowa 1935, 68-78.

³⁷ Cf. Bernardo Commodi, "Bonaventura, dottore serafico e fine mariologo" in *Canto francescano a Maria*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011, pp.75-92 as found in *La Theotokos: Per conoscere meglio la Madre di Dio* Internet: http://www.latheotokos.it/modules.php?name=News&file=article&sid=645 and Peter Felhner, EI, "The Franciscan Mariological School and the Coredemptive Movement," *Marian Studies* Vol. 59 (2008) 78-80.

³⁸ Justin M. Ryska, and Peregrine M. Graffius, "Servites," *New Catholic Encyclopedia*, 2nd ed. Vol. 13. Gale, Detroit 2003, 26-29.

The veneration of Mary as the *Mater Dolorosa* however was not actually promoted until the late 15th Century when the Dominican Bishop of Selimbria (Flanders), Mieliel François, wrote the first treatise on it.⁴⁰ Afterwards, her image developed as being crowned with thorns, with one or seven swords piercing her heart, referring to the St. Luke's narrative of the Prophet Simeon foretelling that Mary's soul would be pierced by a sword because of Jesus. Often her dolorous image is accompanied by the *arma Christi* (symbols of Christ's Passion), the three nails with which he was attached to the cross, the spear used to pierce his body, the pillar at which he was scourged, the rooster that crowed three times, and the ladder used to lower his corpse from the cross.⁴¹

Originally called the *Compassion of Mary* (Mary suffering with) the original Servite devotion was eventually adopted by the Redemptorists and the Passionists in the 1700s. In 1814, Pope Pius VII extended the Feast of the Sorrowful Mother to the whole Church. ⁴² Officially, then the Feast of the Sorrowful Mother is almost 200 years old, yet it commemorates an evangelical (Gospel inspired) devotion that has a sword pierce Mary's soul in Luke's Gospel (2:35) and places her alongside her son at the Cross in John's Gospel (19:25-27).

These two Scriptural references to Mary's sorrow captured the hearts of early Christians, and while a whole scale devotion to her sorrow did not manifest itself, writers did make reference to it in their work. St. Jerome claimed that every torture inflicted on Jesus's body was a wound in Mary's heart. St. Augustine of Hippo declared that the sorrow of watching her son nailed to a cross caused the Mother to be crucified with him. St. John Chrysostom wrote that whoever went to Calvary would see two altars of sacrifice, one the body of Jesus and the other the heart of Mary.⁴³

The "Virgin made Church"

According to St. Francis of Assisi in his "Salutation of the Blessed Virgin Mary," St. Mary is the *Virgo ecclesia facta* (Virgin made Church). In this statement, he sums up a long history of Christian association with the mother/disciple of Jesus. She is the archetype of the Church and the model of the faithful disciple in the Gospels and in Christian tradition. If there is a particular spirituality missing in Mel Gibson's *Passion of the Christ* it is this ecclesial spirituality and yet he hints at it in his cinematic Way of the Cross.

⁴³ Alphonsus Ligouri, "Saturday in Passion Week," *Meditations And Readings For Every Day Of The Year: Selected From The Writings Of Saint Alphonsus* Religious Book Shelf Series Internet: http://www.religiousbookshelf.com/meditations-and-readings/day/2149-Saturday-after-Passion-Sunday.html .



⁴⁰ Georges Goyau, "Lille," *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 9. Robert Appleton Company, New York 1910, Internet: http://www.newadvent.org/cathen/09251a.htm.

⁴¹ Frederick Holweck, "Commemoration of the Passion of Christ," *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 11, Robert Appleton Company, New York 1911, Internet: http://www.newadvent.org/cathen/11526a.htm.

⁴² Patrice Fagnant-MacArthur "Feast of Our Lady of Sorrows," *Featured, Live in Christ* Catholic Lane Sep 15, 2011, Internet: http://www.catholiclane.com/feast-of-our-lady-of-sorrows/.

One cannot help but feel sorry for Jesus's mother in the film. Nonetheless in the movie, she not only suffers the passion of her Son, she also seems to be there as an encouragement for his perseverance and continued endurance. Every time Jesus seems vanquished, he looks for her *Virgo ecclesia facta* and struggles back to his feet as he did at the scouring of the pillar to the surprise of the Roman soldiers. But St. Mary is never alone when she gives strength to her Son; the fledgling Church represented by St. Mary Magdalene and the Beloved Disciple is also with her. She even tries to reach out to St. Peter, after he denied Jesus not once but three times. The union of Mary and the early Church is so close that one could say that in her Jesus saw the whole of the Christian community, the people who would be enlivened by his death. He died so his Church might live!

Most people, I've talked to who have enjoyed the "Passion" seem to have done so, because of Mary. She carries the "Passion" in much the same way that Christians are called to carry the passion of Jesus, with a silent and loving dignity. She tries to connect with her son as much as possible, listening to the ground so as to hear him breathing in the dungeon below, giving him the strength to stand up during the scourging, during his march under the weight of the cross and finally half dead when reaching the top of Calvary. When his cross is lifted up so that he can draw all people to himself (John 12:32), she is the first to stand tall with him. She is his mother and like any mother, she suffers with her dying child. As his agony continues, she kisses his blood smeared feet and wants to die with him and at the end when the body of her dead son is returned to her *pieta*; she seems to offer it to us. He was truly "flesh of her flesh and heart of her heart," not just because he was her son, but also because she was his disciple.

One of my favorite scenes in Gibson's movie was that of Mary mopping up Jesus's blood with the towels provided by Pilate's wife. At first glance, I stood with the beloved disciple and Mary Magdalene shocked at the sight of a distraught mother wiping up her child's blood. Then again when the Magdalene took off her veil to help Mary I saw no longer Jesus's mother but two disciples doing what all Christians should do cleaning up the suffering around them. At one level Mary is a mother that did not want her child's blood trampled upon. At another she is a disciple of Christ who strives to work for justice in a world that sheds so much innocent blood.

In Conclusion

I saw *The Passion of the Christ* a few times during Lent of 2004 and again on Good Friday. It seemed a fitting way to end the day, after having walked the living Stations with a Latino community in the morning and assisted "official" liturgical services in the afternoon. There is a lot of tradition in Gibson's movie, and there is also a lot of newness. When the film was first released, many saw it for the tradition of the Passion, others because of the controversy surrounding it, in either case I believe that *The Passion of the Christ* has and will cause many Christians to renew their commitment to Jesus and Mary as Leonard of Port Maurice's Stations once did.



Mel Gibson is supposedly a very conservative Catholic, who bemoans the reforms of the Second Vatican Council⁴⁴ and yet I was happy to see that he did not stick completely to the traditional Franciscan Stations of the Cross. Rather, he added to them the Stations of the Cross as restructured by Pope John Paul II in 1991.⁴⁵ These are 1) Jesus in the Garden of Gethsemane 2) Jesus betrayed by Judas 3) Jesus condemned by the Sanhedrin 4) Jesus denied by Peter 5) Jesus condemned by the people 6) Jesus crowned with thorns and clothed in purple. 7) Jesus carrying the cross. 8) Jesus is assisted by Simon of Cyrene 9) Jesus meets the women of Jerusalem 10) Jesus is crucified. 11) Jesus speaks to the thief 12) Jesus speaks to his mother and 13) Jesus dies on the cross.

Interestingly he chose to skip the fourteenth station of the burial, all together. Instead he jumped directly into the contemporary addition of the 15th station: Jesus is raised from the dead. The final scene of the movie has Jesus walking from a dimly lit tomb into what seems to be the darkness of the movie theater, hopefully right into the hearts of the viewers where he can once again "make all things new."

⁴⁵ Joseph M Champlin, *The Stations of the Cross With Pope John Paul II* (Ligouri, MO: Liguori Publications, 1994).



⁴⁴ Natasha Stoynoff, "Inside Mel Gibson's Church," *People*, 2009 Internet: http://www.people.com/people/article/0,,20272857,00.html.

Amore umano e amore divino in Teresa di Gesù

di Jesús Manuel García*

La vita di ogni santo/a è un messaggio perenne che Dio offre per ricordarci la ragione fondamentale della nostra esistenza: essere felici rendendo gloria a Dio con la nostra vita. Teresa (1515-1582), pienamente santa ed anche intensamente umana, diventa oggi, a 500 anni della sua nascita, modello di vita e di dottrina per chiunque cerchi con passione la verità e si senta impegnato nella costruzione di una società più solidale.

Gli scritti della Santa, che documentano la sua ricca personalità e le sue molteplici qualità umane, sono frutto del suo vissuto personale e hanno la capacità di «giovare gli altri» (V 18,4) nel cammino verso le più alte mansioni mistiche del *Castello interiore*, dove lei stessa è arrivata.

Teresa parla dell'esperienza («Io ho conosciuto per esperienza»: V 22,5; 28,7) e per esperienza («Né dirò cosa che non abbia io stessa provata per esperienza»: V 18,8). Essa ha avuto il merito di conoscere e vivere i segreti dell'amore divino e di trasmetterli, in modo eccellente, fino al punto da essere inserita tra i maestri più eminenti della vita spirituale.¹ «Una cosa – dirà Teresa – è ricevere da Dio la grazia, un'altra conoscere quale grazia sia e un'altra ancora saper dire in che consista» (V 17,5). Ciò vuol dire che la prima cosa da farsi è l'esperienza della grazia; poi, comprenderla; e, in terzo luogo, comunicarla. Si tratta delle componenti del processo metodologico che oggi la teologia spirituale ritiene più idoneo per cogliere i nodi dinamici del vissuto di santità: sentire, capire e spiegare.² Qui si fonda il successo dei suoi scritti, e ciò che la distingue dagli altri mistici: «Per vari anni lessi molte cose senza riuscire a comprenderle, e per vari altri non seppi trovare parole per fare intendere quello che Dio mi accordava. E questo mi fu di non piccolo tormento. Ma quando il Signore vuole, in un attimo si capisce tutto, e se ne rimane stupiti» (V 12,6).

In lei, vera contemplativa, l'umano e il divino si fondono in modo ammirabile. Teresa è un'anima innamorata: l'amore è il motore che domina tutta la sua persona. Il «tratto di amicizia», vissuto "a solas" con il suo Amico, si riversa poi nel rapporto d'amore verso il prossimo, raggiungendo così la dimensione dell'amore trinitario e agapico.

² Sulle componenti e tappe del metodo in teologia spirituale si veda: J.M. GARCÍA, *Teologia spirituale*. *Epistemologia e interdisciplinarità*, Roma, LAS, 2013, 237-250.



^{*} JESÚS MANUEL GARCÍA s.d.b., docente di Teologia spirituale e Direttore dell'Istituto di Teologia spirituale presso l'Università Pontificia Salesiana, P.zza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 Roma, garcia@unisal.it

¹ Così viene ricordata da Paolo VI, il 27 settembre 1970, quando le riconobbe il titolo di dottore della Chiesa: *Lettera apostolica «Multiformis sapientia Dei»*, in *Ecclesia* 30 (1970).

Rileggendo gli scritti della Santa³ – in particolare la sua *Vita*, il *Cammino di Perfezione* e il *Castello Interiore* –, e con l'aiuto di alcuni studi specifici,⁴ possiamo descrivere alcuni tratti fondamentali del suo incontro, sempre più pieno e maturo, con Dio, fonte dell'Amore, e comprendere il riflesso che questo "tratto di amicizia con Dio" ha avuto nel rapporto con il prossimo. A conclusione, ci soffermiamo brevemente sull'attualità del messaggio teresiano.

1. Teresa: un'anima innamorata

Fin dalle prime righe del *Castello Interiore* si rimane affascinati dalle realtà che Teresa riesce a comunicare. La nostra anima è un «paradiso» creato per contenere Dio: «No, non vi è nulla che possa paragonarsi alla grande bellezza di un'anima e alla sua immensa capacità! [...] Per avere un'idea della sua eccellenza e dignità, basta pensare che Dio dice di averl[a] fatt[a] a sua immagine...» (1 M 1,1). Teresa, lettrice entusiasta del libro delle *Confessioni* di Agostino, ⁵ riassume in questa verità di fede, l'assioma «siamo stati

³ Sigle delle Opere di Teresa citate in questa relazione:

CE = Cammino di perfezione, autografo della prima redazione che si conserva al Monastero de El Escorial.

CV = Cammino di perfezione, edizione di Valladolid.

E = Esclamazioni dell'anima a Dio.

F = Fondazioni.

M = Castello interiore o Mansioni (1 M 2,3 = prima mansione, capitolo secondo, punto terzo).

P = Poesie

PAD = Pensieri sull'amore di Dio.

R = Relazioni.

V = Libro della Vita.

⁴ M. Herraiz García, Solo Dios basta, Madrid, EDE, 1980; ID., La Preghiera, una storia di amicizia, Bologna, EDB, 2000; T. Álvarez, Amigos, in Diccionario de Santa Teresa, Burgos, Monte Carmelo, 2002, 40-41; ID., Amistad, in Diccionario de Santa Teresa, Burgos, Monte Carmelo, 2002, 43-44; M. Martín Del Blanco, Teresa de Jesús, su rostro humano y espiritual, síntesis doctrinal, Burgos, Monte Carmelo, 2003; D. De Pablo Maroto, María de San José (Salazar), heredera del espíritu de Santa Teresa y escritora de espiritualidad, in «Revista de Espiritualidad» 63 (2004) 213-250; V. Martínez Blat, La andariega. Biografía íntima de Santa Teresa de Jesús, Madrid, BAC, 2005; J. Kristeva, «Teresa mon amour», Roma, Donzelli editore, 2008; J. Almansa, La amistad en el Epistolario teresiano, in «Monte Carmelo» 122 (2014) 1, 7-34; M. Ravenarivo, Amistad con Dios, in «Monte Carmelo» 122 (2014) 1, 35-54; F. Delgado, Sus ojos en mí, Barcelona, Planeta, 2015.

⁵ Una sintesi dei libri che compaiono in Santa Teresa, in maniera esplicita o implicita, sono: tra i Padri della Chiesa: Le Lettere di S. Girolamo; il Commento a Giobbe o Moralia di S. Gregorio; Le Confessioni di S. Agostino, ed altri opuscoli pseudo-agostiniani, alcuni pensieri di San Giovanni Crisostomo. Degli autori spirituali: i libri Orazione e meditazione di Luis de Granada, di Pietro di Alcantara, di Giovanni d'Avila (L'Audi Filia?), i libri di Francisco de Osuna (Tercer Abecedario), di Bernardino de Laredo (Subida del Monte Sión), di Alonso de Madrid (Arte de servir a Dios), di Bernabé de Palma (Via Spiritus). Conosce anche gli scritti di altri autori come S. Vicente Ferrer. Dei libri medievali precedenti conosce e legge La Vita di Cristo di Ludolfo di Sassonia, chiamato il Certosino; l'Imitazione di Cristo, il Flos Sanctorum ed altri. Ha inoltre una sufficiente cultura spirituale carmelitana dei libri di quel tempo, come lo Speculum Ordinis con varie opere sulle origini del Carmelo e la sua spiritualità.



fatti per Lui» di Sant'Agostino,⁶ che diventa in realtà la sintesi dell'esistenza di Teresa: la sua vita, la sua dottrina, la sua straordinaria esperienza spirituale sono un riflesso del rapporto che Teresa intesse con Dio, Re del suo *Castello interiore*, che la chiama gradualmente ad una unione sempre più piena con Lui.

Teresa è una donna che nella sua vita è stata capace di ricevere tanto amore – da Dio e dal prossimo – e di donarlo con generosità. In lei risulta evidente che la fonte dell'amore agapico, che pure conosce tutte le dimensioni e le sfumature dell'amore umano, è Dio. Essa fa esperienza dell'amore stesso di Dio, che è essenzialmente agàpe, amore di «comunione-comunicazione» trinitaria, capace di unire in modo mirabile il divino con l'umano. Dio non le si rivela più soltanto come il divino trascendente, ma come Padre, Figlio e Spirito d'amore-amante nelle zone intime e trasparenti della sua vita. Il dono dell'agàpe riversato è responsabilmente accolto e accettato da lei, che lo fa divenire non soltanto principio personale di giudizio e di azione, ma anche elemento di coesione comunitaria ed ecclesiale.⁷ Risuona in questa riflessione la proposta odierna della teologia spirituale: il dono di Dio, accolto nel vissuto storico, diventa progetto di vita, grazie alla decisione della persona che è cosciente dell'amore gratuitamente ricevuto da Dio.⁸

2. L'amore "spirituale" in Teresa

Teresa si propone il quesito sull'identità dell'amore: «Forse non sappiamo ancora in che consista l'amore» (4 M 1,7). L'amore di Dio non sta nei gusti spirituali, ma nel pregare per l'accrescimento della sua gloria. Nella preghiera scopre la «grazia dell'unità», cioè l'intesa perfetta tra comunione d'amore con Dio e con i fratelli. Nell'insegnare alle sue monache in cosa consista l'orazione, essa compendia la sua esperienza esistenziale a contatto con il Dio della Rivelazione che è Amore, affermando che «per inoltrarsi in questo cammino [dell'orazione] e salire alle mansioni a cui tendiamo, l'essenziale non è già nel molto pensare, ma nel molto amare, per cui le vostre preferenze devono essere soltanto in quelle cose che più eccitano all'amore (4 M 1,7).

L'amore, di cui parla Teresa, è un amore che coinvolge tutta la vita, trasformandola in orazione continua perché «il vero amante non cessa mai d'amare e pensa sempre all'Amato in qualunque luogo si trovi. Sarebbe ben duro se soltanto nei nascondigli si potesse fare orazione!» (*F*, 5,16). Allo stesso modo, l'orazione non è un episodio sporadico, transitorio e marginale nella vita, ma il suo stesso tessuto esistenziale che si dilata nella misura in cui si innesta nella vita di Dio.⁹

L'amore, così come viene inteso da Teresa, è frutto di una visione teologale. È un amore che *si dona totalmente*: «Badate (...) figliole mie, che per acquistarvi ciò che dico,



⁶ «L'uomo [...] vuole lodarti. Sei tu che lo stimoli a dilettarsi delle tue lodi, perché ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te» (S. AGOSTINO, *Confessioni*, 1,1,1).

⁷ Cf. L. Borriello, *Temi maggiori di spiritualità Teresiana*, Napoli, Dehoniane, 1982, 54-55.

⁸ Cf. García, Teologia spirituale, 238-241; R. Zas Friz De Col, La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale, Roma, GBP, 2015, 117-157.

⁹ Cf. Borriello, Temi maggiori, 111.

Egli esige che non vi riserviate nulla. Sia poco o molto quello che avete, lo vuole tutto per sé. Più o meno grandi saranno le grazie che ne avrete, ma sempre in proporzione di quello che vedrete di aver dato» (5 M 1,3). È un amore che ha Dio come principio e come fine: amore ricevuto, capace di superare ogni frazionamento, divisione, particolarismo; amore che apre alla fraternità: «Qui le sorelle devono essere tutte amiche, tutte devono amarsi e aiutarsi a vicenda» (CV 4,7). Soltanto un amore che ha Dio come radice e fine, può salvare l'universalità (amare tutti senza escludere nessuno) e la particolarità (amare ciascuno nella sua situazione e condizione). Un amore che non renda aperto a Dio egualmente colui che ama e colui che è amato, è necessariamente schiavizzante: «Non permettiamo – avverte Teresa – che la nostra volontà si faccia schiava se non di colui che la comprò con il suo sangue» (CV 4,8). Quando nella motivazione dei rapporti interpersonali prevalgono i diversi aspetti contingenti che possono trovarsi nella persona amata, la relazione è inevitabilmente compromessa. Non è amore, ma egoismo. 10 L'amore invece deve essere valutato in funzione della sua capacità di «aiutare vicendevolmente» a crescere nell'amore di Dio (cf. CV 4,7). Anche le amicizie particolari possono svilirsi e diventare relazioni schiavizzanti, che bloccano la crescita personale: «Per sante che siano, si guardino, per amor di Dio, da queste amicizie particolari, le quali di solito anche tra fratelli sono un veleno» (CV 7,7).

Una volta chiarita la necessità di evitare le amicizie particolari che rendono le anime schiave ed incapaci di orientare il loro amore verso Dio (cf. CV 4,6-9), Teresa parla di un duplice amore d'amicizia: «Uno tutto spirituale, scevro da ogni sensibilità o tenerezza naturale che ne appanni il candore; l'altro, anch'esso spirituale, ma frammisto a sensibilità e a debolezza, amor buono e lecito, come quello tra parenti ed amici» (CV 4,12). Il primo amore, «tutto spirituale», è capace di creare «nelle anime amanti una forza di comunione, un solido sostegno affettuoso, una comprensione reciproca. [...] Questo amore spirituale è un amore sublime, di origine divina, purificato nel suo contenuto e nelle sue manifestazioni, essenzializzato e spiritualizzato.¹¹

Causa stupore la profondità e la concretezza con cui Teresa descrive, nei capitoli 5-7 del *Cammino*, l'amore puro, perfetto, "spirituale" come un dono di Dio. Dopo aver offerto alcuni consigli per evitare i rischi di cadere in un amore meramente umano (cf. *CV* 3,13-16; 5,1-7), ella spiega quale sia la fonte e la radice dell'amore perfetto: «Quando Dio concede a un'anima di conoscere chiaramente ciò che è e quanto vale il mondo [...]; quando le concede di conoscere cosa vuol dire amare il Creatore o la creatura [...] per propria personale esperienza; quando quest'anima vede e tocca con mano ciò che è il Creatore e ciò che è la creatura, quello che si guadagna al servizio dell'uno e quello che si perde al servizio dell'altra [...], quest'anima ama in modo assai più perfetto che se non fosse giunta a questo stato. [...] Un'anima illuminata da Dio in questo modo possiede il vero amore perfetto. Quelle che Dio innalza a questo stato sono anime grandi, anime generose, per le quali non vi è affatto soddisfazione nell'amare cose così fragili, come



¹⁰ Si veda il capitolo sulla «Pedagogia dell'orazione» in HERRÁIZ GARCÍA, *La preghiera*, in speciale pp. 125-129: «L'amore fraterno».

¹¹ Cf. Borriello, Temi maggiori, 57.

sono questi nostri corpi. Se per l'avvenenza e le grazie di cui sono adorni, si compiacciono di guardarli, lungi dal fermarsi in essi, si sollevano subito al Creatore per lodarlo. Fermandosi in essi in modo da sentirne amore, finirebbero con l'attaccarsi al niente ed abbracciare un'ombra» (CV 6,3-4).

L'amore perfetto è raggiungibile solo nei più alti vertici della vita spirituale: è un amore puro, *privo di ogni ombra d'interesse* (cf. CV7,1). «Se queste [anime] amano una persona, desiderano subito che ella ami il Signore e ne sia riamata (...) Quest'affetto costa loro assai caro, perché non vi è nulla che non siano pronte ad intraprendere per il maggior bene delle anime che sentono di amare: per un loro minimo vantaggio sacrificherebbero mille volte la vita» (CV6,9).

L'amore puro di cui parla Teresa, che si traduce in amicizia spirituale, è contemporaneamente *pieno di delicatezza umana*. La carità, che è alla base di ogni sua relazione, trasforma in divina la vita umana di Teresa (cf. 7 M 2,4-7): «Felici le anime che sono oggetto del loro amore!... Felice il giorno in cui si sono conosciute!... O mio Dio, concedete anche a me di vedermi così amata da molti! [...] Mezzo eccellente per godere Dio è appunto l'amicizia con i suoi amici: so per esperienza che se ne ricava del gran bene» (*CE* 7,4).

Negli scritti di Teresa emerge la visione positiva che lei ha della persona e dell'amicizia. L'amicizia spirituale che Teresa stabilisce con alcune persone non è che la proiezione del profondo e ineffabile rapporto d'amore sponsale¹² e di amicizia con Dio. Questo amore non annulla il suo amore umano, ogni suo desiderio, affetto, gioia sensibile... perché, essendo conformato all'amore che Cristo nutre per le sue creature, non impedisce, di fatto, l'unione d'amore con l'Amato.

Secondo Teresa, quando una persona, arrivata allo stato dell'amore perfetto, incontra altre persone animate dallo stesso amore esclusivo per Dio, avviene una reciproca continua osmosi, uno stimolo e un influsso sul piano dello spirito, tale da comunicare le reciproche ricchezze interiori, per attingere più fervorosamente il loro unico ideale di vita. In questo senso, assume un valore paradigmatico l'amicizia spirituale che Teresa ha instaurato con i suoi amici e le sue amiche.

Ogni autentico incontro con il «tu» del fratello, si apre al «Tu» divino, trascendente, in cui unicamente può trovare il suo traguardo perfetto la capacità di accoglienza e di dono dell'«io». A questo proposito, e seguendo la riflessione teresiana sulla preghiera, un gruppo di persone impegnate a vivere nell'amore reciproco, tese a creare comunione, sarà necessariamente una comunità orante. Il loro reciproco amore sfocerà in un dialogo con Dio, che ne assicurerà la continuità, la consistenza e la verità. Si capisce allora la cura estrema che Teresa ha nel creare "comunità d'amicizia", nella convinzione che questa è la via più breve, anzi assolutamente unica, perché i singoli membri e il gruppo divengano oranti. Non può esservi una comunità di oranti quando manca la base di relazioni reciproche vivificate dall'amore. Un simile amore personale e vicende-

¹² «Avrete spesso sentito dire che Dio si sposa spiritualmente con le anime [...]. Si tratta di un paragone grossolano; eppure non trovo nulla che faccia intendere queste cose come il sacramento del matrimonio [...]. É l'amore che si unisce all'amore, e si hanno operazioni così pure, delicate e soavi da non aver parole per esprimersi. Ma il Signore sa farle sentire benissimo» (CI V, 5,3).



vole non si improvvisa e non lo si possiede per il semplice fatto di proclamarlo. Si impara, mettendolo in pratica!¹³

3. Imparare a trattare con Dio nella prospettiva del rapporto con il fratello

Nella persona orante, il rapporto con Dio e quello con il fratello non si contrappongono ma si armonizzano, integrandosi in uno stesso movimento: l'amore verso il prossimo è frutto dell'amore di Dio e, a sua volta, conduce all'amore verso Dio, rendendolo concreto. Teresa, a chi le chiede una parola sulla preghiera, raccomanda di imparare prima a «trattare» con il prossimo. La prima parola sull'orazione è una parola sul rapporto con i nostri simili: non può costruirsi e svilupparsi un dialogo con Dio se non partendo dal dialogo con il prossimo. Come si potrebbe parlare di amare Dio se non siamo capaci di servire il fratello? A questo riguardo, la Santa è molto determinata: amare è servire. Il Signore vuole non "ensimismarse o estar encapotado" ma opere: «No, sorella mia! Il Signore vuole opere. Vuole, ad esempio, che non ti curi di perdere quella devozione per consolare un'ammalata a cui vedi di poter essere di sollievo, facendo tua la sua sofferenza, digiunando tu, se occorre, per dare a lei da mangiare; e ciò non tanto per lei, quanto perché sai che questa è la volontà di Dio. Ecco in che consiste la vera unione con il volere di Dio!» (5 M 3,11). Teresa poi spiega alle sue figliuole che adempiere la volontà di Dio consiste in due cose: «Nell'amore di Dio e nell'amore del prossimo. Qui devono convergere tutti i nostri sforzi. E se lo faremo con perfezione adempiremo la volontà di Dio e gli saremo unite» (5 M 3,7). Ma, ci vuole discernimento! Il segno più sicuro per conoscere se si praticano questi due precetti è vedere con quale perfezione si osserva quello che riguarda il prossimo: «Benché vi siano molti indizi per conoscere se amiamo Dio, tuttavia non possiamo mai esserne sicuri, mentre lo possiamo essere riguardo all'amore del prossimo. Anzi, più vi vedrete innanzi nell'amore del prossimo, più lo sarete anche nell'amore di Dio: statene sicure. Ci ama tanto Iddio, che in ricompensa dell'amore che avremo per il prossimo, farà crescere in noi, per via di mille espedienti, anche quello che nutriamo per Lui» (5 M 3,8). L'autenticità dunque del «rapporto» con Dio, la si trova nel modo di «rapportarci» con il fratello. Tanto che Teresa può affermare, senza mezzi termini, - anche se ribadisce a più riprese che la radice dell'amore del prossimo è sempre e comunque l'amore di Dio (cf. 5 M 3,9) – che si deve «lasciare Dio» per il fratello (cf. *E* 2,2).

Praticare l'amore del prossimo non è così semplice come si potrebbe pensare. Ci sono dei vizi capaci di rodere ogni virtù, «quali l'amor proprio, ¹⁴ la propria stima, i più

¹⁴ A proposito dell'amor proprio che ostacola il rapporto con Dio e con i fratelli, Teresa afferma nella sua autobiografia: «Si cerca di unirsi a Dio, si pretende di seguire i consigli di Cristo che fu coperto di ingiurie e falsità, e insieme si vuol conservare per intero il proprio onore e la propria reputazione. No, le vie sono troppo diverse, e alla meta non si giungerà mai, perché Dio si unisce solo con le anime che rinnegano se stesse e non hanno paura di perdere i propri diritti» (*V* 31,22).



¹³ Cf. Herráiz García, La preghiera, 119-141.

piccoli giudizi temerari e certe mancanze di carità verso il prossimo che non si ama come noi stessi» (5 M 3,6). Significativo, a questo riguardo, è il giudizio ironico della Santa a proposito delle anime tutte concentrate in se stesse ad assaporare i sentimenti che nascono durante l'orazione, che si sentono pronte ad intraprendere grandi imprese per salvare le anime, senza poi riuscire a vivere in modo corrispondente: «Non posso fare a meno di ridere, alle volte, nel vedere quello che succede ad alcune anime. Quando sono in orazione, sembra loro di esser disposte per amor di Dio ad ogni umiliazione e pubblico scherno; ma poi potendolo, nasconderebbero anche il più piccolo difetto! [...] Com'è facile, sorelle, distinguere fra di voi chi ha il vero amore del prossimo da chi non lo possiede con tanta perfezione! Se comprendeste quanto importi tal virtù, non vi applichereste ad altro studio» (5 M 3,10). Vivendo l'amore per il prossimo si arriva allo stato d'unione, «mentre in caso contrario persuadetevi di non arrivarvi mai, nonostante che possiate avere devozione e delizie spirituali sino a credere d'esservi giunte, e andiate soggette durante l'orazione di quiete ad alcune piccole sospensioni, in base alle quali certe anime credono che tutto sia fatto» (5 M 3,12).

Particolarmente nel *Castello Interiore*, appare evidente come la Santa consideri l'amore di Dio inscindibilmente legato all'amore del prossimo: nella misura in cui l'anima viene resa capace di un rapporto sempre più profondo e consapevole con Dio, che abita nella sua interiorità, si dilata in lei il bisogno di amare ogni uomo per renderlo partecipe dello stesso rapporto che essa sperimenta con l'Assoluto. Arrivati alla *quinta mansione*, l'anima non pensa più a se stessa, ma vorrebbe soffrire qualsiasi cosa pur di salvare le anime degli eretici, dei mori e soprattutto dei cristiani che non rispondono all'amore di Dio. L'anima li sente come figli e come fratelli. È un tormento per l'anima vedere tanti che offendono Dio (cf. 5 M 2,10-14).

Il referente ultimo dell'amore per Teresa è Cristo morto sulla croce per noi. Per questo occorre ricercare ciò che fa male, ciò che è scomodo e faticoso per il bene del prossimo (cf. 5 M 3,12). Sul modello di Gesù crocefisso, Teresa arriva alla radicalità estrema dell'amore cristiano: l'amore verso il nemico. Lei colloca questa sua esperienza nel contesto delle seste mansioni in cui Dio accresce nell'anima il desiderio di unione con sé mediante prove e persecuzioni. Ormai l'anima è talmente purificata, talmente cosciente della propria miseria e della grandezza di Dio, talmente consapevole che il bene che pur lei vede in sé è opera esclusiva di Dio, che anche le prove, le persecuzioni, la malattia diventano un dono di Dio, perché sono opportunità per farla crescere nella coscienza di sé. Con l'accresciuta capacità di discernimento della verità, l'anima è capace di amare anche le persone che la perseguitano, vedendo in esse strumenti dell'amore di Dio. Quando un'anima arriverà al punto di non curarsi delle lodi, «meno si curerà delle critiche: queste anzi la ricreeranno come una musica soave. E ciò è verissimo, perché i frutti di quel cammino fanno l'anima più forte: lei stessa lo riconosce e vede che chi la perseguita non lo fa con offesa di Dio, ma solo perché così Egli permette allo scopo di farle ricavare maggiori beni. E siccome vede che è così, circonda quelle persone di una tenerezza tutta particolare, le riguarda come le sue amiche più sincere, perché le procurano maggiori vantaggi che non coloro che dicon bene di lei» (6 M 1,5).



