

MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 11 NUMERO 1 (2018)

P. LEONIDE BEKA EBRALIDZE

La danza nella celebrazione cristiana
con esempi dall'ufficiatura bizantina

SANDRA M. SCHNEIDERS

Reconciled Diversity
Theology and Spirituality in the Ecumenical Journey

JESÚS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ

Come leggere i testi spirituali: principi metodologici ed ermeneutici

RUGGERO NUOLI

A proposito della pubblicazione de la «*Divina presenza*».
L'esperienza mistica di Divo Barsotti.

Un esempio concreto di applicazione del metodo «teologico esperienziale»

FRANCESCO ASTI

Per continuare a riflettere sull'indole escatologica della teologia spirituale:
l'esperienza mistica come preludio della vita eterna in Teresa d'Avila

SECONDO BONGIOVANNI

L'uomo-dato. L'esperienza umana alla prova del digitale:
note su un discernimento a venire

DARIUSZ KOWALCZYK SJ

Initium sapientiae timor Domini

SANDRA NICCOLI

La presenza di *Qohelet* nelle opere di Giovanni della Croce

ALESSIA BROMBIN

Il tempo come frontiera dell'eternità in Abraham Joshua Heschel

LUCA GIGLIOTTI

Fede, speranza e carità:
accogliere l'alterità di Dio, di se stessi e dell'altro



MYSTERION

www.mysterion.it

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 11 NUMERO 1 (2018)

Sommario

2 *Presentazione*

7 P. LEONIDE BEKA EBRALIDZE, *La danza nella celebrazione cristiana con esempi dall'ufficiatura bizantina*

30 SANDRA M. SCHNEIDERS, *Reconciled Diversity Theology and Spirituality in the Ecumenical Journey*

42 JESÚS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ, *Come leggere i testi spirituali: principi metodologici ed ermeneutici*

57 RUGGERO NUOLI, *A proposito della pubblicazione de la «Divina presenza». L'esperienza mistica di Divo Barsotti. Un esempio concreto di applicazione del metodo «teologico esperienziale»*

71 FRANCESCO ASTI, *Per continuare a riflettere sull'indole escatologica della teologia spirituale: l'esperienza mistica come preludio della vita eterna in Teresa d'Avila*

110 SECONDO BONGIOVANNI, *L'uomo-dato. L'esperienza umana alla prova del digitale: note su un discernimento a venire*

128 DARIUSZ KOWALCZYK SJ, *Initium sapientiae timor Domini*

137 SANDRA NICCOLI, *La presenza di Qohelet nelle opere di Giovanni della Croce*

172 ALESSIA BROMBIN, *Il tempo come frontiera dell'eternità in Abraham Joshua Heschel*

182 LUCA GIGLIOTTI, *Fede, speranza e carità: accogliere l'alterità di Dio, di se stessi e dell'altro*

193 *Indice*



Presentazione

Esce questo numero di «Mysterion» in prossimità del VII Forum dei docenti di Teologia spirituale (*Teresianum*, 13-15 settembre), che ha scelto come tema *Fare Teologia spirituale a partire dalla lettura dei testi*, proponendo una nuova metodologia di lavoro: a partire dalla lettura dei due testi indicati (*La Relazione 2^a* di Santa Teresa di Gesù e *Il pensiero alla morte* di Paolo VI), ogni partecipante può “fare teologia spirituale” considerando, dalla sua prospettiva personale, i testi suggeriti. A questo scopo, si propongono i lavori di García, Nuvoli e Asti, tra i contributi di questo numero, preceduti dagli studi di Beka Ebralidze e di Sandra M. Schneiders per la loro novità e significatività. Il numero viene completato con gli studi di Secondo Bongiovanni, Dariusz Kowalczyk, Sandra Niccoli, Alessia Brombin e Luca Gigliotti.

Il primo articolo, «*La danza nella celebrazione cristiana con esempi dall'ufficiatura bizantina*», è opera di Leonide Beka Ebralidze, monaco georgiano. Egli presenta la danza come modalità di comunicazione che, esaltando la padronanza del corpo, permette raggiungere una più ampia libertà interiore. La danza, che è sempre legata alla festa, accompagna la storia umana. Anche nella vita mistica e liturgica della Chiesa la danza costituisce, in modo implicito o esplicito, un elemento di rilievo. Adamo ed Eva danzano con gli angeli; Davide danza con tutte le forze davanti al Signore; danzano Gioacchino e Anna... Sono molti gli attori della storia della salvezza che danzano. La danza mistica e liturgica richiama tutti cristiani a danzare in festa, non a ruotare intorno a se stessi, – come nel caso della danza di Erodiade –, ma intorno al Signore, in un girotondo universale che abbraccia tutto il creato, visibile e invisibile.

Il contributo di Sandra M. Schneiders, «*Reconciled diversity. Theology and spirituality in the ecumenical journey*», risponde alla commemorazione del 500° anniversario dell'inizio simbolico della Riforma con l'affissione delle 95 tesi di Martin Lutero sul portale della Chiesa di Wittenburg. Per la nota autrice americana, la *diversità riconciliata* è il vero scopo di ogni ecumenismo. Nel dialogo tra i cattolici ed i luterani si riconosce che c'è spazio nell'identità, nella fede e nella vita della Chiesa per differenze reali, sostanziali e significative su questioni importanti. Più che una posizione di difesa e di aggressività, il Vaticano II ha adottato uno stile di apprezzamento e di persuasione verso i suoi interlocutori, un nuovo linguaggio. Questo *riconciliare la diversità* suppone un cambiamento importante non opinabile prima del Concilio, che vuole mettere in evidenza il recupero dell'esperienza e della spiritualità come matrice ed espressione della rivelazione, considerata non più come un corpo di dottrina ma come esperienza di Dio. In questo contesto, la spiritualità si allontana dal discorso metafisico, per concentrarsi su quello esperienziale e sul riemergere della Scrittura come fonte di ispirazione.



Lo studio di Jesús Manuel García Gutiérrez: *Come leggere i testi spirituali: principi metodologici ed ermeneutici*, ha lo scopo di favorire la lettura dei testi spirituali indicando criteri che permettano ridare vita ad una parola scritta nel passato, senza tradirla. Leggere per la prima volta un testo spirituale non è molto diverso, nella sostanza, dal conoscere una persona nuova. Bisogna osservarlo attentamente, imparare a rivolgergli domande che possano scoprirlo e rivelarlo: la frequentazione ci permetterà una conoscenza vicendevole. In modo analogo, solo recuperando questa familiarità con l'esperienza formalizzata dal testo letterario, possiamo gustare la lettura: dopo una lettura informativa e dopo aver appreso un determinato metodo ed aver imparato a superare gli ostacoli che la lingua, la cultura e la specificità stessa del genere letterario che i testi spirituali del passato pongono al lettore d'oggi, è possibile cogliere in profondità il messaggio di un testo spirituale e di leggerlo con piacere. L'autore, fedele allo sviluppo progressivo del metodo *teologico esperienziale*, propone una lettura dei testi spirituali che non si limiti alla loro comprensione storica (lettura storico-critica), ma che risponda anche ad una seria e corretta comprensione teologica (lettura ermeneutico-teologica), per poter poi attualizzare, valorizzare e applicare il tutto alla vita (lettura applicativa).

Collegato con quello precedente, il contributo di Ruggero Nuvoli, *A proposito della pubblicazione de la «divina presenza». L'esperienza mistica di Divo Barsotti. Un esempio concreto di applicazione del metodo «teologico esperienziale»*, vuole essere la verifica pratica circa la funzionalità dello strumento metodologico offerto da García nel n. 9 di «Mysterion» 9 (2016) 1, 5-17. Passo dopo passo, Ruggero mostra la flessibilità del metodo per ricavare, attraverso una lettura attenta dei *Diari* di Divo Barsotti, quelle costanti conoscitive-pratiche che illuminano il cammino spirituale del credente e lo sostengono nel processo di immersione nel mistero trasformante fino ad arrivare alla pienezza in Cristo. L'articolo presuppone la conoscenza del metodo «teologico-esperienziale» di J.M. García e della pubblicazione dell'autore: *La «divina presenza». L'esperienza mistica di Divo Barsotti*, OCD, Roma 2017.

L'orizzonte escatologico cristiano della fede in relazione al progresso spirituale del credente è al centro della riflessione di Francesco Asti: *Per continuare a riflettere sull'indole escatologica della Teologia spirituale: L'esperienza mistica come preludio della vita eterna in Teresa d'Avila*. In un mondo determinato dalle comunicazioni consumate immediatamente, l'orizzonte escatologico nella teologia spirituale rappresenta il rovesciamento del modo di pensare odierno a vantaggio di una riappropriazione dei valori alti dell'uomo, affinché si possa camminare verso l'Orizzonte divino. L'autore propone una riformulazione della dottrina spirituale presentata nei manuali di teologia spirituale perché, secondo lui, si concentrano troppo sulla trasformazione della realtà umana, trascurando, in questo modo, la finalità di ogni spiritualità cristiana: la comunione eterna con Dio. Il ruolo del teologo spirituale – continua Asti – è quello di diventare mistagogo, cioè colui che, studiando la vita secondo lo Spirito in prospettiva escatologica, propone percorsi possibili ed accessibili a coloro che desiderano incamminarsi nelle vie dello Spirito. Nella seconda parte dell'articolo, Asti propone la figura di Teresa d'Avila come colei che ha avuto la consapevolezza di trovarsi ancora nello stato di pellegrina, desiderosa di raggiungere la Patria celeste. Nella santa castigliana il suo «Voglio vedere Dio» si trasforma in un canto di gioia nell'attesa della beata Speranza.



Secondo Bongiovanni, nella premessa del suo articolo *L'uomo-dato. L'esperienza umana alla prova del digitale: note su un discernimento a venire*, ci invita «a custodire la domanda fondamentale che guida e orienta l'intero percorso: in che senso e in quali modi l'esperienza spirituale può contribuire a orientare una presa di posizione critica nei confronti del nuovo mondo digitale (il mondo-dato) che si sta imponendo?». Senza avere la pretesa di esibire una trattazione del mondo digitale o la formulazione di giudizi definitivi, anzi riconoscendo nel digitale una straordinaria e inedita possibilità di sviluppo umano, Bongiovanni suggerisce di disporci al mondo-dato (Accoto), seguendo strumenti di indagine e di analisi adeguati. Ciò che sta accadendo non è esterno a noi: è ciò che stiamo diventando attraverso una radicale trasformazione dell'esperienza umana "tout court". Il processo di discernimento impone di maturare un'intelligenza non superficiale o ingenua, ma critica della cultura nella quale, di volta in volta, siamo coinvolti e impegnati per evitare il rischio di abitare mondi paralleli e incomunicabili, esasperando difficoltà fino alla loro lacerazione. Un'intelligenza propriamente spirituale, dunque, non unilaterale o oppositiva, si impegna nella ricerca delle mediazioni possibili (ponti di transizione) per consentire il passaggio a nuove modalità di relazione con il mondo, che potrebbero consentire approfondimenti e sviluppi inediti della stessa umanità dell'uomo.

Il concetto "timore di Dio" è l'argomento di studio di Dariusz Kowalczyk, nel suo articolo: «*Initium sapientiae timor Domini*». La storia travagliata del termine "timore di Dio" dimostra, da un lato, gli abusi nel suo uso eccessivo, e, dall'altro, quasi il suo dissolversi nella retorica dell'amore divino. Tutto ciò non rimane senza un'influenza sulla teoria e sulla pratica del sacramento della penitenza. Secondo l'autore, «il problema dell'uomo contemporaneo non consiste nel provare un timore reverenziale esagerato, ma piuttosto nel far poco conto del sacro». E conclude con le parole del Magnificat: «Di generazione in generazione la sua misericordia si stende su quelli che lo temono [gr. *fobouménōis*]» (Lc 1,50). Questo timore indica la via della salvezza. Il sacramento della penitenza è il luogo della misericordia di Dio, ma questa misericordia si stende su quelli che vivono il timore di Dio nelle sue diverse tonalità sane, che prendono inizio dal timore reverenziale di Dio.

Oggetto di studio di Sandra Niccoli nel suo contributo *La presenza di "qohelet" nelle opere di Giovanni della Croce* è quello di mettere in rapporto Giovanni della Croce con il Qohelet. Perché il santo mistico di Fontiveros cita sovente alcuni versetti del testo sacro dell'Antico Testamento? Quale padronanza ha avuto il mistico del testo sacro? Dopo aver contestualizzato la questione della conoscenza e della diffusione della Bibbia di quel tempo, l'autrice si ferma sulle citazioni che il mistico fa nei suoi scritti riguardo al Qohelet, cercando di stabilire un confronto fra i due autori.

Alessia Brombin studia la categoria del tempo negli scritti di Abraham Joshua Heschel (1907-72): *Il tempo come frontiera dell'eternità in Abraham Joshua Heschel*. Il tempo, per il rabbino e filosofo polacco naturalizzato statunitense, è il cuore dell'esistenza. Egli capovolve il punto di vista presentato dalle categorie «spazio-temporali» in quelle «temporali-spaziali». Nel «regno del tempo» si è cittadini nella condivisione di una esistenza spesa nell'armonia del darsi, dove il valore dell'«essere» prevale su quello dell'«avere». Heschel propose un superamento della dicotomia classica, aggiungendovi un terzo elemento: il «regno dello spirito». Lo scopo dello studio è quello di far riemergere



una visione del tempo come dimora dello spirito, con l'intento di fornire una possibile risposta al problema della civiltà, cioè l'alternativa alla fuga dal «regno dello spazio» per innamorarsi dell'eternità.

Lo scopo dello studio di Luca Gigliotti, *Fede, speranza e carità: accogliere l'alterità di Dio, di se stessi e dell'altro*, è quello di rileggere le virtù teologali all'interno di una riflessione sul vissuto cristiano che fa dell'*accoglienza* il suo fondamento e la sua chiave interpretativa. L'autore presenta la fede come accoglienza dell'Alterità di Dio; la speranza come accoglienza dell'alterità di se stessi e la carità come accoglienza dell'alterità dell'altro.

A conclusione della presentazione di questo numero di «Mysterion», rinnoviamo il nostro desiderio di insistere sul carattere epistemologico della nostra rivista e reiteriamo il nostro invito a collaborare rivolto a coloro che, in quanto cultori di teologia spirituale, vogliono rendere pubbliche le loro ricerche nella nostra rivista. Buona lettura estiva!



La danza nella celebrazione cristiana con esempi dall'ufficiatura bizantina

di P. Leonide Beka Ebralidze*

Alcune comunità cristiane dei primi secoli tendono a marginalizzare/escludere la danza dall'espressione culturale, soprattutto in quanto parte integrante delle feste pagane. Queste ultime, ruotando essenzialmente intorno al tema della rinascita ciclica e della fecondità, includevano infatti pratiche immorali come la ierogamia, dalle quali la Chiesa sin dall'inizio cercò di allontanare i fedeli. Il pericolo era infatti che nel flusso dell'improvvisazione liturgica sfumassero «[...] i confini tra forme popolari e forme culturali. Nelle feste in onore dei martiri i primi cristiani in Grecia e in Africa sentivano l'impulso ad esprimere la loro gioia in una danza sacra attorno alla tomba dell'eroe [...] e i severi Padri della Chiesa, consci dell'origine pagana di queste manifestazioni, aggrottavano le ciglia»¹.

Di per sé tuttavia la danza è una modalità di comunicazione massimamente umana, in quanto l'essere umano si esprime attraverso la sua corporeità. In questo senso la marginalizzazione della danza all'interno del rito liturgico non è legata soltanto a intenzioni di salvaguardia morale, ma può esserlo anche a una concezione sbagliata della padronanza della corporeità necessaria per raggiungere la piena libertà interiore. Una simile concezione si può manifestare, e di fatto si è manifestata, in forme di ascetismo che conducono la persona a odiare il mondo e ogni modalità di manifestazione espressiva diversa dalla propria, inclusa la cultura, fino a provocare una sorta di monofisismo latente, secondo l'espressione usata da padre John Meyendorff². Molti, infatti, anche se ammettono concettualmente il Cristo vero Dio e vero uomo, cercano di fatto di eliminare dalla vita di Cristo – e di conseguenza della Chiesa e dei santi – tutto ciò che è “umano”. Naturalmente parlare di un'ascesi sbagliata, che giunge addirittura a odiare il mondo intero, non

* P. Leonide Beka Ebralidze, monaco georgiano, dottorando nella Facoltà di Scienze Ecclesiastiche Orientali del Pontificio Istituto Orientale di Roma, beqa.ebralidze@gmail.com. Ringrazio la professoressa MARIA GIOVANNA MUZJ per il suo sostegno nella stesura di questo articolo e per averne rivisto la forma italiana. Per quanto riguarda le riproduzioni di immagini, dove non è segnalata la fonte, sono tratte da siti Internet che non ne indicavano la provenienza: qualora il loro uso fosse soggetto a diritto d'autore, preghiamo di comunicarlo al direttore di *Mysterion* (direttore@mysterion.it) che provvederà alla loro pronta rimozione.

¹ RAHNER, H., *Der spielende Mensch*, Einsiedeln 1952, trad. italiana, *L'homo ludens*, Paideia Editrice, Brescia 1969, 74.

² Cf. MEYENDORFF, J., *Doctrine of Grace in St. Gregory Palamas*, in *Saint Vladimir's Seminary Quarterly*, 2 (1954), 17-26.



significa che l'ascesi in sé non sia necessaria in qualunque processo di vita-nello-spirito, né che sia da considerare *in toto* come una potenziale fonte di conseguenze negative.

Sta di fatto che, nel tempo, all'interno del mondo cristiano si è creato un atteggiamento ambivalente nei confronti della danza: questa espressione di per sé naturale dell'essere umano, che si lega alla festa, a situazioni di concordia e di armonia (la *syn-phonia* o *sym-phonia* di cui parlano i greci) e, in linea generale, alla celebrazione della vita³. Non è un caso se per definire la vita eterna, *l'eschaton*, il linguaggio scritturistico ricorre alle immagini del banchetto festivo e del regno di giustizia: l'uomo infatti è naturalmente creato per gioire, far festa e vivere nella pace della sinfonia, cioè nella giustizia⁴. D'altra parte, sin dalla sua creazione l'uomo è colto da meraviglia di fronte all'armonia del cosmo, ossia di fronte alla perfezione dell'ordine cosmico, e per questo cerca di imitare il movimento sinfonico della natura che contempla: «L'universo è segnato di ritmi, da armonie e da movimenti misurati – il movimento delle stelle intorno alla galassia, la rotazione della terra, il sorgere e il tramontare del sole, le stagioni, il ritmo ciclico di nascita, crescita, morte. E tutto ciò è così perfettamente naturale che l'uomo risponde in profondità a questi ritmi che strutturano la sua vita»⁵.

E il movimento si trova già all'inizio (Fig.1): perché la creazione del mondo è legata al volo dello Spirito: «Lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque» (Gn 1,2) e nella presentazione che la Sapienza creatrice fa di sé si legge: «Io ero con Dio... ed ero la sua delizia ogni giorno, danzando davanti a lui in ogni istante, danzando sul globo terrestre...» (Pr 8,30-31). A questo proposito Gianfranco Ravasi fa notare che «Il verbo ebraico usato è il termine che indica il gioco rumoroso dei ragazzi, della danza festosa dei giovani e della stessa danza cultica»⁶. Ora l'idea di



Fig. 1 - I Sei Giorni della Creazione, icona slava (part.)

³ La danza si applica anche all'anticipazione mimata della lotta e in tal caso ha la funzione di cementare la coesione del gruppo e di sollecitare il coraggio prima della battaglia.

⁴ Giustizia qui non è intesa in senso morale come opposta a ingiustizia, ma nel senso di essere-giusto, cioè di corrispondere allo scopo.

⁵ LUERSEN, J., *The Evolution of Sacred Dance in the Judeo-Christian Tradition*, Illinois Wesleyan University Honors Projects, Illinois 1967, 1.

⁶ RAVASI, G., – TUROLDO, D. M., *Il canto della rana, Musica e teologia nella Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato 1990, 2003², 93.



un suono unito a un movimento di danza è presente anche nelle cosmogonie delle altre religioni⁷. Secondo i Rig-Veda il mondo è diventato materia a poco a poco risuonando; nell'induismo è famosa la danza di Shiva (il Signore della danza ovvero *Nataraja*), il quale danzando sul mondo lo incendia per ricrearlo dalle sue ceneri.

Dal cristianesimo e dal neoplatonismo l'idea di danza cosmica è passata con ogni probabilità anche nel pensiero del sufismo plasticamente reso dalla danza-preghiera dei dervisci chiamata *dhikr*⁸ (Fig. 2). Scopo di questa danza è generare uno stato di estasi rituale e facilitare il contatto con la Mente cosmica di cui i dervisci si considerano parte: «L'idea di partecipare alla danza creatrice di Dio attraverso la danza cultica sarà concretizzata nell'uso dei dervisci danzanti discepoli di Rumi Mevlana (1207-1273): il loro ballo vorticoso al suono del flauto dolce e il loro disporsi specularmente rispetto alle costellazioni del cielo vuole raffigurare simbolicamente l'armonia mistica col cosmo e col Creatore»⁹.



Fig. 2 - Danza dei dervisci

La danza accompagna tutta la storia umana e, come si è visto, si incontra anche nella Sacra Scrittura. Tuttavia, a parte il caso pienamente positivo della danza della Sofia sul globo dell'universo, all'interno dei libri dell'Antico Testamento le valutazioni che si incontrano sono sia a favore che contro. Per quanto riguarda le considerazioni positive, alcuni versetti di salmi di lode, spesso utilizzati nell'ufficiatura bizantina¹⁰, contengono un riferimento esplicito alla danza liturgica d'Israele. In particolare: «Lodino il suo nome

⁷ Nella mitologia greca la musica, la danza e le arti in generale hanno le loro divinità e altre creature mitologiche, le quali sono le inventrici di queste arti o ne hanno sviluppato alcuni aspetti. Cf. LUERSEN, J., *The Evolution of Sacred Dance*, 8-9. Inoltre il riferimento alla nozione di danza cosmica si trova nel pensiero religioso cinese, egizio e di molti altri popoli. Cf. *Danse in Dictionnaire des Symboles, Mites, Rêves, Coutumes, Gestes, Formes, Figures, Couleurs, Nombres*, ed. CHEVALIER, G., – GHEERBRANT, A., édition revue et augmentée, Paris 1969, 1982², 337-338.

⁸ Cf. AMBROSIO, A.F., «Una mistica simbolica: il sufismo dei dervisci», in *Simbolo cristiano e linguaggio umano*, Milano 2013, 125-143.

⁹ RAVASI, G., *Il canto della rana*, 92.

¹⁰ Di solito come *prokimen* o come *stichos*: versetti di salmi intercalati a diversi inni dell'ufficiatura bizantina.



con danze, con timpani e cetre gli cantino inni» (Sal 149,3); «Lodatelo con timpani e danze, lodatelo sulle corde e sui flauti» (Sal 150, 4).

L'esempio più noto di una danza culturale è quello riferito dal libro dell'Esodo, quando si narra che dopo la traversata del Mar Rosso le donne d'Israele cantarono e danzarono, glorificando il Signore «perché aveva mirabilmente trionfato, gettando in mare cavallo e cavaliere!» (Es 15,21). In quel contesto di festività: «Maria, la profetessa, sorella di Aronne, prese in mano un timpano: dietro a lei uscirono le donne con i timpani, formando cori di danze» (Es 15,20)¹¹ (Fig. 3). Si tratta dunque di un tipo di danza di glorificazione gradita a Dio. Tuttavia, nello stesso libro dell'Esodo nell'episodio del vitello d'oro la danza si presenta in un contesto negativo: «Quando [Mosè] si fu avvicinato all'accampamento, vide il vitello e le danze. Allora si accese l'ira di Mosè: egli scagliò dalle mani le tavole e le spezzò ai piedi della montagna» (Es 32,19). Qui la danza, essendo rivolta a un altro dio, non può che essere valutata negativamente.



Fig. 3 - Danza di Miriam, miniatura bizantina, Salterio Chludov, IX sec.

A livello terminologico, è interessante notare che in questi due episodi la Bibbia ebraica utilizza lo stesso termine: *m^echôlâh*. Ma questo offre la dimostrazione che alla danza di Maria in onore del Signore non si può attribuire un valore puramente metaforico: essa viene infatti indicata con lo stesso termine che serve a definire l'azione dei

¹¹ Cf. DANIELOU, J., *Bible et liturgie: la théologie biblique des sacraments et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Paris 1951; trad. italiana, *Bibbia e Liturgia, La Teologia biblica dei Sacramenti e della Fede secondo i Padri della Chiesa*, Vita e Pensiero, Milano 1958, 126-127. Da rilevare che per alcuni interpreti, e in particolare per san Zeno di Verona, la figura della profetessa Maria è tipo della Chiesa (*typus Ecclesiae*).



danzatori intorno al vitello: in entrambi i casi, ci si riferisce dunque a movimenti reali, che interessano la corporeità. D'altra parte nemmeno le più antiche traduzioni cristiane di questi versetti danno la possibilità di intendere la danza in un senso metaforico, in quanto la parola *mâchôl* è stata tradotta nella Vulgata come *in choro*, come già nella Settanta era *en chorô*. E sia in greco che in latino il termine *choros/chorus* si riferisce a un movimento di danza cadenzato accompagnato dal canto.

Ancora oggi in occasione delle feste, la danza in cerchio ha per gli ebrei valore culturale ed è legata alla festa. Essa è caratteristica per esempio dell'ottavo giorno della festa di Sukkot (Tabernacoli), oppure della festa di Simchat Torah (Gioia della Torah): in quell'occasione, una volta concluso il ciclo di lettura della Torah che dura per 54 settimane, è danzando e cantando che i giovani portano i rotoli dei libri sacri verso il bema¹² (Fig. 4). All'interno della Bibbia e della tradizione giudaica si incontrano anche altri riferimenti alla danza, sempre connessi a circostanze di gioia o di festa: le danze in occasione della vittoria, le danze sponsali...¹³.



Fig. 4 - Celebrazione di Simchat Torah in terra di Calabria

La Bibbia testimonia inoltre che la danza culturale era praticata anche dagli altri popoli del Vicino Oriente. È il caso, ad esempio, dei profeti di Baal portati in Israele dalla regina Gezabele e provenienti da Sidone, i quali nella sfida con il profeta Elia invocano il nome di Baal dalla mattina fino a mezzogiorno, saltando intorno all'altare che avevano eretto (cfr. 1Re 18,26).

¹² Nella sinagoga il bema è il podio dove è posto il leggio dal quale viene proclamata la Scrittura.

¹³ Cf. "Dance" (art.), in *Encyclopaedia Judaica*, vol V, Keter Publishing House, Jerusalem 1996, 1262-1264.



Nella Sacra Scrittura si incontra dunque una diversa valutazione a seconda della natura e della finalità della danza, che avviene in base alla contrapposizione chiara tra danza sacra e danza profana, danza per il Dio d'Israele e danza per gli dei pagani... Questo atteggiamento prosegue nella tradizione patristica, fino a che si giunge a una contrapposizione di giudizio molto forte tra due grandi padri della Chiesa: da una parte le famose parole di san Giovanni Crisostomo: «Dove c'è la danza (*orchèsis*) c'è il demone»¹⁴, dall'altra quelle di san Gregorio di Nissa: «la danza (*orchèsis*) implica l'intensità della gioia»¹⁵. Il giudizio di san Giovanni Crisostomo doveva essere legato a circostanze concrete in cui la danza aveva valenza lasciva e dunque immorale, mentre Gregorio di Nissa considera la danza quale fenomeno umano nella sua valenza positiva di espressione della gioia vitale in grado di veicolare valori spirituali.

In ogni caso, come spiega Hugo Rahner, anche se i cristiani aborriscono la dimensione pagana sfrenata della danza, conservavano però «l'innato desiderio umano di essere parte del luminoso coro degli angeli. E se non era il mistero della danza cosmica, c'era però ancora un altro passo di danza per il cristiano riflessivo, proprio perché per lui non si trattava solo di partecipare al gioco della creazione ma, più profondamente, di partecipare al gioco della grazia»¹⁶. Danza della grazia inseparabile dalla divina danza del Logos incarnato, definito da Ippolito il «primo danzatore nella danza mistica», quello che anche Clemente Alessandrino chiama *chorega* o capocoro, colui cioè che ha la funzione di guidare la danza-e-il-canto¹⁷. Interpretando alla luce del mistero dell'Incarnazione il versetto del *Cantico dei Cantici*: «Ecco egli viene superando d'un balzo monti e colline, simile alla gazzella, il mio amato, e simile al giovane cervo» (Ct 2,8), Ippolito lo aveva letto come riferito al meraviglioso «balzo» dello Sposo che si affretta verso la Sposa, l'umanità: «Che significa questo balzare? Il Logos balzò dal cielo nel grembo della Vergine, dal grembo della Madre balzò sulla croce, dalla croce nell'Ade, dall'Ade in carne umana di nuovo sulla terra... nuovissima risurrezione! E balzò dalla terra in cielo dove siede alla destra del Padre. E di nuovo balzerà sulla terra in tutta la sua magnificenza a rendere giustizia»¹⁸ (Fig. 5).



Fig. 5 - Crocifissione e Glorificazione del Signore Gesù Cristo, avorio proveniente da Colonia, Musée de Cluny, Parigi, XI sec. (RMS)

¹⁴ RAHNER, H., *L'omo ludens*, 71.

¹⁵ FERRO GAREL, G., *Gregorio di Nissa, L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*, Il Leone Verde, Torino 2004, 213.

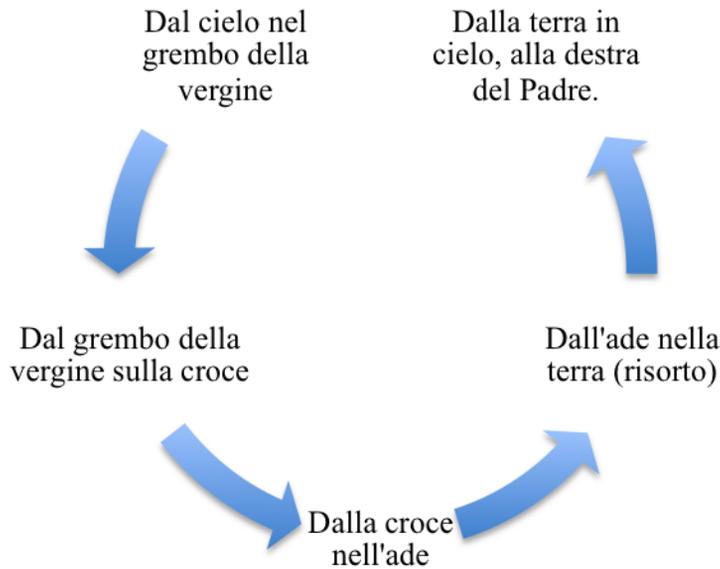
¹⁶ RAHNER, H., *L'omo ludens*, 71.

¹⁷ *Chorega* è uno dei nomi di Gesù in Clemente Alessandrino. L'ufficiatura bizantina del Grande Venerdi ha conservato questo Nome di Gesù: «*Chorega della vita*» (*Anthologion*, p. 1048).

¹⁸ IPPOLITO ROMANO, *Commento al Cantico dei Cantici* 11, citato in RAHNER H., *L'omo ludens*, 71.



Il balzo del Logos è dunque secondo Ippolito la danza mistica per eccellenza, la danza cioè della Bellezza-Bontà che salva, la danza soteriologica della Grazia: il Logos, infatti, dal cielo si dirige verso la Sposa, l'umanità, per assumere la natura umana; alla fine ritornerà al cielo con questa natura assunta, realizzando così l'opera di salvezza. Nello stesso senso un'antica omelia pasquale definisce la Pasqua "mistica *choregia*"¹⁹.



Il grande movimento circolare, dal cielo alla terra e di nuovo al cielo, compiuto dal Logos, che Ippolito di Roma chiama la danza del Logos, costituisce una grandiosa immagine dinamica che si ritrova più tardi nella nozione di *pericoresi*. Tuttavia quando si parla della rivelazione del Logos nel creato o della reciprocità delle Persone nel mistero della Santissima Trinità, cioè della questione della *pericoresi* cristologica e trinitaria, spesso non si ricorda o non s'intende il vero significato del termine: «*Pericoresi* è infatti originariamente il nome di una danza: uno danza intorno all'altro, l'altro danza intorno a lui e così tutto fluisce in maniera reciproca l'uno nell'altro»²⁰. In modo speculare poi questa danza, come emerge anche dalle parole di sant'Ambrogio, è immagine simbolica della partecipazione/comunione dell'uomo salvato, della Chiesa all'opera dell'economia divina: «Ascolta la parola dell'Evangelo. Dice il Figlio di Dio: "Abbiamo cantato, ma voi non avete danzato" (Mt 11,17). Furono respinti i giudei, perché non danzarono,

¹⁹ Cf. Cantalamessa, R., *I più antichi testi pasquali della Chiesa. Le omelie di Melitone di Sardi e dell'Anonimo Quartodecimano e altri testi del II secolo*, Ed. liturgiche, Roma 1972, p. 84.

²⁰ HEMMERLE, K., *Leben aus der Einbeit*, Freiburg 1995, trad. italiana, *Partire dall'Unità, la Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Città Nuova, Roma 1998, 39. Introdotto da san Gregorio Nazianzeno per indicare il reciproco rapporto tra le due nature del Cristo, il termine *pericoresi* acquista il suo significato tecnico relativo al mistero delle Persone della Trinità con san Giovanni Damasceno: quando però il significato etimologico originario va perduto, si trasforma facilmente in un concetto astratto, perdendo tutta la sua forza.



perché non seppero battere il tempo con le mani, e furono eletti i popoli pagani che applaudirono Dio religiosamente»²¹.

Al percorso circolare disegnato nel suo movimento di discesa e ascesa dal Verbo di Dio incarnato, analogo a quello disegnato dal Logos-Sapienza nell'atto creativo, corrisponde in tutte le culture tradizionali il primato della danza in cerchio, di gran lunga la più diffusa. Il movimento circolare imita in realtà quello delle stelle che ruotano incessantemente intorno al Centro, partecipando così alla danza creaturale perfetta e assumendo per lo stesso motivo le caratteristiche di una danza culturale. Viene in mente la conquista di Gerico narrata nel libro di Giosuè, quando i sacerdoti portando l'Arca per sei giorni compiono una volta il giro della città e il settimo giorno lo compiono sette volte (Gs 6,1-4), in questo modo consacrandola a Dio²² (Fig. 6).



Fig. 6 - Sacerdoti con l'Arca e caduta delle mura di Gerico, affresco, Cattedrale S. Michele Arcangelo, Cremlino, Mosca, XVII sec.

Il movimento circolare, che è un movimento infinito e si riferisce dunque simbolicamente all'azione/presenza di Dio, segna il culto cristiano sin dall'atto della nuova creazione nel battesimo. Nel rito bizantino, dopo la triplice immersione del battezzando nell'acqua mentre viene pronunciata la formula battesimale, tutti i presenti – che rappresentano idealmente l'intera comunità cristiana – guidati dal celebrante girano insieme al neofita intorno alla vasca battesimale cantando: «Noi tutti che siamo battezzati in Cristo siamo rivestiti di Cristo. Alleluia»²³ (Fig. 7). La processione intorno al fonte-centro consente di cogliere in modo sensibile l'avvenuta incorporazione del nuovo membro nella

²¹ RAHNER, H., *L'homo ludens*, 72-73.

²² Cf. LUERSEN, J., *The Evolution of Sacred Dance*, 14-15.

²³ Nel rito bizantino questo versetto della lettera ai Colossesi (3,10) costituisce un ritornello cantato, caratteristico delle celebrazioni pasquali.





Fig. 7 - Danza (circolazione) intorno alla vasca battesimale

sua comunità, nel Corpo mistico di Cristo: «Dal punto di vista pragmatico si deve notare il valore corale di questa azione [...] il rito della danza è un'integrazione, una ri-aggregazione, una prima movenza verso un nuovo sistema [...] il canto che la accompagna è molto esplicito, il riferimento del "lui" battezzato si trasforma in "noi" presenti»²⁴.

Questo movimento mistico – che è allo stesso tempo sensibile/visibile –, oltre che segnalare la nuova creazione, manifesta la partecipazione ad essa dei cieli e dei cieli dei cieli (cf. Dt 10,14), cioè del mondo invisibile e di tutto il cosmo, come emerge da un tropario della Natività del Signore:

«Rallegrati, Gerusalemme, fate festa, voi tutti che amate Sion. Oggi è stato sciolto l'antico vincolo della condanna di Adamo; ci è stato aperto il paradiso; il serpente è stato annientato: ora infatti egli ha visto colei che un tempo aveva ingannata, divenuta Madre del Creatore. O abisso della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio! Colei che aveva procurato la morte ad ogni carne, come strumento del peccato, è divenuta primizia della salvezza per tutto il mondo mediante la Madre-di-Dio, poiché da lei nasce bambino il Dio perfettissimo: con la sua nascita egli sigilla la verginità di lei, con le fasce scioglie le catene dei peccati, e sana con la sua infanzia le penose doglie di Eva. *Danzi dunque tutta la creazione ed esulti (choreuetô)*, perché il Cristo è venuto per richiamarla dall'esilio, e salvare le anime nostre»²⁵.

È chiaro che con l'espressione "tutto il creato - *pasa è ktisis*" si intende il mondo visibile e invisibile. Di fatto, come si vedrà, la danza di tutto il creato è anche un movi-

²⁴ SCARLAT, P., *Liturgia Ortodossa in dialogo con le scienze cognitive*, Cittadella, Assisi 2014, 105.

²⁵ Natività, tropario, *Anthologhion di tutto l'anno*, vol. I. trad. ARTIOLI, M.B., I, Lipa, Roma 1999, 1160 (d'ora in poi: *Anthologhion*). Tropario è un termine generico per ogni breve canto liturgico poetico; di solito non è tratto dalla Scrittura.



mento escatologico. I versetti seguenti tratti dall'ufficiatura della Natività e del 9 gennaio mostrano chiaramente che, all'origine, questo movimento non appartiene agli uomini ma agli angeli:

«*Cantano oggi in coro ed esultano (choreuousin) tutti gli angeli in cielo; e tutta la creazione tripudia per il Salvatore e Signore nato a Betlemme: poiché ha fine ogni inganno idolatra e regna Cristo per i secoli*»²⁶.

«*Danzano (choreuousin) oggi le schiere degli angeli nella memoria del martire Polieuto, e la stirpe degli uomini con fede fa festa e gioiosamente acclama: Gioisci, o degno di ogni lode, tu che hai sventato le insidie del tortuosissimo Beliar...*»²⁷.

Nel tropario della Natività il motivo della danza degli angeli è la gioia per la “fine di ogni inganno idolatra”. Per san Gregorio di Nissa la vittoria sulle passioni consiste nell'unirsi dell'uomo alla danza degli angeli e «non riguarda necessariamente la fine dei tempi, quando l'umanità intera farà ritorno alla condizione angelica»²⁸. Riandando alle parole del tropario di Natale appena citato, ciò significa che per questa unione non c'è bisogno di attendere che “regni il Cristo nei secoli”, ovvero non c'è bisogno che si instauri il regno escatologico. Essa si realizza anche in occasione dell'accoglienza in Cielo di un santo o di un martire, vista nella prospettiva della parabola del padre misericordioso, il quale una volta che il figlio prodigo è tornato a casa fa cantare e danzare tutta la sua comunità (Lc 15,25)²⁹. Lo attesta chiaramente il tropario di san Giorgio:

«Con gioia, per slancio spontaneo, te ne sei andato valorosamente alle lotte, e sbigottita ogni mente con la tua costanza, hai calpestato la tracotanza dei tiranni; sei passato alla fulgida vita degli angeli, *con essi danzando (perichoreuôn)* e sempre felice di salvare con le tue cure, o martire, coloro che con fede ti onorano, o beatissimo Giorgio; mosso a compassione dai gemiti dei poveri, tu supplichi Cristo che elargisce al mondo la grande misericordia»³⁰.

Si comprende che mentre la festa onnicomprensiva del Natale parla della danza degli angeli in senso generale, nel caso dei santi se ne parla in senso personale. Così avviene il 9 gennaio nella festa di san Polieuto, quando si dice che gli angeli danzano “nella memoria del martire Polieuto”, oppure in quella di san Giorgio appena menzionata.

Questo movimento avrà però il suo pieno senso e compimento nel regno escatologico:

«Nel *Trattato sui titoli dei Salmi* Gregorio cerca di rendere l'idea dell'accordo che si verifica attraverso l'immagine di due cembali che uniscono il loro suono: “Il suono del cembalo spinge a partecipare alla danza divina (*eis tèn theian chorostasian*). E proprio il passo in cui è detto: “Lodate il Signore con i cembali dal bel suono”, mi sembra che illustri la congiunzione della nostra natura con gli angeli. Sarà proprio questa congiunzione dell'angelico con

²⁶ Natività, tropario di Germano, *Anthologhion*, vol. I, 1159.

²⁷ 9 gennaio, stichi di Byzas, *Anthologhion*, vol. I, 1295.

²⁸ FERRO GAREL, G., *Gregorio di Nissa*, 211.

²⁹ Sull'unione dell'anima purificata con gli angeli si legge ancora negli scritti di Filone: «Lo spirito purificato e iniziato ai misteri divini circola insieme ai cori degli esseri celesti». Cf. FERRO GAREL, G., *Gregorio di Nissa*, 211.

³⁰ 3 novembre, stico “al Signore ho gridato”, *Anthologhion*, vol. I, 838.



l'umano, quando alla natura umana sarà riconferita la sua antica posizione, a produrre, con l'incontro reciproco, quel dolce suono di ringraziamento [...] Questo infatti è il senso dell'unione di cembalo a cembalo: un cembalo è la natura ipercosmica degli angeli; l'altro cembalo è la natura razionale degli uomini»³¹.

Oltre alla danza iperuranica, esiste anche una danza più visibile, una danza dell'uranio³² per così dire, che nel salmo viene definita come lode «Lodate lo, sole e luna, lodate lo, voi tutte, fulgide stelle» (Sal 148,3); a questo proposito san Basilio Magno dice: «Le stelle fanno armoniosa danza»³³. Per indicare questa danza san Gregorio di Nissa ricorre all'antico termine *chorostasia* che indica genericamente una danza in cerchio³⁴. In realtà il coro è duplice perché è la danza dei due cieli: l'iperuranio o cielo di Dio, che nella cosmologia simbolica è un non-luogo, e l'uranio o cielo cosmico visibile. Di questa danza celeste parla per prima la filosofia greca. Come ricorda Giuseppe Ferro Garel, quello del movimento circolare o circolazione celeste è un motivo ben conosciuto dalla tradizione filosofica: lo si trova infatti già in Platone. Da Platone passa a Filone e giunge fino a Plotino. Particolarmente interessante «il fatto che Filone colleghi espressamente il tema della circolazione a quello del coro celeste»³⁵, tutti temi che provengono da Platone e si ritrovano in Plotino.

Veramente degno di nota il fatto che lo si incontra anche nell'arte cristiana, come testimonia un affresco del XVI secolo nel nartece (atrio) della cattedrale di Svetitskhoveli, l'antica capitale della Georgia: al centro di esso è raffigurato il Signore delle Potenze, inquadrato tra i quattro Viventi e circondato da un primo cerchio occupato unicamente da figure di angeli, Cherubini e Serafini, mentre in un secondo cerchio esterno compaiono i segni dello zodiaco (Fig. 8). Questi due girotondi incastonati uno nell'altro – vera e propria pericoresi – vanno intesi secondo la cosmologia simbolica tradizionale: quello esterno, costituito dai segni



Fig. 8 - Cristo Signore tra le Potenze, circondato dai cori angelici e dal cerchio dello zodiaco, affresco, endonartece, cattedrale di Svetitskhoveli, Mtskheta, Georgia, XVI sec.

³¹ FERRO GAREL, G., *Gregorio di Nissa*, 215.

³² L'uranio è il cielo astronomico: il sole, la luna, le stelle...

³³ BASILIO MAGNO, *Omellie varie*, ed. BIANCHINI, A., Roma 1828, 170.

³⁴ Nella liturgia bizantina questo termine può riferirsi anche al fatto che il vescovo, quando non celebra all'altare, assista a una celebrazione, stando "in mezzo al coro".

³⁵ FERRO GAREL, G., *Gregorio di Nissa*, 211.



dello zodiaco, corrisponde alla rappresentazione delle costellazioni legate alla terra che nell'arco dell'anno seguono la via del sole, come lui nascendo a est e tramontando a ovest. Esse simboleggiano il tempo storico. Il cerchio interno corrisponde invece al girotondo perfetto e immutabile delle costellazioni circumpolari intorno al polo celeste: esse disegnano quella figura grandiosa che a tutta l'umanità ha fatto fare l'esperienza determinante del Centro e che significa il tempo metastorico (Fig. 9).



Fig. 9 - Cielo notturno con movimento delle costellazioni circumpolari

Il cerchio esterno rappresenta dunque la *chorostasia* cosmica o dell'uranio, cioè del mondo delle creature sensibili/visibili. Dato però che i 12 segni dello zodiaco erano stati molto presto identificati con i 12 apostoli, questa *chorostasia* esterna è quella della Chiesa, rappresentata dagli apostoli, che danza di gioia intorno al Cristo-Logos³⁶. Il cerchio interno invece è la *chorostasia* delle creature incorporee o dell'iperuranio. L'affresco di Svetitskhoveli presenta dunque la *chorostasia* universale di tutte le creature, angeli e uomini, riunite intorno all'unico Centro, il Signore Gesù Cristo glorificato³⁷.

L'immagine del Cristo Signore al centro della danza cosmica e della danza degli apostoli emerge anche dal racconto di un apocrifo attribuito al II secolo e intitolato "Atti di S. Giovanni". Secondo questo scritto, il Cristo al centro degli apostoli danzanti afferma che chi non si unisce a quella danza non avrà posto nel Regno di Dio³⁸. Un richiamo a questo tema si trova anche nell'ufficiatura di una santa martire:

³⁶ A proposito del significato dei segni dello zodiaco nel cristianesimo Daniélou ricorda che "sia negli scritti pseudo-Clementini, sia nello gnostico Teodoto, sia in Ippolito di Roma, [si incontra] una simbolica dei dodici apostoli in relazione alle dodici ore, i dodici mesi, i dodici segni dello Zodiaco» (cf. DANIELOU, J., *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, trad. italiana, *I simboli cristiani primitivi*, Edizioni Arkeios, Roma 1990, 145).

³⁷ Per l'analisi dell'affresco di Svetitskhoveli ringrazio la prof.ssa Maria Giovanna Muzj.

³⁸ Cf. LUERSEN, J., *The Evolution of Sacred Dance*, 27-28.



«Nelle bellezze della verginità e nel sangue dei martiri, con l'anima risplendente, o martire gloriosa, ti sei fidanzata col Creatore che ti custodisce incorrotta, in eterno *danza intorno a lui* (*peri touton choreuousa*) insieme alle schiere degli arcangeli, degli angeli, degli apostoli, ai cori dei profeti e dei martiri, o degna di ogni lode»³⁹.

Le due *chorostasie* celesti consentono di sottolineare la presenza delle due assemblee che celebrano insieme il culto divino: quella delle schiere celesti e quella degli apostoli ovvero della Chiesa, delle creature umane. Ora l'unione delle due assemblee avviene nel mistero della croce che non unisce soltanto i piani orizzontale e verticale, ma abbraccia la rotondità del cerchio, rende cioè visibile e partecipabile l'eternità (Fig. 10). E se la spada roteante rompe questo dinamismo sinfonico, la croce lo ristabilisce:



Fig. 10 - Elevazione della Croce nel cerchio degli Angeli, Katskhi, Georgia, X sec.

«Di fronte a te, albero celebrato su cui fu steso Cristo, ha avuto timore, o croce, la spada roteante che custodiva l'Eden, e si è ritratto il temibile cherubino, di fronte al Cristo in te confitto, che elargisce la pace alle anime nostre»⁴⁰.

La Croce, a sua volta, rende visibile il movimento cosmico intorno al Logos, come affermano diversi tropari delle feste bizantine della Santa Croce:

«Danzano (*Choreuousin*) oggi in festa le schiere angeliche, per l'adorazione della tua croce: con essa hai infatti distrutto le falangi dei demoni, salvando, o Cristo, il genere umano. Riconosciamo nella Chiesa un secondo paradiso che ha in sé, come il primo, un albero che dà vita, la tua croce, Signore: toccandola, noi diveniamo partecipi dell'immortalità»⁴¹.

³⁹ 16 settembre, stico, *Anthologhion*, vol. I, 635.

⁴⁰ 14 settembre, tropario, *Anthologhion*, vol. I, 621.

⁴¹ Domenica dell'Adorazione della Croce; tropario, *Anthologhion*, Vol. II, 711.



È dunque il creato nella sua interezza (*pasa è ktisis*) che partecipa alla danza del Logos, come mette in luce l'innografia del 25 marzo, festa dell'Annunciazione, che nella liturgia bizantina viene considerata l'*Archè* del piano della salvezza:

«Il mistero che è dall'eternità è oggi rivelato, e il Figlio di Dio diviene Figlio dell'uomo, affinché, assumendo ciò che è inferiore, possa comunicarmi ciò che è superiore. Fu ingannato Adamo un tempo, e avendo bramato divenire Dio, non lo divenne: ma Dio diviene uomo per rendere Adamo Dio. Si rallegri il creato, *danzi (choreuetô) in coro la natura*, perché l'arcangelo si presenta con timore alla Vergine, e le reca il saluto 'Gioisci' che toglie la tristezza. O tu che per le tue viscere di misericordia ti sei fatto uomo, o Dio nostro, gloria a te»⁴².

Questo grande movimento angelico e cosmo-antropologico perviene a una manifestazione evidente nella liturgia greca, in particolare quella del Monte Athos. Lì, durante le viglie solenni o in occasione di grandi ricorrenze, l'immensa corona, evocazione della Gerusalemme celeste, che illumina la zona davanti all'iconostasi e il grande lampadario al centro dello spazio interno vengono fatti ruotare velocemente mediante un movimento impresso con colpi precisi da un monaco che regge una lunga stecca: prima viene messa in movimento la grande corona esterna e poi il lampadario interno. Tutto avviene in un grande silenzio; solo in un secondo momento il duplice coro incomincia a cantare, rispondendosi. Ciò che viene presentato alla vista sensibile dei fedeli è in realtà la duplice *chorostasia* celeste: il lampadario al centro rappresenta il Signore circondato dalle creature angeliche, mentre la grande corona esterna rappresenta il creato sensibile che danza intorno a Lui (Fig. 11). Si potrebbe anche dire che questo duplice movimento costituisce una vera e propria icona dinamica della pericoresi.



Fig. 11 - Rotazione delle luminarie, Monastero Vatopaidi, Monte Athos

⁴² 25 marzo, di Teofane, *Anthologhion*, Vol. II, 1421.



D'altra parte, per il gioco di luce e ombra che si crea nella chiesa, il movimento rotante suggerisce anche l'atto creatore, quando in concomitanza con la separazione della luce dalle tenebre la materia assume le forme (Gn 1,2-5). Un tema che ben si addice a uno dei momenti scelti per questa danza delle luminarie, e cioè l'inizio del vespro quando si canta il Salmo 103/104, racconto poetico della creazione. D'altra parte lo stesso coro bizantino non canta soltanto, ma danza anche: lo stesso canto antifonale è infatti di per sé una danza della parola, il che vale ugualmente per la circolazione del canonicario tra i due cori, disposti uno di fronte all'altro ai due lati del santuario⁴³.

Tuttavia la danza in cerchio intorno al Logos non riguarda soltanto gli spiriti angelici, gli apostoli e tutto il creato; se si dà uno sguardo all'ufficiatura bizantina si vede che alla luce della storia della salvezza la danza viene riferita anche a singoli luoghi e personaggi. In primo luogo emergono i Progenitori, Adamo ed Eva che una volta liberati dalla prigione della morte possono finalmente riprendere la loro danza con gli angeli, com'era all'origine secondo quanto detto da san Gregorio di Nissa: «I primi uomini danzavano uniti (*sygchoreuonton*) alle potenze angeliche»⁴⁴. Nell'ufficiatura bizantina delle Feste, Adamo ed Eva rinnovano pertanto la loro danza o, meglio ancora, realizzano la danza nuova:

«Poiché sei Dio, dalla tomba sei risorto nella gloria e con te hai risuscitato il mondo: la stirpe dei mortali come Dio ti ha celebrato. Annientata è la morte, *danza Adamo (choreuei)*, o Sovrano, e redenta ormai dalle catene nella gloria Eva acclama: Sei tu, o Cristo, colui che dona la resurrezione a tutti»⁴⁵.

«Sei risorto oggi dalla tomba, o compassionevole e ci hai tratti dalle porte della morte; *oggi Adamo danza (choreuei)* ed Eva è nella gioia; con loro anche i profeti, insieme ai patriarchi incessantemente cantano la forza divina della tua potenza»⁴⁶.

«Risorto dal sepolcro, hai risvegliato i morti e risuscitato Adamo; *danza anche Eva (choreuei)* per la tua risurrezione e i confini del mondo sono in festa perché ti sei destato dai morti, o misericordiosissimo»⁴⁷.

Il più famoso personaggio biblico abitualmente collegato con la danza resta, comunque, il re «Davide che danzava con tutte le forze davanti al Signore» (2Sam 6,14) (Fig. 12). Circostanza celebre che fin qui non avevamo citato proprio per sottolinearne i forti richiami presenti nell'ufficiatura bizantina:

«Davide, progenitore di Dio, *ha danzato con giubilo* davanti all'arca, che era solo un'ombra; ma noi, popolo santo di Dio, vedendo realizzate le figure, godiamo di divina letizia, perché è risorto Cristo, nella sua onnipotenza»⁴⁸.

⁴³ Il canonicario è il lettore/cantore incaricato di muoversi fra due cori e suggerire ai cantori i toni e le parole dei sacri inni (cfr. A. VACCARO, *Dizionario dei termini liturgici bizantini e dell'Oriente cristiano*, ARGO, Lecce 2010, 101).

⁴⁴ FERRO GAREL, G., *Gregorio di Nissa*, 211.

⁴⁵ Kontakia anastasima, *Anthologhion*, vol. I, 187.

⁴⁶ Kontakia anastasima, *Anthologhion*, vol. I, 275.

⁴⁷ Kontakia anastasima, *Anthologhion*, vol. I, 494.

⁴⁸ Veglia della Pasqua, *Anthologhion*, vol III, 157.





Fig. 12 - Danza di Davide davanti all'Arca, affresco del Monastero Stavronikita, Monte Athos, XVI sec.

Riguardo al “come” Davide danzò, san Gregorio di Nissa specifica «col ritmico movimento del corpo»⁴⁹. E il Nazianzeno annota dal canto suo: «Mi pare infatti che questa danza sia il mistero di un incedere davanti a Dio, bello nei moti e ricco di gesti»⁵⁰. L'ufficiatura non parla pertanto solo di una danza storica di Davide ma anche di una danza che si rinnova con tutta la Chiesa nel regno di Cristo. Così avviene nella festa dell'Ingresso della Vergine nel Tempio:

«*Davide, a capo del coro, tripudia e danza (choreuei) con noi, e ti proclama regina variamente adornata, o immacolata, che nel tempio, o tutta pura, sta presso il Re e Dio*»⁵¹.

Nella festa dell'Incontro del Signore Gesù Cristo la danza di Davide davanti all'Arca trova invece il suo senso pieno in quella del vegliardo Simeone e di tutto il popolo cristiano di fronte all'Emmanuele di cui l'Arca era figura (Fig. 13):

«Rafforzatevi, mani di Simeone rese fiacche dalla vecchiaia, e voi ginocchia vacillanti del vegliardo, muovete diritte incontro al Cristo. *Facendo coro insieme agli incorporei, cantiamo al Signore* perché si è grandemente glorificato»⁵².

⁴⁹ FERRO GAREL, G., *Gregorio di Nissa*, 213.

⁵⁰ RAHNER, H., *L'homo ludens*, 72.

⁵¹ 21 novembre, ode 3, tropari, *Anthologhion*, vol. I, 935.

⁵² 2 febbraio, tropario, Canone ode 1, *Anthologion*, p. 1428.



«Popolo d'Israele, vedendo la tua gloria, l'Emmanuele nato bambino dalla Vergine, canta ora in coro davanti all'arca divina: Benedite, opere tutte, il Signore, e sovresaltatelo per tutti i secoli»⁵³.

Sono molti altri i singoli attori della storia della salvezza che danzano. Anche se non è possibile citarli tutti, va ricordata la danza di Gioacchino e Anna, icona della danza della gioia nella famiglia:

«Esulti Davide, l'innografo, e danzano in coro Gioacchino con Anna (*choreueto*), perché un frutto santo è nato da loro, Maria, la lampada divina apportatrice di luce, che entra gioiosa nel tempio; vedendola, l'ha benedetta il figlio di Barachia, esclamando lieto: Gioisci, meraviglia dell'universo»⁵⁴.

Alla danza liturgica, oltre alla figura di Davide è legata quella del profeta Isaia, il profeta dell'Incarnazione⁵⁵. La danza di Isaia è una danza di gioia, testimoniata da diversi tropari:

«Danza (*choreue*), Isaia, accogli il Verbo di Dio: profetizza alla Vergine Maria che il rovetto arderà, ma non sarà consumato dal fuoco, dal fulgore della Divinità. Preparati, Betlemme, Eden, apri la porta; e voi magi venite a vedere la salvezza avvolta in fasce in una greppia: una stella al di sopra della grotta lo ha indicato, il Signore datore di vita, il Salvatore del genere umano»⁵⁶.