4. Caratteristiche dell'amore "umano" in Teresa

Per imparare a pregare – trattare con Dio in chiave di amicizia $-^{15}$ occorre imparare a trattare veramente il fratello come amico, servirlo (cf. 5 M 3,8-9.11-12).

L'amore divino dunque non cancella o sopprime gli altri amori, ma li trasforma gradualmente portandoli alla piena realizzazione nell'amore di Dio. L'amore umano si conserva e si trasforma in quello soprannaturale, quando acquista le caratteristiche essenziali dell'agàpe: benignità, longanimità, umiltà, servizio, disinteresse, giustizia, verità, pazienza, speranza, altruismo, fede (cf. 1Cor 13, 4-7). Teresa non vuole un amore platonico o dolcificato, ma un amore concreto, sensibile, maturo, vicendevole, vissuto quotidianamente tra le difficoltà dei rapporti personali: «Quanto dev'essere apprezzato questo amarci vicendevolmente nel Signore! Sì, perché una volta datagli la nostra volontà, in pratica gli abbiamo dato tutto, e un gesto simile senza amore non si può fare. Guardate, sorelle, quanta importanza riveste per noi l'amarci reciprocamente e il convivere in pace» (CE 64,4). Particolarmente nel capitolo 7 del Cammino di perfezione, la Santa descrive vari tratti dell'amore vicendevole che deve caratterizzare le comunità riformate:

- È un amore «superiore a ogni ombra d'interesse: non vuole e non desidera che di vedere l'amica carica di tesori celesti» (CV7,1).
- È una copia dell'amore di Gesù: pur di non vedere soffrire la consorella amerebbe soffrire in sua vece (cf. CV 7,3).
- È un amore vero, incapace di doppiezza, «se vedono che l'amica devia alquanto dal cammino e commette qualche mancanza, subito l'avvertono, né possono tacere» (CV 7,4).
- È un amore che conosce «qualche tenerezza naturale», ma che ama tutti indistintamente (CV 7,5).
- Non giudica e «compatisce le sorelle quando sono in angustia sia pure per le più piccole cose» (CV 7,6).
- Supera le tendenze naturali, e sopporta i difetti altrui senza scandalizzarsi: «... procurate di esercitare con ogni possibile perfezione la virtù contraria alla mancanza che avete osservata. In tal modo insegnerete con le opere ciò che le colpevoli non

15 Teresa descrive con freschezza e in modo coinvolgente la sua esperienza di preghiera come rapporto d'amore con Dio in un classico testo della *Vita* che riportiamo per intero: «Chi ha cominciato a fare orazione non pensi più di tralasciarla, malgrado i peccati in cui gli avvenga di cadere. Con l'orazione potrà presto rialzarsi, ma senza di essa sarà molto difficile. [...] Se il nostro pentimento è sincero e proponiamo di non più offenderlo, Egli ci accoglie nell'amicizia di prima. [...] Quanto a coloro che non hanno ancora cominciato io li scongiuro per amore di Dio, di non privarsi di un tanto bene. Qui non vi è nulla da temere, ma tutto da desiderare. Anche se non facessero progressi, né si sforzassero di essere così perfetti da meritare i favori e le delizie che Dio riserva agli altri, guadagnerebbero sempre con imparare il cammino del cielo; e perseverando essi in questo santo esercizio, ho molta fiducia nella misericordia di quel Dio che nessuno ha mai preso invano per amico, giacché l'orazione mentale non è altro per me, che un intimo rapporto di amicizia, un frequente trattenimento da solo a solo con Colui da cui sappiamo d'essere amati. (...) Sì, perché l'amore sia vero e l'amicizia durevole, occorrono parità di condizioni (...). Considerando quanto vi sia di vantaggioso averlo per amico e quanto Egli vi ami, sopportate pure la pena di stare a lungo con uno che sentite così diverso da voi» (V 8,5).



capiscono con le parole (...). Infatti l'emulazione delle virtù che si vedono nelle altre è un argomento di facilissima persuasione» (CV 7,7).

- Agisce con prudenza: «Durante la ricreazione, se una sorella ha bisogno di sollievo e cerca un po' di svago, comportatevi allegramente, anche se non ne avete voglia. Se si agisce con prudenza, si cambia tutto in amore perfetto» (CV 7,7).
- È un amore che, pur di giovare alle altre, preferisce i loro interessi ai suoi: «Oh, che squisito e vero amore sarà quello della sorella che riesce a giovare a tutte, lasciando da parte il proprio profitto per quello delle altre, che fa grandi progressi in ogni virtù e osserva con assoluta perfezione la sua Regola!» (CV 7,8).
- È un amore forte, virile: «È un amore che non ha nulla a che fare con quelle parole di tenerezza che in questa casa non si usano, né si devono mai usare: "vita mia", "cuore mio", "mio tesoro". [...] Queste dolci parole riservatele per il vostro Sposo, con il quale dovete stare a lungo e da sole: vi potranno servire a meraviglia, ed Egli le gradirà. [...] Non vi è proprio motivo di usarle. Risentono troppo di donna, e io vorrei, figliuole mie, che non foste né vi mostraste donne in nessuna cosa, ma uomini forti» (CV 7,8).
- È un amore che vuole sempre il bene e la guarigione dell'altro: «Altro bel modo di mostrare affetto è togliere alle sorelle e prendere per sé quanto vi è di più faticoso negli uffici di casa, come pure rallegrarsi e ringraziare il Signore nel vederle progredire in virtù» (CV 7,9).

La Santa diventa inflessibile riguardo a ciò che può minacciare l'armonia dei rapporti di comunione, come le mormorazioni e, ancor più, quei mali che possono sorgere all'interno della comunità come fazioni, punti di onore, desideri d'ambizione: «Quando dovessero succedere queste cose, tenetevi come tutte perdute». Questo è il più grande male per un monastero perché equivale a cacciare «di casa il vostro Sposo, obbligandolo a cercar riposo altrove». Teresa paragona alla «peste» colei che si fa responsabile di queste colpe e suggerisce alla priora di troncare energicamente «i rami di questa pianta o strapparla dalle radici» (cf. CV 7,10).

5. Gli amici e le amiche di Teresa

Teresa ha sempre avuto una predisposizione naturale all'amicizia. In lei è peculiare la gioia di amare e di essere amata; gioia gustata e dimostrata sempre in modo autentico e totalitario, come si vede fin dalle prime pagine della sua autobiografia. Arricchita dagli intensi rapporti umani vissuti con i familiari¹⁶ – particolarmente con il fratello Rodrigo – che hanno segnato positivamente la sua infanzia e l'hanno aiutata a maturare e crescere nel dono di sé: già in tenera età Teresa ha potuto aprire la sua vita alle realtà di Dio.

¹⁶ Teresa, nella sua adolescenza, vive in compagnia dei numerosi fratelli e dei cugini della casa attigua. Per uno di essi, sembra provasse anche un forte sentimento d'affetto. Severo resta il suo giudizio nei confronti d'una delle cugine, per la sua vanità nel vestirsi e nell'abbigliarsi. Teresa si rimprovererà di aver preso parte anche lei a queste perdite di tempo.



Ben presto, Dio stesso comincia a forgiare e coltivare il vero amore nell'anima di Teresa. Attraverso l'esperienza personale, essa scopre che l'amore umano che desidera innestarsi nel divino, comporta anche una fatica. È significativa un'esperienza che lei stessa racconta nella sua autobiografia, quando aveva all'incirca 18 anni. Alla ricerca della sua vocazione, dopo esser guarita da una grave malattia, si recò a far visita alla sorella che abitava in campagna. Lungo la strada si fermò per alcuni giorni presso uno zio che viveva santamente.¹⁷ Teresa racconta: «... [lo zio] si occupava nel leggere buoni libri in volgare, e parlava quasi sempre di Dio e della vanità del mondo. Desiderava che io gliene facessi la lettura, e benché quei libri non mi garbassero tanto, tuttavia simulavo di averne piacere, perché ho sempre cercato di contentare chiunque, nonostante la ripugnanza che a volte sentivo. [...] Benedetto Iddio! [...] Mi ha quasi costretta a vincere me stessa» (V 3,4). Attraverso queste "vittorie" sul suo io, Dio le si manifestò facendole comprendere la sua vocazione: «Compresi meglio le verità che mi avevano colpita da bambina, cioè, il nulla delle cose, le vanità del mondo, la rapidità con cui tutto finisce [...]. Benché ancora non mi decidessi per il chiostro, vedevo tuttavia che quello era lo stato migliore e più sicuro, e così poco a poco mi risolvevo ad abbracciarlo [...]. [Anche se] mi pare che a dispormi a prender l'abito agisse di più il timore servile che l'amore» (V 3,5-6).

Teresa sperimenta nella sua vita l'importanza di scegliere adeguatamente le amicizie. Nel primo capitolo del libro della Vita, essa racconta i suoi entusiasmi giovanili e il desiderio di compiacere le persone: ha timore soltanto di perdere l'onore. Con l'aumento delle relazioni personali, intuisce che ha bisogno di compagnia ma anche che deve scegliere bene i compagni di viaggio perché «gran male è per un'anima trovarsi sola tra tanti pericoli. A me sembra che, se io avessi avuto con chi parlare di tutto questo, mi avrebbe giovato a non ricadere, non foss'altro per vergogna, visto che non avevo timor di Dio [...]. Io non so perché, se in materia di conversazione e affetti umani, anche non molto convenienti, si cercano amici con cui confidarsi e con cui godere di raccontare quei vani piaceri, non si debba permettere a chi comincia con sincerità ad amare e a servire Dio, di parlare con qualche persona delle proprie gioie e delle proprie pene, avendo di tutto quelli che si dedicano all'orazione». ¹⁸ Si circonda quindi di amici con i quali riesce a condividere gli stessi ideali perché «oggi si serve Dio in modo così superficiale che è necessario che coloro che lo servono si aiutino a vicenda per progredire, visto che sembra cosa buona l'andar dietro alle vanità e ai piaceri del mondo [...].Perciò è necessario procurarsi compagnia per difendersi, almeno finché si acquisti tanta forza che non pesi il patire, altrimenti ci si troverà in gravi angustie». 19

Nel capitolo 7 del libro della *Vita*, Teresa ci racconta come, a seguito della morte del padre, un bravo confessore riuscì ad aiutarla, facendole ritrovare la retta via: «Consiglierei a coloro che praticano l'orazione, specialmente al principio, di cercare l'amicizia e la conversazione di quelle persone che attendono allo stesso esercizio. È cosa di grande



¹⁷ Don Pedro Sánchez de Cepeda, fratello del padre di Teresa, che dopo la morte della moglie, si ritirò a vita solitaria.

¹⁸ V 7,20.

¹⁹ V 7,22.

importanza, anche se non si tratti d'altro che di aiutarsi scambievolmente; tanto più perché ci sono molti altri vantaggi».²⁰

Tra i suoi tanti amici,²¹ la Santa cita esplicitamente fray *Pedro de Alcántara*²² («Egli m'illuminò moltissimo») e la sua amica doña *Guiomar de Ulloa*,²³ che rese possibile l'incontro tra i due. Sarà l'inizio di una buona e profonda amicizia con persone che si capiscono «per esperienza»: «E ciò era proprio quello di cui io avevo bisogno, perché allora non potevo comprendere me stessa come ora, per potermi spiegare; solo più tardi Dio mi ha concesso di poter intendere e riferire le grazie che egli mi fa, ed era quindi necessario esser passati attraverso quell'esperienza per capirmi in pieno e per spiegarmi di che si trattava».²⁴

In un altro episodio della *Vita*, capitolo 34, Teresa dimostra di possedere grandi doti per tessere relazioni. Nel 1562, immersa nei negoziati per la fondazione dei nuovi monasteri riformati, Teresa riceve l'ordine di andare a Toledo per consolare la nobildonna doña Luisa de la Cerda della scomparsa prematura del marito, don Antonio Arias Pardo, morto il 13 gennaio 1561. Durante la sua sosta a Toledo, Teresa scriverà le sue due prime relazioni ad un altro grande suo amico, *Juan de Avila*, per raccontargli i suoi dubbi, le sue paure, ma anche l'esperienza della sua assoluta fiducia in Dio. 26

A Toledo, Teresa troverà un altro grande amico, il frate domenicano *García de Toledo*, «un religioso, assai ragguardevole, col quale io, molti anni prima, alcune volte avevo trattato»,²⁷ al quale poi consegnerà il manoscritto del libro della sua *Vita*.²⁸ Sempre in questo capitolo 34, Teresa manifesta che la cosa migliore che desidera per i suoi amici è quella di farli diventare amici di Dio: «Se incontro una persona di cui sono soddisfatta, voglio subito vederla darsi completamente a Dio, con tale ansietà che a volte non so dominarmi. E, quantunque desideri che tutti lo servano, il desiderio è assai più vivo per

²⁸ Inviando il manoscritto della *Vita* a padre Garcia de Toledo, Teresa gli scrisse: «Le consegno la mia anima».



 $^{^{20}}$ V 7,20.

²¹ Julio Almansa, nel suo articolo, elenca una lunga lista di "amici di Teresa": J. Almansa, *La amistad en el Epistolario teresiano*, in «Monte Carmelo» 122 (2014) 1,10-15.

²² Pedro de Alcántara nacque ad Alcántara, in Estremadura nel 1499. Entrò nell'Ordine dei Frati Minori Francescani e nel 1540, a Pedroso, iniziò la Riforma detta degli Alcantarini, particolarmente austera. Ebbe grande stima e amicizia per Teresa de Jesús, confortandola e consigliandola circa la riforma che stava compiendo. Morì il 18 ottobre 1562 ad Arenas. Teresa de Jesús lo incontrò per la prima volta nella tarda estate del 1558 e poi nel 1560 nella casa di doña Guiomar de Ulloa. Due anni dopo, nel 1562, i due si incontrarono di nuovo a Toledo e poi ad Avila nell'estate dello stesso anno. Teresa ne parla ampiamente nel libro della *Vita* (cf. 27,16-20; 30,2-7; 35,5; 36,1-2.20-21).

²³ «Piacque al Signore che stringessi amicizia con una vedova, signora di nobili natali, molto dedita all'orazione» (V 24,4).

²⁴ V 30,4.

²⁵ Juan de Ávila (Almodóvar del Campo, 6 gennaio 1499 – Montilla, 10 maggio 1569) fu un sacerdote spagnolo, grande predicatore e mistico, che sostenne Teresa nella sua opera di riforma. È stato proclamato santo da papa Paolo VI (1970) e nel 2012 è stato dichiarato dottore della Chiesa da papa Benedetto XVI. È chiamato l'*Apostolo dell'Andalusia*.

²⁶ Cf. V 34.

²⁷ V 34,6; cf. V 16,6.

queste persone che io più stimo, in favore delle quali importuno molto il Signore. Mi accadde così con il religioso di cui parlo».²⁹ Teresa infatti, stupita dalla bontà di Dio, descrive i cambiamenti del suo amico García de Toledo: «Il Signore lo ha cambiato quasi del tutto, in modo ch'egli stesso, per così dire, non si riconosce; gli ha dato forze fisiche per fare penitenza, forze che prima non aveva, essendo malato; lo ha reso coraggioso per ogni genere di opere buone e gli ha concesso altri doni dai quali appare ben chiaro che egli è stato chiamato da Dio in modo speciale».³⁰

Durante la sosta a Toledo, nel 1562, conoscerà *María Salazar*, la quale si sentì fortemente attratta dalla santità straordinaria di Teresa. Nel 1570, dopo la seconda visita della Santa a Toledo, María Salazar vestì l'abito di carmelitana scalza assumendo il nome di María de San José. Da allora, María di San José visse il carisma carmelitano nella profondità della gioia originaria e nella pace interiore, nonostante prove estenuanti, vere e proprie persecuzioni, cui fu continuamente sottoposta nella propria vita.³¹ Nelle loro lettere, Teresa manifesterà apertamente la necessità di amare e di essere amata.³² «Mi consolano tanto le tue lettere ...», scrive alla sua amica.³³ Altre volte si lamenta di sentirsi un po' dimenticata. In altre lettere non ha paura nel manifestare le espressioni di tenerezza di una "madre" verso la "sua figlia": «Mi creda, le voglio tanto bene».³⁴ Le malattie della sua amica, oramai superiora a Sevilla, diventeranno una seria preoccupazione per Teresa perché: «soltanto Dio sa quanto le voglio bene».³⁵ Teresa desidera inoltre che il suo amore sia corrisposto: «Se mi vuole bene, mi piace che me lo dica».³⁶ Altrove si evince che non è gelosa: anzi è contenta della relazione di María de San José con p. Gracián, superiore, confessore, amico e confidente della Santa.

L'ammirazione di Teresa verso María di San José fu tale da farla considerare la sua erede spirituale: «Lei riesce così bene, che se dovessero chiedere il mio parere, dopo la mia morte verrebbe nominata fondatrice. Anzi vi acconsentirei volentieri anche se la facessero me vivente, perché lei ne sa più di me e vale di più: il che è pura verità. Il mio vantaggio su di lei è soltanto per un po' di esperienza...».³⁷

Altri due grandi amici di Teresa saranno Juan de la Cruz e, ancor di più, Jerónimo Gracián, con cui la Santa aveva stabilito una relazione dalle tonalità affettive molto forti.

Un episodio accaduto nel 1578 può aiutarci a comprendere la profonda relazione di *Teresa con Juan de la Cruz*. Egli vive una reale paternità spirituale nei suoi confronti e lei si sente realmente sua "figlia". Questo, però, fu per madre Ana de Jesús, priora del monastero di Beas, motivo di inquietudine. La sua difficoltà, più che ragionevole, ri-



²⁹ V 34,7.

 $^{^{30}} V 34.13$

³¹ D. DE PABLO MAROTO, *María de San José (Salazar), heredera del espíritu de Santa Teresa y escritora de espiritualidad*, in «Revista de Espiritualidad» 63 (2004) 213-250. Si veda anche *F* 23-26.

³² Cf. V 37.

³³ Lettera alla Madre María de San José. Toledo, 9 septiembre 1576.

³⁴ Lettera alla Madre María de San José. Sevilla. Toledo, 2 julio 1576.

³⁵ Lettera alla Madre María de San José. Toledo, 28 junio 1577.

³⁶ Lettera alla Madre María de San José. Ávila, 6 noviembre 1581.

³⁷ Lettera alla Madre María de San José. 17 marzo 1582.

guardava la differenza di età: «Sembra molto buono il padre Giovanni della Croce, ma è anche molto giovane per dare alla madre fondatrice l'appellativo di "figlia mia"». Teresa, infatti, aveva sessantatré anni, mentre Juan de la Cruz ne ha appena trentasei: entrambi riconoscevano l'altezza della loro relazione, sia in termini di "amicizia spirituale" che in termini di paternità-figliolanza. Ci vorranno una lettera di Teresa alla madre Ana e ripetuti incontri con il padre Juan prima di convincersi della genuinità e della bellezza della relazione tra i due.³⁸

Il giovane sacerdote si sentì affascinato dalle idee di Teresa, tanto da diventare un grande sostenitore del progetto.³⁹ I due lavorarono insieme alcuni mesi, condividendo ideali e proposte per inaugurare al più presto possibile la prima casa dei Carmelitani Scalzi: l'apertura avvenne il 28 dicembre 1568 a Duruelo, luogo solitario nella provincia di Avila. Con Juan formavano questa prima comunità maschile riformata altri tre compagni. Nel rinnovare la loro professione religiosa secondo la Regola primitiva, i quattro adottarono un nuovo nome: Juan si chiamò allora "de la Cruz", come sarà poi universalmente conosciuto. Alla fine del 1572, su richiesta di Teresa, divenne confessore e vicario del monastero dell'Incarnazione di Avila, dove la Santa era priora. Furono anni di stretta collaborazione e amicizia spirituale, che arricchì entrambi. Á quel periodo risalgono anche le più importanti opere teresiane e i primi scritti di Juan de la Cruz.⁴⁰

Il rapporto di *Teresa con p. Gracián*⁴¹ è qualcosa di unico e particolarissimo, tanto da far esplodere schemi comportamentali fortemente devoti.⁴² Teresa e Gracián si scambiano, compenetrandosi, i ruoli di padre e figlia, madre e figlio. Si pone nei suoi confronti, come figlia devotissima, che molte volte promette obbedienza a colui che è divenuto il Padre della sua anima e suo confessore prediletto, ma anche come madre premurosa e affettuosa. La differenza di età che intercorre tra i due e le particolari circostanze in cui la Madre si trova negli anni del loro più stretto legame, fanno sì che Gracián diventi il suo sostegno nella tribolazione, l'appoggio e la sicurezza, di cui lei, ormai stanca e pro-

⁴² Si veda: «El caso del p. Gracián: una amistad "cabal a sus ojos" (Cta 81,2), in J. Almansa, *La amistad en el Epistolario teresiano*, in «Monte Carmelo» 122 (2014) 1, 30-32. Cf. C. Ros Carballar, *Jerónimo Gracián, el amigo de Teresa de Jesús*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2014. Il recente romanzo di Fernando Delgado, *Sus ojos en mí*, racconta «una apasionada historia de amor de Teresa de Jesús» con p. Gracián. Ha vinto il «Premio Azorín 2015».



³⁸ Cf. C. ZORZIN, Giovanni della Croce. L'uomo dell'essenziale, Roma, Paoline, 2011, 89.

³⁹ Il 13 agosto 1567 Teresa parte da Avila con un gruppo di monache e, dopo una sosta ad Arévalo, giunge a Medina del Campo dove, il 15 agosto, inaugura un nuovo Carmelo. Qui incontra fra Juan de santo Matía [poi Juan de la Cruz], studente a Salamanca, da poco ordinato sacerdote e gli propone di fondare un convento di carmelitani con lo stesso spirito che anima la comunità di san José de Ávila.

⁴⁰ BENEDETTO XVI, Udienza generale, 16 febbraio 2011.

⁴¹ Nato a Valladolid il 5 giugno 1545 da nobili e virtuosi genitori, tredicesimo di venti fratelli, compì gli studi all'università di Alcalà; pensava di entrare tra i gesuiti, quando una particolare circostanza lo orientò verso i Carmelitani Scalzi. Ancora giovanissimo fu eletto visitatore apostolico dei calzati di Andalusia: a Beas incontrò Madre Teresa per la prima volta ed ella si servì di lui anche come elemento portante della Riforma. Morta la Madre che era il suo più valido appoggio, il favore di p. Gracián cadde rapidamente. Il 17 febbraio 1592 veniva espulso dall'Ordine. Egli sostenne la prova come un santo. Andò a Roma per discolparsi innanzi al Papa ed essere ammesso in un altro Ordine religioso. Dopo tante peripezie entrò fra i Calzati e, andato nelle Fiandre, morì santamente a Bruxelles nel 1614, a 69 anni.

vata, ha bisogno per compiere la sua opera, per trovare consolazione nella solitudine da cui si sente assalire, per farsi conoscere nella sua umanità sempre esuberante e appassionata, nella sua orazione matura e ardente. Arriva a sostenere con lui, la necessità di uno "sbocco" psicologico anche nei vertici più alti della santità e perfezione. Confessa p. Gracián: «Un giorno, rimproverandola perché mi amava tanto e mi dimostrava speciale affetto, mi disse ridendone molto: «Lei non sa che qualsiasi anima, per quanto perfetta, deve avere un suo canale di sbocco. Lasci che io abbia questo: per quanto mi dica, non penso di cambiare il mio modo di comportarmi con lei».⁴³

L'amicizia sincera che la Madre nutre nei confronti di p. Gracián si fa particolarmente presente e tenera allorché le difficoltà e le persecuzioni si abbattono su di lui: lo esorta a ricordarsi delle sofferenze del Signore, a rendersi consapevole che è chiamato a percorrere la sua strada, quasi a prevedere, con sensibilità materna, le grandi afflizioni e violenze che lo colpiranno dopo la morte di Teresa. Anche da queste ultime osservazioni possiamo comprendere come per Teresa il fulcro e il motore di ogni relazione debba essere sempre il Signore, amato anche attraverso i suoi rappresentanti siano essi superiori o direttori di anime. L'affetto che la lega a Gracián è umanissimo ma radicato in Cristo, sigillato dal «mediatore dell'unione» (Dio), con un nodo che «si scioglierà solo con la vita. Si tratterà di una amicizia che «aiuterà lodare il Signore».

Teresa come dà importanza ai buoni amici nel cammino spirituale, allo stesso modo evidenzia coloro che l'hanno ostacolata nel cammino di dedizione a Dio. ⁴⁴ Non si tratta di rinunciare all'amicizia, ma di discernere se ci sono amici che rallentano il cammino verso la pienezza in Dio. Nel capitolo 24 del libro della *Vita*, spiega che, dopo il primo rapimento, sente la voce di Gesù: «Non voglio più che tu abbia conversazione con gli uomini, ma con gli angeli» (*V* 24,5). «Da allora in poi – continua Teresa – non ho mai più potuto concepire amicizia, né aver consolazione, né amore speciale se non per coloro che so che amano Dio e procurano di servirlo, senza poter fare altrimenti, né m'importa che siano parenti o amici. Se non è una persona che ama Dio e che pratica l'orazione, mi è una croce assai penosa trattare con chiunque. È proprio così, mi pare, senza alcuna eccezione». ⁴⁵

6. A modo di conclusione: «Servi dell'Amore»

L'incontro con Teresa porta alla conoscenza di una persona 'umanissima'; una esistenza 'normale', capace di arrivare alle vette dell'unione con Dio. Splendida lezione quella di Teresa, nel mostrarci che la santità e l'umanesimo non sono in contrasto, ma che Dio-Amore e l'uomo amante fanno il cammino insieme. La gioia di servire il Signore, «amico di amici» (V 35,2), diventa «linguaggio di perfezione».



⁴³ P. Gracián, *Scholias y adiciones al Libro de la Vida de la M. Teresa de Jesús*, composto dal p. Ribera, 123.

⁴⁴ Cf. V 24.

⁴⁵ V 24,6.

La Santa castigliana non pretende di articolare una bella definizione scientifica dell'amore, ma si limita a scrivere sull'amore a partire dalla sua straordinaria esperienza di rapporto con Gesù Cristo e con il prossimo. Attraverso questo rapporto con Cristo, contemplato e vissuto come manifestazione dell'Amore incarnato, Teresa fa l'esperienza profonda in cui Dio le comunica la sua vita divina che accende in lei l'amore verso gli altri: Essa ama perché si sente amata da Dio (cf. V 15,4-5; 6 M 7,11); l'anima innamorata tende con tutta se stessa all'intimità con Dio con l'adesione completa alla sua volontà che suscita, al tempo stesso, l'amore per i fratelli e per ogni uomo/donna in particolare (cf. 5 M 3,7-8).

Teresa offre oggi la sua straordinaria esperienza di amicizia con un Dio sposo, re, padre e amico disposto ad entrare in relazione con l'uomo, nonostante l'immensa «disparità di condizioni»,⁴⁶ che Lui stesso ha voluto colmare col supremo dono d'amore del Figlio morto sulla croce per la salvezza di ogni uomo. È un Dio amico perché umano; un Dio che conosce, per esperienza, le nostre sofferenze. Perciò, dirà Teresa, noi siamo dalla parte del Crocifisso.⁴⁷

Nei suoi scritti, essa si manifesta eccellente compagna di viaggio e guida sicura: dimostra, con la sua vita, che quando l'amore verso Dio cresce, il servizio ai fratelli non è più un dovere morale, ma una gioiosa manifestazione dell'amore che «vibra sempre d'amore, pensando di continuo a nuove imprese [...], come quell'acqua che sembra non riesca a star dentro la terra, ma ne sgorga fuori di getto» (V 30,19). L'amicizia che Dio ci offre esige da noi una risposta radicale: diventare servi dell'Amore (cf. V 11,1). Anche se non tutti siamo adatti per fare grandi ed articolate meditazioni, tutti siamo capaci di amare (cf. F 5,2).

In questo modo riusciremo a camminare «di bene in meglio» (F 29,32), perché, – seguendo l'argomentazione di Teresa – «l'Amore chiama amore» (V 22,14). A un Dio che si dona gratuitamente, corrisponde una persona che lo accoglie pienamente in pura recettività.

Vera figlia innamorata e appassionata della Chiesa,⁴⁸ Teresa consacrò la sua vita affinché l'amore di Dio giungesse ad ogni uomo.⁴⁹ Donna umana, 'umanissima', la Santa amò con tutto il suo cuore di donna: l'amore di Dio, che come una "scintilla" la bruciò lasciandole una sete insaziabile di Lui (cf. 6 M 2,4), accrebbe in lei l'amore universale verso ogni creatura. In questo dinamismo interattivo troviamo l'osmosi tra amore divino e umano nella vita di Teresa.

⁴⁹ «Mi pareva che pur di salvare un'anima sola delle molte che là si perdevano, avrei sacrificata mille volte la vita. Ma vedendomi donna e tanto misera, impossibilitata a ciò che per la gloria di Dio avrei voluto, desideravo grandemente [...] che avendo il Signore tanti amici e così pochi amici, questi almeno gli fossero devoti. [...] Certo che la perdita di tante anime mi spezza il cuore...» (CV 1,2-4). «Com'è espressivo questo lamento sulle labbra di S. Teresa di Gesù! Era donna! Impossibilitata, cioè, [...] a esercitare nella Chiesa il ministero della Parola. [...] Allora si dette a quello che come donna poteva fare: osservare i consigli evangelici con ogni possibile perfezione e procurare che facessero altrettanto le anime che l'avrebbero seguita. Con questo pensiero si applicò alla riforma del suo ordine» (Egidio di Gesù, Introduzione generale alle opere di S. Teresa di Gesù, in Teresa di Gesù, Opere, Roma, OCD, 1992, 7).



^{46 (}cf. V 8,5).

⁴⁷ Lettera al padre Ambrosio Mariano de San Benito. Madrid. Toledo, 9 maggio 1577.

⁴⁸ Alla fine della sua vita, come in una gioiosa litania, ripete fino al momento del sereno trapasso le parole: «*Infine, Signore, sono figlia della Chiesa*».

Il volto femminile della laicità in Francesco d'Assisi

di Marina Guerrisi*

Introduzione

La definizione di laicità si presenta oggi contesa da vocabolari mediatici di varia natura che ne desiderano, nell'intenzione migliore, assumere l'adattabilità a contesti sempre più democratici e pluralisti. Lo scollamento del termine dal tessuto religioso di formazione abitua lo sguardo comune a non tenere in considerazione il tipo di genealogia concettuale che ne deriva, il cui senso cresce in maniera proporzionale sempre ai margini della sua fruizione più generica e imprecisa. Quando parliamo di femminile nel nostro tempo, ad esempio, risulta pressoché immediato far riferimento al ruolo "politico" insufficiente riservato alla donna entro l'amministrazione e nella gestione dei beni della chiesa o nei riguardi di una co-direzione – magari retribuita – destinata a svolgere le principali funzioni diocesane o parrocchiali presenti sul suo territorio. La questione femminile ha trasformato cioè il proprio codice linguistico, nonché i contenuti della sua comunicazione, adottando una dignitosa prospettiva "laicizzante", seppur generica, che vede nel "diritto all'impiego" della donna e nella sua feroce rivendicazione la sua più alta, se non unica, gratificazione. Al di fuori di ogni relativismo, sminuente l'importanza di tale aspetto direttivo e professionale, intendiamo qui tracciare alcuni aspetti del rapporto tra laicità e femminile, specifici del processo di istituzionalizzazione del movimento francescano, la cui identità cattolica, sorta dai cosiddetti penitenti laici, appare costituirsi al momento di una chiara separazione normativa tra uomini e donne, inizialmente conviventi entro spazi comuni. Tale provvedimento potrebbe aver distinto un effettoriverbero di natura retorica, un'introiezione letteraria dell'elemento femminile, in particolare della maternità, sparito dopo il trasferimento fisico delle donne in sede separata, che è presente negli scritti di Francesco e nella letteratura francescana posteriore. In questo modo, oltre che mettere in luce l'aspetto mistico di un'assenza del femminile nell'ordine maschile e viceversa, funzionale all'organizzazione ufficiale del movimento, risulterà evidente entro la dimensione francescana il legame tra normatività curiale e autonomie laicali, da un lato, e ruolo sociale della donna e valore poietico (quindi non meramente politico) del femminile, dall'altro.

^{*} MARINA GUERRISI, laureata in Filosofia a Catania e in Scienze delle Religioni presso l'Università degli Studi Roma Tre. Attualmente dottoranda in Filosofia delle scienze sociali e della comunicazione simbolica presso l'Università degli studi dell'Insubria di Varese, *marinaguerrisi@live.it*.



Laicità lecita

A partire dal XII secolo i crescenti fermenti di riforma cattolica s'innestano all'interno del lento processo di allargamento del potere curiale. Dal VI secolo, la disciplina penitenziale in particolare, il culto dei santi, la costituzione di una rete parrocchiale accentrata rafforzano la centralizzazione dell'opera di evangelizzazione cattolica: il sacerdote si conferma l'unico tramite umano per la salvezza eterna. Il consolidarsi del sistema feudale pareva minare gli interessi della curia che, autorizzato l'articolarsi dei movimenti satellite monastici di natura spirituale e intellettuale, patteggiò volentieri con l'aristocrazia signorile, la quale, al fine di garantirsi un continuo assolvimento spirituale, agevolò la costruzione di nuove abbazie e monasteri. La riforma monastica fu accompagnata da un pullulare estremo di movimenti eterodossi, differenti per espressione e non per spirito di malcontento nei confronti del sistema curiale. Il dissenso comune era rivolto alla deviazione materialista del messaggio cristiano e al recupero di un'adorazione più evangelica di Dio. Vauchez descrive chiaramente tale fase di transizione:

In questo clima rinnovato, che lascia maggiore spazio alla libertà dell'uomo e all'azione che egli intenda esercitare nel mondo, l'ingresso nel monastero non costituisce più l'unico modo di raggiungere la perfezione cristiana. Fra gli stessi laici comincia a diffondersi la convinzione che sia possibile garantirsi la salvezza in qualunque condizione umana¹.

Il divario sempre più evidente tra chierici e laici, contrassegnato dagli effetti della riforma gregoriana che degenerò nell'autarchia del clero, stimolò lo sviluppo di nuovi movimenti para-cattolici: tra i più noti, l'eresia catara, il movimento valdese e, in seguito divenuti istituzionali, gli ordini mendicanti. L'innovazione di questi ultimi fu principalmente l'azione pastorale. Mentre i monaci e il clero utilizzavano un linguaggio liturgico spesso ancora lontano dal popolo, i frati predicatori divenivano portavoce diretti della parola evangelica. La predicazione diretta, secondo un linguaggio comune, vantò una maggiore aderenza allo scenario sociale del XII secolo, con il tempo sempre più svincolato dall'antica tripartizione bellatores-oratores-laboratores. Crociati, artigiani e mercanti rinvigorirono il popolo cristiano, non solo attraverso una dichiarazione di fede ma anche grazie ad una specifica azione esemplare, dettata da un bisogno tutto personale di interagire con il divino. La corretta applicazione dei principi cristiani al di fuori di un sapere teologico o di una vita monastica ufficialmente riconosciuta relativizzò i criteri di santità, per cui operare per il bene della Chiesa da parte di un comune mercante avrebbe gratificato sia il popolo, la cui percezione della perfezione morale appariva tragicamente lontana al momento del fiorire della "civiltà del denaro", sia la parte più alta del clero:

Innocenzo III ratificò questa evoluzione nel 1199 portando alla gloria degli altari sant'Omobono, un drappiere cremonese morto due anni avanti e distintosi per lo zelo nell'esercizio della carità e nella lotta agli eretici².



¹ A. VAUCHEZ, I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose, Milano 1989, 34.

² Ivi, 158.

Laicizzare il senso di santità divenne uno strumento "lecito" sia per rinsaldare la fede popolare a fronte delle eresie nascenti, sia per restaurare l'originaria vocazione evangelica della Chiesa.

Le confraternite

L'ambivalente utilità dell'azione pastorale segnerebbe il potenziamento dei provvedimenti ecclesiastici in ambito sociale, ma allo stesso tempo la nascita parallela di "circoli di vita comunitaria", inizialmente subalterni all'ordinamento regolare. La confraternita stabilì infatti la realizzazione concreta della parola evangelica che i "nuovi cristiani", talvolta con spinte radicali, decisero di intraprendere in maniera collettiva. Essa sorge come struttura sociale, di mestiere o religiosa, posta tra Chiesa e famiglia naturale. «Espressione privilegiata di una religiosità laica³», la confraternita si sviluppa in Italia, Inghilterra e Francia sotto forma di associazione o gruppo di preghiera, legato alle comunità monastiche, parallelamente allo sviluppo dei mestieri e del movimento comunale. Vauchez ne delinea i due connotati principali: reclutamento aperto e marcata polivalenza.

L'accoglienza generalmente indiscriminata della struttura e l'eterogeneità delle espressioni formali che le confraternite assunsero nel corso del XII e XIII secolo costrinsero l'ordinamento ecclesiastico a prepararne il contenimento disciplinare:

La prima metà del secolo XIII segna un momento di rottura nella storia di tali raggruppamenti che, certamente a causa delle proprie componenti egualitarie, pare abbiano finito per scontrarsi con l'ostilità dei poteri costituiti, sia laici sia ecclesiastici⁴.

Le confraternite ricominciano a diffondersi nel XV secolo come strumento di integrazione e rispettabilità sociale. Tutto il problema, come scrive Vauchez, consiste nel "fare corpo", pervenire ad un'esistenza riconosciuta. Cosa implica, nella sostanza, questo "fare corpo" nel secolo XII? L'espressione letterale si schiera a favore di un'accezione prettamente fisica della convivenza di gruppo, per cui uomini e donne stazionavano e transitavano da un luogo all'altro, condividendo liberamente viveri e lettighe e consentendo la realizzazione di uno status intermedio tra potere ecclesiastico e focolare domestico. Tale condizione di libera erranza e fluida convivenza di uomini e donne è testimoniata dalla *Regula non bullata* che Francesco e i suoi seguaci stilarono nel 1221, la quale, rivolgendosi alle confraternite, pare mettere ordine ad una precedente condizione di convivenza promiscua tra uomini e donne:

Tutti i fratelli, dovunque sono o vano, si guardino dai cattivi sguardi e dalla compagnia delle donne. E nessuno conversi solo con esse [o vada da solo per via o mangi alla mensa nello stesso piatto.] [...] E nessuna donna assolutamente sia accolta nell'obbedienza da alcun fratello, ma datole il consiglio spirituale, dove vorrà faccia penitenza⁵.

⁵ Francesco d'Assisi, Regola non bollata in Scritti, A. Cabassi (cur.), Padova 2002, 275.



³ A.VAUCHEZ, cit., 127.

⁴ Ivi 129

Che l'ordine francescano prima dell'approvazione ufficiale della regola assumesse i connotati di una confraternita di uomini e donne conviventi non è un mistero. Nessun testo precedente a quello del 1221 dimostra l'esistenza di un'altra regola. È doveroso affermare che la struttura omogenea e organica, nonché prolissa, della prima regola, mette in luce un'evoluzione interna alla confraternita e il travaglio di diversi momenti redazionali che portarono alla stesura di quella definitiva⁶. Nonostante il Testamentum di Francesco (1226) sembri smentire tale stadio di mezzo, dal momento che egli fa immediatamente seguire la stesura della Regola approvata dal signor Papa alla venuta dei primi fratelli⁷, le problematiche prese in considerazione all'interno della Regola non bollata rimandano in ogni caso ad una mobilità "errante ed erronea", tipica degli albori del movimento, precedente alla vera istituzionalizzazione dell'ordine francescano e condannata duramente dal suo fondatore. Ci chiediamo perché ad un certo punto Francesco decida di ammonire con violenza la condotta dei suoi fratelli. L'errore rimproverato da Francesco non risiede tanto nel principio di convivenza in sé tra uomini e donne, quanto nel delineare un atteggiamento complessivo contrario alla compagnia femminile, probabilmente dettato anche da un effettivo realismo insito nella fruizione delle parole e dei significati.

Tra il X e il XIII secolo l'approccio dell'Occidente al mondo arabo favorì l'acquisizione di nuovi materiali del sapere. In particolare, le traduzioni e i commenti su Aristotele contribuirono al prematuro ma crescente divario tra ragione e fede, cui Tommaso d'Aquino apportò in seguito la prodigiosa sintesi. Vero è che la vita di Francesco poco ha a che vedere con tali dispute filosofiche. Non è tuttavia difficile immaginare la *forma mentis* di un mondo fortemente centrato sul divario netto tra bene e male, in cui categorizzare l'uomo e la donna diveniva sintomo prima di tutto di una distinzione linguistica tra generi, assai influente nell'opposizione successiva tra ruolo maschile e femminile in società:

La femmina offre sempre la materia, il maschio l'agente del processo di trasformazione: queste noi diciamo che sono le rispettive facoltà, e in questo consiste l'essere l'uno femmina, l'altro maschio⁸.

Posta dunque una differenza assoluta tra genere maschile e femminile all'interno della cultura del tempo e dell'alta teologia tomista, pensare il senso sociologico di confraternita come un fenomeno inedito di convivenza rispetto all'ordine familiare potreb-



⁶ «La *Regola non bollata*, nonostante le precise, ma scontate, disposizioni della lettera personale di presentazione, indirizzata da Francesco a tutti i frati, a "non togliere o aggiungere alcunché a quanto scritto" (cfr. cap. XXIV, 4), subì con tutta probabilità alcune variazioni sin dal momento della sua "pubblicazione". Il testo presentato, discusso e approvato nella riunione generale dei frati nella Pentecoste del 1221 dovette essere riprodotto in un certo numero di esemplari, da consegnare ai diversi gruppi di frati presenti al capitolo, per essere portati nelle varie regioni dell'Europa, dove la fraternità dei Minori era già penetrata, o stava per penetrare». L.Pellegrini, *Introduzione all'edizione della Regola non bollata* in *Scritti*, cit., 250.

⁷ « E dopo che il Signore mi diede dei fratelli, nessuno mi indicava che cosa dovessi fare; ma lo stesso Altissimo mi mostrò che dovevo vivere secondo il modello del Santo Vangelo. E io con poche parole e semplicemente lo feci scrivere e il signor papa me lo confermò». Francesco d'Assisi, *Testamento* in ibidem., 435.

⁸ Aristotele, *Fisica*, II, 4, 738 b.

be anche suggerire l'importanza della ricerca laica di libertà rispetto al tradizionale sistema patriarcale. Questo può permetterci di affermare che quel "fare corpo", sottinteso da Vauchez, equivalga alla ricerca di una parità di ruoli? In breve, in che modo il complessivo manicheismo del tempo potrebbe aver trovato la sua sospensione pratica nelle confraternite laiche di inizio secolo?

Dalle confraternite all'Ordine

Ci sembra che il passaggio dalla confraternita all'Ordine francescano assicuri una fedeltà al potere debole della carità e della misericordia attraverso l'incarnazione "letteraria" di certe qualità tipiche del femminile assunte dai corpi maschili. Non è più un semplice "fare corpo" tra uomini e donne, ma un reale "fare il linguaggio" tra uomini e uomini-madre. Questo è l'inizio di una tutela linguistica dei ruoli istituzionali attraverso un livello di realtà interamente letterario.

Sarebbe immediato chiedersi perché Francesco scelga la figura materna piuttosto che quella paterna. Dalarun suggerisce una prima risposta:

Non basta questa fratellanza orizzontale, perché – e malgrado tutto il Poverello riamane impregnato delle strutture mentali e sociali del suo tempo – ogni aggregato umano deve anche comportare una relazione verticale. Quale figura scegliere? Il posto del padre essendo occupato e ben occupato, addirittura dal Padre – [...] il rapporto più spesso utilizzato da Francesco per descrivere e così delineare le relazioni tra i frates – eccetto appunto la fraternità stessa – è quello della madre con il figlio⁹.

Esiste già un Dominus cui far riferimento, il solo artefice dell'operato di Francesco:

Il Signore così diede a me, fratello Francesco, di iniziare a fare penitenza [...] Test, 1.

E dopo che il Signore mi diede dei fratelli, nessuno mi indicava che cosa dovessi fare; ma lo stesso Altissimo mi mostrò che dovevo vivere secondo il modello del Santo Vangelo. *Test*, 14.

La figura paterna non può divenire quindi quello strumento linguistico con cui gestire e rappresentare l'azione dei ministri dell'ordine, poiché al Padre spetta di occuparsi del corso provvidenziale e non burocratico degli eventi. Allo stesso tempo, il ruolo paterno potrebbe ritenersi rimosso in senso psicanalitico al momento del ripudio da parte di Francesco del denaro, di cui il Padre è il simbolo più vicino.

Lo stesso linguaggio che fa derivare madre, maternia, matrice, dalla stessa radice collega la riproduzione sessuale al matri-monio e la produzione sociale al parti-monio, che è sempre patrimonio di valori, siano essi di natura ideale o economica¹⁰.

Allontanarsi dal nido familiare e rifiutare in senso ideologico l'autorità del genitore naturale rientra all'interno della *sequela Christi*:



⁹ Ivi, 44.

¹⁰ U. Galimberti, *Il corpo*, Milano 2007, 380.

Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo. Le 14, 26.

Lo stesso passo compare fedelmente all'interno della Regula non bullata:

Se qualcuno vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso e prenda la sua croce e mi segua. E ancora: se qualcuno vuole venire a me e non odia il padre e la madre, la moglie e i figli, i fratelli e le sorelle, e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo. *RnB*, I, 3-5.

Il genitore naturale è sostituito con il fratello spirituale. Quest'ultimo assume i caratteri di una madre che ama e nutre. Il legame biologico non ha più valore sociale poiché subentra quello dell'artificio retorico, del *come se*, peculiare all'insegnamento paolino:

E senza timore ognuno manifesti all'altro le proprie necessità, perché gli trovi le cose necessarie e gliele fornisca. E ciascuno ami e nutra il suo fratello, come la madre ama e nutre il proprio figlio, in tutte quelle cose in cui Dio darà loro la grazia. *Rnb* IX, 10-11.

E senza timore ognuno manifesti all'altro le proprie necessità, perché, se la madre nutre e ama il proprio figlio carnale, con quanto più amore deve uno amare e nutrire il suo fratello spirituale? *Rb*, VI, 8-9.

Il genitore spirituale salva dal dominio dell'affetto carnale. Esso ammortizza la soggezione ma non l'efficacia dei ruoli che la confraternita necessita in quanto micro-cosmo sociale. *Come una madre* s'innesta nell'opera della confraternita come un'ingenuità retorica, una tradizione prevalentemente mistica, che nel linguaggio scritto diventa similitudine, ma che nella prassi quotidiana si traduce in vera imitazione. Quest'ultima si realizza nel rimando ad un esempio reale e universalmente riconosciuto: Maria.

Maria – e più esattamente l'utero di Maria, un utero dove la Parola si fa carne, la Parola divina carna umana – è il luogo privilegiato di questo misterioso scambio tra divinità e umanità, potenza e fragilità, ricchezza e povertà. [...] Nessun'altra figura femminile, nessuna donna della Scrittura – eccetto Marta e Maria su cui torneremo – nessuna santa è peraltro citata¹¹.

Il concetto di imitazione assume per Francesco un valore pienamente letterale: solo in questo modo esso non persiste sotto forma di mera similitudine. L'imitazione francescana prescrive dei compiti precisi (officium) e un programma d'azione; nulla a che vedere con le licenze poetiche. *De religiosa habitatione in eremis* rappresenta in maniera evidente "l'ufficio di madri" che i fratelli assumono all'interno delle comunità claustrali:

Coloro che vogliono vivere religiosamente negli eremi siano tre fratelli o quattro al più: due di essi siano madri e abbiano due figli o almeno uno. Questo due che sono madri seguano la vita di Marta, i due figli seguano la vita di Maria ed abbiano un recinto, nel quale ciascuno abbia la sua cella, nella quale preghi e dorma. De religiosa habitatione in Eremis, 1-2.

E dicano prima nell'ora stabilita e dopo la terza sciolgano il silenzio e possano parlare e andare dalle loro madri. 4.

¹¹ J. Dalarun, Francesco: un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi, Roma 1994, 31.



I fratelli che sono madri cerchino di rimanere lontano da ogni persona e per obbedienza del loro ministro custodiscano i loro figli da ogni persona, cosicché nessuno possa parlare con loro. 8.

Da quando in quando i figli assumano l'ufficio di madri, come sembrerà opportuno disporre, per avvicendarsi temporaneamente. 10.

Il Vangelo di Luca chiarisce il ruolo di Marta e Maria nella tradizione cristiana:

Mentre erano in cammino, entrò in un villaggio e una donna di nome Marta lo accolse nella sua casa. Essa aveva una sorella, di nome Maria, la quale, sedutasi ai piedi di Gesù, ascoltava la sua parola; Marta invece era tutta presa dai molti servizi. Pertanto, fattasi avanti, disse: Signore, non ti curi che mia sorella mi ha lasciata sola a servire? Dille dunque che mi aiuti. Ma Gesù le rispose: Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose, ma una sola è la cosa di cui c'è bisogno. Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta. Lc 10, 38.

Riassumendone i tratti, l'imitazione della vita di Marta per coloro che sono "madri", ovvero custodi che servono dirigendo, consiste principalmente nel preservare i figli dal parlare con altre persone. Nonostante tale regola sembri posteriore alle regole ufficiali e agli ordinamenti gerarchici di un Ordine già affermato, la funzione di custodia dei fratelli-madre potrebbe corrispondere a quella originaria descritta nella *Lettera a un ministro* anteriore al 1223:

Similmente per obbedienza siano tenuti a mandarlo con un compagno al suo custode. E lo stesso custode provveda in modo misericordioso a lui, come vorrebbe si provvedesse a sé medesimo, se si trovasse in un caso simile. *Lettera a un ministro*, 16-17.

Ammettendo il parallelismo, potremmo ricavare la peculiare qualità dei fratelli-Marta, ovvero la misericordia. Inoltre, la figura di Marta appare in perenne movimento, indaffarata nella preparazione dell'ospitalità, servizievole e responsabile. D'altra parte, quando Francesco consiglia e consola Frate Leone come una madre, egli rappresenta il custode del suo sfogo, colui che non solo ricorda "le parole dette in cammino" ma le dice, le manifesta:

A frate Leone, frate Francesco tuo (dice) salute e pace. Così ti dico, figlio mio, come una madre, che tutte le parole che dicemmo in cammino, brevemente in questa frase (te le) riassumo e consiglio [...] *EpLeo*, 1-2.

Il ministro si occupa e pre-occupa della gestione della casa eremo. Egli è dedito alla parola e all'azione di preparazione e custodia degli altri fratelli. Il senso della misericordia ritorna all'origine del movimento di conversione di Francesco:

E lo stesso Signore mi condusse in mezzo a loro e feci misericordia con loro. Test, 2.

"In mezzo a loro" è la condizione operativa che conduce Francesco ad allontanarsi in un secondo momento. "Fare misericordia con loro" suggerisce la stessa partecipazione etica – volontaristica – che Francesco raccomanda ai ministri dell'Ordine e ai custodi spirituali degli Eremi. La *Regula Bullata* ne è un altro esempio:

I ministri stessi poi se nono presbiteri con misericordia impongano la loro penitenza; se invece non sono presbiteri, la facciano imporre da altri sacerdoti dell'Ordine, come a loro secondo Dio parrà meglio procedere. E devono badare a non adirarsi o turbarsi per il pec-



cato di alcuno, perché l'ira e il turbamento in se stesso e verso gli altri impediscano la carità. *Rb*, VII, 2-3.

La funzione di madre poggia pertanto su un preciso dovere morale. La penitenza è preceduta dalla confidenza del peccato, di cui il ministro si fa carico senza alcun turbamento. Tale predisposizione storica richiama la stessa forza d'animo esplicita nel *De vera letizia*:

Io ti dico che in questo, se avrò avuto pazienza e non mi sarò turbato, è la vera letizia e la vera virtù e salvezza dell'anima. *Vlet* 14.

Dopo questo atteggiamento, lo stare "in mezzo a loro" presuppone anche una volontà d'azione necessaria alla realizzazione dell'imitazione esemplare di Cristo:

Siamo madri, quando lo portiamo nel cuore e corpo nostro per divino amore e pura e sincera coscienza e lo partoriamo per mezzo di un santo operare, che deve irradiare gli altri come esempio. *EpFidB*, 10.

Diversamente, coloro che si rifanno alla condizione di figli seguono la vita di Maria, simbolo di contemplazione e conservazione intima della Parola. I versi di Luca descrivono la donna in ascolto, ai piedi di Cristo. L'immobilità della sua condizione rimanda all'esperienza eremitica del silenzio e dell'accoglienza dell'annuncio. Abitare il mondo, prender parte all'insieme, evitando i turbamenti è la trasposizione etica del come Maria di Francesco. In modo diverso, indietreggiando e allontanandosi dai lebbrosi, egli fu anche Maria:

E allontanandosi da loro, ciò che mi sembrava amaro mi si trasformò in dolcezza d'animo e di corpo. *Test*, 3

La funzione dell'ascolto è ripresa nella Lettera ai fedeli:

Le parole che hai dato a me io le ho date a loro. Ed essi le hanno accolte e hanno creduto veramente che io sono uscito da te e hanno conosciuto che tu mi hai mandato. *EpFid*, 15.

Accogliere la parola è il primo passo per adorarla in spirito di devozione. Coloro che sono figli imitano la vita di Maria per mezzo dell'ascolto e della contemplazione. Il loro peculiare atteggiamento è il silenzio:

si sforzino di mantenere il silenzio; e dicano le ore proprie e si alzino a mattutino; e prima di tutto ricerchino il regno di Dio e la sua giustizia. *De religiosa habitatione in Er*, 3.

Possiamo affermare che Francesco diviene come Maria al momento dell'inserimento della propria conversione nel sociale, il che prevede un riconoscimento visivo del cambiamento esistenziale, così come egli compie la misericordia alla vista dei lebbrosi. Francesco si scopre Maria non appena si ritrae da quanto visto e attiva un altro organo di senso: l'udito. L'ascolto mariano dell'annuncio corrisponde a quel mostrare a Francesco che deve vivere secondo il modello del Santo Vangelo. Udire significa custodire, lasciar fermentare segretamente: assimilare.



Come una madre: il nutrimento

L'allontanamento fisico delle donne dalle confraternite, a seguito delle disposizioni del canone XIII del Concilio Lateranense, non predispone affatto ad un'estraniazione spirituale del concetto di femminile. Il "fare corpo" di sorelle e fratelli si tramuta in un "fare corpo" di fratelli materni, per cui omologarsi fisicamente conduce al qualificarsi allegoricamente. La convivenza letterale di uomini e donne diventa pertanto assimilazione delle qualità di cui la donna è per natura promotrice. Dalla com-posizione si passerebbe ad una sovra-posizione per cui il corpo maschile assume le qualità morali dello spirito femminile.

Prima di attestare tale interpretazione all'interno degli scritti di Francesco, è opportuno notare la dimestichezza con cui il concetto di qualità predicativa di un determinato soggetto occupa parte della letteratura francescana. Il Cantico di frate Sole fornisce un valido esempio delle *qualità specifiche di ogni genere*, come scrive Dalarun¹². Egli spiega tale procedimento retorico:

In questo schema ricevuto e assunto da Francesco, sono proprio gli aggettivi qualificativi da lui attribuiti ad ogni creatura [...] – che offrono un interessante panorama delle qualità positive del maschile e del femminile – e ora si ha voglia di aggiungere, le qualità di un governo femminile di servizio, o di un potere maschile di dominio. [...] E quindi grammaticalmente ma anche "naturalmente" rispetto a questa partizione delle qualità – un naturale che è da intendere culturalmente – la morte, la buona morte, sarà una "sora", nello stesso modo in cui alle donne sono affidate la cura dei morenti e la pulizia del corpo dei defunti¹³.

La terra del Cantico diventa pertanto madre che sostiene e governa, assumendo i connotati femminili dell'accoglienza uterina e contemporaneamente quelli maschili dell'azione formativa¹⁴. Tra i molteplici ambiti in cui si distingue il concetto di qualità, Aristotele delineò quello delle disposizioni. Sono disposizioni la salute, la malattia, il caldo, il freddo, in particolare tutto ciò che riguarda la determinazione qualsiasi di un oggetto. In quanto determinazione qualsiasi la qualità si distingue dalla proprietà che indica invece il carattere di un oggetto specifico. Tale forma di specificazione trova la sua prima giustificazione nel linguaggio. La definizione infatti converte la predicazione di un soggetto secondo funzioni infinite che i vari livelli di lettura riusciranno a decifrare. Quando Francesco si definisce *come una madre*, intende farsi simile ad una madre non solo in senso allegorico ma imitandone alla lettera l'operato. Gli *Scritti* di Francesco stabiliscono più volte la paradossale maternità del suo agire e di quello dei ministri dell'ordine: la terra madre è simile al *minister* che dirige servendo e serve dirigendo¹⁵.



¹² J. DALARUN, cit., 32.

¹³ Ivi, 35.

¹⁴ Laudato si, mi signore, per sora nostra madre terra, la quale ne sustenta et governa, et produce diversi fructi, con coloriti fiori et herba – *CantSol*, 20-22.

¹⁵ J. Dalarun, cit., 34.

L'ascolto originario della parola da parte di Francesco e l'adorazione del corpo e del sangue di Cristo che ne deriva costituiscono un'esperienza del sé tanto personale quanto socialmente condivisa. Custodire in grembo la parola conduce al "pa(r)tto sociale", per cui bisogna accomodarsi alla stessa tavola per nutrirsi dello stesso cibo. Il concetto di nutrimento è connaturale a quello di madre. Francesco nutre i propri figli secondo la carne ma anche secondo lo spirito. L'esperienza personale di conversione necessita di una continuità temporale tale che al sostentamento intimo è inevitabile associare un sostentamento formalmente visibile. La conversione solitaria assume i tratti di un nutrimento liquido, non filtrato, in cui l'ascolto della parola di traduce in contemplazione mistica. La visione dello specchio di Chiara è la testimonianza letteraria di tale evento.

Allo stesso tempo, la parabola della donna nel bosco, di tradizione posteriore, ne rappresenta l'effetto rovesciato: Francesco delega al re il nutrimento dei propri figli, costretti a prendere parte alla tavola comune cui siedono santi e malfattori. Il seno materno sparisce per lasciar spazio al cibo tanto utile quanto contaminato della tavola reale: l'unico modo per trasferire il proprio intimo all'esperienza comune nel nome di quel Dio Altissimo che orienta l'operato di Francesco.

La parabola rappresenta l'esito di una tradizione letteraria successiva agli scritti autografi di Francesco. Spesso l'andamento dell'ordine tendeva a discostarsi dall'originario insegnamento e i soci letterati tentavano di recuperarne l'essenza attraverso scritti didascalici, detti, exempla o parabole. La comunicazione di Francesco appare eterogenea e frastagliata: la trasmissione differente presuppone di fatto forme di espressione differenti. Come conferma Giovanni Miccoli, « Francesco non scrisse, né dettò soltanto, ma pregò, insegnò, cantò e predicò»¹⁶.

Ciò comporta per esempio una trasmissione corale dei canti e di determinate preghiere che in parte aderisce bene al fiorire della letteratura cortese e di genere letterario nuovo:

Alcuni religiosi lo compresero ben presto e si sforzarono di addomesticare il loro pubblico utilizzando nei sermoni temi o racconti mutuati da testi profani. Di qui il successo degli exempla, il cui studio, avviato da qualche anno, aprì nuove prospettive¹⁷.

Il testo fa parte di un sermone del predicatore inglese Odone di Cheriton, risalente al 1219. Luigi Pellegrini ipotizzò una datazione posteriore (1274), tuttavia l'espressione "frater Franciscus" non sembrerebbe conforme ad un frate ormai santo da quasi un ventennio. La recezione di Odone dimostra una diffusione velocissima dell'esempio francescano già agli inizi del XIII secolo.

Frate Francesco, richiesto su chi dovesse dar da mangiare ai suoi frati, dal momento che accoglieva tutti indifferentemente rispose: un re ingravidò in un bosco una donna, che partorì. Dopo aver nutrito il figlio per un certo tempo, venne alla porta del re, perché da qui in avanti gli desse da mangiare. Il re, informato della richiesta, rispose: tanti uomini malvagi e inutili mangiano il cibo alla mia corte; è giusto che mio figlio venga sostentato tra loro. Francesco, spiegando il racconto, disse che era lui la donna che il Signore aveva ingravidato della sua parola e che aveva generato figli spirituali. Dal momento che il Signore dà da



¹⁶ Francesco d'Assisi, *Scritti*, cit., 504.

¹⁷ A. VAUCHEZ, I laici nel Medioevo, cit., 157.

mangiare a tanti uomini ingiusti, non c'è da stupirsi se provvederà a sostentare tra loro i propri figli. *Parabola della donna nel bosco*.

Si tratta di un'esplicitazione del racconto di Matteo (6, 24-33) che inizia col negare la possibilità di servire due padroni:

Nessuno può servire a due padroni: o odierà l'uno e amerà l'altro, o preferirà l'uno e disprezzerà l'altro: non potete servire Dio e a mammona. Perciò vi dico: per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete, e neanche per il vostro corpo, di quello che indosserete; la vita non vale più del cibo e il corpo più del vestito? [...] Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta. Mt 6, 24-33

"Cercate il regno di Dio e la sua giustizia" era infatti il compito dei figli negli eremi, coloro che imitavano la figura di Maria nella penitenza e nella devozione. Il sermone che utilizza una parabola per illustrare il significato del passo evangelico suggerisce un intento moraleggiante probabilmente funzionale alle deviazioni assunte dai *fratres*, gli ingiusti che continuano a cibarsi alla mensa del re. Il figlio della donna, ovvero lo spirito nato dal parto di Francesco (topos comune anche all'interno dell'alchimia di fine secolo per cui il figlio è il leone verse ferito o l'unicorno dormiente sul ventre di una donna) è costretto a convivere con il malvagio, pur constatando la sopravvivenza che tale condizione gli garantisce. L'associazione del passo di Matteo lascia trasparire uno stato d'eccessiva premura da parte dei *fratres* per l'accomodamento e l'ordine che andrebbero, in linea teorica, sostituiti con la ricerca del regno e della sua giustizia.

Il nutrimento che fornisce Francesco-madre è temporaneo. Dopo breve tempo, chiede che sia il re a garantirgli il sostentamento. Qual è il significato di questa delega?

La forma di nutrimento che caratterizza l'esperienza soggettiva dell'incontro con il divino è quella mistica. La fruizione intima del divino, la cui intensità raggiunge i limiti del linguaggio, diventa movente per una scrittura metaforica e prolissa, tuttavia parte di quella letteratura che crea e disfa i suoi stessi miti. Essa rappresenta il risvolto ineffabile della simbiosi mistica. La visione dello specchio di Chiara d'Assisi ci è giunta per via indiretta, attraverso gli atti di canonizzazione. Il testo a noi noto non è l'originale latino ma una traduzione del Quattrocento. I passaggi di trasmissione sono dunque dall'orale umbro delle deposizioni delle suore al latino scritto del notaio e infine all'umbro-toscano del volgare. La visione è narrata in modo immediato e semplice: Chiara si trova in una posizione più bassa rispetto a Francesco e tra loro è posta una scala; Chiara sale la scala da cui Francesco le porge il seno per allattarla. Lei ne beve il latte e infine si specchia in lui. Il nutrimento è dunque qui dato dall'allattamento, esperienza simbiotica che vede il suo culmine nello specchiamento finale, attraverso il capezzolo rimasto nella bocca di Chiara:

Li pareva che fusse oro così chiaro et lucido, che ce se vedeva tucta, come quasi in uno specchio¹⁸.

Vi è anche un quarto evento rimasto non sviluppato. Chiara sale la scala con una bacinella di acqua calda e un asciugamano, quasi in atteggiamento di carità e di cura nei

¹⁸ CHIARA D'ASSISI, Lettere ad Agnese. La visione dello specchio, Milano 1999, 63.



confronti di Francesco. L'allattamento e in seguito lo svecchiamento soppiantano tutto questo. La riflessione dello specchio è quindi "alternativa centrale che oppone il doppio all'identità" ¹⁹. Tale tema è frequente all'interno della letteratura mistica, la quale presenta due tipi di interpretazione simbolica: lo specchiamento come unificazione e come annullamento. L'unificazione rappresenta Dio stesso al momento dello sguardo reciproco: l'uomo che guarda in lui e lo segue nell'imitazione può passare dallo specchio oscuro della fede alla visione chiara e diretta del faccia a faccia ²⁰. L'annullamento è invece rappresentato dall'oscuramento del soggetto che si specchia e dello specchio in sé: lo splendore assoluto di Dio è tale in quanto non più visto.