Un altro tropario, chiamato precisamente "La danza di Isaia" (*choros tou Èsaia*), è uno dei più usati nelle celebrazioni solenni. Viene infatti cantato in occasione dei matrimoni e delle ordinazioni diaconale, sacerdotale ed episcopale:

«Danza Isaia (*Èsaia choreue*)! La Vergine ha concepito e partorito un Figlio: l'Emanuele, Dio e uomo. Oriente è il suo nome. Noi lo glorifichiamo e proclamiamo beata la Vergine»⁵⁷.

Isaia danza perché la Vergine ha partorito un Figlio. «Ecco un uomo che si chiama Oriente» (Zc 6,12) ripete l'ufficiatura, dove "ecco" sottolinea la presenza del Logos

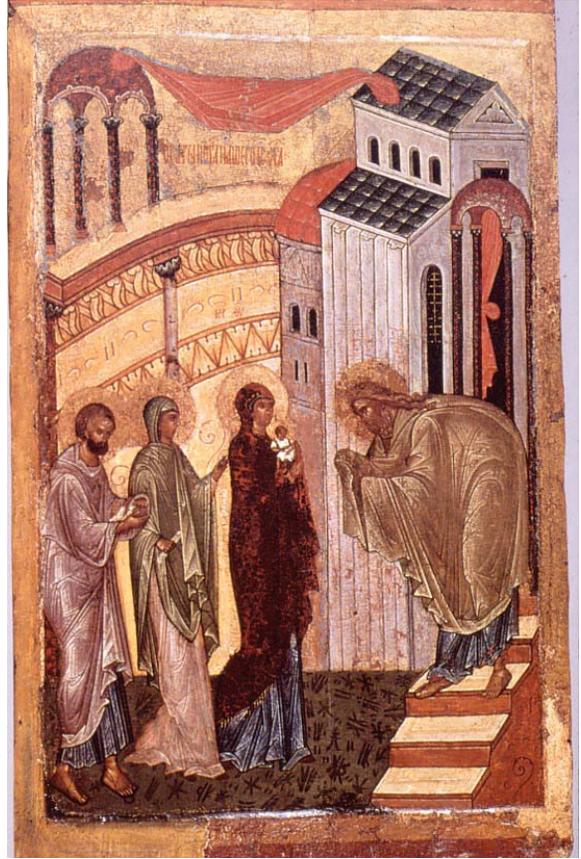


Fig. 13 - Presentazione del Signore Gesù al Tempio, icona, Novgorod, 1480 ca.

⁵³ 2 febbraio, tropario, Canone ode 8, *Anthologion*, p. 1432.

⁵⁴ 21 novembre, *Anthologion*, vol. II, 933.

⁵⁵ «Pertanto il Signore stesso vi darà un segno. Ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele» (Is 7,14).

⁵⁶ 22 dicembre, *Anthologion*, Vol. I, 1118.

⁵⁷ Irmos, *Anthologion*, vol. I, 366.



nella celebrazione liturgica. E mentre si canta questo tropario, sia durante il matrimonio si fa una piccola processione che gira intorno all'altare (Fig. 14). È una processione simile a quella del battesimo, nella quale grazie allo stringersi delle mani si forma una catena e si realizza una *chorostasia*.



Fig. 14 - Danza di nozze intorno all'altare

Danzando intorno all'altare sul quale è posato il Vangelo che è il Logos, la Chiesa esprime la sua intima gioia, manifestando al tempo stesso, attraverso il movimento circolare, che il suo anelito principale di procedere verso la vita nuova ed eterna non si realizza da soli: nel caso delle nozze, infatti, oltre agli sposi partecipano alla processione in girotondo cadenzato anche i sacerdoti e i testimoni. Nella liturgia dell'ordinazione vi partecipano invece i rappresentanti dei diversi gradi sacerdotali: ad un certo momento il vescovo, quale icona del sacerdozio di Cristo, si mette davanti all'altare e la processione con l'ordinando gira intorno all'altare sul quale è posto il Vangelo e al tempo stesso intorno al vescovo, realizzando così una danza culturale intorno ai paradigmi del sacerdozio (Fig. 15). Per il novello ordinato come per i novelli sposi il canto del tropario accompagnato dalla danza diventa così un insegnamento sul mistero della Chiesa, richiamando alla mente l'antico detto "*Unus christianus nullus christianus*".

Isaia viene invitato a danzare perché la realizzazione del piano della salvezza è in atto: ogni mistero, ogni sacramento della Chiesa è infatti partecipazione a questo piano. Oltre agli uomini salvati, danzano poi anche i luoghi storici che furono testimoni della salvezza:

«Illuminati, illuminati, nuova Gerusalemme, la gloria del Signore sopra di te è sorta. *Danza (choreue) ora ed esulta, o Sion e tu tripudia, pura Madre di Dio, per la risurrezione del Figlio tuo*»⁵⁸.

⁵⁸ Dal canone pasquale, *Anthologhion*, vol. III, 162.





Fig. 15 - Processione intorno all'altare e al vescovo durante l'ordinazione sacerdotale

«O donne evangeliste, venite dalla visione, e dite a Sion: Ricevi da noi il gioioso annuncio della risurrezione di Cristo. *Tripudia, danza (choreue) ed esulta, Gerusalemme*, contemplando il Cristo Re che dal sepolcro procede come uno sposo»⁵⁹.

«Oggi Betania, *danzando (choreuouosa)* di gioia per la risurrezione di Lazzaro, preannuncia la risurrezione del Cristo, datore di vita»⁶⁰.

Non si possono poi dimenticare quelle antichissime tradizioni liturgiche cristiane che attraverso l'elemento della danza mistica e liturgica fanno eco all'ufficiatura bizantina, la quale ha accolto nel suo seno la più antica tradizione siriana. Un esempio di conservazione esplicita dell'elemento "danza" è dato dalla tradizione della Chiesa etiopica nella quale si continua ad eseguire la danza dei sacerdoti e dei *debtera*, i maestri del coro: imitazione della danza di Davide, le sue radici secondo la tradizione risalgono al IV secolo (Fig. 16).



Fig. 16 - Danza liturgica dei *debtera*

⁵⁹ Lodi della veglia di Pasqua, *Anthologhion*, vol. III, 164.

⁶⁰ Sabato di Lazzaro, tropario, *Anthologhion*, vol. II, 916.



Anche la Chiesa armena conserva la memoria della danza mistica e liturgica e questo precisamente nello svolgimento della Liturgia⁶¹. Ciò si verifica due volte. Una prima volta nel rito della preparazione dei sacri doni che precede l'inizio:

«Radunati in questo tempio del Signore, luogo per l'offerta votiva, per compiere con ossequio il mistero dell'imminente santo sacrificio, raggruppiamoci e danziamo (*barémk*) presso l'altare con incensi profumi [...]».

Una seconda all'interno del prefazio:

«È certamente degno e giusto con ogni solerte premura prostrarci sempre e glorificarti, padre onnipotente, che con il tuo Verbo inattingibile e concreatore, hai rimosso l'ostacolo della maledizione. Egli avendo fatto della Chiesa un popolo per lui, ha reso coloro che credono in te un suo possesso; nella natura sensibile, secondo l'economia, per mezzo della Vergine, si è compiaciuto di abitare tra noi e, quale divino architetto di un'opera nuova, ha fatto di questa terra un cielo. Colui infatti alla cui presenza non riuscivano a stare gli stuoli dei Vigilanti, atterriti dalla sfolgorante luce inaccessibile della tua divinità, divenuto uomo per la nostra salvezza *ci ha concesso di danzare (barél) con gli abitanti del cielo le danze spirituali*»⁶².

Eppure, come già accennato, non c'è soltanto il mistero affascinante della danza intorno al Signore. La storia riporta infatti anche una danza tragica: «Venuto il compleanno di Erode, la figlia di Erodiade danzò in pubblico e piacque tanto a Erode» (Mt 14,6). L'episodio evangelico della danza della figlia di Erodiade viene stigmatizzato dall'ufficiatura bizantina, mentre san Giovanni Crisostomo ne trae spunto per condannare la danza: «Cosa c'è infatti di più disonorevole della danza? Proprio in quel giorno danzò la figlia di Erodiade!»⁶³:

«Danzò (*ôrchèsato*) la discepolo del malvagio diavolo, e si prese la tua testa come mercede, o precursore. O simposio pieno di sangue! Se almeno non avessi giurato, iniquo Erode, figlio della menzogna! O se, pur avendo giurato, tu non avessi mantenuto il giuramento: avresti fatto meglio infatti mentire per salvare una vita piuttosto che, mantenendo la parola, recidere la testa del precursore. Ma noi, degnamente onorando il Battista come il più grande tra i nati di donna, lo proclamiamo beato»⁶⁴.

La danza della figlia di Erodiade è una danza solitaria, fatta per sommuovere i sensi di Erode; essa è dunque l'opposto della danza corale comunitaria, che esprime la comunione e l'armonia, di quella *chorostasia* che per l'ufficiatura bizantina possiede, come si è visto, un valore mistico ed ecclesiale. Particolarmente utile e illuminante appare dunque la distinzione fatta da san Gregorio Nazianzeno: «Ma se tu devi danzare, perché ami le feste e la panegiria, danza pure, non però la danza di Erodiade, quella danza di vergogna che portò la morte al Battista, quella no, ma la danza di Davide davanti all'arca di Dio»⁶⁵ (Fig. 17).

⁶¹ Nell'Oriente cristiano, quando si parla di "liturgia" senza altre specificazioni si intende parlare della messa (per usare il termine latino). In questo caso la parola è scritta con la maiuscola: Liturgia.

⁶² *Santa Messa in rito armeno, celebrata al Pontificio Istituto Orientale*, Roma 2000, 10, 26-27. I Vigilanti sono gli angeli che essendo incorporati non dormono mai e celebrano sempre il Signore.

⁶³ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Le Catechesi Battesimali*, ed. ZAPPELLA, L., Paoline, Torino 1998, 185-186.

⁶⁴ Martirio di san Giovanni Battista, 29 agosto, *Anthologhion*, vol IV, 978.

⁶⁵ RAHNER, H., *L'homo ludens*, 72.





Fig. 17 - Danza della figlia di Erodiade, mosaico, S. Marco, Venezia, XIII sec.

Da questo breve excursus emerge che nella vita mistica e liturgica della Chiesa la danza costituisce, in modo implicito o esplicito, un elemento di rilievo. Come scrive Hemmerle, «possiamo infatti dire insieme con la grande teologia greca dei primi secoli, che la *perichoresi* delle Persone divine si rivela e si comunica nella *perichoresi* tra il divino e l'umano Gesù Cristo. E dobbiamo aggiungere che questa realtà si realizza proprio nella nostra reciproca [umana] *perichoresis*»⁶⁶ e cioè nella nostra danza mistica e liturgica insieme agli angeli intorno al Logos. Questo aspetto andrebbe rivalutato, in quanto è l'ufficiatura stessa che chiama tutti i cristiani a danzare in festa:

«Diamo il segno con la tromba dei canti; danziamo (*choreusômen*) in festa e tripudiamo esultanti nella pubblica solennità dei nostri maestri. Re e principi accorrono insieme e con inni applaudano ai pontefici, perché fanno scaturire tre immensi fiumi di dottrina dallo splendido corso, fiumi perenni dello Spirito. Pastori e maestri, riuniamoci per celebrare i tre iniziati dell'augusta Triade [...]»⁶⁷.

⁶⁶ HEMMERLE, K., *Partire dall'unità*, 39.

⁶⁷ 30 gennaio, *Anthologhion*, vol. I, 1405. Con l'espressione tre gerarchi si fa riferimento a san Basilio Magno, san Giovanni Crisostomo e san Gregorio Nazianzeno, la cui memoria, detta *Festa dei tre gerarchi*, si celebra appunto il 30 gennaio.



È ormai chiaro che la danza festosa dei salvati non ha nulla a che vedere con la danza lasciva della figlia di Erodiade, né con quella frenetica danzata intorno al vitello d'oro. Questa infatti, come è stato sapientemente messo in luce da Benedetto XVI, rappresenta in realtà una danza dell'uomo intorno a se stesso:

«questo culto [del vitello] diventa così una festa che la comunità si dona da sé [...] L'adorazione di Dio si trasforma in un ruotare attorno a se stessi [...] La danza attorno al vitello d'oro è l'immagine di questo culto, in cui si cerca se stessi, un culto che diventa una sorta di banale auto-soddisfacimento [...] Allora la liturgia diventa davvero un gioco vuoto»⁶⁸.

Al contrario la danza della celebrazione liturgica è una danza mistica dove Adamo ed Eva, la creatura umana salvata, non ruotano intorno a sé stessi ma intorno al Signore in un girotondo universale che abbraccia tutto il creato, visibile e invisibile. Nel caso della danza di Erodiade come in quella intorno al vitello d'oro, non è dunque il movimento in sé della danza ad essere considerato negativamente, quanto la scelta del suo Centro. Avere questa chiarezza rende possibile non negare il riferimento corporeo, il che sarebbe altrettanto insidioso. Infatti, proprio in quanto la danza è espressione della ridondanza corporea di un'esperienza interiore di per sé aperta a tutte le valenze, essa può essere manifestazione umana totale di quella gioia che è a sua volta espressione della pienezza di vita e che non per niente, secondo la parola di Neemia, è una qualità divina: “*La gioia del Signore è la vostra forza*” (Ne 8,10).

Che il coro della danza degli uomini salvati intorno al Verbo incarnato, unito a quello degli angeli, venga tradotto visibilmente attraverso movimenti ritmici e armoniosi, “sinfonici”, è dunque secondario, in quanto legato al variare delle sensibilità con il mutare dei contesti culturali. Ciò che conta è la consapevolezza del significato di tale possibile coinvolgimento della corporeità, e cioè che la salvezza dell'essere umano nel Cristo è un mistero di integralità: anche se non lo esprime fisicamente all'esterno, ogni cristiano che vive nel Signore Gesù partecipa alla lode e all'azione di grazie universale delle creature in un movimento che lo mette in relazione continua e inalterata con colui che è il Centro e il Senso di tutto ciò che esiste. Perché Colui che è ascenso, è lo stesso che era disceso per riportare Adamo/Eva con sé, nel Centro. Ed è questo il motivo per cui la medesima figura circolare dell'“In principio” segna anche il compimento dei tempi (Fig. 18 e 19).

Come testimonia il tropario della festa dell'Ascensione, la danza è l'espressione liturgica dell'esperienza dell'uomo salvato:

«Diamo gloria alla magnificenza di Dio, acclamiamo con una sinfonia di lode, *cantiamo, danziamo (choreusômen) in coro e battiamo le mani*: È ascenso il nostro Dio dalla terra ai cieli, mentre angeli e arcangeli inneggiano a lui, Sovrano e Creatore dell'universo»⁶⁹.

⁶⁸ RATZINGER, J., *Teologia della liturgia, la fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana*, Opera Omnia Vol. II, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, 36.

⁶⁹ Ascensione del Signore, Tropario, *Anthologhion*, vol. III, 456.



Fig. 18 - La Creazione, mosaico, cupoletta atrio S. Marco, Venezia, XIII sec.

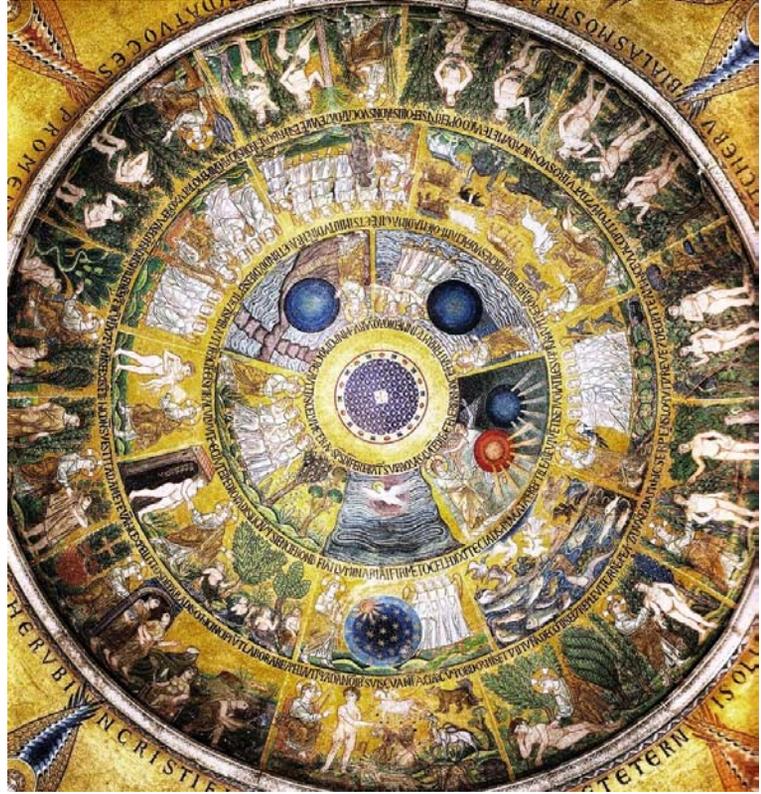


Fig. 19 - Ascensione del Signore Gesù Cristo, mosaico, cupola, S. Sofia, Salonicco, VII sec.



Reconciled Diversity Theology and Spirituality in the Ecumenical Journey

*by Sandra M. Schneiders**

1. Introduction

I am very grateful for the invitation to deliver the 2017 Founders Day Lecture of the Pacific Lutheran Theological School in this year which is very special from several points of view. This is, I believe, the first major public event of PLTS since its move, just 20 days ago, from its erstwhile hilltop location to its new home in downtown Berkeley – a “new beginning” within a venerable tradition. I’m sure this move is symbolic in many ways, but one, pertinent to our discussion today, is of the transition in the whole Church in our time from the emphasis on the traditional and very legitimate seclusion of the theological academy as a privileged locus and haven of reflection to the necessary emphasis today on the engagement of theology with the world that God so loved. And it is perhaps also symbolic that this event is taking place in one of the member schools of the Graduate Theological Union, the Jesuit School of Theology, to which I am happy to welcome all our Lutheran, and other GTU friends and colleagues, for what we hope will be the first of many shared experiences now that we are geographically so much closer to each other. But most of all, I am personally deeply honored and humbled to be addressing you, carriers of Martin Luther’s important legacy, in this extraordinary year when we commemorate on October 31, the 500th anniversary of one of the most momentous events in the history of Christianity, the posting of Martin Luther’s 95 theses on the portal of the Church of Wittenburg, the symbolic beginning of the Reformation in which we must all – in our distinctive ways – remain forever engaged.

I cannot resist recounting to you an event I’ve shared with some of you in the past. Shortly after my arrival on the faculty here at the Jesuit School, after some event in which, I suppose, we had been discussing the nature and interpretation of Scripture, one of my Catholic colleagues said to me, I suspected only partly in jest, “Sandra, I think you are a closet Lutheran.” I replied, also not entirely in jest, “I deeply resent that. There is nothing closet about it.” In fact, I was, at that point, very recently returned from doctoral studies in New Testament in Rome where my work on the biblical spirituality of John’s Gospel had been deeply enriched by study not only of the new genera-

* Sandra M. Schneiders, professor emerita of New Testament and Spirituality of the Jesuit School of Theology of Santa Clara University, Berkeley, California. sschneiders@scu.edu



tion of Roman Catholic biblical scholars, like Raymond Brown, and others who had come into prominence in the wake of the just-concluded Second Vatican Council, but also by my wide reading of the giants of 19th and early 20th century Protestant scholarship, such as Karl Barth and Rudolf Bultmann, and the great Lutheran ecumenist, Oscar Cullmann, from whom Pope Francis has borrowed a term that is at the heart of our reflections this morning, namely, “reconciled diversity” which is the true aim of any ecumenism worthy of the name. Reconciled diversity is not uniformity, however achieved, but something that, I will try to show, probably could not have been envisioned, at least by Catholics, prior to Vatican II. In any case, with the exception of Raymond Brown, perhaps the premier Catholic biblical scholar of the post-conciliar period, the most influential biblical scholars in my early academic life were mainly Protestants, who, of course, certainly outnumbered Catholic biblical scholars until well into the late 20th century and who were, without doubt, the real mentors and teachers of the first generation of Post-Conciliar Roman Catholic biblical scholars. And as my biblical interests became increasingly hermeneutical it was the Protestant giants of the 20th century conversation, the new hermeneuts like Gerhard Ebeling, Ernst Fuchs, Heinrich Ott and their philosophical contemporaries like Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur who were my primary mentors and dialogue partners.

Over the years I have continued to appreciate and appropriate the rich heritage of biblical scholarship that comes to all of us Christians from the Reformation which has been integral to my own work in biblical spirituality. I also had the privilege of directing the doctoral dissertation in Christian Spirituality of one of your increasingly influential newer colleagues, Dr. Lisa Dahill, in the process of which I learned a great deal about Lutheran spirituality. And given all the topics in regard to Lutheran-Catholic relations that we might discuss, none is more important than Scripture, and no perspective on Scripture more important than spirituality. Although the Wittenburg theses were specifically concerned with the controversy over indulgences and its implications in regard to authority in the Church, the fundamental issues of Church, Ministry and Eucharist which we are still discussing, were, in depth, more about the nature and interpretation of Scripture and its role in the Church and in the spirituality of believers than about practices or discipline.

We certainly do not have time, nor do I have the competence, to retrace in detail the important progress that has been made in the 50 years since the close of the Second Vatican Council in Lutheran-Catholic relations. But just to recall the major milestones of this extraordinary journey, the process began even in the last year of the Council, 1964, before the first official dialogue in 1967, that led to the 1983 landmark Joint Statement entitled *Justification by Faith* and then to the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* of October 31, 1999, and then to the 2010 common statement *The Hope of Eternal Life*, and finally, in 2015 – explicitly in preparation for the observance of the 500th anniversary of the Reformation this year – to the *Declaration on the Way*¹ which

¹ The various documents of the ongoing consultation can be found on the web site of the U.S. Catholic Conference. However, the full documentation for the latest and most operative document has



undertakes the movement, beyond doctrinal agreement toward greater visible unity between our two communions. The *Declaration on the Way*, which was the impetus for my reflections in this lecture, specifically articulates 32 consensus statements on the topics of Justification, Church, Eucharist, and Ministry, the topics which have long divided Lutherans and Catholics. The document also identifies a few areas, fewer than half as many as the 32 statements on which there is working consensus, which still require further discussion. Given the preceding 500 years of virtual mutual excommunication we are living in an exciting time when this half millennial old rift in the body of Christ might finally be healed. Even now both communions are seeking increasingly visible signs of re-unification, especially in expanded opportunities for Eucharistic sharing and mutual recognition of ministries. And what better year in which to anticipate and pray for full re-unification with the realistic hope that we will live to see this happen?

2. Where are we and What is going on?

There would be many ways to examine the progress that has been made in Lutheran-Roman Catholic dialogue, the most obvious of which would be to examine the theological content of the discussions in which, little by little, both sides have reached the conclusion on one issue after another – 32 of them – that the differences between us on that issue are, “not Church dividing”. I was profoundly struck, and fascinated, by this formulation and it became the center of my reflections as I began to prepare this lecture. How were we able to get to this remarkable point, this striking formulation, that on these long polarizing topics, our diverse positions were “not Church dividing”? Stated positively, this was a claim that the two sides to the conversation, Lutheran and Catholic, were not claiming some kind of uniformity, not saying there were no differences between us on these issues, nor that the differences were not substantive or important, nor that they were inconsequential historical oddities that had lost their relevance and were no longer worth discussing much less fighting about, nor that one side or the other would abandon its characteristic approach on the subject and simply accept that of the other for the sake of verbal harmony – but that the differences, though real, substantive, and significant and probably permanent, were “not Church dividing.” In other words, there is room in the Church’s identity, faith, and life for real, substantive, and significant differences on important issues. To me this is a far more significant position than that on the subject matter of the 32 issues, individually or taken together. It marks a new shared approach to *truth* that was not really imaginable prior to Vatican II. It is an approach rejected by Luther in his posting of the 95 theses and by the Roman Church in its condemnation of Luther’s positions at the Council of Trent. For Luther, truth and integrity demanded his “Here I stand; I can no other” and for Trent that same truth and integrity

been published in book form as *Declaration on the Way: Church, ministry, and Eucharist* by the Committee on Ecumenical and Interreligious Affairs, United States Conference of Catholic Bishops / Evangelical Lutheran Church in America (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2015).



grounded the only possible response, “Let him be anathema.” The important change to which the *Declaration on the Way* witnesses – i.e., the move from intransigent mutual condemnation based on a certain understanding of the truth rooted in the principle of non-contradiction, to the possibility of holding simultaneously and without compromise more than one valid and life-giving position on a single subject, that is, to “reconciled diversity” on matters of faith and morals, is what I would like to reflect on with you. I think this change is monumental and we are just beginning to glimpse its theological importance and ecumenical potential as well as to ask, “How have we come to this?” How have we been able to move – in regard to the same topics – from mutual anathema to “not Church dividing”? It has tremendous significance, in my opinion, for the long-desired internal reunification of the Church and the shared mission of the Church to the world, and it is situated at least as much in the area of spirituality, and especially biblical spirituality, as in the area of systematic theology which is where Catholics and Lutherans have historically situated such discussion. By way of anticipation, I am going to suggest that it is the epistemological move from metaphysically based theology to experience based theo-poetics that opens the way to reconciled diversity.

The history of the 21 ecumenical councils of the Church, reveals that the Council of Trent whose documents run to about 130 pages in the standard edition – and which “canonized” so to speak the split between the Roman Church and the Churches of the Reformation – and the Second Vatican Council which runs to 300 pages – and which began to heal that split, together almost equal the output of all the other 19 Councils put together. And Vatican II, the Council that gave birth to a dream of reunification, produced twice the documentation of Trent, the Council of definitive division. This might suggest that hostility is a far easier course than unification. One might say that Trent represented the apotheosis of the development of the Church toward an inward-focused, doctrinally and theologically deductive and monolithic, pyramidally organized, clerical, authoritarian, and static entity positioning itself “outside of” and in “opposition to” the world – defined as everything other than itself – while Vatican II represented a stunning re-evaluation of and even reversal of this posture. Vatican II was a turning of the Church toward the world, an opening to theological pluralism rooted in lived experience, the emergence of an egalitarian and communitarian self-understanding of the Church as first and foremost the People of God, in which office and authority were to be at the service of the community and the ecclesial community was to be at the service of the world. Not only were the so-called “separated brethren” invited to the Council – and not only did they accept the invitation – but several documents of the Council espoused and promoted the project of reunification of the Church from within and positive relations with non-Christians and even the secular order from without. This is the context in which projects such as the Lutheran-Roman Catholic dialogues were born and have unfolded, moving beyond anything that looked possible in the 1960’s.



3. The Spirit of the Council

Anyone who wants to really understand Vatican II can do no better than to read the masterful treatment by Catholic Church historian, John W. O'Malley, entitled *What Happened at Vatican II*² and especially the "Introduction" and first chapter which contextualize the Council *historically* and then analyzes its *language* in order to lay bare its fundamental *dynamics*. I borrow here especially from the section O'Malley entitles "The Spirit of the Council" to capture the issue I want to develop further, namely, the distinctly post-modern ethos of the Council which was in play before most people, even in the academy, were using the term, "postmodern."

O'Malley begins by describing Vatican II in contrast to all its predecessors which were essentially, from the standpoint of genre and vocabulary (i.e., language), juridical and legislative assemblies underwritten by the Greek philosophical tradition and, for the more recent Councils, that Greek tradition in its medieval scholastic form. These Councils were concerned with formulating doctrine and passing laws expressive of doctrinal positions, executing judgment on those who deviated in belief or behavior from those positions, and decreeing appropriate punishment – often in the form of anathemas – for those judged guilty.

By contrast, Vatican II adopted a completely different style, that is, a different language or rhetoric, embodied in a different genre and vocabulary. And this was not a purely decorative, or even political, development. Vatican II moved from grand conceptual schemas and a conflictual agenda in defense of the positions based on these concepts, to an espousal of the Church's role as servant of the mystery of God at work in the world. The Church's task, according to Vatican II, was to be of pastoral service to all people and to work together with others for the Church's mission rather than to fight with them over who was theologically right. O'Malley calls the rhetorical style, or what theologians would later call the "spirit of Vatican II," embodied in a new genre and vocabulary, panegyric or epideictic. In other words, Vatican II adopted a rhetoric of admiration and appreciation for its interlocutors rather than defensiveness and aggression, of persuasion rather than coercion, one in which ideals are presented and people, on both sides, urged to embrace them, not out of fear but because of their intrinsic attractiveness, their beauty. It is a rhetoric not of threat aimed at conformity but a rhetoric of appreciation aimed at community, mutual conversion and ultimately at holiness. And the conversion in question was proposed first to the Church itself and then to its interlocutors. It was – and this is crucial to my argument – a literary or theopoetic genre rather than a philosophical or legal genre. This is often captured in ordinary language by referring to Vatican II as a "pastoral" Council rather than a doctrinal or legislative or juridical or disciplinary one.

O'Malley says that Vatican II was really a matter of the adoption of a new language. The Council, in other words, was a "language event" in the sense in which the New

² JOHN W. O'MALLEY. *What Happened at Vatican II*. Cambridge, MA/London, Eng.: Belknap Pres of Harvard University Press, 2008. pp. 1-52.



Hermeneuts referred to the preaching of the Gospel not as a proposition of dogma or explanation of theology, but as a language event. Anyone who has ever really learned a new language knows that it is not a matter of learning vocabulary and mastering grammar. Learning a new language is a matter of cultural conversion, of becoming a new person through language which incorporates one into a new community. So, says O'Malley, if we want to understand what was going on at Vatican II we have to analyze the *language* of the Council, its new genre and rhetoric of persuasion and reconciliation and its new vocabulary that replaces the language of judgment, alienation, exclusion, intimidation, coercion, punishment and so on with the language of inclusion and participation and equality, of welcome and cooperation. He organizes this new vocabulary into three categories: *horizontal words* of equality, reciprocity, and humility (words such as collegiality and "People of God"); *change words* (such as *aggiornamento*, progress, development, evolution) coupled with words of empowerment and participation in this change; and *interiority words* (such as charism, conscience, conversion, holiness, commitment, and ministry).

O'Malley argues that style is not a linguistic decoration. Style – including both genre and vocabulary – is the ultimate expression of meaning. He says that style "does not adorn meaning but style *is* meaning. It is the "hermeneutical key par excellence"³ to the meaning of the Council and the key to interpreting it authentically.

4. Vatican II and the Emerging intellectual *Zeitgeist* of the 21st century: from metaphysics to phenomenology; from theology to theopoetics

In this context, I want to turn to my primary concern in this presentation, namely, the real nature of this new, emerging style or spirit – not unique to the Council but increasingly pervasive in contemporary theology as a whole – that offers such hope for the reunification of the Church in our time. (This will involve – for the sake of time – gross, almost criminal over-simplification, but I hope such a tactic is less dangerous among educated people, like my present audience, who will not be led astray by it).

Vatican II did not invent its linguistic/cognitive novelty – which O'Malley displayed so well – out of whole cloth. The Council was, in a sense, channeling the major intellectual developments of the second half of the 20th century which, at risk of serious over-simplification, we might call the move from metaphysics to phenomenology or from the priority of objectivity to the priority of subjectivity, or from the transcendental controlling ego to the engaged and receptive subject. As the dominance in western thought of Descartes and Kant, descendents of the classical Greek philosophical tradition by way of medieval western scholasticism, began to yield to the challenges of Husserl and Heidegger and their disciples and descendents in the 20th century, the centrality in the understanding of knowledge (what we call epistemology) of the controlling knower be-

³ See O'MALLEY, *What Happened at Vatican II*, p. 49.



gan to yield to the centrality of that which gives itself to be known, no matter how unruly, unsystematic, idiosyncratic, and so on it might be. Rather than the mind imposing its categories on that which it seeks to understand, ruling out of court any data which do not fit or could not be handled by those categories, the new philosophies were tending to valorize the individuality and distinctiveness of what offers itself to be known, whether or not that “what” fit or could be handled by the pre-existing categories. As Gadamer captured so well by the challenging title of his famous treatise, *Truth and Method*, (which perhaps should have been called “Truth *or* Method”) , the dominance of method – scientific, rational, discursive, quantitative, demonstrable, and often socially dominative method – in the search for truth was actually often a subordination of truth to method. What rational, provable, and always discursive method could not handle was seen as idiosyncratic, subjective, private, in short, not true knowledge but personal opinion or, (suspect always!) merely personal experience. Rather than being seen as the royal road to knowledge, personal experience was seen as virtually the enemy or at least a threat to genuine knowledge. (Parenthetically, that is why spirituality has had such a difficult time being taken seriously in the academy – because spirituality was a matter of “experience” rather than, like theology, a matter “knowledge.” The battle was between “objectivity” and “subjectivity”).

What existentialism, phenomenology, deconstructionism, hermeneutical theory, and other strands of postmodern thought brought into the picture, introduced into the discourse about God, self, society, religion, morality and so on, was not the clear and distinct idea, the demonstrable proof, the universal law, but the phenomenon, the singular, the unique – what presents itself to be known as it presents itself – in its integrity, in its challenging, mysterious, original, uncontrollable, complex, uncategorizable originality. The great scientific ideal of stripping from reality its individuality, its uniqueness, its unruly selfhood and reducing truth to the universal, the transcendental, the classifiable, the manageable was being called into question in favor of the unique, the richly textured original, the diverse and non-classifiable. The individual was achieving a certain ascendancy over the genre, the generalizable, the classifiable. The strict equation of the quantifiable and generic with the intelligible was giving way to a new appreciation of the unique, the original, the individual. Whether in the study of cultures which resist homogenization (in theory as well as practice) and hierarchical judgment, so-called natural moral laws which were proving to be non-universal, popular religiosity arising from diverse religious and cultural sensibilities, religious (including mystical) experience, sacred texts, psychological phenomema, literature, or art – the ideal of stripping phenomena of what made them phenomenal, what makes them unique and individual, in order to subsume them within classes that could be handled scientifically was giving way to the desire to know, in the biblical sense of “know,” the individual in its, her, his, their particularity and wholeness. And the road to such inter-subjective knowledge was not the laboratory (or intellectual) experiment but communication, listening, understanding, dialogue.

What has this to do with the striking originality of Vatican II and its remarkable ecumenical fallout? Rather than, as at Trent and its predecessors, struggling to come up with, even fighting over, abstract dogmatic formulations, transcendent and unchangeable liturgical rubrics, universal moral norms, pristine ecclesiastical structures, divinely



sanctioned roles and responsibilities and powers – that is, over universal, transcendental truth which was to be enunciated clearly, proven apodictically, imposed universally, and enforced without exception this Council was concerned with the actual, existential experience of the enormously diverse community called Church and its unbelievable individuality, its experientially and historically based **diversity**. The Council chose to affirm the phenomena that the mysterious reality “Church” presented rather than try to suppress, to anathematize out of existence, or just ignore as cultural idiosyncracies, anything that did not fit a transcendental definition of Church. That meant taking seriously such existential experiences as the real existence of Church outside the juridical boundaries of Roman Catholicism; that faith was not restricted to Church, Catholic or Protestant or Orthodox, but manifested itself also outside Christianity; that morality was at least as much, if not more, about conscience, which is always individually personal even when instructed and guided by more general norms, than about universal norms; that the true God might be experienced outside the categories of Trinitarianism; that true worship of the one true God might be embodied and expressed in cultural behaviors and indigenous languages and symbolic rites that were not invented by the western Church nor sanctioned by its traditions nor expressed in universal languages like Latin or French.

The openness, welcome, inclusiveness, tolerance, and so on so characteristic of the attitudes and rhetoric of Vatican Council II were not a clever modern tactic for getting everyone on board before pulling up the gangplank or of selling a patented generic ecclesiastical product presented in new local packaging. These traits were the integral, even if sometimes disjointed and awkward, expression in the experience of the Church assembled in Council, of a new understanding of how humans come to know, to express, to share, and to grow. Although unnamed at the time of the Council, postmodern sensibility, with its repudiation of *a priori* dominative structures of thought and control of experience, its embrace of the variety, the unpredictability, the diversity, the originality of persons and behaviors and cultures, was, surprisingly, operative in the vast majority of the participants in the Council as witnessed by the votes on the various documents which were, even in the case of the most vigorously debated, lopsidedly in favor of the new articulations with a few of the old guard trying to hold the line against the “wishy washiness” of the new.⁴ The Council started with the spontaneity and irrepressibility of John XXIII who courageously called a very different kind of Council than any, certainly, in modern times. And it emerged surprisingly in majority of the attending bishops many of whom, in their individual dioceses had never evinced the kind of originality, openness, and even daring that they discovered in and among themselves when they came together in Council. Indeed, when many of these bishops returned to their dioceses after the Council they seemed to wonder what had possessed them – knowing in their hearts that it had been the characteristic manifestation of the Originality of God that we call the

⁴ Symbolic of the lop-sidedness of the preference of the Council for the new approach over the old was the vote on the first document the Council passed, and one of the most original in terms of past theory and practice, was the extraordinary vote: 2,147 pro to 4 opposed on *Sacrosanctum Concilium, The Constitution on the Sacred Liturgy*. None of the Council documents was passed by anything like a close vote, even though some of the topics were vigorously debated.



Holy Spirit, but wondering how they were going to live into their own words. Some of them, unfortunately, didn't. And others, themselves filled with the "spirit of the Council" but aged out by the system, were succeeded by "pharaohs who did not know Joseph" – or John XXIII – who was, himself, succeeded by a much more timid pontiff, Paul VI.⁵

5. The effect of Vatican II in the emerging theological climate of the 21st century.

We might describe this phenomenon, which emerged so clearly in the *Declaration on the Way*, as the move in theology away from the ascendancy of metaphysical discourse toward theo-poetics understood both as method and product. This has been closely associated with the ascendancy of spirituality in the areas of the Church's life that had been controlled almost exclusively by systematic and moral theology. Rather than spirituality (often called piety) being the behavioral offshoot of theology, spirituality was coming to be seen as the global term for the Church's life, one aspect of which, is theology. And, we should not be surprised, therefore, at the rediscovery and re-emergence – especially among Catholics – of the primacy of Scripture, the Church's inspired imaginative literature, over metaphysics, the best-honed tool of intellectual control in the western armory.⁶

So, let us attend for a few minutes to how this new consciousness, this new sensibility, developed and expressed itself at the Council (even though the word *theo-poetics* was never used) and how that has led to the progress that has been made and promises to be made in finding, in the aftermath of the Council, true ecumenical unity that does not suppress diversity, does not sacrifice it to uniformity, but celebrates that "reconciled diversity" that Pope Francis exalts as integral to, indeed the very condition of, genuine unity. The term that is beginning to be used, namely "theo-poetics", to designate this phenomenologically based new epistemology and rhetoric is hard to define.⁷ (In fact, my spell-checker will not accept the word, no matter what unladylike rhetoric I use to insist that it is indeed a word, not a misspelling of "theology.")

The term "theo-poetics" is used in deliberate contrast (not contradiction) to "theology". Theology is talk/discourse about God but specifically, at least in modern times, it has meant philosophically structured talk about God and the philosophy in question

⁵ For a very readable but extremely authoritative discussion of the process of what is called "reception" of the Council, i.e., its acceptance/rejection/renegotiation/ etc. by the Church at large after the close of the Council, see MASSIMO AGGIOLI, *Vatican II: The Battle for Meaning* (New York/Mahwah, NJ: Paulist, 2012).

⁶ The strongest statement of this new valorization of Scripture occurs in ch. VI of *Dei Verbum*, The Dogmatic Constitution on Divine Revelation. The study of Scripture is defined as "the very soul of sacred theology" (VI:34).

⁷ A very useful introduction to this subject is L. CALLID KEEFE-PERRY, *Way To Water: A Theo-poetics Primer* (Eugene, OR: Cascade Books, 2014) which introduces the reader to both the history of the development of the contemporary field of theo-poetics and the major authors and schools of thought in the field.



has been classical metaphysical philosophy and its offshoots. Theopoetics is actually older than philosophical theology but it has been long in abeyance and its contemporary form is somewhat different from its original patristic and then medieval forms. Theopoetics is the language of spirituality which is not anti-philosophical or anti-theological, but is not primarily metaphysical.

The first clue to the nature of theopoetics is its source – both what presents itself to be known and how that “what” is grasped. I have already suggested that the object or subject matter of this new kind (and yet very old) form of thinking about God is *religious experience* as religious and as experience – in other words, spirituality as lived revelatory experience. It is the engagement of people, individually and in community, in liturgy, ministry, moral decision making, personal prayer, civic participation, and so on, which is the site and the content and the interpretation of God’s presence and action in the world. In other words, it is religious experience in all its density and diversity and difficulty and beauty and richness which reveals who God is in and for the individual and the community in this time and place and culture. Theology, or systematically structured discourse about God, comes “after the fact” and it is theology’s task to illuminate experience, not prescribe it or proscribe it or render it abstract and coercive. However, in the nature of the case, as theology became less and less an interpretation of Scripture through liturgy, preaching, art, prayer and so on and more and more a philosophically based and structured articulation of what was believed to be the theological content of the faith stripped of cultural particularities in favor of universal intellectual categories, theopoetics was restricted to spirituality understood as less rigorous, less generalizable, less scientifically provable and so on.

We have excellent examples of the fruitful relationship between theopoetics and revelation, that is of theology as articulated spirituality, in our history, some of which is being appreciatively rediscovered today. Some of these examples fell into disrepute with the rise of ever more abstract models of theology but they are being rediscovered in our own time as remarkably rich and interesting. And some, which have fallen into desuetude are only being rediscovered today. The classical model of biblical interpretation, for example, somewhat dismissively called in recent times, “patristic exegesis” rather than “patristic interpretation”, was judged by the norm of 19th century historical critical exegesis and, since it wasn’t intended to be exegesis but to use exegesis in the theopoetic enterprise of fostering spirituality, it was dismissed as woefully unscientific, if not fantastic, and was consigned to the playpen of piety. Today we are beginning to realize that the principles of patristic biblical interpretation, while not productive of certain kinds of important information about biblical sources, nevertheless yield today, as they did in the earliest centuries, rich avenues to engagement with the critical questions of faith and life. Martin Luther knew instinctively that the hymns he wrote for his followers, resonant with biblical imagery, were as important – although in a different way – for their engagement with the New Testament as Scripture as theological treatises. The western Church in the Middle Ages lived on the beauty of the Cathedrals, often called the Catechism of the common people, and the Eastern Church wrote (not painted, but wrote) its theology into the icons. St. John of the Cross offers the hugely instructive example of theopoetics in dialogue with theology in his great masterpieces on



the mystical life which originated in his mystical poems, the “Dark Night”, the “Spiritual Canticle”, and the “Living Flame of Love”. First, out of his intense personal mystical experience, he wrote the poems. Then, he discursively “unpacked”, in his lengthy and scholastically sophisticated prose commentaries on these ecstatic poems, their theological content. Together poems and commentaries constitute a normative canon on the mystical life, but just as, given the choice between preserving the theopoetic texts of Scripture or even the best commentaries on Scripture anyone would choose the Scriptures themselves, so given the choice of John of the Cross’s poetry or his treatises. I think most people experienced in the spiritual life would choose the poems. Hildegard of Bingen in her paintings, her plays, her poetic writings created a stupendous theopoesis that quite rightly has earned her the title of Doctor of the Church.⁸

One of the great innovations of the Second Vatican Council was its rooting of the renewal in the reform of the liturgy understood as the participation of the People of God in the great *drama* of our redemption, rather than the legally regulated re-enactment of a juridically effective event on Calvary. And the return of the Bible understood as Scripture, that is, as divinely inspired *literature* rather than an historical record of God’s actions and communications, to the Catholic people who had been largely deprived of it for four centuries while they were fed on a catechism version of systematic theology and morality, was one of the greatest gifts of the Council.

In other words, theopoetics or the aesthetic engagement with the faith in and through the great works (liturgy, painting, poetry, dance, music, drama, architecture, popular piety, and so on) and through the embodiment of the faith in the works of liturgy and community life and ministry, is increasingly being recognized as the royal road to a living faith, leading to a new appreciation of the spirituality of peoples who never lost touch with the imagination and never really got in touch with systematic theology. Philosophically based systematic unfolding of the faith in theology has an important role to play but if it has nothing experiential on which to exercise its characteristic rational activity and no field of experience in which to express its reflection it becomes a sterile scholasticism, a bloodless exercise of academics rather than a red-blooded participation in the faith life of a struggling community. There are times and places in which theology – rational discourse about God – in its most academic embodiment has pride of place but never to the exclusion of or in the absence of theopoetics – the experience of the living God in and through the embodied praxis of believers. One of the great gifts of Vatican II, appearing under the rubric of “the return to the Sources” was its re-orienting of theology not away from its philosophical and rational methods and content but into a retrieval of the role of experience, of spirituality, as the matrix and expression of revelation. In other words, the placing of theology at the service of revelation which is never a body of doctrine but an experience of God, has rejuvenated and re-enlivened theology itself.

⁸ Hildegard of Bingen was named a Doctor of the Universal Church in 2012 by Benedict XVI. Both Teresa of Avila and Therese of Lisieux, both doctors of the Church, would be more easily placed in the category of theopoets than theologians in the scholastic sense of the term. The latter was hardly theologically literate and the former, though avaricious of theological knowledge, was largely unschooled in theology but the intellectual refinement of her treatises cannot be questioned.



The importance of theo-logy is that it can abstract, universalize, criticize, compare, render intelligible, argue, defend, and plumb the depths of the connections and the well-springs of meaning that are available to the intellect in its most creative and disciplined activity. But only if it is rooted in the spirituality, the lived experience, that expresses itself in and is expressed by the concreteness of the aesthetic, only if it generates and is generated by a theo-poesis that comes to expression not primarily in rational discourse but in the rich diversity and multiplicity of religious experience, can theology play its true role in the Church and the world.

6. Conclusion

So, in conclusion, let me now circle back and make my point about the success, both that achieved and that which we can realistically anticipate, of ecumenical dialogue – dialogue between Lutherans and Roman Catholics and indeed in the Church in all its diversity, east and west, north and south, pre-modern and modern and post-modern – and even inter-religious dialogue with Christianity’s elder sibling Judaism and those ancient paths to transcendence that predate and post-date the Judaeo-Christian experience. I have been trying to suggest that the reason Vatican II has succeeded in launching what no Council before it has been able to launch, not the reform of a recalcitrant or wayward institutional Church, a ringing condemnation of paganism, heresy, or laxity, a disciplinary house-cleaning at home and a vigorous proselytism abroad, but genuine, mutually enriching dialogue among all those who seek God and even, potentially, those who do not yet seek God, is that it has re-connected its doctrinal discourse to the deep springs of human religious experience. How this project can continue as post-modernity unfolds is certainly not clear but I find great hope in the re-integration of sense and sensibility, of reason and feeling, of thought and art, of prose and poetry, indeed of soul and body in the path Vatican II opened out for us, the path the founders of the Graduate Theological Union set out on and of which we are the inheritors and, I trust, the safe-keepers and cultivators, as we celebrate the 500th anniversary of the Reform in which we are all still, by the grace of Jesus Christ, engaged.



Come leggere i testi spirituali: principi metodologici ed ermeneutici

di Jesús Manuel García Gutiérrez*

Nella società multimediale fondata sull'immagine e sul suono, il piacere della lettura non è punto di partenza, ma punto di arrivo. La lettura è una operazione impegnativa: solo dopo una lettura informativa e dopo aver appreso un determinato metodo, tenendo conto degli ostacoli che la lingua, la cultura e la specificità stessa del genere letterario dei testi spirituali del passato pongono al lettore d'oggi, è possibile cogliere in profondità il messaggio di un testo spirituale e leggerlo con piacere. Ce lo ricorda il mistico castigliano, Giovanni della Croce, nell'introduzione alla sua *Notte oscura*: «Il lettore non si meraviglia di trovarla al quanto... oscura. Credo che questo potrà accadergli all'inizio della lettura. Andando avanti, però, comprenderà meglio anche il principio, perché un punto illumina l'altro. Rileggendo, poi, una seconda volta, credo che tutto gli sembrerà più chiaro».¹ In realtà, leggere per la prima volta un testo spirituale non è molto diverso, nella sostanza, dal conoscere una persona nuova. Bisogna osservarlo attentamente, rivolgergli le domande che possano scoprirlo e rivelarlo: la ripetizione permetterà poi una conoscenza vicendevole. In modo analogo, solo recuperando questa familiarità con l'esperienza formalizzata dal testo letterario, possiamo gustare la lettura.²

Il processo di lettura richiede un atteggiamento iniziale di confidenza con il testo: il lettore sceglie un tempo appropriato ed un luogo adatto, assume una posizione che lo prepara a legarsi al testo, ad adattarsi al suo ordine e ad ascoltarne il messaggio. Si tratta di una partecipazione, sia del corpo che dello spirito, che facilita la concentrazione per scoprire certi aspetti connessi fra di loro costituenti uno schema progressivo, comune nelle grandi tradizioni religiose: dalla semplice lettura alla meditazione, dalla meditazione alla preghiera, dalla preghiera alla contemplazione. Il testo deve risuonare il più profondamente possibile nella struttura psico-fisica del lettore.

* Jesús Manuel García Gutiérrez, salesiano, docente nella Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana, consultore teologo presso la Congregazione per le Cause dei Santi e direttore della rivista «Mysterion».

¹ SAN GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del Monte Carmelo*, prologo 8, in Id., *Opere complete*. Introduzione e note di L. Borriello e G. della Croce, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2001, 155.

² Cf. J. STAROBINSKI, *La lettura: il testo e l'interprete*, in P. NORA – J. LE GOFF (edd.), *Fare storia*, Torino, Einaudi, 1981; C. SEGRE, *L'analisi del testo letterario*, Torino, Einaudi, 1985; E. Raimondo, *Ermeneutica e commento*, Firenze, Sansoni, 1990;



Queste pagine vogliono contribuire a favorire la lettura dei testi spirituali, indicando criteri che permettano di dare vita ad una parola del passato senza tradirla. A questo scopo, continuo la riflessione già avviata nel n° 1/2016 della rivista «Mysterion» sul metodo *teologico esperienziale* della teologia spirituale. Colà concludevo dicendo che anche se è importante dare un nome al metodo, è più determinante che il metodo rispetti sia le esigenze di una *critica storica* del fenomeno, come anche il bisogno di una *ermeneutica teologica* corretta, piuttosto che una adeguata *applicazione alla vita del credente*.³

Alla base di ogni testo spirituale, sta il vissuto dinamico e progressivo della persona che scrive. In dialogo con il domenicano García de Toledo, Teresa di Gesù ci fa capire che in ogni esperienza vissuta possiamo distinguere tre momenti diversificati e complementari: «Perché una cosa è che il Signore ci dia la grazia, un'altra è intendere che favore e che grazia sia, un'altra ancora saper dire e far capire come sia» (V 17,5).⁴ Un'esperienza dunque comprende non soltanto ciò che succede, ma anche ciò che è capitato e comunicato. L'attento lettore del testo spirituale avverte che nel racconto dell'autore avvengono i tre momenti indicati dalla Santa abulense:

a) Il racconto parte da ciò che il soggetto sente: “ciò che appare” attraverso l'intuizione della coscienza viene sperimentato dalla persona. Ad esempio, nelle *Relaciones e Mercedes*, Teresa di Gesù *si sente* invasa dal divino e non fa altro che scrivere “los avisos” che Dio le diede (CC 58.27).⁵ In questa prima tappa, l'approccio fenomenologico permette di studiare il contenuto dell'esperienza vissuta.⁶

b) Nel testo emerge poi la riflessione e l'interpretazione del soggetto su ciò che ha intuito. Si tratta dell'approccio ermeneutico: il significato dell'attività umana, così come quella degli dei, non è accessibile direttamente: va sempre interpretata. La realtà è soggetta alle dinamiche dell'interpretazione, che vengono mediate attraverso il linguaggio⁷

³ J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Il metodo «teologico esperienziale» della teologia spirituale*, in «Mysterion» 9 (2016) 1, 5-17.

⁴ TERESA DI GESÙ, *Libro della Vita*, in TERESA D'AVILA, *Opere complete*, Milano, Figlie di San Paolo, 2000, 207. Altre sigle utilizzate in questo lavoro: M = *Castello interiore* o *Mansioni* (1 M 2,3 = prima mansione, capitolo secondo, punto terzo); R = *Relazioni*.

⁵ Si veda l'edizione critica di *Cuentas de Conciencia* [in it.: *Relazioni*] in TERESA DE JESÚS, *Cuentas de conciencia. La otra autobiografía (1560-1581)*, texto crítico y comentario: Manuel Diego Sánchez e Secundino Castro Sánchez, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2013. [= CC].

⁶ Non di rado, gli autori dei testi spirituali comunicano i fenomeni mistici sperimentati nella loro coscienza, e attribuiti direttamente a Dio, come qualcosa di specificamente soprannaturale: «Ya sabéis que discurrir con el entendimiento es uno, y representar la memoria al entendimiento verdades es otro» (6 M 7,10-11). L'esistenza di Dio, ad esempio, è una intuizione della coscienza che “appare” nell'esperienza umana e dà una direzione alla vita del credente.

⁷ Sul linguaggio mistico e simbolico si veda J. MARTÍN VELASCO, *Il fenomeno mistico. Antropologia, cultura e religioni*. I, ed. it. a cura di Luigi Saibene, Milano, Jaca Book, 2001, 49-79; M. BALDINI, *Il linguaggio mistico*, Brescia, Queriniana, 2019; G. PATTARO, *Il linguaggio mistico*, in LM II, 484-506; A. PACCIOLO, *Linguaggio metaforico*, in DM, 745-749; Massimo BALDINI, *Linguaggio mistico*, in DM, 750-752; L. BORRIELLO, *Esperienza mistica e Teologia mistica*, 153-184; Ch.A. BERNARD, *Teologia spirituale*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2002, 181-193; ID., *Teologia simbolica*, prefazione all'ed. it. di Carlo Maria Martini, ed. it. a cura di Maria Giovanna Muzj, Roma, Paoline, 1981.



e, più specificamente, attraverso la produzione di testi.⁸ All'origine comune dei generi letterari c'è la necessità che la vita ha di esprimersi, di rivelarsi.

c) Ciò che il soggetto sente, interpreta e di cui si appropriava⁹ viene anche comunicato perché diventi cammino per gli altri: è l'approccio applicativo o mistagogico. La vita raccontata si rivela a vantaggio del lettore. Nel caso delle *Relazioni* di Teresa di Gesù si tratta di grazie che hanno bisogno della scrittura per essere fissate, ma che provengono dal Signore che ordina alla Santa di scriverle (cf. CC 7,2.54.66,2) per poi poter tradurle nella vita perché servano di guida ad altri. Si tratta quindi di un documento confidenziale, intimo che racchiude in sé un carattere di universalità.

Fedele quindi allo sviluppo progressivo del metodo *teologico esperienziale*, propongo una lettura dei testi spirituali che non si limiti soltanto alla loro descrizione storico-fenomenologica, ma che risponda anche ad una sua corretta comprensione ermeneutico-teologica per poter poi attualizzare, valorizzare e applicare il messaggio spirituale contenuto nei testi. La descrizione del contesto storico permetterà di cogliere informazioni sull'autore, sull'ambiente in cui egli vive, sulla sua situazione e sull'epoca in cui avviene il racconto del vissuto. L'interpretazione, dal canto suo, ci consentirà di prestare attenzione al testo, ascoltarlo per capirlo, assimilarlo per poi attualizzarlo e valorizzarlo perché abbia un impatto progressivo nella vita.

In queste pagine, utilizzerò l'espressione «testi spirituali» nel senso ampio della parola, includendo generi letterari e linguaggi diversi: autobiografie, confessioni, biografie, poesie, agiografie, lettere, testamenti, trattati teorici, libri di storia, testi di meditazione o preghiera... D'altro canto, una cosa sono i testi spirituali divulgativi, destinati a fomentare in un vasto pubblico la vita interiore, e un'altra sono i testi classici o scientifici sulla vita spirituale rivolti ad un determinato genere di persone, ed ancora i testi spirituali indirizzati ad un unico destinatario. In tutti però c'è il riferimento esplicito al vissuto della persona: elemento irrinunciabile per descrivere l'esperienza spirituale. All'origine non c'è un libro, ma il vissuto della persona. L'impronta del vissuto la troviamo nelle testimonianze generalmente scritte «non solo perché i testi offrono una solida base documentaria alla storia e all'elaborazione teorica, ma anche perché rappresentano la traccia più consistente e più facilmente leggibile di ciò che chiamiamo esperienza spirituale».¹⁰

Nell'articolazione del lavoro, seguirò l'ordine logico dell'indagine sui testi spirituali: dapprima si coglie il significato di un testo nel suo contesto e si tenta di descriverlo; si afferra poi il suo significato e lo si interpreta servendosi di una precisa criteriologia, ed infine si ricupera il significato del testo e lo si applica alla propria esistenza per trasformarla.

⁸ D.B. PERRIN, *Studying Christian Spirituality*, Baltimore, MD: Routledge, 2007, 41. Si veda il passaggio di Paul Ricoeur da un approccio fenomenologico ad uno ermeneutico in: *The Symbolism of Evil*, New York, Harper and Row, 1967.