La visione di Chiara non sembra corrispondere all'esperienza dell'annullamento, bensì a quella dell'identificazione di due persone, di cui una, Francesco, si trova nella parte più alta della scala, simbolo di Cristo o Maria. Attribuire connotati femminili a esseri maschili nell'ambito del soggetto religioso è un motivo ricorrente all'interno delle esperienze mistiche femminili:

Assegnando a Dio attributi femminili e materni come essenziali del suo essere divino, le donne danno al motivo una svolta non già sentimentale, ma altamente dottrinale, perché parlano della maternità come di un attributo trinitario, una proprietà del Verbo; e si tratta non di una maternità simbolica, perché è da loro configurata negli attributi corporei del latte e dell'utero; mentre il concetto teorico della conoscenza passiva da esse elaborato suppone un processo femminile di fecondazione. Il fondamento concettuale di questo processo è il seguente: la paternità di Dio, come ogni paternità, sottolinea una differenza; la maternità sottolinea l'immedesimazione, attraverso la gestazione e l'allattamento. Questa immedesimazione è perfetta soprattutto nel linguaggio e nella psicologia femminile; predicare Dio madre è in bocca a donna il colmo dell'unione a Dio²¹.

Il tema dell'allattamento spirituale è noto dal Cantico dei Cantici fino ai commentari cistercensi. Sia Bernardo di Chiaravalle che Guglielmo di Saint-Thierry parlano dell'allattamento nella relazione mistico-sponsale. In particolare, quest'ultimo denota che è quasi sempre lo sposo che allatta la sposa: Cristo, *aeterna Sapientia*, offre il suo seno per allattare l'anima del mistico. La dolcezza sublime di tale esperienza è riferita in modo frequente negli scritti di questo genere.

Il Francesco donna della visione s'inserisce pienamente nella simbologia degli Scritti che abbiamo brevemente ripercorso. La femminilità di Francesco non raggiunge tuttavia l'aspetto fisico che in questa visione è dato dalla presenza del seno materno. Questo introduce una tipologia di unione mistica di tipo nunziale, influenzata dai commenti medievali sul Cantico dei Cantici, per i quali la relazione figlio-madre rappresenta l'Amore universale e la mistica essenziale, tendente alla riduzione a lattante dell'anima che contempla. Ciò che la visione di Chiara permette di notare è che il Francesco madre è riscontrabile non soltanto negli Scritti autografi ma anche nella letteratura mistica e nei racconti esemplari posteriori all'esperienza dell'Assisiate.



¹⁹ Ivi, 64.

²⁰ Ivi, 68.

²¹ Ivi, 81.

Umanità

A tutti i cristiani religiosi, chierici e laici, maschi e femmine, a tutti coloro che abitano il mondo intero, frate Francesco, loro servo e suddito, in reverente ossequio, pace vera dal cielo e sincera carità nel Signore [augura]. *EpFid* 1.

"Universis christianis religiosis, clericis et laycis, masculis et feminis, ominibus qui habitant in universo mundo" costituisce il destinatario corale dell'*Epistola ad fideles* di Francesco. La complessità dell'espressione "tutti coloro che abitano il mondo intero" suggerirebbe l'impegno con cui Francesco desidera tradurre l'esperienza penitenziale in senso universale. Tale ipotesi confermerebbe l'originario intento di Paolo al momento dell'annuncio del messaggio cristiano:

Non esiste più giudeo, né greco, non esiste schiavo né libero, non esiste uomo o donna: tutti voi siete una sola persona in Gesù Cristo. Gal 3, 28.

La "sequela Christi" di Francesco risponde al principio d'imitazione per cui il modello non è più allegorico ma pienamente letterale: fatevi miei imitatori come io lo sono di Cristo (1 Cor 11, 1). Questo significa attuare secondo il diritto positivo lo stesso progetto di Dio quando creò gli uomini secondo la sua immagine, secondo il diritto naturale? Secondo l'opinione di Kari Elisabeth Børresen, il termine ebraico צלם (ṣelem) indica una funzione/status dell'uomo il cui scopo pare immediatamente legato al dominio della natura:

Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò.
Dio li benedisse e disse loro:
"Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate Sui pesci del mare
E sugli uccelli del cielo
E su ogni essere vivente, che striscia sulla terra".
Gen 1, 27-28.

Tale tipo di funzione non sembra aderire all'intento originario delle prime confraternite francescane: governare senza dominare.

Il fare la donna per Francesco, il suo fare la madre svela sia una preoccupazione ossessiva interna all'ordine – come governare senza dominare – come raggruppare tutti i figli della cristianità e come conciliare la sua esperienza con l'assoluto rispetto della Chiesa, fino alla propria cancellazione²².

Eppure, secondo Børresen, "selem" rappresenta un'immagine formale, distica, vuota e senza un contenuto specifico: rassomiglianza descritta in termini di forma, non di carattere o di sostanza²³. Il carattere evanescente del termine appare secondo il significato di "sogno, ombra" in due passi dei Salmi:

²³ K.E. Børresen, A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana, Roma 2011, 20.



²² J. Dalarun, cit., 147.

Solo un soffio è ogni uomo che vive, come ombra è l'uomo che passa. Sal 39, 7. Come un sogno al risveglio, Signore, quando sorgi, fai svanire la loro immagine. Sal 73, 20.

In particolare, il plurale di Gen 1, 27, maschio e femmina li creò, dimostra il primordiale carattere bipolare della forma umana per cui sono assenti specificazioni di genere pur mantenendo inalterata la loro irriducibile differenza organica e biologica. Fu Aristotele invece a distinguere nettamente il significato di genere:

Il soggetto cui si attribuiscono le opposizioni o le differenze specifiche, il genere è il primo costituente della definizione. Met V, 28.

Secondo il pensiero greco, il genere è dunque la predicazione possibile di una sostanza prima. La sua natura non può dunque prescindere dal linguaggio che ne è il primo strumento di identificazione. Lo stato anteriore a questo processo di denominazione è la condizione distica e vuota che il termine "șelem" indica nei Salmi precedenti. Tale forma non recide alcuna denominazione, è uno stato di mantenimento a-temporale: l'universale senza particolare, l'umanità senza categorie.

L'Assisiate è vicino alla donna quando parla dell'umanità: imitiamo il Dio fatto uomo nel farci donne²⁴. Dire umanità significherebbe sia tornare alla forma vuota di partenza, alla collettività laica delle prime confraternite, sia non prescindere da quel principio di ramificazione/riproduzione, in questo caso spirituale, che solo una madre è capace di gestire nel tempo?

Quando un uomo traccia una figura su di un muro – si legge nel midras – questa non ne produce un'altra; l'uomo invece è la figura del santo, [...] e anche l'uomo genera figli a propria immagine²⁵.

La riproduzione biologica è la sola condizione che rende valido il significato di "selem" in senso specificatamente umano? Seguire la via di Marta e Maria non ha in realtà nulla a che vedere con una continuità esclusivamente biologica. Essa prevede una fedeltà di tipo morale alla tradizione evangelica: la creazione dell'uomo a immagine di Dio pare dunque il suggello di una continuità che implica anche la trasmissione di un'identità e di una specifica connotazione culturale nel rispetto dell'intera persona²⁶. Mosè Maimonide, filosofo rabbino del XII secolo, definisce il significato di "selem" in chiave metaforica:

Esso si applica alla forma naturale, vale a dire alla nozione per la quale una cosa viene a esistere ed è quello che è. [...] Nell'uomo significa ciò da cui deriva la comprensione umana²⁷.

Data la genericità dell'espressione, specificare "ciò da cui deriva la comprensione umana" non è un'operazione immediata. Tuttavia, il sapere cabalistico giudaico svilupperà l'interpretazione del termine aramaico "seluma" all'interno del *Libro dello Splen-*



²⁴ J. Dalarun, cit., 147.

²⁵ G. Busi, I simboli del pensiero ebraico, Torino 1999, 365.

²⁶ Ivi, 365.

²⁷ Ivi, 369.

dore, redatto in Castiglia nel 1275, per cui esiste sempre un'aurea sacra che accompagna il nascituro fino all'età matura, un momento in cui l'uomo inizia a distinguere il senso del dovere a cui conformarsi:

Lo șelem, come un'insegna che sia stata conferita da Dio all'uomo, è dunque un attributo essenziale ma precario, poiché il peccato può deturparne i contorni, fino a cancellarlo del tutto. Privo di quella difesa che egli porta inconsapevole e che pure risulta evidente alle altre creature, l'individuo diviene allora un simulacro inanimato che attende solo di essere distrutto²⁸.

Conclusione

La costanza spirituale dell'ordine francescano proietta nel suo linguaggio scritto l'intento di nutrire la coscienza minoritica e saldare l'identità istituzionale dell'Ordine. L'umanità cui allude Francesco è incarnazione di una continuità esemplare che, pur includendo uomini e donne insieme, pare non poter fare a meno di un'assimilazione paradigmatica del femminile entro i suoi lineamenti mistico-contemplativi e politico-istituzionali. Il motivo per cui Francesco non citerà mai il nome di Chiara all'interno dei suoi scritti, limitandosi a riferimenti collettivi quali dominas meas, filias et ancillas, potrebbe ritrovarsi nell'intenzione tutta personale di garantire la finalità di una salvezza universale, riservata a tutti gli uomini e le donne. Egli tenta di mantenere questo obiettivo preparandosi sin dall'inizio a rinunciare a qualunque principio di potere e sapere costituito, affidandosi piuttosto alla contemplazione solitaria (secondo il modello di Maria) e al nutrimento, al sostentamento ritmico nel tempo (secondo il modello di Marta). Questa indole tutta femminile è la sola linfa vitale per lottare contro il tempo che logora gli entusiasmi e per prepararsi al giudizio divino, secondo le spinte escatologiche dell'epoca.

La risposta singolare di Francesco – occasionata anch'essa sia dalla sempre crescente scoperta del Vangelo, sia da un'evoluzione economica che fa apertamente scoppiare tutti i quadri tradizionali delle categorie sociali nonché i quadri mentali della loro classificazione – è quella di superare qualsiasi categoria per assumere in blocco l'umanità, con una dichiarata predilezione per il basso²⁹.

L'umanità francescana, come Dalarun ci aiuta a comprendere, presa nel suo laico affrancamento dai poteri tradizionali, potrebbe essere in nuce il simbolo di nutrimento dell'altro – uomo o donna – secondo un elementare dovere materno di continuità e un diritto fraterno di relazione. La tensione etica di tale proposta ermeneutica non trascura l'importanza del potere in sé – rappresentato nel nostro caso dai provvedimenti e dalle concessioni papali rispetto al nascente movimento francescano – tuttavia tende a convertirsi in forme minime e celate, come oggi direbbe Foucault, condizionanti l'interazione tra corpi e individui presi nella più banale convivenza. Uno sguardo sul tempo contem-



²⁸ Ivi, 370.

²⁹ J. Dalarun, cit., 144.

poraneo ci indurrebbe a pensare che mentre l'allegorismo medievale appare come sintomo di un esasperato rapporto tra l'idea estesa e la sua applicazione/imitazione pratica, al punto che la sofferenza fisica del mistico diviene specchio e compimento del volere e potere divino, il linguaggio attuale rappresenta l'impero dei segni barthiano, di cui il significante non conosce ancora il suo referente reale, il potere da cui imparare a restare umani. In questo senso, anche le stimmate di Francesco rappresentano la spietata sottomissione alla realtà di Dio: un'infinita volontà di salvezza scritta sul corpo. Dire umanità laica oggi non significa certamente operare per la salvezza di tutti, co-esistere entro lo stesso orizzonte di cristianità. Quale quindi l'attualità della letteratura francescana? Il nutrimento e la contemplazione, rilevati dalla nostra analisi, rispondono a due fondamenti femminili dell'umanità in genere: un tipo di interazione e un tipo di conoscenza. L'eccezione costituita da Francesco riguardo tali caratteri, già ampiamente dibattuti dalla teologia, consiste nello sperimentare, in definitiva analisi, l'adorazione mistica del corpo e del sangue di Cristo. Corpo e sangue stabiliscono infatti il segno tangibile di una consumazione avvenuta per il bene di altro da sé. E se in un mondo secolarizzato l'unica costante umana rimane il nutrimento e l'assimilazione ad ogni specie di sistema, come una madre è la cura femminile del nostro persistere in quanto straordinario fatto umano, ordinato nel tempo e predisposto, come una lenta gestazione, per l'altro da noi stessi.

Bibliografia

Fonti

CABASSI A. (cur.), Francesco d'Assisi. Scritti, Edizioni Francescane, Padova 2002.

STUDI

BØRRESEN K.E., A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana, Carocci, Roma 2001.

Busi G., Simboli del pensiero ebraico, Einaudi, Torino 1999.

POZZI G. – RIMA B. (curr.), Chiara d'Assisi. Lettere ad Agnese. La visione dello specchio, Adelphi, Milano 1999.

Dalarun J., Francesco: un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi, Viella, Roma 1994.

Galimberti U., Il corpo, Feltrinelli, Milano 2007.

VAUCHEZ A., I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose, Il Saggiatore, Milano 1989.



Il fuoco trasformante

di Maria Giovanna Muzj*

Nel racconto della vita del beato Andrej Rublev si legge che nei giorni di festa, insieme al confratello e amico Daniel, iconografo come lui, "sedendo negli stalli, guardavano senza interruzione le venerabili icone, colmi di santa allegrezza e di luce. Lo stesso facevano anche nell'altro tempo quando non dipingevano". Ma che senso aveva che nei giorni di festa trascorressero il loro tempo di preghiera a contemplare le icone², visto che loro stessi ne dipingevano? Lo facevano forse per osservare in silenzio le opere che stavano dipingendo e prepararsi meglio al loro completamento? È possibile, ma non si vede come unicamente da questo sarebbe venuto loro luce e gioia santa; se potevano contemplare le immagini sante, è piuttosto perché vi trovavano l'espressione della fede della Chiesa. In questo senso, anche quelle dipinte da loro che si fossero trovate nella chiesa del monastero sotto ai loro occhi non appartenevano più a loro stessi, ma erano lì, insieme alle altre, quali testimoni silenziose dell'incontro fecondo tra la luce di fede e la creatività artistica, tra l'immagine e la Parola (fig. 1)3. Essi ricevevano luce e allegrezza spirituale dal "guardare ininterrottamente" le sacre immagini, come avrebbero potuto riceverla dal meditare i testi delle ufficiature liturgiche o gli scritti dei Padri con la differenza che qui l'operazione era più semplice e più coinvolgente, perché assimilabile a un mettersi-e-stare alla presenza del Dio vivente che si è auto-rivelato nella carne.

Nello stesso spirito, ricorrendo cioè al sostegno che può venire dalla visione di alcune tra le più belle immagini cristiane d'Oriente e d'Occidente, le pagine che seguono sono dedicate a riflettere sulla comparsa dell'elemento fuoco ogni volta che entra in gioco il comunicarsi della vita divina alla creatura e sulla trasformazione che ne consegue⁴.

- * 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*
- ¹ Andrej Rublev (1360 c.- 1430) monaco della Laura della Santissima Trinità-San Sergio vicino a Mosca e famoso pittore di immagini sacre; è stato canonizzato dalla Chiesa Ortodossa Russa nel 1988.
- ² Con questo termine sono intese tutte le immagini sacre presenti nella chiesa, sia affreschi che icone intese come tavole di legno dipinte.
- ³ Secondo l'*oros* del II Concilio di Nicea (787), "Poiché essa [la pittura di immagini sacre] si accorda col racconto del Vangelo, ci è utile per rafforzare la fede nella vera e non fittizia Incarnazione della Parola di Dio e per portarci così grande giovamento. Infatti, le cose che si illuminano l'un l'altra reciprocamente [Vangelo e icona, parola e immagine] hanno evidentemente lo stesso significato (traduzione di Ch. Schönborn, *L'icona di Cristo*, Paoline, Milano 1988, pp. 177-179).
- ⁴ Queste riflessioni fanno parte di uno studio più ampio dedicato ad alcuni grandi elementi naturali il cielo, la montagna, la grotta, l'acqua, il fuoco, il giardino considerati dal triplice punto di vista della simbolica universale, della Rivelazione ebraico-cristiana e dell'esperienza spirituale cristiana. Scopo di



La Mulier amicta sole: tempo e eternità

Prima di qualunque immagine manufatta, ai cristiani è data un'immagine di luce e di fuoco che illumina il mistero della creatura redenta: quello della figura storica di Maria, la madre di Gesù, quello della Chiesa, quello del singolo credente. È la visione della *Mulier amicta sole*, la Donna incinta che sta per partorire, circonfusa e immersa nel solefuoco, che campeggia nel capitolo 12 dell'*Apocalisse* e la cui valenza teofanica è posta in risalto dall'apertura del Cielo e dall'apparizione dell'Arca che la precedono:

Il settimo angelo suonò la tromba [...] Allora si aprì il santuario di Dio nel cielo a apparve nel santuario l'arca dell'alleanza. [...] Nel cielo apparve poi un segno grandioso: una donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e sul suo capo una corona di dodici stelle. Era incinta e gridava per le doglie e il travaglio del parto. Allora apparve un altro segno nel cielo: un enorme drago rosso, con sette teste e dieci corna e sulle teste sette diademi; la sua coda trascinava giù un terzo delle stelle del cielo e le precipitava sulla terra. Il drago si pose davanti alla donna che stava per partorire per divorare il bambino appena nato. Essa partorì un figlio maschio, destinato a governare tutte le nazioni con scettro di ferro, e il figlio fu subito rapito verso Dio e verso il suo trono. La donna invece fuggì nel deserto, ove Dio le aveva preparato un rifugio perché vi fosse nutrita per milleduecentosessanta giorni (Ap 11,15-12,2 passim) ⁵.

Ricchezza e complessità della raffigurazione della *Mulier amicta sole* nei codici medievali dell'*Apocalisse* possono costituire un'efficace introduzione a questa riflessione sul grande segno / simbolo del fuoco.

Nel Beatus illustrato da Facundus la visione della Mulier, come accade spesso nei codici dei Beatus⁶, occupa una doppia pagina (fig. 2 e 3). Le diverse scene di questa composizione straordinariamente complessa e ricca sono collegate tra loro dalla figura impressionante del Serpente-Drago le cui forme sinuose e possenti, il fantastico nodo del suo corpo ricoperto di squame brillanti e vivacemente colorate, lo sguardo fisso dei suoi occhi, tutto esprime l'attrazione orrendamente affascinante del Serpente. La Donna, raffigurata nella zona superiore a sinistra, si staglia su un cielo punteggiato di stelle, avendo davanti a sé, come uno scudo, un grande disco radioso con una raggiera interna a otto punte. Secondo l'antichissima simbologia delle proporzioni la Donna-Chiesa nel

questo studio, mettere in evidenza il ruolo immancabile e necessario svolto dalle immagini cosmiche / naturali nell'espressione della vita nello spirito sia come fenomeno umano in senso lato sia come fenomeno proprio della vita cristiana nello Spirito Santo.

⁵ Questa visione, la cui valenza teofanica è posta in risalto dalla teofania dell'appertura del Cielo e dall'apparizione dell'Arca che la precedono, introduce la sezione dedicata alla considerazione del tempo della Chiesa, unendo in se stessa, in modo paradossale, i due tempi e le due condizioni delle vita cristiana (cfr. E. Bianchi, *L'Apocalisse di Giovanni. Commento esegetico-spirituale*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 1988, pp. 133-134).

⁶ Per Beatus si intende comunemente un codice illustrato dell'*Apocalisse* comprendente il commento scritto intorno al 776 da Beatus, abate di Liebana, cittadina delle Asturie riconquistata pochi anni prima agli arabi musulmani (cfr. M.G. Muzj, "Iconografia medievale della *Mulier amicta sole*", *Theotokos* VIII, 2000, 219-244). Vi furono diverse edizioni successive di questo codice: quello illustrato da Facundus e realizzato nel 1047 per il re Ferdinando I di Castiglia è considerato il più bello.



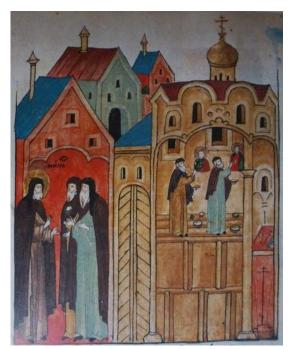


Fig. 1 - Andrej Rublev e Daniel Cernyj mentre dipingono nella chiesa e l'abate Nikon li benedice - miniatura XVIs. - Bibl. Naz. ms 304 / III, n. 21 (m. 8663) n. 230.



Fig. 3 - Mulier amicta sole, Beatus di Facundus (part.)



Fig. 2 - Mulier amicta sole, miniatura, Beatus di Facundus, 1047, Madrid, Bibl. Naz. Vit. 14,2, fol 186v-187r



deserto è più piccola della Donna della visione e si trova nell'oscurità, in contrapposizione all'altra che risplende di luce. In alto, a destra, nel rettangolo della porta aperta nel cielo divino indicato dalle stelle che inquadrano la visione celeste, il rapimento del figlio maschio in Dio è tradotto come la sua presentazione davanti al trono di Dio: condotto da un angelo e individuabile attraverso le sue proporzioni più piccole, il figlio sta in piedi davanti al Signore rappresentato seduto, con in mano un libro aperto e in atto di parlare. Alla *Mulier* radiosa fa dunque riscontro a destra la finestra aperta sul cielo di Dio, mentre inferiormente subisce l'assedio violento e ingannatore del Serpente, ovvero la prova della storia, munita delle ali della protezione divina.

Altri elementi particolarmente significativi compaiono nella miniatura di un codice della prima metà del XIII secolo proveniente dalla zona di Verona (fig. 4). Qui la Donna compare tre volte: una prima volta in alto, a sinistra, quale *Mulier amicta sole* in postura di orante; davanti al suo seno, all'interno di un grande sole raggiato, è raffigurato un busto maschile che ha le sembianze inconfondibili di Cristo. Inferiormente è raffigurata la nascita e il rapimento in cielo del figlio maschio: qui, reclinata secondo il modulo siriaco della *Natività* e rivestita di tunica e mantello come nella scena superiore, la Donna solleva il figlio maschio che tende le braccia verso l'alto. Per mezzo dell'aureola crucifera il neonato è indicato inequivocabilmente come il Cristo, senza però che questo escluda l'identificazione antica ma sempre valida tra Gesù e il battezzato⁷. Dalla linea ondulata che significa il cielo divino, due grandi mani (due destre) si tendono verso il neonato in un movimento di perfetta risposta. Dalla parte opposta, la Donna compare una terza volta nell'atto di fuggire, alata, nel deserto; nello spazio inferiore della pagina, a occuparne tutta la larghezza, è invece raffigurata la vittoria sul Drago.

Muta nelle diverse scene l'espressione del volto della Donna: mentre nelle due inferiori esprime pena e preoccupazione e lo sguardo è rivolto verso l'alto, la *Mulier amicta sole* ha un'espressione distesa e guarda avanti a sé. Appare evidente l'intenzione del miniatore di insistere sulla contrapposizione tra tempo e eternità: la Donna che ha appena dato alla luce il figlio maschio è la figura storica della Madre di Gesù e al tempo stesso quella della Chiesa-Madre che vive nel tempo tribolato della storia, come viene suggerito dalle espressioni afflitte. Il "segno grande" della *Mulier amicta sole* che appare nel cielo appartiene invece all'eternità: la figura radiosa racchiude in sé il compimento di tutte le promesse fatte alla Donna / Creatura: in lei, arca vivente della Presenza, si fondono la figura della Madre di Gesù, quella della *Ecclesia* e quella del singolo credente.

Il commento all'*Apocalisse* di Ambrosio Autperto viene in aiuto per intendere il senso la presenza del busto del Verbo incarnato che compare nel Sole davanti al grembo della *Mulier* apocalittica⁸. Riflettendo sul mistero di Maria, questo autore dell'Alto Medioevo latino mette in evidenza il collegamento tra l'essere-circonfusa-e-immersa-nel-sole della Donna apocalittica⁹ e la profezia dell'angelo a Maria al momento dell'Annunciazione,

⁹ Cfr. le precisazioni di G. Biguzzi, "La Donna, il Drago e il Messia in Ap 12", *Theotokos* VIII 2000, 29; 35.



⁷ Cfr. G. Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Gütersloh 1980, vol. 4/1, 78.82.

⁸ Il commentario di Ambrosio Auperto fu redatto nello stesso periodo di quello dell'abate di Liebana, Beatus, già citato, e di quello di Alcuino, vale a dire intorno alla metà dell'VIII secolo.



Fig. 4 - Mulier amicta sole col Bambino, Novum Testamentum, II metà XIIIs, Bib. Ap. Vat., Vat. Lat. 39, fol 163r



Fig. 5 - Mulier amicta sole con Annunciazione, miniatura, foglio singolo, II metà XIIIs, Germania



stabilendo così una connessione tra la realtà intemporale della visione teofanica della Donna e l'evento storico dell'Incarnazione. Dire che la Donna è *amicta sole* significa dire che è "circondata dalla divinità dell'Altissimo". La prova ne è data dalle parole dell'angelo a Maria, le quali rendono manifesto che l'intervento salvifico coinvolge le Persone della Trinità: "Lo Spirito Santo verrà sopra di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà della sua ombra, quella potenza di cui Paolo dice: Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio" 10.

Realtà intemporale e evento storico appaiono congiunti in un'altra miniatura del XIII secolo (fig. 5). La *Mulier*, con la corona e la croce astile della *Ecclesia*, sta in piedi, in postura di orante; accanto a lei, in un'edicola simmetrica siede in trono il Cristo Signore. Caratteristica piuttosto eccezionale di questa immagine: davanti al seno della Donna, all'interno del clipeo solare dall'ottuplice irradiazione, compare la figura di Cristo Signore seduto in trono. La scena dell'*Annunciazione* raffigurata in alto suggerisce che nella figura della Donna sia da riconoscere anche quella della Vergine Maria.

Queste raffigurazioni della *Mulier amicta sole* hanno posto in evidenza alcuni elementi significativi: il continuo passaggio tra tempo e eternità – e la loro co-presenza –, il continuo alternarsi o sovrapporsi delle identificazioni della *Mulier* incinta: Chiesa Madre, Vergine Maria, semplice credente. Lo stesso va-e-vieni vale per il figlio appena nato: è l'uomo che nasce e vive nella fede ma è anche Gesù il Cristo, il figlio di Maria. Tutto avviene negli sconvolgimenti della storia (il drago) e al tempo stesso sotto la luce della finestra aperta nel Cielo, mentre dalla *Mulier* che porta in sé la vita s'irradia la luce solare. Prende forma così, sempre più chiaramente, la consapevolezza che la visione della Donna-nel-sole riguarda il mistero della creatura redenta, nel tempo e nell'eternità, e sorge allora la domanda: ma perché l'immagine per eccellenza della fecondità – la donna incinta che dà alla luce un figlio – connessa con l'elemento fuoco irradiante è offerta come immagine ricapitolativa del mistero della vita del cristiano, per questo tempo e per l'eternità?

Alla ricerca di una risposta, bisogna incominciare fermandosi prima di tutto brevemente sul significato dell'elemento fuoco nella sapienza dell'umanità.

1. La sapienza dell'umanità: "Il dio che parla dentro il fuoco"

Nella storia religiosa dell'umanità, il fuoco appartiene ai grandi simboli della forza divina, anzi dell'essere divino. Rimonta alla notte dei tempi la coscienza della sacralità del fuoco espressa nei diversi miti che riferiscono il dono del fuoco da parte degli dei o il suo furto da parte di un essere umano. E non basta che la fisica nucleare abbia spiegato il come della fusione nucleare e dell'energia che ne deriva, perché si perda il senso dello stupore di fronte a queste energie incommensurabili e al loro piegarsi a un ordine che rimane pur sempre misterioso (fig. 6). "Da dove la materia spicca il volo per trasferirsi nella categoria del divino?" si domanda Claudel davanti a una fiamma?¹¹. Per saper-

¹¹ P. Claudel, L'Œil écoute, Paris 1960, p. 134; citato in G. Bachelard, La Fiamma di una candela, Milano 1996, p. 59.



¹⁰ Citato in M.G. Muzj, "Iconografia medievale della Mulier amicta sole", 241.



Fig. 6 - Fuoco di legna

lo, risponde Eloi Leclerc "bisogna ascoltare la voce del dio che parla dentro il fuoco. Questo dio è essenzialmente un dio vivente; è la vita in quanto forza creatrice" ¹².

Il fuoco ha valore ierofanico. Tuttavia la sua immagine archetipica è essenzialmente ambivalente; il fuoco infatti può vivificare e fecondare oppure distruggere. Fuoco che cova nella brace, fiamma che si innalza luminosa, serpente infuocato che avvolge nelle sue spire e soffoca: "Come il sole con i suoi raggi, il fuoco con le sue fiamme simboleggia l'azione, fecondante, purificatrice e illuminatrice. Ma presenta anche un aspetto negativo: oscura e soffoca con il suo fumo; brucia, divora, distrugge: fuoco delle passioni, del castigo, della guerra"¹³.

Per intendere il passaggio dall'elemento cosmico fuoco alle immagini relative alla vita interiore dell'essere umano bisogna aver presente la sintonia di fondo che intercorre tra la natura e l'uomo, come pure il fatto che ad offrire a quest'ultimo il materiale espressivo quando vuol dire qualcosa di se stesso sono sempre i grandi elementi cosmici insieme alle esperienze vitali primarie – fame, sete, riposo¹⁴. Di fatto, l'uso linguistico comune attesta che il simbolo del fuoco connota esperienze umane vitali: si parla del fuoco divorante dell'ira o della passione, del fuoco tenebroso della rivolta interiore, del fuoco torbido dell'esaltazione, del fuoco consumante della sofferenza, del fuoco del sacrificio che purifica e trasforma, della fiamma di amore che riscalda, vivifica, eleva...

¹⁴ Cfr. Ch.A. Bernard, *Teologia affettiva*, Ed. Paoline, Roma 1985 (in part. il cap. IV: La coscienza affettiva) e *Teologia simbolica*, Ed. Paoline, Roma 1984² (in part. il cap. I: Il campo simbolico).



¹² E. Leclerc, *Le cantique des créatures. Une lecture de Saint François d'Assise*, Desclée de Brouwer, Paris 1988, p. 130 (tr.it. *Il cantico delle creature ovvero i simboli dell'unione*, SEI, Torino 1971, p. 141).

¹³ J. Chevalier - A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, BUR Rizzoli, Milano 1999, voce Fuoco (ed. orig. *Dictionnaire des symboles*, Laffont-Jupiter, Paris 1969).

2. Il fuoco nel Primo Testamento

Il valore ierofanico del fuoco rimane nel Primo Testamento, ma abbandonando ogni contiguità con un'identificazione cosmico-biologica diventa segno teofanico puro del Dio vivente, simbolo di trascendenza vitale e luminosa. Quando il popolo d'Israele è inseguito da Faraone, una colonna di fuoco gli rischiara la via nella notte, proteggendolo al tempo stesso dall'inseguitore (Es 13, 21). Nel deserto "la gloria del Signore appariva [...] come fuoco consumante" (Es 24,17): gli Israeliti lo vedevano sulla cima della montagna, una circostanza che aggiungeva al simbolismo cosmico dell'energia attiva del fuoco, la percezione dell'elevazione, della lontananza e dell'alterità¹⁵.

In tutte le teofanie prototestamentarie il segno del fuoco è manifestazione dell'intervento attivo creatore e ricreatore del Dio vivente e al tempo stesso della sua totale alterità, radicata nella sua purezza e santità assolute. Ecco perché possiede sempre una duplice portata: è rivelazione del Dio vivente e santo e si traduce per l'uomo in un'esigenza di purificazione. Così avviene per Mosè davanti al roveto ardente: "Voglio avvicinarmi a vedere questo grande spettacolo: perché il roveto non brucia? [...] E Dio lo chiamò dal roveto e disse: Mosè! Mosè! Rispose: Eccomi! Riprese: Non avvicinarti! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è una terra santa!" (Es 3, 3-5) (fig. 7) e avviene ugualmente per Isaia le cui labbra vengono purificate dal serafino con un carbone di fuoco: "E dissi: Ohimé! Io sono perduto, perché un uomo dalle labbra impure io sono [...] Allora uno dei serafini volò verso di me; teneva in mano un carbone ardente che aveva preso con le molle dall'altare. Egli mi toccò la bocca e mi disse: Ecco, questo ha toccato le tue labbra, perciò è scomparsa la tua iniquità e il tuo peccato è espiato" (Is 6, 5-7) (fig. 8).

Degna di nota è allora la sequenza che si incontra nel capitolo 12 della *Lettera agli Ebrei*: dopo aver richiamato le manifestazioni eclatanti mediate da elementi naturali (fuoco ardente, oscurità, tempesta) per affermare che sono tutte superate, ora che c'è il Mediatore della Nuova Alleanza, e aver esortato i credenti a rendere "un culto gradito a Dio, con riverenza e timore", la *Lettera* conclude con l'antica affermazione "perché il nostro Dio è un fuoco consumante":

Voi infatti non vi siete accostati a un luogo tangibile e a un fuoco ardente, né a oscurità, tenebra e tempesta. Voi vi siete accostati al Mediatore della Nuova Alleanza e al sangue dell'aspersione dalla voce più eloquente di quello di Abele. Perciò, poiché noi riceviamo in eredità un regno incrollabile, conserviamo questa grazia e per suo mezzo rendiamo un culto gradito a Dio, con riverenza e timore; perché il nostro Dio è un fuoco consumante (Eb 12,18.29).

¹⁵ Come fa notare Xavier Léon-Dufour, al fine di evitare l'evocazione di una continuità con l'energia biologica, ovvero affinché non ci sia alcuna mescolanza possibile con una divinizzazione dell'elemento naturale, fuoco o sole che sia, il Signore si manifesta "in forma di fuoco" sempre nel corso di un dialogo interpersonale; inoltre, a tradurre l'essenza della divinità, il simbolo del fuoco non si trova mai solo, bensì associato a simboli contrari, come il soffio, l'acqua, il vento, o inserito in un contesto cosmico più ampio, o ancora trasformato in luce (X. Léon-Dufour, *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Torino 2000, voce *Fuoco*).





Fig. 7 - Mosè davanti al Roveto ardente, icona, XII-XI-IIs, Monastero S. Caterina, Sinai,



Fig. 8 - Teofania a Isaia: Serafino con le pinze (Comunione di Isaia), vetrata, Sergio Ceron, XXIs, Curitiba, Brasile

Ora, ciò che a prima vista potrebbe disorientare è invece ciò che aiuta a riconoscere dove si innesta la novità portata e costituita dal Cristo: infatti, seppure non più legata a manifestazioni tremende, la parola del Primo Testamento su alterità e purezza assolute del Dio vivente e operante, "fuoco che consuma", permane. E la novità non porta sul fatto che nulla di terrestre può accostarsi a Dio senza essere totalmente trasformato e ignificato da questo contatto, bensì sulla modalità di questo contatto.



3. Il mistero cristico del fuoco

Anche se il Nuovo Testamento conserva i significati riconosciuti al fuoco dal Primo Testamento, introduce anche una nuova valenza complessa, legata alla figura del Cristo Signore, nel quale tutte le funzioni simboliche del fuoco sono ormai indissolubilmente unite. Le parole di Gesù durante la Cena: "Ho desiderato con immenso desiderio [desiderio desideravi] di mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia passione" (Lc 22,14) possono essere lette nella continuazione di quanto aveva detto in una delle rare occasioni in cui aveva aperto uno spiraglio sulla sua vita interiore: "Sono venuto a portare il fuoco sulla terra e come vorrei che fosse già acceso! C'è un battesimo che devo ricevere, e come sono angosciato, finché non sia compiuto" (Lc 12,49). La meditazione della Chiesa, espressa nella fede celebrata e annunciata, cui fa eco l'arte cristiana, aiuta a penetrare nel segreto più intimo di quel fuoco che il Verbo di Dio è venuto a portare sulla terra. In questo percorso, il personaggio-chiave non può che essere la Vergine Maria di Nazaret.

L'annuncio a Maria come ignificazione

L'accostamento tra il tema del fuoco, simbolo biblico del mistero di Colui-che-è e la figura delle Vergine Madre è molto antico. Riassumendo l'insegnamento della cristianità siriaca che lo ha prediletto, Romano il Melode descrive il divino concepimento come un'irruzione del Fuoco e un'ignificazione della Vergine Maria. L'angelo si rivolge a lei dicendole:

O Luminosa, non temere: hai trovato grazia presso il Signore: darai al mondo un figlio: perché ti sconvolge il mio aspetto di fuoco? [...] sono venuto a portarti il messaggio che mi è stato affidato e per dirti: Rallegrati, Vergine e Sposa.

Dopo che l'angelo è tornato "nel suo luogo di fiamma e di splendore", il primo testimone dell'ignificazione di Maria è Giuseppe:

Giuseppe, che mai aveva conosciuto la Vergine, si fermò interdetto e abbagliato dalla luce della persona di lei e disse: O Luminosa, fiamma vedo e braciere vedo che ti circonda. Il tuo seno irreprensibile è divenuto una fornace improvvisa, piena di fuoco [...]. Un essere alato mi apparve [gli risponde la Vergine], la cui figura sembrò assorbire tutto lo spazio della mia camera e anche me. [...] Nell'ascoltare il nome del Signore ho preso un po' di coraggio, ho alzato lo sguardo su quell'essere, forma luminosa tutta di fiamma che mi diceva queste rassicuranti parole: Rallegrati, Vergine Sposa. Quel saluto giunto alle mie orecchie, mi fece luminosa, mi ha reso madre¹⁶.

Qui splendore del fuoco e fecondità appaiono chiaramente uniti e acquista nuovo spessore di significato il fatto che nella più antica iconografia dell'*Annunciazione* il rosso del fuoco faccia da sfondo alla figura della Vergine Madre come si vede sia in un evangeliario siriaco del VI secolo (fig. 9) che in un codice armeno del X secolo (fig. 10). In un'icona russa del XIV secolo invece, il cielo si apre e ne fuoriesce un fiume incandescente, quasi eruzione celeste (fig. 11).

¹⁶ Romano il Melode, *Inno I dell'Annunciazione*, passim, citato in G. Gharib, E. Toniolo... (edd.), *Testi mariani del primo millennio. Padri e altri autori greci*, Città Nuova, Roma 1988, pp. 698-701.



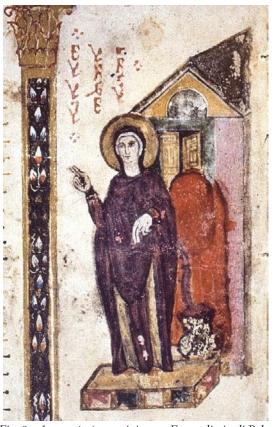


Fig. 9 - *Annunciazione*, miniatura, Evangeliario di Rabbula, VIs., Siria, Bib. Laurenziana Firenze



Fig. 10 - Annunciazione, miniatura, Vangelo di Echmiadzin, 989, Matenadaran, M2374, Yerevan, Armenia



Fig. 11 - Annunciazione con S. Teodoro di Tiro, icona, fine XIVs, Novgorod, Russia



Il roveto ardente

La figura biblica che si impone per spiegare come il fuoco divino abbia potuto dimorare nel seno della Vergine Madre senza bruciarlo è quella del roveto ardente, applicata prima di tutto al mistero della persona divino-umana di Gesù (fig. 12) e poi all'inabitazione del Verbo di Dio nel seno della Vergine Maria:

La fine della Legge di Mosè era il Mistero di Cristo.

Questo significò la visione del roveto ardente:
poiché l'Angelo sotto forma di fiamma
si levava in alto senza consumare le spine.

La Sacra Scrittura è solito paragonare la divinità al fuoco
e l'uomo all'erba dei campi.

Come le spine non possono sopportare il fuoco,
così l'umanità non può sopportare la divinità.

Tuttavia questa unione si operò nel Cristo,
poiché "in lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità".

Dio dimorò in questo tempio nato dalla Vergine,
abbassandosi a un'umiltà meravigliosa,
rimpicciolendo, se così si può dire, la sua onnipotenza
per esservi contenuto¹⁷.

Entrambi le identificazioni del mistero del roveto sono rappresentate dall'iconografia cristiana (figg. 13-14).

Dal canto suo Origene, per trovare un paragone che dica la totale fusione dell'elemento fuoco con l'elemento naturale ed esprima al meglio che l'inabitazione del fuoco divino nell'uomo è avvenuta in modo unico e singolare nel Verbo incarnato, sceglie invece l'esempio del ferro arroventato:

Così ne è di quest'anima [del Cristo] che, come il ferro nel fuoco, è stata sempre immersa nel Verbo, nella Sapienza, in Dio. Tutto ciò che fa, tutto ciò che vuole, tutto ciò che conosce è Dio: non si può dunque più dire che sia incostante e mutevole, lei che possiede l'immutabilità, in quanto ignificata dalla sua unione con il Verbo di Dio. Bisogna ammettere che qualcosa di quel calore sia giunto a ciascuno dei santi; ma bisogna credere che in quell'anima lo stesso fuoco divino ha riposato sostanzialmente, e che da lì un po' di calore è venuto agli altri¹⁸.

Un'icona della *Trasfigurazione* suggerisce il mistero dell'Incarnazione attraverso i colori che connotano lo stato di fusione: il bianco accecante del metallo incandescente e il rosso del fuoco (fig. 15). Lo stesso mistero può essere reso simbolicamente anche come incendio che abbraccia tutta la realtà, rendendola luminosa e ardente (fig. 16).

Il carro ardente della merkabah

Accanto all'immagine del roveto ardente, c'è quella del carro della *merkabah* di Dio, fortemente connotata dal fuoco:

¹⁸ Origene, *Peri archôn*, II,6,6; citato in P. Déseille, art. *Gloire*, in DSAM, VI, 444.



¹⁷ Cirillo di Alessandria, In Exodum I..



Fig. 13 - Madre di Dio del Roveto ardente, abside, cappella di S. Giacomo fratello, Monastero S. Caterina, Sinai



Fig. 12 - Mosè davanti al Roveto ardente nel quale appare il busto dell'Emmanuele, miniatura, Omelie mariane di Giacomo Kokkinobaphos, metà XIIs, Bib. Ap. Vat., Vat. gr. 1162, fol. 54v



14 - *Madre di Dio del Roveto ardente*, XXIs, Ruberval Monteiro osb, Pontagrossa, Brasile, 1999



Mentre guardavo, ecco venire dal nord un vento di tempesta, una grossa nuvola con un fuoco che si avvolgeva su se stesso; intorno ad esso e dal mezzo di esso *emanava* un *grande* splendore come il colore di bronzo incandescente in mezzo al fuoco. [...] Quanto all'aspetto degli esseri viventi, essi sembravano come carboni ardenti, come fiaccole. *Il fuoco* si muoveva in mezzo agli esseri viventi; il fuoco era risplendente e dal fuoco si sprigionavano lampi (Ez 1, 4.13).

Elemento igneo che caratterizza la visione stessa della gloria del Signore:

Da ciò che sembravano i suoi lombi in su vidi pure come il colore di bronzo incandescente che sembrava come fuoco tutt'intorno dentro di esso; e da ciò che sembravano i suoi lombi in giù vidi *qualcosa* somigliante al fuoco *e che emanava* tutt'intorno un grande splendore. Com'è l'aspetto dell'arcobaleno nella nuvola in un giorno di pioggia, così era l'aspetto di quello splendore che *lo* circondava. Questa *era* un'apparizione dell'immagine della gloria dell'Eterno (Ez 1, 27-28).

Figura della *merkabah*, particolarmente cara a sant'Efrem di Nisibi e alla Chiesa siriaca per la sua prossimità con il linguaggio del Primo Testamento. La valenza rivelativa della visione di Ezechiele nei confronti della persona di Gesù il Cristo emerge da un tipo di composizione absidale caratteristico della Chiesa alessandrina copta, dove il Verbo incarnato che ha patito (come attesta l'aureola cruciforme) siede su un trono portato dal carro della *merkabah*¹⁹ (fig. 17).

Santa Caterina da Siena la riprende a sua volta per spiegare il mistero dell'Incarnazione:

Questo Parvolo è venuto per insegnarci la via e la dottrina della verità; perché la via era rotta per il peccato di Adam, per modo che nessuno poteva giungere al termine di vita eterna. E però Dio Padre, costretto dal fuoco della sua carità, ci mandò il verbo dell'unico suo Figliuolo, il quale venne come un carro di fuoco, manifestandoci il fuoco dell'amore ineffabile e la misericordia del Padre eterno; insegnandoci la dottrina della verità, e mostrandoci la via dell'amore, la quale noi dobbiamo tenere²⁰.

4. Il Fuoco nel cavo della mano

Parafrasando la famosa espressione di sant'Ireneo, si potrebbe dire che il fuoco sostanziale, l'amore divino, è sceso sulla terra degli uomini per abituare l'uomo a vivere con il Fuoco e per abituare Dio a piantare la sua tenda dove tutto è "paglia e fieno". Ma in che modo ciò che è avvenuto per la Vergine Maria, la purissima che vive della vita del Dio "fuoco consumante" e genera il Sole, diventa una realtà che riguarda il singolo credente nel tempo della storia e nell'eternità?

Due immagini del Primo Testamento indicano la via: quella, appena citata, della purificazione di Isaia con il carbone ardente deposto sulle sue labbra (Is 6,6) e quella,



¹⁹ Ma questa valenza è presente in tutte le composizioni absidali dove compaiono i 4 Viventi, che siano identificati o meno con gli Evangelisti.

²⁰ Caterina da Siena, Lettere, Torino 1987; L 35, 1323.



15 - Trasfigurazione - icona - XIIIs - Cilicia o Palestina



Fig. 16 - *Trasfigurazione*, icona, parte di templon, XIIs, Bisanzio, Hermitage Museum, S. Pietroburgo



Fig. 17 - Cristo Signore con triplice Agios sul carro della merkabah, nicchia affrescata, VIs, S. Apollonio, capella 6, Bawit, Museo copto del Vecchio Cairo



contenuta in una visione del profeta Ezechiele, che parla ugualmente di una materia ardente deposta anch'essa su un elemento appartenente al mondo sensibile – la mano – che normalmente non potrebbe sopportare il fuoco: "Appena ebbe dato all'uomo vestito di lino l'ordine di prendere il fuoco fra le ruote in mezzo ai cherubini, egli avanzò e si fermò vicino alla ruota. Il cherubino tese la mano per prendere il fuoco che era fra i cherubini; ne prese e lo mise nel cavo delle mani dell'uomo vestito di lino, il quale lo prese e uscì" (Ez 10,6-7).

A entrambi le immagini la Chiesa riconosce da sempre un significato eucaristico; senza dubbio, però, la Chiesa siriaca è particolarmente sensibile alla grande immagine del fuoco per dire il mistero del Cristo e quello della trasformazione dei cristiani in lui attraverso la comunione eucaristica:

Nel tuo pane è nascosto lo Spirito che non si mangia, e nel tuo vino risiede il fuoco che non si beve. Lo Spirito nel tuo pane, il fuoco nel tuo vino: meraviglia somma che le nostre labbra hanno ricevuto.

Il Signore è disceso sulla terra presso i mortali, li creò in una creazione nuova come quella degli angeli, poiché mescolò in essi fuoco e Spirito, affinché diventassero interiormente fuoco e Spirito.

Il serafino non ha toccato la brace con le dita: solo la bocca di Isaia l'ha sfiorata – senza che il primo la tocchi, né il secondo la mangi – poiché a noi il Signore riservava queste due cose²¹.

Tale è il motivo per cui la scena del serafino con il profeta Isaia si incontra spesso negli spazi privilegiati del santuario / presbiterio, che si tratti del catino absidale (fig. 18 e 19) o del ciborio sovrastante l'altare (fig. 20), in Oriente come in Occidente.

"Io non consumo colui che mi mangia, ma chiunque non si avvicina a me"

Fuoco e Eucaristia sono inseparabili. Oltre alle prefigurazioni del Primo Testamento esiste un elemento naturale il cui effetto può essere assimilato a quello del fuoco e che per di più è strettamente legato alla fabbricazione del pane: il lievito. Sant'Efrem vi ricorre spesso per spiegare il pane eucaristico: nel Signore Gesù il lievito-fuoco della Divinità si è unito alla pasta dell'umanità, perché Adamo / Eva potesse avvicinarsi al Fuoco ed essere ignificato senza morirne. Così, prescindendo dall'unicità della Vergine Madre, la prima figura del Nuovo Testamento nella quale la Chiesa ha riconosciuto l'avverarsi di questo mistero è quella del vecchio Simeone (fig. 21) come scrive il vescovo Cosma di Maiuma nel Canone della Festa della Presentazione al Tempio:

²¹ Efrem di Nisibi, *Inni sulla fede* X (cfr. S. Brock, *L'occhio luminoso. La visione spirituale di sant'Efrem*, Lipa, Roma 1999, p. 116-129).





Fig. 18 - Teofania a Isaia: Serafino con le pinze (Comunione di Isaia), fascia absidale, fine XI-inizio XIIs - S. Maria de Aneu, Catalogna, Museo Arte Catalana



Fig. 19 - *Teofania a Isaia: Serafino con le pinze*, S. Maria de Aneu (part.)

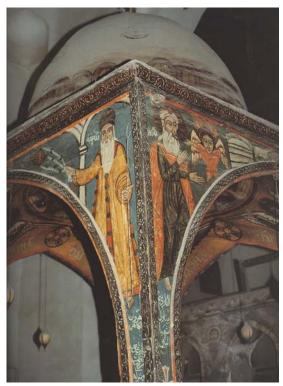


Fig. 20 - Teofania a Isaia: Serafino con le pinze (Comunione di Isaia), ciborio ligneo, XIVs, S. Mercurio, Vecchio Cairo



Fig. 21 - *Presentazione del Signore,* icona, bottega di Andrej Rublev, 1425 ca.



Il vegliardo si inchinò e divinamente ispirato baciò i passi della Madre che non aveva conosciuto le nozze: "Tu porti il fuoco, o Pura!" le disse. "Io temo di ricevere tra le braccia questo Bambino che è il Dio della luce senza tramonto e il Signore della pace. Isaia fu purificato dopo aver ricevuto il carbone ardente portogli con le molle dal serafino, esclamava il vegliardo rivolto alla Madre di Dio, ma tu mi illumini porgendomi con le tue stesse mani colui che porti, il Signore della luce senza tramonto e della pace²².

E il tema viene ripreso in una preghiera di comunione in cui sant'Efrem enuncia chiaramente il collegamento tra il mistero del contatto con il Corpo del Signore e la Comunione dei fedeli, facendo appunto riferimento alla figura del vecchio Simeone che nel Tempio regge il Bambino tra le braccia:

O Bambino che hai ornato le braccia del vegliardo Simeone, permetti anche a me, mio Signore, di riceverti nel tuo pane. Tu montagna, che perché lo hai voluto, hai potuto essere portato e che hai voluto tu, mare, essere contenuto nel cavo della mano e che il tuo fuoco fosse stretto sul petto [di colui che si comunica]²³.

Si avvera il canto di vittoria del *Cantico dei cantici*: "L'amore è una fiamma di Jahvè, le grandi acque non possono spegnerlo" (Ct 8,6). Non soltanto le grandi acque della tribolazione e della morte non sono riuscite a spegnerlo, ma nemmeno la distanza infinita tra la creatura e il Creatore lo ha potuto fermare. "Una volta per tutte" (*ephapax*) il Fuoco può essere tenuto nel cavo della mano perché si è sposato alla pasta ed è diventato Pane. Tuttavia ora che lo sposalizio è avvenuto bisogna che Adamo / Eva partecipi alle nozze. Si spiega allora tutta la portata dell'omelia del vescovo Cirillona sul mistero della Cena che ruota interamente intorno al tema del fuoco:

Il vero Agnello parlò, pieno di gioia, a quelli che lo mangiavano, e il Primogenito dischiuse ai suoi discepoli il mistero della Pasqua che ebbe luogo nella Camera alta: è la propria persona che il nostro Salvatore presentò per il sacrificio e la libagione. Il suo pane di vita era ricco e nutriente, e il suo covone abbondante: la pasta della sua carne fu mescolata al lievito della sua divinità. La sua misericordia è scaturita e il suo amore è traboccato al punto che egli si è fatto nutrimento per i suoi. "Ho desiderato con grande desiderio di mangiare questa Pasqua con voi prima di soffrire. Venite, ricevetemi, poiché ve lo domando. Mangiatemi, poiché è la mia volontà. Ecco il corpo che i vigilanti non possono contemplare a causa del suo splendore. Ecco il pane della divinità che per grazia ho donato a quelli di quaggiù. Ecco la cosa santa per la quale sono santificati i serafini dell'alto che ne proclamano la santità. Ecco il frutto che Adamo volle mangiare per diventare Dio. Venite, prendetemi spezzato a pezzi, e gustatemi nel segreto [...]. Venite, miei discepoli, ricevetemi. Sono io che riposerò nel palmo delle vostre mani. Mentre in verità sono qui tutto intero, in verità anche voi mi mangiate tutto intero. Io non consumo colui che mi mangia, ma chiunque non si avvicina a me. Non brucio colui che mi mangia, ma chiunque non mi gusta. Venite, miei

²³ Virg. 32,2 citato in P. Youssif, L'Eucharistie chez saint Éphrem de Nisibe, OCA 224, Roma 1984, p. 292. La piccolezza della figura del Bambino nelle icone della Presentazione al Tempio è collegata a questo significato eucaristico della scena: in trasparenza bisogna vedere il Pane (la prosfora nelle Chiese orientali) che non soltanto giacerà nella mano dei cristiani, ma sarà il loro cibo.



²² Ypapantí del Signore Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, Canone, Ode V, in *Anthologion di tutto l'anno*, Lipa, Roma 2000, vol. I, p. 1430.

beneamati, bevete anche il mio sangue, quello della nuova Alleanza. Bevete alla coppa infuocata, al sangue che infiamma tutti coloro che lo bevono²⁴.

Il Fuoco divampato nella Cena risuona nella grande tovaglia rossa che in una miniatura armena copre il piano della mensa, riverberandosi sulla pietra chiara dell'abside di una chiesa che chiude la scena sulla sinistra (fig. 22). Ma diversi secoli prima, in un evangeliario siriaco, il rosso fuoco del vino nell'ampia coppa che il Cristo porge agli apostoli calamita su di sé tutta l'attenzione (fig. 23). Lo stesso colore infiammato può appartenere ai calici; due in particolare si impongono: un calice di sardonica che sembra ardere di una luce interna (fig. 24) e un calice in legno, confezionato in Russia, interamente dipinto di color rosso fuoco (fig. 25).

In perfetta consonanza con l'omelia di Cirillona, il tema del "mangiare il Fuoco" risuona nella contemplazione di Giovanni di Ruusbroec, verificando ancora una volta che la distanza nel tempo e nello spazio non significa granché, per non dire nulla, per l'esperienza della vita nello Spirito:

Egli fa in noi di se stesso il suo pane e quindi brucia dentro al suo amore vizi, falli, peccati. [...] Vuole consumare la nostra vita per cambiarla nella sua, la nostra vita piena di vizi, mentre la sua è piena di grazie e di gloria e tutta preparata per noi, solo che rinunciamo a noi stessi. [...] Quando noi inghiottiamo l'uno e l'altro [il suo corpo e il suo sangue] con raccoglimento interiore, il sangue di Gesù, ricco di calore e di gloria, scorre da Dio nelle nostre vene e il fuoco si accende in fondo a noi. [...] Così la rassomiglianza delle sue virtù sorge in noi ed egli vive in noi e noi viviamo in lui. [...] e questo amore immenso ci brucia, ci consuma, col nostro spirito, e ci attira nell'unità dove ci attende la beatitudine. [...] A questo pensava Gesù Cristo quando diceva ai suoi discepoli: Ho desiderato, con un immenso desiderio, di mangiare con voi, in questa Pasqua, prima della mia passione²⁵.

"Io non consumo colui che mi mangia, ma chiunque non si avvicina a me": per un meraviglioso rovesciamento di causalità il Fuoco nascosto nel pane chiede di essere mangiato, affinché l'uomo non abbia a morire lontano da lui. Dopo aver impresso, per così dire, nelle menti e nei cuori dei suoi cristiani questa grande immagine paradossale, Cirillona aveva fatto compiere ai suoi cristiani un passo ulteriore, facendo loro intendere in che senso questa morte sarebbe stata evitata. Nell'esortare tutti a bere "alla coppa infuocata, al sangue che infiamma tutti coloro che lo bevono", egli indicava infatti che la salvezza avviene per mezzo della trasformazione operata dal fuoco. Eucaristia, fuoco, dono dello Spirito, ignificazione... Incomincia così ad abbozzarsi la risposta alla domanda iniziale: perché un'immagine di fuoco, e di fecondità, a riassumere il mistero della creatura redenta?

²⁵ Giovanni di Ruusbroec, *L'ornamento delle nozze spirituali*, A. Mondadori, Milano 1998, pp. 73-75.



²⁴ Cirillona è stato vescovo della Chiesa siriaca alla fine del IV secolo. Il passo è tratto dalla "Omelia I sulla Crocifissione", citato in Cyrillonas, L'Agneau véritable, Chevetogne 1984, pp. 37-51.



Fig. 22 - *Ultima Cena*, miniatura, Vangelo di Gazor, 1307, Armenia



Fig. 23 Comunione degli Apostoli. Cristo dà il calice, miniatura, Codice purpureo di Rossano, Siria, VIs, Rossano Calabro, Tesoro della Cattedrale



Fig. 24 - *Calice dei Patriarchi,* sardonica, argento, e smalto, Costantinopoli, Xs



Fig. 25 - Calice "Re della Gloria", legno, metà XVIs, Russia, Museo Russo, S. Pietroburgo



5. La Fiamma che purifica e trasforma

Quando Gesù parla del fuoco che è venuto a portare sulla terra e del battesimo che deve ricevere (cfr. Lc 12,49) non si tratta del fuoco del giudizio, ma di quello annunciato da Giovanni Battista: "Egli vi battezzerà in Spirito Santo e fuoco" (Lc 3, 16). Secondo una tradizione antichissima²⁶, un fuoco si è alzato dalle acque del Giordano quando il Cristo vi si è immerso, manifestando così il mistero dell'inabissamento del Figlio, l'Amato (Mt 3,17), e della santificazione delle acque cosmiche (Fig. 26). Colui che è il Fuoco – "Poiché il tuo Dio è un fuoco consumante, un Dio geloso" (Dt 4,24) –, ha sposato l'argilla della terra e in essa si è sepolto, oscurato, prima di risplendere di nuovo, quale Sole senza declino, e di infiammare così in sé e di sé quell'Adamo / Eva, creato quale essere solare:

E Dio formò Adamo con le sue sante mani a sua somiglianza e immagine. Quando gli Angeli videro il suo aspetto magnifico, furono colpiti dalla bellezza del suo volto, poi videro la forma della sua testa, infiammata di magnifico splendore come la palla del sole. Il fuoco dei suoi occhi era pari a quello del sole. La luce del suo corpo era come lo sfolgorio del cristallo. Ed egli si stese e stette al centro della terra e mise i piedi nel luogo dove fu eretta la croce del nostro Redentore²⁷.

Da questo scorcio potente contenuto in un testo del II secolo si può intuire che la creazione di Adamo / Eva al centro della terra, cioè nel luogo – il Monte Sion, il Golgotha – sul quale verrà eretta la Croce, costituisce *in symbolo* l'annuncio del nuovo splendore e della ignificazione che dalla stessa Croce si riverbererà di nuovo su Adamo / Eva²⁸.

La fenice: purificazione per ignificazione

Nel tempo cristiano la purificazione avviene all'insegna dell'amore: è una fiamma di fuoco che purifica e al tempo stesso trasforma. Si presenta così l'immagine ignea della fenice diffusa nella prima iconografia cristiana (fig. 27). Ad essa ricorre Pavel Florenskij per significare il processo di ignificazione contenuto nella purificazione: "La fenice intesse il proprio rogo mortale e risuscita rinata nel fuoco, la carne risuscita nell'infuocata rinuncia di sé, perché questo battesimo di fuoco è *soltanto* il lato del rinnovamento spirituale che guarda al peccato". Degna di nota la sottolineatura del fatto che l'aspetto

²⁸ Su questo tema non si può fare a meno di richiamare la magistrale trattazione di C. Giraudo, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'Eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 2007², cap. 2 "L'utopica relazione primordiale e la rottura storica della relazione", pp. 35-70.



²⁶ Il primo esponente è Giustino (*Dialogo con Trifone*, 88, 3), poi ne parla Taziano Siro; secondo Epifanio di Salamina il luogo del battesimo di Gesù era inondato di una grande luce (cfr. D. Vigne, *Le Christ au Jourdain*, Gabalda, Paris 1991, pp. 266-270).

²⁷ La caverna dei tesori da cui è tratto questo testo fa parte dei Libri adamitici, testi appartenenti alla tradizione giudaica con inserimenti cristiani risalenti al II secolo (cfr. B. Bagatti, La Chiesa primitiva apocrifa, Paoline, Roma 1981, p. 11). Secondo questa tradizione Adamo / Eva aveva perso la prerogativa solare quando si era allontanato dal Signore citato in H. Rahner, Mythes grecs et mystère chrétien, Payot, Paris 1954, p. 79 (tr. it. Miti greci nell'interpretazione cristiana, EDB, Bologna 2011, p. 81).



Fig. 26 - *Battesimo di Gesù Cristo,* miniatura, Evangeliario di Rabbula, VIs, Siria, Bib. Laurenziana, Firenze



Fig. 27 *- Fenice*, mosaico, metà IVs, Aquileia

4

purgativo è "soltanto" uno strumento per raggiungere lo scopo finale della vita cristiana nello Spirito che consiste, come spiega più avanti nel "vedere la bellezza della creatura":

Com'è noto, il fine dell'ascetismo è di raggiungere l'incorruttibilità e la divinizzazione della carne attraverso l'acquisto dello Spirito. [...] Lo scopo delle fatiche ascetiche è perciò di percepire tutto il creato nella sua vittoriosa bellezza originaria. Lo Spirito Santo rivela se stesso nella capacità di vedere la bellezza della creatura²⁹.

L'unità profonda tra questi due aspetti – la capacità di vedere nelle creature la transparenza della Bellezza e la trasformazione per ignificazione – si verifica in modo forse unico nella figura di Francesco d'Assisi:

Chi potrebbe descrivere degnamente il fervore di carità, che infiammava Francesco, amico dello sposo? Poiché egli, come un carbone ardente (Cfr Sal 17,13-14), pareva tutto divorato dalla fiamma dell'Amore divino. Al sentir nominare l'Amore del Signore, subito si sentiva stimolato, colpito, infiammato: quel nome era per lui come un plettro, che gli faceva vibrare l'intimo del cuore. Contemplava, nelle cose belle, il Bellissimo e, seguendo le orme (Cfr Gb 23,11) impresse nelle creature, inseguiva dovunque il Diletto (Cfr Ct 5,16). [...] Con il fervore di una devozione inaudita, in ciascuna delle creature, come in un ruscello, delibava quella Bontà fontale [...] Cristo Gesù crocifisso dimorava stabilmente nell'intimo del suo spirito, [...] in Lui bramava trasformarsi totalmente per eccesso e incendio d'amore³⁰.

In uno smalto francese del XII secolo l'evento della Verna viene espresso non nella gamma dell'infuocamento ma in quella dell'incandescenza: il bianco combinato con l'oro e pochi tratti di colori puri significa qui l'ignificazione, quale trasfigurazione nella luce pura (fig. 28).

"Il dono di te ci infiamma e ci porta in alto"

In un testo di sant'Agostino, che è difficile non dire stupefacente, l'operazione divina dell'amore viene illustrata ancora una volta ricorrendo all'elemento fuoco³¹. Ogni cosa provvista di peso va verso il suo luogo proprio; l'amore, come la fiamma, tende

³¹ Come rileva Charles André Bernard, dal punto di vista simbolico bisogna distinguere bene tra la fiamma e il fuoco: la fiamma luminosa e danzante è come l'anima del fuoco che si slancia verso l'alto. Sempre attiva e libera, è "simbolo dinamico di illuminazione e di sublimazione" e si incontra spesso nei mistici a significare gli stati spirituali più elevati. Un esempio forse insuperabile è il poema *La fiamma viva d'amore* di san Giovanni della Croce, nel quale la fiamma "è simultaneamente viva, luminosa, ardente". Il fuoco, invece, possiede molteplici valenze e può anche essere fuoco distruttore. Dato però che spesso gli autori spirituali usano il termine "fuoco" intendendolo nella sua qualità di "fiamma", o di "fuoco buono" come lo chiama qui sant'Agostino, l'attenzione al contenuto attribuito al termine è particolarmente importante (cfr. Ch.A. Bernard, *Il Dio dei mistici. Le vie dell'interiorità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 499. Nelle pagine che seguono si trova una preziosa trattazione, condotta a partire dall'insegnamento di san Giovanni della Croce, della purificazione-trasformazione simboleggiata dall'elemento fiamma. L'autore tratta il tema anche nel suo *Teologia simbolica*, Edizioni Paoline, Roma 1984², pp. 298-304).