⁹ Cf. S.M. SCHNEIDERS, *A Hermeneutical Approach to the Study of Christian Spirituality*, in *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*, a cura di Elizabeth A. Dreyer e Mark S. Burrows, Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2005, 49–64; *The Study of Christian Spirituality: Contours and Dynamics of a Discipline*, in *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*, 5–24.

¹⁰ A. MONTANARI, *Criteri e metodi di lettura dei testi spirituali dell'epoca patristica e medievale*, pro manuscripto, Milano, Facoltà di Teologia, 2008.



1. La descrizione del contesto vitale del testo

Una prima lettura del testo spirituale tiene conto non solo dei fatti storici, ma anche dello sviluppo storico del testo. Ogni evento spirituale avviene entro un contesto temporale e culturale concreto e tramite una attività simbolica determinata. La descrizione di questo contesto è il primo passo per capire la forma e l'espressione del vissuto raccontato.¹¹

Nella ricostruzione degli avvenimenti di un passato lontano, conviene che il lettore si affidi alla lettura del testo critico che sia il più vicino possibile a quello voluto dall'autore. Una parola si comunica attraverso un testo ed un linguaggio che richiede di essere analizzato con strumenti adeguati per ritrovare la sua forma autentica ed oggettiva.

Di regola, l'edizione critica di un testo ci offre la ricostruzione del testo autentico, quello critico e più affidabile. Una comprensione più recente di queste problematiche definisce il testo critico in modo più ampio, cioè come quello che copre l'intera tradizione testuale dell'opera nella tensione che si costituisce fra autore, editore, copista e stampatore, e così anche con la ricezione da parte del pubblico; in breve, la descrizione dell'intera storia del manoscritto.

1.1. Critica delle forme e generi letterari

Alla critica letteraria segue la critica delle forme: in alcuni testi, ad esempio in quelli biografici, si possono identificare unità letterarie che si chiamano *forme*: sono piccole unità o brevi racconti, esistenti prima della redazione del testo, che l'autore utilizza: si dovrà prestare attenzione quindi alle metafore, a ripetizioni, sommari ed esempi... Si può arrivare a individuare il genere o i generi letterari utilizzati dall'autore: non è la stessa cosa un testo mimetico, retorico, una poesia, un diario, una lettera, il libro di un'epoca od un trattato. L'oggettività e precisione pretesa in un trattato di spiritualità differisce dal linguaggio diretto di una lettera, cosa che non si pretende ordinariamente in una poesia lirica. Una lettera ha bisogno di essere interpretata in relazione con la comunicazione a cui risponde e le persone che si mettono in comunicazione per mezzo di essa. Un testo mistico si esterna spesso con metafore, simboli, che non possono essere interpretati come linguaggio tecnico scientifico, o come una conversazione umana ordinaria.

Individuati il genere ed il linguaggio utilizzato, è importante prestare attenzione ai diversi livelli presenti nella descrizione di una forma spirituale. Così, in una *Biografia* si dovrebbero cogliere i tre livelli: a) il profilo della vita del santo nel quale si manifesta una effettiva presenza ontologica; b) il contesto che permette di capire il fenomeno sullo sfondo dell'orizzonte esterno; c) il nucleo più interiore nella vita della figura in questione, in cui si svela l'orizzonte interno.¹²

¹¹ Cf. M. DE CERTEAU, *Culture e spiritualità*, in «Concilium» 2 (1966) 6, 66.

¹² K. WAAIJMAN, *La spiritualità. Forme, fondamenti, metodi*, Brescia, Queriniana, 2007, 700-722. Si veda anche M. ZAMBRANO, *La confessione come genere letterario*, Milano, Abscondita, 2018.



Accertata poi l'affidabilità del testo ed individuata la sua *forma* ed il suo genere letterario, si passa ad una conoscenza più ampia della cultura che soggiace al testo, ad una certa misura della coscienza dell'identità storico-sociale compresa nel fatto letterario ed anche al contesto culturale che lo ha prodotto.

1.2. Descrizione del contesto vitale del testo

L'autore che scrive un testo vive in un'epoca e in una regione che ha una cultura spirituale propria, in un contesto vitale che determina la scelta degli avvenimenti più significativi da raccontare (fatti, episodi, riflessioni...) e li organizza pensando ad una destinazione, ad una provenienza, a tutta una serie di elementi che, in quanto possibile, il lettore deve cercare di capire. Il lettore deve sforzarsi inoltre di entrare nelle intenzioni dell'autore del testo esaminando le allusioni, le affermazioni implicite o esplicite, le promesse fatte, i lettori immaginari presupposti, le intenzioni spiegate...

Per contestualizzare un testo spirituale si possono porre vari interrogativi:

- chi ha scritto il testo?
- quando è stato scritto? In quale occasione?
- per quali destinatari è stato concepito?
- che cosa dice il testo? Quali sono i temi centrali sviluppati nel testo?
- come sono espressi?
- quale immaginario esprime?

A queste domande corrispondono i quattro livelli della descrizione del contesto storico: datazione storica del testo, accertamento del contenuto semantico, analisi tecnico-formale delle componenti linguistiche, stilistiche e strutturali, e l'individuazione dell'immaginario che esprime.

Un testo inoltre fa parte di una struttura articolata: ha una sua collocazione a fianco di altri testi, di commenti di esperti, e perciò la sua comprensione richiede una conoscenza più ampia della tradizione del suo contesto per capire il suo significato. Queste fonti extra-testuali sono importanti perché ci aiutano valutare sia i contenuti che la forma del testo stesso.

In questo primo approccio col testo, il lettore non si può limitare all'accertamento dei fatti ricavati, ma deve sforzarsi di comprendere il significato che egli trova nei dati accertati e determinare il significato di un certo loro sviluppo nell'ambito della sua coscienza storica.¹³ In realtà, questo primo contatto con il testo è già un esercizio ermeneutico: la prima interpretazione infatti nasce dalla lettura attenta del testo, nel suo vero contesto. Ed è per questo che esso può essere interpretato meglio da uno studioso che non sia l'autore. Ecco l'importanza delle fonti e del saperle utilizzarle bene. Cosa fa il lettore quando interpreta? Elabora congetture, tenta di capire ciò che il testo dice: questa operazione viene fatta dal lettore per cogliere il vissuto dell'autore, un vissuto che è raggiungibile per il lettore solo attraverso il testo.

¹³ Cf. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1972, 392-393.



Quando il lettore storicizza un autore, cerca di portarlo nel nostro tempo, definendo il suo significato per noi. Quando noi diciamo: «Don Bosco è un modello eccellente di come accompagnare i giovani verso la santità», certamente lo collochiamo nel suo tempo, ma lo proponiamo anche all'interno di una nostra gerarchia di valori. Ciò vuol dire che nel contestualizzare un testo non ci limitiamo ad entrare nella vita del testo, ma lo inseriamo anche nella nostra vita, così come appare dalla nostra posizione socio-culturale.

2. Lettura ermeneutico-teologica per cogliere il significato del testo

Nell'approccio fenomenologico si esamina il testo in riferimento alla vita; in quello ermeneutico si coglie la vita in riferimento al testo stesso. Ciò che appare nel testo ha bisogno di una interpretazione. Non basta stabilire il contesto di uno scritto, oppure il suo senso linguistico o psicologico: è necessario arrivare al senso esistenziale prendendo in considerazione la relazione ermeneutica autore-interprete, cogliere il modo di essere-nel-mondo dell'autore che si racconta: questo è il compito dell'ermeneutica.

L'ermeneutica si propone quindi come il normale sviluppo della componente fenomenologica dell'esperienza vissuta: «Non basta spiegare un fatto, bisogna comprenderlo; non basta determinare un'esperienza spirituale, bisogna anche interpretarla nella complessità della sua stessa esistenza».¹⁴ Mentre la fase della lettura descrittivo-fenomenologica del contesto è dedicata all'accertamento del fatto e al reperimento del contenuto effettuale del testo, quella dell'interpretazione ha come obiettivo quello della scoperta del «contenuto di verità» interagendo con il testo con domande attuali circa il significato per la nostra vita. L'interpretazione è il momento ermeneutico vero e proprio perché mette in correlazione sia il momento storico descrittivo in cui è stato elaborato il testo, sia la prospettiva del lettore attuale, il quale torna a dargli valore e significato.

2.1. Un vissuto spirituale già interpretato, da interpretare

L'autore di un testo spirituale, raccontando oralmente o per scritto la propria esperienza, la interpreta.¹⁵ Perciò il teologo spirituale deve essere consapevole di interpretare un vissuto spirituale che riceve già mediato dall'autore stesso. La stessa fede cristiana si fonda, in primo luogo, sulla trasmissione storica delle testimonianze di coloro che

¹⁴ F. ASTI, *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 228.

¹⁵ Nel prologo a *Fiamma d'amor viva*, Giovanni della Croce scrive: «Si tratta, infatti, di cose talmente interiori e spirituali che comunemente non si possono esprimere a parole, perché ciò che è spirituale eccede i sensi. È difficile, quindi, dire qualcosa della sostanza di ciò che è spirituale, se non ne si è profondamente penetrati. Poiché ho poco spirito interiore, ho sempre rimandato la cosa, fino a questo momento, in cui mi sembra che il Signore abbia aperto un po' la mia intelligenza e mi abbia dato un po' di fervore. Egli ha agito così per rispondere al pio desiderio che Vostra Grazia nutre: Sua Maestà vuole, forse, che vi vengano spiegate strofe che per voi sono state composte» (*FB*, prologo, 1).



hanno seguito Gesù.¹⁶ Coloro che stavano davanti al santo sepolcro vuoto si trovarono di fronte al compito di dover interpretare cosa volesse significare l'evento. Le prime comunità cristiane interpretarono la loro esperienza viva di Gesù e la trascrissero. Le comunità nate dopo la Pentecoste dovettero affrontare l'arduo compito di analizzare criticamente le tante e diverse verità su Gesù in relazione a Dio e allo Spirito, eccetera. Al di fuori di una qualche esperienza non si dà alcuna rivelazione.¹⁷ Ogni esperienza poi è soggetta ad interpretazione. L'uomo d'oggi leggendo gli scritti di quegli autori-redattori si confronta con la loro esperienza originaria e con quella delle loro comunità di appartenenza, ma partendo dal suo mondo d'esperienza, con concetti, linguaggi, ambiente e problematiche proprie. Sarà fondamentale acquisire un'approfondita conoscenza delle mediazioni storiche di quel tempo, come anche di quelle del tempo presente.¹⁸

Noi oggi viviamo un altro tempo, con altri problemi e interrogativi, in un altro contesto storico-socio-culturale, per cui è lecito chiedersi come, ad esempio, il vissuto di Teresa o quello di Paolo VI possa in qualche modo valere per il nostro tempo, presupponendo che non tutte le interpretazioni di allora possono avere un senso oggi ed è per questo che oggi possiamo liberamente esprimere in modo nuovo e presentare secondo categorie proprie e secondo modelli o teorie differenti i loro vissuti. Ciò viene fatto proprio per rimanere fedeli a quell'esperienza vissuta da loro.

In quest'operazione, sovente si incontra una difficoltà, già presente negli stessi autori dei testi spirituali, soprattutto in quelli dei mistici: l'inadeguatezza cioè della comunicazione delle loro testimonianze riguardo alla realtà sperimentata e alla conoscenza che ne hanno acquisito.¹⁹ I mistici infatti non sempre riescono a capire ciò che in loro avviene, e quando lo capiscono non sempre riescono a comunicarlo: Teresa, solo in un secondo momento riuscì a «entender aquellas palabras que dice el Señor... (CC 15,1);²⁰ «diéronse a entender aquellas palabras...» (CC 13,1); «Dióme a entender el Señor...» (CC 28,1).

Questa, ed altre situazioni simili nelle quali viene a trovarsi il lettore, richiedono da parte sua alcune attenzioni particolari circa l'individuazione del «registro» attraverso il

¹⁶ Cf. H.-G. JANBEN, *Esperienza. Considerazioni di teologia fondamentale*, in P. MARTINELLI (ed.), *Esperienza, teologia e spiritualità*, in «Italia Francescana. Supplemento» (2009) 3, 41-47. Riguardo all'ermeneutica della testimonianza si veda: P. RICOEUR, *Ermeneutica della testimonianza*, in *Testimonianza, Parola e Rivelazione*, Roma, Dehoniane, 1997, 73-108.

¹⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *La questione cristologica. Un bilancio*, Brescia, Queriniana, 1980, 18.

¹⁸ «All'inizio della tradizione cristiana non abbiamo quindi una dottrina, ma una storia di esperienza; non un rapporto neutrale sui fatti. Nel Nuovo Testamento i discepoli hanno trattato in modo riflesso ciò di cui avevano fatto esperienza»: E. SCHILLEBEECKX, *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo*, Brescia, Queriniana, 1985, 19.

¹⁹ Nel prologo al *Cantico spirituale*, Giovanni della Croce scrive: «Per questo, non intendo spiegare tutta l'ampiezza e la ricchezza che lo spirito fecondo d'amore ha riversato in queste strofe. Anzi sarebbe un errore credere che le parole d'amore riguardanti l'intelligenza mistica, come quelle delle presenti strofe, possano essere, in qualche modo, spiegate con parole semplici [...]. Chi può descrivere ciò che egli fa capire alle anime innamorate, nelle quali dimora? [...] Certo, nessuno, nemmeno quelle anime nelle quali si verificano questi favori celesti. Per questo motivo preferiscono far comprendere parte di ciò che sentono e rivelare qualcuno dei tanti misteri di cui conoscono il segreto attraverso figure, similitudini e immagini, anziché darne una spiegazione razionale» (CB, prologo, 1).

²⁰ TERESA DE JESÚS, *Cuentas de conciencia*, 47-49.



quale viene comunicata l'esperienza²¹ e soprattutto riguardo la correttezza dell'interpretazione e, di conseguenza, riguardo le regole ermeneutiche delle quali il teologo si serve.

2.2. *Il dialogo ermeneutico tra autore e testo*

L'interpretare essenzialmente conduce ad un dialogo tra autore e testo, tra chi scrive e chi legge.²² Il lettore fa bene a chiarire anzitutto perché vuol leggere un determinato testo spirituale, cosa cerca in esso. Ma farà bene anche a ricordare che se le sue domande sono importanti rispetto al testo, altrettanto importanti risulta chiedersi perché gli autori l'hanno scritto. Ogni autore infatti ha una sua intenzione nello scrivere un testo. Il comprendere l'esperienza interiore di un autore, fissata nel testo, è possibile soltanto interpretando l'espressione oggettiva che il soggetto ne dà: tale interpretazione però suppone prima di tutto che si tenga conto dell'intenzionalità che ispira l'esperienza raccontata dall'autore e che la rende differente e originale rispetto alle altre esperienze che l'uomo può fare: «perché questo testo è stato scritto?». A questo punto, la lettura diventa un incontro di intenzionalità. I testi sono espressioni di vita durevolmente fissate che devono essere comprese. Questo significa che un partner, nel dialogo ermeneutico, parla solo attraverso l'altro partner, l'interprete. Grazie all'interprete il testo scritto acquista un nuovo significato.²³ L'ermeneutica diventa un dialogo in cui i partner discutono su una materia di comune interesse e nella cornice di un linguaggio comune: la creazione di questo linguaggio, il nascere del soggetto del discorso e la realizzazione della comprensione sono un'unica cosa. È quindi perfettamente legittimo parlare di un dialogo ermeneutico.

In questo dialogo, il 'mondo vitale' del soggetto che legge (fede, valori, visione del mondo, status sociale, situazione economica, orientamento sessuale, appartenenza confessionale, contesto culturale...) ha un impatto su ciò che viene letto, perché determina, almeno in parte, il modo in cui verrà accolto. Il testo infatti si comprende solo in relazione a domande attuali per il nostro tempo: ciò che sto leggendo, – si domanda il lettore – cosa significa per me? A questo proposito, conviene evitare letture fatte 'monologicamente', cioè senza prestare attenzione al pensiero che ci propongono gli altri, con i loro apporti e con i loro limiti. Generalmente i lettori di questo tipo diventano selettivi, cercano nel libro – e purtroppo trovano – ciò che avevano già nella propria testa.²⁴ Essi non si preoccupano della pre-comprensione del testo ma applicano al testo i propri pregiudizi. Nella pre-comprensione il lettore si apre alla comprensione del testo, si dispone ad ascoltare l'autore. Seguendo i propri pregiudizi, il lettore si preclude ad ogni novità nella lettura del testo.

²¹ Sorrentino elenca sei "registri": narrativo, eucologico, estetico, affettivo, dialogico e pratico. Cf. D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Assisi, Cittadella Editrice, 2007, 122-128.

²² Cf. F. RAURELL, *Lettura plurale del testo. Metodi biblici*, in E. COVI - F. RAURELL (edd.), *Metodi di lettura delle Fonti Francescane*, Roma, Ed. San Lorenzo da Brindisi, 1988, 109.

²³ Cf. H. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 2000.

²⁴ Cf. M. RUIZ JURADO, *Metodo nella spiritualità. Parte teorico-pratica*, pro manuscripto, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1994.



Tuttavia, non possiamo fare a meno dei pregiudizi. Sarebbe impossibile comprendere la realtà in modo non pregiudiziale, cioè immettendosi in essa in modo aperto, *tamquam tabula rasa*, perché lo stesso sperimentare diventa esperienza secondo il punto di vista particolare del lettore. Ciò non è un male di per sé, ma è necessario prestare attenzione agli elementi che potrebbero inficiare l'indagine.

2.3. *Spiegazione e comprensione di un testo spirituale*

Il codice per decifrare la ricchezza originale di un determinato vissuto cristiano si concretizza nello *spiegarlo*:²⁵ nel caso di un racconto spirituale, spiegare come Dio si è manifestato, nell'arco della storia della salvezza, nella vita della comunità. Una volta spiegato, si dovrà arrivare alla sua *comprensione*, a capire cioè quale significato abbia per la vita. A questo riguardo, dirà Schleiermacher: «culmine della comprensione è capire un autore meglio di quanto egli capisce se stesso».²⁶

Ciò che davvero importa è l'abilità di «sentire le condizioni dell'anima di un altro», cioè la comprensione empatica: afferrare, attraverso ciò che è scritto, l'espressione dell'interiorità di un altro. Negli scritti spirituali c'è bisogno di una certa capacità intuitiva per scoprire il significato delle espressioni, i simboli, le metafore, in sintonia con l'autore. Rudolf Bultmann ha dimostrato che ogni interpretazione di un testo presuppone una condizione di lettura che ha una relazione esistenziale con il soggetto del discorso che si esprime, direttamente o indirettamente, nel testo.²⁷ Ogni interpretazione di un testo è sempre sostenuta da una pre-comprensione, la quale focalizza le domande al testo: perciò è importante che la pre-comprensione sia adatta. Purtroppo, nel caso dei testi spirituali, non è chiaro in anticipo quale attitudine debba essere predominante nella pre-comprensione del testo. Comunque sia, Bultmann afferma che l'interpretazione è causata dal fatto che entrambi (autore ed interprete) hanno la stessa relazione vitale con il soggetto del discorso che è al centro della discussione e così l'interprete è aperto all'indagine perché si condividono lo stesso contesto di esperienza vivente. In breve, per leggere correttamente un testo spirituale si richiede l'atteggiamento del discepolo capace di andare oltre la lettura prettamente storica dei testi e del vissuto, per leggere il testo «dal di dentro». Quanto più profondo è questo atteggiamento, tanto più ci si avvicina al significato oggettivo del testo considerato.

²⁵ Ricoeur parla dell'interazione tra *spiegazione e comprensione*: P. RICOEUR, *What Is a Text? Explanation and Understanding*, in *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, Evanston, Northwestern University Press, 1991.

²⁶ F. SCHLEIERMACHER – H. KIMMERLE, *Hermeneutics: the handwritten Manuscripts*, Missoula, Published by Scholars Press for the American Academy of Religion, 1977, 181.

²⁷ Cf. R. BULTMANN, *Il problema dell'ermeneutica*, in *Credere e comprendere*, Brescia, Queriniana, 1977, 565-588.



2.4. Il coinvolgimento del lettore e la distanza da rispettare nella lettura critica del testo

Nel processo di lettura di un testo spirituale il lettore entra nel testo ed il testo nel lettore. Leggere suppone un'esperienza estetica nel senso letterale: il lettore è, per così dire, coinvolto, toccato dal testo e vi partecipa;²⁸ si produce una fusione fra l'uno e l'altro che possiamo chiamare simbiosi. Ogni atto di lettura ha una dimensione interpellante, provoca un impatto tra le idee ed i valori dell'autore del testo e quelle del lettore: il lettore, toccato dallo scritto, opera un processo di riconfigurazione del suo mondo, delle sue idee, dei suoi valori.²⁹ E tuttavia per capire bene il significato, se vuole essere critico, deve salvaguardare la dovuta distanza da esso.

Fowler rileva due differenze fra il critico e il lettore di un testo spirituale. Il critico fa un passo indietro per creare uno spazio, una distanza che gli permetta di essere più oggettivo nel giudizio; il lettore cerca invece di eliminare la distanza fra sé e il testo per permettere l'unione del suo essere con ciò che sta leggendo. Il critico pronuncia giudizi sul testo e li esprime chiaramente, il lettore non fa nulla di ciò.³⁰

Nella distanza adottata dal critico, un dato testo è separato dalla sua presenza funzionale e diviene oggetto, presenza oggettiva. Solo distanziandomi posso esplorare il testo dall'inizio alla fine, comparare fra loro i vari segmenti e cercare, con attitudine critica, la coerenza dello scritto. È solo in quanto critico che posso sottoporre il testo spirituale ad un esame approfondito per cogliere le costanti del vivere.

2.5. Prospettiva inter-dialogica con quella degli altri interpreti

Il puntare sull'interpretazione favorisce la creazione di una comunità di dialoganti. Il lettore deve essere consapevole della sua interpretazione parziale e relativa, deve evitare prospettive totalizzanti. Chi interpreta un testo lo fa dal suo punto di vista: sarà dunque conveniente concepire la propria prospettiva in modo dialogico e interdisciplinare con quella degli altri interpreti. Ogni interpretazione è parziale, propria di una determinata epoca, di un determinato gruppo sociale, di una determinata persona, di una cultura. Mentre si interpreta si è obbligati a dare un significato, ma, allo stesso tempo, si deve capire che questi significati sono infiniti e che ogni interpretazione è destinata ad essere superata. Anche se ogni interpretazione è relativa, è tuttavia necessaria perché grazie ad essa il patrimonio di valori sarà continuato e arricchito, selezionato e tramandato al futuro.

2.6. La tensione ermeneutica tra le parti ed il tutto

Una parte qualunque del testo può essere compresa soltanto compiutamente attraverso l'insieme. Quindi la crescente comprensione di ciascuna parte e di ciascuna sezione,

²⁸ W. ISER, *L'atto della lettura*, Bologna, Il Mulino, 1987.

²⁹ Cf. P. RICOEUR, *Tempo del racconto*, vol. III, Milano, Jaca Book, 1988, 241-278.

³⁰ Cf. R. FOWLER, *Let the reader understand*, Minneapolis, Fortress, 1991, 27.



che raggiungiamo partendo dal principio e muovendoci lentamente in avanti, è sempre provvisoria. Essa diviene più completa nella misura in cui possiamo vedere ogni sezione più grande come un'unità coerente. Appena ci volgiamo ad una nuova parte, incontriamo nuovi suggerimenti e quindi nuove incertezze. Mentre ci spingiamo avanti, il nuovo materiale illumina tutto ciò che abbiamo già trattato finché improvvisamente, alla fine di ogni parte, l'intera opera appare chiara e visibile nel suo contesto nettamente definito.

Il testo spirituale mostra il carattere frammentario di ogni vissuto: l'uomo si percepisce incompiuto, come abbozzo, come frammento, *in fieri*... Chi racconta il proprio vissuto, lo fa per tentar di uscire dai propri limiti, spostarli e trovare l'unità originale del suo essere: spera infatti di acquisire finalmente l'integrità che gli manca, l'unificazione della sua figura totale.

3. Il confronto con una criteriologia teologica

Chi legge un testo spirituale, non si accontenta di una descrizione dell'evento, o di capire "cosa e come sia accaduto", ma tende verso il raggiungimento del significato ultimo del testo: questo implica una insopprimibile istanza veritativa, di saper cioè leggere l'azione divina nell'uomo – una azione contenuta nel testo e ispirata dallo Spirito – e la reazione dell'uomo all'azione di Dio in lui.³¹ Infatti, in quanto lettori cristiani, crediamo che l'esistenza autentica è ispirata e guidata dallo Spirito Santo, sommo datore di saggezza e verità.

Il lettore credente, per tanto, oltre che della corretta applicazione della teoria ermeneutica, si dovrà preoccupare di giungere alla verità della fede, confrontandosi con il dato oggettivo della rivelazione trasmessa nella Sacra Scrittura, veicolata dalla Tradizione e garantita dal Magistero. Ogni lettura critica di un testo spirituale nasce infatti dalla dialettica fra il «contenuto di fatto» (lettura di contestualizzazione) e il «contenuto di verità» (lettura ermeneutica).

Si tratta di sapere scoprire il valore teologico del testo mettendosi a confronto con la propria tradizione religiosa e, sulla base di una teologia cristiana ampiamente concepita,³² collocandosi in consonanza con la struttura fondamentale del dato rivelato.³³ Lo stesso Gadamer quando parla dell'approccio ermeneutico riconosce l'importanza della tradizione e il ruolo dell'autorità come elementi decisivi dell'interpretazione dell'esperienza.³⁴

Quando leggo un diario, un poema mistico, una regola di vita scritta da un fondatore, "riconosco" in modo nuovo, ciò che già conosco teologicamente. Per questa ragione vale anche qui il principio formulato in precedenza, in forza del quale la giusta interpretazione

³¹ RUIZ JURADO, *Metodo nella spiritualità*, 15.

³² Cf. W.H. PRINCE, *Spiritualità cristiana*, in L. BORRIELLO (ed.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Città del Vaticano, LEV, 2003, 792-799.

³³ Cf. M. LAGUË, *La spiritualité chrétienne: sa raison d'être dans une faculté de théologie. Sept thèses*, in «Theoforum» 33 (2002) 61-75. La Laguë giustifica la pretesa della teologia di essere una scienza interpretativa dell'esistenza umana e di farlo a partire dai dati della fede cristiana.

³⁴ Cf. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1997.



di un testo della letteratura teologico-spirituale è accessibile solo a colui che ha un'affinità vissuta con ciò di cui parla il testo.³⁵ Il lettore tematizza, organizza e modula, comprende ed interpreta il vissuto cristiano comunicato nel testo confrontandosi con la realtà personale, ecclesiale, sociale, ecc. onde evitare il rischio di una ermeneutica fine a se stessa.

Il lettore, a questo punto, dovrà essere capace di coglier il nesso che si evidenzia tra l'ermeneutica che l'autore spirituale opera sul proprio vissuto e la teologia che poi elabora esponendola alla valutazione ecclesiale.³⁶ È su questo sfondo che Giovanni della Croce chiarisce nel prologo al *Cantico spirituale*: «Tutto ciò che mi propongo di dire qui voglio sottoporlo al giudizio di persone competenti in materia e totalmente a quello della santa madre Chiesa» (*CB* prologo, 4). E Teresa di Gesù termina la sua vita terrena, la notte del 15 ottobre ad Alba de Tormes, ripetendo umilmente: «Alla fine, muoio da figlia della Chiesa».

Sulla base della verifica dei nodi dinamici che descrivono l'autenticità dell'esperienza cristiana (Cristo, Parola, Sacramento, Chiesa, senso della «creaturalità» e paradossalità dell'esistenza) il lettore può mettere in evidenza i tratti caratteristici ed originali di un singolare vissuto cristiano, dato che ogni vissuto può essere colto da prospettive diverse:

- *Cristologica*: l'autore spirituale mette in evidenza il criterio ultimo di verifica del vissuto fondato sul mistero pasquale di Cristo e sul suo significato.
- *Ecclesiologica*: la sensibilità del autore spirituale è inglobata in quella della Chiesa, realtà oggettiva che trascende il singolo credente e per la quale il credente deve trovare dentro di sé il primo posto, sull'esempio di Maria e dei santi nei quali vediamo realizzata l'*anima ecclesiastica*. Ciò garantisce l'autenticità del sentire del credente.³⁷
- *Liturgica*: non di rado, l'autore di testi spirituali circoscrive o vincola le grazie ricevute da Dio, al cammino liturgico della Chiesa. La grazia mistica ecclesiale e sacramentale è infatti sempre legata al normale svolgimento della vita cristiana come prolungamento e realizzazione della presenza e attuazione di Cristo nel mistero celebrato. Un esempio concreto lo troviamo nelle *Relazioni* di Teresa di Gesù, nelle quali appare questa necessaria connessione tra l'esperienza mistica e la vita liturgica della Chiesa.
- *Escatologica*: questa prospettiva attesta in modo particolarmente convincente che la dimora del cristiano non è di quaggiù, ma deve essere cercata nell'eternità. Gli autori spirituali raccontano il loro vivere come estraniati dalla terra nella prospettiva futura dell'unione con Cristo.
- *Simbolica*: la scrittura mistica, e non solo, coincide con un'anima d'artista, per cui la paradossale tensione tra l'indicibile e la prorompente necessità dell'espressione provata dai mistici, si manifesta nell'uso di forme linguistiche che preferiscono il simbolo, la poesia, piuttosto che il linguaggio concettuale.

³⁵ Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1993, II, A,1.

³⁶ Motivo per cui la teologia dogmatica e la teologia spirituale non possono essere estranee ma complementari: cf. P. MARTINELLI, *Teologia spirituale ed esperienza* in ID. (ed.), *Esperienza, Teologia e Spiritualità*, in «Italia Francescana. Supplemento» (2009) 3, 52.



- *Sociale*: l'esperienza vissuta cristiana è raccontata per dare senso alla trasformazione dell'esistenza materiale, al mondo della scienza e, in modo generale, alla storia.
- *Universale*: l'esperienza, raccontata e interpretata nel testo, è stata scritta non soltanto per essere ricordata e goduta dall'autore, ma anche per essere tradotta nella vita e diventare luce per tutti.

4. Una lettura applicata alla vita

La lettura ermeneutica di un testo spirituale porta il lettore ad una sua comprensione per poter poi attualizzarlo in rapporto con la realtà odierna, con le domande del nostro tempo, con il significato che il testo può avere per la vita di una persona o di una comunità.³⁸ Il messaggio del testo diviene allora vitale, artefice di trasformazione di un'esistenza, contribuisce a creare un nuovo modo di essere-nel-mondo, come suggerito da Heidegger, e permette di assumere il proprio vissuto, come evento di maturazione profonda e di decisione esistenziale.

Il lettore che interpreta un testo non è un tecnico specializzato o un spenditore di sentimenti: si trova davanti a idee e valori. Con la sua interpretazione, dimostra che il passato non è morto, anzi che vive e influenza il futuro. In questo senso, ogni testo offrirà risposte ricche e interessanti al lettore, a condizione che le sue domande siano precise e puntuali.

Nel comprendere il testo, il lettore è trasformato dal testo: lo scritto non è più una cosa, ma una luce,³⁹ che chiarifica le sue preoccupazioni attuali. L'applicazione è una parte essenziale e necessaria della comprensione, anzi la piena efficacia del testo sta nella sua applicazione.⁴⁰ È solo nella vita, nella situazione storica concreta che il significato dello scritto si dispiega: «La prassi – afferma Schillebeeckx – è un elemento essenziale in un'interpretazione attualizzante e vibrante».⁴¹ Il lettore credente ricava dalla lettura del testo spirituale non soltanto l'agire divino nella storia, ma anche il significato della sua esistenza nella storia di salvezza. A questo punto, subentra la dimensione etica e decisionale del lettore, la trasformazione dei suoi comportamenti per cambiare in meglio la vita, quella del gruppo e quella della comunità. In questo processo acquista un ruolo fondamentale l'esercizio della libertà come capacità di risposta e capacità di assumere un nuovo indirizzo per la propria vita. Per questo il credente, la cui libertà è così trasformata, si mostra disponibile ad ogni novità che incontra, ben sapendo che gli occorrerà una luce e una guida per discernere ciò che appare come nuovo e inaudito.

³⁷ Cf. M. PARADISO, *Esperienza, Fede, conoscenza per vivere la Fede nel nostro tempo*, Assisi, Cittadella Editrice, 2012, 87-105.

³⁸ Cf. E. SALMANN, *Passi e passaggi del cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Assisi, Cittadella, 2009.

³⁹ Cf. C. BOFF, *Theology and Praxis. Epistemological foundations*, New York, 1987, 137.

⁴⁰ Cf. P. RICOEUR, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Milano, Jaca Book, 1989.

⁴¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Intelligenza della fede*, Alba (CN), Paoline, 1975.



L'attualizzazione consiste nel definire il significato dello scritto. Il lettore mette a confronto il mondo del testo e il proprio, stabilisce dei confronti, dei paralleli fra il passato e il presente, segna delle differenze e delle somiglianze. Quest'operazione è il presupposto di ogni operazione critica: se infatti il testo non avesse alcuna ragione d'interesse per noi, non si vede perché dovremmo occuparcene. Bisogna cioè che siano chiarite le ragioni per cui lo si legge e che la lettura si concluda con una definizione del significato che esso viene ad assumere oggi per noi. Si osservi tuttavia che percepire la distanza di un testo, ciò che lo distingue da noi e dal nostro tempo, non è meno importante del coglierne i rapporti di continuità con l'oggi. Il significato per noi può consistere nel fatto che esso rappresenta un momento storico irripetibile, un'esperienza irriproducibile al presente, oppure, al contrario, nel fatto che esso prospetta soluzioni a problemi ancora attuali.

Il problema dell'attualizzazione di un testo ha molti aspetti in comune con la sua valorizzazione, vale a dire con l'assegnazione ad esso di un valore. L'attualizzazione è sempre l'altra faccia della valorizzazione, ed è strettamente congiunta: per molti aspetti, dare significato e dare valore sono operazioni che si sovrappongono nel corso di una lettura.

5. A modo di conclusione: il potere trasformante della lettura

La lettura di un testo spirituale non comporta solo aumento di informazione, ma implica soprattutto un movimento di trasformazione: leggere e interpretare in modo significativo il passato raccontato nel testo aiuta a comprendere il mondo attuale, a creare implicazioni con il nostro futuro.

La vita non si esprime se non per trasformarsi. L'interpretazione di un testo culmina nell'atto di interpretazione da parte del soggetto che di conseguenza capisce meglio se stesso, si comprende in modo differente o semplicemente comincia a comprendersi. La lettura di un testo spirituale è un processo che produce impatto crescente sulla vita del lettore sia ad un livello cognitivo ed affettivo come anche ad un livello più profondo dell'essere, a condizione che si sviluppi una modalità di comprensione ed appropriazione fino ad arrivare a coglierne il suo significato più profondo.

Si può parlare di una vera e propria crescita spirituale quando il lettore partecipa al contenuto stesso del testo, si identifica con i suoi personaggi: il "mondo altro" del testo diviene per il lettore motivo di crescita esistenziale.⁴² Ciò che di noi è toccato dalla lettura non è prevedibile in anticipo, ma certamente nessun livello è in principio escluso: il processo della lettura di un testo spirituale può toccare qualunque area della nostra vita.

Il lettore, in certo modo trasformato dalla lettura, è invitato a leggersi dentro di sé, a confrontarsi con la sua propria coscienza.⁴³ Con Girolamo, possiamo paragonare la lettura del testo spirituale allo «spiegare le nostre vele al vento dello Spirito Santo senza sapere a quale riva troveremo approdo».⁴⁴ Ogni esperienza quindi è prima di tutto novità e apertura ad altre novità.

⁴² Cf. S.M. SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre*, Paris, Cerf, 1995, 277-279.

⁴³ M. ZAMBRANO, *La confesión: Género Literario*, Madrid, Mondadori, 1988, 28.

⁴⁴ GIROLAMO, *Commentaria in Ezechielem*, in PL 25, 369D.



Bibliografia essenziale

- BALTHASAR H.U. von, *Vedere, ascoltare, leggere nell'ambito della Chiesa*, in ID., *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, vol. II, Brescia, Morcelliana, 1969.
- BARTHES R. - A. COMPAGNON, *Lettura*, in *Enciclopedia*, vol. 8, Torino, Einaudi, 1979, 176-199.
- BARTHES R., *Il piacere del testo*, Torino, Einaudi, 1980.
- BLOOM A., *The Study of Texts*, in A. BLOOM, *Giants and Dwarfs: Essays 1960-1990*, New York, Simon & Schuster, 1990, 295-314.
- BLOOM H., *Una mappa della dislettura*, Milano, Spirali, 1988.
- BOCHET I., *Le firmament de l'Écriture. L'herméneutique augustinienne*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2004.
- BORGHESI E., *Leggere un testo, leggere un testo biblico*, in «La Scuola Cattolica» (1996) 124, 351-361.
- BULTMANN R., *Il problema dell'ermeneutica*, in *Credere e comprendere*, Brescia, Queriniana, 1977.
- COCO L. (ed.), *L'atto del leggere. Il mondo dei libri e l'esperienza della lettura nelle parole dei Padri della Chiesa*, Magnano, Qiqajon, 2004.
- ECO U., *Lector infabula*, Milano, Bompiani, 1985.
- FERRIERI L. - P. INNOCENTI, *Il piacere di leggere. Teoria e pratica della lettura*, Milano, Unicopli, 1995.
- GADAMER H.G., *Persuasività della letteratura*, Ancona, Transeuropa, 1988.
- , *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 2000.
- ISER W., *L'atto della lettura: una teoria della risposta estetica*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- ONG W., *Interfacce della parola*, Bologna, Il Mulino, 1989.
- PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1993.
- RAIOMONDO E., *Ermeneutica e commento*, Sansoni, Firenze, 1990.
- RAUREL F., *Lettura plurale del testo. Metodi biblici*, in E. COVI - F. RAURELL (edd.), *Metodi di lettura delle Fonti Francescane*, Roma, Ed. Collegio San Lorenzo da Brindisi, 1988, 80-115.
- RICOEUR P., *Tempo e racconto*, 3 voll., Milano, Jaca Book, 1988-1989.
- , *Ermeneutica della testimonianza*, in *Testimonianza, Parola e Rivelazione*, Roma, Dehoniane, 1997.
- SCHLEIERMACHER F. - H. KIMMERLE, *Hermeneutics: the handwritten Manuscripts*, Missoula, Published by Scholars Press for the American Academy of Religion, 1977.
- SCHNEIDERS S.M., *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme Écriture sainte*, Paris, Cerf, 1995.
- , *A Hermeneutical Approach to the Study of Christian Spirituality*, in *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*, a cura di Elizabeth A. Dreyer e Mark S. Burrows, Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2005, 49-64.
- , *The Study of Christian Spirituality: Contours and Dynamics of a Discipline*, in *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*, 5-24.
- SEGRE C., *L'analisi del testo letterario*, Torino, Einaudi, 1985.
- TASINATO M., *L'occhio del silenzio: Encomio della lettura*, Padova, Esedra 1997.
- ZAMBRANO M., *La confessione come genere letterario*, Milano, Abscondita, 2018.



A proposito della pubblicazione de *La «divina presenza». L'esperienza mistica di Divo Barsotti. Un esempio concreto di applicazione del metodo «teologico esperienziale»*

di Ruggero Nuvoli*

La recente pubblicazione de *La «divina presenza». L'esperienza mistica di Divo Barsotti*,¹ offre l'occasione per un raffronto col metodo «teologico esperienziale» della Teologia Spirituale presentato da J.M. García.² La circostanza accademica che ne ha determinato la lavorazione³ lo rende, infatti, in rapporto a quest'ultimo, un significativo testimone di ricerca laboratoriale e terreno di verifica metodologica, prima ancora che un concreto esempio di applicazione. Questo, se da un lato può spiegare qualche discordanza rispetto a un'ideale purezza applicativa per lo stato aperto e progressivo della stessa riflessione metodologica e per l'apporto interpretativo del discente, dall'altro vale a mostrarne la reale attitudine pragmatica.

Quello che ci proponiamo nel presente articolo, con l'auspicio che possa offrire un contributo allo sviluppo del metodo e alla fatica del teologo, è proprio il presentare le fasi di lavorazione del suddetto studio, evidenziando, via via, i nessi tra il principio teorico-metodologico che ha orientato la ricerca e il processo pragmatico tra *ordo inveniendi* e *ordo exponendi*.

Nell'esposizione seguiremo, per chiarezza di riferimento, la struttura e le titolazioni che compaiono nel suddetto contributo di García, esclusa qualche riflessione iniziale aggiuntiva.

* Ruggero Nuvoli, sacerdote della diocesi di Bologna, docente di Teologia Spirituale presso l'ISSR SS. Vitale e Agricola di Bologna; Padre Spirituale presso il Seminario Arcivescovile di Bologna. Piazzale Bacchelli, 4 – 40136 Bologna, ruggero.nuvoli@gmail.com

¹ R. NUVOLI, *La «divina presenza». L'esperienza mistica di Divo Barsotti*, OCD, Roma 2017.

² J.M. GARCÍA, *Il metodo «teologico esperienziale» della teologia spirituale*, in «Mysterion» 9(2016/1) 5-17.

³ R. NUVOLI, *La mistica della «divina presenza» in Divo Barsotti*, Dissertazione per il Dottorato presso l'Università Pontificia Salesiana in Roma, Facoltà di Teologia, Istituto di Teologia Spirituale, Roma 2013.



1. Primo passo metodico: storico-fenomenologico

In questa parte evidenzieremo i primi passi dell'elaborazione del nostro lavoro, guidati dai principi che García espone nel primo momento metodico: storico-fenomenologico.⁴ Sarà importante evidenziare alcune specifiche caratteristiche procedurali e strutturali legate alla tipologia accademica dello studio in oggetto ed alla loro integrazione nel primo passo metodico.

1.1. Alcune specifiche sulla natura dell'elaborato

La «divina presenza» nasce come tesi dottorale. Siamo, dunque, di fronte ad un peculiare elaborato di ricerca teologico-spirituale, che ha dovuto confrontarsi con alcuni requisiti scientifici preliminari, sia di carattere tematico che formale. Essi non sono strutturalmente legati al metodo illustrato da García, ma può risultare utile allo studente, futuro teologo della spiritualità, considerare una loro possibile integrazione nel metodo.

Nostro interesse, quindi, non è quello di occuparci direttamente di questi elementi, come di altri aspetti procedurali che abbiamo dovuto affrontare, legati allo specifico frangente accademico: elaborare e presentare un *Progetto di lavoro* alla apposita Commissione scientifica in vista dell'approvazione; depositare il titolo presso la Segreteria dell'Ateneo; gestire modifiche in corso d'opera. Non intendiamo neppure toccare aspetti tecnici legati alla metodologia della ricerca scientifica in quanto tale, concernenti, ad esempio, il reperimento, la catalogazione secondo la diversa natura e la schedatura informatica delle fonti, come pure i criteri di strutturazione e di redazione scientifica del lavoro. Tali questioni si possono trovare esaurientemente trattate nei vari sussidi di metodologia del lavoro scientifico.⁵

Qualche cenno, invece, appare utile circa alcuni aspetti che hanno più direttamente intercettato la prassi del metodo «teologico esperienziale». Ad esempio, si è reso necessario esplicitare e giustificare l'interesse e la rilevanza teologica della tematica, le fonti utilizzate, la metodologia teologica, l'approccio sistematico e l'organicità della struttura. Come conviene per ogni elaborato di Tesi, questi aspetti hanno trovato la loro naturale sede di argomentazione nella *Introduzione*.⁶

Un altro elemento richiesto per il livello dottorale della ricerca era costituito dal carattere inedito dell'apporto. Sul pensiero di Divo Barsotti erano già state pubblicate dissertazioni e monografie, oltre a numerosi articoli e saggi in miscellanee. L'originalità del nostro lavoro risiedeva nel tema: non il «pensiero», ma l'«esperienza» mistica dell'autore e quindi l'originalità del tipo di approccio: non solo «teologico», ma «teologico spirituale». Questo ha reso opportuno istruire uno *status quaestionis* degli studi in rapporto all'oggetto formale, per altro doveroso per ogni ricerca accademica di questo li-

⁴ J.M. GARCÍA, *Il metodo «teologico esperienziale»*, cit., 5-9.

⁵ Il nostro riferimento: J.M. PRELLEZO – J.M. GARCÍA, *Invito alla ricerca. Metodologia del lavoro scientifico*, LAS, Roma 2007.

⁶ R. NUOLI, *La «divina presenza»*, cit., 19-36.



vello, ed insieme un'ampia argomentazione circa il rilievo che il nostro interesse specifico assumeva riguardo la natura dell'intera opera letteraria dell'autore, che, rilevati i nessi tra la prima attestazione mistica nei diari e gli sviluppi teologici nella predicazione e nelle opere sistematiche, abbiamo potuto configurare globalmente nell'orizzonte di una «teologia mistica».⁷ Andavamo così evidenziando la «centralità» del tema da noi individuato. Tali questioni hanno richiesto la dedica dell'intero *Capitolo I*.⁸

1.2. Il momento fenomenico

L'intento era quello di studiare una costante teologica nell'esperienza spirituale mistica di un uomo, Divo Barsotti, il cui rilievo, per tanti aspetti, poteva giustificare un interesse.⁹ Come afferma García, «l'esperienza che l'uomo fa del fenomeno, cioè dell'incontro con il mistero, non è un prodotto della coscienza ma qualcosa che ci viene data».¹⁰ Si trattava di verificare l'autenticità di questo «dato», tenendo conto che, per quest'uomo, non era stato ancora aperto un processo canonico, e quindi neppure riconosciuto l'eminente grado qualitativo del suo vissuto cristiano e tantomeno l'autenticità di un suo presunto livello mistico. Si trattava di una figura che aveva vissuto la sua esperienza di Dio a margine di un'amplissima perlustrazione e approfondimento di carattere teologico letterario: la sua biblioteca, al termine della vita, arrivava a contare più di 12.000 volumi. Era possibile forse aver a che fare semplicemente con un «buon uomo» ampiamente edotto in termini teologici e spirituali? Trovarsi di fronte a un'esperienza pura, ingenua, priva di velleità teologiche, avrebbe reso, per certi aspetti, più semplice al teologo della spiritualità il compito di una perlustrazione sul livello mistico del vissuto. Ancora più interessante, però, si affacciava l'ipotesi di una antica e ritrovata unità tra mistica e teologia, abbastanza rara per l'occidente cristiano dal Medioevo in avanti. Si trattava, quindi, di rilevare il «mistico» senza lasciarsi polarizzare sul «teologo».

Parlando di esperienza mistica, il legame con la santità emerge cogente. Era importante, innanzitutto, cogliere alcuni criteri della percorribilità della nostra perlustrazione. Afferma García: «Tra le esperienze vissute, il teologo della spiritualità privilegerà quelle la cui autenticità ed eccellenza è garantita dal discernimento ecclesiale: il vissuto di santità. In mancanza di pronunciamenti espliciti da parte del Magistero, di fronte a quelle esperienze che siano oggetto di un vasto apprezzamento della coscienza ecclesiale, converrà che il teologo eviti la considerazione di quelle che sono in aperto contrasto

⁷ Una teologia che «rappresenta non semplicemente una riflessione sui dati rivelati, ma è l'esperienza viva che l'uomo e Dio fanno della loro reciproca appartenenza. Si potrebbe affermare che la teologia mistica affonda le sue radici nella vita concreta»: F. ASTI, *Teologia della vita mistica. Fondamenti, Dinamiche, Mezzi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 20.

⁸ R. NUOLI, *La «divina presenza»*, cit., 39-104.

⁹ Divo Barsotti (1914 - 2006) si presenta come una personalità poliedrica nel panorama della spiritualità italiana del Novecento: sacerdote, monaco, poeta, mistico, teologo. Nel 1947 fonda la Comunità dei Figli di Dio, famiglia religiosa ormai diffusa in tutto il mondo, comprendente laici consacrati nel mondo e monaci in case di vita comune.

¹⁰ J.M. GARCÍA, *Il metodo «teologico esperienziale»*, cit., 6.



con la dottrina della Chiesa. Verranno preferiti quei vissuti di santità riguardo ai quali si dispone di documenti diretti sul loro vissuto interiore».¹¹

Il mondo laico aveva riconosciuto e onorato il suo apporto letterario:¹² altre dissertazioni teologiche dottorali, pubblicate nei precedenti decenni, potevano suffragare la rilevanza del teologo, ma la teologia spirituale non aveva interesse per il suo lavoro. Il sacerdote toscano, tuttavia, scomparso solo da qualche anno, aveva ricevuto, già in vita, riconoscimenti e attestazioni di pregio all'interno del mondo ecclesiale anche per la rilevanza della sua esperienza spirituale.¹³ Pur apparendo evidente il dato, ci si è trattato, innanzitutto, addentrati seriamente nel primo livello metodico delineato da García, per vagliare la qualità del momento fenomenico dell'esperienza spirituale di Barsotti e, in particolare, del suo livello mistico. Abbiamo quindi cominciato ad interpellare, tra le fonti interne, quelle che più potevano aiutarci a risalire a questo livello. L'imponente *corpus* dei diari, in parte pubblicati, in parte no, si imponeva senza dubbio come il deposito più significativo del vissuto mistico.

Tale perlustrazione, preliminare nell'*ordo inveniendi*, è stata poi la base di gran parte dell'analisi sviluppata nei capitoli centrali del lavoro sull'opera diaristica. I risultati di questa preliminare verifica si mostravano coerenti, sia riguardo ad una precisa fenomenologia del cristiano emergente dal suo vissuto spirituale, – si vedano gli indicatori di Moioli¹⁴ come pure quelli di Sorrentino, che García presenta nel suo articolo –,¹⁵ sia riguardo al livello mistico del medesimo. L'esperienza di Dio che Barsotti aveva vissuto ci appariva, alla luce delle fonti interne – i diari –, e di quelle esterne – le biografie e i diversi saggi –, nel suo carattere di discontinuità e sorpresa rispetto alle sue attese e previsioni; esistenzialmente analogica, rispetto ai riferimenti storico salvifici; eminentemente relazionale nella sua dinamica profonda; foriera di maturazione e conversione negli sviluppi del cammino. Riferimento al mistero, libertà ed ecclesialità emergevano come note autenticative del livello mistico della sua esperienza.¹⁶

Questa analisi, pur fondamentale, non ha trovato un rispettivo iniziale spazio nell'ordine di esposizione,¹⁷ d'altra parte i risultati non ci parevano così problematici da richiederlo, ed il nostro saggio, al contrario di una *positio canonica*, non si poneva l'obiet-

¹¹ *Ib.*, 8.

¹² Il Premio Nazionale di poesia Il Fiore, a Pescia nel 1983; il Premio per la Cultura religiosa, a Potenza nell'1987; il Premio nazionale Cultura Cattolica, a Bassano del Grappa nel 1987; il Premio Motesacro, per l'opera poetica nel 1989; il Premio del Ministero degli interni per la letteratura religiosa, a Roma nel 1997.

¹³ Chiamato da Paolo VI, nel 1971, a predicare gli Esercizi spirituali alla Curia romana, per il suo magistero spirituale era stato definito da Gregorio Penco «il più importante autore italiano del Novecento»: G. PENCO, *Il Novecento: correnti e istituzioni*, in ID., *Storia della Chiesa in Italia, II. Dal Concilio di Trento ai nostri giorni*, Jaca Book, Milano 1978, 657. Altre figure di rilievo come H.U. von Balthasar, E. Boaga, P. Zovatto, C. Bo, si erano espresse nella stessa linea.

¹⁴ G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale*, Glossa, Milano 2001, 113-131.

¹⁵ J.M. GARCÍA, *Il metodo «teologico esperienziale»*, cit., 7.

¹⁶ Cfr. G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale*, cit., 100-104.

¹⁷ Qualcosa è stato esplicitato nelle sintesi conclusive sotto il titolo *Autenticità mistica e nodi dinamici*: R. NUvoli, *La «divina presenza»*, cit., 746-753.



tivo di giustificare l'autenticità dell'esperienza mistica dell'autore, ma quello di perustrare la sua specifica tipologia. Tale oggetto formale richiedeva scelte mirate, pur opinabili, nell'*ordo exponendi*.

1.3. La fenomenologia dell'evento storico

Afferma García: «Non esiste l'esperienza vissuta atemporale: essa si presenta sempre come dato storico, inglobato in un'esperienza specifica e personale. Descrivere dunque il "contesto" dell'esperienza vissuta non vuol dire semplicemente mettere una cornice, o collocare una decorazione, ma riconoscere l'elemento dal quale l'esperienza riceve la sua forma e la sua espressione».¹⁸

Nel nostro lavoro abbiamo presto avvertito l'esigenza di cogliere l'esperienza mistica di Barsotti nel suo contesto diacronico: si potevano rilevare sviluppi? Si trattava di un dato pervasivo? Si poteva segnalare un punto sorgivo? Queste domande allargavano la nostra attenzione dall'esperienza attestata al vissuto.¹⁹

È vero che, per García, la traccia fondamentale che disegna la fenomenologia dell'esperienza spirituale deve essere colta nei testi in cui riverbera il vissuto interiore. Non dimeno, egli raccomanda che tali testi siano letti tenendo conto anche del contesto culturale e sociale dell'autore, avvalorando anche i contributi biografici secondo i diversi livelli del loro contenuto.²⁰

Sorprendentemente, però, l'analisi del contesto biografico in cui i diari di Barsotti permettevano di collocare le risonanze della sua esperienza mistica, mostrava, ai nostri occhi, un potenziale ben più ampio rispetto a quello di favorire una corretta ermeneutica dei testi. La trama del vissuto, con il suo tipico intreccio di risultanze affettive, motivazioni, scelte specifiche a margine o meno di eventi esterni, emergeva come un eloquente testo collegato con l'esperienza mistica. Il tessuto dell'agire di Barsotti, la sua drammatica ricerca di una collocazione ecclesiale, i contatti aperti o bruscamente interrotti con le varie figure che incrociano il suo cammino, depositano, non meno dei testi scritti, una traccia del suo vissuto mistico sul lato delle ricadute esistenziali. Per fare solo un cenno, nei primi anni di sacerdozio lo troviamo a Palaia in una tensione irrisolta rispetto alla sua collocazione tra il clero diocesano e la sua vocazione contemplativo-missionaria. Si attestano diversi tentativi «romani» di soluzione della lotta. Guardando attentamente scopriamo che i tentativi seguono una locuzione del 13 agosto 1938: «Il tuo cammino terminerà a Roma».²¹ Questo dato potrebbe darci la nozione di un livello

¹⁸ J.M. GARCÍA, *Il metodo «teologico esperienziale»*, cit., 7-8.

¹⁹ Sulla distinzione tra «esperienza» e «vissuto» cf: Rossano ZAS FRIZ DE COL, *La teologia spirituale e la ricerca della tripla unità: disciplinare, intradisciplinare e interdisciplinare*, in «Mysterion» www.mysterion.it 6(2013)1, 68-70

²⁰ J.M. GARCÍA, *Il metodo «teologico esperienziale»*, cit., 8.

²¹ V. LUCARELLI, *Non sono più io che vivo... Divo Barsotti (1914-2006)*, CFD, Settignano 2008, 60. La locuzione viene richiamata più volte nei diari della maturità.



di incisività sperimentata in quelle parole non ugualmente reperibile a livello testuale.²²

Si imponeva un nucleo redazionale in cui esporre i risultati di questa esplorazione svolta sul terreno del vissuto. Non un capitolo biografico, ma il tentativo di cogliere, sullo sfondo dell'arco biografico, le determinanti del vissuto mistico. Ciò ha trovato concretizzazione nel *Capitolo II. Polarità emergenti nel tracciato biografico*,²³ un «macro-testo» che ha permesso di collocare, entro le oscillazioni biografiche di una fondamentale polarità centripeta e centrifuga, l'esperienza spirituale e mistica attestata nei diari.

Il quadro era pronto per un'analisi più circostanziata e pertinente dei testi, cosa che abbiamo svolto nella *Parte seconda*, ovvero, nella parte centrale, del nostro lavoro.²⁴ Come riporta García: «Ogni esperienza vissuta ha una sua storia. Una storia, quella del vissuto spirituale, che “consiste anzitutto in una storia dei testi, non solo perché i testi offrono una solida base documentaria alla storia e all'elaborazione teorica, ma anche perché rappresentano la traccia più consistente e più facilmente leggibile di ciò che chiamiamo esperienza spirituale”».²⁵

Se, a livello metodologico, sono, quindi, da preferirsi quei casi «riguardo ai quali si dispone di documenti diretti sul loro vissuto interiore»,²⁶ riguardo a Barsotti, vista anche la sua longevità, eravamo in presenza di un deposito diaristico eclatante, quasi senza eguali per mole, pur essendo un fenomeno pervasivo nella spiritualità nel Novecento. Si trattava, per altro, di «diari mistici» il cui intento redazionale specifico e, talora, dichiarato dallo stesso autore nelle introduzioni alle successive pubblicazioni, era quello di carpire e rimeditare l'esperienza mistica vissuta, per lo più nel contesto dell'Eucarestia appena celebrata.

Lo studio dell'attestazione mistica all'interno dei diari, anche inediti, si imponeva come preferenziale rispetto ad altre possibili perlustrazioni, sia per la ricca mole documentaria, che per l'esclusiva qualità del loro apporto rispetto ad altre fonti. Tra queste, l'opera poetica, l'epistolario, le predicazioni o le interviste, – che pure abbiamo preso in esame limitatamente al nostro interesse –, non privilegiate da Barsotti per consegnare la prima verbalizzazione dell'esperienza ed, eventualmente, per una rivisitazione sintetica o una narrazione della medesima. In ultimo, ma rilevante nel lavoro scientifico, una motivazione contingente: la non accessibilità, allo stato di allora, di alcuni corpi documentali inediti dell'archivio come, ad esempio, l'epistolario.

²² Anche se qualche livello testuale rimane quasi sempre un raffronto necessario e discriminante per la lettura del vissuto.

²³ R. NUvoli, *La «divina presenza»*, cit., 105-175.

²⁴ *Ib.*, 177-727.

²⁵ J.M. GARCÍA, *Il metodo «teologico esperienziale»*, cit., 8. L'autore cita qui: A. MONTANARI, *Criteri e metodi di lettura dei testi spirituali dell'epoca patristica e medievale*, pro manuscripto, Milano, Facoltà di Teologia, 2008.

²⁶ J.M. GARCÍA, *Il metodo «teologico esperienziale»*, cit., 8



1.4. La risonanza affettiva e cognitiva nel soggetto che vive l'esperienza

Afferma García: «All'incontro fenomenico segue l'incontro conoscitivo che coinvolge la conoscenza ed il sentimento».²⁷ Nel diario mistico Barsotti attesta questo passaggio: egli tenta di carpire il momento fenomenico con una prima verbalizzazione dell'esperienza. Più raramente, per Barsotti, si tratta di una risonanza emotiva. Egli appare reticente in questo senso, sia per indole, sia per la qualità dell'esperienza, non particolarmente connotata da fenomeni secondari speciali ma, per lo più, legata alla Parola e al Sacramento, sia, soprattutto, per l'interesse oggettivo che muove Barsotti verso una direzione teologica.

Nei primi anni i diari appaiono maggiormente connotati da una risonanza affettiva spontanea e «ingenua». Essa appare nella forma del dialogo confidente, talora sembrerebbe voler dilatare episodi di locuzione. Successivamente, mano a mano che aumenta la capacità teologica dell'autore, egli si focalizza sulla contemplazione dell'accadimento mistico e sulla sua rimeditazione in termini teologici. Risultano evidenti i passaggi delineati da García: 1. «Una certa passività, di cui non si può fare a meno: è dovuta all'irruzione del mistero trascendente divino nella vita del soggetto»;²⁸ 2. «La coscienza intuisce già, in qualche modo, il mistero divino, lo sente, lo gusta e percepisce. Solo allora parliamo di riappropriazione riflessa del proprio vissuto; oppure, della coscienza che il soggetto ha del proprio vissuto».²⁹ Nel nostro studio, l'analisi di questi elementi ha trovato concentrazione redazionale nel *Capitolo I della Parte seconda: Le prime attestazioni del vissuto mistico*.³⁰

2. Secondo passo metodico: ermeneutico-teologico

In questa parte evidenzieremo gli sviluppi dell'elaborazione del nostro lavoro guidati dai principi che García espone nel secondo momento metodico: ermeneutico-teologico.³¹ Come egli afferma, rifacendosi anche a Bernard: «Il soggetto tematizza, organizza e modula, comprende ed interpreta l'impressione offerta dall'esperienza vissuta, e si confronta con la realtà personale, ecclesiale, sociale, ecc. onde evitare il rischio di una ermeneutica fine a se stessa».³²

Sarà qui importante evidenziare il nesso molto forte che, nel nostro caso, si evidenzia tra l'ermeneutica che il mistico opera sulla sua esperienza e la teologia che poi elabora esponendola alla valutazione ecclesiale. Cercheremo di mostrare come queste istanze siano state integrate nel passo metodico ermeneutico-teologico.

²⁷ *Ib.*, 8.

²⁸ *Ib.*

²⁹ *Ib.*, 9.

³⁰ R. NUOLI, *La «divina presenza»*, cit., 179-309.

³¹ J.M. GARCÍA, *Il metodo «teologico esperienziale»*, cit., 9-13.

³² *Ib.*, 9.



2.1. L'utilizzo di una corretta ermeneutica

García rimarca il fatto che «lo stesso santo e/o mistico, raccontando, oralmente o per scritto, la propria esperienza, la interpreta». In questo senso, «l'ermeneutica si propone quindi come il normale sviluppo della componente fenomenologica dell'esperienza vissuta».³³

Come si è detto, in Barsotti si ripresenta una certa unità tra mistica e teologia. Egli passa, negli stessi diari, senza soluzione di continuità, dalla verbalizzazione della propria esperienza mistica, alla riflessione sulle ricadute teologiche della medesima. Di tale riflessione si può trovare traccia nelle opere teologiche, dove l'intuizione viene sistematizzata entro un quadro di riferimenti scritturistici, eucologici, dogmatici e storico-spirituale di innegabile ricchezza per ampiezza e profondità dei rimandi.

«Il teologo spirituale quindi interpreta una esperienza che riceve già mediata dall'autore stesso».³⁴ Nel *Capitolo II della Seconda parte* del libro: *L'insorgere e l'affermarsi della «divina presenza» entro l'attestazione diaristica*,³⁵ il lavoro che abbiamo svolto è stato proprio quello di rilevare le tracce di sviluppo di questa mediazione. Infatti, dopo aver analizzato l'esordio dell'esperienza mistica e il ruolo ancora estrinseco e marginale della categoria della 'presenza di Dio' fino al primo diario edito, in questo capitolo abbiamo sviluppato cronologicamente la nostra indagine attraverso i successivi diari pubblicati in particolare soffermandoci sull'arco cronologico degli anni '40 e '50 e consegnando solo ad alcuni sondaggi mirati l'analisi sulla rimanente produzione diaristica. Questa perlustrazione ci ha permesso di cogliere gli snodi fondamentali nello sviluppo della mistica della 'divina presenza' attraverso l'evolvere delle categorie utilizzate e gli aspetti del mistero progressivamente annessi al nucleo centrale dell'esperienza.

Non tanto, quindi, un cambiamento nell'esperienza, che permane in una stabilità di fondo più volte rimarcata dallo stesso Barsotti, ma uno sviluppo e un approfondimento della sua comprensione teologica in una contemplazione sempre più dilatata su aspetti come quello cosmico e universalistico, la comunione dei santi, la sofferenza, il sacrificio e la morte, tematiche che emergono con maggiore accento nel lascito degli ultimi anni.

Infine, la ricerca mai appagata di una forma ed un linguaggio tale da poter approssimare il più possibile il contenuto dell'esperienza vissuta. Questo «laboratorio» mistico, tra diversificazione della forma letteraria e scavo terminologico, dovuto, come richiama García, all'intrinseca inadeguatezza della comunicazione della realtà sperimentata e della conoscenza acquisita su di essa, caratterizza, nel nostro caso, i diari della maturità di Barsotti, ed ha contribuito grandemente al lavoro ermeneutico che abbiamo sviluppato nei capitoli della *Parte seconda* del libro.

³³ *Ib.*, 10.

³⁴ *Ib.*

³⁵ R. NUvoli, *La «divina presenza»*, cit., 311-411.



2.2. Confrontarsi con una criteriologia teologica

Afferma García: «La tematizzazione critica dell'esperienza [...] si colloca in consonanza con la struttura fondamentale del dato rivelato. [...] Quando leggo un diario, un poema mistico, una regola di vita scritta da un fondatore, “riconosco” in modo nuovo, ciò che già conosco teologicamente».³⁶

Queste affermazioni ci portano al nucleo dell'apporto specifico della teologia spirituale nei confronti della teologia in quanto tale. Essa infatti esprime l'esigenza della stessa teologia di comprendere la «vita secondo lo Spirito», in quanto esperienzialmente vissuta dal cristiano. Termine della rivelazione, nella prospettiva cristiana, non è la sacra Scrittura né il sacramento, ma il mistero dell'incarnazione: quindi è nella vita dell'uomo che termina la rivelazione dell'amore. Per questo, negli episodi qualificati di questo vissuto, come osservava von Balthasar, il teologo potrà persino ricevere nuove piste di approfondimento del dogma.

Percorrendo questa strada, nel nostro lavoro abbiamo cercato di sintonizzarci su un duplice versante: quello di chi vive e testimonia l'esperienza, poiché «la giusta interpretazione di un testo della letteratura teologico-spirituale è accessibile solo a colui che ha un'affinità vissuta con ciò di cui parla il testo»,³⁷ e quello delle fonti oggettive da cui promana la realtà di ciò che viene percepito nell'esperienza. In altri termini, come afferma García, per giungere a una corretta ermeneutica teologica dei testi, abbiamo tentato di sintonizzarci «con il dato oggettivo della rivelazione trasmessa nella Sacra Scrittura, veicolata dalla Tradizione e garantita dal Magistero»,³⁸ sia per coglierne il termine interpretativo – Barsotti, d'altro canto, tende di per sé a una mistica oggettiva –, sia come momento di verifica. García elenca, in questo senso, alcuni criteri teologici, o nodi dinamici, che avvalorano l'autenticità della esperienza cristiana e che possono guidare, in qualche misura, l'ermeneutica dei testi: cristologico; ecclesiologico; escatologico; simbolico; sociale.³⁹

Il vaglio su Cristo, Parola, Sacramento, Chiesa, senso della creaturalità e paradossalità dell'esistenza permette poi, effettivamente, di evidenziare «i tratti caratteristici ed originali di una singolare esperienza vissuta».⁴⁰ Abbiamo esplicitato questo processo euristico, compiuto sulla testimonianza mistica di Barsotti, nel *Capitolo I* della *Parte terza* del nostro studio: *La figura mistica di Divo Barsotti*.⁴¹ Qui, nel vaglio dei nodi dinamici e nel confronto con la planimetria storica delle tipologie mistiche, abbiamo potuto collocare l'esperienza della «Presenza» in Barsotti nel grande solco di una mistica estatica, sponsale, trinitaria; liturgica, più che eucaristica, polarizzata sul mistero, ma colto sul versante dell'Atto e sbilanciata, in termini ultimi, verso l'esperienza dell'Unico: la «presenza» escatologica del Risorto.

³⁶ J.M. GARCÍA, *Il metodo «teologico esperienziale»*, cit., 11.

³⁷ *Ib.*, 11-12.

³⁸ *Ib.*, 12.

³⁹ *Ib.* Come già riferito, abbiamo esplicitato qualche risultato di questa verifica nel nostro lavoro.

⁴⁰ *Ib.*

⁴¹ R. NUOLI, *La «divina presenza»*, cit., 731-816.



Per arrivare a queste risultanze, il nostro lavoro ermeneutico sull'attestazione di Barsotti è stato impegnato su due versanti. Innanzitutto il discernimento sulla qualità cristiana del dato mistico, rispetto al quale non abbiamo riscontrato criticità legate alle censure subite, che pure vanno riferite.⁴² Impegnativa, invece, è stata la lettura del contatto, abbastanza profondo, con la mistica essenzialista renana, da un lato, e con il misticismo di altre esperienze religiose, soprattutto buddista, dall'altro. Questi contatti, che hanno potuto fornire a Barsotti declinazioni terminologiche o aforismi rivisitati in chiave più squisitamente biblica o dogmatica, ci hanno obbligato ad un costante sguardo al contesto prossimo e remoto delle affermazioni, a verificarne la collocazione biografica e, quindi, i nessi con i vari approfondimenti letterari dell'autore, portandoci, così a distinguere l'esperienza attestata dalla sua contingente e diversificata attestazione. Tali elementi non hanno mai dato veramente adito al dubbio di contaminazioni rispetto alla qualità cristiana dell'esperienza e della sua interpretazione riflessa.

Il secondo versante, sul quale ci siamo trovati impegnati a livello teologico-ermeneutico, ha riguardato l'autenticità del livello mistico di esperienza, a margine di un lascito estremamente istruito di rimandi. L'enorme mole di riferimenti tratti dalla tradizione teologica, spirituale e mistica, con la quale Barsotti ha intrecciato la rilettura della propria esperienza nelle diverse attestazioni poneva fortemente la questione del rapporto tra autonomia e dipendenze. Lo snodo ci appariva così delicato da richiedere l'impegno di un imponente capitolo, il terzo della *Parte seconda: Le «dipendenze» dalla tradizione mistica e teologica*,⁴³ in cui passare al vaglio le principali recezioni e mettere a tema il loro specifico livello di apporto che è risultato significativo ma non inerente al momento fenomenico dell'esperienza. Il dato sorprendente, che abbiamo avuto successivamente occasione di evidenziare, è che l'incontro e la recezione del vissuto dei santi o dei mistici emerge in Barsotti come esperienza di comunione e risulta un fattore interno alla stessa mistica della «presenza».⁴⁴ Un ultimo capitolo nella *Parte seconda: Tracce di ricaduta della mistica della «divina presenza» sulla restante produzione teologica*,⁴⁵ ci ha dato misura dell'incidenza del fattore esperienziale sull'ermeneutica delle fonti oggettive come carattere distintivo e pervasivo nella produzione teologica di Barsotti.

2.3. Comunicare, in modo proprio, ciò che si sperimenta

Sempre nell'ambito del momento ermeneutico-teologico, García sottolinea il tema della questione del linguaggio. Il linguaggio della vita spirituale, in particolare mistica,

⁴² Il 4 gennaio 1958 un Decreto della Curia di Firenze dispone, su richiesta del Santo Uffizio, il ritiro de *Il Dio di Abramo e Loquere Domine*; nell'aprile del 1960 un secondo decreto che interdice a Barsotti di pubblicare in materia di Scritture, ritiro di *Spiritualité de l'Exode*. Barsotti non ricevette specifica motivazione di queste censure. Tutti i divieti vennero ritirati il 6 giugno 1966.

⁴³ R. NUvoli, *La «divina presenza»*, cit., 413-638.

⁴⁴ Cf. ID., *Autonomia e dipendenze nella mistica di Divo Barsotti. Un essenziale quadro di riferimento a partire dagli inizi del vissuto mistico*, in Agostino ZIINO (ed.), *Il dilatarsi di un sogno. Divo Barsotti nel centenario della nascita (1914-2014)*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2015, 67-83.

⁴⁵ R. NUvoli, *La «divina presenza»*, cit., 639-727.



appare fortemente connotato dalla dimensione simbolica. Per questo: «Oltre alla testimonianza raccontata dell'esperienza vissuta, oppure dall'approfondimento di essa a scopo dottrinale, la teologia spirituale privilegia il ricorso al linguaggio simbolico, soprattutto quando si tratta di raccontare l'esperienza mistica, la quale fa ricorso alla forza evocatrice dei segni e delle immagini». ⁴⁶ Abbiamo constatato, nel nostro lavoro, come al teologo occorra la fatica di una profonda sintonizzazione sul linguaggio del mistico, sui termini e sui generi della sua attestazione, per saper poi individuare la loro specifica valenza: «Il teologo della spiritualità deve saper ricostruire il movimento che ha generato il simbolo riportato dal mistico: il contenuto figurato che appartiene all'ordine della rappresentazione, e la situazione affettiva che ne spiega il dinamismo e il senso». ⁴⁷

Il linguaggio che ci siamo trovati ad affrontare e interpretare appariva molteplice nei generi: poetico, diaristico, epistolare, teologico, omiletico. Soprattutto all'interno dell'opera diaristica, poi, il modo di procedere di Barsotti appariva estremamente variegato e ricco: andamento prosaico, inserti poetici, frasi icastiche, aforismi, affermazioni contrastanti. Se da un lato emergeva la vocazione letteraria dell'autore, dall'altro era il suo temperamento e il momento emotivo a determinare la portata dello stile. Ad esempio, un lento moto contemplativo lasciava bruscamente spazio a una certa lapidarietà degli asseriti. La forte emotività portava evidentemente l'autore a focalizzarsi sull'oggetto che considerava e ad esprimere in termini assoluti quello che altrove riprendeva relativizzando o distinguendo in termini più pacati. Si trattava, in sede di analisi, di rilevare questi nessi.

Tale aspetto del momento ermeneutico-teologico non ha ricevuto, nella struttura del lavoro da noi pubblicato, una parte complessivamente «riservata». Abbiamo dedicato alcune parti a questo tipo di rilievi mano a mano che andavamo interpretando testi connotati da specifici generi, come quello poetico o diaristico. ⁴⁸ Siamo ancora di fronte a scelte strutturali nell'*ordo exponendi* legate all'oggetto formale dello studio.

3. Terzo passo metodico: pratico-mistagogico

Ora prenderemo in esame l'elaborazione dell'ultima parte del nostro lavoro guidata dai principi che García espone nel terzo momento metodico: pratico-mistagogico. ⁴⁹ Evidenzieremo, da un lato, la nostra interpretazione circa l'orientamento peculiare di questo passo metodico, dall'altro, le scelte specifiche operate nel nostro lavoro.

3.1. La reazione-decisione del soggetto che fa esperienza

Afferma García «La struttura costitutiva dell'esperienza cristiana racchiude anche la reazione a ciò che si sperimenta: il soggetto può accettare o rifiutare, fare scelte concre-

⁴⁶ J.M. GARCÍA, *Il metodo «teologico esperienziale»*, cit., 13.

⁴⁷ *Ib.*

⁴⁸ Ad esempio si veda il paragrafo Intenzionalità, genere e linguaggio dei diari: R. NUOLI, *La «divina presenza»*, cit., 59-66.

⁴⁹ J.M. GARCÍA, *Il metodo «teologico esperienziale»*, cit., 13-16.



te in armonia con ciò che sente ed sperimenta. È il momento in cui si plasma la personale risposta al trascendente divino sperimentato». ⁵⁰ In altre parole, si tratterebbe di focalizzarsi sulla coerenza di vita del soggetto: «Per giudicare l'eccellenza di una vita cristiana, il teologo della spiritualità presta speciale attenzione al vissuto delle virtù teologiche e alla trasformazione interiore della persona». ⁵¹

Certamente la ricaduta che l'esperienza spirituale manifesta sul terreno del vissuto racchiude notevoli virtualità mistagogiche. L'interrogativo che presiede a questo momento metodico viene così espresso da García: «Ci domandiamo: “Che senso ha questa esperienza vissuta per la mia vita e per la vita delle persone che camminano accanto a me?”». ⁵² E prosegue: «Si tratta della funzione pratica della teologia spirituale: quella capacità di promuovere negli altri quella cima della vita spirituale scoperta e vagliata nel vissuto esemplare di santità». ⁵³

Rimane da chiedersi se ogni saggio o studio di teologia spirituale debba approdare all'analisi esplicita delle virtù sul terreno del vissuto per svolgere la funzione mistagogica. Ritorna il problema dell'oggetto formale dello studio. Qualora esso si specificasse in una costante teologica colta all'interno dell'esperienza mistica, – quale è nel nostro caso –, come intendere la prospettiva mistagogica?

Ci sembra importante distinguere due elementi che García mette assieme considerando questo momento metodico. L'uno riguarda il culmine del processo stesso dell'esperienza che il teologo studia. Tale processo transita dall'incontro, alla sua elaborazione cognitivo-emotiva, alla verbalizzazione-interpretazione, fino alla dimensione delle scelte e dell'agito nei vari frangenti storici. L'altro riguarda l'aspetto globalmente mistagogico delle risultanti della ricerca. Ossia, come queste risultanti, qualsiasi sia il livello del processo e la specifica tematica su cui il teologo ha focalizzato il suo studio, possano illuminare il presente – della ricerca, della riflessione, dell'interpretazione, dell'agire del cristiano o di una compagine ecclesiale – in ordine al cammino di santità, ovvero al cammino entro il «mistero», come suggerisce il termine «mistagogia».

Certamente la vita risulta il terreno fondamentale di verifica dell'esperienza interiore e il luogo proprio di espressione di questa esperienza. Essa, con il suo contenuto ascetico, morale, con quanto le scelte e i frangenti manifestano della coscienza che orienta l'agire, dovrà essere sempre oggetto di attenzione del teologo della spiritualità. Non sempre, forse, i risultati di questa attenzione o analisi, potranno avere spazio nell'esposizione della ricerca. Sempre, invece, come afferma García, il teologo della spiritualità dovrà almeno accennare a qualche ricaduta mistagogica rispetto ai risultati della sua ricerca.

3.2. Mistagogia

Pienamente in conformità con quanto afferma García: «“Mistagogo” è colui che, avendo fatto l'esperienza di Dio, [o ricevendo più ricca esperienza da chi l'ha vissuta] è

⁵⁰ *Ib.*

⁵¹ *Ib.*, 15.

⁵² *Ib.*, 13-14.

⁵³ *Ib.*, 14.



in grado di comunicarla ed accompagnare gli altri nel cammino spirituale di immersione e trasformazione nel mistero della fede, verso il destino ultimo della vita»,⁵⁴ ci siamo domandati in che senso l'esperienza mistica di Barsotti poteva illuminare e accompagnare questo cammino.

Abbiamo dedicato la *Parte terza* del nostro studio alle *Risultanze mistagogiche*.⁵⁵ Nel primo capitolo, – *La figura mistica di Divo Barsotti* –, ci siamo occupati, innanzitutto, di una ricapitolazione dei risultati delle analisi, arrivando a delineare l'identità complessiva della sua «missione mistica». Alla luce di questo, abbiamo, quindi, tentato di cogliere le implicanze dell'apporto mistico barsottiano rispetto al più ampio quadro storico-spirituale di riferimento: in ciò che egli ha vissuto della «divina presenza» risiede, forse, una parola singolare da aggiungere al grande libro della mistica cristiana? Essa può illuminarne, in termini mistagogici, alcuni capitoli risultando significativa per l'oggi? La questione viene prospettata anche alla luce di una perlustrazione storico spirituale sulla mistica della «Presenza».

Nell'ultimo capitolo, a mo' di conclusione, abbiamo, infine, fatto cenno ad alcuni aspetti di *Attualità della figura mistica di Barsotti*, cogliendo, in particolare, due direzioni: l'orizzonte teologico attuale ed il vissuto esistenziale contemporaneo. Per il primo aspetto abbiamo evidenziato la fecondità del rapporto tra esperienza vissuta ed ermeneutica teologica, così come si manifesta nel teologo Barsotti e nelle ricadute che la sua specifica esperienza del mistero può consegnare alla riflessione teologico-liturgica e dogmatica, in particolare trinitaria. Per il secondo aspetto abbiamo messo in luce la rilevanza della fede e del mistero come autentica via a quel «tutto» che, stando a Barsotti, altro non è che la «Presenza» escatologica del Risorto. «Tutto», a cui l'uomo non può non tendere e la cui domanda – al di là dell'accanita svalutazione culturale –, si riconferma pienamente umana, proprio alla luce degli esiti contrari del nichilismo contemporaneo.

Conclusione

Non è questa la sede per un bilancio, tanto meno una valutazione sul metodo «teologico-esperienziale» proposto da García: non era questo l'obiettivo del presente contributo, il cui carattere ha inteso rimanere prevalentemente descrittivo. Neppure intendiamo focalizzarci sulla qualità applicativa della metodologia da noi utilizzata. Il metodo stesso è uno «strumento vivente». Certamente, le scelte da noi operate circa la direzione di alcuni approfondimenti piuttosto che altri, rimangono opinabili come quelli di ogni vasto lavoro di analisi. In questo senso opera una sintesi interpretativa personale che si fa strada assieme ai risultati della ricerca, ma che, in qualche misura, sempre anche li precede. Questi brevi cenni conclusivi, quindi, sono piuttosto osservazioni legate al lavoro svolto in concomitanza con gli orientamenti del metodo.

Abbiamo trovato utile, sin dall'inizio, lo sforzo teorico di sintesi, con il quale García ha portato avanti la sua ricerca metodologica, mettendosi in ascolto dei vari apporti e

⁵⁴ *Ib.*, 15.

⁵⁵ R. NUvoli, *La «divina presenza»*, cit., 731-842.



preoccupandosi più di arrivare a un nucleo emergente condiviso nell'attuale dibattito, che di evidenziare una propria originalità. Un lavoro, dunque, «metalinguistico», quello svolto dal teologo salesiano, che ci ha aiutato a mantenere aperto l'accesso ad altri contributi di ricerca metodologica. Mistagologicamente si potrebbe affermare che García, nei caratteri specifici del suo lavoro, ci mostra la bellezza del «servo» cristiano, ovvero l'umiltà. Manifestazione non sempre splendente nella figura del teologo.

Egli offre un modello teorico e metodologico paradigmatico, arricchito, forse, dall'operato più rappresentativo del teologo della spiritualità, quello della perlustrazione, anche canonica, sulla qualità complessiva di un vissuto cristiano. Certamente non sempre il teologo della spiritualità viene interpellato o si trova impegnato in termini così organici e comprensivi. Come nel nostro caso, egli focalizza, talora, una tematica, o individua una costante teologica all'interno di un livello specifico di esperienza o di vissuto. Delimita, quindi, l'oggetto formale e, quasi sempre, egli delimita anche l'oggetto materiale, restringendo l'interesse a un periodo del vissuto di un soggetto o ad una tipologia specifica di fonti scelte tra una più ampia e globale attestazione del medesimo. Si evidenzia, qui, maggiormente, la distinzione tra l'*ordo inveniendi*, di cui si occupa il metodo, guidando il processo euristico, e l'*ordo exponendi*, la cui struttura solo eccezionalmente può ricalcare tutti gli specifici passi del metodo, alcuni dei quali, più spesso, guideranno la ricerca rimanendo latenti a livello redazionale, altri, invece, verranno solo appena esplicitati.

Questi diversi frangenti, in cui il teologo si trova ad operare, possono costituire un terreno di verifica pratica sulla funzionalità dello strumento scientifico offerto da García. La lavorazione de *La «divina presenza»*, che qui abbiamo descritto nel suo sviluppo legato agli orientamenti del metodo, ha senz'altro mostrato l'attitudine pratica e la flessibilità di quest'ultimo. Esso risulta plausibile per orientare la ricerca nel breve articolo⁵⁶ come per l'impegnativa elaborazione di una tesi dottorale. Certamente la sua ulteriore applicazione nei diversi frangenti dell'apporto scientifico potrà offrire altri arricchimenti sul livello teorico come su quello più specifico della prassi.

⁵⁶ Si veda, ad esempio: R. NUOLI, «L'attuale approccio giovanile alla fede e i nessi con la prospettiva vocazionale. Rilievi in vista del discernimento», in *RTE*, XXII/43 (2018), 199-214, in cui viene integrato anche l'apporto delle scienze umane, di cui pure parla García.



Per continuare a riflettere sull'indole escatologica della Teologia spirituale: l'esperienza mistica come preludio della vita eterna in Teresa d'Avila

di Francesco Asti*

Introduzione

Nella riflessione attuale sulla spiritualità cristiana possiamo notare poca attenzione alla finalità non solo della teologia spirituale in quanto disciplina scientifica, ma soprattutto nell'offrire cammini di santità orientati alla comunione eterna con Dio Uno e Trino¹. L'esperienza spirituale cristiana non si limita ad una vita da vivere nel fare il bene ed evitare il male, ma si esprime nella pienezza della comunione con Dio. L'orizzonte escatologico cristiano si concretizza nella spiritualità come santificazione, esperienza trasformante del credente con il Dio che salva e sana. Dalla fede nella risurrezione dipende l'esperienza spirituale cristiana, in quanto essa è tutta pasquale. Il credente fa esperienza, nello Spirito, di Cristo vivente nella sua Chiesa che offre con la sua passione e morte l'accesso a Dio². Il dono dello Spirito apre il credente alla comunione eterna con Lui. Nel suo regno Dio mostrerà il suo volto paterno senza limiti di tempo e di spazio.

Il nostro studio vuole essere un contributo alla riflessione e alla discussione sulla necessità di sottolineare maggiormente il valore escatologico della fede in relazione al progresso spirituale del credente e, di conseguenza, in vista di una riformulazione della dottrina spirituale. Il percorso offerto si dipana da una indagine su manuali più significativi di teologia spirituale, osservando il cambiamento di impostazione: da una chiarezza sulla finalità della spiritualità cristiana si passa ad una ricerca fortemente basata sulla realtà umana da far maturare. In questo modo sembra che la finalità sia data per scontata e poco evidente nella formulazione degli stessi manuali. Successivamente studiamo il

* Francesco Asti è sacerdote dell'Arcidiocesi di Napoli dal 1992. Ordinario di teologia e Decano della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, consultore teologo presso la Congregazione per le Cause dei Santi e Accademico Corrispondente della Pontificia Accademia di Teologia in Vaticano.

¹ F. ASTI, *L'orizzonte escatologico della teologia spirituale*, in «Pontificia Accademia Theologica» 16 (2017) 263-269.

² M. BORDONI – N. CIOLA, *Gesù nostra speranza, Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, EDB, Bologna 2008.



rapporto tra la teologia spirituale e l'escatologia, indicando il centro fondante della dottrina spirituale. Esso è la santità/perfezione che rimanda non solo ad un'esperienza concreta della fede, ma ad una realtà ulteriore rappresentata dalla comunione eterna con Dio. Infine individuiamo il ruolo del teologo spirituale come mistagogo, capace di intercettare le nuove esigenze del credente nell'incamminarsi nelle vie dello Spirito. Il suo compito è studiare la vita secondo lo Spirito in prospettiva escatologica e di offrire percorsi possibili ed accessibili a coloro che desiderano impegnarsi nella vita santa.

Dalla ricerca effettuata sull'indole escatologica della teologia spirituale emerge chiaramente che vi è la necessità di tornare a pensare e a proporre itinerari che abbiano come finalità la vita eterna. L'esempio dei mistici su quest'argomento è evidente. Essi la vivono e poi molti di essi la descrivono come essenziale, perché si possa gustare la presenza trinitaria di Dio nella storia. Si potrebbe affermare che i contemplativi anticipano con la loro esperienza unitiva quello che sarà la beatitudine eterna. L'esperienza mistica, quindi, può essere descritta come una prolessi della vita eterna, come un barlume ancora legato alla storia e alla debolezza dell'uomo dei beni futuri. I mistici hanno avuto sempre la consapevolezza di sperimentare la presenza di Dio così come Egli è. Ma hanno avuto anche la piena coscienza di essere ancora nello stato di pellegrini, per cui il desiderio della Patria lontana è sempre stato molto intenso. Teresa d'Avila ne è un esempio. Volendo leggere la sua vita e i suoi scritti sotto questa angolatura oggettiva, ci si accorge che l'anelito al Paradiso è caratteristica propria non solo della vita monastica, ma della stessa fede cristiana. Il credente che vuole seguire Gesù in novità di vita desidera averlo come possesso eterno. Allora l'esperienza di contemplazione diventa un dono che anticipa la gloria futura. Allora il vedere Dio si trasformerà in un canto di gioia nell'attesa della beata Speranza.

Il suo esempio ci porta a considerare la prospettiva escatologica della teologia spirituale. Il vissuto spirituale del credente si determina per la tensione che prova nell'aspirare alla vita eterna. La Risurrezione di Gesù Cristo apre le porte della comunione dei santi a tutti coloro che vogliono vivere la fede in Lui. La condizione storica del credente si coniuga con la sua fede nella risurrezione di Gesù Cristo. La quotidianità non può non fare i conti con questa realtà essenziale del credere trinitario. La prospettiva escatologica provoca il credente a ricomprendere la propria realtà esistenziale. Incita ad un rinnovamento delle strutture sociali in vista del possesso dei beni eterni. Chi aspira alla vita eterna si impegna con coerenza nelle relazioni sociali, rinnovandole ad immagine di ciò che sarà la Gerusalemme celeste. La domanda del credente a Gesù, cosa si debba fare per ereditare la vita eterna (Mt 19, 16-30), è sempre valida e ha una sua forza trainante per la risposta che Lui stesso ha dato: vivere, abbandonandosi totalmente nelle mani del Padre. In questo modo tutte le realtà terrestri saranno guidate dallo Spirito dell'amore che tutto trasforma per costruire già da ora il regno di Dio.



1. La dimensione escatologica nei manuali più significativi della teologia spirituale

La Teologia spirituale ha, come campo di indagine, la vita di santità del singolo credente che si sperimenta nell'oggi della storia, avendo come orizzonte la comunione eterna con la Trinità³. Quest'ultima espressione non è da intendersi solo ed esclusivamente come forma conclusiva della vita del credente, ma la realizzazione già qui ed ora delle promesse di Cristo che saranno complete nel Regno del Padre. Basti ricordare che la stessa esperienza mistica è anticipatrice di ciò che il credente vivrà nell'eternità: «in me io non vivo più/ senza Dio viver non posso/ e di Lui e di me priva/ questa vita che sarà?/ Spero sol che mille morti/ la mia vita si farà/ morendo perché non muoio»⁴.

La comunione con la Santissima Trinità non è solo il futuro del credente, ma è viva realtà che sperimenta ogni volta nella Liturgia, nella vita sacramentale, nell'esperienza unica ed irripetibile dell'unione con Dio per mezzo di Gesù Cristo per il dono dello Spirito Santo⁵. Le differenti prospettive spirituale, morale, liturgica indicano l'unica realtà verso cui si dirige la Chiesa: la comunione eterna con Dio⁶. Esse non possono sussistere senza la mèta del cammino del credente che guarda il futuro per costruire il suo presente. L'unione con Cristo nello Spirito rende possibile la speranza nel costruire oggi un mondo migliore. L'orizzonte escatologico è sempre prolettico nella fede in Gesù Cristo, perché permette nella storia di costruire quel regno di pace, di giustizia, di amore inaugurato da Gesù Cristo che sarà pieno nella comunione con il Padre. È evidente che non vi può essere teologia in genere senza che il teologo guardi il Cristo veniente. Non vi può essere alcuna attività pastorale senza orientarsi verso il Cristo che sta accanto al Padre. La trasformazione dell'uomo nuovo avviene proprio, perché Cristo ha donato lo Spirito che condurrà tutta la creazione alla sua pienezza.

La dimensione escatologica della teologia spirituale è fondamentale, perché si possa parlare di vocazioni nella Chiesa, di santificazione del lavoro e di cammini spirituali. Senza l'orizzonte eterno non si può descrivere la vita spirituale come cammino, elevazione, corsa, perché il Regno rappresenta la mèta verso cui si dirige il credente. Per Giovanni della Croce sotto l'aspetto spirituale vi sono due specie di vita: la prima è quella che consiste nella visione di Dio, l'altra «è la vita spirituale perfetta e consiste nel possesso di Dio per unione di amore. Si raggiunge mediante la mortificazione totale dei vizi e degli appetiti e della natura stessa»⁷. La vita spirituale non può esserci senza la visione finale di Dio. Anzi essa si presenta come un raggiungimento della perfezione e come esperienza di unione con Dio.

³ F.-M. LÉTHEL, *Connaître l'Amour du Christ qui surpasse toute Connaissance. La Théologie des Saints*, Ed. du Carmel, Venasque 1989.

⁴ GIOVANNI DELLA CROCE, *Strofe dell'anima che soffre per vedere Dio*, in ID., *Opere*, Postulazione generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1985, 1043-1044.

⁵ Cf. L. BOUYER, *Introduzione alla vita spirituale*, Borla, Roma 1989.

⁶ F. ASTI, *Le odierne sfide della mistica cristiana*, Aracne, Roma 2015.

⁷ GIOVANNI DELLA CROCE, *Fiamma viva d'amore* B, 2, 32; 33, in ID., *Opere*, Postulazione generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1985.



In un mondo determinato dalle comunicazioni consumate immediatamente, segnato dalla globalizzazione e dalla negazione di tutto ciò che è regionale, particolare e singolare, l'orizzonte escatologico nella teologia spirituale rappresenta il rovesciamento del modo di pensare odierno a vantaggio di una riappropriazione dei valori alti dell'uomo, perché si possa camminare verso l'Orizzonte divino. L'attacco dell'indifferenza religiosa sprona a interrogare i teologi spirituali a riconsiderare il valore assoluto dell'essere uno in Cristo nell'eternità per dare senso alla quotidianità più routinaria. Guardando al futuro, si costruisce nel presente la propria vita di fede. Il cammino di santità necessita della mèta finale per colmare di senso ogni azione umana. Abbassando o ancora di più annullando l'orizzonte escatologico si corre il rischio di vivere ad una sola dimensione, quella orizzontale ed umana. In questo modo si trasforma la teologia spirituale in un'antropologia "situazionale" o in una sociologia del fatto spirituale. Il teologo spirituale smarrendo l'orizzonte si ferma solo a dare indicazioni che richiamano la situazione del singolo o offre criteri scientifici per descrivere il fatto spirituale nella sua valenza sociologica. Il solo livello umano sembra così monco. Il dialogo con Dio rinnova e rinvigorisce la stessa natura umana.

Nei manuali classici la dimensione escatologica della teologia spirituale era ben presente e presentata in maniera che rispecchiasse la grande Tradizione della Chiesa⁸. Ad esempio R. Garrigou-Lagrange, seguendo la spiritualità domenicana, mostrava la vita spirituale come un procedere verso il Paradiso⁹. L'unica via di santità, costituita dall'ascetica e dalla mistica, è quella che il credente inizia a vivere a partire dal battesimo. Nel suo libro *Perfezione cristiana e contemplazione. Secondo la dottrina di S. Tommaso d'Aquino e S. Giovanni della Croce* (1923) il teologo domenicano sottolineava che non vi è un'opposizione netta tra la perfezione e la contemplazione, se si vuole leggere correttamente i testi di Tommaso e di Giovanni della Croce. La separazione conduce il credente a non avere più chiara l'unica via che conduce alla comunione eterna con Dio. La sottolineatura di Garrigou-Lagrange non è un affare squisitamente accademico, ma ha un suo risvolto pastorale. La vita eterna si fa presente nell'esistenza del credente aprendolo alla novità dello Spirito che lo condurrà ad essere un uomo ed una donna rinnovati. La vita sacramentale diventa fondamentale, perché il credente maturi la consapevolezza di essere in cammino verso il Regno. Dal battesimo il fedele fa fiorire ciò che aveva ricevuto in germe, cioè la santità di vita e la vita eterna.

Garrigou-Lagrange concretizza la sua proposta teologica e spirituale nel suo manuale dal titolo interessante, *Le tre età della vita interiore, Preludio di quella del Cielo*. È evidente che l'espressione preludio determina il costituirsi dei cammini spirituali del credente. La visione classica del suo manuale si dipana nell'articolazione dello schema teologico di fondo: la suddivisione in percorsi ascetici per chi inizia, per chi sta già

⁸ Cf E. CAROLEO, *La morte nei manuali di teologia spirituale*, in J. M. GARCÍA GUTIÉRREZ – C. FRENI – R. ZAS FRIZ DE COL (edd.), *Contemplare l'alba oltre il tramonto. Morte e vita nella prospettiva della teologia spirituale*, LAS, Roma 2017, 177-187.

⁹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfezione cristiana e contemplazione. Secondo la dottrina di S. Tommaso d'Aquino e S. Giovanni della Croce*, voll. II, Edizioni Vivere in, Roma 2011; ID., *Le tre età della vita interiore*, vol. 1, Edizioni Vivere in, Roma 1984, 47-61.



procedendo nella santità di vita e per chi si trova a gustare l'amore puro di Dio. Il nucleo è rappresentato dal concepire la vita interiore come una elevazione verso quella eterna. Lo slancio spirituale del credente lo conduce a possedere Dio nell'eternità, impegnandosi nell'esercizio delle virtù teologiche e morali.

Fa eco alla riflessione del teologo domenicano il manuale di A. Tanqueray che ebbe un notevole successo. Già dalle prime battute lo studioso afferma che «ogni vita ha bisogno di perfezionarsi e si perfeziona avvicinandosi sempre più al suo fine. La perfezione assoluta consiste nel conseguimento di questo fine, e non si avrà che in cielo: là noi possederemo Dio per mezzo della visione beatifica e dell'amor puro e la nostra vita avrà il suo pieno sviluppo»¹⁰. La teologia spirituale ha per oggetto *la perfezione della vita spirituale* che si consegue con l'imitare la vita di Cristo che è la nostra causa esemplare. Tocca al teologo spirituale individuare percorsi possibili per condurre il credente al suo fine, il conseguimento della vita eterna. Per questo motivo la teologia ascetica e mistica viene chiamata *scienza dei santi*, «perché ci viene dai santi, che l'hanno vissuta più ancora di quello che l'abbiano insegnata, e perché è destinata a fare dei santi, spiegandoci che cos'è la santità e quali sono i mezzi per acquistarla»¹¹. I temi della tradizione sono assunti e sistemati, sottolineando che l'esperienza spirituale nell'oggi manifesta l'orizzonte verso cui si dirige il credente. I santi non sono solo esempi di virtù, ma uomini e donne che hanno sperimentato l'incontro trasformante con Dio. I termini classici di causa ed effetto rendono bene che la relazione con Dio è di forma dinamica, per cui l'imitazione non esprime solo l'aspetto passivo dell'imitare, ma la consapevolezza attiva di chi sperimenta nella propria natura, incline al male, la grazia apportatrice di salvezza.

L'orizzonte escatologico della teologia spirituale evidenzia che il primato di Dio nell'incontro con l'uomo non può essere sottaciuto, né abbassato di livello. Agli inizi del Novecento la polemica tra A. Stolz e A. Mager sui fondamenti dogmatici della teologia spirituale mostrava chiaramente che la finalità della teologia spirituale è necessaria per comprendere la stessa natura di questa disciplina¹². Per Stolz la teologia occidentale aveva perso di vista la mèta della vita spirituale, accantonando l'insegnamento dei Padri della Chiesa a tutto vantaggio di una riflessione più psicologica propria della spiritualità cinquecentesca¹³. La teologia sapienziale dell'Oriente indica la vita eterna come splendore che brilla già nella vita del credente, quando fa sua la Liturgia. Allora si può dire che il fedele fa «esperienza transpilogica» di Dio, perché il Divino supera e trascende la natura dell'uomo¹⁴. Con la sua grazia eleva lo spirito dell'uomo, divinizzandolo/santificandolo. La sottolineatura del teologo benedettino sull'aspetto più teologico non deve essere interpretata come un rifiuto del progresso della teologia spirituale fatto nel corso dei secoli, bensì la richiesta precisa di non perdere di vista l'orizzonte ultimo della vita

¹⁰ A. TANQUEREY, *Compendio di Teologia ascetica e mistica*, Desclée e Ci, Roma-Tournai-Parigi 1928⁷, 1.

¹¹ Ivi, 2.

¹² A. MAGER, *Le fondement psychologique de la purification passive. Anima et Spiritus*, in «Études carmélitaines» 23 (1938) 240-253.

¹³ Cf. A. STOLZ, *Teologia della mistica*, Morcelliana, Brescia 1940, 158.

¹⁴ Ivi, 169. Cf. GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, *Indole psicologica della teologia spirituale*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 32 (1940) 31-42.



spirituale e di conseguenza di orientare la teologia spirituale verso una nuova e più approfondita riflessione sulla sua finalità. Più che di ritorno alla spiritualità unitaria dei Padri della Chiesa, potremmo dire che anche oggi c'è bisogno di tenere in equilibrio le due dimensioni della spiritualità cristiana, quella teologica e quella psicologica.

L'orizzonte escatologico fornisce la possibilità di concretizzare quell'equilibrio tra parti, perché l'incontro con il Dio veniente trasforma con la sua grazia tutte le potenze dell'uomo, rendendolo aperto e disponibile ad una continua comprensione di se stesso, del mondo e degli altri. Sia l'orizzonte escatologico che l'indole psicologica hanno in comune la dinamicità propria dell'incontro tra Dio e l'uomo. Nel relazionarsi vicendevole l'uomo si fa la domanda di senso rispetto alla sua esistenza ed è spinto dalle motivazioni a perseguire la mèta della sua vita. Per A. Royo Marín «la considerazione del fine è la prima cosa da farsi nello studio di una qualsiasi realtà dinamica. Poiché la vita cristiana è essenzialmente dinamica e perfettibile, almeno nella attuale condizione di viatori, è necessario che anzitutto sappiamo dove andiamo, qual è il fine che intendiamo raggiungere»¹⁵. Il fine assoluto è la gloria di Dio e quello secondo è la santificazione del credente che si ottiene con la sua configurazione a Cristo. L'impianto scolastico accomuna il manuale di Royo Marín e quello di A. Dagnino che riportano il lettore alla riflessione sulla grazia che opera nel cuore e nella mente del credente: «i sacramenti, le opere buone, gli atti di amore e di desiderio, sono destinati a mettere in opera, nell'anima in grazia, quell'«eterno peso di gloria» grande «oltre ogni misura che la deve far gravitare con un moto uniformemente accelerato, verso Dio visto a faccia a faccia»¹⁶. La ricerca della vita eterna avviene con l'esercizio virtuoso, sperimentando la grazia di Cristo nei sacramenti¹⁷. La lezione genuina dei Padri della Chiesa è assunta in pieno dai manuali presentati. L'unità della vita spirituale e la sua finalità sono studiate a partire dal pensiero di San Tommaso. Questa linea teologica ha dato i suoi frutti e ha proposto un modello di spiritualità che corrispondeva alle esigenze degli uomini e delle donne del passato.

La rottura con i manuali classici avviene con l'impostazione del testo di Ch. A. Bernard¹⁸. Nelle sue varie edizioni lo studioso aggiunge e modifica il suo studio per ciò che riguarda particolarmente il metodo e alcuni approfondimenti sulla natura della relazione spirituale tra Dio e l'uomo. Non tratta *ex professo* l'orizzonte escatologico nella teologia spirituale. Quasi sembra che la mèta della vita spirituale sia scontata. Nel dare la definizione di teologia spirituale sottolinea lo sviluppo progressivo della vita spirituale, non indicando il termine finale del progredire: «come la vita spirituale concerne l'esistenza radicalmente temporale dell'uomo – *homo viator* -, così la teologia spirituale mira alla comprensione dei moti spirituali e descrive il cammino seguito dalle anime, dall'inizio della vita spirituale fino al vertice della santità: la temporalità della vita spirituale non è una mera successione di istanti, bensì durata continua, la quale, secondo il disegno di

¹⁵ A. ROYO MARÍN, *Teologia della perfezione cristiana*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987, 41.

¹⁶ A. DAGNINO, *La vita interiore*, Edizioni Paoline, Milano 1960, 237.

¹⁷ J. AUMANN, *Teologia spirituale*, Edizioni Dehoniane, Roma 1980, 39-53.

¹⁸ CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002⁶. ID., *Sofferenza, malattia, morte e vita cristiana*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990



Dio, è diretta in modo che il progresso sia segno dell'autenticità di questa vita»¹⁹. È evidente che il progresso ha un suo termine finale rappresentato dalla comunione dei santi. La vita spirituale si sviluppa, perché il regno di Dio sia instaurato nel mondo. Essa non è fine a se stessa; se fosse così, saremmo solo in un orizzonte intra-umano, in cui la perfezione è solo un miglioramento progressivo delle qualità umana. Rendere l'uomo più uomo si realizza solo, nella misura in cui il credente raggiunge la piena maturità in Cristo Gesù (Ef 4, 13). L'umanizzazione non è altro che una cristificazione del credente. Potremmo dire che, in questo caso, umanizzazione non è diverso da santificazione delle realtà umane per essere segno della presenza di Dio nel mondo.

In relazione alla virtù della speranza P. Bernard indica la mèta del credente, offrendo un ventaglio di riflessione sul rapporto speranza e vita eterna. Indica che il teologo spirituale osserva la virtù dal suo angolo visuale, perché invoglia il credente a raggiungere la piena maturità in vista del possesso dei beni eterni. La virtù della speranza non solo muove l'uomo a raggiungere i suoi obiettivi nel momentaneo, ma per un credente la speranza è la virtù che spinge in avanti per assaporare la comunione con la Santissima Trinità.

La visione complessa della natura della teologia spirituale viene assunta dalla proposta dello studioso G. Moioli che riflette sull'*escatologico cristiano*²⁰. Gesù Cristo rappresenta con la sua singolarità l'inizio e il compimento della storia. La relazione con Cristo rende ogni credente memoria e speranza nella quotidianità. Di conseguenza l'incontro tra Dio e la sua creatura è connotato da una sfumatura cristica realizzata dall'azione dello Spirito Santo che configura il credente al Verbo incarnato. Si può, in questo modo, parlare di esperienza spirituale cristiana, il cui orizzonte è rappresentato proprio dalla comunione eterna. Negli studi sulla teologia spirituale il teologo milanese evidenzia che la vita cristiana è un aprirsi del credente al mistero di Dio rivelatosi in Gesù Cristo²¹. Tale mistero è presente oggettivamente nel credente che lo vive soggettivamente. Sconfiggendo il peccato, il fedele risorge a vita nuova, quella che gusterà un giorno nell'eternità. La dimensione morale della vita cristiana non è, perciò, separabile nello sviluppo della vita spirituale. Solo scolasticamente ciò avviene per motivi disciplinari, ma nel concreto dell'esistenza l'esperienza è un'unità di varie dimensioni dove brilla ora l'una ora l'altra.

Per il teologo J. Weismayer, la vita cristiana in pienezza si configura fondamentalmente come una partecipazione del credente all'unica santità di Dio. Si deve intendere per spiritualità proprio l'attualizzazione nella vita del credente della vita divina di Dio: «spiritualità significa vita con Cristo nello Spirito santo, mediante la quale partecipiamo alla vita di Dio. Ogni battezzato è chiamato a vivere la vita spirituale nella propria situazione. Questa pienezza di vita che ci è donata dev'essere accolta e vissuta consapevolmente»²². La consapevolezza del cristiano della vita divina che si va sviluppando dentro di sé ha una connotazione tutta ecclesiale. L'autore sottolinea la dimensione ecclesiologia della spiri-

¹⁹ CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, 86.

²⁰ G. MOIOLI, *L'escatologico cristiano. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 2014, 295-328.

²¹ G. MOIOLI, *Teologia spirituale*, Glossa, Milano 2014, 39-44.

²² J. WEISMAYER, *La vita cristiana in pienezza. Sintesi storico-teologica della spiritualità cristiana*, EDB, Bologna 1989, 19.



tualità cristiana, volendo affermare che ogni esperienza cristiana ha senso e valore nella comunione della Chiesa²³. Nel cristianesimo non vi è un individualismo spirituale, bensì un'unione di incontri che favoriscono la crescita vicendevole dell'intera comunità dei credenti. Da questa prospettiva il teologo si apre all'orizzonte escatologico, per cui «la vita spirituale del cristiano non è caratterizzata soltanto dal legame di comunione coi credenti sulla terra, ma anche dalla comunione globale con tutti coloro che sono “in Cristo” e che hanno raggiunto l'obiettivo di una comunione definitiva con lui»²⁴. La compiutezza della vita spirituale si realizza proprio nell'incontro finale con la Santissima Trinità.

Nel manuale di T. Špidlík i temi di teologia spirituali sono quelli propri della tradizione orientale e occidentale dei Padri della Chiesa riletti con le categorie contemporanee²⁵. L'autore propone la riflessione di San Basilio che individua nelle categorie immagine e somiglianza il nucleo della vita spirituale del credente. La somiglianza al Verbo incarnato sarà sempre più realizzata, nella misura in cui si vivrà l'unità della vita ascetica e mistica. Il principio di fondo del manuale è che la vita eterna inizia proprio nello sviluppare storicamente tutta la grazia che Dio con i sacramenti dona, perché quella immagine sia più nitida nella comunione ecclesiale: «la vita che vivremo dopo la morte comincia già da ora, la portiamo dentro di noi come seme che già spunta, ma crescerà e fiorirà alla fine dei secoli, nella primavera eterna»²⁶. Il teologo offre così al lettore una visione complessa della vita spirituale a partire dagli elementi antropologici, presenti nel pensiero dei Padri fino a delineare una proposta aretologica nell'esercitarsi quotidianamente con le virtù. Nella sezione dossologica la preghiera diventa il mezzo che unisce la vita del credente alla comunione dei santi.

Nella riflessione di J. Struča la teologia spirituale nel suo sviluppo disciplinare mostra che il suo nucleo, il vissuto spirituale è profondamente pasquale²⁷. «Il discorso della teologia spirituale sul vivere spirituale del cristiano che allo stesso tempo risulta l'impegno di ogni battezzato, si articola in ciò che spetta alla costante ascetica e mistica della vita cristiana, vale a dire il mistero pasquale: morte e risurrezione. Come per Cristo il mistero pasquale non fu soltanto il coronamento della sua vita terrena ma l'impegno con cui egli visse tutta la sua vita umana, così il battesimo inaugura per il cristiano questo cammino pasquale»²⁸. La Pasqua del Signore è il paradigma dell'esperienza spirituale del credente: morte e risurrezione fino a godere delle promesse di una vita eterna. Il passaggio è da una vita lontana da Cristo ad una che si esprime nell'accoglienza dello Spirito. L'incontro sarà sempre trasformante, per cui il credente sarà un uomo e una donna nuovi. Essi sono guidati dallo Spirito verso la Patria Beata.

²³ Ivi, 69.

²⁴ Ivi, 71.

²⁵ T. ŠPIDLÍK, *Manuale fondamentale di spiritualità*, Piemme, Casale Monferrato 1993.

²⁶ Ivi, 23.

²⁷ J. STRUČA, *Teologia spirituale*, in E. ANCILLI (cur.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. III, Città Nuova Editrice, Roma 1990.

²⁸ Ivi, 2476.



2. Il rapporto tra teologia spirituale ed escatologia

Nel primo congresso dei teologi spirituali celebrato nel 1980 la relazione fondamentale fu affidata al carmelitano Roberto Moretti sul tema *natura e compito della teologia spirituale*²⁹. La riflessione proposta si incentra sul valore imprescindibile della rivelazione per ogni percorso spirituale che si vuole intraprendere. Osserva come la centralità di Cristo e della Chiesa è necessaria, perché si possa fare teologia spirituale. I compiti che il teologo spirituale deve svolgere per l'oggi e per il domani sono fissati sull'approfondimento della conoscenza sapienziale propria della disciplina in questione. Non viene sottolineato abbastanza la finalità della teologia spirituale. Per l'autore la disciplina promuove instancabilmente la santità. Le suggestioni pungolano lo studioso P. Ch. A. Bernard che descrive la teologia spirituale come disciplina avendo come campo di ricerca la vita spirituale nel suo sviluppo fino alla «plenitudine»³⁰. Afferma che i teologi spirituali si devono interessare dello sviluppo della vita spirituale, in specie dell'esperienza spirituale cristiana, ma non approfondisce il senso della plenitudine per lo studio di tale materia. Le conclusioni affidate a Stefano De Fiores mostrano che le problematiche affrontate dai teologi spirituali riguardavano il metodo per lo studio della spiritualità, il processo di inculturazione della fede e della vita di fede nei diversi contesti regionali e culturali³¹. Ancora una volta emerge poco il valore escatologico per la composizione della teologia spirituale.

Il lavoro di riflettere insieme sulla teologia spirituale, svolto da un gruppo di teologi guidati dagli studiosi T. Goffi e B. Secondin sui problemi e sulle prospettive della disciplina, evidenzia la necessità di centrare il discorso sull'importanza del concetto "esperienza spirituale cristiana": «i discorsi spirituali qui raccolti hanno un assunto comune: alla radice dei problemi e delle prospettive odierne della spiritualità si pone l'esperienza. Ne consegue che la spiritualità si presenta primariamente non tanto come un sistema di norme ascetiche, quanto la narrazione del vissuto spirituale del Cristo integrale nella vicenda umana. La storia non è solo il contesto in cui il credente verifica la sua adesione alla verità evangelica, ma il luogo in cui egli si attualizza come salvato»³². I lavori di ricerca vanno dal dato biblico a quello storico-teologico per delineare il significato dell'espressione "esperienza spirituale cristiana". Lo studioso G. O'Collins riflette sul valore della Pasqua di Cristo nella vita del credente³³. Afferma che «o la spiritualità cristiana avrà una coscienza per il domani, un'inclinazione verso il futuro, una conoscenza di speranza, o non ci sarà più alcuna valida spiritualità»³⁴.

L'idea che emerge dallo studio di O'Collins riguarda il futuro della spiritualità. L'autore si interroga se la speranza di Cristo è evasiva, confrontandosi con le posizioni filosofiche e psicologiche di Marx, Nietzsche e di Freud che giudicavano il movimento

²⁹ R. MORETTI, *Natura e compito della teologia spirituale*, in B. CALATI – B. SECONDIN – T. P. ZECCA (curr.), *Spiritualità: fisionomia e compiti*, LAS, Roma 1981, 15-43.

³⁰ CH. A. BERNARD, *Interventi critici*, 38.

³¹ S. DE FIORES, *Conclusioni: dati emergenti del 1° congresso nazionale di spiritualità*, 247-252.

³² T. GOFFI - B. SECONDIN, (edd.), *Problemi e prospettive di spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983, 5.

³³ G. O'COLLINS, *Cristo, nostra Pasqua e nostro Futuro*, 197-206.

³⁴ Ivi, 197.



cristiano come fuga dalle responsabilità del mondo a vantaggio di una realtà escatologica da venire. Il cristianesimo ha coltivato la memoria, l'esperienza e la speranza che trova il loro apice nella celebrazione eucaristica. Non vi è, quindi, una disistima della storia o dell'impegno quotidiano, anzi la dimensione escatologica spinge il credente verso la conclusione della vicenda terrena vissuta in pienezza: «è dalla fine che l'esistenza acquista il suo senso e il suo obiettivo, in quanto preghiamo: "vieni, Signore Gesù!"»³⁵. Anche l'intervento di G. Bof insiste sul valore escatologico della storia in riferimento all'azione dello Spirito Santo che ha la missione di condurre tutta la creazione alla sua compiutezza»³⁶. L'uomo spirituale o la donna spirituale sono cristiani, pienamente guidati dallo Spirito Santo nella concretezza della vita. L'escatologia nella spiritualità viene assunta né come fuga verso il futuro, né come rimpianto del passato, ma assunzione del presente, in cui il credente è trasformato per essere sempre più somigliante al Verbo nelle scelte vitali. Il valore dell'escatologia per la spiritualità sta nel fatto che lo Spirito opera nella storia a vantaggio dell'uomo, rendendolo maturo in ogni sua dimensione.