²⁹ P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974, p. 368 e 370. Corsivo dell'autore.

³⁰ Legenda Maior 9,1: 1161-1163.



Fig. 28 - Apparizione del Serafino crocifisso a san Francesco, smalto cloisonné, XIIs, Limoges, Musée de Cluny, Paris

verso l'alto; per questo il mio peso, che è il mio amore, mi porta verso l'alto perché è la fiamma dell'amore di Dio (fig. 29):

Nel dono di te, noi riposiamo;

lì, di te godiamo; il nostro riposo è il nostro luogo.

L'amore ci solleva ad esso, e il tuo spirito buono

esalta la nostra bassezza [...]

Un corpo in virtù del suo peso tende al proprio luogo

Il peso non va necessariamente in basso, ma verso il luogo proprio.

Il mio peso, è il mio amore;

lui mi porta dove che mi porta.

Il dono di te ci infiamma e ci porta in alto;

ci infiamma e partiamo.

Montiamo le salite che sono nel nostro cuore

e cantiamo il cantico delle ascensioni (Sal 119,1).

Il tuo fuoco, il tuo fuoco buono ci infiamma e partiamo,

perché partiamo in alto verso la pace di Gerusalemme,

poiché ho trovato la mia gioia in coloro che mi hanno detto:

partiremo per la casa del Signore (Sal 122,1)



Là ci porrà la buona volontà così che non volgiamo più nient'altro che dimorarvi eternamente³².



Fig. 29 - Fiamma di candela

Anche se sant'Agostino fornisce degli esempi fisici di elementi che non seguono il movimento comune del peso verso il basso – ad esempio quello dell'olio che galleggia sopra l'acqua –, attraverso la nozione di "luogo proprio" egli vuole chiaramente indicare che esiste un'altra legge, per così dire non terrestre, della gravità: quella dell'attrazione spirituale, "peso" che cade verso l'alto, in un ribaltamento paradossale sperimentato dall'uomo come pienezza di vita, ciò cui si riferisce la menzione del canto e della gioia. Il fuoco "buono", come lo chiama sant'Agostino – e come lo chiamerà molti secoli dopo san Francesco –, non distrugge, ma nel momento in cui si-unisce-donandosi a ciò con cui viene in contatto lo infiamma e lo trasforma in sé. Per questo motivo lo stesso fuoco opera sia la purificazione che la trasformazione: "Il dono di te ci infiamma e ci porta in alto; ci infiamma e partiamo [...] e cantiamo il cantico delle ascensioni".

A guardare il testo ancor più da vicino, si vede che intorno a quella del fuoco sono ordinate una serie di immagini di elevazione fortemente dinamiche che si succedono l'una all'altra senza sosta: "partiamo in alto", "montiamo le salite", "cantiamo il cantico delle ascensioni". Il dinamismo così delineato è al tempo stesso attivo: ben quattro volte risuona il verbo "partire" che sottintende la figura del distacco, e passivo, in quanto il movimento consiste nell'essere portati: "mi porta dove che mi porta", "Il dono di te ci infiamma e ci porta in alto". Non si tratta di una salita o di un volo – immagine suggerita dalla fiamma – in un'altezza indeterminata. Anche in questo senso il testo contiene un'in-

³² Agostino di Ippona, *Confessioni*, XIII, IX,10; ci siamo serviti della traduzione e della presentazione grafica dell'edizione della Bibliothèque augustinienne (*Œuvres de Saint Augustin, Les Confessions*, VIII-XIII, Desclée de Brouwer, Paris 1962, pp. 439-441).



dicazione precisa: quest'ascensione / distacco sempre di nuovo annunciata e dunque continua, irresistibile, possiede infatti una sorta di ancoraggio segreto espresso all'inizio attraverso la nozione di "luogo proprio" e verso la fine con il verbo "trovare" che significa la stabilità del permanere: tutto il processo di rottura degli ormeggi a terra può avvenire perché chi parla ha già il "suo luogo" e ha già "trovato la sua gioia", e perché questa gioia, che coincide con il suo luogo, costituisce il nuovo ancoraggio in alto, "nell'interno del velo del santuario" (Eb 6,19-20). Precisamente in funzione di tale ancoraggio avviene il capovolgimento della legge di gravità terrestre: così il peso, invece di scendere, può salire come la fiamma.

Naturalmente quest'ascesa infiammata verso la casa del Signore evoca di per sé l'immagine universale del carro di fuoco trainato da cavalli di fuoco sul quale un uomo sale verso il cielo (fig. 30 e 31): "simbolo universale dell'uomo spirituale che distrugge, strada facendo, il proprio corpo fisico a beneficio di un'ascensione estremamente rapida"33, nel linguaggio della Rivelazione (cfr. 2 Re 2,1-11) esso significa la vocazione divina dell'essere umano e l'impetuosità del desiderio spirituale dell'uomo³⁴.





Fig. 30 - Elia rapito in cielo, icona, Sinai, II metà XVIs Fig. 31 - Elia rapito in cielo, icona, metà XVIs, Pskov

³⁴ Cfr. Ch.A. Bernard, *Teologia simbolica*, p. 219. L'autore fa notare una differenza sostanziale: mentre nelle apoteosi gli eroi solari scompaiono nel sole, l'uomo di Dio usa il carro di fuoco solo come un veicolo. Proprio questa nozione spiega che il Rapimento di Elia sia stato identificato subito dai cristiani da una parte quale figura della Risurrezione-Ascensione di Cristo Signore dall'altra quale figura del Battesimo, esso stesso veicolo verso il Cielo (cfr. J. Daniélou, I simboli cristiani primitivi, Arkeios, Roma 1990, cap. V "Il carro di Elia").



³³ J. Chevalier, *Dizionario dei simboli*, "Carro" (art.).

6. La creatura incoronata di fiamme: l'Altare di Isenheim di Matthias Grünewald

Esiste nell'arte cristiana un'opera monumentale, nella quale il mistero cristiano del fuoco viene presentato in una sintesi di una potenza forse ineguagliata; un'opera che pur appartenendo al pieno Rinascimento è intimamente legata a tutta la tradizione teologica e spirituale del Medioevo cristiano. È l'Altare di Isenheim, ideato e realizzato (1615) dal pittore tedesco Matthias Grünewald in funzione di una specifica destinazione: la chiesa dell'ospedale retto dai monaci antoniti dove venivano accolti i malati di herpes zoster che si recavano a venerare le reliquie di sant'Antonio abate custodite in quel luogo per chiedere la grazia della guarigione.

L'Altare, un altare-reliquiario³⁵, si presentava in tre possibili configurazioni: la più interna, il reliquiario vero e proprio, veniva aperta solo nel giorno della festa del Santo o in alcune feste particolari (fig. 32); quella esterna, visibile nei giorni feriali³⁶, era occupa-



Fig. 32 - Altare di Isenheim, nucleo interno, il reliquiario

³⁵ Attualmente l'Altare è conservato nella cittadina alsaziana di Colmar, Alsazia nel Museo Unterlinden. Nella sua collocazione originale misurava, con i pinnacoli, 16 metri di altezza e 6 metri di larghezza. L'altare-reliquiario medievale, sostanzialmente un polittico costituito di ante fisse e ante rimovibili, costituiva una costruzione d'insieme paragonabile a un libro che si può sfogliare: aveva una fronte esterna – feriale – abitualmente meno colorata, mentre la parte interna – festiva – splendeva di colori. Il nucleo era costituito da una specie di armadio in cui erano custodite le reliquie, abitualmente decorato con statue lignee. Con le loro ante costituivano dei compendi della concezione del mondo cristiana (cfr. W. Fraenger, *Grünewald in seinen Werken*, Beck, München, 1983, p. 10).

³⁶ Dal X secolo l'*herpes zoster,* detto allora "fuoco dell'inferno" o "dolore bruciante", è una malattia infettiva che dilaga in Occidente facendo migliaia di vittime. In un secondo momento il suo nome volga-



ta dalla scena della Crocifissione, compendio e testimonianza delle tremende sofferenze di Cristo come pure del dolore e della fede dei suoi amici (fig. 33); la mediana, riservata alle domeniche e alle feste del Signore e della Vergine Madre, era dedicata al mistero dell'Incarnazione e Risurrezione del Cristo³⁷ (fig. 35).

È precisamente di quest'ultima che il tema del fuoco e dell'ignificazione costituisce l'elemento dominante. Per cercare di coglierne il significato, bisogna partire dagli sportelli laterali legati a due misteri della vita di Cristo: a sinistra, l'Annunciazione (fig. 36), a destra, la Risurrezione del Cristo (fig. 37). Le due composizioni si richiamano l'una l'altra: a sinistra, l'accordo cromatico dominante è tra i colori del fuoco, il rosso e l'oro dell'angelo annunziante e della tenda dietro la Vergine, e quelli della terra / umanità, il verde-blu dell'abito della Vergine, il tutto sullo sfondo di luce chiarissima di un edificio sacro: è l'ingresso di Colui che è "il fuoco consumante" nella corporeità umana³⁸. A destra, in uno straordinario contrappunto, il rosso e il giallo della fiamma trapassa in alto e in basso nel bianco dell'incandescenza del corpo del Risorto, annullando così il dominio della pesantezza e della gravità di cui è testimone tetragono ma impotente l'enorme masso orizzontale in secondo piano. Mentre i soldati abbagliati cadono riversi, il Cristo ascende dal sepolcro, portando su con sé, come uno strascico abbagliante, anche la sindone mortuaria. Sullo sfondo di un cielo notturno trapunto di stelle, un immenso disco luminoso circonda la figura del Risorto; nel suo triplice alone colorato giallo, rosso e verde-azzurro³⁹, vero arcobaleno cosmico, si rifrange la luce che emana dal corpo trasfigurato, irradiando anche dalle ferite e soprattutto dal volto che risplende come un sole (fig. 38). Questa luce abbagliante del Sole-Cristo risorto è la luce originaria, sostanziale, increata, di cui parla anche Dante:

[...] vid'i sopra migliaia di lucerne un sol che tutte quante l'accendea, come fa 'l nostro le viste superne; e per la viva luce trasparea la lucente sustanza tanto chiara nel viso mio, che non la sostenea (Paradiso, XXIII, 28-33).

re è diventato "fuoco di sant'Antonio" proprio per il fatto che questo santo era considerato il patrono di quanti erano colpiti da questo morbo. Nella chiesa di Isenheim i malati, separati dagli altri tramite una cancellata, occupavano la parte terminale della navata.

³⁷ La predella con la scena della Deposizione del Cristo nel sepolcro, era visibile sia con la configurazione esterna che con la mediana (fig. 33 e 35).

³⁸ L'ambientazione della scena dell'Annunciazione all'interno di un edificio sacro è comune nel XV secolo e fa riferimento al rapporto tra la figura di Maria e quella della Chiesa (cfr. M.G. Muzj, "L'iconografia dell'Annunciazione", *Theotokos* IV (1996/2) 477-509).

³⁹ I tre cerchi luminosi colorati concentrici erano una formula diffusa del Medioevo per rappresentare il mistero della Trinità. Il grande alone luminoso non è dunque solo una mandorla gloriosa intorno al Cristo Signore, bensì il Risorto che appare splendente nel nucleo solare della formula mistica della Trinità. Come ricorda Georg Scheja, il triplice anello luminoso si incontra anche nel *Paradiso* di Dante Alighieri al canto XXXIII, 115-120; questo riferimento a Dante è particolarmente significativo, perché l'Altare di Isenheim offre più di una testimonianza della profonda conoscenza che Grünewald, non solo pittore ma teologo poeta, aveva dell'opera e del pensiero di Dante (cfr. G. Scheja, *Der Isenheimer Altar*, Du Mont, Köln 1969, p. 40).





Fig. 33 - Altare di Isenheim, stato esterno, giorni feriali

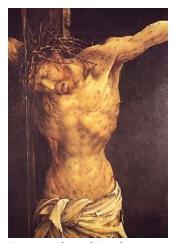


Fig. 34 - Altare di Isenheim, stato esterno, Crocifissione (part.)



Fig. 35 - Altare di Isenheim, stato mediano, giorni festivi

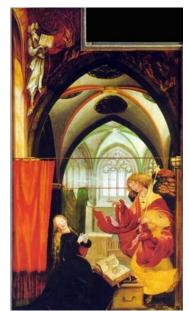


Fig. 36 - Altare di Isenheim, stato mediano, sportello sinistro, Annunciazione



Fig. 37 - Altare di Isenheim, stato Fig. 38 - Altare di Isenheim, stato memediano, sportello destro, Risurrezione-Ascensione



diano, sportello destro, Volto del Risorto (part.)



Appena accennata nella scena dell'Annunciazione, qui essa regna, diffrangendosi in vibrazioni senza fine⁴⁰: lì umanizzazione del divino, qui divinizzazione dell'umano. Veniva così mostrato ai fedeli, e in particolare ai malati che affollavano la chiesa, che la discesa dell'Incarnazione culminante nell'orrore di quella Passione e morte di cui essi, in quella stessa chiesa, erano quotidianamente testimoni⁴¹ (fig. 34) è in vista dell'ascesa / divinizzazione dell'uomo e che quest'ultima significa, da parte di Dio, l'assunzione e la trasfigurazione della realtà creata nella sua totalità.

La parte centrale della configurazione mediana: come avviene la divinizzazione dell'umano

Facendo in qualche modo tesoro del cammino percorso fin qui nel riflettere sul mistero cristiano del fuoco, si potrebbe dire che nella composizione centrale di questa configurazione mediana, l'intento più profondo di Grünewald sia quello di tradurre in immagine *come* la divinizzazione dell'umano, compiutasi *ephapax* nel Verbo incarnato, divenga realtà nella creatura. Egli fa questo a partire dalla figura storica della Vergine Madre Maria ma muovendosi secondo il doppio registro della storia e della dimensione intemporale, vista a sua volta sotto un duplice risvolto: da una parte la realtà vista *sub specie aeternitatis*, dall'altra il flusso, in qualche modo indipendente dal tempo lineare, della vita interiore (fig. 39).

Per entrare nella complessità di questa scena centrale, è necessaria una breve descrizione delle due parti che la compongono. Nella parte destra una maestosa figura della Vergine Madre siede, sollevando a sé il Bambino, all'interno di un grande giardino cinto da mura cui fa da sfondo un paesaggio fantastico di alte montagne. Gli elementi simbolici presenti ovunque, pur essendo ad essa connessi, non parlano propriamente di raffigurazione della Natività di Gesù, in quanto, oltre a offrire numerosi richiami alla Passione, presentano numerosi riferimenti alla persona di Maria, oltre che Madre, Vergine e Sposa⁴²: la porta nel muro del giardino – *hortus conclusus* – davanti alla quale è piantata una grande croce di legno, il cespuglio di rose rosse, lo specchio d'acqua, la brocca di vetro soffiato, l'albero di fico dalle foglie appassite, la coroncina di perle d'oro nelle mani del Bambino, i suoi panni stracciati e macchiati⁴³, e ancora, la chiesa di un mona-



⁴⁰ Anche se l'opera di Grünewald presenta somiglianze con le composizioni del Rinascimento italiano, rimane tuttavia "una differenza fondamentale. I pittori del Rinascimento, come pure Dürer, interpretavano la corporeità trasfigurata secondo i canoni dell'idealismo classico. Invece in Grünewald il corpo è diventato un corpo di luce. Le ferite splendono come le mistiche *laternae vulnerum Christi*" (Scheja, p. 36); sono il trasparire della luce increata nella carne del Risorto.

⁴¹ Nella configurazione esterna dell'Altare, il corpo del Cristo crocifisso, orrendamente sfigurato, oltre a innumerevoli frammenti di spine piantati nella carne e alle ferite lasciate dalla flagellazione e dalle percosse è anche segnato dalle pustole caratteristiche dell'*herpes zoster*. Nei giorni feriali, i malati vedevano così le loro sofferenze letteralmente riflesse nella sofferenza del Cristo (cfr. W. Fraenger, p. 10).

⁴² Caratteristica della figura della sposa sono i capelli sciolti, per questo sin dal VI secolo l'Ecclesia è raffigurata con i capelli sciolti (cfr. "La Vergine Madre e la Trinità nell'iconografia cristiana", in *De Trinitatis Mysterio et Maria*, Acta, Pont. Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2004, 463-518).

⁴³ In tutto simili al perizoma che cinge i fianchi del Cristo crocifisso.



Fig. 39 - Altare di Isenheim, stato mediano, giorni festivi, scena centrale



Fig. 40 - Altare di Isenheim, stato mediano, scena centrale, parte sinistra, *Tabernacolo con concerto degli angeli e Maria radiosa*



Fig. 41 - Altare di Isenheim, stato mediano, scena centrale, parte sinistra, la *Vergine Maria "Mulier amicta sole"* (part.)



stero sulle pendici della montagna⁴⁴... A terra, sulla sinistra, alcuni oggetti legati al Bambino: il lettino con la coperta sfilacciata, la tinozza con i panni, il vasetto... A un passo da questi, si erge una costruzione di sogno difficile da definire: cappella-scrigno, tenda preziosa, piccolo tabernacolo – oro, corallo, lacca rossa, rigoglio di fantastici elementi vegetali –, immersa in una luce calda che emana unicamente dalle figure alate in volo e dagli angeli musicanti (fig. 40). Il massimo dello splendore si irradia però dalla piccola figura femminile – indubbiamente Maria, perché ha gli stessi tratti della Madonna "grande" e anche della Vergine dell'Annunciazione –, inginocchiata (o in piedi?) con le mani congiunte in preghiera sotto l'arco ogivale rivolto verso la Madonna "grande". È incinta. La luce quasi bianca del suo volto, si espande in un grande alone, prima giallo dorato poi rosso fuoco, che illumina fino al suo grembo; sul suo capo arde tranquillamente una piccola, singolare corona di fiamme lanceolate⁴⁵ (fig. 41).

Una prima indicazione inequivocabile sulla relazione tra le due scene è data dal rapporto che intercorre tra il volto del Risorto e quello della Vergine "piccola". Non è pensabile che il volto di luce incandescente e il grande nimbo luminoso del Cristo risorto non sia da mettere in relazione con il volto della "piccola" Maria radiosa e la sua aureola solare, e questo è sufficiente per abbandonare l'ipotesi che le due metà della composizione centrale siano legate tra loro da un nesso di successione cronologica; tanto più che s'impone l'identificazione con la *Mulier amicta sole*, visto che la Vergine "piccola" è incinta⁴⁶. Si intuisce allora che il loro rapporto debba essere di tipo visionario: che cioè la "piccola" Madonna radiosa sia l'oggetto della visione interiore della "grande" Madonna nell'*bortus conclusus*⁴⁷.

Un'indicazione fondamentale in questo senso viene dalla presenza, oltre quello in senso orizzontale tra le due metà della scena, di un altro movimento, in senso verticale, che collega il polo celeste con ambo le parti della composizione. Alle spalle della Ma-

- ⁴⁴ Nella spiritualità medievale la Vergine Maria era considerata la rappresentante eminente della vita contemplativa (cfr. G. Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Gütersloh 1980, vol. IV/2, pp. 210-215. Il commento di Gertrud Schiller è particolarmente ricco e preciso).
- ⁴⁵ Anche in questo caso c'è un probabile richiamo a Dante, quando descrive l'incoronazione di fiamma della Vergine: "per entro il cielo scese una facella, / formata in cerchio a guisa di corona, / e cinsela e girossi intorno ad ella" (Paradiso, XXIII, 94-96).
- ⁴⁶ Come osserva Georg Scheja, tutti i tentativi di interpretazione basati sul presupposto dell'esistenza di una continuità temporale tra le due parti di questa composizione sono destinati al fallimento; già gli innumerevoli riferimenti simbolici della scena centrale si oppongono a una sua identificazione con la Natività e così pure un'identificazione della parte sinistra con la raffigurazione dell'attesa dell'Incarnazione in cui la piccola Maria si troverebbe nel Tempio di Gerusalemme: ma come potrebbe allora essere incinta? Scheja rileva che J. Bernhart è stato il primo a ravvisare nella piccola Maria la figura della *Mulier amicta sole* (*Die Symbolik im Menschwerdungsbild des Isenbeimers Altars*, München 1921) (cfr. Scheja, 44 s.).
- ⁴⁷ G. Scheja, p. 44. Tale era d'altronde la spiegazione ricevuta da Franz Lerse, amico di Goethe, il quale nel 1793 poté vedere l'altare di Isenheim ancora al suo posto: "Di fronte a lei, le viene mostrata come in una visione, la futura venerazione e gloria che le sono riservate". Contro l'importanza di questa testimonianza è stato obiettato che il convento non era più degli Antoniti, essendo passato all'ordine di Malta, ma l'obiezione non è valida, in quanto la fusione dei due ordini non aveva provocato nessun cambiamento nelle comunità e a Isenheim c'erano ancora gli Antoniti e c'era dunque continuità della tradizione riguardo al significato dell'Altare (*ibid.*, p. 46).



donna col Bambino si erge il bastione di una fantastica montagna di roccia cristallina dalle pareti quasi verticali, la cui cima è avvolta in una nube densissima e oscura (fig. 42). Oltre questo confine, nello splendore di un'intensa luce dorata percorsa da venature rosso fuoco, innumerevoli figurine appena delineate di angeli e beati si muovono acclamanti intorno alla gigantesca figura divina del Padre: di lui si vedono in realtà solo il volto – quello dell'Antico dei giorni – e le mani. Sovrastando tutto, egli siede circonfuso da un'immensa raggiera solare; dalla sua figura parte un raggio di luce che innesca il movimento discendente del fascio di luce che attraversa la coltre tenebrosa⁴⁸ in direzione della Vergine Madre. La stessa luce che regna in alto brilla delicatamente intorno al capo della Madre e del Bambino: affermazione simbolica del legame diretto tra il Padre e il Figlio, generato nell'eternità, generato nel tempo. Ma il fuoco dorato del Padre celeste è legato anche alle due figure incandescenti del Figlio risorto e della "piccola" Maria, perché tutto discende dal "Padre dei lumi" (Gc 1,17).

La tenda tirata addita dunque a chi guarda "dall'esterno" che il tabernacolo prezioso con il concerto degli angeli e la "piccola" Vergine radiosa è ciò che nel loro muto colloquio il Figlio-Sposo fa "vedere", con una visione tutta interiore, alla Madre, la Vergine Sposa (fig. 43) e gli occhi interiori della Vergine Maria si spalancano sulla visione del mistero nascosto in Dio prima dell'inizio dei secoli: Consiglio divino dell'Incarnazione-Redenzione, sponsalità e fecondità *ab aeterno* della creatura.



Fig. 42 - Altare di Isenheim, stato mediano, scena centrale, parte destra, *Paesaggio dietro la Vergine col Bambino* (part.)



Fig. 43 - Altare di Isenheim, stato mediano, scena centrale, parte destra, *Vergine col Bambino* (part.)



⁴⁸ La nube oscura indica la separazione tra l'empireo di Dio e il cielo cosmico.

"Perché sopra ogni cosa la gloria del Signore sarà come un baldacchino"

Un antico inno mariano inserito nella Liturgia di san Basilio, canta la Vergine Deipara come "gioia e gloria del mondo": "Per te si rallegra, o Piena di grazie, la creatura tutta, il coro degli angeli e il genere umano. Tempio santificato, Giardino spirituale, Gloria verginale, in te Dio si è incarnato". Seguendo da vicino il testo greco, Pavel Florenskij precisa il senso di questa preghiera, allargandone la portata in profondità:

Per te si rallegra: tu sei fonte e oggetto di letizia. [...] Per te, che hai ricevuto il Consolatore, lo riceve la creatura [...]"; pasa è ktisis: la "creatura globale", la "creatura come organismo unico", non ogni creatura. Aggelôn to systèma: di nuovo la "globalità" degli angeli, non la somma. Anthropôn to genos: il genere umano come qualcosa di uno, anteriore a ciascun uomo. Così tutto l'essere creato come un unico essere, spiritualizzato dalla Portatrice dello Spirito⁴⁹.

Per mezzo della Vergine Maria, la prima ignificata, Colui che è il fuoco consumante è entrato nel mondo per incendiarlo di sé. È quanto fa letteralmente "vedere" un'icona liturgica che porta il nome dell'inno appena commentato ("Per te si rallegra ogni creatura"), pur distinguendosi dalla raffigurazione corrente per un particolare significativo: la Vergine Madre siede in trono reggendo il Bambino davanti a sé, circondata da una schiera di angeli disposti a semicerchio; entro un cerchio più ampio compaiono le piante fantastiche del giardino del Paradiso e le cupole della Città celeste; nella zona inferiore la acclama la folla dei santi (fig. 44 e 45). Ecco però la grande sorpresa di questa icona: un'immensa corona di fiamme avvolge il grande cerchio esterno, mostrando così tutto il creato redento avvolto e immerso nel Fuoco.

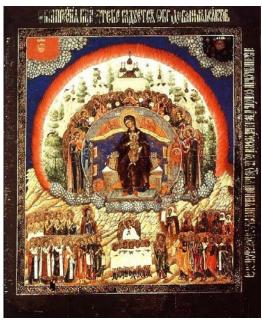


Fig. 44 - "In te si rallegra ogni creatura" - icona russa - I metà XIXs

⁴⁹ P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, testo a p. 418; spiegazione in nota 62, p. 775. Le virgolette nel testo sono dell'autore.



Ma forse ci si stupirà ancora di più nello scoprire che questa grandiosa immagine cosmica ricapitolativa si trova già nel profeta Isaia, il quale parlando della venuta del Signore sul Monte Sion alla fine dei tempi, così descrive quella che sarà la situazione dei santi:

Quando il Signore avrà lavato le brutture delle figlie di Sion e avrà pulito l'interno di Gerusalemme [...] allora verrà il Signore su ogni punto del monte Sion [...] come una nube e come fumo di giorno, come bagliore di fuoco e fiamma di notte, perché sopra ogni cosa la gloria del Signore sarà come un baldacchino (Is 4, 3-5).



Fig. 45 - Mater misericordiae, Parrocchia della Divina Misericordia, San Bartolomeo al Mare, Italia, Ruberval Monteiro osb, 2008

"Il nostro Dio è un fuoco consumante" (Dt 4,24; Eb 12,29). Dopo il Roveto ardente, il Fuoco che si è sposato alla pasta ed è diventato Pane... Alla fine, "sopra ogni cosa la gloria del Signore sarà come un baldacchino". E la creatura-Sposa? Essa è nel tempo e nell'eternità la *Mulier amicta sole*, la Donna circonfusa-e-immersa nel Sole; ed è incinta.

2015, Solennità del Corpus Domini



Fonti delle immagini

- Fig. 1 Andrej Rublev e Daniel Cernyj mentre dipingono nella chiesa e l'abate Nikon li benedice miniatura XVIs. Bibl. Naz. ms 304 / III, n. 21 (m. 8663) n. 230, in Troièe-Sergieva Lavra, Izdanie Moskovskoj Patriarchii, Mosca 1987, p. 44
- Fig. 2 Mulier amicta sole, miniatura, Beatus di Facundus, 1047, Madrid, Bibl. Naz. Vit. 14,2, fol 186v-187r, in H. Stierlin, Le Livre de Feu. L'apocalypse et l'art mozarabe, Sigma, Genève 1978, pp. 154-155
- Fig. 3 Mulier amicta sole, Beatus di Facundus (part.)
- Fig. 4 Mulier amicta sole col Bambino, Novum Testamentum, II metà XIIIs, Bib. Ap. Vat., Vat. Lat. 39, fol 163r, in G. Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst, Gütersloh 1980, vol. 4/1, n. 199
- Fig. 5 Mulier amicta sole con Annunciazione, miniatura, foglio singolo, II metà XIIIs, Germania, in G. Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst, Gütersloh 1980, vol. 4/1, n. 254.
- Fig. 6 Fuoco di legna
- Fig. 7 Mosè davanti al Roveto ardente, icona, XII-XIIIs, Monastero S. Caterina, Sinai, in K. Weitzmann, The Icon. Holy Images. Sixth to Fourteenth Century, New York 1978, tav. 18
- Fig. 8 Teofania a Isaia: Serafino con le pinze (Comunione di Isaia), vetrata, Sergio Ceron, XXIs, Curitiba, Brasile (SC)
- Fig. 9 *Annunciazione*, miniatura, Evangeliario di Rabbula, VIs., Siria, Bib. Laurenziana Firenze, in C. Cecchelli, *The Rabbula Gospels*, Urs-Graf-Verlag, Olten 1959
- Fig. 10 Annunciazione, miniatura, Vangelo di Echmiadzin, 989, Matenadaran, M2374, Yerevan, Armenia
- Fig. 11 Annunciazione con S. Teodoro di Tiro, icona, fine XIVs, Novgorod, Russia, in Novgorod Icons. 12th-17th Century, Leningrad 1980, tav. 44
- Fig. 12 Mosè davanti al Roveto ardente nel quale appare il busto dell'Emmanuele, miniatura, Omelie mariane di Giacomo Kokkinobaphos, metà XIIs, Bib. Ap. Vat., Vat. gr. 1162, fol. 54v
- Fig. 13 *Madre di Dio del Roveto ardente*, abside, cappella di S. Giacomo fratello, Monastero S. Caterina, Sinai
- Fig. 14 Madre di Dio del Roveto ardente, XXIs, Ruberval Monteiro osb, Pontagrossa, Brasile, 1999 (RMS)
- Fig. 15 Trasfigurazione icona XIIIs Cilicia o Palestina, in East Christian Art, London 1987, n. 42
- Fig. 16 Trasfigurazione, icona, parte di templon, XIIs, Bisanzio, Hermitage Museum, S. Pietroburgo, in Sinai, Byzantium, Russia. Orthodox Art from the sixth to the twentieth Century, St. Petersburg-London 2001, p. 103
- Fig. 17 Cristo Signore con triplice Agios sul carro della merkabah, nicchia affrescata, VIs, S. Apollonio, capella 6, Bawit, Museo copto del Vecchio Cairo
- Fig. 18 Teofania a Isaia: Serafino con le pinze (Comunione di Isaia), fascia absidale, fine XIinizio XIIs,- S. Maria de Aneu, Catalogna, Museo Arte Catalana (SM)
- Fig. 19 Teofania a Isaia: Serafino con le pinze, S. Maria de Aneu (part.)
- Fig. 20 Teofania a Isaia: Serafino con le pinze (Comunione di Isaia), ciborio ligneo, XIVs, S. Mercurio, Vecchio Cairo, in M. Capuani, Egitto copto, Milano 1999, tav. 28



- Fig. 21 Presentazione del Signore, icona, bottega di Andrej Rublev, 1425 ca., in T. Velmans, Il viaggio dell'icona. Dalle origini alla caduta di Bisanzio, Milano 2002, n. 130, p. 158
- Fig. 22 *Ultima Cena*, miniatura, Vangelo di Gazor, 1307, Armenia, in *Gli Armeni*, Milano 1998, tav. 48
- Fig. 23 Comunione degli Apostoli. Cristo dà il calice, miniatura, Codice purpureo di Rossano, Siria, VIs, Rossano Calabro, Tesoro della Cattedrale
- Fig. 24 Calice dei Patriarchi, sardonica, argento, e smalto, Costantinopoli, Xs, in Il Tesoro di San Marco, Milano 1986, p. 168
- Fig. 25 Calice "Re della Gloria", legno, metà XVIs, Russia, Museo Russo, S. Pietroburgo
- Fig. 26 Battesimo di Gesù Cristo, miniatura, Evangeliario di Rabbula, VIs, Siria, Bib. Laurenziana, Firenze, in C. Cecchelli, The Rabbula Gospels, Urs-Graf-Verlag, Olten 1959
- Fig. 27 Fenice, mosaico, metà IVs, Aquileia, in Dalla terra alle genti, Milano 1996, n. 58, p. 214
- Fig. 28 Apparizione del Serafino crocifisso a san Francesco, smalto cloisonné, XIIs, Limoges, Musée de Cluny, Paris (RMS)
- Fig. 29 Fiamma di candela
- Fig. 30 Elia rapito in cielo, icona, Sinai, II metà XVIs, in J. Galey, Il Sinai e il Monastero di Santa Caterina, Firenze 1979, n. 103
- Fig. 31 *Elia rapito in cielo*, icona, metà XVI sec., Pskov, in *Icone russe in Vaticano*, Roma 1989, p. 55
 - [Le foto dell'Altare di Isenheim di Matthias Grünewald (1615) sono tratte da G. Scheja, Der Isenheimer Altar, Du Mont, Köln 1969]
- Fig. 32 Altare di Isenheim, nucleo interno, il reliquiario
- Fig. 33 Altare di Isenheim, stato esterno, giorni feriali
- Fig. 34 Altare di Isenheim, stato esterno, Crocifissione (part.)
- Fig. 35 Altare di Isenheim, stato mediano, giorni festivi
- Fig. 36 Altare di Isenheim, stato mediano, sportello sinistro, Annunciazione
- Fig. 37 Altare di Isenheim, stato mediano, sportello destro, Risurrezione-Ascensione
- Fig. 38 Altare di Isenheim, stato mediano, sportello destro, Volto del Risorto (part.)
- Fig. 39 Altare di Isenheim, stato mediano, giorni festivi, scena centrale
- Fig. 40 Altare di Isenheim, stato mediano, scena centrale, parte sinistra, *Tabernacolo con con-certo degli angeli e Maria radiosa*
- Fig. 41 Altare di Isenheim, stato mediano, scena centrale, parte sinistra, la Vergine Maria "Mulier amicta sole" (part.)
- Fig. 42 Altare di Isenheim, stato mediano, scena centrale, parte destra, *Paesaggio dietro la Vergine col Bambino* (part.)
- Fig. 43 Altare di Isenheim, stato mediano, scena centrale, parte destra, *Vergine col Bambino* (part.)
- Fig. 44 "In te si rallegra ogni creatura" icona russa I metà XIXs, in *L'immagine dello spirito*. *Icone delle terre russe. Collezione ambroveneta*, Milano 1996, n. 41, p. 190
- Fig. 45 *Mater misericordiae*, Parrocchia della Divina Misericordia, San Bartolomeo al Mare, Italia, Ruberval Monteiro osb, 2008 (RMS)



Ritrovare il "centro" dell'educazione

Presupposti minimi per un ordinamento pedagogico-spirituale cristiano

di Gabriele Quinzi*

Introduzione

Oggi, ai tempi della modernità liquida¹ – secondo il famoso paradigma di Bauman – anche quelle realtà che sembravano inattaccabili paiono venir meno. E tra queste c'è l'educazione.