Secondin e Goffi si interrogano sul significato del termine spiritualità, riprendendo il pensiero di San Paolo che intendeva sintetizzare lo stile di vita del cristiano (1 Ts 5, 23). Per gli studiosi «tale vita doveva essere intesa come vita dominata dallo Spirito del Risorto, come vita da membri della Chiesa, come apertura esistenziale a tutta l'umanità, come attesa della futura pienezza per l'uomo e per il cosmo intero (Rm 8)»³⁷. La vita secondo lo Spirito conduce alla realtà del regno eterno, mostrandosi nella concretezza della vita ecclesiale. Nella difficoltà di una vita ridotta a mero consumismo dei sentimenti coltivare la speranza diventa il vero serbatoio d'acqua per fronteggiare l'arsura della superficialità in cui il mondo cade, quando perde di vista l'essenziale. L'immaginare il futuro e il non aver paura dell'utopia sono le soluzioni proposte dagli studiosi.

Nella ricerca compiuta dai teologi spirituale dell'Istituto di spiritualità a Münster, possiamo cogliere quelle prospettive che Secondin e Goffi avevano indicato per il futuro³⁸. In un clima di insicurezza e di fallimento la dimensione escatologica non può essere considerata come una fuga dalle responsabilità sociali ed ecclesiali. Alle soglie del nuovo millennio lo studio offre indicazioni utili nel riflettere sul significato di spiritualità cristiana per il mondo lavorativo sempre più retto dalle finanze e dalle banche o per la rinnovata coscienza ecologica.

Sulla stessa scia lo studioso di Nimega K. Waaijman intravede orientamenti futuri per la teologia spirituale, individuando nuove prospettive per cui rilegge l'elemento escatologico nella teologia spirituale. Il suo poderoso manuale che raccoglie tutte le sue ricerche compiute nel corso di un'intera vita indica la via della comparazione come strumento utile per avvicinarsi il più possibile ad una comprensione critica dell'esperienza spirituale cristiana³⁹. L'autore offre la comparazione come strumento metodolo-

³⁵ Ivi 206.

³⁶ G. BOF, *Lo Spirito del Mondo e nella storia*, 215-216.

³⁷ B. SECONDIN – T. GOFFI, *Introduzione generale*, in B. SECONDIN – T. GOFFI (edd.), *Corso di spiritualità. Esperienza-sistematica-proiezioni*, Queriniana, Brescia 1989, 11.

³⁸ AA. VV., *Corso fondamentale di spiritualità*, Queriniana, Brescia 2006, 56-58.

³⁹ K. WAAIJMAN, *La spiritualità. Forme, Fondamenti, Metodi*, Queriniana, Brescia 2007, 124-142.



gico per confrontare la spiritualità cristiana con le diverse religioni. Si sofferma sulla realtà della morte e del morire nel contesto greco-latino e in quello ebraico-cristiano fino a rapportarla alle religioni orientali. Allo stesso modo si muove per analizzare l'orizzonte escatologico nel contesto della fede cristiana⁴⁰. Il confronto necessario conduce a riscoprire quell'originalità dell'escatologia cristiana che unisce il futuro al presente ed il presente a ciò che avverrà. Non è solo una dimensione che va dal basso della storia verso l'evento conclusivo, ma tale dimensione si realizza nella persona di Gesù Cristo che apre con la sua risurrezione le porte della comunione eterna per tutti quelli che si sono dedicati ai più piccoli (Mt 25, 31-45). L'originale escatologico è proprio l'inaudita pretesa di Gesù di Nazareth, di essere l'Unigenito Figlio di Dio. L'inaugurazione dei tempi nuovi è già avvenuta nella sua persona, nel suo insegnamento, nei suoi miracoli e nella costituzione della sua Chiesa. Il credere in Lui è esperienza escatologica, perché conduce alla glorificazione di ogni suo discepolo in vista del possesso definitivo del regno del Padre. La santificazione è un processo di trasformazione spirituale del credente che ha di base, per Waaijman, l'imitazione del Maestro. Imitando o conformandosi agli insegnamenti di Gesù Cristo, il credente si apre alla comunione con il Padre nello Spirito Santo. In questo modo il desiderio di essere santo è una profonda aspirazione ad essere uno con Cristo Gesù. Tale esperienza, per un altro studioso M. Belda, si manifesta nei cammini spirituali che ogni credente intende compiere per entrare in quella comunione⁴¹. L'esperienza escatologica si concretizza nelle varie vocazioni che rendono ricca la Chiesa e la fanno progredire verso la Gerusalemme celeste. La conoscenza della Trinità Santa è il frutto della vita cristiana che si sviluppa nella storia, ma è anche il fine, per cui si realizza già qui ciò che sarà nel futuro. L'autore sottolinea maggiormente il valore della santità, quale manifestazione visibile della comunione con la Santa Trinità.

La proposta del teologo spirituale R. Zas Friz De Col si compendia nel titolo del suo libro: *Iniziazione alla vita eterna. Respirare, trascendere e vivere*⁴². Come agli inizi del Novecento R. Garrigou-Lagrange intravedeva la vita spirituale come preludio di quella eterna, così P. Rossano individua la preghiera come un'iniziazione alla vita eterna. Il vissuto spirituale si configura come una vera palestra dove il credente si esercita per acquisire la vita eterna. Fedele discepolo di Sant'Ignazio, lo studioso indica il processo di trasformazione spirituale come esperienza quotidiana di entrare nella comunione con Dio. L'iniziazione è una vera azione mistagogica con cui lo studioso vuole guidare il credente nell'aver consapevolezza di chi è in relazione al futuro escatologico.

Attraverso la preghiera il credente viene condotto con mano a riconsiderare il proprio respiro per poi aprirsi ai misteri della vita di Gesù Cristo fino a gustare la propria figliolanza adottiva. La prospettiva offerta è accattivante, perché la vita eterna non è considerata come realtà da raggiungere, ma come esperienza di unione a Dio in un unico respiro. La dimensione escatologica nella teologia spirituale si manifesta, allora,

⁴⁰ Ivi 343-357.

⁴¹ M. BELDA, *Guidati dallo Spirito di Dio*, EDUSC, Roma 2009, 94-95; 365-374.

⁴² R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna. Respirare, trascendere e vivere*, San Paolo Editrice, Cinisello Balsamo (MI) 2012.



nella preghiera cristiana che deve essere intesa solo come iniziazione, perché sarà completa e assoluta nella relazione con la Santissima Trinità. La preghiera diventa la manifestazione più concreta del paradosso cristiano nel credere ad una vita eterna. Essa può essere considerata un barlume, una luce di ciò che sarà lo stato finale del credente.

In effetti, come afferma la studiosa C. Militello, «il paradosso della condizione cristiana sta propria in questo vivere già qui ed ora ciò verso cui pure siamo protesi e che è pienamente ed efficacemente in atto, senza necessarie fughe in mondi altri»⁴³. Il paradosso non può essere dato per scontato nella formulazione della teologia spirituale, anzi deve essere considerato come valore di ogni vissuto spirituale, se si vuole considerare la centralità del kerigma nella sua essenza. La domanda di sempre è il pungolo per far crescere non solo la vita del credente, ma la stessa disciplina spirituale, perché possa sempre più corrispondere alle esigenze del singolo quanto della chiesa stessa: «è ragionevole credere che il morire sfocia in una vita eterna?»⁴⁴. P. ZAS FRIZ DE COL, dialogando con la mentalità odierna, giunge alla proposta kerigmatica del cristianesimo. La difficoltà di pensare una realtà oltre la storia si oppone all'esperienza dei santi che vivevano nell'oggi la loro comunione eterna con Dio, sperimentando la forza trasformatrice della grazia. Lo studioso gesuita considera la centralità della presenza dello Spirito Santo che trasforma il credente in vista del possesso eterno del regno. I santi testimoniano concretamente il cambiamento della loro vita: «la forza trasformatrice della grazia opera storicamente per mezzo dello Spirito Santo che il Signore dona dopo la sua risurrezione e prima di salire in cielo. Lo Spirito è la fonte della vita eterna, perché è la fonte della trasformazione interiore che inizia storicamente e che la Chiesa propongono sacramentalmente nel battesimo»⁴⁵.

Il paradosso cristiano recepito dalla teologia spirituale consiste proprio nell'assumere la prospettiva della vita eterna come esperienza che il credente vive nella trasformazione interiore. La vita spirituale è viva e vera, nella misura in cui il credente si apre consapevolmente alla grazia trasformatrice dello Spirito Santo. Il possesso dei beni eterni e la vita interiore hanno in comune proprio la missione dello Spirito che è dato dal Padre per il Figlio come caparra dei beni futuri (2 Cor 1, 22; Ef 1, 14). La sua azione è evidente e constatabile nell'esperienza di chi si è lasciato guidare da Lui per essere immagine somigliante del Verbo di Dio. I vissuti dei santi diventano, quindi, segnali potenti della fede nella vita eterna, uomini e donne che hanno lavorato per la crescita dell'intera umanità, seguendo l'esempio di Gesù di Nazareth. Indicando che la carità muove sia l'oggi che la vita oltre la morte.

Allora viene spontaneo considerare, come viene indicato dal Presule Mons. Domenico Sorrentino nel suo studio sulla teologia spirituale, che l'esperienza spirituale cristiana si presenta come una rete di prospettive che si intrecciano e si illuminano vicen-

⁴³ Ivi 759.

⁴⁴ R. ZAS FRIZ DE COL, *È ragionevole credere che il morire sfocia in una vita eterna?*, in J. M. GARCÍA GUTIÉRREZ – C. FRENI – R. ZAS FRIZ DE COL (edd.), *Contemplare l'alba oltre il tramonto. Morte e vita nella prospettiva della teologia spirituale*, LAS, Roma 2017, 93.

⁴⁵ Ivi, 100.



devolmente⁴⁶. Il vissuto spirituale è caratterizzato da quello veritativo, perché ha la sua origine nella relazione positiva tra Dio e la creatura umana. La prospettiva, che abbiamo preso in esame, è proprio quella che Mons. Sorrentino definisce come dinamismo storia-eschaton. In questa visione l'elemento distintivo è la valenza salvifica del sacrificio di Gesù Cristo: «un altro elemento significativo nella concezione dell'*eschaton* è il rapporto che si instaura tra la sua percezione esclusivamente personale, praticamente centrata sulla morte, e quella che, al di là di tale aspetto, considera la salvezza universale, che ci è offerta come Chiesa e come umanità»⁴⁷.

L'orizzonte escatologico qualifica il vissuto spirituale del credente, determina quello autentico e normativo dei santi, perché testimoniano la presenza operante dello Spirito Santo nella storia umana. Il futuro del credente non sta solo nel suo volgersi verso la Patria beata, ma sta nel godere operosamente l'azione dello Spirito nel cuore del credente. La cooperazione umana alla grazia di Dio si esprime in quell'autenticità del vivere cristiano, in cui si sperimenta di essere familiari di Dio e concittadini dei santi (Ef 2, 19).

3. Santità/perfezione, nucleo della teologia spirituale

La descrizione della disciplina spirituale, proposta da Ch. A. Bernard, non presentava in prima battuta il riferimento esplicito alla santità come nucleo principale della teologia spirituale: essa «è una disciplina teologica che, fondata sui principi della rivelazione, studia l'esperienza spirituale cristiana, ne descrive lo sviluppo progressivo e ne fa conoscere le strutture e le leggi»⁴⁸. Leggendo il suo manuale, il riferimento esplicito era collocato nella presentazione dell'esperienza spirituale cristiana: «l'esperienza cristiana si inserisce in una vocazione alla santità: Dio ci chiama a essere santi e di questa chiamata il cristiano che fa esperienza spirituale deve essere consapevole»⁴⁹. La santità è esperienza della dinamica vocazionale tra la Santa Trinità e l'uomo. Essa diventa così il passaggio necessario, perché si possano proporre dei percorsi personalizzati in vista del possesso della vita eterna.

Se consideriamo i manuali di D. Sorrentino, M. Belda o quello di J.M. García, possiamo osservare che la santità diventa, nella descrizione della teologia spirituale, elemento discriminante per delineare il contenuto ed il metodo della disciplina in questione. Infatti Sorrentino così esplicita la sua proposta di teologia spirituale: «disciplina teologica che studia l'esperienza cristiana, propria di una vita vissuta in docilità all'azione dello Spirito di Dio, nel suo versante "pratico-agapico", a partire dalla testimonianza privilegiata dei Santi, in funzione delle esigenze del cammino di santità»⁵⁰. In particolare il versante "pratico-agapico" descrive la funzione artistica della teologia spirituale, quale accompagna-

⁴⁶ D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio, disegno di teologia spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi 2007, 707-740.

⁴⁷ Ivi, 732.

⁴⁸ CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, 73.

⁴⁹ Ivi 84.

⁵⁰ D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio*, 61.



mento del credente nel vivere in profondità il suo essere figlio in Gesù Cristo. La santità non è solo oggettivamente caratterizzata da percorsi praticabili da ciascun credente, ma è studio attento dei santi: studiare le figure dei santi «fa constatare quanto varie siano le possibilità per l'esistenza cristiana, pur dentro un itinerario di santità che è sostanzialmente omogeneo, in quanto si risolve sempre e solo nell'imitazione di Cristo»⁵¹.

Nella riflessione di Belda la teologia spirituale «si presenta come l'analisi teologica dell'appropriazione della vita divina da parte del cristiano»⁵². La funzione di appropriazione di tale disciplina avviene nell'integrare l'ascolto della Parola di Dio rivelata con la concreta esperienza cristiana che si esplicita in forma completa in quella dei santi. Da tali premesse è evidente che l'autore sottolinei maggiormente la vocazione del cristiano alla santità che si esplicita in un fervido apostolato. Gli stili ecclesiali dei credenti evidenziano come la santità è esperienza quotidiana di risposta all'amore unico che Dio infonde nel cuore di ciascun fedele. L'autore osserva che la vita in pienezza è propria la santità vissuta nella crescita di tutta quanta la comunità cristiana. La dimensione ecclesiale fa la differenza tra un cammino solitario di un credente e l'esperienza gioiosa di camminare insieme senza nascondere le difficoltà del percorso per raggiungere la mèta finale.

L'autore propone una lettura interessante della dimensione secolare della vita cristiana, riprendendo ed approfondendo il dettame conciliare sulla spiritualità dei fedeli laici. La santità non è affare dei religiosi o del clero, ma di tutto il Corpo mistico di Cristo. L'indole secolare dei laici è una categoria teologica prima di essere sociologica, perché «il mondo e l'insieme delle occupazioni secolari costituiscono l'ambito nel quale scorre l'esistenza del cristiano laico, ma che queste occupazioni sono l'oggetto che specifica la missione concreta alla quale l'uomo è destinato»⁵³. La santificazione delle realtà mondane rimanda all'orizzonte escatologico, in quanto non è fine a se stessa, ma è per la crescita del Regno di Dio, per una civiltà dell'amore, in cui l'attesa del Veniente spinge tutto l'universo al suo compimento.

Anche J.M. García offre una descrizione della teologia spirituale, mettendo in evidenza il valore della santità cristiana come esperienza concreta del vivere cristiano nel suo sviluppo fino alla pienezza della vita in Cristo⁵⁴. «La santità, centro e culmine di ogni spiritualità cristiana, non è soltanto dottrinale, ma agisce realmente nella persona come si dimostra dall'agire eccellente di tanti uomini e donne che hanno vissuto un rapporto di intima amicizia con Dio»⁵⁵. La proposta è una personalizzazione della fede per condurre il credente a scelte coerenti, orientando la propria esistenza verso la pienezza di vita in Dio. I santi, quindi, diventano campo privilegiato di studio per i teologi

⁵¹ Ivi, 93.

⁵² M. BELDA, *Guidati dallo Spirito di Dio*, 38.

⁵³ Ivi, 271.

⁵⁴ J. M. GARCÍA, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, LAS, Roma 2013, 225-226. J. M. GARCÍA (ed), *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio intradisciplinare*, Atti del Simposio organizzato dall'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana (Roma 9-10 dicembre 2011), LAS, Roma 2012.

⁵⁵ J. M. GARCÍA, *Teologia spirituale*, 229.



spirituali che possono così proporre esempi di fede concreta e realizzata. L'autore chiarisce la finalità specifica della teologia spirituale che consiste nel dare senso alla propria vita: «l'esperienza di Dio, la stessa vissuta dai santi e dai mistici, è materia mistagogica per il teologo spirituale, nel senso che non si può fermare alla sola analisi, quanto piuttosto ha il compito di portare a pienezza quella esperienza nella comunione ecclesiale in vista di un'armonica crescita della società umana»⁵⁶. La santificazione non è altro che l'azione dello Spirito Santo nel cuore del credente al fine di renderlo pienamente uomo in Cristo Gesù. La maturità in Cristo è un vero e proprio processo di umanizzazione, in cui il credente diventa sempre più somigliante al suo Maestro.

È evidente che l'umanizzazione/santificazione non è solo crescita relazionale ecclesiale e sociale, ma ha un valore per la vita eterna. La finalità della teologia spirituale, osservandola dalla prospettiva della santità, ha un duplice valore: uno di tipo orizzontale come progresso dell'umanità intera e l'altro di tipo verticale, comunione eterna con Dio⁵⁷. La carità è il vincolo di perfezione che lega i due valori in un'unità, in quanto il vivere la carità non consiste solo nella solidarietà e nella filantropia, ma è esperienza del vivere nell'eternità con Dio. L'amore esprime in pienezza il desiderio di unione con Dio e con il prossimo. Il bene da fare ha un risvolto nella comunione eterna con Dio e con i santi. "I più piccoli" del vangelo rappresentano l'ottavo sacramento che ogni credente sperimenta per essere uno in Cristo Gesù⁵⁸. Ne erano ben convinti i santi e i mistici che vivevano la loro esperienza con Dio nella gioiosa comunione con i fratelli⁵⁹.

I Padri Conciliari hanno sostenuto con forza che la santità/perfezione trova la sua ragion d'essere proprio nella compartecipazione alla natura divina che rende i credenti veramente figli di Dio e di conseguenza, con il suo aiuto, devono «mantenere e perfezionare con la loro vita la santità che hanno ricevuto» (LG 40). La santità/perfezione è pienezza della vita cristiana, perché promuove «nella stessa società terrena un tenore di vita più umano». L'esperienza dei santi insegna che il loro impegno per la creazione di una società più giusta e a misura d'uomo è stato pari al loro desiderio della Patria celeste. La concordia tra gli uomini è promossa proprio dalla Chiesa che sperimenta nella storia il suo avvicinarsi sempre più alla Gerusalemme nuova.

La dimensione escatologica della santità consiste non solo in un puro desiderio che nutre la speranza di essere un giorno nella comunione con Dio, ma in una costante attualizzazione di cammini di perfezione che aiutino i credenti nel proiettarsi verso la mèta finale. Infatti la santità/perfezione si concretizza in proposte possibili e accessibili a ciascun membro della Chiesa al fine di poter godere dei beni eterni. San Giovanni Paolo II, nella *Novo millennio ineunte*, afferma che «i percorsi della santità sono personali, ed esigono una vera e propria *pedagogia della santità* che sia capace di adattarsi ai

⁵⁶ Ivi 237.

⁵⁷ F.-M. LÉTHEL, *La luce di Cristo nel Cuore della Chiesa. Giovanni Paolo II e la teologia dei santi* (Esercizi Spirituali con Benedetto XVI), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011.

⁵⁸ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellerie sul vangelo di Matteo*, 50, 3-4, in PG 58, 508-509.

⁵⁹ J. SARAIVA MARTINS, *Santità*, in in L. BORRIELLO – E. CARUANA – MR. DEL GENIO – R. DI MURO (edd.), *Nuovo Dizionario di mistica*, 1903-1907.



ritmi delle singole persone»⁶⁰. La santità/perfezione è il quadro di riferimento per la pedagogia cristiana che ha come finalità la crescita armoniosa del credente in ogni sua dimensione da quella prettamente umana a quella spirituale. L'aiuto che si intende offrire supera «accontentarsi di una vita mediocre, vissuta all'insegna di un'etica minimalista e di una religiosità superficiale». La pedagogia è arte della crescita, per cui ha un aspetto operativo fondamentale che riguarda la quotidianità del credente. Il Papa propone una programmazione della santità che investe i piani pastorali della Chiesa stessa. In questo modo l'orizzonte escatologico della fede e l'attuazione della carità diventano vive esperienze di coloro che si incamminano nella via della santità.

Il teologo spirituale non può non prendere in esame il valore esistenziale di una pedagogia della santità. La teologia spirituale ha per sua vocazione non solo la riflessione critica sulla vita secondo lo Spirito, ma l'intercettare itinerari di santità da proporre ai credenti. È disciplina di confine che consente di pensare e offrire programmi di vita per corrispondere alle esigenze concrete del fedele nelle diverse circostanze della vita. La dimensione artistica della disciplina esplicita maggiormente la sua natura e la sua finalità. In questo modo il suo campo di indagine risulta completo: la vita secondo lo Spirito in vista del possesso dei beni eterni. La santità ne è la manifestazione più veritiera di come la disciplina spirituale possa favorire la crescita non solo di tutta la teologia, ma di ogni singolo credente.

4. La mistagogia, come iniziazione alla vita eterna

Nell'esperienza dei Padri della Chiesa la Liturgia ed i Sacramenti rappresentavano l'humus favorevole per la crescita spirituale del credente. Il vescovo era il mistagogo che guidava il singolo, come l'intera comunità cristiana, ad assimilare il mistero divino celebrato. La *lex credendi* si esprimeva in quella *orandi*, per cui vi era una coerenza interna tra il credere e la prassi cristiana. Il mistagogo aveva il compito di sollecitare il credente a dare risposte significative nella sua esistenza per essere sempre più immagine somigliante al Verbo di Dio. La partecipazione fruttuosa alla Liturgia era vissuta come un dischiudersi del credente alla vita eterna nella piena consapevolezza di esprimere tutta la propria fede nelle diverse circostanze della vita.

La grande lezione dei Padri della Chiesa può essere ancora oggi attuale, volendo ripensare al ruolo del teologo spirituale. Quest'ultimo potrebbe essere descritto come un *mistagogo spirituale*, perché il suo compito è quello di introdurre ed accompagnare il credente nella ricerca di una propria via interiore per esprimere al massimo l'appartenenza a Cristo e alla Chiesa⁶¹. Il suo intento è quello di risvegliare nel credente la sete di Dio, conducendolo per mano ad una piena consapevolezza della sua vocazione e della sua mèta finale. Dovrebbe così risvegliare in lui il desiderio della vita eterna attraverso la

⁶⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, 31, in *Acta Apostolicae Sedis* 93 (2001) 287-288.

⁶¹ AA.VV., *Mistagogia e accompagnamento spirituale*, in «Rivista di vita spirituale» 57 (2003) 255-463.



potenza salvifica dei Sacramenti e della Liturgia⁶². Il teologo spirituale accompagna il credente nella lettura dei segni dei tempi, perché lui stesso sperimenta la presenza operante dello Spirito che rende l'uomo familiare di Dio e concittadino dei santi⁶³.

Una proposta accattivante proviene dall'articolata riflessione del teologo carmelitano L. J. González che ha dato vita già da molti anni ad una scuola di mistagogia con uno speciale riferimento alla prospettiva cognitivista⁶⁴. L'intuizione di suggerire una mistagogia coniugata con la psicologia è, senza dubbio, affascinante, ma si potrebbe anche ripensare ad una rivalutazione della stessa a partire dalla teologia spirituale che presenta una lunga tradizione riguardante la direzione spirituale. La sottolineatura di una mistagogia spirituale non sta nell'utilizzo dei vari mezzi a disposizione, ma nel far crescere il credente avendo chiara la prospettiva escatologica. La mistagogia spirituale intende aiutare il fedele ad una piena accoglienza del kerigma per poter essere un giorno nella comunione dei santi. L'iniziazione, l'assimilazione e la condivisione dei misteri della vita di Cristo sono il nucleo fondante della mistagogia spirituale che favorisce la configurazione a Gesù Cristo al fine di essere uno nella comunione trinitaria⁶⁵. Il processo di cristificazione avviene gradualmente, perché la persona del credente ha bisogno di essere introdotta nel mistero salvifico; deve assimilarlo nella comunione ecclesiale, in cui sperimenta la condivisione gioiosa della propria esperienza di fede e di vita. Non possono esserci iniziazione e assimilazione senza la dimensione ecclesiale che ne garantisce l'autenticità del cammino in vista della Patria celeste.

Il mistagogo spirituale fa intravedere le difficoltà che i diversi cammini spirituali possono presentare. Indica che la grazia di Dio aiuta, dispone, aumenta, solleva coloro che si dispongono ad una fruttuosa collaborazione con Dio stesso. In questo modo il mistagogo spirituale diventa un vero e proprio *allenatore nello Spirito* Spiritual Coach, espressione metaforica che proviene dal mondo anglosassone per indicare la capacità della guida a promuovere le motivazioni più profonde di coloro che giocano per aumentare le loro capacità a sostenere le sfide della vita⁶⁶. Basilio il Grande nella sua sapienza, da buon allenatore così descrive il cammino di perfezione che un credente vuole incominciare:

«Chi intraprende la strada delle virtù, pertanto, vi progredisca anche con zelo e prontezza. [...] Ti sia, dunque, chiaro, o fratello, che non è perfetto chi bene inizia: colui che conclude bene, al contrario, riscuote il consenso da parte di Dio. Non concedere, perciò sonno ai tuoi occhi né alla tue palpebre riposo, se vorrai salvarti come una gazzella dal cacciatore o come uccello dai lacci che gli siano stati tesi. Ti sembri, appunto, di passare in mezzo alle trappole e di camminare su di un muro altissimo donde sarebbe fatale il precipitare. Dirigi allora subito te stesso verso la sommità della vita ascetica; soprattutto, poi, non nutrire soverchia

⁶² AA.VV., *Risvegliare l'esperienza di Dio nell'uomo*, LEV, Città del Vaticano 2004.

⁶³ B. SECONDIN, *Inquieti desideri di spiritualità. Esperienze, linguaggi, stile*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2012.

⁶⁴ L. J. GONZÁLEZ, *Stimolazione spirituale: tecniche e risorse di spiritualità pastorale*, Edizioni OCD, Roma 2004; ID., *Sviluppo umano in pienezza*, Effatà, Cantalupa (Torino) 2007.

⁶⁵ F. ASTI, *Le odierne sfide della mistica cristiana*, Aracne, Roma 2015, 191-199.

⁶⁶ L. J. GONZÁLEZ, *Guidati dallo Spirito. Accompagnamento spirituale di stile integrativo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.



confidenza nelle tue forze per non cadere nuovamente, una volta raggiunto il vertice dell'ascetismo. È infatti cosa migliore progredire a poco a poco»⁶⁷.

Le difficoltà furono formalizzate dai Padri della Chiesa in otto categorie, pensieri negativi, che condizionano l'interiorità, le relazioni sociali ed ecclesiali di chi vuole incamminarsi nelle vie della santità⁶⁸. L'attuale nostro Papa Francesco individua nuove categorie di pensieri cattivi, vere e proprie malattie spirituali che limitano il processo di cristificazione dei credenti. Un nuovo catalogo, alla luce di quello dei Padri del deserto, che possa aiutare tutti ad una effettiva trasformazione dell'uomo vecchio in quello nuovo⁶⁹. Osserva che «quando la vita interiore si chiude nei propri interessi, non vi è più spazio per gli altri, non entrano più i poveri, non si ascolta più la voce di Dio, non si gode più della dolce gioia del suo amore, non palpita l'entusiasmo di fare il bene»⁷⁰. Il credente deve lottare contro il minimalismo morale e spirituale, sconfiggendo l'accidia egoistica, il pessimismo sterile e la mondanità spirituale. Questi sono la causa di altrettanti mali che provocano l'allontanamento dagli ideali evangelici⁷¹. Il combattimento spirituale fa parte di quella mistagogia spirituale cui è chiamato il credente a sperimentare quotidianamente in vista della comunione gioiosa con Dio nell'eternità.

L'ESPERIENZA MISTICA COME PRELUDIO DELLA VITA ETERNA IN TERESA D'AVILA

1. L'esperienza mistica, prolessi della vita eterna

Il gesuita Louis Lallemant, tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento, nella sua opera *La dottrina spirituale*, si pone una domanda sull'essenza della contemplazione cristiana e quale sia la caratteristica principale che la distingue dalla contemplazione naturale. La risposta non tarda, quando afferma, nel solco dei mistici della tradizione spirituale cristiana, che essa è «una vista di Dio o delle cose divine, semplice, libera, penetrante, certa, che procede dall'amore, al quale pure tende»⁷². La descrizione nella sua semplicità riassume tutte le caratteristiche di una profonda relazione con la santa

⁶⁷ BASILIO IL GRANDE, *Lettere* 42, 1-2, in AA.VV., *La teologia dei Padri*, Città Nuova, Roma 1974, vol. II, 342.

⁶⁸ EVAGRIO PONTICO, *Contro i Pensieri malvagi*, Edizioni Qiqajon, Magnano (BL) 2005, 51-169: 1. gastrimargia (Cassiano: de spiritu gastrimargiae); 2. philargyría (de spiritu philaguriae); 3. porneia (de spiritu fornicationis); 4. ofré (de spiritu irae); 5. lypé (de spiritu tristitiae); 6. akédia (de spiritu acediae); 7. kenodoxia (de spiritu cenodoxiae); 8. hyperéphanía (de spiritu superbiae).

⁶⁹ PAPA FRANCESCO, *Discorso alla Curia Romana in occasione degli auguri natalizi* (22 dicembre 2014), in w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/december/index.html

⁷⁰ FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 2, Figlie di San Paolo, Milano 2013.

⁷¹ FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, 81-96.

⁷² L. LALLEMANT, *La dottrina spirituale*, Ancora-Piemme, Milano-Casale Monferrato 1984, 340.



Trinità che avviene coinvolgendo tutte le facoltà dell'anima fino ad attrarre irresistibilmente la parte sensibile della creatura umana. Lallemand, quando vuole determinare maggiormente la caratteristica della contemplazione, afferma che è un vedere Dio. È una visione «chiara e penetrante, non come nello stato di gloria, ma in confronto delle conoscenze di fede che sono sempre oscure. Nella meditazione le cose si vedono sempre confusamente, come da lontano, ed in modo più arido. La contemplazione invece le fa vedere più distintamente e come da vicino, le fa toccare, sentire, gustare, sperimentare nel proprio interno. Meditare sull'inferno, per esempio, è come vedere un leone dipinto; mentre contemplare l'inferno è come vedere un leone vivo»⁷³. La differenza con lo stato di gloria sta proprio nel vedere dal vivo ciò che è il futuro del credente. La contemplazione cristiana anticipa qualcosa di ciò che l'uomo vivrà nell'eternità. È un assaggio, una caparra, un pegno della vita eterna già qui nelle pieghe della storia ed ora nel presente della quotidianità del credente. È l'annuncio che il tempo dell'esilio terminerà e che la Patria non è lontana dalla realtà temporale dell'uomo. Ancora Lallemand con spirito profondo afferma che anche Santa Teresa proprio vivendo l'essenza della contemplazione soffriva, perché aveva visto ciò che l'aspettava nella gloria, per cui il presente era vissuto come un esilio, in cui avvertiva fortemente le proprie miserie e i limiti della piccineria umana: «Santa Teresa confessa che dopo simili grazie è un martirio vivere tra le creature; raccogliendosi in sé, l'anima sente più vivamente che mai il suo esilio e le proprie miserie»⁷⁴.

La contemplazione cristiana esprime fortemente queste due caratteristiche: la visione e il senso di nostalgia per la Patria celeste. La vista e l'esilio non possono essere separate, perché rappresentano l'essenza dell'indole escatologica della fede cristiana. Il futuro del regno è quello che determina l'agire del credente nella storia; è la Risurrezione di Gesù Cristo che anima e rinvigorisce il credente, la Chiesa che è in cammino verso la patria Celeste. La visione del mistico indica che la mèta non è lontana, anzi è raggiungibile, perché è un essere protesi per l'azione dello Spirito santo che muove il credente speditamente. La visione di Dio nella contemplazione genera inevitabilmente quel senso di nostalgia che non è vuoto immobilismo, ma potenza di trasformazione, per cui il credente vive fino in fondo le problematiche del suo tempo. La contemplazione cristiana non è un perdersi nel vuoto del nulla, ma è un trovarsi in relazione con l'Altissimo, per cui l'infinitamente grande si fa infinitamente piccolo. Proprio in questa relazione antinomica il credente percepisce ancora di più il desiderio della Patria beata, perché avverte la sua piccolezza e la sua miseria. Proprio assaggiando la dolcezza del futuro che l'aspetta, il mistico prova fino in fondo l'amezza del suo essere limitato. Teresa d'Avila esprime plasticamente questa sensazione di miseria, quando afferma che la realtà gustata è vera, semplice e assoluta, cioè sciolta da ogni parametro umano, dove vige il compromesso e l'inganno: «non è come qui, dove la vita è piena di doppiezze e d'inganni, e dove tante volte, dopo aver creduto di possedere l'affetto di una persona secondo quello che mostrava, si è poi saputo che era tutto falsità. È ormai impossibile continuare a

⁷³ Ivi, 341.

⁷⁴ Ivi, 344.



vivere fra tanti intrighi, specialmente quando vi sia di messo l'interesse!»⁷⁵. Nel presente regna la falsità, ma ciò non fa scoraggiare il mistico, anzi l'aver visto il futuro lo rende ancora più coraggioso nell'affrontare le difficoltà momentanee.

Il vedere Dio si esprime nel desiderio di essere unito a Cristo per essere una cosa sola con il Padre nello Spirito Santo. Allora è un vedere trinitario, un essere immerso nelle relazioni tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. È un essere abbracciati da Dio, percependo la sua familiarità. Tale esperienza fa dire a Ruusbroec agli inizi del Trecento che l'anima del credente sente un forte desiderio di conoscere il suo sposo e di vederlo così com'è. Il desiderio diventa espressione forte della mistica sponsale, per cui il vedere Dio si concretizza nella partecipazione alla santa umanità di Gesù Cristo. La contemplazione passa attraverso i misteri della vita di Gesù Cristo, come via, verità e vita del Padre (Gv 14, 6). Nessuno giunge al Padre se non attraverso la vita di Gesù Cristo. «È attraverso questa unione che l'anima, desiderosa di vedere Gesù Cristo, si porterà sulla parte più alta dell'albero, ed è di qua che passerà Cristo con tutti i suoi doni. Quando poi Cristo arriva, vede l'uomo, gli parla nella luce della fede e gli fa capire che egli, quanto a divinità, è decisamente immenso, incomprendibile e inarrivabile, molto al di là di ogni umana intelligenza, una specie di abisso senza fondo»⁷⁶. Il teologo fiammingo riprende la scena di Zaccheo (Lc 19, 1-10), in cui l'Evangelista Luca scrive che quest'uomo cercava di vedere Gesù. Deve salire sui rami più alti del Sicomoro per vederlo. La contemplazione è un salire più in alto per vedere Gesù e per poi parlarci nell'intimità della sua casa. In quell'intimità Zaccheo stesso scopre che vi è un abisso incommensurabile tra il mondo del divino e quello dell'umano. L'incontro tra due realtà nettamente differenti è possibile solo attraverso l'unione allo Sposo. Il credente va incontro allo Sposo, quando arriva alle nozze. Per Ruusbroec il vedere Dio nella sua essenza è possibile nell'umanità solo se avviene per l'unica mediazione di Gesù Cristo. Non vi è altra possibilità per il credente rispetto ad una contemplazione naturale in cui vi è un concentrarsi su se stessi⁷⁷.

Anche per la mistica Adrienne von Speyr il credente è fatto partecipe della vita trinitaria. Non è un semplice spettatore, ma è creatura dinanzi al Creatore; è figlio dinanzi al Padre. Gode di quella familiarità propria delle Persone divine, perché è parte del grande mistero di Dio. La scrittrice tedesca con l'afflato proprio di chi ha fatto esperienza della comunione trinitaria balbetta qualcosa di quella luce inaccessibile, di quella Carità che circola tra il Padre ed il Figlio: «l'eterno dialogo è soprattutto preghiera anche perché esso è visione divina, visione come centro della contemplazione, come ascolto silenzioso, contemplazione reciproca, come un lasciarsi guidare, conformazione reciproca, maggiore conoscenza reciproca, mutuo aspettarsi e accondiscendenza. Questa vita del tutto piena circola tra le persone poiché ciascuna sta sempre al cospetto dell'altra. Non vi alcuna chiusura e abbandono di fronte all'altro, ma solo accettazione e dono continuo, un aprirsi, un mostrarsi, un essere indicato e carità»⁷⁸. In questa descrizione delle Perso-

⁷⁵ S. TERESA DI GESÙ, *Vita* 21, 1, in ID., *Opere*, Postulazione generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1985.

⁷⁶ G. RUUSBROEC, *Lo splendore delle nozze spirituali*, Città Nuova, Roma 1992, 79.

⁷⁷ Ivi 171-172.

⁷⁸ A. VON SPEYR, *Mistica oggettiva*, Jaca-Book, Milano 1989², 96.



ne divine è evidente che la von Speyr sta tracciando ciò che lei stessa ha visto; ciò che ha vissuto dell'intimità divina. Ha contemplato l'amore reciproco che le Persone divine hanno l'Una per l'Altra. Ritorna continuamente l'aggettivo reciproco che rende in parte la differenza e la comunione tra le Persone divine. La pericoresi è un essere reciproco del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. L'Essere l'Uno per l'Altro si manifesta nel cuore e nella mente della mistica tedesca come una reciprocità che realizza la diversità delle Persone nella propria identità senza fa cadere l'unità che è propria dell'essenza divina.

L'eterno dialogo che fa ascoltare agli orecchi spirituali della von Speyr il silenzio è la cifra più densa della reciprocità delle Persone divine. La comunicazione tra Loro è fatta di sguardi d'amore; è essa stessa visione. Se vi è qualcosa di analogico con la contemplazione della creatura, possiamo trovarla proprio in queste espressioni della mistica tedesca che utilizza termini quali visione, contemplazione proprio per le Persone divine. Il loro contemplarsi reciprocamente richiama il perdersi l'Uno nell'Altro; rimanda ad un aprirsi ed a un mostrarsi nella reciprocità delle proprie attribuzioni trinitarie. Il Padre è Padre in relazione al Figlio e il Figlio è tale in relazione al Padre e lo Spirito santo è in relazione al Padre per mezzo del Figlio. In questa reciproca comprensione vi è il vedersi l'Uno nell'Altro. von Speyr osserva così che il vedere della creatura si avvicina allo sguardo reciproco delle Persone divine, perché anch'essa ha avuto dalla santa Trinità la capacità di vedere oltre il materiale immergendosi totalmente nello Spirito di Dio.

Eppure dopo questa esplicitazione della relazione intratrinitaria, von Speyr si ferma sul limitare della divinità, affermando poco dopo che «la vita, che è in Dio, è la vita eterna. non la possiamo comprendere, perché essa è ciò che oltrepassa essenzialmente ogni comprensione. Ogni comprensione è una configurazione nello spirito, ma la vita eterna supera ogni figura. Tutti i concetti fissano un'idea, ma la vita eterna è assoluta, sovrana libertà e non vi sono parole per descriverla»⁷⁹. Dallo splendore della reciprocità in Dio si passa alla densa caligine che avvolge il mistero di Dio. Più si avvicina ad esso più le parole umane si fanno brevi fino a scomparire nel silenzio assoluto. Von Speyr in questo modo sta affermando che l'avvicinarsi a Dio è frutto non di ragionamenti umani, ma di sguardi d'amore che hanno bisogno solo del silenzio per esprimersi. Insieme a Dionigi l'Areopagita, la von Speyr sotto silenzio sta indicando la via della contemplazione cristiana⁸⁰. Vicino a Dio tutto si contrae, perché il senso della parola è Dio stesso. Non vi è più necessità di moltiplicare i segni, perché vi è tutto in Dio. Come dal basso si va verso l'alto, per cui il silenzio regna, così dall'alto verso il basso si ha bisogno delle parole per esprimere, per quanto sia possibile, il vedere Dio nella sua essenza. La dinamicità dell'incontro con il Dio cristiano provoca nella comunicazione umana una doppia valenza: si rivela velando. La luce che i mistici percepiscono diventa densa nube, perché la conoscenza storica è ancora imperfetta e deve passare per la sensibilità umana.

L'esperienza della visione di Dio passa anche attraverso la sofferenza e la morte. Non vi è solo la percezione del silenzio assoluto, ma vi è la partecipazione compassionevole al dolore dell'uomo. La contemplazione cristiana non è assenza di sentimenti, ma in Cristo

⁷⁹ Ivi, 97.

⁸⁰ DIONIGI L'AREOPAGITA, *Tutte le opere*, Rusconi Editore, Milano 1983².



e per mezzo di Cristo si entra nella dinamica della morte-risurrezione fino ad aprirsi all'amore trinitario. San Giovanni della Croce sottolinea che l'anima amante soffre per amore fino a godere della morte per entrare in comunione con il proprio Amato. Infatti dice che «all'anima amante la morte non può essere amara, poiché in essa trova ogni sua dolcezza e diletto di amore, non le può essere triste il ricordo, giacché vi trova ogni sua gioia, e non ne può sentire il peso e la pena, poiché essa è il termine di tutti i suoi affanni e di tutte le sue pene e il principio di ogni suo bene»⁸¹. La morte è vissuta come libertà; non si avverte il peso della morte, perché vi è un premio maggiore, cioè quello di stare per sempre con il proprio Amore. Infatti è proprio l'amore che fa superare la morte per entrare nella relazione autentica con Dio e con gli altri⁸². Il mistico spagnolo fa presente che i contemplativi fanno esperienza della morte ogni volta che vivono rapimenti sublimi o incontri gustosi. Essi provano che il dolore del morire non ha paragone rispetto al fatto che devono lasciare il loro stato di letizia per ritornare nella vita di ogni giorno. Ma ciò non limita di chi ha vissuto l'incontro gioioso con Dio, ma lo rende più consapevole del dono ricevuto e della vita da vivere fino in fondo: «se le altre muoiono per malattia o per vecchiaia, esse, pur morendo durante una malattia o nella pienezza degli anni, non sono strappate dalla vita se non da qualche impeto o incontro amoroso più sublime potente e forte dei precedenti, quindi capace di rompere la tela e di portarsi via il gioiello dell'anima. Così la morte di costoro è dolce e soave più di quanto non sia stata la loro vita spirituale, poiché essi muoiono a causa di rapimenti sublimi e incontri gustosi maggiori di quelli avuti in passato, giacché sono come il cigno che vicino alla morte canta più dolcemente»⁸³. I doni ricevuti non ostacolano la vita di ogni giorno, né allontanano il mistico dalla sofferenza e dalla morte, anzi il loro vivere è un morire, perché il guadagno maggiore sarà quello di essere nel futuro una cosa sola con Dio.

La contemplazione cristiana è un morire a se stesso per essere di Dio o come diceva il teologo inglese Walter Hilton nel XIV secolo essa è un ri-formare l'anima. Tale azione divina avviene solo parzialmente nella storia, invece sarà completa nella gloria. La riforma è un essere sempre più simile all'immagine del Verbo incarnato impressa nell'anima del credente. Oggi tocca al credente impegnarsi con la grazia divina donata in tanti modi nell'essere uniformi a Cristo Gesù. Tale esperienza ancora temporale ci apre al godere la realtà futura, in cui Cristo regnerà per sempre in ogni realtà creata. La riforma completa si avrà solo quando, vissuta la morte, si entrerà nella gloria del Paradiso. «Sarà infatti Dio stesso ad occupare e a riempire l'anima che non avrà altro desiderio se non di lui. Contemplerà l'umanità nella persona di Cristo, esaltato al di sopra dei cori degli angeli e unito alla divinità. Gesù, uomo e Dio, sarà tutto in tutti. Lui solo e nessun altro»⁸⁴.

⁸¹ *Cantico spirituale B*, 11, 10.

⁸² *Cantico spirituale B*, 11, 11.

⁸³ *Fiamma viva d'amore B*, 1, 30.

⁸⁴ W. HILTON, *La scala della perfezione*, Gribaudi, Torino 1989², 159.



2. Teresa d'Avila: "Voglio vedere Dio"

Il desiderio della Patria beata fa esclamare Teresa d'Avila: «oh se non fossimo attaccati alla terra e il nostro contento non fosse per le cose di quaggiù, il pensiero della morte non ci farebbe paura, perché rasserenato dalla brama di andar presto nella vera vita e dal desiderio di sottrarsi alla pena di vivere senza Dio»⁸⁵. Perché la santa avverte questa grande nostalgia? Il teologo domenicano R. Garrigou-Lagrange in una pagina di altissima mistica così tenta di esprimere che cosa sia quella nostalgia che avvertono i santi e i mistici per la vita eterna: «siamo chiamati a vedere Dio, non solo nel riflesso delle sue perfezioni nel mondo dei puri spiriti, ma a vederlo senza alcun intermediario: anche meglio di quanto non vediamo quaggiù con i nostri occhi di carne le persone con le quali parliamo, perché Dio che è totalmente spirito sarà intimamente presente nella nostra intelligenza, che egli illuminerà donandole la forza di sopportare il suo indicibile splendore»⁸⁶. La visione faccia a faccia di Dio supera evidentemente ogni possibile conoscenza umana dello stesso Dio, è oltre ogni immaginazione umana, perché si vedrà Dio in ogni sua perfezione fino a riempire di letizia incontenibile tutti gli esseri che stanno dinanzi a Lui. Continua ancora il teologo: «siamo chiamati a contemplare la vita intima di Dio, la Deità stessa, purezza e santità assolute, a perderci nella visione della infinita sua fecondità che si espande in tre Persone divine, a vedere l'eterna generazione del Verbo "splendore del Padre, e immagine della sua sostanza" a contemplare in un rapimento senza fine l'ineffabile spirare dello Spirito Santo, questo torrente di fuoco spirituale, termine del comune amore del Padre e del Figlio, legame che li unisce eternamente nella più assoluta effusione di se stessi»⁸⁷.

La visione di cui parla il domenicano è quella stessa che nutrono Sant'Agostino e San Tommaso, quando affermano che il contemplare Dio sarà pieno e completo nella vita eterna. Agostino nella lettera a Paolina non solo distingue tra credere e vedere, tra fede e ragione, ma sottolinea come la visione beatifica è un godere il Sommo Bene⁸⁸. La carità conduce in cielo e per vincolo di carità che si sperimenta nell'oggi la presenza salvifica di Gesù Cristo. Sono i puri di cuore che vedranno Dio, per cui la purezza di spirito diventa un requisito fondamentale perché si possa essere nella piena comunione con Dio. Tommaso d'Aquino commentando le Sentenze di Pier Lombardo afferma che il fine della scienza è la perfezione. La teologia come scienza ha come fine la contemplazione della verità prima che può avvenire solo nella Patria celeste⁸⁹. Il credente contem-

⁸⁵ Vita 21, 6.

⁸⁶ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfezione cristiana e contemplazione secondo San Tommaso d'Aquino e San Giovanni della Croce*, Edizioni Vivere in, Roma 2011, Tomo I, 131.

⁸⁷ Ivi, 132.

⁸⁸ AGOSTINO, *Lettera 147*, 17, 44, in ID., *Opera omnia*, Nuova Biblioteca Agostiniana-Città Nuova, Roma

⁸⁹ S. TOMMASO D'AQUINO, *Super libros sententiarum*, q. 1 a. 3 qc. 1 co: «Sed quia scientia omnis principaliter pensanda est ex fine, finis autem huius doctrinae est contemplatio primae veritatis in patria, ideo principaliter speculativa est»



plerà l'essenza di Dio nella sua pienezza solo, quando lo vedrà faccia a faccia⁹⁰. L'intelletto assume così un ruolo fondamentale, perché la conoscenza illuminata dalla fede conduce l'uomo alle vette della contemplazione. Si può vedere Dio, contemplandolo nella verità: «simplex intuitus Veritatis».⁹¹ La forma migliore per conoscere Dio nello stato attuale sta nell'affermare che «Egli è superiore a tutto ciò che l'intelletto nostro è capace di concepire; cosicché ci uniamo a lui come a uno sconosciuto. Ma nella patria beata vedremo Dio mediante la forma che è la sua stessa essenza, e ci uniremo a lui come a uno che è conosciuto»⁹². Non vi può essere niente che si possa pensare di più grande, così Anselmo aveva indicato la via per entrare nella piena unione con Dio⁹³. L'intelletto umano, solo predicando al massimo le qualità può avvicinarsi, per quanto sia possibile all'umana natura, alla realtà di Dio.

Nel frattempo il credente può avere una qualche percezione della presenza di Dio nella sua esistenza? O l'abisso è tale che la visione sarà solo oltre la morte, mentre nell'oggi c'è solo un pallido richiamo alla sua eternità? Agostino rimanda alla presenza di Dio nel cuore del credente⁹⁴. La via dell'interiorità addita la Patria beata e custodisce quel desiderio che sprona il credente al possesso dei beni eterni. Ritornare in se stessi diventa il modo per superare le barriere spazio-temporali e tuffarsi per un brevissimo istante nell'infinità divina.

Il vivere senza Dio e non poterlo vedere così come Egli è muove tutta la vita della Santa d'Avila. Il possesso del Regno celeste è il motivo che sprona la giovanissima Teresa a interessarsi del martirio e della vita eremitica. Il suo grande sogno era quello di morire martire, perché era la via sicura per vedere Dio. Convinse suo fratello Rodrigo di andare nelle terre dei Mori per essere decapitati per amore di Dio⁹⁵. Ma ciò non fu possibile, perché i parenti li fermarono nella loro fuga. Ecco che pensò di far vita da eremita, perché vedere Dio significava vivere nel completo silenzio per trovarlo nel profondo della propria anima. Il desiderio del morire ha come scopo quello di vedere Dio, entrare nella sua pace, incontrarlo come avevano fatto i santi. Teresa considera che la via migliore per vederlo è quello di morire a se stessa per far posto a Dio. Il morire per vederlo comporta una percezione del mondo completamente diversa da quella comune, in quanto il metro di misura della realtà consiste nel rapportarsi continuamente con Dio presente nella propria interiorità. Secondo San Bernardo delle tre venute di Gesù Cristo, una nella carne, l'ultima nella gloria, la seconda riguarda quella intermedia che unisce le altre, in quanto gli eletti lo vedono dentro se stessi⁹⁶.

⁹⁰ S. TOMMASO D'AQUINO, *Super libros sententiarum*, q. 1 a. 1 co: «Est alia Dei contemplatio, qua videtur immediate per suam essentiam; et haec perfecta est, quae erit in patria et est homini possibilis secundum fidei suppositionem»

⁹¹ S. TOMMASO, *Summa theologica*, II-II, q. 180, a. 3 ad 1: «contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis».

⁹² S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, III, suppl. q. 92, a. 1, ad 3.

⁹³ S. ANSELMO D'AOSTA, *Il Proslogion, le Orazioni e le Meditazioni*, CEDAM, Padova 1959, vo. I, col. 94.

⁹⁴ S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, III, suppl. 92, a.1, ad 3.

⁹⁵ *Vita* 1,4

⁹⁶ SAN BERNARDO, *Discorso 5 sull'Avvento* 1-3, in ID., *Opera Omnia*, Editiones Cistercienses, Romae 1966.



La prospettiva escatologica della fede cristiana si concretizza nella ricerca di Dio dentro se stessi. Tale ricerca per Teresa è resa possibile solo seguendo la via del silenzio per entrare nel profondo del proprio cuore. P. Maria Eugenio di Gesù Bambino, acuto conoscitore della spiritualità carmelitana, individua in questo desiderio del cielo il motore che fa muovere la ricerca della santa per tutto ciò che riguarda l'interiorità del credente⁹⁷. «Per vedere Dio, Teresa si orienta verso le profondità della sua anima. Tutta la spiritualità teresiana è in questo movimento verso Dio presente nell'anima, per unirsi perfettamente a lui»⁹⁸. La prospettiva escatologica può essere considerata una delle caratteristiche della spiritualità teresiana, in quanto il Dio veniente si ritrova nell'anima del credente. La spiritualità dei Padri della Chiesa in Teresa trova la sua ragion d'essere. L'immagine del Verbo incarnato scolpita nell'anima a causa del peccato ha perso la sua consistenza. Il credente in piena collaborazione con lo Spirito Santo si adopera, perché quella immagine diventi sempre più simile al Verbo di Dio.

Teresa scende in profondità nella propria anima non per ritrovare se stessa in forma esclusiva, ma per incontrare Dio, per vederlo ed essere a Lui unita. La somiglianza al Divin Verbo diventa unione intima e personale. Si parte da Cristo Immagine del Padre per il dono dello Spirito; si parte da una verità fondamentale, cioè Dio nel credente, per poi procedere in un continuo e costante percorso di interiorizzazione, in cui vedendo Dio si vede anche e soprattutto la consistenza della propria umanità: «fosti dal nulla per amor creata/, bella, graziosa e nel mio cuor dipinta. Se ti smarrissi, o mia colomba amata, cercati in me, ché ti potrai scoprir... Che se poi non sapessi ove cercarmi,/ non vagare per monti o per foreste:/ se veramente tu vorrai trovarmi, cercami in te, dentro il tuo stesso cuore... In ogni tempo e in qualsivoglia loco/ pur io ti chiamo e di chiamar non lascio. In me ti cerca, ed – oh, mirabil gioco! – te pur con gioia troverai qui in me»⁹⁹. Il dolce gioco è un cercarsi reciprocamente: cercare Dio in se stessi e cercare se stessi in Dio. Entrambi i movimenti mistici sono espressioni della stessa comunicazione divina, in cui la volontà di Dio consiste nel rapportarsi alla sua creatura, perché prenda sempre più consapevolezza della sua familiarità con Lui. Il mirabile gioco di Teresa d'Avila è l'esplicitazione di ciò che è la seconda venuta di Gesù Cristo. L'universo stesso è stato redento dal Cristo e sta ritornando al Padre per la potenza dello Spirito santo. In questo progetto salvifico la creatura collabora con la grazia divina, perché sia restaurato il regno di Dio nell'attesa della venuta finale del Figlio di Dio che ricapitolerà tutto per consegnare al padre il frutto della redenzione.

Nel frattempo per Teresa più si entra in se stessi, più si ritrova Dio. In questo processo di discesa nella propria interiorità l'aspetto psicologico, che sembrerebbe più evidente negli scritti della mistica spagnola, in realtà è l'altra medaglia della presenza di Dio nel cuore del credente. Quando il fedele entra nella comunione con Dio, si apre ad una ulteriore conoscenza di se stesso, scoprendo così le leggi che regolano la propria natura.

⁹⁷ P. MARIA EUGENIO DI GESÙ BAMBINO, *Voglio vedere Dio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 38-39.

⁹⁸ Ivi 39.

⁹⁹ *Cercando Dio* 8, 1510.



Nel *Cammino di perfezione* Teresa sottolinea che per credere all'asserto del Padre nostro riguardante la dimensione eterna di Dio (*Che sei ne' cieli*) è importante intenderla per vita di esperienza, «essendo questo un mezzo eccellente per trattenerne l'intelletto e raccogliere lo spirito»¹⁰⁰. Sorge spontanea una domanda: come si può intendere con l'esperienza l'espressione dell'orazione di Gesù che richiama la presenza eterna del Padre? Non tarda la risposta a giungere: «Dio è ovunque. Ma dove sta il re, ivi sta la sua corte. Perciò, dove sta Dio, ivi è il cielo. Sappiate dunque che dove si trova la Maestà di Dio, ivi è tutta la gloria»¹⁰¹. L'affermazione ha in se stessa un rigore logico dato dal fatto che Dio risiede dovunque. Di conseguenza abita anche l'anima del credente che è il piccolo cielo. La santa è spinta a indicare alla sue consorelle il valore di ritrovare Dio in se stesse, in quanto vivono spesso momenti di distrazione, per cui per loro risulta difficile parlare con Dio. Da una difficoltà psicologica passa ad individuare una verità di fede che riporta il credente ad un'intimità familiare con il Padre. Offre come esempio ciò che accadde a Sant'Agostino che cercava fuori di sé Dio, quando lo trovò solo in se stesso.

Tale ricerca è la via d'esperienza che la santa addita alle sue giovani consorelle che si vogliono impegnare nella vita interiore. Tale via è descritta come una conversazione familiare con il Padre: «gli parli umilmente come a Padre, gli racconti le pene che soffre, gliela chieda come rimedio, riconoscendosi indegna di essere chiamata sua figlia»¹⁰². La fede allora si sperimenta come legame filiale con Dio Padre. Discendendo dentro se stessi si percepisce ancora di più il proprio legame con Dio. La forma dialogante è quella propria che l'Altissimo ha scelto per comunicarsi al mondo. Nel segreto del proprio cuore Dio continua a manifestarsi, facendo conoscere la propria paternità, la propria filiazione, il proprio amore. Ritirandosi nel silenzio, il credente toccherà con mano il cielo di Dio, la sua presenza trinitaria che lo consola e lo eleva. L'esperienza che si deve fare è quella di rinchiudersi «nel piccolo cielo della loro anima, ove avita Colui che la creò e che creò pure tutto il mondo»¹⁰³. Per Teresa Dio creatore non è lontano dalla creatura, anzi è proprio al centro del suo spirito, là dove risiede come Re. Nel piccolo cielo della propria anima vi è tutto Dio che fa sentire la propria presenza attirando verso di sé tutte le facoltà dell'essere umano. In questo modo non vi è più distanza tra il cielo eterno e quello dell'anima, in quanto tutto è segno della sua creazione; tutto è stato redento dal sangue del Figlio e tutto è portato al suo compimento dall'opera dello Spirito Santo. Ogni credente, quindi, fa esperienza della presenza di Dio creante, solo se rientra nella sfera intima della propria coscienza. L'itinerario che Teresa intende compiere per sé e per le sue consorelle è praticabile, nella misura in cui ci si impegna a voler camminare per sperimentare la gioia della santità. Il camminare secondo lo Spirito non è fine a se stesso, ma ha come mèta il raggiungimento della Patria celeste. La santa parla di un piccolo cielo rispetto a quello infinito di Dio. Non dimentica che l'orizzonte è più vasto rispetto alla piccolezza della propria anima. Non diminuisce il valore escatologico

¹⁰⁰ *Cammino di perfezione*, 28, 1.

¹⁰¹ Ivi, 28, 2.

¹⁰² Ivi, 28, 2.

¹⁰³ Ivi, 28, 5.



della fede, quanto piuttosto indica una via per esprimere maggiormente il desiderio della Patri celeste. Per giungervi non bisogna aspettare la propria morte, ma c'è necessità di morire ogni volta a se stessi per entrare nella comunione con Dio.

3. Il desiderio della Patria lontana

L'anima amante che desidera l'amore del suo Sposo anela di vivere insieme con Lui nell'eternità. Desidera stare dove Lui sta, dove regna con magnanimità e potenza. Teresa d'Avila si strugge nell'attesa dell'incontro finale con Gesù Cristo tanto da affermare con decisione: «vivo, ma in me non vivo, e tanto è il ben che dopo morte imploro che mi sento morir, perché non moro»¹⁰⁴. La morte non è vissuta come fuga dalle responsabilità, ma quanto piuttosto un affrettare maggiormente l'incontro agognato. Il vivere nel Signore comporta un sano rapporto con la realtà di tutti i giorni; il desiderio del cielo è uno sguardo obiettivo sulle difficoltà del momento per essere sempre più uniti al proprio Sposo Gesù. Il morire è esperienza che apre alla vita, a quella vita da sempre sperata nel tempo e che si avvicina nella misura in cui si lascia spazio allo Sposo veniente: «più in me non vivo e giubilo,/vivo nel Signore./Per sé mi volle/ e struggomi/or per intenso ardore/ Gli detti il cuor e in margine/ scrissi con segni d'or:/ moro perché non moro»¹⁰⁵. Sulla stessa scia Giovanni della croce si interroga sulla sua realtà terrena desiderando quella celeste. L'anelito alla vita eterna conduce il mistico spagnolo a esclamare con forza: «vivo, ma non vivo in me, così alto è quel che spero che muoio, perché non muoio»¹⁰⁶. Il morire è la porta che conduce l'anima a godere completamente di Dio. La vita di oggi e le gioie che può offrire sono solo un barlume di quella letizia perfetta che si godrà nella comunione dei santi. La vita presente per Giovanni è fatta solo di privazioni e di difficoltà. Non vi è nella sue strofe un disprezzo per le realtà terrestri quanto piuttosto una considerazione sulla caducità delle realtà umane rispetto allo splendore della gloria futura. Le delizie che il Signore dona ad alcune anime nel loro pellegrinare terreno diventano un'anticipazione di quella realtà futura, ma restano sempre gocce rispetto al mare che attende l'anima amante di Dio¹⁰⁷. Anzi Giovanni della Croce afferma che l'anima non deve attaccarsi troppo ai doni mistici quanto piuttosto provare la nuda fede che conduce il credente ad assaporare la presenza di Dio.

Teresa d'Avila intende condurre la sua anima oltre ciò che è visibile e percepibile ad occhio nudo; intende mostrare che la vita eterna è esperienza già iniziata nella storia e che si protrae nel futuro di ogni credente. Nel suo scritto, *Relazioni spirituali*, chiarisce che il desiderio della morte non si può concludere con il suicidio, ma con una attiva partecipazione alla vita religiosa, anzi anche se avverte nella sua carne tale desiderio a tal punto che sembra realmente in pericolo di vita, il credente si sforzerà con tutto se stesso

¹⁰⁴ *Desiderio del Cielo*, 1499-1503.

¹⁰⁵ *Desiderio del Cielo*, 1499-1503.

¹⁰⁶ *Strofe dell'anima che soffre per vedere Dio*, 1043.

¹⁰⁷ *Cammino di perfezione*, 42,3.



a vivere fino in fondo la propria storia, per essere conforme all'immagine di Cristo impressa nella sua anima: «capisce che in ciò non potrà mai essere esaudita se non con la morte, e siccome non può uccidersi da sé, muore dal desiderio di morire, al punto da essere veramente in pericolo di vita»¹⁰⁸.

Nelle parole di Teresa e di Giovanni la propria esistenza assume le caratteristiche di un esilio rispetto alla Patria Beata. Chi ha gustato per un attimo il Cielo, trova che tutto ciò che lo circonda non sa di nulla. Trova che il mondo è solo un'ombra della bellezza di Dio. Lontano da Dio lo stato d'animo del contemplativo è quello di chi arde dal desiderio di bere, pur sapendo che la fonte è vicina. Il tempo dell'esilio è paragonabile al deserto: la durezza della vita, l'aridità nella preghiera e il non trovare gusto per niente diventano le cifre più eloquenti per descrivere lo stato d'animo di chi guarda desideroso la Patria lontana. Nel *Colloquio amoroso* Teresa esprime questa sua sete di eternità, chiedendo al Signore, perché non si affretta a giungere, perché non la fa morire per essere finalmente uniti per sempre: «se l'amore, Signore, che mi portate è pari a quello che vi porto anch'io, perché m'indugio? Perché mai, Signore, v'indugiate pur Voi?»¹⁰⁹. Queste espressioni potrebbero essere interpretate come un'esagerazione spirituale, un modo letterario per dire il proprio amore per Dio. In realtà è esperienza concreta del mistico che fa di questo desiderio un vero motore per sviluppare la vita secondo lo Spirito. La mèta finale influenza il percorso storico del credente, per cui è importante esaminare e avere sempre dinanzi la prospettiva escatologica della fede cristiana. Teresa è ansiosa di immergersi nell'eternità di Dio¹¹⁰. Vuole che questo suo desiderio sia compreso anche dalle sue consorelle, facendolo diventare non solo il traguardo della vita monastica, ma l'inizio di ogni aspirazione umana. Invoglia le sue monache ad incamminarsi verso il Cielo, vivendo a pieno i voti religiosi¹¹¹. La via al cielo è resa possibile solo se il credente si incammina esercitandosi nella vita virtuosa. Con il sacrificio vespertino di Gesù Cristo quella via si è aperta a coloro che vogliono sul serio essere in comunione con Dio, sperimentando il suo amore nella donazione totale di se stessi. Teresa riflette sulla necessità che il desiderio della vita eterna diventi un concreto slancio di carità nella misura in cui il credente si impegna nella via della perfezione.

La dinamica che fa gustare in terra le delizie del cielo non può non essere un perdere se stessi per avere Dio¹¹². La via della perfezione si concretizza, quando il credente abbandona l'amor proprio per assumere tutta la generosità di chi desidera essere santo. Allora la difficoltà morale, la sofferenza fisica e la prova spirituale si presentano non come un allontanamento dalla mèta quanto piuttosto un'ulteriore possibilità che il credente ha dinanzi a sé per raggiungere il suo obiettivo finale¹¹³. Tali realtà spirituali non sono vissute come l'annientamento della felicità del credente, anzi sono esperienze di vita vissute nella piena comunione con Gesù Cristo. L'intento è quello di piacere a Dio

¹⁰⁸ *Relazioni spirituali*, 5, 14.

¹⁰⁹ *Colloquio amoroso*, 1505.

¹¹⁰ *Lamenti dell'esilio*, 1507.

¹¹¹ *Verso la Patria*, 1512.

¹¹² 3 *Mansione* 1, 2;

¹¹³ *Vita* 40, 20: «Signore, non vi domando che una cosa: o morire o soffrire».



in ogni circostanze della vita. Il tema del piacere coincide con i contenuti dell'ascetica cristiana. Il credente per piacere a Dio deve ricercare ciò che è a Lui gradito e perfetto (Rom 12, 2). Il cammino di perfezione è costituito da esercizi ascetici che aprono il cuore e la mente ad accogliere le mozioni dello Spirito Santo per essere un giorno accolti da Gesù Cristo. Giovanni della Croce descriveva il piacere a Dio come un percorso di spogliamento e di purezza delle tre potenze dell'anima che devono passare per la via stretta che conduce alla vita¹¹⁴. La purificazione avviene con l'esercizio delle virtù sostenuto dalla grazia di Dio che guida l'uomo alla sua mèta. Il santo spagnolo riflette sul valore dei beni morali per possedere la vita eterna. Osserva che la volontà gioisce nell'acquisire tali beni e specifica quali sono «le virtù, le conseguenti abitudini in quanto etiche, la pratica di tutte le virtù e delle opere di misericordia, l'osservanza della legge di Dio, l'arte di governarsi, o politica, e tutte le opere che provengono da una naturale e buona inclinazione»¹¹⁵. L'organismo morale descritto produce nell'uomo che lo mette in opera pace, tranquillità, retto e ordinato uso della ragione, ma quando tutto ciò è vissuto nell'amore di Dio, allora il credente godrà della vita eterna. Il modo soprannaturale di vivere le virtù morali consiste proprio nell'aprire le facoltà dell'anima all'azione dello Spirito Santo che eleva l'umano alla dignità divina. Perciò anche l'arte di governare o la politica sono importanti per lo sviluppo della vita interiore, anzi sono necessarie al fine di godere della vita eterna. Infatti chi si esercita nelle virtù morali gode per quelle stesse, ma chi, come credente, le vive nello spirito cristiano, può aspirare alla vita eterna. L'impegno nel mondo diventa via per santificarsi e santificare le realtà terrestri. In questo modo anche la costruzione di una società più giusta ed equa diventa campo per testimoniare la propria adesione a Cristo Signore: «il cristiano deve dunque rallegrarsi non unicamente perché si compie le opere buone e segue retti costumi, ma solo perché le compie per amore del Signore, senza altro riguardo»¹¹⁶.

Anche per Teresa d'Avila coltivare le virtù sia teologiche che morali risulta centrale per aspirare alla comunione con Dio. La dimensione morale non può essere disgiunta dalla chiamata alla vita sante del credente. Rivolgendosi alle sue monache ribadisce che il cammino di perfezione è costituito dall'esercizio virtuoso, in cui si muore a se stessi per risorgere in novità di vita con Cristo. L'anima è paragonabile ad un palazzo arricchito con pietre preziose: «questo palazzo è l'anima vostra: quando essa è pura e adorna di virtù, non v'è palazzo così bello che possa competere con lei. Più le sue virtù sono elevate, più le pietre preziose risplendono»¹¹⁷. Quest'ultime sono le virtù che risplendono, nella misura in cui l'umiltà e l'abnegazione mettono in moto le altre virtù: «in questa lotta ci può essere d'aiuto la vera umiltà. Secondo me, questa virtù e quella della propria abnegazione van sempre d'accordo. Sono due sorelle che non bisogna mai separare»¹¹⁸. In effetti la lotta spirituale che caratterizza il cammino di perfezione è sostenuta dal-

¹¹⁴ *Salita* 2, 7, 1.

¹¹⁵ *Salita* 3, 27, 1.

¹¹⁶ *Salita* 3, 27, 4.

¹¹⁷ *Cammino* 28, 9.

¹¹⁸ *Cammino* 10, 3.



l'umiltà dell'animo che dinanzi ai pericoli riconosce la necessità di abbandonarsi nelle mani fiduciose di Dio, allontanandosi così da ogni forma di superbia. Vi è bisogno di abnegazione, perché l'animo possa distaccarsi dall'amor proprio per godere solo di Dio.

L'esercizio delle virtù è importante per lo sviluppo della contemplazione, per cui le monache sono chiamate ad acquisire quelle qualità che consentono di progredire speditamente nell'unione a Dio. Teresa stessa ammonisce le sue monache affermando che, se il recitare e il contemplare non saranno fondati sulle virtù, resteranno per sempre nane¹¹⁹.

Le virtù teologiche e morali costituiscono le basi per intraprendere un cammino di perfezione. La realizzazione della santità di vita sarà possibile, nella misura in cui il credente, facendo spazio a Dio nella sua esistenza, vivrà gli insegnamenti di Gesù Cristo con una vita integerrima. L'assimilare le virtù di Gesù Cristo è il modo per entrare nella comunione dei santi. Gesù, allora, non è solo il maestro che insegna le verità al cielo, ma è anche il modello per realizzare una vita tutta dedicata a Dio e ai fratelli. Teresa d'Avila chiede alle sue consorelle di non forzarsi alla più alta contemplazione, se Dio non l'ha concessa, anzi di stare dinanzi a Gesù Cristo per amarlo e servirlo, facendo accrescere tutte le virtù: «s'immagini di trovarsi innanzi a Gesù Cristo, conversi spesso con Lui e cerchi d'innamorarsi della sua umanità, tenendola sempre presente. Gli chieda aiuto nel bisogno, pianga con Lui nel dolore, si rallegri con Lui nella gioia, si guardi dal dimenticarlo nella prosperità e questo non con preghiere studiate, ma con parole semplici, intonate ai suoi desideri e alle sue necessità»¹²⁰.

La santa umanità di Gesù è la mediazione data da Dio, perché ogni credente possa aspirare al Cielo. L'imitazione e l'assimilazione potrebbero sembrare due termini sinonimi dell'unico processo di perfezione. Ma possono anche essere interpretati come due momenti della relazione con Gesù Cristo, volendone sottolineare alcuni aspetti che sono tra loro complementari. Con il primo termine si cerca di studiare le qualità e i sentimenti che furono di Gesù Cristo; si vuole far emergere dalla sua umanità ciò che il credente può perseguire, realizzando così la piena unione. Con la parola assimilazione si vuole intendere il procedimento di acquisizione di quelle virtù di Gesù Cristo. Si assimila il nutrimento di Cristo per essere assunti totalmente nella sua vita. In questo modo si sperimenta l'appartenenza a Gesù Cristo in un dialogo proficuo che condurrà il credente ad assaporare la familiarità con tutta quanta la Trinità. Avere sempre presente Gesù Cristo consente al credente di esaminare la propria esistenza e di osservare cosa lo allontani da Dio o cosa lo fa avvicinare. Il processo imitazione/assimilazione non può sussistere senza un vero cammino di purificazione delle diverse dimensioni dell'anima. Non si può aspirare al Cielo, se il credente, in ogni suo stato, non si impegni in esercizi virtuosi. Teresa, come Giovanni, intende offrire attraverso l'umanità di Gesù, la concreta possibilità di vivere in maniera santa. Allora bisogna purificare i sensi esterni; bisogna aprire e sgomberare la mente e il cuore da ciò che non è Dio. I Padri della Chiesa indicavano nei pensieri negativi l'ostacolo maggiore per l'unione a Dio. La purificazione consente di poter far abitare nuovamente Dio nella propria esistenza. È il desiderio del Cielo che deve muovere il credente

¹¹⁹ 7 *Mansioni* 4, 9.

¹²⁰ *Vita* 12, 2.



nella ricerca del bene da compiere e di realizzarlo con una perfetta adesione a Cristo Signore. Il percorso di purificazione è in salita, per cui Teresa è consapevole delle soste che possono sopraggiungere per riprendere fiato e ricominciare a camminare. L'acquisizione della giustizia, della prudenza, della temperanza e della fermezza saranno possibili, nella misura in cui operano la fede, la speranza e la carità. Tutte insieme sono necessari al fine di elevare il cuore e la mente del credente verso le vette della contemplazione. Una vita virtuosa fa da fondo alla preghiera; una vita virtuosa ha come metro di misura proprio l'umanità di Gesù, sacramento dell'incontro con il Padre.

4. La visione dell'Eterno nel tempo

Nella settimana stanza Teresa d'Avila descrive il matrimonio spirituale dell'anima con Dio, partendo da un'affermazione biblico-teologica: «abbiamo un'anima, fatta ad immagine e a similitudine di Dio»¹²¹. La creatura non conosce fino in fondo la realtà di quest'affermazione, per cui non sa i grandi segreti che l'anima custodisce per quanto riguarda particolarmente il suo rapporto con Dio. Dio abita il cielo così come inabita l'anima considerata un secondo cielo dalla Santa stessa¹²². Per tale motivo tutto quanto Dio viene a visitare la sua creatura, perché ha un "luogo", in cui risiede come Creatore e Sovrano dell'universo intero. L'anima, essendo immagine somigliantissima di Dio, ha qualcosa che appartiene a Dio stesso, per cui può cogliere una qualche luce che Dio concede per conoscerlo in profondità. Quando Dio si mostra in questa stanza, la creatura si avvicina al grande mistero della sua essenza: Un Dio in Tre Persone. Teresa intende descrivere come il dono del matrimonio mistico anticipi la comunione eterna. Infatti afferma che la visione intellettuale ricevuta era una rappresentazione della verità trasmessa dai testi sacri. In una nube luminosissima come in un incendio l'anima vede le Tre Persone divine distintamente. L'anima conosce con certezza assoluta che «tutti e tre sono una sola sostanza, una sola potenza, una sola sapienza, un solo Dio»¹²³.

Teresa sottolinea che la visione dell'inabitazione trinitaria non è di tipo immaginativa, perché non l'ha vista con gli occhi del corpo o con quelli dell'anima, ma una vera infusione divina nella sua mente. Ciò che si crede per fede, l'anima in questo caso lo conosce quasi per la vista. La Santa aggiunge un quasi, perché non vi è visione completa, perché sarà tale solo nella vita eterna, ma è una luce che Dio ha donato a quella creatura ancora segnata dal tempo e dallo spazio. Si osserva che tale rivelazione privata non è dissimile da ciò che la Scrittura ha consegnato alla Chiesa. Teresa è ben consapevole che il dono avuto è in piena sintonia con l'insegnamento trasmesso dalla Chiesa. Infatti la visione trinitaria, quella della vita eterna, è esperienza personale del Dio rivelato che si comunica alla sua creatura. Allora in questa visione «le tre Persone si comunicano con lei, le parlano e le fanno intendere le parole con cui il Signore disse nel Vangelo che Egli

¹²¹ 7 *Mansioni* 1, 1.

¹²² 7 *Mansioni* 1,3.

¹²³ 7 *Mansioni* 1, 6.



col Padre e con lo Spirito Santo scende ad abitare nell'anima che lo ama ed osserva i suoi comandamenti»¹²⁴. L'anima fatta ad immagine di Dio è capace di cogliere l'essenza di Dio stesso, la sua unità e la triplicità delle sue Persone. Teresa, per conoscenza quasi esperienziale, è introdotta nell'intimità divina, cioè nella Tripersonalità di Dio. È in compagnia di Dio; percepisce la distinzione relazionale e la circolarità del loro amore per cui si sente immersa in un fuoco a guisa di una nube luminosissima. È evidente che il massimo grado della contemplazione non è un inabissarsi nel vuoto o nell'oscurità totale, ma il percepire tanta luce da accecare gli occhi, per cui si ha la sensazione tutta umana del buio. La conoscenza delle Persone divine per esperienza è tale da superare ogni forma di parola o di immagine, per cui la santa si sente inondata da tanto amore da non poterlo comunicare. La vista è l'organo che sembra essere deputato a cogliere uno sprazzo della divina Trinità, ma è una percezione corporea, in quanto ella avverte la presenza divina nella propria mente, come un'idea che Dio stesso ha formato in lei. I teologi paragonavano questo processo di conoscenza a quella che gli angeli avevano in relazione a Dio. È impressa nella mente una specie, la cui provenienza è divina. Si potrebbe affermare che l'inabitazione trinitaria è una partecipazione, se pur limitata, alla visione beatifica o alla comunione dei santi, perché anche il modo di conoscere non è più legato ai processi abduktiv, deduttivi o induttivi dell'uomo, ma ha qualcosa di diverso e di superiore come quella della conoscenza per specie soprannaturali.

Teresa si stupisce di ciò che ha vissuto e della conoscenza che ha del mistero di Dio tanto da affermare: «O Dio! Che differenza udire e credere a queste parole dall'intendere la verità nel modo che ho detto! Lo stupore dell'anima va ogni giorno aumentando, perché le pare che le tre divine Persone non l'abbandonino più. Le vede risiedere nel suo interno, nella maniera già detta, e sente la loro divina compagnia nella parte più intima di se stessa, come in un abisso molto profondo che per difetto di scienza non sa definire»¹²⁵. Le vede risiedere nella sua anima, per cui la presenza è reale e non la distacca dalla realtà concreta, per cui le sue attività quotidiane sono svolte con grande abnegazione. In questo tratto possiamo cogliere l'equilibrio psico-fisico della santa stessa. Non vi è un allontanamento dalla realtà fattuale, ma un impegnarsi maggiormente per il servizio al prossimo, avendo sperimentato la presenza luminosa della Trinità santa. La contemplazione delle realtà future non assorbono il presente e non lo negano, ma ne danno una consistenza spirituale e un'operatività maggiore. Teresa non è una visionaria, per cui vive in un suo mondo, ma è ben consapevole delle sue responsabilità e dei suoi legami relazionali.

La rivelazione trinitaria è esperienza che la pone in stretto contatto con la realtà del servizio. In effetti sottolinea che la compagnia di Dio si fa sentire proprio nelle sue occupazioni. È il lavoro quotidiano che rende quell'esperienza non una fantasia emotiva, ma un incontro trasformante con il Dio rivelato. Per Teresa la presenza di Dio nella sua anima non ha come risolto quello di separarla dal mondo, insuperbendola, ma è esperienza di servizio, per cui il suo donarsi agli altri è cifra densa di ciò che ha vissuto in comunione con Dio amore. Comprende dalle parole dell'Evangelista Giovanni che Dio

¹²⁴ 7 *Mansioni* 1, 6

¹²⁵ 7 *Mansioni* 1, 7.



risiede in lei perché si possa compiere il comandamento dell'amore. La carità è virtù che unisce Dio al prossimo e Teresa fa proprio questa esperienza di totale dedizione alle sue consorelle. La carità unisce così il cielo alla terra; fa da ponte tra le realtà terrestri a quelle del cielo. San Paolo esclamerà che la carità non avrà mai fine, perché è vincolo di unione con Dio e comunione con i santi (1 Cor 13, 8-13). È sarà tale virtù che aprirà gli occhi del credente a vedere Dio faccia a faccia così come nel tempo è questa virtù che si sperimenta particolarmente quando il credente è fatto partecipe da Dio stesso alla sua essenza. Direbbe San Giovanni della Croce una conoscenza amorosa che orienta tutto il credente verso l'Oggetto desiderato.

Nella sua autobiografia Teresa descrive altre visioni della vita eterna che richiamano come la contemplazione trinitaria sia un barlume della vita eterna. Ad esempio nel capitolo trentottesimo così scrive: «una notte, mentre stavo così male che volevo sottrarmi dal fare orazione, presi un rosario per pregare vocalmente, cercando di non raccogliermi col pensiero, anche se esteriormente lo ero, perché mi trovavo in un oratorio. Ma contro il volere di Dio ben poco giovano questi sforzi. Ben presto fui presa da un rapimento di spirito così violento che mi fu impossibile resistere. Mi parve di trovarmi in cielo; le prime persone che v'incontrai furono mio padre e mia madre, e vidi tali meraviglie – in così breve spazio di tempo come ce ne vuole per dire un'Ave Maria – che ne rimasi trasecolata, sembrandomi una grazia straordinaria»¹²⁶. Il dono mistico ricevuto riguarda la comunione dei santi. Si è trovata in cielo, percependo che tale visione non era una sua fantasia dovuta ad uno sforzo di volontà, ma era una percezione che l'aveva lasciata sbalordita, in quanto l'oggetto in questione era la realtà della vita eterna. Il timore era quello di essere ingannata o dai sensi o dal demonio che può provocare tali immagini. Il ricorso al confessore poteva aiutarla nel discernere tale esperienza, perché aveva la netta convinzione che solo alcuni santi, come San Paolo o San Girolamo avevano avuto il dono di vedere il Paradiso. È evidente che la preoccupazione di Teresa è quella di non sembrare agli occhi del confessore come una donna molto fantasiosa o con problemi psichici. Il dubbio su ciò che aveva vissuto è legittimo, perché si può incorrere in errori, quando su tale materia non si confronta con un proprio accompagnatore spirituale. Teresa è prudente in ciò che riguarda lo spirito, per cui si rivolge comunque al suo confessore per discernere la veridicità di un tale dono. La constatazione è che il Signore le mostra i più grandi segreti, per cui l'anima è diretta dallo Spirito stesso ad entrare nelle profondità di Dio, cogliendo qualcosa che il Signore concedeva alla sua anima.

Teresa individua nella passività una caratteristica importante dell'esperienza mistica. Vuole affermare che le sue facoltà sono indirizzate da Dio verso l'oggetto da conoscere. La sua percezione è quello di aver acconsentito al volere di Dio nel seguirlo dovunque Lui voglia condurla. In questo modo la santa avverte tale attrazione verso l'oggetto desiderato che prova quella passività di cui parlano i mistici. Il suo assenso è necessario ed è pieno, per cui tutte le sue facoltà si orientano verso Dio. Esse sono impegnate nella relazione con la Santa Trinità che mostra ad esse qualcosa della sua realtà. È proprio da questo spiraglio di luce che Teresa contempla tutta quanta la Divinità. Ora è

¹²⁶ Vita 38, 1.



la comunione con i suoi genitori, ora è la santa umanità di Gesù Cristo, ora un attributo di Dio o la sua essenza, ma tutti sono parziali spiragli che attraggono l'intelletto, la volontà e la memoria. È evidente che la passività non è negazione della corporeità e delle facoltà dell'anima, ma è esperienza di relazione, in cui l'altro si rapporta al soggetto in una dinamica di attività e di passività. Nel rapporto con Dio che risiede nel cielo della propria anima il credente sente forte che tutto se stesso è coinvolto, perché Dio colma la sua sete di verità e di bene. In questo modo la conoscenza che ha di Dio rende evidente che è superiore ad ogni sua forza e che in questo caso proviene da Dio. Tale movimento relazionale provoca in lui la percezione di passività che lo apre ad accogliere le più approfondite nozioni su Dio.

Teresa ascolta le parole che Gesù le rivolge: «ormai sei mia e io sono tuo» e la sua risposta è sincera: «che m'importa, Signore, di me? M'importa solo di voi»¹²⁷. In questa relazione intima il credente percepisce la piccolezza del suo essere; comprende qualcosa di se stesso, non già come annientamento del suo essere dinanzi alla Maestà infinita, ma percepisce di essere creatura dinanzi al Creatore. Le rivelazioni della gloria di Dio aiutano il credente ancora di più ad avvicinarsi a Lui per realizzare la comunione eterna. Teresa descrive ancora la visione del cielo e in particolar modo del trono della gloria divina. La visione è così straordinaria che la stessa santa crede di aver percepito qualcosa di immensamente straordinario: «Non vidi né come fosse il trono, né chi vi sedesse sopra, ma solo una moltitudine di angeli che mi parvero di una bellezza senza confronto, superiore a quella degli angeli fino allora visti in cielo. Pensai che fossero serafini o cherubini, perché la loro gloria è assai diversa da quella degli altri, e mi apparivano infiammati d'amore di Dio. La differenza, come ho detto, è grande e così grande anche il gaudio che allora sentivo in me, da non potersi descrivere né dire, né poter mai essere immaginato da chi non ne abbia fatto esperienza. Mi resi conto che lì era riunito tutto quanto di meglio si possa desiderare, pur non vedendo nulla»¹²⁸.

Il trono di grazia richiama l'Apocalisse di Giovanni che contempla Dio nella comunione degli angeli e dei santi. La mistica avverte quella letizia proprio dello stato di gloria, per cui ha difficoltà a descrivere la gioia che ha provato nel vedere intellettualmente la vita eterna. La visione raggruppava in se stessa tutto ciò che è la vita in Dio: «Mi resi conto che lì era riunito tutto quanto di meglio si possa desiderare, pur non vedendo nulla. Mi fu detto, non so da chi, che l'unica cosa ch'io allora potessi fare era capire che non capivo nulla e considerare che tutto è niente in paragone di quel bene. Fu così che, dopo, la mia anima si vergognava al pensiero di potersi soffermare in qualsiasi cosa terrena, tanto più, poi, di legarsi ad essa, perché l'universo intero mi sembrava, ormai, un formicaio»¹²⁹. Che cosa sente Teresa nel suo spirito? "Capire di non capire" espressione sintomatica di un'esperienza soprannaturale in cui Dio la pone a contatto con le realtà eterne. Non è il "so di non sapere" di Socrate, ma è la viva comprensione di un qualcosa che supera le capacità intellettive dell'uomo. La più alta conoscenza è quella apofatica,

¹²⁷ Vita 39, 21.

¹²⁸ Vita 39, 22.

¹²⁹ Vita 39, 22.



in cui la bellezza di Dio riempie tutto il cuore e la mente dell'uomo; il suo amore consola e coinvolge tutto il suo essere; percepisce che proviene da Dio e a Dio ritorna in una comunione eterna. Comprende che la realtà terrestri non sono nulla al paragone della gloria futura. Sembra che tutto sia un formicaio rispetto all'armonia, all'ordine divino. Teresa vede il futuro e comprende che la sua esperienza è un nulla dinanzi alla gloria divina. Lo stesso amore che prova per Dio non è nulla al pari di quello che provano gli angeli. L'esperienza che ha fatto del trono di gloria la spinge ancora di più a desiderare di raggiungere la mèta futura. Ciò che ha visto è sempre poca cosa rispetto a ciò che sarà. Il desiderio di Dio aumenta facendola esclamare, perché non muoio.

5. Teologia della vita eterna

L'esperienza mistica riporta la nostra riflessione sulla centralità della dimensione escatologica della fede cristiana. Dallo studio della vita e degli scritti teresiani emerge con forza come il desiderio della Patria lontana determini non solo un modo di pensare la teologia, ma soprattutto orienta la prassi pastorale e spirituale di un'intera comunità come quella delle carmelitane scalze. Una prima riflessione riguarda l'aspetto epistemologico e metodologico delle diverse aree che afferiscono alla rivelazione cristiana. Innanzitutto gli studiosi delle diverse discipline teologiche, quando si rapportano al concreto della vita cristiana, osservano che il confine disciplinare risulta molto precario dovuto più a accordi tra studiosi che ad una vera consistenza reale. Lo schema epistemologico del passato è messo a dura prova da nuove indicazioni metodologiche che provengono dall'idea forte di interdisciplinarietà e transdisciplinarietà. Non si può studiare l'esperienza mistica di Teresa d'Avila senza fare ricorso ad un team di specialistiche che osservano da varie prospettive l'incontro unico e trasformante della Santa con Dio. Proprio per una nuova struttura epistemologica si può comprendere la complessità che tra Dio e la creatura si instaura una relazione complessa che non può essere racchiusa in rigidi schemi disciplinari, perché essa stessa li trascende e li supera nella realtà fattuale. Per la comprensione della complessità di una tale esperienza si ha bisogno di interazioni tra diversi campi di ricerca che possano illuminare e non mai determinare la bellezza e lo stupore dell'incontro tra Dio e l'uomo.

L'esperienza unica e irripetibile della relazione del credente con Dio si manifesta come un'unità di fondo osservata ed analizzata da una molteplicità di saperi, tutti correlati e convergenti verso l'oggetto stesso. Con le parole di Papa Francesco nella *Veritatis Gaudium*, possiamo enunciare un principio fondamentale dell'odierna epistemologia, cioè offrire una pluralità di saperi «corrispondente alla ricchezza multiforme del reale nella luce dischiusa dall'evento della Rivelazione, che sia al tempo stesso armonicamente e dinamicamente raccolta nell'unità della sua sorgente trascendente e della sua intenzionalità storica e metastorica, quale è dispiegata escatologicamente in Cristo Gesù: «In Lui – scrive l'apostolo Paolo –, sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza» (Col 2,3)»¹³⁰.

¹³⁰ FRANCESCO, *Veritatis Gaudium*, 4 c.



In questo modo lo studioso di teologia ha presente che la propria disciplina non è chiusa in se stessa, ma è aperta al confronto con le ricerche di altri campi necessari per far progredire la conoscenza stessa del credente. Il punto di riferimento è Gesù Cristo, in cui la dimensione trascendente si coniuga con quella immanente della realtà umana, per cui rappresenta l'unicum storico, in cui tutta la scienza umana è racchiusa¹³¹. È proprio dall'*Universale Concret* che parte la nuova visione dell'epistemologia come fu quella medioevale o quella della rivoluzione industriale.

Ora si avverte l'esigenza di una nuova struttura epistemologica che possa aiutare il credente ad assumere l'attuale complessità alla luce della propria fede. È evidente che non basta una interdisciplinarietà per far fronte alle esigenze scientifiche delle diverse aree della teologia, ma si avverte l'urgenza di una nuova coesione disciplinare, di una flessibilità di una organicità e di una dinamicità propria della vita spirituale cristiana. Dinanzi alla frammentarietà delle scienze, dinanzi alle nuclearizzazioni delle diverse ricerche scientifiche si avverte l'urgenza di ritrovare l'unità smarrita. Non basta un'ulteriore forma epistemologica, come può essere la transdisciplinarietà, ma si desidera riportare la realtà fattuale alla sua concretissima forma, perché il credente possa ravvivare la propria fede nella Santa Trinità. La dimensione escatologica consente di riformulare la stessa esperienza spirituale cristiana, perché è la méta verso cui il credente si muove per realizzare il suo rapporto con Dio.

Una seconda riflessione può essere proprio il contenuto della teologia spirituale. La disciplina in questione ha una struttura particolare, perché ha per oggetto la vita secondo lo Spirito. Perciò si muove su due assi correlate intimamente: un aspetto riflessivo per ciò che concerne la vitalità dei dati rivelati nella vita del credente ed uno pratico l'effettiva realizzazione di cammini spirituali. Entrambe le caratteristiche non sussistono di per se stesse, ma sono necessarie l'una per l'altra. Questa particolare struttura, che fin dall'inizio del cristianesimo era denominata teologia mistica, perché riguarda il mistero di Dio che si va sviluppando nel cuore e nella mente del credente cristiano, consente agli studiosi di muoversi agevolmente in ambiti limitari della teologia e delle altre scienze affini come la psicologia, l'antropologia culturale, la sociologia. Consente anche di fondere i diversi risultati dei vari saperi, in quanto è caratterizzata da una prospettiva essenziale, qual è quella escatologica. In effetti è proprio questa dimensione che dà senso alla riflessione sulla vita secondo lo spirito e sulla praticabilità di essa nel concreto dell'esistenza e delle diverse circostanze storiche.

Se osserviamo i trattati di teologia spirituali, ci accorgiamo con sorpresa che l'aspetto escatologico, cioè la méta da raggiungere, è quasi sempre velato tanto da sembrare che tutto si risolva in una vita buona ed onesta senza aspirare ai beni celesti. La lettura, in particolare di Teresa d'Avila, ha dimostrato come questa caratteristica è in realtà l'elemento fondante di ogni riflessione sulla vita spirituale e di ogni azione per progredire nella santità di vita. Senza l'orizzonte ultimo non si può comprendere le dinamiche

¹³¹ Cf. W. PANNENBERG – R. RENDTORFF – U. WILCKENS, *Rivelazione come storia*, EDB, Bologna 1969; W. LÖSER, «*Universale concretum*» come legge fondamentale dell'«*oeconomia revelationis*», in W. KERN – H. J. POTTMEYER – M. SECKLER (edd.), *Trattato sulla rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990, 136-138.



complesse del presente, in cui Dio ancora oggi vuole creare rapporti di amicizia con la sua creatura. Gli studiosi non possono tracciare studi in questa disciplina senza avere sempre negli occhi e nella mente l'orizzonte escatologico che mette in moto la vita spirituale del credente e dell'intera comunità cristiana. Il problema non è una questione squisitamente teologica, ma riguarda la consistenza della stessa fede in Gesù Cristo. In tempo di relativismo del pensare e dell'agire, il cristiano annuncia con la sua esistenza la Risurrezione di Gesù Cristo; quindi, aspira alla comunione eterna con Dio stesso, perché la promessa del Redentore è stata quella di preparare un posto nel suo Regno (Gv 14). Lo spessore escatologico della fede si esprime nel vivere e nel camminare secondo lo Spirito di Dio nelle diverse e contrastanti circostanze dell'esistenza umana. Quando si abbassa l'orizzonte si rischia che venga meno proprio il principio unitario della fede cristiana. La ricerca d'unità nel sapere corrisponde ad una aspirazione spirituale importante, cioè all'unificazione di ogni dimensione dell'uomo in relazione a Dio stesso. L'unità dei saperi è la cifra di ciò che il credente desidera raggiungere la perfetta sintonia con il Dio rivelatosi.

Lo scopo della teologia spirituale non è quella di collegare i vari saperi in vista di far procedere il credente verso la meta della sua fede. Il teologo spirituale traduce le esigenze epistemologiche odierne in cammini spirituali possibili che aiutino il credente ad attraversare la temperie culturale per approdare all'unità spirituale agognata. La santità di vita sarà una ricerca del quotidiano della propria unione con Cristo, vivendo a pieno la propria esperienza di grazia nel continuo testimoniare il suo amore per il prossimo.

Non ultima riflessione la considerazione fondamentale che proviene dall'orizzonte escatologico sul valore della grazia di Dio e sull'impegno del credente nella testimonianza di fede. Dagli scritti di Teresa emerge fortemente il ruolo della grazia nel progredire nel cammino di santità. La meta finale è resa possibile per i doni spirituali di Dio che solleva l'uomo dalla sua sfiducia per spingerlo verso nuovi traguardi. Non vi è separazione nell'esperienza concreta tra l'azione di Dio e la collaborazione del credente nel progredire verso la Patria beata. Certo non vi è confusione di ruoli, anzi il credente percepisce con chiarezza che Dio lo sostiene nelle difficoltà della vita, anche quando lo sente lontano. L'orizzonte escatologico rimanda ad una percezione sensibile della grazia di Dio che rafforza l'uomo e lo indirizza verso il bene nella sua piena libertà di scelta. Nella vita del credente il soffio dello Spirito è esperienza concretissima, in cui si sperimenta la presenza operante di Dio per la crescita del singolo come di tutta quanta la comunità cristiana. L'esperienza della grazia è il fondo su cui si costruisce la riflessione dei teologi spirituali. La santificazione/deificazione è intrinsecamente mozione dello Spirito che rende il credente somigliante al Verbo, perché possa partecipare alla comunione dei santi. La missione dello Spirito sarà, dunque, quella di condurre tutti i credenti verso la piena conoscenza di Gesù Cristo al fine di raggiungere la piena maturità umano e spirituale. La storia diventa così esperienza concreta della piena maturità in Cristo Gesù al fine di godere i beni promessi nell'eternità.

Nella quotidianità lo Spirito agisce per trasformare l'uomo e la donna in testimoni sinceri della fede in Gesù Cristo. Non vi può essere fede senza la quotidianità, per cui il cammino di santità ha una consistenza reale e palpabile. È evidente che bisogna considerare anche i limiti del credente; il suo peccato e la sua poca apertura alla grazia di



Dio¹³². Tutto ciò è vita credente nella sua complessità. Il teologo spirituale osserva la quotidianità e la studia per indicare itinerari possibili per ogni credente. Mostra come sia possibile raggiungere la méta con una piena collaborazione con lo Spirito Santo. Osserva come la presenza di Dio nella vita del credente è esperienza battesimale; è esperienza di grazia speciale che è data ad alcuni credenti come lampade nel buio della notte¹³³. L'esperienza mistica è eccezionale per il dono di Dio, ma è anche battesimale per tutti coloro che sono chiamati a vivere l'unione con Gesù Cristo attraverso i sacramenti della Chiesa. La vita sacramentale e liturgica rappresentano il nutrimento, perché la vita secondo lo Spirito accresca e si perfezioni. È proprio per la grazia sacramentale che il credente sperimenta la vicinanza di Dio e si dispone a vivere nel concreto la sua esperienza di fede. La dimensione morale è legata a quella sacramentale, per cui non si può pensare che il credente viva la grazia senza sperimentare il proprio orientamento verso il bene da compiere. Il teologo spirituale entra in relazione con altre discipline per confrontarsi e per ricevere quei dati necessari per il miglioramento del proprio campo di ricerca. Si può osservare come sia centrale che l'orizzonte escatologico vissuto dai mistici abbia un valore per la teologia in quanto tale.

Conclusioni

Il percorso di riflessione apre la discussione sulla necessità di impostare manuali e ancora di più cammini che abbiano presente maggiormente l'orizzonte escatologico della fede cristiana. La vita secondo lo Spirito è un combattere, il cui premio è proprio la vita eterna. Tale lotta è contro ogni forma di egoismo e di alienazione dal mondo. La perfezione cristiana non è una fuga dalle realtà mondane, ma un vivere in pienezza la fede in Gesù Cristo proprio in quelle situazioni di grande difficoltà. Nella spiritualità cristiana la comunione con Dio è esperienza sacramentale, liturgica, perché coinvolge la vita tutta del credente. Sono necessarie nuove formulazioni teologiche perché si possa approfondire il valore dell'orizzonte escatologico nel voler impegnarsi per una vita santa. Tocca al teologo spirituale, come mistagogo, indicare ed accompagnare il fedele nella ricerca di cammini di fede personalizzati.

L'esperienza di Dio trasmessa da Teresa nella sua vita e nei suoi scritti presenta una caratteristica centrale propria della fede in Gesù Cristo, il desiderio della Patria Lontana. Abbiamo osservato che l'anelito alla vita eterna non è una fuga dalle responsabilità quotidiane, anzi è un incitamento a rinnovare le strutture sociali per meglio corrispondere alle esigenze del Regno. Teresa d'Avila non solo vuole vedere Dio, ma vuole che il vangelo di Gesù diventi vita concreta; diventi azione e pensiero da cui tutti e tutte possono procedere per godere un giorno la visione beatifica di Dio. L'esperienza mistica si manifesta come anticipatrice dei beni futuri in un contesto storico da trasformare con

¹³² C. V. TRUHLAR, *L'esperienza mistica*, Città Nuova, Roma 1984, 138-141.

¹³³ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfezione cristiana e contemplazione*, Edizioni viverein, Roma 2011, 141.



l'azione dello Spirito Santo. La visione dell'Eterno comporta un rinnovamento interiore ed uno esteriore. Chi fa l'esperienza della Santa Trinità non può restare immobile, ma deve far agire dentro di sé e attorno a sé la carità, vincolo di unione e comunione con Dio e con i fratelli. La prospettiva escatologica è fondamentalmente una lettura positiva e propositiva del presente. È un riconoscere la signoria di Dio nella quotidianità. Teresa d'Avila insegna a vivere in prospettiva dell'unione eterna con Dio; insegna a conoscere se stessi e il mondo, a partire dalla propria esperienza trasformante di Dio. L'inabitazione trinitaria è un dono che aiuta oltremodo il credente ad essere coerente con la sua vita e la sua fede. Indica che la Patria non è lontana e che il desiderio di raggiungere deve essere presente nella vita di ciascun credente. La riflessione che scaturisce da tale prospettiva risulta centrale per rinnovare non solo la propria interiorità, ma gli stessi studi. La mèta determina lo scrivere dei mistici, per cui risulta necessario far emergere tale prospettiva per una comprensione maggiore degli autori stessi.



L'uomo-dato. L'esperienza umana alla prova del digitale: note su un discernimento a venire

di Secondo Bongiovanni*

«Stiamo vivendo non tanto un'epoca di cambiamenti, ma un cambio di epoca»¹

Descrizione della problematica e modo di procedere

Il primo punto: *Esperienza e discernimento* espone una presentazione sintetica delle nozioni di discernimento e di esperienza riprendendone alcuni aspetti rilevanti.

Unitamente ad alcune considerazioni sull'esperienza spirituale, l'approfondimento è necessario per delineare il senso della trasformazione che si opera nel passaggio all'esperienza digitale: *Esperienza spirituale ed esperienza digitale*.

Il terzo punto: *Tempo e desiderio al tempo del mondo-dato* discute alcuni aspetti problematici nella trasformazione umana alla prova della metamorfosi digitale del mondo. Oltre le storiche rappresentazioni soggettive e oggettive dell'uomo ('chi' e 'che cosa' è), l'esperienza appare progressivamente [com]misurata e configurata in una serie di dati digitali inseriti all'interno della realtà di un *mondo-dato*: un mondo, cioè, elaborato e ricostruito dai *digital data*.

La *Conclusione: L'uomo-dato* evidenzia alcuni interrogativi legati alla nuova emergente figura antropocibernetica dell'*uomo-dato*. Arrestandoci sulla soglia delle straordinarie future *performances* tecnologico-informatiche ci domandiamo se, tra i tanti consentiti, ci sarà ancora un *accesso* all'umanità dell'uomo nell'era digitale. È previsto un futuro per l'*homo humanus*?

* Secondo Bongiovanni, gesuita, docente di Antropologia Filosofica e Filosofia Contemporanea alla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sezione San Luigi (Napoli), bongiovanni2@gmail.com

¹ L'affermazione si trova in una intervista rilasciata da papa Francesco a *Il Messaggero* il 24 giugno 2014 (Cf <http://www.osservatoreromano.va/it/news/cambio-depoca>), ma è stata ripresa in altre occasioni, in particolare nel corso del viaggio a Firenze del 10 novembre 2015.



Premessa

Come avrò modo di ribadire, l'intervento non si propone la definizione di un confronto esaustivo tra i due ambiti di esperienza, spirituale e digitale: una tale ambizione risulterebbe fuorviante oltre che impossibile, anche per i più acuti studiosi del digitale. In ragione di tale considerazione, il testo si presenta nei termini di 'note' escludendo qualunque ambizione di trattazione conclusiva.

Proprio perché stiamo attraversando un 'cambiamento di epoca' siamo privi degli strumenti di indagine e di analisi adeguati alla nuova immagine del mondo che si sta imponendo. Ritengo, comunque, al suo stremo il tempo delle mappe tranquillizzanti a riguardo del percorso da compiere, mentre non sono ancora disponibili le bussole necessarie ai nuovi orientamenti. In questo contesto, è possibile individuare soltanto alcune punte emergenti di un'esperienza in fieri, quella digitale appunto, attraverso le domande spesso sconcertanti che si pongono non solo al modo di procedere abituale nelle cose umane, ma alla stessa comprensione di noi stessi. Sarebbe profondamente errato disporsi al mondo-dato (Accoto) secondo i paradigmi tradizionali. In realtà ciò che sta accadendo non è esterno a noi, 'là fuori', in un orizzonte (quanto artificioso!) disponibile e manipolabile dalla pretesa oggettivante (e paradossalmente soggettiva): ma è ciò che stiamo diventando attraverso una radicale trasformazione dell'esperienza umana tout court.

Per queste ragioni, mi permetto di invitare il lettore a custodire la domanda fondamentale che guida e orienta l'intero percorso: in che senso e in quali modi l'esperienza spirituale può contribuire a orientare una presa di posizione critica nei confronti del nuovo mondo digitale (il mondo-dato) che si sta imponendo? L'intervento che segue si propone di mantenere aperta tale preoccupazione, senza pretendere di esibire una trattazione del mondo digitale o la formulazione di giudizi definitivi, riconoscendo anzi nel digitale una straordinaria e inedita possibilità di sviluppo umano.

1. Esperienza e discernimento

«Lo sforzo filosofico da fare [...] sta nel ripensamento dell'esperienza in quanto tale»²

L'esperienza costituisce il presupposto fondamentale del *discernimento*: quando essa cambia o si trasforma nei suoi modi di attuazione anche il discernimento deve essere riformulato. D'altra parte, proprio il discernimento è, in quanto tale, un'occasione singolare di esperienza. Cominciamo con una descrizione generale del senso delle due nozioni.

² C. Accoto, *Il mondo dato. Cinque brevi lezioni di filosofia digitale*, pref. di A. Pentland, Egea, Milano 2017, 82. L'autore, filosofo di formazione e con una esperienza di studio nel campo digitale (e insegnamenti a Oxford, Madrid e Lugano), svolge un'analisi sui nuovi orizzonti esperienziali. Più avanti riprenderò alcune sue considerazioni.



a. *Discernimento*

Tralasciando la declinazione tecnica o spirituale-religiosa (si pensi al ‘discernimento degli spiriti’ proposto negli Esercizi spirituali di s. Ignazio di Loyola), un’accezione ampia intende con questo termine la pratica del discernere, del distinguere e del discriminare (per es.: il vero dal falso, il bene dal male), che coinvolge la facoltà di apprezzare le cose con intelligenza e senso critico, evitando -per quanto possibile- parzialità e prese di posizione impulsive o ideologiche. Considerando la matrice etimologica del termine, si deve sottolineare che al discernere appartiene intrinsecamente l’attraversamento di una crisi (dal gr. *krinein*), implicata nel momento singolare di ogni scelta e decisione.

Anche per questo motivo, l’operazione del discernere richiede sempre l’esercizio di una certa *libertà personale*. Chiariamo brevemente questa nozione.

Essere liberi implica una capacità di scelta tra opzioni diverse in vista del raggiungimento di un obiettivo particolare individuato come migliore, nei tempi e nelle circostanze di volta in volta implicate: capacità di scegliere non solo tra bene e male, ma tra beni diversi da valutare all’interno di differenti situazioni e momenti storici. Aristotele ha individuato nella *phronesis* la disposizione necessaria per una tale libertà, quale forma particolare di saggezza pratica che orienta nelle scelte concrete e singolari del bene da realizzare³.

Nel discernimento la libertà è connotata in senso *personale* in quanto coinvolge l’impegno specifico di una *persona*. La nozione rimane filosoficamente problematica⁴: tra i caratteri a cui rinvia, tuttavia, si intende un essere umano dotato della capacità di presa di distanza dall’immediata ricerca di sé – dal proprio immediato interesse e convenienza –, in vista del perseguimento del bene più grande condiviso con altri, all’interno di una comunità umana di appartenenza. La connotazione personale segnala quindi una certa libertà da se stessi e dal circolo economico dell’autoreferenzialità egologica, ed esclude concezioni individualistiche o soggettivistiche della libertà.

Da quanto suggerito consegue che riconoscere qualcuno capace di discernimento coinvolge una serie di assunzioni filosofiche, etiche, antropologiche, socio-politiche, spirituali – che non è qui possibile approfondire. Si può comunque affermare che, qualora si riduca l’esperienza umana a un *pattern* standardizzato (più o meno consapevole) di risposte già prestabilite, aderendo a varie forme di determinismo neurologico, sociale, metafisico, ecc., come accade nel caso di una mente computazionale o di un individuo interamente inscritto all’interno di causalità indisponibili alla sua coscienza o volontà – diviene improbabile parlare di esperienza. Ciò che accade nell’individuo si risolverebbe, infatti, in una semplice applicazione automatica di dati che esclude la possibilità una scelta libera personale⁵.

³ La *phronesis* è «una disposizione vera, accompagnata da ragionamento, che dirige l’agire e concerne le cose che per l’uomo sono buone e cattive»: indirizza l’azione al conseguimento dei beni particolari mentre la sapienza è volta agli universali eterni ideali (Cf *Etica Nicomachea*, VI, 5, 1140 b 4). La *phronesis* è essenziale nell’agire pratico e nella scelta del bene particolare per il quale non si possono dare norme universali.

⁴ La capacità di discernimento e di esperienza sono le cifre costitutive di un essere *personale*.

⁵ Dopo numerosi tentativi (durati vari decenni) di equiparazione della mente umana alla mente computazionale, il progetto non sembra più godere di molti sostenitori. Per quanto riguarda gli animali,



In questa prospettiva, e considerando soprattutto gli enormi sviluppi delle neuroscienze e delle scienze digitali (e, più in generale, di tutte le scienze), occorre riconoscere la complessità delle questioni in gioco che non consente di aderire a formulazioni metafisiche statiche o rigide dei problemi⁶, ma espone a una loro costante ripresa e riapertura. Sarà necessario evitare di ipostatizzare concetti come libertà, responsabilità o persona, assumendole in una prospettiva pragmatica quali possibilità *emergenti*⁷ all'interno di un'esperienza umana condivisa, connotata secondo le note tre 'E': *embodied, embedded, ecological*⁸.

Passiamo ora all'esperienza con lo scopo di chiarirne il rapporto con il discernimento.

b. Esperienza

Il discernimento avviene a partire da una esperienza di sé, degli altri, del mondo in generale: e riguarda sempre l'esperienza compiuta in vista di un'ulteriore decisione e scelta sulla propria vita. L'operazione del discernere implica un'assunzione esigente e rigorosa di se stessi; la consapevolezza che a riguardo di ciò che sto discernendo *ne va di me stesso*, o almeno di qualche aspetto fondamentale della mia persona.

L'esperienza si può intendere in vari modi: a volte scontati, spesso irriflessi e privi di conseguenze (si sente dire, per es.: 'ho fatto un'esperienza' guardando un film o ascoltando una canzone, ecc.). Tuttavia, in senso proprio un'esperienza che non opera una certa consapevole trasformazione nell'esperiente non può considerarsi tale. H.-G. Gadamer (in *Verità e metodo*) parla al riguardo di un 'urto ermeneutico': a un certo momento, accade qualcosa che non rientra nel quadro delle attese o aspettative abituali e mi costringe a ridefinire la prospettiva di fondo in cui mi muovo nella tensione tra familiarità ed estraneità.

Per riassumere questo aspetto centrale dell'esperienza riprendiamo un passaggio di s. Agostino riguardante il noto episodio della morte di un amico carissimo che provoca in lui grave sconcerto e disorientamento. Le *Confessioni* (IV, 4, 9) testimoniano del momento più acuto dello smarrimento con queste parole: «*Factus eram ipse mihi magna*

all'interno di un pensiero ecologico più rispettoso della natura a cui apparteniamo, dovremmo evitare i comodi antropomorfismi con cui per secoli ci siamo autolegittimati nel considerarli interamente a nostra disposizione in quanto ritenuti non dotati di ragione. Negli ultimi anni, anche in Italia, si moltiplicano studi sull'intelligenza animale e sulla specificità della loro vita, dei loro comportamenti e dei loro linguaggi che inducono a un rispetto più profondo, e alla cura e salvaguardia della loro unicità.

⁶ K. Jaspers invitava a non confondere *la metafisica* in quanto sistema con *il metafisico*, una dimensione umana irriducibile al puro ambito logico-scientifico.

⁷ Non assumo la nozione di emergenza in senso epifenomenico: ritenendo che l'emergere di una coscienza personale (caratterizzata da libertà, ecc.) *dipenda* ontologicamente dagli stati fisici sottostanti, ma rimane comunque *irriducibile* ad essi. Per un approfondimento, mi permetto di rinviare a: *Affidati a noi stessi. Lo spirituale nell'esperienza umana*, ProGet, Padova 2012, 100ss.

⁸ In relazione al ruolo inaggrabile del corpo, si parla del modello delle tre E della cognizione umana: *ecological, embodied, embedded*, «caratterizzato da una concezione "incorporata" e immersa nell'ambiente dei processi cognitivi, [...] in cui percezione e azione non sono aspetti contrapposti, ma realtà integrate e contigue» (M. De Francesco, "La penultima verità? Naturalismo e neurofilosofia", in *Rivista di Estetica*, 44 2/2010, 7-28, qui 10).



quaestio, ero diventato io stesso un grande problema per me stesso». L'evento provoca nell'Ipponate la perdita di significato di ogni cosa e una lacerante rottura nella comprensione abituale di se stesso tale da costringerlo a un cambiamento per superare l'impasse in cui è bloccato.

‘Ero diventato un grande problema per me stesso’, annota Agostino. Nell'esperienza accade qualcosa che interrompe la tranquilla linearità dell'autocomprensione personale: costringendo a rivedere il mondo dei riferimenti abituali si produce un'altra comprensione di noi stessi. Non a caso, dopo una nuova esperienza sentiamo la necessità di ridefinirci e di riconoscerci attraverso una narrazione condivisa in cui ristabilire un senso capace di suturare le falle dell'impatto di un evento che ha momentaneamente destabilizzato il percorso abituale di vita. Tutto ciò può prodursi in occasione di eventi dolorosi o gioiosi, comunque di forte impatto: è in gioco l'incontro/scontro con *qualcosa che mi resiste* ed esige una rielaborazione interiore profonda dei riferimenti consueti al fine di ritrovare un orientamento nel mondo.

Volendo sintetizzare, si dà esperienza allorché irrompe qualcosa di inaspettato e non prevedibile nei nostri rapporti con il mondo (altre persone, situazioni, ecc.): qualcosa ci sorprende destabilizzandoci (in positivo o in negativo), esponendoci alla necessità di uscire da noi stessi, dal cerchio abituale delle cose abituali⁹. L'impatto dell'esperienza spinge fuori dal modo consueto di vivere, costringendo ad assumerci e a ri-comprenderci attraverso e oltre la problematicità della situazione.

In senso proprio, l'uomo soltanto è capace di esperienza: dovremmo anzi dire che la persona umana *diventa tale* proprio attraverso l'esperienza assunta ed elaborata. Diventiamo persone grazie alle esperienze che viviamo e ci coinvolgono nella messa in questione di noi stessi. Con un apparente gioco di parole, dovremmo diremmo che *l'esperienza ci sperimenta*.