In un mondo che ha perso i riferimenti fondamentali, ove regna sovrano il pensiero debole, ove il consumo sembra essere la sola legge rispettata (e da dover rispettare), ove le incertezze sono le sole cose sicure, ove il relativismo è la condizione per poter ragionare, ove dilaga un narcisismo esasperato mascherato da ricerca di libertà, desiderio di autonomia, indipendenza e anelito all'autorealizzazione, ove il futuro appare minaccioso e da temere, ove dilagano le passioni tristi, anche l'educazione si è "liquefatta". Nessuno sa più cosa sia. E gli educatori, a loro volta, sono "senza un centro" attorno a cui pensarla e realizzarla². Come se si procedesse in un gioco di dissolvenze continue. Non solo, in questo dis-orientamento, c'è pure il rischio di continuare a pensare – come stanno facendo molti, in questa congiuntura culturale – che l'obiettivo centrale dell'educazione sia l'autonomia e che, quindi, la maturità dell'individuo risieda soltanto nella sua capacità di essere autonomo³.

E mentre gli specialisti sono scesi in campo – in un tentativo che sempre di più appare disperato – per affermarne lo statuto epistemologico e per definirne fini, mezzi e metodi, chi deve educare si trova, invece, disperso in un mare ampio e per nulla rassicu-

³ Cfr. l'acuta analisi che fa di questo tema: F. Pesci, *La dinamica della crescita: libertà, affetti, relazioni*, in «Anthropotes» 27 (2011), pp. 359-360.



^{*} Gabriele Quinzi, sacerdote salesiano, educatore, psicologo, psicoterapeuta e docente presso la Facoltà di Scienze dell'Educazione della Pontificia Università Salesiana di Roma, *quinzi@unisal.it*

¹ Cfr. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

² Faccio riferimento, adattandolo, al titolo di un interessante volume di Aldo Filograsso, *Dilemmi dell'educazione nella società acentrica*, Urbino, Quattroventi, 1997. Ma se, per Filograsso, il compito dell'educazione che intende la lezione della complessità è di valorizzare la creatività dell'intelligenza sapendo che essa non si dirige verso il caos ma tende invece a costruire un ordine, perché è in questo che trova il suo equilibrio, costruendo senso, per noi, invece, il compito dell'educazione e la costruzione di un ordine e di un centro gravitazionale si stabiliscono quando la persona apprende come vivere in un'ottica di auto-espropriazione, di dono di sé, di amore gratuito.

rante. E si affida – purtroppo molto spesso – a cliché culturali, paradigmi accademici, corsi, specialisti e testi scientifici (o presunti tali) troppo illusori e superficiali per quanto sembrino accattivanti e portatori di false seduzioni e speranze. Per quanto ci riguarda, poi, non è per nulla indifferente che si continui a dimenticare con troppa facilità – soprattutto da parte di molti pedagogisti ed educatori cristiani – che la *capacità di donare se stessi* è da considerare il fine dell'educazione! Ma ciò cercheremo di mostrarlo proprio nel corso di queste nostre pagine.

1. Ripartire dall'educazione

A fronte di una situazione che potrebbe apparire così "disperante" corre l'obbligo di sottolineare un punto fermo. Così, parafrasando il primo assioma della comunicazione umana, è lecito asserire che *è impossibile non educare*!

Educhiamo comunque: consapevolmente o meno. Ed è proprio una assurdità – a livello logico e pratico – pensare di stare al di fuori di una trama educativa. Ne va di mezzo la nostra stessa costituzione antropologica. Noi siamo esseri relazionali⁴; anzi, noi siamo "fatti" dalle relazioni. E più queste sono intime (*close relationships*), più incidono e influenzano la costruzione della nostra personalità; nel modo, cioè, con cui stiamo al mondo, lo vediamo e lo comprendiamo⁵.

E allora, al di là di ogni fatalismo deterministico, di ogni disimpegno naturalistico e utopico e di ogni atteggiamento delegante (tipico del mondo postmoderno), occorre riappropriarsi del "potere" dell'educazione. Occorre tornare a credere, a sperare che certi modi di mettersi in relazione e di aver cura generino una vita buona, degna di essere vissuta, umana proprio perché non lasciata in balia degli istinti e delle passioni.

Ma che cos'è propriamente l'educazione? È il modo – costituito da relazioni – con cui diventiamo esseri umani. E attraverso cui permettiamo – nel senso di un diritto-dovere imprescindibile – agli altri di divenire esseri umani⁶. E non si tratta solo di un concetto ordinario che ha a che fare con una prassi consolidata. Infatti, «L'intellegibilità del dominio concettuale dell'educazione è però assicurata dal suo nucleo più forte in

⁶ E dal nostro specifico punto di vista è impossibile farlo se non a partire dal Vangelo e dal suo "progetto di formazione umana". Si veda a tal proposito il documento della Conferenza Episcopale Italiana, *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il decennio 2010-2020*, Leumann (TO), LDC, 2010. Termina così, Bruno Bordignon, un suo studio su don Rua: «Per don Rua educazione è il sistema preventivo, cioè quanto ha realizzato don Bosco nella sua azione; il rapporto di don Bosco con lui e il suo rapporto con don Bosco; il rapporto dei suoi compagni e confratelli con don Bosco, di don Bosco con loro e il rapporto realizzato tra di loro, quale traguardo vissuto della realizzazione della loro vocazione e progresso verso la salvezza e la santità» [B. Bordignon, *L'idea di educazione negli scritti di don Rua*, in F. Motto, *Don Michele Rua nella storia (1837-1910)*: atti del Congresso internazionale di studi su don Rua (Roma, Salesianum, 29-31 ottobre 2010), Roma, Las, 2011, p. 577].



⁴ Cfr. A. Malo, Io e gli altri. Dall'identità alla relazione, Roma, EDUSC, 2010.

⁵ Cfr. G. Music, Nature culturali. Attaccamento e sviluppo socioculturale, emozionale, cerebrale del bambino, Roma, Borla, 2013.

senso ontologico, ossia da quello che caratterizza le entità in gioco nella situazione educazionale e il loro rapporto: la relazione educazionale educatore/educando)»⁷.

D'altra parte, accedendo all'esperienza primigenia e fondante di mettere al mondo un bambino, non ci vuole molto a comprendere come, senza l'aiuto, la cura e l'affetto di adulti, non ci sarebbero chance di vita per quel piccolo d'uomo. Sta di fatto che la radice più profonda e vitale dell'educazione – che la fonda, la giustifica e la sostanzia – risiede proprio nella trama relazionale della famiglia, e precisamente nell'idea di educazione come *continuazione del progetto generativo* di una coppia.

Per questo motivo e in senso stretto non si può parlare di "emergenza educativa". Dal momento che l'educazione è ineliminabile dal panorama delle esperienze umane (anzi, è ciò che le qualifica come tali), essa non può essere emergente, ma sempre e solo necessaria. Tutt'al più, si può scorgere nell'espressione – oramai inflazionata – un richiamo a cogliere come "segno dei tempi" l'esigenza di ribadire l'imprescindibilità e la responsabilità dell'educazione. In questo senso, certamente, siamo dinanzi ad una vera e propria emergenza.

2. Il presupposto della rivelazione cristiana

Per quel che attiene a questa nostra riflessione, di certo la *pedagogia*⁸ ci permette di avvicinarci alla ricchezza della nostra *natura umana* e ci fa cogliere gli aspetti principali del suo sviluppo, dei suoi dinamismi e delle sue caratteristiche; e ci consente pure di trovare le metodologie e gli strumenti per evolvere in maniera armonica e soddisfacente. Infatti, come sostiene Chiosso: «É questo in sostanza il senso dell'educazione "perfetta": assicurare a ciascuno di poter essere veramente uomo»⁹. Mentre Baccarini afferma:

«L'agire educativo, ogni agire educativo, ha bisogno di un paradigma antropologico che ne costituisce in un certo senso l'orizzonte di senso e il *telos* del suo compimento. Se educare rimanda a formare, non ci può essere nessuna azione formativa che non si nutra di una progettualità, un'intenzione come "fondamento", la *ratio essendi* che determina anche l'orientamento e l'obiettivo del progetto stesso. Il dinamismo educativo o ha questa progettualità intrinseca che determina la direzione dell'azione oppure si muoverà secondo una pericolosa e inefficace casualità»¹⁰.

¹⁰ E. Baccarini, (*Educare nel*) *La prospettiva dialogica*, in «Anthropotes» 27 (2011), p. 393 (corsivi nell'originale).



G. Quinzi

⁷ M. BALDACCI, *Trattato di pedagogia generale*, Roma, Carocci, 2012, 81 (grassetto come nell'originale).

⁸ Servendosi di alcune scienze dette ausiliarie (quali la filosofia, la sociologia, l'antropologia culturale, la psicologia). Oggi, questo discorso delle cosiddette scienze ausiliarie risulterebbe "antico" e problematico per via della discussione che si è aperta nel 1967 con Gaston Mialaret che per primo consegnò i presupposti per la dizione – oramai comune – di *scienze dell'educazione* togliendo un ruolo forte alla pedagogia, che ha perso la primazia sull'educazione come suo oggetto di studio specifico. Si tenga presente che la discussione (soprattutto in ambito italiano) tra pedagogia e scienze dell'educazione continua ancora oggi.

⁹ G. Chiosso, *Emergenza educativa e dibattito pedagogico*, in Bozzolo A., Carelli R. (a cura di), *Educazione e evangelizzazione*, Roma, Las, 2011, p. 135. Si veda anche: L. Macario, *Imparare a vivere da uomo adulto. Note di metodologia dell'educazione*, Roma, LAS, 1998.

Franco Cambi, noto studioso italiano, concludendo un suo libro afferma che «Il proposito centrale dell'educazione resta l'ispirazione utopistica allo sviluppo di personalità autenticamente umane, per difficile che sia realizzarle»¹¹. E la pedagogia in quanto metodologia pedagogica è una disciplina che concepisce, struttura e organizza i processi educativi per raggiungere i sui obiettivi¹².

Le scienze umane – e tra queste specificatamente la pedagogia – fanno riferimento al loro interno ad altre discipline per fare un *discorso sull'uomo* (antropologia) e sulla sua realizzazione. Da un angolo visuale cristiano, la pedagogia si poggia anche sulle indicazioni fornitele dalla rivelazione¹³. Così, l'antropologia – e quella biblica nel nostro caso – a partire dall'evento fondativo della rivelazione divina offre, all'uomo, una risposta alla domanda sulle origini e sul futuro, sul senso della vita e della morte, sul senso del suo essere nel mondo. Quindi, le domande "Cos'è l'uomo?" e "Come può diventarlo?" ¹⁴ possono trovare una risposta plausibile grazie alla rivelazione cristiana.

Se per don Bosco: «Senza religione non c'è educazione»¹⁵, noi oggi, come educatori cristiani, potremmo dire che: "L'educazione, per essere tale, mi deve *orientare* e possibilmente *condurre* alla pienezza della vita cristiana. Oppure è qualcosa d'altro". «In un mondo tentato dall'ateismo e dall'idolatria del piacere, del possesso e del potere, il nostro modo di vivere testimonia specialmente ai giovani che Dio esiste e può colmare una vita; e che il bisogno di amare, la spinta a possedere e la libertà di decidere della propria esistenza acquistano il loro senso supremo in Cristo Salvatore»¹⁶.

Perciò, se «intendiamo l'educazione come fioritura di tutte le possibilità della persona e apertura agli orizzonti più vasti dell'esperienza umana»¹⁷, possiamo sostenere – in linea con la proposta della CEI: "Educare alla vita buona del vangelo" – che un educatore cristiano offre una proposta pedagogica fondata sui valori che il Vangelo propone. E non solo quando educa alla fede o in un contesto ecclesiale.

- ¹¹ F. Cambi, Manuale di storia della pedagogia, Roma-Bari, Laterza, 2003, 378.
- ¹² Cfr. M. Pellerey, D. Grzadziel, *Educare. Per una pedagogia intesa come scienza pratico-progettua-le*, Roma, LAS, 2011.
- ¹³ Siamo creati in Cristo e siamo creati per Cristo: veniamo da Lui e a Lui andiamo. Partendo dalla filosofia, dalla pedagogia o dalla scienza, questa dinamica non può essere conosciuta, perché appunto si tratta di una "rivelazione". In questo senso la rivelazione è un'ulteriore fonte di luce capace di mostrarci ciò che partendo dall'umano non sarebbe mai accessibile né indagabile in maniera piena. Siamo del parere, infatti, che la ragione umana e la filosofia possano dire qualcosa di sensato sul senso della mia esistenza e su Dio; ma non in maniera chiara e definitiva (andando a tentoni, direbbe san Paolo, nella lettera ai Romani).
- ¹⁴ Questa domanda richiama il tema fondamentale dell'educabilità. A tal proposito potrebbe essere utile questa citazione del filosofo francese E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, J. Vrin, 1967², 5: «L'uomo è un animale dotato di ragione e di linguaggio: ciò vuol dire ed è destinato a dire esattamente ciò che sembrava prima sorprendente, cioè che gli uomini non dispongono ordinariamente della ragione e del linguaggio ragionevole, ma che debbono disporne per essere pienamente uomini. L'uomo naturale è un animale; l'uomo quale egli vuole essere, quale egli vuole che sia l'altro perché egli stesso lo riconosca per suo uguale, deve essere ragionevole. Ciò che la scienza descrive è soltanto la materia a cui bisogna ancora imporre una forma, e la definizione umana non è data perché si possa riconoscere l'uomo, ma affinché lo si possa realizzare».
 - 15 MB III, 605; IV, 499; X, 1312.
 - ¹⁶ Costituzioni SDB 62.
 - ¹⁷ J.E. VECCHI, Spiritualità salesiana. Temi fondamentali, Leumann (TO), LDC, 2001, p. 135.



3. Ritrovare il centro nella donazione di sé nell'Amore

Il fine generale dell'educazione consiste nello sviluppare la maturità personale per vivere una vita buona in modo autonomo, nell'età adulta¹⁸. E siamo totalmente in accordo con l'affermazione seguente: «Nella prospettiva cristiana e di una pedagogia cristiana, delle quali occorre sottolineare ad ogni occasione la corrispondenza con il sentire umano, la pienezza della vita si dà solamente nel dono di sé; la maturità ed insieme la possibilità di una vita piena dipende dalla capacità di donare se stessi ad un Altro»¹⁹.

Ricordiamoci che, affrontando il tema dell'educazione all'interno dei nodi della cultura contemporanea, i Vescovi italiani hanno scritto che:

«Le persone fanno sempre più fatica a dare un senso profondo all'esistenza. [...] ciò si riflette anche nello smarrimento del significato autentico dell'educare e della sua insopprimibile necessità. Le cause di questo disagio sono molteplici – culturali, sociali ed economiche – ma al fondo di tutto si può scorgere la negazione della vocazione trascendente dell'uomo e di quella relazione fondante che dà senso a tutte le altre». E poi, citando Benedetto XVI, continuano: «Senza Dio l'uomo non sa dove andare e non riesce nemmeno a comprendere chi egli sia»²⁰.

Luciano Pace²¹, studiando le opere del filosofo americano Hocking, formula questa ipotesi di lavoro: «Ogni disordine nel ragionare pedagogico ha le sue radici in un disordine nel pensare metafisico. Perciò stesso, il recupero di corrette istanze metafisiche da porre a fondamento del ragionare pedagogico è necessario per interpretare l'evento educativo in tutta la sua umanizzante significatività».

Questa ipotesi di ricerca, fra l'altro, fu indicata anche da Edith Stein, quando scrisse, nelle prime pagine della sua opera intitolata *La struttura della persona umana*, che:

«Ogni azione educativa, tesa a formare l'umano, è accompagnata da una determinata concezione dell'uomo, della sua posizione nel mondo, dei suoi compiti nella vita, delle possibilità di una sua cura e formazione pratica. La teoria della formazione umana, che indiche-

²¹ L. PACE, L'esperienza di Dio nell'esperienza di crescita della persona umana. Riflessioni teoretico-pedagogiche sul personalismo di William Ernest Hocking, Tesi di Dottorato, Università Cattolica del Sacro Cuore, Brescia, 2011, p. 12 (corsivo nel testo).



¹⁸ Cfr. A.W. Müller, *Produktion oder Praxis? Philosophie des Handelns am Beispiel der Erziehung*, Heusenstamm, Ontos Verlag, 2008, p. 107, pp. 177-197.

¹⁹ F. Pesci, *La dinamica della crescita: libertà, affetti,* relazioni, in «Anthropotes» 27 (2011), pp. 359-360.

²⁰ Conferenza Episcopale Italiana, *Educare alla vita buona del Vangelo*. *Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il decennio*2010-2020, Leumann (TO), LDC, 2010, pp. 62-63. «Con ciò non intendiamo dire che per vivere una vera relazione educativa sia necessario credere in Dio e nell'immortalità dell'anima, ma solo che per dar fondate ragioni a ciò che quella relazione pretende di essere in quanto "educativa", è necessario, in sede di riflessione pedagogica, far riferimento alle due istanze metafisiche dell'idea di Dio e dell'immortalità dell'anima. In altre parole, senza porre a fondamento del ragionare pedagogico queste due istanze, l'educazione non può trovare le vere ragioni che danno peso, valore e significato a ciò che essa "intende" essere come fatto umano» (L. Pace, *L'esperienza di Dio nell'esperienza di crescita della persona umana. Riflessioni teoretico-pedagogiche sul personalismo di William Ernest Hocking*, Tesi di Dottorato, Università Cattolica del Sacro Cuore, Brescia, 2011, p. 12).

remo con il termine di pedagogia, è legata organicamente ad una immagine generale del mondo, cioè ad una metafisica, e l'idea di essere umano è quella parte dell'immagine generale alla quale essa è immediatamente connessa. È possibile tuttavia che qualcuno svolga un'opera educativa senza avere elaborato una metafisica e senza una compiuta concezione dell'essere umano; tuttavia vi è sempre una concezione cosmologica ed antropologica a fondamento del suo agire»²².

Di conseguenza, continua la Stein:

«Se l'idea dell'essere umano riveste un significato decisivo per la struttura della scienza dell'educazione e dell'opera educativa, diviene urgente per la pedagogia l'esigenza di essere sicura della propria. La pedagogia costruisce castelli in aria se non trova una risposta alla domanda "chi è l'uomo?". Cercare una risposta a questa domanda è il compito di una dottrina sull'uomo, di una antropologia»²³.

Siamo consci anche delle critiche a cui ci esponiamo e, come sottolinea Vanna Iori, «Per la pedagogia contemporanea è molto più difficoltoso – almeno a livello di direzioni di senso – fare riferimento a fondamenti di tipo metafisico»²⁴. Come se fossimo imprigionati in quell'assioma culturale tutto contemporaneo, secondo cui l'uomo viene concepito come un "io" completo in se stesso, totalmente autonomo, alla ricerca della sua autorealizzazione e libertà. Ma tragicamente ripiegato solo sul suo narcisismo²⁵.

Alla base di ogni relazione che pretende di essere educativa vi sono dunque, implicitamente o esplicitamente, una metafisica e, di conseguenza, un'antropologia. Riteniamo – insieme a Pace, seppur consci della non assolutezza dell'angolo visuale interpretativo da noi scelto – che : è solo sulla base del riconoscimento delle istanze metafisiche dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima che l'educazione, come processo relazionale in cui si cerca di condurre l'umano alla sua piena umanizzazione, può essere pedagogicamente giustificata fino in fondo.

Per tale ragione è imprescindibile definire (a priori e a posteriori) il tipo di uomo al quale ci stiamo riferendo. Ora, se prendiamo per certo che da sempre Dio (che è Amo-

²⁵ Cfr. Conferenza Episcopale Italiana, *Educare alla vita buona del Vangelo*. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il decennio 2010-2020, Leumann (TO), LDC, 2010, pp. 62-69.



²² E. Stein, La struttura della persona umana, Roma, Città Nuova, 2000, p. 38.

²³ E. Stein, *La struttura della persona umana*, Roma, Città Nuova, 2000, p. 54. Alle parole della Stein fanno eco queste altre di L. Laberthonniere: «L'idea che ci si fa dell'educazione e del compito dell'educatore dipende evidentemente, dall'idea che ci si fa dell'uomo e del suo destino», L. LABERTHONNIERE, *Teoria della educazione*, Brescia, La Scuola, 1961, p. 3.

²⁴ V. Iori, *Filosofia dell'educazione*, Milano, Guerini Studio, 2000, p. 66. Per Pace: «tale difficoltà si motiva in forza di due principali ipotesi ermeneutiche. La prima dipende dalla convinzione – originatasi in età illuministica e via via sviluppatasi in una parte del pensiero contemporaneo – secondo cui la metafisica rappresenta una a-critica, dogmatica e, perciò stesso, illecita modalità di utilizzo del ragionare filosofico. La seconda è collegata ad una interpretazione di filosofia della storia secondo cui il razionalismo metafisico non può più essere un modo di fare filosofia, men che meno dopo la tragedia dell'olocausto» (L. Pace, *L'esperienza di Dio nell'esperienza di crescita della persona umana. Riflessioni teoretico-pedagogiche sul personalismo di William Ernest Hocking*, Tesi di Dottorato, Università Cattolica del Sacro Cuore, Brescia, 2011, p. 12).

re²⁶) mi ha pensato per realizzarmi nell'amore²⁷ e che sono destinato a goderne per l'eternità (nella visione beatifica dell'amore²⁸), allora significa che proprio questo sarà anche il fine dell'educazione e che esso regolerà tutta la nostra vita (a prescindere dall'essere o meno cristiani).

4. Conclusione

Non sfugga che Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza. Chiamandolo all'esistenza per amore, l'ha chiamato nello stesso tempo all'amore. Dio è amore e vive in se stesso un mistero di comunione personale d'amore. Creandolo a sua immagine e continuamente conservandola nell'essere, Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione, e quindi la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione. L'amore è, pertanto, la fondamentale e nativa vocazione di ogni essere umano²⁹.

Ci preme sostenere con forza che vanno rispettate le relative autonomie scientifiche, nella nostra fattispecie, della pedagogia e della teologia; non si dimentichi, tuttavia, che l'educazione ha come sua finalità la realizzazione di ciò che dobbiamo essere. La paideia si fonda sull'ontologia. E quest'ultima, in definitiva, per un educatore cristiano non può essere se non quella che ci viene dalla rivelazione. Ecco che la carità, il perdono, l'obbedienza, l'umiltà, il dono e la gratitudine (in sostanza alcuni tratti di una vita battesimale vissuta pienamente) trovano una collocazione fondativa solidissima³⁰. Per trovare quella libertà tanto agognata dagli esseri umani di ogni tempo e assomigliare sempre di più al Padre celeste io realizzo la mia vita (la maturo pienamente) auto-espropriandomi fino al dono supremo della vita stessa, nella logica dell'amore evangelico³¹.

A motivo del modello di uomo che normalmente assume la cultura contemporanea³² e che differisce radicalmente da quello della fede cristiana, saremo pure "costretti" a

³² Che normalmente fa riferimento a valori centrali quali: l'assertività (e con essa l'autoefficacia e l'autostima), la libertà, la soddisfazione egoistica dei bisogni, l'autonomia, l'autorealizzazione, il benessere (psico-fisico); valori che in una certa qual misura appartengono ad una sorta di "deriva narcisistica" del nostro contesto socio- culturale occidentale. Ora, queste dimensioni potrebbero essere pure obiettivi



²⁶ Secondo l'espressione giovannea contenuta nel Secondo Testamento.

²⁷ Cf Ef. 1, 4.

²⁸ A partire dai dati scritturistici molti teologi e pensatori cristiani hanno elaborato una teologia centrata su questa realtà. Si veda, per esempio, Tommaso d'Aquino.

²⁹ Cfr. Giovanni Paolo II, Familiaris consortio, n. 11.

³⁰ E questi atteggiamenti virtuosi non potevano che essere anche obiettivi e contenuti educativi (e oggetto di concretizzazione in itinerari particolari) realizzati da san Giovanni Bosco nel suo sistema preventivo.

^{31 «}La libertà non è un essere per se stessi (pour soi), ma per l'altro (pour autre). La libertà non scioglie dalle relazioni, ma le rafforza potentemente. Essa si realizza non attraverso imposizioni bensì attraverso il dono di sé» (C. Risé, Il padre: libertà e dono, Milano, Ares, 2013, p. 79). Sempre di C. Risé, si veda: Felicità è donarsi, Milano, Sperling & Kupfer, 2004. Interessante, poi, ancora da un punto di vista psicologico, il volume di J.M. Twenge, Generation me. Perché i giovani di oggi sono più sicuri di sé, hanno più diritti e sono più infelici che mai, Excelsior 1881, Milano 2007. Infine, sotto il profilo sociologico, segnaliamo lo studio di V. Cesareo, I. Vaccarini, L'era del narcisismo, Milano, Franco Angeli, 2012.

scegliere – e non ci possiamo esimere da questa responsabilità come educatori cristiani – quale orientamento (antropologico ed etico-religioso) o teoria pedagogica sarà più adatta per lo scopo³³. Solo allora, l'educatore ritroverà il suo *centro*.

Bibliografia

Andreoli V. (2010), Follia e santità, Milano, Rizzoli.

AMADEI A., Memorie biografiche di san Giovanni Bosco, vol. X, San Benigno Canavese-Torino, 1939.

BACCARINI E., (*Educare nel*) La prospettiva dialogica, in «Anthropotes» 27 (2011), pp. 393-417.

Baldacci M. (2012), Trattato di pedagogia generale, Roma, Carocci.

BAUMAN Z. (2006), Modernità liquida, Roma-Bari, Laterza.

BORDIGNON B. (2011), L'idea di educazione negli scritti di don Rua, in F. MOTTO, Don Michele Rua nella storia (1837-1910): atti del Congresso internazionale di studi su don Rua (Roma, Salesianum, 29-31 ottobre 2010), Roma, Las, pp. 545-577.

BOZZOLO A., CARELLI R. (a cura di) (2011), Educazione e evangelizzazione, Roma, Las.

Braido P. (1998), Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco, Las, Roma.

Braido P. (1964), Educare è orientare, «Orientamenti Pedagogici», vol. 1, n. 1, pp. 3-9.

CAMBI F. (2003), Manuale di storia della pedagogia, Roma-Bari, Laterza.

CESAREO V., I. VACCARINI (2012), L'era del narcisismo, Milano, Franco Angeli.

Chiosso G. (2011), *Emergenza educativa e dibattito pedagogico*, in Bozzolo A., Carelli R. (a cura di), *Educazione e evangelizzazione*, Roma, Las, pp. 119-135.

Conferenza Episcopale Italiana (2010), Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il decennio 2010-2020, Leumann (TO), LDC.

FILOGRASSO A., Dilemmi dell'educazione nella società acentrica, Urbino, Quattroventi, 1997.

Hausherr I. (1999), Philautía. Dall'amore di sé alla carità, Magnano (BI), Qiqajon.

ILLICH I. (2009), I fiumi a nord del futuro. Testamento raccolto da David Cayley, Macerata, Quodlibet.

IORI V. (2000), Filosofia dell'educazione, Milano, Guerini Studio.

LABERTHONNIERE L. (1961), Teoria della educazione, Brescia, La Scuola.

educativi possibili e adeguati, ma non resi assoluti. Ossia, non possono costituire il fine dell'educazione, ma vanno integrati in un quadro più ampio; che per noi è l'antropologia cristiana. A questo riguardo si veda lo stimolante paragrafo introduttivo dal titolo "Nel regno di Narciso" di: R. Sala, *L'umano possibile. Esplorazioni in uscita dalla modernità*, Roma, Las, 2013, pp. 25-32.

³³ Da questo angolo visuale concordiamo con l'idea espressa da A. Rigobello nella prefazione al volume di F. Ulrich, *L'uomo come bambino. Per una antropologia filosofica dell'infanzia*, Las, Roma, 2013, pp. 5-8, secondo cui la pedagogia contemporanea – proprio a motivo dello smarrimento del suo fondamento antropologico – mostra un linguaggio complesso e dispone di strategie metodologiche che forse nascondono solo il loro vuoto educativo.



- LATOUCHE S. (2012), Limite, Torino, Bollati Boringhieri.
- LEMOYNE G.B., *Memorie biografiche di don Giovanni Bosco*, vol. III, San Benigno Canavese, Scuola tipografica e libraria salesiana, 1903.
- LEMOYNE G.B., Memorie biografiche di don Giovanni Bosco, vol. IV, San Benigno Canavese, Scuola tipografica e libraria salesiana, 1904.
- MACARIO L. (1998), *Imparare a vivere da uomo adulto. Note di metodologia dell'educazione*, Roma, Las.
- MALO A. (2010), Io e gli altri. Dall'identità alla relazione, Roma, EDUSC.
- MORENO J. M., POBLADOR A., DEL RIO D. (1971²), *Historia de la educación*, Madrid, Paraninfo.
- MOTTO F. (2011), Don Michele Rua nella storia (1837-1910): atti del Congresso internazionale di studi su don Rua (Roma, Salesianum, 29-31 ottobre 2010), Roma, Las.
- Müller A.W., Produktion oder Praxis? Philosophie des Handelns am Beispiel der Erziehung, Heusenstamm, Ontos Verlag, 2008.
- Music G. (2013), Nature culturali. Attaccamento e sviluppo socioculturale, emozionale, cerebrale del bambino, Roma, Borla.
- NANNI C. (2008), Educare cristianamente. Lettere spirituali a educatori, insegnanti e formatori, Leumann (TO), LDC.
- PACE L. (2011), L'esperienza di Dio nell'esperienza di crescita della persona umana. Riflessioni teoretico-pedagogiche sul personalismo di William Ernest Hocking, Tesi di Dottorato, Università Cattolica del sacro Cuore, Brescia.
- Pellerey M., D. Grzadziel (2011), Educare. Per una pedagogia intesa come scienza pratico-progettuale, Roma, Las.
- PESCI F., *La dinamica della crescita: libertà, affetti, relazioni*, in «Anthropotes» 27 (2011), pp. 357-376.
- Peter R. (2001), Etica per erranti. La parabola del Figlio prodigo, Assisi, Cittadella.
- Prellezo Garcia J.M. (1992), Valdocco nell'Ottocento. Tra reale e ideale (1866-1889). Documenti e testimonianze, Roma, Las.
- Risé C. (2004), Felicità è donarsi, Milano, Sperling & Kupfer.
- Risé C. (2013), Il padre: libertà e dono, Milano, Ares.
- Sala R. (2013), L'umano possibile. Esplorazioni in uscita dalla modernità, Roma, Las.
- Stein E. (2000), La struttura della persona umana, Roma, Città Nuova.
- TWENGE J.M. (2007), Generation me. Perché i giovani di oggi sono più sicuri di sé, hanno più diritti e sono più infelici che mai, Milano, Excelsior 1881.
- ULRICH F. (2013), L'uomo come bambino. Per una antropologia filosofica dell'infanzia, Roma, Las.
- Vecchi J.E. (2001), Spiritualità salesiana. Temi fondamentali, Leumann (TO), LDC.
- Von Balthasar H.U., I compiti della filosofia cattolica nel tempo, Roma, Las, 2013.
- Weil E. (1967²), Logique de la philosophie, Paris, J. Vrin.
- Zoja L. (2009), La morte del prossimo, Torino, Einaudi.