Anche dal punto di vista etimologico troviamo conferma di quanto detto. Come se il senso dell'esperienza fosse incastonato nei ‘tasselli’ che compongono la stessa morfologia del termine composta da due preposizioni, *ex-* e *per-*: - ‘*ex*’, significa la partenza, il distacco più o meno volontario dal familiare, usuale o iniziale; - ‘*per*’ indica il viaggio verso un ambiente e un mondo nuovo.

Il significato del termine articola un duplice movimento di distacco e di peregrinazione che comporta inevitabili rischi e fa apparire l'esperienza strettamente apparentata al *pericolo*¹⁰. Dominante è in ogni caso l'idea del viaggio (distacco dall'abituale, *ex-*), a

⁹ Tale aspetto si può cogliere in particolare nell'esperienza biblica della chiamata di Abramo (Cf “Abramo: un padre dell'esperienza umana” in *RdT* 1/2013, 31-46).

¹⁰ Il noto personaggio di Bartleby di H. Melville (*Bartleby lo scrivano*, Feltrinelli, Milano 2015, 12^a ediz.) costituisce a mio parere una sorta di esemplare anti-figura dell'uomo dell'esperienza. Come annota il grande scrittore americano descrivendo il personaggio come una figura «pallidamente linda, penosamente decorosa, irrimediabilmente squallida!», il povero Bartleby sconcerta il suo datore di lavoro con la stessa risposta adottata davanti a qualunque richiesta anche minima di cambiamento che gli viene avanzata: «preferirei di no» («*I would prefer not to*»). Più avanti nel racconto, Bartleby smette addirittura di lavorare, fornendo come unica spiegazione la medesima frase: «No, preferirei non fare cambiamenti», fino a costringersi alla morte. Il rifiuto di ogni sorta di esperienza porta il protagonista alla scomparsa definitiva.



cui soggiace una precisa comprensione dell'uomo (*homo viator*): con l'inevitabile pericolo che questo comporta poiché ogni viaggio implica sempre una messa alla prova di se stessi esponendosi agli inevitabili rischi dei nuovi incontri e situazioni¹¹.

Possiamo accennare a un'ulteriore suggestiva nota etimologica¹². Nell'esperienza risuona anche il *péras*, termine che può tradursi sia con 'limite' che con 'legame'. *Péras* appare «collegato al superamento di un confine, al suo attraversamento, ma anche alla constatazione del limite come ciò che determina [...] l'essere vivente situato nel suo ambiente e nella sua corporeità, nella singolarità e nell'appartenenza alla propria morte»¹³. Vera e propria parola primordiale, *péras* compare nel poema perduto di Parmenide, *Sulla natura*, nella forma arcaica di *péiras*¹⁴, designando la 'tessitura', il 'disegno' e non solo il semplice 'confine'. Il termine viene dal verbo *peîro* la cui radice significa 'passare da parte a parte', 'infilzare', 'infilare'. Non a caso *peîrata* (il plurale di *peîras*), indica le 'corde' o le 'gómene': nell'episodio omerico delle Sirene, sono quei vincoli che stringono Ulisse all'albero della nave (*Odissea* XII, 162).

Riformuliamo quanto detto. Nell'esperienza è coinvolto il profondo *double bind* doppio legame strutturale in cui è posta la condizione umana: il limite e il legame costitutivi che ne caratterizzano l'insorgere e lo svolgersi. Il limite insuperabile dell'appartenenza a un mondo (corpo, comunità, ambiente, natura, tempo, ecc.) che soltanto rende possibili i legami necessari al dispiegarsi dell'esperienza umana. Il disegno, la tessitura di un'esistenza non si dà senza un confine: le gómene che in qualche modo la costringono sono le stesse che la salvano dall'autodistruzione (come nel caso esemplare di Ulisse). All'interno di questi due paradigmi fondatori si delinea l'esperienza umana.

Concludendo l'esperienza si può caratterizzare in *tre aspetti*: in quanto congiuntamente *personalizzante* (a), *interpretativa* (ermeneutica) (b) e *trasformante* (c).

(a) L'esperienza è anzitutto particolare e singolare, occasione di una modalità unica di incontro tra l'esperiente e il mondo a cui appartiene. Accade in prima persona, non in universale¹⁵: nella singolarità irripetibile di una persona *-in singularibus*. L'esperienza è personale e *personalizzante*, propria di un essere personale. Inoltre, l'esperienza *personalizza* l'esperiente stesso nel senso che gli consente di andare oltre quanto fino a quel momento ha incontrato e conosciuto di se stesso.

¹¹ In questo senso, la semantica dell'esperienza rinvia alle prime fasi dell'ominazione, a quella ininterrotta migrazione dell'*homo sapiens* sulla superficie del pianeta, fino ai luoghi incogniti del pericolo e dell'insicurezza: una peregrinazione incessante che insieme spaventa e attrae. Forse, il sacro che R. Otto ha intravisto nel *fascinans et tremendum*, custodisce le sue radici più profonde in questa esperienza primordiale.

¹² Riprese da A. Tagliapietra, *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, 76ss.

¹³ *Oc*, 76.

¹⁴ *Apeiron* significa letteralmente ciò che non ha forma o determinazione: è formato dalla negazione dell'alfa privativo e dalla forma ionica di *péras*, limite. Per Anassimandro l'*apeiron* coincide con l'*archè*, lo stato primordiale degli elementi.

¹⁵ La distinzione *tra sperimento ed esperienza* aiuta a comprenderne la singolarità. Un esperimento è ripetibile per definizione: non importa chi sia la persona che lo compie. L'esperienza è sempre unica, compiuta da *una* persona dotata di un vissuto e di una storia propri. Ciò che mi accade entra a far parte di me, e solo parzialmente può essere comunicato ad altri.



- (b) L'esperienza è anche *interpretativa* (ermeneutica) in quanto implica un'elaborazione del vissuto alla ricerca di un senso capace di ri-comporre e unificare la storia e il progetto, il passato e il futuro, la memoria e l'avvenire della persona coinvolta. Tale lavoro ermeneutico – non semplice né immediato – permette di assumere l'esperienza, anche nei suoi aspetti più difficili e dolorosi, quale evento di maturazione profonda e di decisione esistenziale.
- (c) Infine, l'esperienza è *trasformante* perché cambia qualcosa nella comprensione del mondo e nella stessa autocomprensione della persona (esperiente). In questo senso, ogni esperire è sempre anche un *esperirsi*: ogni autentica esperienza approfondisce e cambia la conoscenza di se stessi.

2. Esperienza spirituale ed esperienza digitale

«Ma qual è la pietra che sostiene il ponte?, chiede Kublai Kan. Il ponte non è sostenuto da questa o quella pietra, – risponde Marco – ma dalla linea dell'arco che esse formano. Kublai Kan rimane silenzioso, riflettendo. Poi soggiunge: Perché mi parli delle pietre? È solo dell'arco che mi importa. Polo risponde: Senza pietre l'arco non c'è»¹⁶.

Nella prima parte del capitolo chiariremo il senso dell'esperienza spirituale (a), confrontandoci poi con *alcuni aspetti* dell'esperienza digitale che sta cambiando il mondo e noi stessi (b). Il confronto con il mondo digitale sarà necessariamente limitato ad alcune riflessioni che interessano la nostra discussione.

(a). Esperienza spirituale

La citazione delle *Città invisibili* riportata in esergo riprende la straordinaria saggezza che attraversa un dialogo immaginario tra Marco Polo e Kublai Kan a riguardo dell'architettura di un ponte e della sua tenuta. I due protagonisti contemplanò la splendida forma e il brano ne riporta le parole dense ed essenziali. Il racconto descrive in modo suggestivo un aspetto dell'esperienza spirituale su cui vogliamo qui soffermarci.

'Senza pietre l'arco non c'è', afferma Marco: senza l'apporto singolare di ogni persona (ogni pietra viva dell'umanità) l'arco della storia non si compone. Senza il contributo personale di ciascuno la costruzione del ponte che permette l'attraversamento del vuoto e il passaggio ad altre terre non si realizza. Tuttavia, se 'questa o quella pietra' pretendesse di sostenere l'intero ponte, rivendicando se stessa come unico fondamento, nessun ponte reggerebbe: nessuna possibilità di attraversamento e nessun cammino verso nuove terre si compirebbe. Soltanto insieme le pietre diventano ponte, la cui linea disegna cammini inediti. 'Senza pietre l'arco non c'è', ma l'arco non è creazione di 'questa o quella pietra'¹⁷.

¹⁶ Italo Calvino, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino 1978, 89.

¹⁷ Un momento importante nel discernimento si compie allorché si accetta di uscire dalla logica individualistica dell'autoaffermazione (secondo la mitologia del *self-made man*) per diventare persone capaci di interagire e di collaborare con altri. Il discernimento non parte dalla domanda 'io, chi voglio



Nel racconto emerge un aspetto *caratterizzante* di ciò che possiamo intendere per esperienza *spirituale*¹⁸. Esso viene metaforicamente evocato nella sapienza insita nel disporre insieme una molteplicità di pietre connesse in modo tale da conferire a ciascuna un posto insostituibile tale che, al tempo stesso, le rende atte a configurare e sostenere la linea del ponte. Fuor di metafora, può considerarsi spirituale l'esperienza in cui, in singolare sinergia, convergono e s'intrecciano la valorizzazione dell'originalità personale di ciascuno e il servizio più appropriato che questi può rendere alla comunità di appartenenza. Diventare spirituali significa apprendere a coniugare insieme i due aspetti in modo tale che l'uno converga nell'altro¹⁹.

Oltre a questo aspetto si dà una determinazione più fondamentale, che attraversa e con-tiene²⁰ l'intera esperienza umana. Nel capitolo precedente, con s. Agostino abbiamo identificato l'inizio di tale esperienza nel momento in cui si 'diventa un problema per se stessi'. Nello scorrere di un'esistenza improvvisamente può succedere qualcosa che spalanca un baratro in cui tutto rischia di franare e di annichilire, senza che s'intravedano scappatoie tali da consentire di renderci estranei a quanto accade, neutralizzando le conseguenze. Diventa allora indifferibile stabilire una diversa relazione con noi stessi che renda capaci di affrontare quanto sta accadendo senza esserne schiacciati: una comprensione che radichi in modo più consapevole e costruttivo nel presente concreto che ci è dato di vivere.

La determinazione spirituale di tale esperienza non si coglie in un sapere che rassicura o in un potere che auto-garantisce liberando da ogni rischio o pericolo: entrambe sono fughe inconsistenti dalla nostra verità, anche se non di rado praticate in vari modi²¹. L'esperienza umana si riconosce spirituale nella misura in cui abilita a riconoscerci *affidati a noi stessi* in un modo *unico* e *condiviso*, cioè insieme personale e sociale, radicato nella storia e nel contesto di appartenenza alla comunità umana; *intrascendibile*, perché l'essere affidati a noi stessi è una situazione originaria che non può essere abbandonata o superata; *ingiustificabile*, e cioè irriducibile a qualunque ragione interna a questo mondo (sia essa scientifica, speculativa, analitica, esistenziale, ermeneutica, ecc)²².

essere?', ma piuttosto: 'come posso porre i miei doni e le mie capacità a servizio della comunità umana cui appartengo per diventare pienamente ciò che sono?'

¹⁸ Lo spirituale viene qui inteso in senso filosofico ampio, non religioso o spiritualistico: non è una cosa o un'entità, ma un processo storico. L'operazione propria dello spirituale nell'uomo risiede nel creare legami e relazioni di senso che, nella storia personale e comunitaria, consentono all'umanità dell'uomo di espandersi in modo creativo e condiviso (Cf *Affidati a noi stessi. Lo spirituale nell'esperienza umana*, ProGet, Padova 2012).

¹⁹ Nel testo sopra-citato ho avuto modo di considerare come caratteristica essenziale dello spirituale nell'uomo (aldilà della sua determinazione teologica o religiosa) il creare legami, connettere situazioni e tempi apparentemente privi di relazione. In questo senso, spirituale è l'intelligenza del legame, della connessione, della relazione: la capacità di stabilire un senso e un orientamento là dove regna l'indeterminazione e la confusione.

²⁰ La grafia 'con-tiene' vuole alludere allo spirituale come riserva originaria di senso dell'esperienza umana, senza intenderlo in alcun modo come una sorta di contenitore [meta]fisico o spaziale.

²¹ Non di rado trasformiamo anche la religione in tale forma di garanzia.

²² I grandi mistici parlerebbero dell'*obne Warum*, del senza-perché.



L'esperienza spirituale²³ *inizia* quando assumiamo in verità l'assenza di ogni *potere* (a), di ogni *sapere* (b) e di ogni *volontà* sull'evento dell'essere affidati a noi stessi (c).

(a) Siamo radicalmente impotenti di fronte all'esistenza: non ce la siamo data da noi stessi.

(b) Il principio della nostra vita è una sorta di orizzonte degli eventi rispetto a cui cessa l'abituale possibilità di sapere e conoscere.

(c) Infine, non possiamo esercitare alcuna forma di volontà sul nostro 'inizio' poiché è già dato prima di ogni nostra scelta o decisione storica.

L'esperienza spirituale coincide con la stessa esperienza umana nella misura in cui si evita di ridurla a un sapere/potere di qualsiasi natura²⁴. Per rendere più chiara questa affermazione ci riferiamo a un'altra citazione di s. Agostino, espressa attraverso una duplice domanda: «*Che cos'è tanto tuo quanto tu stesso? e che cos'è tanto meno tuo quanto tu stesso [...]?*»²⁵. Senza entrare nel merito dell'interpretazione di un testo mirabile, è essenziale rilevare che qualunque corretta comprensione esigerà di *non separare* i due momenti che in essa vengono espressi: la coscienza dell'essere affidati a noi stessi ('cos'è più tuo di te stesso?')²⁶ e l'impossibilità di fondare tale evento su di un sapere o un potere a nostra disposizione ('cos'è meno tuo di te stesso'). Il duplice interrogativo deve essere compreso all'interno di una reciproca interazione per evitare fraintendimenti o unilateralità²⁷.

Può dunque ritenersi propriamente umana e *spirituale* l'esperienza capace di tenere insieme i due momenti²⁸, senza disgiungerli o contrapporli e senza sovrapporli o confonderli. Insieme, nella loro impossibile conciliazione e inevitabile tensione, appartengono alla determinazione spirituale dell'esperienza. In quanto tale, dal punto di vista

²³ Come detto in precedenza, lo spirituale non si confonde con il religioso. Mentre il primo riguarda la *dimensione* propriamente umana e costitutiva dell'esistenza, il religioso concerne un *orizzonte* categoriale, il rapporto con il trascendente determinato da specifici modelli socio-culturali di appartenenza. Il primo riguarda la grande domanda metafisica che l'uomo pone su se stesso, sul senso generale del mondo, sulle scelte e decisioni da operare nel raggiungimento dei fini e nella realizzazione dei valori; il religioso riguarda il modo in cui, eventualmente, egli si rivolge a un'entità trascendente nell'invocazione e nella preghiera. Lo spirituale non dipende dal religioso, e si realizza anche in condizioni di ateismo esplicito o di agnosticismo; mentre il religioso è *una* possibile declinazione dello spirituale.

²⁴ Ho cercato di argomentare l'affermazione in *Affidati a noi stessi (oc)* a cui rinvio.

²⁵ «*Quid tam tuum quam tu, quid tam non tuum quam tu?*», Cf *Opere di Sant'Agostino. Commento al Vangelo e alla prima Epistola di San Giovanni*, a cura di A. Vita, trad. di E. Gandolfo, revisione di V. Tarulli, Città Nuova Editrice, Roma 1968, 652. L'Ipponate pone la domanda in un contesto prettamente teologico, che qui non viene assunto.

²⁶ Naturalmente, tale evento può essere interpretato in molteplici modi: se la coscienza religiosa lo interpreta come un dono o una possibilità, altri lo interpretano come gettatezza, enigma e mistero, o ancora nella prospettiva del radicale non senso del nulla, ecc.

²⁷ Quando accade di separarli o franiamo nella totale inconsistenza dell'esistenza umana (vuoto, nulla, caso, ecc.), oppure ci ergiamo a padroni della vita—e anche in questo caso smarriamo il senso originario, l'unico essenziale.

²⁸ Lo spirituale risiede nel tenere-insieme suscitando legami e connessioni di senso possibili tra momenti e situazioni apparentemente lontane, opposte o contraddittorie. Rimanere nell'*in between* della condizione umana, senza rifugiarsi in un pessimismo radicale e senza cedere a consolazioni illusorie e alienanti: questo è propriamente spirituale.



filosofico l'esperienza spirituale non si riduce a un sapere (univocamente) scientifico o speculativo e neppure a una credenza religiosa²⁹. Lo spirituale è connotazione propria dell'esperienza umana che si articola nella tensione insopprimibile tra la radicalità del problema dell'esistenza (il *tuum* agostiniano) e l'impossibilità di contenerne la problematicità (il *non tuum*), che implicherebbe il superamento dei limiti a cui essa è affidata. Nello stare in questo frammezzo (*in between*) cercando le mediazioni di volta in volta possibili, creative e feconde, si costituisce l'esperienza spirituale.

(b). Esperienza digitale

Qualunque esperienza di discernimento non si realizza in una prospettiva *from nowhere*, astorica e disincarnata, ma all'interno di un determinato contesto storico e culturale: è dunque sempre contestuale (*embedded*). Oggi, in particolare nell'epoca della *metamorfosi del mondo*³⁰, la novità e la complessità dei cambiamenti in atto che avvengono ad un ritmo sempre più accelerato – soprattutto, superiore alla capacità di comprensione ed elaborazione delle conseguenze –, ci coinvolge progressivamente nel vivere abituale anche se nella modalità spesso inavvertita delle 'trasformazioni silenziose' (F. Jullien). Sono i riferimenti strutturali della comprensione del mondo e di noi stessi a essere posti radicalmente in questione.

In questo contesto, la comprensione media del mondo e dell'esistenza non appare più adeguata ai cambiamenti già implementati nella vita quotidiana degli ultimi 20-30 anni. Si coglie una scissione, una sorta di *scisma sommerso*³¹, tra il modo di vivere consentito dalle potenzialità tecnologiche e scientifiche e il modo di [auto]rappresentarci legato a riferimenti socio-culturali del '900. Alcuni movimenti di pensiero (il post-umanesimo ancor più del trans-umanesimo) arrivano a sostenere che l'esperienza umana, così come l'abbiamo considerata nel capitolo precedente, è destinata a essere superata e abbandonata dalle nuove configurazioni cibernetiche dell'uomo. Aldilà delle prospettive più innovative e sconcertanti, è necessario apprendere a relazionarci inter-attivamente con l'impressionante evoluzione tecnologica e scientifica che coinvolge pienamente l'esperienza spirituale umana³²: evitando di istituire un rapporto discrasico e schizoide proprio di chi, attraverso l'utilizzo dei nuovi mezzi, pretende di ripetere l'identica esperienza del passato.

²⁹ Nella misura in cui questa impedisce di porre il problema radicale irrisolvibile dell'esistenza.

³⁰ L'ultimo libro (prima della morte prematura) del sociologo tedesco Ulrich Beck si intitola: *La metamorfosi del mondo*, tr.it. di M. Cupellaro, Laterza, Bari-Roma 2016. Fin dalla Premessa, l'autore precisa la distinzione tra cambiamento (della società) e metamorfosi (del mondo): nella trasformazione i concetti di base e le certezze di riferimento rimangono costanti; mentre nella metamorfosi vengono destabilizzate le certezze su cui poggia la società moderna. Il tumulto a cui siamo sottoposti non si può concettualizzare nei termini di cambiamento, evoluzione, rivoluzione o trasformazione (Cf posizione 162 e-book): «*Metamorfosi significa che la 'metafisica' del mondo sta cambiando*» (pos. 209); «*La metamorfosi [...] è una modalità di cambiamento della natura dell'esistenza umana*» (pos. 428).

³¹ L'espressione è il titolo di un libro di P. Prini degli anni '90 che l'applicava alla separazione tra il magistero ecclesiale e le scelte concrete operate dai credenti nella loro vita.

³² Dovremo ritrovare un nesso tra la gratuità fondamentale dell'esistenza – l'evento originario dell'«essere affidati a noi stessi» (sia esso un caso o un dono, una condanna o una possibilità) – e il calcolo infinite-



Non siamo costretti a identificare nella cultura digitale l'ultima versione del demone o di una distruttività contro-naturale: neppure è necessario schierarsi in modo pregiudiziale tra gli opposti estremismi degli apocalittici o degli integrati (U. Eco). Fin dai suoi albori (fin dal mito platonico del *Protagora*) l'uomo è costitutivamente tecnico³³ e gli sviluppi tecnologici attuali sono inscindibili dal progresso dell'umanizzazione nei vari orizzonti a cui si apre³⁴: ma ciò che egli realizza e produce cambia e trasforma non soltanto la sua vita ma lui stesso. Ignorandolo, si resta vittime delle conseguenze, spettatori passivi e manipolabili invece che interpreti creativi capaci di interazione. Come si è rilevato, il momento più alto dell'esperienza umana risiede nella capacità di lasciarsi interrogare e mettere in questione attraversando le crisi che si possono ingenerare. Anche la tecnologia digitale contemporanea può diventare un'esperienza spirituale autentica se l'uomo non cesserà di chiedersi *chi* vuole diventare attraverso di essa ('chi' non 'che cosa').

Il processo del discernimento domanda di maturare un'intelligenza non superficiale o ingenua ma critica della cultura in cui, di volta in volta, siamo coinvolti e impegnati per evitare il rischio di abitare mondi paralleli e incomunicabili, esasperando le difficoltà fino alla lacerazione. L'impatto della metamorfosi in atto causa disorientamenti e incertezze nelle prospettive personali, sociali e culturali (e anche religiose): proprio in questa situazione, però, è coinvolta la più ampia dimensione *spirituale*³⁵, intesa come la capacità singolarmente umana di ripresa e rielaborazione del senso e del ruolo dell'uomo, e della sua presenza e azione nel mondo.

Un'intelligenza propriamente spirituale – dunque, non unilaterale o oppositiva –, si impegna nella ricerca delle mediazioni possibili (ponti di transizione) per consentire il passaggio a nuove modalità di relazione con il mondo, che potrebbero consentire approfondimenti e sviluppi inediti della stessa umanità dell'uomo. Pur riconoscendo che il processo non è esente da pericoli anche gravi, come accade in ogni esperienza autentica che esige l'abbandono del noto per poter incontrare l'ignoto.

simale (neuronale -su scale individuale-, e algoritmico -su larghissima scala) a cui è sottomesso ogni settore della vita personale e sociale, ben oltre qualunque nostra coscienza o consapevole accettazione. Basti pensare che ogni nostra interazione sul Web lascia tracce indelebili e sempre disponibili; ogni nostro movimento spaziale è registrato da computer, cellulari, telecamere ovunque disseminate. Siamo sempre archiviati tra *Big data*: la mia personale esperienza non è più soltanto pubblica, ma diviene risorsa *pubblicitaria*.

³³ Come noto, etimologicamente il termine 'tecnica' viene da *techne*, arte o capacità di produrre, da cui *tikto*, genero, procreo, produco; congenere a *teycho*, fare, produrre. La parola *techne* in latino viene sostituita da *ars*, che ha una radice in comune con *artus* e *arma* (strumento, giuntura, articolazione); Cf www.etimo.it/?term=tecnico.

³⁴ Anche se non è possibile approfondirla deve però almeno essere ricordata l'importante distinzione heideggeriana tra la tecnica e la tecnologia (M. Heidegger, "La questione della tecnica" in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1985, 5). Mentre la prima svela l'essere nel modo della produzione, il fare avvenire oggetti e strumenti e tutto ciò che è artificiale; la seconda (la tecnica moderna) superando il modo della *poiesis* aristotelica) compie una pro-vocazione (*Herausforderung*) che impone e sottomette (*Machenschaft*) l'essere agli scopi della ragione strumentale.

³⁵ Lo stesso processo investe anche l'orizzonte religioso dell'esperienza umana. Nel contesto delineato, nonostante la violenza terribile di alcuni rigurgiti o le ricorrenti evocazioni sciamaniche di un 'ritorno di Dio', anche le religioni sono destinate a una radicale metamorfosi nella loro autocomprensione e del loro senso. Al riguardo dovremmo parlare di una conversione delle religioni.



Nell'attuale situazione nessuno può rivendicare uno sguardo d'insieme sul futuro della cultura digitale che sta trasformando il mondo. Anche i migliori specialisti manifestano cautela a riguardo di uno sviluppo che, quand'anche non fosse esponenziale, rimane in buona parte incognito: l'umanità non ha mai affrontato un'analogia accelerazione delle scoperte scientifiche e tecnologiche nella loro concreta applicazione sociale. Concretamente, non possediamo mappe credibili del futuro: ci troviamo all'interno di un processo in cui non sempre emergono prospettive tranquillizzanti.

3. Tempo e desiderio ai tempi del mondo-dato

«L'uomo è una creazione del desiderio, non una creazione del bisogno»³⁶

Ai fini della discussione avviata, proponiamo un approccio critico e interlocutorio su due aspetti³⁷ che potrebbero pregiudicare il senso dell'esperienza a cui siamo familiari, investendo insieme anche il carattere progettuale del discernimento. Ci soffermeremo in particolare sulla progressiva elisione del desiderio (1) e sull'imporsi massiccio dei *datasense* che gradualmente sostituiscono i sensi nella percezione umana (2).

(1) Circa il primo aspetto, la domanda di fondo riguarda la tendenza alla contrazione del tempo su un presente autarchico e irrelato (separato dal passato e dal futuro) che provoca un progressivo appiattimento del desiderio su bisogni appagabili in modo sempre più immediato³⁸. Se la tendenza fosse davvero questa, quali conseguenze si innescerebbero nell'esperienza umana? Per iniziare facciamo un piccolo passo indietro nel passato prossimo.

Dopo la seconda guerra mondiale, e soprattutto negli anni '60 e '70, in Occidente siamo stati esposti a culture fortemente ideologizzate capaci però di suscitare speranze e impegno (desiderio) per il miglioramento della società futura. Oggi sappiamo che il crollo dell'illusione ha presto coinciso con l'esplosione della globalizzazione e con la parallela massiccia diffusione di Internet e l'imporsi dell'era digitale. L'accesso immediato all'informazione e alla fruizione di ogni sorta di connessioni, servizi, video, contatti e comunicazioni virtuali, ha fortemente contratto lo spazio e il tempo tradizionalmente sperimentati sostituendoli progressivamente con il moltiplicarsi dei siti e dai clic istantanei necessari per connettersi³⁹. Un tale cambiamento non è privo di conseguenze antropologiche.

Tradizionale dimora dell'apertura infinita del desiderio (di cui il divino era figura estrema), la grande cultura occidentale assegnava all'uomo l'abitazione poetica sulla

³⁶ G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Gallimard, Paris 2007, 79.

³⁷ In alcun modo questi due aspetti pretendono di esaurire il campo dell'analisi aperta.

³⁸ Ne *La società dell'incertezza* (tr.it. R. Marchisio-S. R. Neirotti, Il Mulino, Bologna 2014), il noto sociologo Z. Baumann parla di una società in cui il tempo si frammenta in episodi, in cui la salute diventa *fitness* e la massima espressione di libertà è lo *zapping*: una società in cui la vita si svolge senza contorni definiti e pensati una volta per tutte, ma di volta in volta appare appiattita sul presente.

³⁹ Si potrebbe quasi dire che le connessioni anno preso il posto delle relazioni...



terra evocata da F. Hölderlin⁴⁰, che scolpiva l'esperire umano nella fatica di ogni giorno attraverso l'alternanza della diversità dei tempi e dei momenti (ricorda *Qoelet* 3,1: 'c'è un tempo per ogni cosa ...'). Tale raffigurazione appare sempre meno confacente al modo di vivere e di sentire contemporaneo, in cui la lusinga del 'tutto e subito' (un tempo considerato adolescenziale!) è divenuto lo slogan diffuso di un *e-commerce* che ogni giorno inventa (induce) *bisogni* nuovi.

Non è più Dio a creare l'uomo a sua immagine e somiglianza, ma il mercato grazie alle risorse inedite del dispositivo informatico. Nella nuova veste lusinghiera e allettante dell'*e-commerce*, il mercato 'costruisce' l'*immagine* dell'uomo con la continua invenzione di bisogni spesso superflui, attraverso meccanismi induttivi invadenti a cui non riesce a sottrarsi costretto com'è a perseguire la *somiglianza* con i modelli imposti. Creato dal mercato a seconda delle esigenze di vendita, [l'uomo] viene indotto a volere, scegliere e comprare i beni che sono proposti/imposti per il compimento della sua vita (felicità, pienezza, salute, bellezza, prestanza fisica, ecc.): con il *plusvalore* dell'illusione fatale di una maggiore libertà⁴¹. Un tale meccanismo conduce alla identificazione con prodotti e oggetti di consumo, mentre ideali o valori -che esigono tempo e impegno per la loro realizzazione- vengono fortemente penalizzati. I primi, infatti, si possiedono (e *ci* possiedono) con un clic – con il vantaggio supplementare e gratuito di una intensa funzione sedativa sociale e politica (plusvalore socio-politico ed economico).

La corsa alla soddisfazione immediata dei bisogni assorbe in sé l'impegno squisitamente umano e umanizzante suscitato dal desiderio: occupando progressivamente l'intero spazio/tempo creativo, il circolo chiuso dei bisogni ne sfibra la stessa possibilità⁴². Il *dispositivo* tecnologico-digitale⁴³ vincola l'uomo a un ingannevole *double bind*: un dop-

⁴⁰ «È ignoto Dio? E' Egli manifesto e aperto come il cielo? / Questo credo io piuttosto. La misura umana è tutta qui. / Pieno di merito, ma poeticamente, abita l'uomo su questa terra». I versetti citati appartengono a una nota poesia di F. Hölderlin (Cf tr.it., *Tutte le liriche*, a cura di L. Reitani, Mondadori, Milano 2001, 978-979), commentati da M. Heidegger nel 1951 (Cf tr.it., "...poeticamente abita l'uomo", in *Saggi e discorsi*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, 247-249).

⁴¹ È il pieno asservimento al compiacimento egolatrivo, di cui però il singolo uomo non è il maggiore responsabile. Il meccanismo solleva ombre pesantissime sul potere politico che, se malintenzionato, può confiscare demagogicamente la libertà dei cittadini: ma è un discorso che esigerebbe altre riflessioni.

⁴² «Il desiderio è la condizione stessa della soggettivazione»; anzi, nel desiderio «io divento me stesso abbandonandomi a ciò che mi disappropria da me» (R. Barbaras, *Le désir et le monde*, Hermann Editions, Paris 2016, 17), liberandomi dal circolo chiuso dei miei bisogni. Per questo: «Il desiderio è la prova di un 'me stesso' (*moi*) più antico o più profondo di 'me' (*moi*)» (*ib.*, 15). Mentre i bisogni sono legati a oggetti del mondo naturale, l'attesa aperta dal desiderio si svolge nell'ordine del simbolico e dell'immaginario (Lacan) ed è propriamente inappagabile, sempre ulteriore, distendendosi in una sorta di *élan vital* che spinge l'uomo oltre il raggiunto. Il bisogno si iscrive nell'*orizzonte* della necessità e della dipendenza (si muore se non si risponde al bisogno di mangiare o di bere), mentre il desiderio configura uno spazio di libertà che va oltre il puro necessario e apre alla *dimensione* spirituale e culturale (si pensi al desiderio del Bello nel *Filebo* di Platone, o al desiderio di sapere o di saggezza, come la filosofia).

⁴³ Il termine 'dispositivo' (dal latino *disponere*, 'disporre') significa letteralmente: 'ciò che dispone'. Non lo intendo qui nel senso abituale dell'unità di elaborazione o di memoria che compie una serie di funzioni di diversa natura (per es., il cellulare). Non lo iscrivo neppure interamente nella prospettiva di G. Agamben ("Che cos'è un dispositivo?", in *Che cos'è il contemporaneo e altri scritti*, Nottetempo, Roma 2010, pp. 4-21), in quanto rete di potere (fra eterogenei) con funzione eminentemente strategica



pio legame attraverso il quale si concede al soggetto umano un potere inedito (e illusorio) sul reale che, al tempo stesso, lo costringe alla corsa ossessiva al soddisfacimento dei bisogni – che l'uomo non gestisce più essendo anch'egli gestito come un dato tra dati – l'uomo-dato⁴⁴. Isolando l'uomo nell'orizzonte dei bisogni indotti imposti dalla infosfera, l'inedita 'astuzia' della ragione digitale risiederebbe nel renderlo illusorio protagonista di una storia di volta in volta inventata da algoritmi che ne stabiliscono lo svolgersi, *coups de théâtre* compresi⁴⁵. Da rilevare soprattutto come, attraverso un tale dispositivo, lo spazio venga sostituito dal sito e il tempo dal clic necessario per accedervi⁴⁶.

(2) Alcuni specialisti ritengono che i cambiamenti che si stanno attuando dovrebbero indurci a «un modo completamente nuovo di pensare», essendo affrontati a «un'evoluzione cognitiva di portata uguale a quella di un quadrupede che impara a stare in piedi sulle due zampe posteriori»⁴⁷. Dovremmo imparare a «vedere cose che altrimenti ignoreremmo perché non sono in linea con le idee da cui siamo stati condizionati finora. Stiamo vivendo una fase in cui il mondo sta cambiando completamente, e nell'arco della nostra vita potrebbe cambiare di nuovo completamente a causa dell'intelligenza artificiale»⁴⁸. In questo orizzonte, in un libro recente Cosimo Accoto (filosofo e specialista delle nuove tecnologie) propone alcune osservazioni che, oltre a confermare il passaggio dall'uomo alla macchina, potrebbero correggere la diagnosi evocata sopra di una contrazione dell'esperienza umana nell'immediato presente.

Assistiamo infatti alla graduale sostituzione del soggetto percipiente sensibile con i *datasense* digitali. Tale mediazione macchinica⁴⁹ è capace di prendere il posto dell'uomo

volta al 'governo degli uomini'. Il senso dell'espressione 'dispositivo digitale' lo colgo basilarmente nel *disporre* l'uomo all'interno dell'orizzonte dei bisogni che atrofizzano la dimensione del desiderio, senza però il potere di annullarlo. È certo legato a una funzione di potere, ma meno unificabile e identificabile e, insieme, molto più reticolare di come lo immaginava Foucault (e forse anche Agamben).

⁴⁴ Parafrasando l'identità narrativa di Daniel Dennett (*Consciousness Explained*, Back Bay Books 1992) diremmo che nel Web (e nei social) siamo raccontati con l'illusione di raccontarci. Una volta presi nella strategia informatica iniziamo a raccontare storie da cui siamo intessuti molto di più di quanto crediamo ingenuamente di gestire. È il grande paradosso della nostra 'presenza' sul Web, motivata dall'ambiziosa e rivendicata libertà di espressione a cui -compiaciuti- ci soggiogliamo.

⁴⁵ Il mondo digitale esponenzializza strumentalmente i bisogni ma può anche rendere un servizio alla crescita e all'educazione del desiderio nell'uomo –un servizio all'umanità dell'uomo. Grazie alla possibilità di raggiungere istantaneamente il mondo intero, l'informazione (attraverso i *socials*) può sortire effetti positivi nell'abbattere ingiustizie e nel creare campagne di opinione umanitarie (si pensi a ciò che è avvenuto con le primavere arabe). Al tempo stesso, purtroppo, l'informazione digitale può anche oscurare e annientare informazioni vere, strumentalizzando l'opinione pubblica e lanciando campagne di disinformazione (*fake news*).

⁴⁶ Ciò che appare più sconcertante nella trama digitale contemporanea è che non risulta più possibile distinguere o stabilire a chi appartenga la decisione e la scelta: tutti, più o meno, siamo *lost in the Web*.

⁴⁷ Joi Ito-Jeff Howe, *Al passo col futuro*. Come sopravvivere all'imprevedibile accelerazione del mondo, Egea, Milano 2017, 237. Insieme a quello di Accoto, si tratta di un libro utile nel delineare il nuovo mondo che il digitale sta costruendo.

⁴⁸ *Ib.* 240.

⁴⁹ L'espressione è di Accoto (*oc* 83) che con essa intende il progressivo «uso dei dati per percepire il mondo».



nell'elaborazione e nell'interpretazione dell'esperienza. In questo modo si produce una condizione ambigua nella quale i dati (*datasense*⁵⁰) sono, al tempo stesso, la modalità di accesso al mondo sensibile e la nuova forma di sensibilità: «l'atto di accedere al mondo sensibile produce nuovi dati sulla sensibilità e nuova sensibilità in sé»⁵¹.

Lo sviluppo della cultura digitale produce un paradigma post-esperienziale che trasforma il nostro abituale concetto di esperienza strutturando a un diverso livello il soggetto e la consapevolezza del suo essere al mondo. Accade così che: «dato sensoriale e processamento cognitivo passano dall'essere un accesso diretto alla sensibilità (uso i sensi per percepire il mondo) all'essere una mediazione macchinica (uso i dati per percepire il mondo)»⁵². Le nuove tecnologie riposizionano l'umano sulla base di una «operatività sul mondo che non lo vede più al centro»⁵³. Più importante ancora è constatare che: «paradossalmente, mentre noi cerchiamo di replicare nelle macchine le nostre dinamiche sensoriali, le macchine ci stanno progressivamente allontanando proprio da quei processi. Mentre diciamo che le macchine non hanno coscienza, *loro lavorano perché questa diventi irrilevante*»⁵⁴. Quest'ultima osservazione mette a fuoco un'ambiguità sconcertante nel dibattito contemporaneo dove tutti gli sforzi sembrano essere focalizzati nel raggiungimento di un'autonomia coscienzialistica della macchina (robot, computer, ecc.): più acutamente, Accoto lascia intendere che siamo impegnati sul fronte sbagliato, e ciò che davvero conta si sta producendo altrove escludendoci del tutto dal gioco⁵⁵.

Se sono i dati a strutturare la modalità di accesso al mondo, l'esperienza che si delinea non vede più l'umano al centro perché è riposizionata e ridefinita dai *datasense*: assistiamo al processo di una «sensazione senza percezione, percezione senza attenzione, attenzione senza soggetto. Il tutto grazie ai dati, ai sensori, agli algoritmi». Il mondo digitale sta allestendo la condizione di un'esperienza non antropocentrica, non fenomenologica, non intenzionale: un'esperienza che non implica più l'umano perché non ne ha più bisogno⁵⁶. Se ancora ci sentiamo lontani da una tale prospettiva, possiamo facilmente constatare che la giornata algoritmica amministrata dai vari *devices* utilizzati decine di volte al giorno⁵⁷ ci sta comunque allontanando dall'esperienza fin qui conosciuta e praticata⁵⁸.

⁵⁰ Il *datasense* è considerato una forma di sesto senso che riconosce nel dato il suo vettore cognitivo primario (Cf Accoto *oc*, nota 5 di p. 101).

⁵¹ Accoto, *oc* 83.

⁵² *Ib.*

⁵³ *Ib.* 83. «Facciamo affidamento in maniera crescente a forme di mediazione computazionale che danno accesso e danno corpo a una nuova sensibilità creata attraverso i dati», *ib.*

⁵⁴ Accoto, *oc* 82, corsivo mio.

⁵⁵ Potremmo ricordare in proposito l'antico ammonimento di Tito Livio: *Dum Romae consulitur, Saguntum expugnatur...*

⁵⁶ *Ib.* 98s.

⁵⁷ Una ricerca condotta da Nokia nel 2010 sosteneva che un utente medio guarda il cellulare 150 volte al giorno (utilizzato come orologio, sveglia, agenda, meteo, social, ecc.).

⁵⁸ Accoto, *oc* 22s. In un contesto in cui il software è distribuito ovunque in maniera pervasiva, fino a essere incorporato in ambienti domestici (*internet of Things*), 'essere' sta assumendo sempre più il significato di 'essere aggiornati' (attraverso i blog, web, pc, facebook, ecc), e l'uomo sta diventando una creatura dell'aggiornamento (Wendy Chun), (*ib.* 82). «Una volta c'era il mondo, ora c'è l'aggiornamento», anzi l'aggiornamondo' (*ib.* 19).



A queste considerazioni si deve aggiungere che le nuove tecnologie permettono di catturare dati del presente che alla nostra sensibilità risultano inaccessibili: i quali vengono riutilizzati per una ri-costruzione del presente altrimenti impraticabile⁵⁹. Le nuove strumentazioni computazionali rendono abbordabile un livello inedito dell'essere presenti definito come il livello operativo della sensibilità attraverso un processo di sensorizzazione del presente altrimenti impossibile in quanto non disponiamo della necessaria strumentazione neuro-biologica. Tale sviluppo apre l'esperienza a un dominio inesplorato ed espanso della sensibilità in cui entrano in gioco la microtemporalità, la sensibilità macchinica e la coscienza umana, generando nuove possibilità di conoscenza⁶⁰.

Ci troviamo esposti a tecnologie capaci di generare una realtà non più pensata, «come registrazione di un impossibile passato, ma come attualizzazione di un possibile futuro attraverso i dati»⁶¹: sorprendenti possibilità che potrebbero consentire un ampliamento dell'esperienza. A queste condizioni, tuttavia, si potrà ancora parlare di un'esperienza personale? O la metamorfosi del mondo in cui siamo coinvolti comporterà l'abbandono dell'*homo humanus*?⁶²

Conclusioni: l'uomo-dato

«[...] una mappa implica una conoscenza dettagliata del territorio e l'esistenza di una rotta ottimale; la bussola è uno strumento molto più flessibile e richiede all'utente di usare la propria creatività e autonomia per scoprire il percorso da seguire. La decisione di rinunciare alla mappa in favore della bussola tiene conto del fatto che in un mondo sempre più imprevedibile e che si muove sempre più velocemente, una mappa dettagliata potrebbe farvi finire nel bel mezzo del bosco [...] Una bussola di qualità, invece, vi porterà dove dovete andare»⁶³

1. La citazione in esergo si può riassumere nella formula 'bussole non mappe'. Nel processo del discernimento e dell'esperienza umana un tempo era possibile fornire mappe

⁵⁹ Qualcosa di analogo è accaduto con l'adozione del cannocchiale o del microscopio che hanno permesso l'accesso a una dimensione del reale abitualmente sconosciuta. Mentre, però, questi mezzi tecnici ampliavano e approfondivano la visione, il digitale tecnologico ambisce a sostituirsi alla visione stessa.

⁶⁰ «Quello che è sempre stato un ritardo neuronale tra i nostri sensi e la coscienza (*neuronal delay*) si trasforma [...] in un ritardo tecnico (*technical delay*) modulabile e malleabile in direzione futura» (Accoto, *oc* 85).

⁶¹ *Ib.*

⁶² Si pensi alla prospettiva dell'uomo aumentato che, sia pure con diversi gradi di radicalità, è propria del trans-umanesimo e del post-umanesimo. Il progetto avviato nella Silicon Valley (grazie al finanziamento di Google e Apple) si propone quella che viene chiamata la 'grande convergenza' tra varie discipline, la cosiddetta NBIC, acronimo di Nanotecnologie, Biotecnologie, Informatics, Cognitive Science. L'ambizione è di arrivare a grandi cambiamenti nella genetica e nella psiche umana di cui si sviluppano anche le qualità già possedute, come la memoria, l'immaginazione, la capacità di calcolo. Si va però anche oltre: attraverso il *cyborg*, ibrido di cibernetica e organismo, si punta al superamento e all'abbandono delle dualità finora conosciute: realtà/finzione, animale/uomo, organismo/macchina, umano/non umano (Cf A. Malo, "Umano, transumano, postumano", in *Studi Cattolici* 679/2017, 580-589).

⁶³ Joi Ito-Jeff Howe, *oc* 81.



mentali per muoversi in un mondo (relativamente) fisso: si possedeva una conoscenza dettagliata del territorio e c'era una rotta da seguire. Oggi i ritmi del mondo sono accelerati e la sua struttura sta diventando imprevedibile a causa della complessità a cui è esposta. Ogni mappa rischia di essere superata dai processi in cui siamo sommersi. Secondo l'autore citato, in un mondo simile soltanto buone bussole possono fornire qualche possibilità di orientamento⁶⁴.

Possiamo tuttavia evitare di arrestarci a una facile formula, per quanto efficace: l'evocazione della bussola dovrà concretizzarsi attraverso una conoscenza adeguata dell'esperienza umana, così come finora è stata intesa e trasmessa, e abbinarsi a un'analogia conoscenza dei processi in cui siamo inseriti nel mondo digitale. In altri termini, non basterà sapere 'cosa posso fare' ma anche 'come può cambiarmi' nel mio esperire ed esperirmi; e soprattutto, 'chi voglio diventare attraverso di essi (processi)? Che cosa significherà fare esperienza in un contesto di interazioni algoritmiche in cui l'uomo viene sostituito (e potenziato nelle sue prestazioni) da dati digitali? In una cultura *digital and datasense oriented* sarà ancora possibile distinguere il dato informatico dall'esperienza e dal giudizio sull'esperienza stessa formulati da un uomo? E questi sarà un 'chi' oppure verrà anch'esso ridotto al 'che cosa' di un dato tra altri (dati)?

Nelle pagine che precedono abbiamo evidenziato che alla base dell'esperienza umana soggiace una radicale impotenza del sapere/potere da cui prende l'abbrivio. Sottolineare tale situazione del nostro essere non significa confinare l'uomo in una condizione di smarrimento o umiliazione ontologica, ma disporci (renderci disponibili) nel custodire la riserva di senso (una gratuità fondamentale) che ha finora impedito di ridurre l'uomo e il suo mondo di appartenenza alla misurazione logico-razionale o algoritmica di possibilità e di capacità di cui comunque rimane testimone, mai proprietario assoluto⁶⁵. Se, a causa dell'*Aufhebung* digitale, tali domande dovessero divenire insensate, l'umanità dell'uomo rischierà di scomparire o di trasporsi in qualche non meglio identificato post-umano.

2. Se, come si è detto, l'esperienza trasforma la persona e anzi questa *diviene* tale attraverso l'esperienza stessa, là dove il soggetto dell'esperienza non sarà più tale ('soggetto' in quanto attivamente impegnato nel suo svolgersi) viene meno il senso stesso di una coscienza libera insieme alla consapevolezza che in quanto sperimentato 'ne va di me stesso'. In un tale contesto: quali possibilità restano per un discernimento (che implica una libertà personale)?

Per mantenere aperta la domanda dovremo elaborare un'intelligenza critica del confronto tra il dispositivo digitale e l'umanizzazione dell'uomo. In questo intervento abbiamo rilevato la funzione ambigua del dispositivo digitale che non ha alla sua base

⁶⁴ Già diversi anni fa, lo studioso francese E. Morin (Cf *La testa ben fatta*. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000) riteneva necessaria un'educazione strategica ai processi, superando -pur senza annullarla- la tradizionale educazione fondata sui contenuti.

⁶⁵ Alla fine della sua vita, già E. Husserl ammoniva al riguardo ad evitare di «prendere per il vero essere quello che invece è soltanto un metodo», *un modo di interazione con il mondo che non può mai coincidere con l'integralità dell'esperienza umana* (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1987, 80).



un'intelligenza strategica a dirigerla, ma si esercita attraverso il moltiplicarsi di una pluralità indeterminabile di funzionalità che di volta in volta si impongono, si sostituiscono e si rigenerano in altre forme e con altre funzioni. Tutto ciò induce a pensare che con il digitale l'uomo non sia sottomesso a una forma di intelligenza o di potere unificato, ma venga reso disponibile come uno dei dati all'interno di una pluralità algoritmica di intelligenze e di poteri non unificati e certo non unificabili dall'uomo stesso.

In questo quadro indichiamo due rischi maggiori per l'umanità futura:

Il primo riguarda i vari centri di potere (politici, economici, finanziari, ecc.) che potrebbero di volta in volta impossessarsi di qualche funzione digitale decisiva per le loro finalità estrinseche.

In secondo luogo, il dispositivo digitale rischia di diventare il modello unico e pervasivo di accesso e di interpretazione della realtà, con il conseguente oblio dell'umano e della sua esperienza in quanto non funzionali alle possibilità di realizzazione. A queste condizioni, l'umano così come fino a oggi viene compreso non sarà rifiutato e neppure esplicitamente negato o disprezzato: diventerà progressivamente inutile, arcaico, inseribile, inadatto all'evoluzione macchinica. La confusione tra il mezzo e il fine sarà compiuta e saremo entrati nell'era antropocibernetica dell'*uomo-dato*.

3. La formula (uomo-dato) può apparire paradossale, soprattutto se considerata alla luce della prospettiva fenomenologica husserliana della datità: la *Selbstgegebenheit* a fondamento dell'intero progetto fenomenologico. L'espressione uomo-dato dice un'altra prospettiva e in essa si riassume la transizione epocale dalla emergenza della datità fondamentale dell'esistenza e dell'esistente (che la filosofia ha variamente interpretato come essere-gettato, essere-affidato o anche essere condannato all'esistenza), all'uomo quale 'dato' macchinico di una ri-costruzione digitale dell'esperienza. L'uomo-dato non si riconosce più nella datità indisponibile dell'esistenza; ma è costruito a partire dai dati digitali di cui è oggetto nel mondo-dato, in un mondo inteso quale totalità di dati (e non più come totalità di fatti, come voleva ancora Wittgenstein ...). Se prima si riconosceva esposto a un'esistenza enigmatica e gratuita che poteva però interpretare, ora sta diventando il prodotto di dati da cui viene interpretato.



Initium sapientiae timor Domini

di Dariusz Kowalczyk SJ*

La vita cristiana, la vita spirituale e anche la stessa teologia, che rappresenta la riflessione critica sulla vita della Chiesa, devono a volte mantenere e permettere delle tensioni. La maggior parte delle eresie e delle idee nocive per i fedeli è sorta proprio dai tentativi di risolvere o cancellare delle tensioni e proporre una formula che non crei delle difficoltà per i nostri ragionamenti. Il concetto del “timore di Dio” è un esempio di questo tentativo. La sua storia travagliata ci dimostra, da un lato, gli abusi nel suo uso eccessivo, e, dall’altro, quasi il suo scioglimento nella retorica dell’amore divino. Tutto ciò non rimane senza un’influenza sulla teoria e sulla pratica del sacramento della penitenza.

1. Temere oppure non temere?

I concetti di “timore”, di “temere” e di “paura” non sono univoci, anzi, essi possiedono diversi significati e tonalità emotive che possiamo cogliere solo nel contesto in cui essi ritornano¹. Nel Salmo 111,10 il timore di Dio (ebr. *yir’at* “*dōnāy*) viene chiamato il principio, l’inizio della saggezza. Il profeta Isaia chiama lo spirito che si poserà sul discendente di Davide «spirito di conoscenza e di timore di Dio» (11,2). Proprio a partire da questo brano la tradizione cristiana parla dei sette doni dello Spirito e come settimo dono viene elencato il timore di Dio.

Il Siracide ci insegna che: «Il timore del Signore è gloria e vanto, gioia e corona di esultanza. [...] Per chi teme il Signore andrà bene alla fine...» (1,9-11). Poiché se «temete il Signore, suoi santi, nulla manca a coloro che lo temono» – leggiamo nel Salmo 34,10. Nel Deuteronomio troviamo una simile esortazione: «Temi il Signore tuo Dio, a lui servi, restagli fedele...» (10,20). Negli Atti degli Apostoli Pietro dice: “Sto rendendomi conto che Dio non fa preferenze di persone, ma chi lo teme (gr. *foboumenos*) e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui accetto” (10,34-35). Il “buon ladrone” rimprovera l’altro malfattore: «Neanche tu hai timore di Dio» (Lc 23,40).

D’altro canto molte volte troviamo nella Bibbia l’espressione “non temere”. Il Signore, addirittura, viene proprio a togliere il timore dal cuore del suo popolo. Nel profeta Isaia leggiamo: «Non temere, perché io sono con te» (41,10); «Non temere, perché io ti

* DARIUSZ KOWALCZYK, gesuita, docente nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana e decano della medesima Facoltà.

¹ Cfr. B. COSTACURTA, *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica*, Roma 2007.



ho riscattato, ti ho chiamato per nome» (43,1). «Non temere» – dice l'angelo a Maria che rimane turbata sperimentando la presenza divina. L'Apostolo Giovanni scrive con chiarezza: «Nell'amore non c'è timore, al contrario l'amore perfetto scaccia il timore, perché il timore suppone un castigo e chi teme non è perfetto nell'amore» (1 Gv 4,18).

Come comprendere questo messaggio bilaterale che sembrerebbe contraddittorio? Temere o non temere? Chi o che cosa dovremmo temere e quando dovremmo essere liberi dal timore?

2. Temere Dio e non aver paura dell'uomo

Cercando una spiegazione delle tensioni tra i due gruppi appena menzionati delle affermazioni bibliche sul "temere", si potrebbero indicare le parole di Gesù stesso: «Non abbiate paura (gr. *mē fobeiste*) di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima; temete (gr. *fobeiste*) piuttosto colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo nella Geenna» (Mt 10,28). Dovremmo dunque avere il timore di Dio, ma non dobbiamo temere gli uomini e le situazioni difficili, perché in ogni circostanza siamo nelle mani del nostro Salvatore.

Ma cosa significa l'invito a non aver paura di fronte a qualcuno che ci vuole uccidere? Gesù stesso di fronte alla prospettiva della morte «cominciò a sentire paura e angoscia» (Mc 14,33). In queste circostanze la paura è una reazione normale, anzi, la mancanza della paura di fronte a un pericolo grave e reale potrebbe rappresentare un'indicazione che abbiamo a che fare con una personalità psicopatica.

Dunque, il punto non è affatto non aver paura di quelli che uccidono il corpo; si tratta invece da un lato di non lasciarsi influenzare dalla paura dell'uomo, se essa ci porta al peccato, e dall'altro di cercare, trovare e compiere la volontà di Dio, anche se questo vuol dire esporsi alla sofferenza o alla morte fisica. In altre parole dobbiamo evitare di più la morte spirituale che quella fisica. Come leggiamo nell'Apocalisse: «Non temere ciò che stai per soffrire: ecco, il diavolo sta [...] per mettervi alla prova [...]. Sii fedele fino alla morte e ti darò la corona della vita» (Ap 2,10). Tale atteggiamento di fedeltà fino alla morte ci fa ricordare ciò che Ignazio di Loyola chiama la prima forma di umiltà che: «consiste nel ridimensionarmi e umiliarmi [...] tanto che, pure se fossi fatto padrone di tutte le cose create di questo mondo, o a costo della propria vita fisica, non osi decidere di infrangere un comandamento, divino o umano, che mi obblighi sotto pena di peccato morale» (ES, n. 165)².

In questa prospettiva si potrebbe dire che la confessione sacramentale è un evento in cui il penitente progredisce nel passare dalla paura degli uomini al timore di Dio, cioè dalla debolezza di fronte alle minacce umane alla determinazione di essere fedele al Signore. Il caso estremo di tale atteggiamento è rappresentato dal martirio, che ovviamente non toglie la paura istintiva, spontanea, sana dell'uomo, ma rende visibile il legame con Dio fino al punto da poter dire: «Quest'uomo era più forte della sua paura e

² IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, cura di P. Schiavone, Cinisello Balsamo 1988 (= ES).



perciò ha potuto dare la testimonianza di fronte alla persecuzione e alla morte». Ecco il paradosso della vita cristiana: Sperimentando il timore si può non temere.

3. Il timore e l'ira di Dio

La frase evangelica: «Temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo nella Geenna» (Mt 10,28) ci porta al concetto dell'ira di Dio. Cos'è l'ira di Dio? C'è chi suggerisce di dimenticare questa espressione come non adeguata alla predicazione del Dio misericordioso. In questo caso, allora, dovremmo anche dimenticare molti brani non soltanto dell'Antico, ma anche del Nuovo Testamento, e inoltre molti testi spirituali e mistici. In realtà, "l'ira di Dio" non va eliminata dal linguaggio cristiano, ma deve essere ripresa e ben interpretata.

Dal punto di vista della teologia dogmatica l'ira di Dio può essere descritta come uno degli attributi di Dio. Se – come leggiamo in Giovanni – «Dio è amore», allora l'attributo dell'ira di Dio non è un attributo astratto o, ancora peggio, una antropomorfizzazione primitiva di Dio, ma esso è un attributo, una caratteristica dell'amore. François Varillon fa notare che «l'Amore non è un attributo di Dio il quale, fosse anche il primo, si somma agli altri attributi. Ciò che l'apostolo [Giovanni] afferma è che l'amore è soggetto: dire Dio è dire Amore. Ne consegue che gli attributi di Dio sono gli attributi dell'amore: è l'amore che è onnipotente, sapiente, libero, buono e bello»³. E – aggiungiamo – è l'amore che è iroso in Dio.

Tale affermazione sembra contraddittoria. Spontaneamente pensiamo che chi ama non è mai iroso nei confronti dell'amato; ci possiamo però immaginare una madre che pur amando suo figlio, il quale – purtroppo – sta perdendo la sua vita facendo del male agli altri e a se stesso, ebbene questa madre continuerà ad amarlo nonostante il suo stato di vita, ma questo amore materno si esprimerà a volte nell'ira per costringere il figlio a tornare indietro dalla via che porta alla morte. Analogicamente l'amore di Dio, di fronte all'uomo, che è diventato corrotto nel suo cuore ed entrato nella morte del peccato, sembra essere impotente e non può esprimersi più come tenerezza, e nemmeno come perdono, dato che il perdono divino viene rifiutato. A questo punto Dio sceglie «la via dell'ira – che è l'ultima possibilità di salvare il peccatore»⁴. Ma tale ira non è niente altro che un attributo dell'amore misericordioso. Wilhelm Breuning annoverando l'ira tra gli attributi di Dio, spiega che essa «non indica il "rovescio" dell'amore di Dio, bensì l'ardore e la violenza della sua fedeltà racchiusa nel suo amore»⁵. In questa prospettiva si svela il senso delle parole dell'Apocalisse sul giorno dell'ira di Colui che siede sul trono e dell'Agnello (cfr. 6,16-17).