La vocazione universale all'auto-trascendenza

di Rossano Zas Friz De Col S.I.*

La vocazione universale alla santità nella Chiesa, proclamata dal Concilio Vaticano II nel capitolo quinto della Costituzione *Lumen gentium*, presuppone nei fedeli una struttura antropologica capace di accogliere la grazia divina e sostenere il suo sviluppo interiore, nonché la sua progressiva maturazione. Una capacità che non deve essere intesa teologicamente come esclusivamente cristiana, ma piuttosto come autenticamente umana in quanto risponde al disegno di Dio di creare l'uomo a sua immagine e somiglianza.

Tale struttura, nella tradizione teologica, è stata chiamata tecnicamente dal Medioevo in poi, *potentia oboedientialis*¹. Si tratta della disposizione umana, in quanto l'uomo è una creatura chiamata alla filiazione divina, a ricevere, nella grazia della rivelazione manifestata nell'incarnazione di Gesù Cristo, l'illuminazione e la forza interiore per raggiungere il fine per il quale è stato creato. È, simultaneamente, la condizione antropologica fondamentale e una disposizione psicologica irreducibile ad un'altra dimensione della persona. Da questa capacità emerge il desiderio di trascendere la realtà sensibile per raggiungere quella invisibile, come, per esempio, già nell'Antichità, si verifica nella filosofia platonica e neoplatonica².

Durante secoli si è interpretata questa disposizione in termini religiosi, ma, a causa del processo storico di secolarizzazione che è in atto nella società europea occidentale da più di tre secoli, ai nostri giorni, tale desiderio di trascendenza ha assunto una connotazione diversa: oggi non si interpreta più in senso religioso, ma in senso laico/spirituale.

² "Le soleil du monde sensible éclaire les objets d'ici bas et leur donne d'être visibles. Le Bien, soleil du monde idéal, éclaire les exemplaires de ces objets concrets et leur donne d'être intelligibles. Le soleil illumine les yeux de notre corps et cette lumière este le lien qui l'apparente aux objets. Le Bien illumine le νούς, œil de l'âme, et le rend ainsi connaturel aux νοητά. Le soleil est cause des êtres matériels, cause de leur être et de leur mouvement. Le Bien-Un est principe formel des Idées, cause finales de la dialectique qui gravit l'échelle des Idées. Per l'Idée, nous connaissons indirectement les singuliers concrets que l'Idée enveloppe en son extension. Par et dans les genres suprêmes, nous connaissons implicitement toutes les espèces que le genre inclut en sa compréhension. Ainsi la correspondance est-elle rigoureuse d'un monde à l'autre, et toutes les images qui nous servent pour désigner l'exercice de notre vue sensible, nous peuvent servir encore pour dépeindre le effets de la vue intelligible" A. J. FESTUGIÈRE, Contemplation et vie contemplative selon Platon, Vrin, Paris 1936, 210.



^{*} 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

¹ Cf G. Iammarrone, "Potenza obbedienziale", in *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 805-807; L. Ladaria, *Antropologia teologica*, G&B Press, Roma 2011, 194-202.

Per comprendere meglio la situazione attuale e trarre vantaggio da essa, si presenta qui di seguito un breve percorso che parte dalla considerazione di come oggi si mostra quel desiderio che più tradizionalmente si definiva come desiderio di perfezione, di santità o di salvezza e che oggi appare, in un contesto secolarizzato, come bisogno di 'migliorare la qualità della vita' o come 'bisogno di spiritualità'. Tale necessità va interpretata, a partire da una certa fenomenologia, come espressione della più radicale esperienza trascendentale che spinge l'essere umano, volente o nolente, ad esercitare un'opzione radicale.

Lo scopo dell'articolo è mostrare la continuità tra la nuova fenomenologia dell'esperienza della trascendenza secolarizzata e la tradizionale concezione cristiana della vocazione universale alla santità, in modo da dimostrare come la sostanza trascendentale della vocazione cristiana rimanga ancorata nell'esperienza universale alla (auto)trascendenza, anche se la fenomenologia con cui si presenta oggi si è trasformata nel corso degli ultimi decenni.

1. I bisogni postmoderni

A livello degli studi sociologici sulla religione si constata la comparsa di un nuovo lemma, quello di spiritualità, con il quale si esprime il passaggio dalla concezione sociologica tradizionale della religione, basata sul criterio della pratica sacramentale, alla spiritualità intesa come la preoccupazione di migliorare il benessere personale, la qualità della vita e l'autorealizzazione³. La fenomenologia di questo desiderio lo descrive oggi come un bisogno di qualcosa in più (spiritualità) in cui la religione è reinterpretata dalla prospettiva del sé personale e dei bisogni psicologici o affettivi. Si è operato uno spostamento verso i valori post-materiali, in cui si cerca un rapporto olistico individuale con il sé personale, con gli altri e con il cosmo in modo da stimolare l'auto-superamento per raggiungere un maggiore benessere fisico, ma soprattutto psichico.

La nuova formulazione sociologica della spiritualità, che non s'identifica più spontaneamente con la spiritualità cristiana, risponde a un bisogno personale di elaborare un percorso creativo che abbia come scopo quello di definire la propria identità a partire da un vissuto sperimentato in prima persona. Tale percorso si traccia spontaneamente dall'esterno delle proposte ufficiali delle grandi tradizioni religiose, e di quella cristiana in particolare. Un approccio nuovo dove ciò che sembra prevalere è il cambiamento e non la stabilità:

"La libertà dell'individuo permette quindi di vivere la propria religiosità mettendola in relazione con la creatività nell'affrontare le esperienze della vita quotidiana, con il percepire le proprie emozioni e i propri sentimenti, con l'attenzione per la natura come anche per il corpo e la salute psicofisica, con la scoperta progressiva del proprio sé profondo come con la sintonia con le forze misteriose che regola il cosmo: realizzazione personale, ricerca del benessere e «santità», in questa prospettiva, vanno a braccetto"⁴.

⁴ G. Giordan, «Dalla religione alla spiritualità», 111-112 (virgolette dell'autore); Cf Id., «Presentazione. Dossier teoria e ricerca: Religione, spiritualità e benessere», in *Quaderni di Sociologia* 35 (2004) 103.



³ Cf G. Giordan, «Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?», in *Quaderni di Sociologia* 35 (2004) 113.

Come conseguenza, "oggi la relazione con il sacro non conosce frontiere sicure, anzi preferisce l'apertura e il movimento attraverso le diverse credenze tradizionali e le tante possibili esperienze di vita, combinando insieme spesso ecletticamente insegnamenti e pratiche provenienti da tradizioni culturali diverse"⁵.

Due sono gli effetti, semplici e chiari, anche se non gli unici. Da una parte, è il bisogno personale di spiritualità a orientare la ricerca di vita interiore e non più le istituzioni religiose forti, dall'altra, constatando il cambiamento di modalità della ricerca personale, come risultato dovrebbe cambiare anche la modalità dell'offerta religiosa tradizionale⁶.

2. Approccio fenomenologico alla spiritualità

In questo panorama sorge la necessità di reinterpretare la visione tradizionale dell'esperienza religiosa tentando di dare una spiegazione al bisogno di spiritualità. Iniziare dalla fenomenologia, sulla base di quella proposta da Juan Martín Velasco può essere di aiuto. L'autore si esprime in termini di mistica profana e religiosa, noi invece, sebbene il nostro punto di partenza siano le sue idee, preferiamo, in questo caso, parlare di spiritualità profana e spiritualità religiosa.

Una spiritualità profana fa riferimento «a una realtà che trascende l'ordine delle realtà con cui l'uomo entra in contatto nell'ambito della vita quotidiana»⁷. Si ha l'esperienza di trascendere se stessi e di essere toccati, transitoriamente, da una *Presenza* reale, vissuta come vera, ma indefinibile e illimitata, che sfugge ad ogni tentativo di comprensione razionale. La *Presenza* la si percepisce come una realtà salda sulla quale si sia fondata la propria esistenza, anche se non si può spiegare il perché. La percezione della *Presenza* si vive come una rottura con la coscienza ordinaria della realtà, giacché si ha l'esperienza di un contatto diretto con essa: si allarga la capacità cognitiva mediante una percezione più lucida della realtà per mezzo di *insights* acuti e, allo stesso tempo, si producono generalmente sentimenti di gioia, pace, riconciliazione, anche se sono possibili sentimenti opposti e contrastanti. Si ha la consapevolezza che tale esperienza accade improvvisamente, che non è conseguenza o effetto di un'azione previa da parte del soggetto, e perciò costituisce generalmente l'inizio di una reinterpretazione della propria vita⁸.

Una spiritualità religiosa, invece, fa «riferimento a una realtà anteriore e superiore rispetto all'uomo, trascendente e immanente alla sua vita e alle realtà che la compongono»⁹. Si vive l'esperienza di essere come toccati in modo personale, immediato e ineffabile da una *Presenza*, la quale lascia la sensazione fruitiva di conoscere qualcosa di nuo-

⁹ J. Martín Velasco, Il fenomeno mistico. Struttura del fenomeno e contemporaneità, II, 184.



⁵ R. Wuthnow, *After Heaven. Spirituality in America since 1950s.* University of California Press, Berkeley 1998, citato da G. Giordan, «Dalla religione alla spiritualità», 110.

⁶ Vedi G. GIORDAN, «Dalla religione alla spiritualità», 114.

 $^{^7}$ J. Martín Velasco, $\it Il$ fenomeno mistico. Struttura del fenomeno e contemporaneità. II. Jaca Book, Milano 2003, 183.

⁸ Cf J. Martín Velasco, *Mística y humanismo*, PPC, Madrid 2007,103-104; Id., *Il fenomeno mistico*. *Antropologia, cultura e religioni*. I. Jaca Book, Milano 1999, 105.

vo, anche se non si sa precisare con esattezza cosa sia. A differenza del caso precedente, quello profano, si riconosce nella *Presenza* una realtà divina che trascende il soggetto, che appartiene a un altro ordine della realtà, ma che sfugge. È una presenza/assente interpretata dall'interno di un quadro di riferimento religioso, perciò la si associa, senza sminuire la sua trascendenza e rimanendo sempre pure un mistero, a luoghi (tempi), cose (simboli), tempi (feste), narrazioni (miti), cerimonie (riti), persone (sacerdoti, profeti, inviati). È possibile riconoscere due tipi di queste esperienze: l'*enstatica*, in cui non si vive il rapporto con una *Presenza* personale sacra e l'*estatica* nella quale si produce una ricerca della *Presenza* che comporta l'uscita da sé per stabilire un rapporto personale.

Secondo Martín Velasco, ambedue i casi, il profano e il religioso,

superano il livello della coscienza che opera nella modalità della conoscenza soggettivaoggettiva e, in qualche modo, si riferiscono a una totalità di cui il soggetto fa parte e con cui
vive un rapporto interpretato in modi diversi come immersione, identificazione, unificazione, ecc. Entrambe le forme di esperienza comportano un insieme armonico conoscitivo e
affettivo che le caratterizza rispetto alle esperienze della vita quotidiana¹⁰.

La differenza tra di esse, invece, è dovuta al fatto che la *Presenza* è diversa nei due casi, una diversità che non dipende dall'interpretazione del soggetto, ma dalla qualità della *Presenza* stessa.

In ciascuno dei casi, la *Presenza* rimane sempre nella dimensione del mistero, anche se si presenta come orizzonte ermeneutico dell'esistenza e come fondamento ontologico del soggetto. È un'esperienza che «appare in tutte le tradizioni come la radicalizzazione dell'atteggiamento religioso che le caratterizza: coscienza dell'identità con l'Assoluto (brahmanesimo), estinzione di sé (buddhismo), concordanza con la legge che regge il divenire dell'universo (taoismo), fede-speranza assoluta (cristianesimo), sottomissione incondizionata (islamismo)»¹¹.

Sia che si tratti di una spiritualità profana o di una religiosa (nelle sue due modalità, *enstatica* o *estatica*), alla radice si trova sempre una disposizione umana che non può essere ridotta a un'altra dimensione: l'orientamento alla trascendenza come presupposto umano, come costante dell'essere uomo.

3. L'apertura alla trascendenza

La fenomenologia presentata si potrebbe spiegare, seguendo Karl Rahner, con il fatto che l'essere umano è tale grazie alla sua capacità di trascendenza che lo rende libero e responsabile. La consapevolezza originaria che l'uomo ha di se stesso è la coscienza del suo smarrimento: non sa da dove pro-viene, dato che non si è dato l'esistenza, e nemmeno sa quale sia il suo destino finale. Precisamente, questa ignoranza è la risonanza cognitiva della sua finitudine ontologica dalla quale è salvato quando accoglie la *Presenza* del mistero e si dona ad essa. Si condanna alla sua finitudine quando non l'accoglie, chiu-



¹⁰ Ihidem.

¹¹ *Ibidem*, 185.

dendosi in se stesso: "l'uomo è e rimane l'essere della trascendenza, cioè quell'esistente a cui l'infinità non disponibile e silente della realtà si presenta continuamente come mistero. In tal modo l'uomo viene trasformato nella pura apertura verso questo mistero e posto precisamente così come persona e soggetto di fronte a se stesso" 12.

Mediante la capacità di trascendenza si opera un'apertura sostanziale del sé che, esercitata dinanzi alla *Presenza*, specialmente nella sua forma più radicale, quella del rapporto personale, porta a prendere una decisione netta di accoglienza o di rifiuto di essa, o, semplicemente, conduce ad ignorarla.

È importante osservare che l'apertura radicale dell'uomo dinanzi alla *Presenza* del mistero presuppone l'auto-possesso di sé per disporre di se stessi, al di là dei condizionamenti storici:

"quindi possiamo sempre dire solo che io, perché e in quanto mi sperimento come persona, come soggetto, mi sperimento anche come libero, e precisamente come libero in una libertà che non si riferisce isolatamente e primariamente al singolo evento psichico in quanto tale, bensì in una libertà che si riferisce all'unico soggetto nella totalità e nell'unità di tutta la sua esistenza. [...] Là dove la libertà viene realmente compresa, essa non è la facoltà di fare questo o quello, bensì la facoltà di decidere di sé e di fare se stesso" 13.

In questo senso si può parlare di una chiamata, di una vocazione universale alla trascendenza, o, meglio ancora, all'auto-trascendenza, che costituisce la base antropologica della vocazione cristiana. Tuttavia, dal momento che è una chiamata, anche se trascendentale, ha bisogno di una risposta nella quale si decide rispetto a se stessi: aprirsi all'auto-trascendenza verso la *Presenza* in un movimento di personale donazione fiduciosa, o rimanere chiusi in se stessi. Una decisione che ha tutte le caratteristiche di una opzione radicale.

4. La scelta radicale come autotrascendenza

La libertà trascendentale, intesa come responsabilità ultima di se stessi di fronte alla *Presenza* del mistero, è vissuta categorialmente nella storia personale proprio nella decisione di chiusura, indifferenza o dischiusura, cioè di accoglienza o rifiuto di quella *Presenza* vissuta nel mero quotidiano. Ciò significa che l'uomo, affidato a se stesso, è in condizioni di dire un'ultima parola su di sé dinanzi a ciò che lo trascende, poiché soltanto in questa condizione può prendere una decisione radicale di decentramento, di non appartenere a se stesso e di donarsi radicalmente al mistero della *Presenza*. Certamente quella decisione porta con sé qualcosa di definitivo: «L'eternità dell'uomo può essere concepita soltanto come l'autenticità e la definitività della libertà maturatasi. A tutto il resto può seguire soltanto altro tempo, ma non l'eternità, quell'eternità che non è il contrario del tempo, bensì il compimento del tempo della libertà»¹⁴.



¹² K. Rahner, Corso fondamentale della fede. Introduzione al concetto di cristianesimo. San Paolo, Cinisello Balsamo 2005⁶, 59.

¹³ *Ibidem*, 63.

¹⁴ *Ibidem*, 65.

Tuttavia, l'apertura dell'auto-possesso nella libertà non solo è vissuta come un'esperienza di auto-trascendenza che porta il soggetto al di là di se stesso, ma anche come l'esperienza di una dimensione che è immanente al soggetto stesso. Una tale coincidenza di opposti si può concepire come l'unità che regna tra quello che fonda e quello che è fondato, tra la finitudine che ascolta il bisogno di trascendenza di sé e la *Presenza* che si offre come risposta al bisogno immanente di trascendenza. Il tutto immerso nel mistero, che è, in realtà, l'origine e il fine a cui l'immanente desiderio di trascendenza tende. A questo punto non si può che concepire il rapporto tra l'essere umano e la *Presenza* del mistero se non come un rapporto tra due esseri personali fondato sull'amore reciproco, un rapporto con la *Presenza* del Mistero santo¹⁵.

5. L'esperienza dell'auto-trascendenza e il bisogno di spiritualità

L'esperienza dell'auto-trascendenza è l'esperienza di una scelta radicale, la quale deve compiersi nella concretezza dell'esistenza categoriale. Il bisogno di spiritualità che si manifesta psicologicamente come desiderio di vivere meglio, di migliorare la qualità della vita, senza entrare adesso nel merito di cosa s'intenda per meglio/migliorare, è espressione categoriale/psicologica quotidiana della finitudine umana e della sua inerente dimensione trascendente/trascendentale. Tale desiderio spinge a prendere decisioni concrete. Ma l'orientamento concreto delle decisioni della vita quotidiana non può scindersi dalla decisione presa dinanzi alla *Presenza* del Mistero, in ciascuna delle sue due forme (profana o religiosa). Perciò, tale orientamento dipende dalla scelta radicale per la quale si è deciso, come risposta alla personale esperienza trascendentale della libertà. È una condizione *sine qua non* affinché la quotidianità sia orientata in una determinata direzione e non rimanga preda dei cambiamenti d'umore o dei sentimenti.

Il bisogno di spiritualità, che si esprime psicologicamente come desiderio di una migliore qualità di vita, esplicita la dinamica interna del processo di autorealizzazione. È possibile interpretarlo in modo più radicale, dal punto di vista antropologico, come bisogno di auto-trascendenza, il quale, a sua volta, può essere spiegato teologicamente come bisogno di salvezza. Un desiderio che può avviare un processo di trasformazione interiore in armonia con la grazia divina, con lo Spirito Santo, ma che presuppone il riconoscimento della presenza del Mistero come fondamento/origine della realtà e come il suo fine storico/escatologico. Così si può affermare che il desiderio di salvezza, che si manifesta laicamente come necessità di migliorare la qualità di vita, come desiderio di qualcosa in più, è un impulso antropologico originario a cui l'esperienza della *Presenza* del Mistero santo viene incontro come offerta trascendentale gratuita di realizzazione storica di tale desiderio, anche se non si formula esplicitamente in termini religiosi, ma in quelli postmoderni di bisogno di spiritualità.

Tuttavia, la realizzazione storica effettiva di tale desiderio auto-trascendente è possibile solamente mediante una decisione con la quale il fedele si affida alla *Presenza* del





Mistero santo, alla grazia, allo Spirito Santo. L'incontro con essa deve sfociare in un'accoglienza obbediente da parte del fedele. E questo si chiama atteggiamento teologale:

"Confidare assolutamente non è un atto aggiunto all'essere già riuscito, è [piuttosto] l'unica forma riuscita di essere, che si rispecchia e si esprime nella volontà dell'uomo, nella sua ragione, e trasforma tutto l'esercizio della vita. [...] E questo riconoscimento, lungi dal presupporre la sottomissione a un principio esterno, è la condizione per la riconciliazione di un essere come l'uomo che si caratterizza per la sua apertura costitutiva a quell'aldilà assoluto di sé che è chiamato con ragione «l'eterno dell'uomo»" 16.

La decisione di affidarsi radicalmente al/del Mistero santo risponde, anche se non automaticamente, alla domanda sul senso della vita e quindi è vissuta come salvezza del non senso originario che si sperimenta come smarrimento esistenziale. Una risposta che è frutto della grazia della *Presenza* che vincola radicalmente il fedele ad un'opzione escatologica, cioè, storica senza dubbio, ma aperta a una realizzazione al di là della storia stessa.

6. La radicale scelta cristiana

Il fondamentale auto-possesso del soggetto trascendentale che si apre, si chiude o rimane indifferente all'appello della *Presenza* del Mistero santo, è una scelta che si traduce, in termini storici e cristiani, in una risposta alla chiamata di Cristo. In effetti, interpretata in senso cristologico, la chiamata universale all'auto-trascendenza è la risposta che l'uomo dà all'annuncio evangelico della vita, morte e risurrezione di Gesù Cristo. Tale scelta non è altro, in questo contesto, che la risposta all'annuncio evangelico come autopossesso per la donazione di sé al Signore Gesù. Una scelta che dà forma all'atteggiamento teologale, in quanto è radicale affidamento di sé a Cristo in prospettiva escatologica: «La "vita eterna", tanto nella sua fase iniziale attraverso la fede, come nella sua pienezza escatologica, è conoscenza di Dio in Cristo. La fede, centrata e fondata in Cristo ("credere in Cristo" e "credere a Cristo") ha come termine Cristo glorificato; tende infine all'unione immediata con lui e in lui con Dio»¹⁷. La rivelazione di Cristo «manifesta la sua credibilità nella corrispondenza propria alle dimensioni fondamentali dell'esistenza umana, ossia nella pienezza di senso che ad esse conferisce; in questo modo possiamo cogliere come la nostra salvezza risieda nell'adesione personale e totale a Cristo»¹⁸.

Il cristiano «vive la scelta radicale della sua fede nel dialogo personale con Cristo»¹⁹. Una scelta che è adesione assoluta e totale del fedele a Dio, divenendo il punto di avvio di un rapporto non più solo trascendentale, ma categoriale, anche se sempre escatologico, nella fede, nella speranza e nell'amore *cristiani*. Così si configura il contenuto di ciò in cui

¹⁹ J. Alfaro, «Fede ed esistenza cristiana» in *Fede e Mondo Moderno*, Prefazione di H. Carrier. Libreria Editrice della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1969, 101.



¹⁶ J. Martín Velasco, La experiencia cristiana de Dios, Trotta, Madrid 2001⁴, 41.

¹⁷ J. Alfaro, «Rivelazione e fede», in *Cristologia e antropologia*. Cittadella, Assisi 1973, 460 (virgolette dell'autore).

¹⁸ *Ibidem*, 120.

si crede e il contenuto giustifica il senso della scelta. Secondo Juan Alfaro la fiducia deve essere considerata come la dimensione fondamentale dell'atteggiamento teologale:

"La fede, la speranza e la carità, nella loro reciproca immanenza vitale, sono aspetti diversi di un solo atteggiamento fondamentale, radicato nell'amore: credere, sperare e amare, equivalgono in fondo ad affidarsi, abbandonarsi, darsi alla grazia dell'autocomunicazione di Dio in Cristo. La fede guarda alla realtà già compiuta nell'evento Cristo, la speranza alla pienezza della salvezza futura, mentre l'aspetto proprio della carità è il presente della comunione di vita con Dio, che ha il suo compimento nell'amore del prossimo"²⁰.

Un unico atteggiamento che ha diverse dimensioni che si sviluppano progressivamente²¹. Alfaro giustifica che si parli di un atteggiamento fondamentale della vita cristiana, poiché il termine accenna alla risposta data alla chiamata di Dio mediante la quale si stabilisce un rapporto personale che è fondato sulle virtù teologali, che costituiscono l'essenza dell'essere cristiano²². Un atteggiamento che è sempre il frutto di una scelta radicale che dovrà maturare nel tempo, accompagnando le decisioni quotidiane.

7. Conclusione

La vocazione universale alla santità nella Chiesa si attua, nella sua forma più originaria, come realizzazione di un'auto-trascendenza radicale che concretizza storicamente la disposizione antropologica fondamentale verso la trascendenza. In un contesto secolarizzato come quello attuale, lo slancio interiore verso ciò che tradizionalmente si chiamava il desiderio di perfezione, di santità o di salvezza, oggi, s'interpreta in termini laici come desiderio di spiritualità o di migliorare la qualità interiore della vita. Ma affinché il miglioramento sia veramente tale, e possa soddisfare il desiderio, abbracciando tutte le dimensioni della persona, non deve essere autoreferenziale, ma aperto all'auto-trascendenza e in dialogo con la *Presenza* del Mistero santo, che si fa presente fenomenologicamente nella storia in modo diversificato e generalmente anonimo, come si manifesta specialmente nelle esperienze profane della trascendenza.

Trattandosi della vocazione cristiana alla santità, essa non può svilupparsi, alla radice, se non come amoroso affidamento radicale che accoglie la *Presenza* del Mistero santo come rivelazione dell'amore del Dio trinitario. Tale vocazione è l'esperienza di una chiamata amorosa rivolta personalmente dal Mistero santo al singolo fedele, nella storia, per sviluppare un progetto di amorosa comunione eterna.

Da un punto di vista ontologico/antropologico, si può parlare della chiamata universale all'auto-trascendenza come fondamento antropologico della chiamata universale alla santità nella Chiesa, nel senso che la prima è una disposizione antropologica comu-

²² Cf J. Alfaro, «Atteggiamenti fondamentali dell'esistenza cristiana», in *Cristologia e antropologia*, 553.



²⁰ Ibidem, 124.

²¹ Cf J. Alfaro, «Fare teologia oggi», in *Rivelazione cristiana, fede e teologia*. Queriniana, Brescia 1986, 172.

ne a tutti gli uomini e su quella base si realizza la vocazione cristiana. Una vocazione che riceve la sua specifica chiamata categoriale cristiana dall'incontro con Gesù Cristo, in cui Egli attende di essere scelto radicalmente come ultimo e assoluto criterio d'interpretazione radicale dell'esistenza personale. Quando l'esperienza della trascendenza si concretizza nella storia come una chiamata/vocazione all'auto-trascendenza storica da parte del Mistero di Cristo, nello Spirito Santo, con i suoi condizionamenti culturali, sociologici e psicologici, allora sorgono la diversità di realizzazione e la pluralità di forme nelle quali si concretizza l'unica vocazione cristiana, che è simultaneamente, trascendentale e categoriale, storica e meta-storica.



Indice

Conoscere le Scritture per conoscere l'uomo L'esempio di Flavio Magno Aurelio Cassiodoro di Francesco Asti Introduzione 1. La Sacra Scrittura, fonte della vita spirituale e culturale del cristiano 1.1 L'esperienza di Dio, oggetto di studio e di trasmissione alle generazioni future 1.2 La visione dell'uomo secondo Cassiodoro 2. Linee di spiritualità monastica
L'esempio di Flavio Magno Aurelio Cassiodoro di Francesco Asti Introduzione 1. La Sacra Scrittura, fonte della vita spirituale e culturale del cristiano 1.1 L'esperienza di Dio, oggetto di studio e di trasmissione alle generazioni future 1.2 La visione dell'uomo secondo Cassiodoro 1.4
di Francesco Asti Introduzione 1. La Sacra Scrittura, fonte della vita spirituale e culturale del cristiano 1.1 L'esperienza di Dio, oggetto di studio e di trasmissione alle generazioni future 1.2 La visione dell'uomo secondo Cassiodoro 1.4
Introduzione 1. La Sacra Scrittura, fonte della vita spirituale e culturale del cristiano 1.1 L'esperienza di Dio, oggetto di studio e di trasmissione alle generazioni future 1.2 La visione dell'uomo secondo Cassiodoro
1. La Sacra Scrittura, fonte della vita spirituale e culturale del cristiano 1.1 L'esperienza di Dio, oggetto di studio e di trasmissione alle generazioni future 1.2 La visione dell'uomo secondo Cassiodoro 1.4
1.1 L'esperienza di Dio, oggetto di studio e di trasmissione alle generazioni future
1.2 La visione dell'uomo secondo Cassiodoro
Conclusioni
Il percorso paradossale della storia narrata nel Libro di Ruth
di Emma Caroleo
1. In ascolto del libro di Ruth
2. Il tessuto narrativo del libro di Ruth
3. Ruth «la moabita»: la legge che regolava i rapporti con i moabiti (Rt 1,1-22)
4. Ruth la vedova: la legge a protezione dei più poveri (Rt 2,1-23)
5. Ruth la donna, «altra» rispetto al genere:
le regole grammaticali dell'alterità (Rt 3, 1-18)
6. Ruth la maternità redenta: le regole dell'Amore (Rt 4,1-22)
Conclusione
The Catholic Passion for the Passion
di Gilberto Cavazos-González 30
Via crucis: Sharing in the Passion of Our Lord
Devotion to the True Cross
Devotion to the Passion
True Icon of Christ 4



Mater dolorosa: Mary Sharing in the Passion of Her Son	42
Devotion to the Sorrowful Mother	
The "Virgin made Church"	44
In Conclusion	46
Amore umano e amore divino in Teresa di Gesù	
di Jesús Manuel García	47
1. Teresa: un'anima innamorata	
2. L'amore "spirituale" in Teresa	
3. Imparare a trattare con Dio nella prospettiva	,,, TZ
del rapporto con il fratello	52
4. Caratteristiche dell'amore "umano" in Teresa	
5. Gli amici e le amiche di Teresa	
6. A modo di conclusione: «Servi dell'Amore»	
Laicità lecita Le confraternite Dalle confraternite all'Ordine Come una madre: il nutrimento	64 66 70
Umanità	
Conclusione	
Bibliografia	77
Il fuoco trasformante	
di Maria Giovanna Muzj	
La Mulier amicta sole: tempo e eternità	
1. La sapienza dell'umanità: "Il dio che parla dentro il fuoco"	
2. Il fuoco nel Primo Testamento	
3. Il mistero cristico del fuoco	
L'annuncio a Maria come ignificazione Il roveto ardente	
Il carro ardente della merkabah	
4. Il Fuoco nel cavo della mano	91
"Io non consumo colui che mi mangia, ma chiunque non si avvicina a me" .	93
5. La Fiamma che purifica e trasforma	
La fenice: purificazione per ignificazione "Il dono di te ci infiamma e ci porta in alto"	98 . 100



•	,
6. La creatura incoronata di fiamme: l'Altare di Isenheim di Matthias Grünewald	104
La parte centrale della configurazione mediana:	107
come avviene la divinizzazione dell'umano	
"Perché sopra ogni cosa la gloria del Signore sarà come un baldacch	
Fonti delle immagini	113
Ritrovare il "centro" dell'educazione	
Presupposti minimi per un ordinamento pedagogico-spirituale cristiano	
di Gabriele Quinzi	115
Introduzione	
1. Ripartire dall'educazione	
2. Il presupposto della rivelazione cristiana	
3. Ritrovare il centro nella donazione di sé nell'Amore	
4. Conclusione	
Bibliografia	122
La vocazione universale all'auto-trascendenza	
di Rossano Zas Friz De Col	124
1. I bisogni postmoderni	125
2. Approccio fenomenologico alla spiritualità	126
3. L'apertura alla trascendenza	
4. La scelta radicale come autotrascendenza	
5. L'esperienza dell'auto-trascendenza e il bisogno di spiritualità	
6. La radicale scelta cristiana	
7. Conclusione	
7. Conclusione	130
т., 1:	122

www.mysterion.it ANNO 8 NUMERO 1 (2015)

Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale *Direttore responsabile*: Rossano Zas Friz De Col S.I. Piazza della Pilotta 4 - 00187 Roma - *e-mail: info@mysterion.it*