³ F. VARILLON, *Traversate di un credente*, Milano 2008, p. 133.

⁴ J. FRACKOWIAK, *L'ira di Dio secondo san Tommaso d'Aquino e Hans Urs von Balthasar e nell'esperienza mistica di Santa Faustina Kowalska*, Roma 2017, p. 88.

⁵ W. BREUNING, *Attributi di Dio*, in: *Lessico di Teologia sistematica*, a cura di W. Breuning, Brescia 1990, p. 58.



L'ira di Dio in quanto attributo dell'amore è legata all'attributo della santità. Colui che è assolutamente santo, ama il peccatore, ma non può tollerare alcuna macchia del peccato. Perciò il Cristo sulla Croce distrugge il peccato salvando l'uomo. Nel «Diario» Gesù dice a Faustina Kowalska, Apostola della Misericordia: «Scrivi: sono tre volte santo ed ho orrore del più piccolo peccato. Non posso amare un'anima macchiata dal peccato, ma quando si pente, la Mia generosità non ha limiti verso di Lei»⁶. Il pensiero che emerge da questa pagina è simile all'interpretazione dell'ira divina che troviamo in Balthasar. Secondo il teologo svizzero l'ira non è nient'altro che un'opposizione radicale del Dio santo al peccato, o più precisamente – al rifiuto della misericordia da parte dell'uomo chiuso in se stesso. In tale prospettiva l'uomo dovrebbe aver paura del peccato e ancora di più della possibile corruzione e indurimento del proprio cuore.

È bene se di fronte all'ira di Dio il peccatore accanito cominci a tremare e temere. Se entra nell'esperienza dell'ira di Dio e del timore di Dio che scaturisce da essa, egli potrà scoprire che l'ira è l'altra faccia della misericordia di Dio che cerca il peccatore per salvarlo. Capita che si confessi qualcuno che ritorna a Dio e alla Chiesa dopo molti anni di vita trascorsa commettendo peccati veramente gravi. Se tale persona esprime davanti al confessore la sua sana esperienza dell'ira di Dio, non dovremmo cercare di sminuirla ed addolcirla, per passare alla retorica dell'amore e della misericordia. Dovremmo invece aiutare il penitente a vedere con chiarezza che l'ira di Dio è reale in quanto la morte del peccatore è reale, ma l'unica finalità di quest'ira è la salvezza dell'uomo. D'altro lato potremmo dire che non c'è salvezza senza l'ira di Colui che, in quanto è amore, non può essere indifferente di fronte all'uomo che va in rovina.

4. Il timore di Dio come esperienza della propria infedeltà

Joseph Ratzinger indica ancora un altro aspetto dell'ira di Dio. Nel famoso libro-colloquio con il giornalista Peter Seewald «Dio e il mondo» dice: «La collera di Dio è espressione del fatto che ho vissuto contraddicendo quell'amore che costituisce l'essenza di Dio. Chi si allontana da Dio, chi si allontana dal bene, sperimenta la sua collera. Chi si pone al di fuori dell'amore, sprofonda nel negativo. Non è quindi un colpo inferto da un dittatore assetato di potere, ma è soltanto l'espressione della logica intrinseca a un'azione»⁷. In altre parole, l'esperienza dell'ira di Dio sarebbe un'esperienza delle conseguenze legate al peccato. «C'è infatti un peccato che conduce alla morte» – leggiamo nella Prima Lettera di Giovanni (5,16), e lo stare in questa morte significa l'esperienza della collera di Dio.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica si colloca sullo stesso orientamento quando indica «il timore di offendere l'amore di Dio e di provocare il castigo» (n. 2090). Il timore di Dio consisterebbe, dunque, nella consapevolezza della propria inclinazione a tutto ciò che è contrario all'amore e alle possibili conseguenze del peccato. L'Apostolo

⁶ F. KOWALSKA, *Diario* (26.V.1938), Città del Vaticano 2000, p. 567.

⁷ J. RATZINGER, *Dio e il mondo*, Cinisello Balsamo 2001, p. 92.



Paolo esprime il suo timore quando grida: «Non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto. [...] Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte» (Rm 7,15.24). Ma questo timore è legato alla gratitudine a Dio che ci ha salvati per mezzo di Gesù Cristo.

Papa Francesco in una delle sue catechesi ci ha presentato il timore di Dio proprio in questa chiave. «Il timore di Dio ci fa prendere coscienza che tutto viene dalla grazia – sottolinea il Papa. [...] Quando siamo pervasi dal timore di Dio, allora siamo portati a seguire il Signore con umiltà, docilità e obbedienza»⁸. Tale atteggiamento non è, però, passivo, rassegnato, ma gioioso e pieno di zelo. Il timore come coscienza della propria insufficienza riguarda anche le relazioni tra le persone umane. Paolo parlando nella Lettera agli Efesini della cosiddetta morale domestica afferma: «Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo» (Ef 5,21). Il timore di non essere all'altezza dell'amore matrimoniale, familiare non sfocia in un moralismo, fondato su sforzi sempre maggiori, ma ci apre alla grazia del Signore.

La tensione che esiste tra la conoscenza della propria debolezza, cioè il timore di rompere la relazione con Dio, e la fiducia in Dio misericordioso, non va sciolta frettolosamente da un piatto buonismo. «Abbiate fiducia; io ho vinto il mondo» – ci incoraggia Gesù nel vangelo di Giovanni (16,33). Però la storia rimane ancora incompiuta: Dio ha espresso la sua parola definitiva a favore dell'uomo, ma ancora non tutti gli uomini hanno dato la loro risposta definitiva a Dio; la vita dell'uomo si svolge tra il “già” e il “non ancora”. «Giustificati per il suo sangue, saremo salvati dall'ira per mezzo di lui» (Rm 5,9) – scrive Paolo. Questo “saremo” è colmo e trasudante una profonda certezza di speranza, ma nello stesso tempo non è privo del timore, perché ancora si è in cammino.

Il timore di Dio che scaturisce dall'esperienza della propria debolezza non riguarda soltanto la possibile rottura da parte nostra dello stare con il Signore, ma anche la cecità nei confronti delle grazie di Dio. Faustina Kowalska prega nel suo «Diario»: «O, Gesù, mantienimi nel Tuo santo timore, in modo che non sprechi le grazie»⁹. In un altro luogo Suor Faustina riporta le parole del Cristo: «Se rendono vane tutte le Mie grazie, comincio ad adirarmi contro di essi, abbandonandoli a se stessi e dò loro quello che desiderano»¹⁰. Ecco, dovremmo temere di avere soltanto ciò che noi desideriamo, e non ciò che Dio desidera per noi.

5. Il timore e la pedagogia divina

Dalla realtà teologica del “già e non ancora” risulta tra l'altro che la Chiesa deve essere realistica, cioè deve annunciare il kerigma nella sua interezza, non ridotto, cioè mettendo al centro della sua predicazione il perdono e la salvezza in Gesù Cristo e non

⁸ PAPA FRANCESCO, Udienza generale, 11 VI 2014 – https://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140611_udienza-generale.html

⁹ F. KOWALSKA, *Diario* (1.II.38), Città del Vaticano 2000, p. 513.

¹⁰ F. KOWALSKA, *Diario* (26.V.1938), Città del Vaticano 2000, p. 567.



minimizzando la dottrina riguardante la forza del male e del peccato. L'uomo è la via della Chiesa (cfr. *Redemptor hominis*, 14), bensì non l'uomo astratto, ma concreto, con la sua dignità naturale e soprannaturale, ma anche con i suoi limiti. Pertanto ci troviamo davanti a una tensione, ma la vita è l'arte del vivere le tensioni, cioè, essendo immersi nella realtà, non bisogna perdere l'ideale che ci interroga e ci chiama, e parlando dell'ideale non dobbiamo scivolare verso qualcosa di astratto e lontano dalla vita reale. Da questo realismo evangelico nasce la pedagogia cristiana. Dio chiama, raduna, forma il suo popolo come un buon pedagogo.

Ignazio di Loyola nei suoi «Esercizi Spirituali» vuole guidare l'esercitante all'amore di Dio e alle scelte che scaturiscono da esso; è però ben consapevole che non sempre si riesce a suscitare nell'altro le motivazioni dell'amore. Perciò, proponendo la meditazione dell'inferno scrive: «Chiedere quello che voglio – qui consisterà nel chiedere l'intimo sentimento della pena che soffrono i dannati perché qualora, a causa delle mie mancanze, dovessi dimenticarmi dell'amore del Signore eterno, per lo meno il timore delle pene mi aiuti a non cadere in peccato» (ES, n. 65). Nell'ultimo punto degli «Esercizi Spirituali», inoltre, il fondatore dei gesuiti precisa: «Sebbene si debba stimare soprattutto il servire molto Dio Nostro Signore per puro amore, tuttavia si deve lodare molto il timore della sua Divina Maestà» (ES, n. 370). Ignazio poi distingue tra il timore filiale e il timore servile. Quel secondo, anche se non è perfetto, «aiuta molto – sottolinea il Santo – ad uscire dal peccato mortale» (ES, n. 370). Ecco, lo spirito della pedagogia ignaziana consiste nell'indicare l'ideale non trascurando ciò che, pur essendo meno perfetto, si dimostra più efficace per raggiungere lo scopo voluto, in questo caso il non commettere peccati gravi.

La teologia dell'atto penitenziale parla della contrizione perfetta che proviene dall'amore di Dio, e della contrizione imperfetta (attrizione) che – come insegna il Concilio di Trento – viene «prodotta comunemente o dalla considerazione della nefandezza del peccato e dal timore dell'inferno o delle pene»¹¹. Il Concilio di Trento sottolinea che la contrizione imperfetta non soltanto non è un'ipocrisia, ma è un dono di Dio ed un impulso dello Spirito Santo. Nella nostra epoca, nella quale molte persone non chiedono il perdono di Dio perché si trovano nella disperazione (che fa dubitare di poter ricevere la misericordia) a causa dei propri peccati, ma semplicemente perché non vedono l'esistenza del problema, un ritorno pratico al pensiero del Concilio di Trento potrebbe essere utile per tante anime. In altre parole, la questione principale non è la mancanza di fiducia nella misericordia di Dio, ma un certo *menefreghismo* morale, una indifferenza al divino.

Ovviamente è vero che per molti secoli nella predicazione della Chiesa si è esagerato con il proporre l'immagine di Dio adirato, un Dio severo che accuratamente ci giudica e condanna molti alla pena eterna. La religiosità della paura è stata descritta e giustamente criticata. Questo non vuol dire che si debba passare all'altro estremo, cioè alla religiosità annacquata, buonista che si limita a ripetere che “tutto andrà bene” perché Dio ci ama. Giovanni Paolo II nell'esortazione apostolica «Reconciliatio et paenitentia» ci invita ad evitare da un lato l'accentuare troppo il timore delle pene eterne, e, dall'altro, la predicazione dell'amore di Dio che «escluderebbe ogni pena meritata dal

¹¹ *Enchiridion Symbolorum*, a cura di P. Hünermann, Bologna 1995, n. 1678.



peccato» (n. 18). Papa Francesco nella catechesi citata dice: «Ma, stiamo attenti, perché il dono di Dio, il dono del timore di Dio è anche un “allarme” di fronte alla pertinacia nel peccato. Quando una persona vive nel male, quando bestemmia contro Dio, quando sfrutta gli altri, [...] allora il santo timore di Dio ci mette in allerta: attenzione!»¹². Perciò nella predicazione e nella pastorale si deve a volte invitare a mettersi in allerta, allarmare suscitando il timore di Dio.

6. Il timore di Dio e i sentimenti

Possiamo analizzare e considerare il timore di Dio anche come un sentimento. La vita cristiana riguarda tutto l'uomo, non soltanto la ragione e la volontà, ma anche l'affettività. Si può avere l'impressione che la concezione troppo giuridica del peccato e di conseguenza l'identificazione del peccato con la colpa, abbia messo da parte il registro delle emozioni. Ignazio di Loyola ci spiega all'inizio dei suoi “Esercizi Spirituali” che essi servono per «vincere se stesso e per mettere ordine nella propria vita senza prendere decisioni in base ad alcuna propensione che sia disordinata» (ES, n. 21). Se non consideriamo i sentimenti, i nostri proponimenti razionali e volitivi di non peccare più possono crollare davanti alle prime tentazioni.

I sentimenti vengono sperimentati come negativi (p.es. odio, paura, angoscia, depressione, desolazione, rabbia, antipatia) oppure positivi (p.es. fiducia, consolazione, letizia, serenità, gratitudine, mitezza, simpatia). Il timore di Dio si potrebbe collocare tra i sentimenti negativi, e considerando la sua vasta gamma di significati, lo potremmo anche trovare tra i sentimenti positivi. È da notare che l'uomo non può con il suo volere formare o domare la propria tonalità affettiva, non può trovarsi cioè in una specifica affezione voluta da se stesso. Cosa dunque possiamo fare con la nostra affettività? Prima di tutto la possiamo osservare coscientemente, possiamo cioè conoscere e chiamare per nome i sentimenti che troviamo in noi. Poi, dobbiamo renderci conto che non siamo capaci di cambiarli secondo il nostro volere. Nel passo successivo ci rendiamo conto che il cuore, inteso tra l'altro come il luogo dei sentimenti, non può essere definitivamente cambiato se non dallo Spirito di Dio: «Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi un cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei statuti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi» (Es 36,26-27). Questo riguarda anche il superamento della paura di Dio nevrotica, malata, e l'accettazione del dono del timore di Dio adeguato e buono.

Abbiamo notato che è impossibile disporre delle tonalità affettive. Infatti, l'affezione in cui l'uomo è affidato a se stesso non può essere né manipolata né organizzata volontaristicamente. Heinrich Ott afferma che «in questa incapacità di disporre della propria situazione affettiva fondamentale l'uomo sperimenta *de facto* di essere nelle mani del creatore del suo io»¹³. In altre parole, la persona umana scopre nella fede, attraverso

¹² PAPA FRANCESCO, Udiienza generale, 11 VI 2014 – https://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140611_udienza-generale.html

¹³ H. OTT, *Il Dio personale*, Casale Monferrato 1983, p. 211.



la propria affettività, anche attraverso la paura e il timore, che si trova di fronte a Colui che dispone del suo essere. Rimaniamo così aperti allo Spirito, che «scruta ogni cosa [...] conosce i segreti dell'uomo» (1 Cor 2,10-11), e che può disporre della nostra affettività, del nostro amore e del nostro timore.

7. Last but not least – il timore reverenziale

Jean-Louis Ska fa notare che il verbo ebraico *y'r'* ha molti significati, «da “avere paura”, “temere” fino a “rispettare”, “riverire”, “venerare” e “adorare”. In altre parole, esprime quasi tutti i sentimenti che vanno dalla paura istintiva fino al sentimento più elevato della venerazione del fedele nei confronti del suo Dio»¹⁴. Si potrebbe così sostenere che ogni timore di Dio sano trova le sue radici nel *timor reverentialis*.

Uno dei brani biblici più conosciuti che ci parlano del timore reverenziale è l'episodio del roveto ardente al monte Oreb. Mosè riconosce la presenza di Dio e «allora si velò il viso, perché aveva paura di guardare verso Dio» (Es 3,6). Prima il Signore stesso lo avverte: «Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è una terra santa» (Es 3,5). Dio trascende tutto ciò che l'uomo può immaginare, Dio è l'assolutamente Altro, è il tre volte il Santo. Il fatto che Dio nel Figlio incarnato si è fatto vicino alla creatura non diminuisce la sua alterità e trascendenza. La predicazione sul Dio vicino che cammina con noi ed abita in noi va insieme con la predicazione sul Dio santo, davanti al quale l'uomo giustamente sperimenta il timore.

È vero che il timore reverenziale a volte viene vissuto in modo pagano, per questo esso va purificato cristianamente, ma di certo non va eliminato. Il problema dell'uomo contemporaneo non consiste nel sentire il timore reverenziale esagerato, ma piuttosto nel far poco conto del sacro.

Un bell'esempio del timore reverenziale lo troviamo in Suor Faustina Kowalska, che nel suo «Diario» scrisse: «La grande Maestà di Dio, che è penetrata in me oggi e ancora mi penetra, mi ha procurato un grande timore, ma un timore reverenziale e non un timore servile che è una cosa ben diversa dal timore reverenziale. [...] L'anima trema di fronte alla più piccola offesa di Dio, ma questo non la turba né le offusca la felicità»¹⁵. Il Catechismo tocca la questione del timore reverenziale nell'articolo che riguarda il secondo comandamento: «Non pronuncerai invano il nome del Signore, tuo Dio». Infatti, «il rispetto per il nome di Dio esprime quello dovuto al suo stesso Mistero e a tutta la realtà sacra da esso evocata» (CCC 2144). Nello stesso punto troviamo una citazione da John Newman che indica il sentimento di timore e il sentimento del sacro che palpitano in noi quando sperimentiamo la presenza di Dio. «Sono i sentimenti che proveremmo se ci rendessimo conto della sua presenza»¹⁶.

¹⁴ J.-L. SKA, *Esodo 14,31: passaggio del mare, passaggio dalla paura alla fede*, in: «Non temere». *Parola, Spirito e Vita*. Quaderni di lettura biblica, 63, gennaio-giugno 2011, p. 28.

¹⁵ F. KOWALSKA, *Diario* (20.X.1936), Città del Vaticano 2000, p. 275.

¹⁶ J.H. NEWMAN, *Parochial and plain sermons*, vol. V, Sermon II, London-Oxford-Cambridge 1869, p. 22.



Il timore reverenziale è così legato all'esperienza della presenza del divino che diventa addirittura un sinonimo della religione. E non di una religione di paura, ma della religione autentica che non riduce Dio a una delle dimensioni, ma tutela tutti gli aspetti del relazionarsi con Dio. «Di generazione in generazione la sua misericordia si stende su quelli che lo temono [gr. *foboumenois*]» (Lc 1,50) – dice Maria nell'inno del Magnificat. Questo timore resta la via della salvezza. Il sacramento della penitenza è il luogo della misericordia di Dio, ma questa misericordia si stende su quelli che vivono il timore di Dio nelle sue diverse tonalità sane, cominciando dal timore reverenziale.



La presenza di *Qohelet* nelle opere di Giovanni della croce

di Sandra Niccoli*

Introduzione

Oggetto di questo mio studio è il rapporto fra Giovanni della Croce, il cui costante riferimento alla Sacra Scrittura è universalmente riconosciuto, e un libro dell'Antico Testamento, il *Qohelet*. Mi interessa scoprire quali aspetti, contenuti e sfumature dell'antico testo sapienziale, misterioso e perfino sconcertante, abbiano indotto il Santo a citarne alcuni versetti.

Inizierò contestualizzando la figura ed il pensiero di Giovanni della Croce nell'epoca in cui è vissuto, il cosiddetto "secolo d'oro". In seguito, passerò alla conoscenza ed alla diffusione della Bibbia in un'epoca in cui essa non era accessibile a tutti, con particolare riguardo alla Spagna, dove brilla la luminosa eccezione del grande Fray Luis de León. Procederò quindi a chiarire le vie attraverso le quali il Santo è arrivato ad avere la padronanza, che tutti gli riconoscono, del testo sacro per concentrarmi poi sul *Qohelet*, mettendone in evidenza le caratteristiche principali, senza entrare in un approfondimento specifico, in quanto non rientra nelle mie intenzioni. Esaminerò tutte le citazioni del testo biblico che ricorrono nell'opera del Santo, con l'ausilio degli Indici biblici presenti nelle edizioni utilizzate e delle *Concordancias de los escritos de san Juan de la Cruz*. Concluderò riassumendo quanto individuato cercando di istituire un confronto fra i due autori.

1. Il XVI secolo in Spagna: caratteri storici, culturali, ambientali

La breve vita di Giovanni della Croce (1542-1591), breve anche in relazione all'epoca in cui visse (Teresa de Cepeda y Ahumada morì a 67 anni, Fray Luis de Leyn a 64, Carlo I di Spagna e V d'Asburgo a 58, Filippo II a 71, Ignazio di Loyola a 65, Juan de Ávila a 70, Fray Luis de Granada a 84), si svolge all'interno di quel secolo XVI che vide il sole non tramontare mai sull'impero spagnolo, almeno fino a quell'anno, 1556, quando l'imperatore Carlo divise il suo dominio tra il figlio Filippo, cui andarono i possedimenti americani e italiani, la Spagna ed i Paesi Bassi, ed il fratello Ferdinando, cui affidò

* Sandra Niccoli, laureata in lettere moderne, ha ottenuto il baccalaureato in teologia presso la Facoltà dell'Italia Centrale (Firenze) ed ha frequentato il Master in Scienze Umane e Mistica nell'Universidad de la Mística (Ávila), sandraplinio@tiscali.it



i territori del Sacro Romano Impero. Il XVI secolo è conosciuto come il “secolo d’oro”, etichetta che si attribuisce anche al successivo XVII, quando si incominciarono a vedere le ombre e le crepe di una struttura statale che aveva a lungo imposto la sua presenza in Europa e non solo. Oggi, se si ricorre ancora a quella definizione, non è più tanto per ricordare un’effimera stagione di gloria politica, militare e territoriale che crollò dinnanzi alla potenza inglese (la sconfitta dell’Invincibile Armata nel 1588), che non riuscì a contenere la rivolta dei Paesi Bassi e che, con sbagliate iniziative nei confronti delle minoranze economicamente importanti (gli Ebrei vennero espulsi nel 1492 ed i discendenti degli antichi dominatori arabi, i cosiddetti Moriscos, tra il 1609 ed il 1613) portò il Paese alla miseria, quanto la straordinaria fioritura artistica che mai più si ritroverà. L’arte, la letteratura, la spiritualità del secolo d’oro sono sopravvissute alla decadenza, le cui figure emblematiche sono i protagonisti del capolavoro della letteratura spagnola, il *Don Chisciotte*: il cavaliere ed il suo fedele scudiero.

I Re Cattolici avevano vissuto l’illusione di aver creato uno stato potente e unitario in quanto, alla loro morte (Isabella nel 1504 e Ferdinando nel 1516), la Spagna godeva di un prestigio che nessuna potenza europea poteva uguagliare. L’eredità era stata raccolta da Carlo che aveva vissuto guerreggiando in maniera pressoché ininterrotta: contro la Francia, contro l’impero Ottomano, contro i principi tedeschi seguaci della Riforma luterana, per non parlare della rivolta interna dei Comuneros. Quando salì sul trono di Spagna, suo figlio Filippo aveva 29 anni. Il suo regno sarà tra i più lunghi della storia: ben 42 anni, di fronte ai 45 di Elisabetta I d’Inghilterra, ai 72 di Luigi XIV di Francia, ai 64 di Vittoria ed ai 68 di Francesco Giuseppe. Questo monarca, relativamente al quale si è costruita una specie di “leggenda nera”, definito da Fernand Braudel, citato da Henry Kamen, “un enigma per gli storici”¹, fu un uomo che non poté esercitare un controllo effettivo degli avvenimenti, dei suoi domini e neppure del suo destino. A metà del suo regno scriveva: “Non credo che ci siano forze umane che bastino per tutto, quanto più le mie che sono molto deboli”². Continua lo storico inglese alla fine del suo saggio: “Condannato a trascorrere i suoi giorni organizzando i componenti della immensa rete della sua monarchia, fu tra i pochi che poterono accedere alla prospettiva globale dei suoi problemi. Ma non poté trasformare questo panorama in una visione che ispirasse il popolo. Cosmopolita ed europeo nelle sue aspirazioni, si vide legato alla penisola per necessità politiche...La sua consolazione era di aver svolto il proprio compito fino al limite delle sue forze”³.

La vita di Giovanni della Croce è legata all’epoca di Filippo II perché, quando Carlo abdicò, nel 1556, il Nostro aveva solo 14 anni ed aveva trascorso la sua infanzia e prima adolescenza tra Fontiveros, luogo della sua nascita, e Medina del Campo, dove la madre, Catalina Álvarez, si era trasferita nella sua drammatica ricerca di cibo per i propri figli, dopo la prematura morte del marito Gonzalo. Il Santo avrà certamente avuto sen-

¹ KAMEN, H., *Felipe de España*, Madrid 1997. La traduzione italiana dei testi spagnoli è dell’autrice, a meno che si indichi il contrario.

² KAMEN, *Felipe de España*, cit., 340.

³ Ibidem.



tore di chi era il re di Spagna, ma se consultiamo il testo delle *Concordanze*⁴ e cerchiamo la parola *Rey* e il plurale *Reyes*, vediamo che non alludono mai al sovrano spagnolo, bensì sempre al Signore o ai re biblici. Filippo, a sua volta, venne informato dell'esistenza di lui dalle lettere di santa Teresa, nei confronti della quale nutriva grande ammirazione. In occasione del rapimento ai danni di Giovanni da parte dei Carmelitani di Ávila, nella notte del 3 dicembre del 1577, con il suo trasferimento a Toledo, la Madre si trovava in quell'occasione nella stessa città, ma non nel convento della Encarnaciyn, bensì nel monastero di san José, e aveva avuto notizia del rapimento senza sapere dove avessero condotto quel frate da lei definito altrove "uomo celestiale e divino"⁵. Al re Teresa ha scritto quattro lettere, almeno quelle che ci sono pervenute, e in quella del 4 dicembre 1577 gli esprime la sua preoccupazione per la scomparsa del monaco che aveva chiamato alla Encarnaciyn come confessore.⁶ Non abbiamo la risposta di Filippo e non sappiamo se il sovrano si sia personalmente interessato della cosa. Possiamo però sottolineare, ed anche questa è cosa risaputa, che il sovrano fu favorevole alla riforma del Carmelo. I motivi non si possono però ricondurre solo alla personale simpatia nei confronti della fondatrice, simpatia che ebbe come conseguenza, per la ricchissima biblioteca dell'Escorial, l'acquisizione di quattro manoscritti: la *Vita*, il *Cammino di perfezione* (la prima redazione del testo), le *Fondazioni*, il *Modo di visitare conventi*.

Appoggiare il Carmelo riformato spagnolo significava anche riaffermare l'autorità regale in un ambito, quello religioso, che era di competenza di Roma. Nella lotta per l'ottenimento della separazione dai Calzati, l'intervento del re fu decisivo, perché ottenne da papa Gregorio XIII la concessione di una provincia autonoma con un breve, il 22 giugno 1580. Il contrasto fra le due parti dell'Ordine continuò, con minore virulenza, fino al 1588 quando i Carmelitani Scalzi vennero riconosciuti come Congregazione, cioè come Ordine con personalità propria. Il Papa era Sisto V. Teresa commenta l'episodio, nelle *Fondazioni*, definendo il sovrano: "questo santo re don Felipe, per mezzo di cui Dio l'aveva portato a così buon fine" (F 29,31).⁷

Dal tempo dei Re Cattolici, i sovrani spagnoli erano abituati a controllare la vita religiosa, a comportarsi come pontefici (attraverso il "patronato regio") a Granada e nelle Indie; le loro convinzioni e pretese regaliste trovarono ora un'occasione invidiabile offerta da un Ordine spagnolo, quello dei Carmelitani Scalzi, con superiori generali "naturali" in Spagna e non a Roma. Perciò bisogna dare il giusto valore alla perspicacia di padre Niccolò Doria (se ne parlerà più avanti), nel propiziare il sorgere di un'altra congregazione del Carmelo riformato, quella italiana, più vicina al Papa, libera dalla "protezione" e dal controllo del monarca spagnolo.⁸

⁴ ASTIGARRAGA, J.L., BORRELL, A., MARTÍN DE LUCAS, F.J., *Concordancias de los escritos de san Juan de la Cruz*, Roma 1990.

⁵ TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, M. HERRÁIZ (Ed.), Salamanca 2015, 1178. E' la lettera 268 ad Ana de Jesús, datata metà di novembre del 1578.

⁶ Cfr. TERESA DE JESÚS, cit., 1108-09.

⁷ TERESA DE JESÚS, cit., 681.

⁸ *Dio parla nella notte. Vita, parola, ambiente di san Giovanni della Croce*, Arenzano (Genova) 1990, 204-05.



Dal punto di vista spirituale, poiché questo è l'ambito che maggiormente ci interessa in relazione al Santo, è opportuno ricordare la grande ricchezza del secolo d'oro. Oltre alla presenza dei santi padri Carmelitani, abbiamo altri maestri ed autori i quali costituiscono un luminoso punto di riferimento in un Paese e in un'epoca in cui, non dimentichiamo, era molto importante la presenza dell'Inquisizione. Francisco de Osuna (1492-1541) prende il posto dei libri di cavalleria tra le letture preferite di Teresa. Il suo invito al raccoglimento, il suo concetto dell'amicizia fra l'uomo e Dio, le sue indicazioni relativamente alla preghiera sono elementi preziosi nella crescita spirituale della Santa che allude frequentemente nella sua *Vita* a questi insegnamenti, senza tuttavia nominare l'autore dei testi che legge.⁹ Un altro personaggio che contribuisce anch'egli al rinnovamento spirituale dell'epoca è Juan de Ávila (1500-1569), maestro e amico di Teresa, che gli fece portare, dall'amica doña Luisa de la Cerda, il manoscritto della sua *Vita*. Ricordiamo anche Fray Luis de Granada (1504-1588), i cui libri Teresa raccomanda siano presenti nelle biblioteche dei conventi da lei fondati, anche se sono stati posti nell'elenco dei libri proibiti del 1559 (Cons 2,7).

2. La bibbia nel XVI secolo in Europa e, in particolare, in Spagna

Si esaminerà in questo paragrafo il problema della diffusione e della traduzione della Sacra Scrittura in Europa tra il periodo medioevale e quello rinascimentale, nonché il suo utilizzo da parte degli studiosi e dei fedeli. Tra coloro che ebbero la possibilità di accedere ai testi spicca la figura di Luis de León a Salamanca, nella cui università studiò Giovanni della Croce dal 1564 al 1568.

2.1. Le traduzioni

È risaputo che il primo libro stampato in Europa con caratteri mobili fu la Bibbia, nell'officina tipografica di Johannes Gutenberg a Magonza, coadiuvato dall'incisore Peter Schoeffer, tra il 1453 ed il 1455. Riproduceva il testo della *Vulgata* di san Gerolamo. Ma già prima di quell'epoca circolavano in Europa traduzioni nelle lingue moderne.¹⁰

In Spagna la prima versione in castigliano fu realizzata negli anni 1270-84 ed è chiamata 'Alfonsina' per il patrocinio offerto dal re di Castiglia Alfonso X, il quale regnò dal

⁹ TERESA DE JESÚS, *Libro della vita*, V 3; 4,7; 22,1 ma in quest'ultimo passo ne prende le distanze relativamente al concetto dell'umanità di Cristo.

¹⁰ In Italia traduzioni manoscritte e parziali risalgono al XIII secolo. La prima edizione a stampa (prima in assoluto in una lingua moderna) fu quella del camaldolese Nicolo' Malermi (1471). In Inghilterra circolavano circa 450 edizioni parziali o complete che si basavano sulla *Vulgata*. La principale, tra le edizioni medievali, fu quella di John Wyclif (1320-1384). In Francia la traduzione più antica, seppur parziale, è quella di Jean Le Bon dell'università di Parigi tra il 1226 ed il 1250. Mentre la prima a stampa è di Jean Lefèvre d'Étaples ad Anversa (1523). La prima Bibbia stampata in tedesco apparve nel 1450 a cura di John Rellach a Costanza. Ce ne furono poi altre per cui la traduzione di Lutero non è la prima in assoluto, anche se rimane la Bibbia tedesca per eccellenza.



1252 al 1284. Le versioni spagnole, sia questa come le successive, godevano del vantaggio che, esistendo un'importante comunità giudaica nel paese, si poteva ricorrere anche al testo ebraico. La prima versione stampata in castigliano è la cosiddetta Bibbia di Ferrara, traduzione dell'antico Testamento, effettuata da due ebrei espulsi dal Paese, nel 1553; mentre la prima versione protestante, chiamata Bibbia del Oso, appare a Basilea nel 1567-9, curata da Casiodoro de Reina e pubblicata da Juan de Valdés.

Di fronte a tanto entusiasmo sorprende non poco la decisione dell'Inquisizione spagnola che, il 17 agosto 1559, proibisce la pubblicazione e la lettura della Bibbia in lingua volgare. Ci troviamo dinnanzi al *Catalogus librorum, qui prohibentur mandato Illustrissimi et Reuerend. D.D. Ferdinandi de Valdés Hispalensis Archiepiscopi, Inquisitoris Generalis Hispaniae*, decreto pubblicato a Valladolid. La mossa ci appare infelice, ma c'è anche da metterla in relazione con il clima che si era generato in Spagna dopo l'unificazione, ottenuta con la cacciata dei Mori e dopo l'espulsione degli ebrei, di fronte anche agli eventi tedeschi: la ribellione di Lutero.

La Riforma protestante, come è noto, si fa cominciare con l'affissione delle 95 tesi alle porte della chiesa del castello di Wittenberg il 31 ottobre 1517. La reazione da parte di Roma, dopo vari avvertimenti, fu la convocazione del Concilio di Trento (1545-1564). Nella quarta sessione dell'anno 1546, oltre a fissare definitivamente l'elenco dei libri canonici, si confrontarono due posizioni opposte relativamente alla diffusione della Bibbia in lingua volgare. Da una parte si espressero a sfavore il teologo Alfonso de Castro e il cardinale di Jaén, Pacheco, mentre favorevole era il cardinale di Trento, Mandrucci, la cui posizione era supportata dai francesi. Si stabilì nella sessione dell'8 aprile che

“l'antica edizione della *Volgata*, approvata dalla stessa chiesa da un uso secolare, deve essere ritenuta come autentica nelle lezioni pubbliche, nelle dispute, nella predicazione e spiegazione e che nessuno, per nessuna ragione, può avere l'audacia o la presunzione di respingerla. Inoltre, per frenare certi spiriti indocili, stabilisce che nessuno, fidandosi del proprio giudizio, nelle materie di fede e morale, che fanno parte del corpo della dottrina cristiana, deve osare distogliere la sacra Scrittura secondo il proprio modo di pensare, contrariamente al senso che ha dato e dà la santa madre Chiesa, alla quale compete giudicare del vero senso e dell'interpretazione delle sacre Scritture; né deve andare contro l'unanime consenso dei padri, anche se questo genere di interpretazioni non dovesse essere mai pubblicato...Ma volendo, com'è giusto, imporre una norma su questo punto agli editori,...(il concilio) stabilisce che, d'ora in poi, l'antica edizione della scrittura detta *Volgata* sia stampata secondo la versione più corretta; inoltre nessuno potrà stampare né far stampare libri di argomento sacro senza il nome dell'autore, né in futuro venderli o anche solo tenerli presso di sé, senza l'esame e l'approvazione preliminare dell'Ordinario”¹¹.

Erano autorizzate in lingua volgare le citazioni della Bibbia negli scritti di contenuto spirituale. Questa concessione ci permette di sapere che nella Spagna della metà del XVI secolo esisteva una produzione in lingua volgare di testi di argomento teologico. Basti pensare a *I nomi di Cristo* e *La perfetta maritata* di Luis de Leyn e agli scritti di

¹¹ DENZINGER, H. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. HUNERMANN, Bologna 2009, 641.



Teresa e Giovanni della Croce. Di questa licenza fece uso anche Fray Luis de Granada, il quale pubblicò in appendice al suo trattato *Guida dei peccatori*, una antologia del Nuovo Testamento¹².

2.2. L'accessibilità

Da quanto scritto sopra si deduce che le disposizioni di Trento precludevano a molti l'accesso alla Sacra Scrittura, cioè a quella parte di fedeli che sapeva leggere il castigliano, pur privilegiati di fronte alla grande massa che era non alfabetizzata. Solamente i sacerdoti e i monaci, che conoscevano il latino in seguito alla loro preparazione religiosa, erano in grado di leggere il testo sacro tradotto nel lontano V secolo da san Girolamo, il quale aveva fatto ricorso ai testi in lingua originale, ebraico e greco.

Tutto questo determinò un pericoloso allontanamento dalla Sacra Scrittura, almeno nel mondo cattolico e di Teresa de Cepeda y Ahumada innanzitutto, che dovette accontentarsi delle omelie dei sacerdoti poiché non era permesso alle religiose accedere al testo sacro. E, qualora fosse stato permesso...neppure Teresa avrebbe potuto beneficiarne in quanto, pur essendo una donna colta nell'ambito di quella società, non conosceva il latino. Questo tuttavia non le impedì di scrivere, tra il 1566 ed il 1574, *Meditaciones sobre los cantares*, pubblicato a Bruxelles dal padre Gracián con il titolo *Conceptos del amor de Dios*, in cui ci trasmette la sua personale lettura del testo sacro. Ed anche le monache dei conventi carmelitani ne avrebbero gioito in quanto private di quel nutrimento che invece non era sottratto ai confratelli.

Infatti il contatto frequente con la Parola di Dio rientrava nella Regola carmelitana. Essa, scritta tra il 1205 ed il 1210 da Alberto Avogrado o Alberto di Castel Gualterio, venne consegnata per la sua approvazione definitiva a Innocenzo IV da Simone Stock. Il precetto che ci interessa è il seguente: "Tutti stiano nella loro cella o nella sua prossimità meditando giorno e notte sulla Legge del Signore e vegliando nella preghiera, a meno che non siano occupati in altri compiti". Quindi la scienza biblica non costituiva un fine in se stessa, ma era un mezzo per giungere alla preghiera, all'intimità abituale con Dio, attraverso la sua parola ispiratrice.¹³

2.3. Il 'caso' di Fray Luis de Leyn

Luis de Leyn arrivò a Salamanca per continuare i suoi studi all'età di 14 anni, nel 1541. Nato in un paese castigliano-manchego, Belmonte, si era trasferito con i genitori a Madrid, in quanto il padre, Lope de Leyn, insigne giurista e consigliere del re, doveva disimpegnare vari incarichi. A Madrid e a Valladolid il giovane Luis ricevette un'accurata educazione umanistica. A Salamanca trascorrerà il resto della sua vita e a Salamanca entrerà nell'ordine agostiniano, facendo la sua professione il 29 gennaio 1549.

¹² VILNET, J., *La Biblia en la obra de san Juan de la Cruz*, Buenos Aires 1953, 18.

¹³ VILNET, cit., 20.



La città risplendeva per il prestigio conferitole dall'università, fondata nel 1218, che raccoglieva i migliori esponenti della cultura spagnola tra i professori che non sempre erano della stessa opinione, il che dava luogo a discussioni e dispute molto accalorate, cui partecipavano anche gli studenti. Le lezioni si tenevano rigorosamente in latino, in aule austere e, presumibilmente, molto fredde, con un maestro che sovrastava da un vero e proprio pulpito, la folla degli studenti, costretta su sedili durissimi con poco spazio per prendere appunti. Luis non si accontentò solo di Salamanca e frequentò anche quella che era un'altra prestigiosa università spagnola, Alcalá de Henares, fondata nel 1499, dove completò la sua conoscenza dell'ebraico e del caldeo con il professore ritenuto allora la maggiore autorità in materia, il monaco cistercense Cipriano de la Huerga.

Ottenuti i necessari titoli, approdò all'insegnamento universitario nel 1560, ottenne la cattedra di Bibbia nello stesso anno, in quello successivo la cattedra di san Tommaso e, nel 1565, una delle più ambite, quella di Durando (prendeva il nome dal teologo domenicano e filosofo scolastico Durant de Saint Pourcain), ambita, ma anche pericolosa in quanto da essa si impartivano lezioni sui testi sacri e le proibizioni di Trento, ratificate e trasformate in legge nel 1564 da una disposizione del re, esercitavano un pesante condizionamento. Se il cardinale Cisneros ad Alcalá aveva iniziato un movimento culturale umanistico il cui scopo era la diffusione della Sacra Scrittura, promuovendo la Bibbia poliglotta complutense (1502-1517) che riportava il testo in quattro lingue: caldeo, ebraico, latino, greco per quanto riguardava l'Antico Testamento e greco e latino per il Nuovo, il re Filippo II aveva promosso la Bibbia poliglotta regia, pubblicata ad Anversa (1560-1573), che aggiunse la versione siriana del Nuovo Testamento e quella aramaica di molti libri dell'Antico. Neppure qui si trovava una versione in castigliano!

Nell'effervescente clima universitario salmantino si formarono due gruppi, viene la tentazione di chiamarli partiti, tra coloro che ubbidivano ai dettami di Trento, gli scolastici intransigenti, capeggiati dai domenicani Juan Gallo, Leyn de Castro, Bartolomé de Medina e gli ebraisti Gaspar de Grajal (maestro di Giovanni della Croce per lo studio dei Salmi), Martwnez de Cantalapiedra e il nostro Luis de Leyn. Gli ebraisti vennero imprigionati: Grajal e Martwnez, il 1 marzo 1572, nel domicilio del decano della Facoltà di Teologia, mentre Luis de Leyn fu portato a Valladolid il 26 marzo. Contro di lui fu intentato un processo da parte dell'Inquisizione con accuse contenute in 17 proposizioni: lo si accusava di aver negato il valore della *Vulgata*; di aver esercitato la critica su altri testi sacri; di aver tradotto il *Cantico dei Cantici* in castigliano, interpretandolo in maniera erronea; di non avere rivelato le idee eretiche dei suoi compagni e di essere lui stesso sospetto di eresia.¹⁴

L'unica accusa che corrispondeva alla verità era la traduzione del *Cantico* effettuata intorno al 1561, perché potesse leggerlo la cugina Isabel de Osorio, monaca nel convento dello Spirito Santo a Salamanca. Consapevole della proibizione del concilio tridentino di tradurre e leggere i libri sacri in lingua volgare, Luis de Leyn conservò il manoscritto in luogo sicuro, ma una copia, sottratta da chissà chi, aveva cominciato a circolare in ambito universitario. Tutte queste ombre, unite alla probabile origine ebraica del-

¹⁴ VILNET, cit., 32.



l'autore, si addensarono sul suo capo e il risultato fu la detenzione a Valladolid, dal 27 marzo 1572 al 7 dicembre 1576, quando il Tribunale dell'inquisizione lo dichiarò innocente e lo reintegrò nei suoi diritti.

Andò peggio ai suoi compagni di prigionia, anch'essi detenuti a Valladolid, perché morirono e lui non ne seppe nulla, così come non aveva potuto sapere chi lo avesse accusato. Il rientro a Salamanca avvenne tra gli onori, il 30 dicembre 1576. Anziché ricoprire la cattedra di Scrittura, preferì lasciarla al professore che era stato nominato al suo posto durante l'allontanamento dall'università, il padre Castillo, e per sé assunse quella di Teologia, più innocua in quanto meno collegata con i testi sacri. Si dice che, ricominciando le sue lezioni, come unico commento a quanto era accaduto, pronunciasse la famosa frase *Dicebamus hesternam die*.

Tutto è bene quel che finisce bene ma...i quasi cinque anni di prigionia non furono facili. Gli furono risparmiate le punizioni corporali, ma la cella era umida e priva di aerazione, non gli davano sempre da mangiare e, soprattutto, tutti lo abbandonarono e lui si sentì molto solo. Unico conforto: la possibilità di leggere e scrivere. Così, oltre ad alcune poesie, iniziò la traduzione di *Giobbe* e *I nomi di Cristo*.¹⁵

A questo punto, considerando la presenza di Luis de León a Salamanca negli anni 1541-1591, con l'eccezione del periodo della prigionia sopra ricordato, e quella di Giovanni della Croce tra il 1564 ed il 1568, viene naturale la curiosità di chiedersi se si siano o meno incrociati per le strade della città o, il che sarebbe più interessante, in una di quelle aule austere, fredde, scomode, ma ridondanti sapienza eccelsa. Sarà l'argomento del paragrafo successivo.

2.4. Luis de León e Giovanni della Croce a Salamanca

Forse non lo sapremo mai con sicurezza. Non è possibile che il giovane monaco carmelitano non conoscesse di fama il grande professore. Quello che più ci interesserebbe sapere è se abbia assistito o meno alle sue lezioni.

Secondo Vilnet¹⁶, seguì i corsi di Grajal e forse quelli di Luis de Leyn. Più prudente è la posizione di Eulogio Pacho:

“l'investigazione recenté è riuscita a individuare con sufficiente precisione la carriera studentesca di fra' Giovanni, grazie ai registri universitari. Appare iscritto in “arti” nei corsi 1564-65, 1565-66, 1566-67. Seguì quindi, le lezioni di logica, filosofia naturale e morale; nell'ambito della prima, secondo l'*Organon* di Aristotele e le *Summule* di Domingo de Soto; in filosofia naturale, la fisica di Aristotele, e in filosofia morale, l'etica, la politica e l'economia dello Stagirita. Iscritto a Teologia per il corso 1567-68, seguì le materie fondamentali nelle cattedre di Prima, Vesperi e Bibbia, con i corsi corsi delle cattedre di Durando, S. Tommaso e Scoto. L'orario delle lezioni, abbastanza flessibile, era dalle 7,30 del mattino alle 5 della sera. Il punto più delicato e difficile da precisare nei particolari è quello dei professori e delle materie frequentate, dal momento che non sempre i titolari delle cattedre erano presenti; erano frequentemente multati per assenze e per cambiamenti delle materie a loro

¹⁵ FRAY LUIS DE LEÓN, *El Cantar de los Cantares*, Madrid 1994, 12-19.

¹⁶ VILNET, cit., 32.



affidate; al loro posto facevano lezione supplenti o insegnanti aggiunti. I titolari dei corsi seguiti da fra' Giovanni erano...I mutamenti indicati impediscono di determinare con sicurezza chi fra' Juan ascoltò".¹⁷

Fra questi nomi troviamo insegnanti le cui posizioni, relativamente allo studio della Bibbia, erano diametralmente opposte: da una parte lo scolastico Gregorio Gallo, dall'altra gli ebraisti Gaspar Grajal e Luis de Leyn. Ma non sappiamo se abbia o meno preso una posizione netta.

Lesse Giovanni la copia manoscritta del *Cantico* di fra' Luis che circolava in Salamanca, al di là del desiderio del suo autore? Chissà! Il P. Jerynimo de San José (1587-1654) uno dei primi biografi del Santo, insieme a José de Jesús Marwa (Quiroga) (1562-1628) e a Francisco de Santa Marwa (Pulgar) affermò: "il dottissimo maestro Luis de Leyn, ammirazione e gloria del suo secolo e onore immortale della religione del grande Sant' Agostino, ebbe tra le mani gli scritti di Giovanni della Croce...e valutò in termini di grande considerazione la profondità e lo spirito del loro autore".¹⁸ I dati sicuri che possediamo sono i seguenti.

Innanzitutto, i due, il maestro ed il discepolo (?) hanno indirizzato il loro appassionato interesse nei confronti dello stesso testo, il *Cantico dei Cantici*. Il maestro si è posto dinnanzi ad esso con strumenti esegetici che pochi allora possedevano, ma il suo approccio non è stato solamente scientifico. Non dimentichiamo che Luis de León è anche un poeta e la bellezza della sua traduzione è dovuta anche a questo, non solo al suo dominio delle lingue antiche. Per lui siamo di fronte ad una ecloga amorosa, i cui personaggi principali sono Salomone e la sua sposa, una principessa egiziana. Compito del traduttore è "spiegare la crosta della lettera così semplicemente, come se in questo libro non ci fosse nessun altro segreto se non quello che mostrano le parole nude, apparentemente dette e scambiate tra Salomone e la sua Sposa...".¹⁹ Ma in questo prologo l'autore non rifiuta l'interpretazione spirituale che vede in Salomone lo sposo della Chiesa, Cristo, soltanto non insiste troppo su questo aspetto perché già molti lo hanno ampiamente trattato. Invece Giovanni della Croce farà un'altra cosa: privo delle competenze linguistiche di Luis de Leyn, aveva a disposizione le traduzioni latine che circolavano ai suoi tempi, la *Vulgata*, ma non solo. Però non gli interessa tradurre. Pur richiamandosi, innanzitutto alla struttura generale dell'opera e poi a espressioni, versi, parole etc. del testo sacro, ne offre una personalissima rielaborazione che è al contempo sublime poesia di amore umano (i versi) e dichiarazione altrettanto sublime di amore divino (la prosa). Perché l'uno conduce all'altro. È il grande mistero del *Cántico espiritual*.

Forse Luis e Giovanni non si conobbero di persona, ma tra loro esistono altri collegamenti e parallelismi. Ad esempio, il maestro scrisse nel 1561 la traduzione ed il commento del *Cantico dei Cantici* per una monaca, la cugina Isabel Osorio. Giovanni della Croce dedica la prosa del suo *Cántico espiritual* nel 1584 ad un'altra monaca, Ana de Jesús, priora delle Carmelitane Scalze di Granada.

¹⁷ *Diccionario de San Juan de la Cruz*, E. PACHO (Ed.), Burgos 2009, 1041-42.

¹⁸ VILNET, cit., 34.

¹⁹ FRAY LUIS DE LEÓN, *El Cantar de los Cantares*, cit., 49.



Oltre al fatto che Luis abbia o meno letto gli scritti di Giovanni, egli entrò in contatto con il Carmelo fin dal 1584, due anni dopo la morte della Madre Teresa che non ebbe la fortuna di conoscere. Alla stessa Ana de Jesús dedicò la traduzione di *Giobbe* che aveva iniziato nel carcere (1572) e che terminò nel 1590-91. Ambedue, Luis e Giovanni, difesero il Carmelo riformato femminile. Luis ottenne, grazie all'interessamento della sorella del re, doña Marwa, un breve di Sisto V il 10 giugno 1590, favorevole alle Carmelitane di Teresa. Era un'epoca di spiacevoli tensioni generatesi all'interno dell'Ordine a causa dell'opposizione delle monache alla Consulta, l'organo direttivo del Carmelo, fortemente voluto dal nuovo padre provinciale degli scalzi, il genovese Niccolò Doria eletto l'11 maggio 1585 nel capitolo di Lisbona, su proposta di Gracián, che era il provinciale uscente.

Al Doria verrà anche affidato, sempre dietro suggerimento di Gracián, l'incarico di espandere la riforma carmelitana in Italia. Pare che Giovanni avesse avvertito Gracián che aveva favorito qualcuno che gli avrebbe tolto l'abito.²⁰ Sia o meno vera questa notizia, il fatto è che nell'ottobre dello stesso anno, il Capitolo si riunisce a Pastrana. La provincia carmelitana viene divisa in quattro distretti: Navarra e Vecchia Castiglia, Andalusia, Nuova Castiglia, Portogallo. Giovanni viene nominato vicario generale per l'Andalusia. Tra le ammonizioni di padre Doria, generali ma in realtà dirette contro Gracián, si sottolinea "l'osservanza regolare".²¹ Le monache temevano che i loro problemi, passassero all'esame dei tanti membri della Consulta, mentre prima erano risolti dai provinciali. Il breve del Papa conferma per le monache le costituzioni di Teresa e nomina un commissario speciale che si occupi di esse. Doria reagisce duramente abbandonando le monache, escludendo i frati che avrebbero potuto essere proposti come commissari, espellendo Gracián dalla Riforma. Giovanni, che non aveva approvato la richiesta del breve, interviene comunque a difesa delle monache.²² Questa difesa, manifestata nel capitolo di Madrid, nel giugno del 1591, gli costò l'esilio alla Peñuela, da dove scrive il 19 agosto 1591 ad Ana de Peñalosa: "Questa mattina, come ogni mattina, siamo già stati a raccogliere i ceci. In seguito li sgusceremo. È bello maneggiare queste mute creature, meglio che essere maneggiati da quelle vive. Dio mi conceda di continuare".²³ Pochi giorni dopo (23 Agosto) muore Luis de Leyn a Madrigal de las Altas Torres. E il 14 dicembre muore Giovanni ad Úbeda.

Infine, non bisogna dimenticare il fatto, di fondamentale importanza, che Luis fu il curatore della prima edizione delle opere di Teresa nel 1588 a Salamanca.

²⁰ *Dio parla nella notte*, cit., 265.

²¹ *Dio parla nella notte*, cit., 267.

²² *Ibidem*, 336.

²³ GIOVANNI DELLA CROCE. *Tutte le opere*. Prefazione, saggio introduttivo, traduzione e note di P. L. BORACCO, Milano 2014, 88-89. Le opere del Santo si citeranno così: CA: *Cantico spirituale*. Prima redazione; CB: *Cantico spirituale*. Seconda redazione; LA: *Llama de amor viva (Fiamma di amor viva)*. Prima redazione; LB: *Llama de amor viva*. Seconda redazione; S: *Salita del Monte Carmelo*; il primo numero indica il libro; il seguente il capitolo, e il terzo, il paragrafo. P: *Poesie*.



3. L'avvicinamento alla bibbia da parte di Giovanni della Croce

Sull'amore del Santo al testo sacro non esistono incertezze. Non sappiamo invece con esattezza quali testi egli abbia usato. Di fronte alla *Vulgata* che certamente ebbe sott'occhio, mostra inoltre, a volte, una certa libertà nella traduzione.

3.1. I primi studi

Quando avrà cominciato, il piccolo Giovanni de Yepes, a prendere dimestichezza con la Sacra Scrittura? Difficile immaginare che i genitori, Gonzalo e Catalina, non abbiano fornito ai tre figli, Francesco, Luigi e Giovanni, le prime nozioni, i primi racconti, le prime immagini poi fissate nella memoria dalle funzioni religiose. Il bambino Giovanni, poverissimo e precocemente segnato dal dolore per la perdita del padre e del fratellino Luigi, avrà certamente consolidato le conoscenze infantili, prima al Colegio 'de los doctricos' a Medina del Campo, come era popolarmente chiamata un'istituzione per bambini poveri e orfani, la 'Enseñanza de la doctrina cristiana', presente in alcune città spagnole, dove si insegnava a leggere, a scrivere, a far di conto e le regole per servire la messa. E anche preparavano i giovani ospiti, perché si trattava di un collegio con interni, sottoposti a disciplina monastica, con orari fissi, ad apprendere un lavoro. Dopodiché Giovanni entrò nel collegio dei Gesuiti, fondato da Francisco de Borja nel 1553. Gli alunni esterni erano numerosi. Anche all'interno di questa istituzione vigeva un regolamento molto preciso che mirava alla preparazione globale dei giovani: spirituale e culturale. Giovanni fu alunno esterno negli anni 1559-1563. Apprese la grammatica ed il latino ed ebbe una solida preparazione umanistica, grazie anche ad un maestro eccezionale, Juan Bonifacio Martwnez Benwtez. Nel 1563 uscirono dal collegio dei Gesuiti otto alunni per diventare sacerdoti. Tra di loro Giovanni che, con altri due, entrò nel convento carmelitano di Medina del Campo.²⁴

Dal 1564 si apre per il giovane Giovanni di san Mattia il periodo universitario a Salamanca del quale abbiamo già parlato. Indubbiamente, grazie anche alla Regola del proprio ordine, anch'essa già ricordata, la conoscenza della Sacra Scrittura fa parte del suo bagaglio spirituale e culturale. Ma su questa base, comune ai religiosi, non solo ai Carmelitani, si innesta un particolare, profondo amore per il testo sacro, che possiamo dedurre, sia dall'opera intessuta di citazioni bibliche, sia dalle numerose testimonianze dei suoi contemporanei, che lo conobbero in vita e che raccontarono tanti episodi al riguardo quando venne istituito il processo per la beatificazione (1614) che terminerà nel 1675. A questo argomento sarà dedicato il paragrafo successivo.

3.2. L'approfondimento personale

Giovanni della Croce, nella sua proverbiale riservatezza, non ci dice mai quanto tempo egli dedichi alla lettura della Bibbia. Ma lo sappiamo dalle testimonianze sopra ricor-

²⁴ RODRIGUEZ, J.V., *San Juan de la Cruz. La biografía*, Madrid 2015, 99-120.



date. Così, per esempio, Alonso de la Madre de Dios (+ 1645) disse che “aveva appreso la sapienza divina anche nella Sacra scrittura nella quale era tanto competente che ordinariamente teneva la Bibbia in mano...per la maggior parte della strada stava seduto leggendo la sua bibbia”. E anche: “e altre volte spiegava luoghi della sacra scrittura, poiché aveva un dono di Dio per capirla e spiegarla, e vidi che per studiarla si ritirava negli angoli e nei luoghi appartati del convento di Granada”; “Ebbe un gran dono e facilità di spiegare la sacra scrittura soprattutto il Cantico dei Cantici, l'ecclesiastico, l'ecclesiaste, i proverbi e i salmi di David”, deposizione datata 25 aprile 1603; “e quando camminavo con lui vidi che sempre andava cantando salmi e inni”, deposizione del 13 marzo 1630.

Juan Evangelista (1562-1639), discepolo prediletto che lo accompagnò per undici anni e che fu anche suo confessore, afferma: “Era molto amico di leggere la Sacra Scrittura e così mai lo vidi leggere un altro libro che non fosse la bibbia, che conosceva quasi a memoria”. Pablo de Santa Marwa (1567-1631), che visse a Segovia due anni con lui: “sono sicuro che conosceva tutta la bibbia da quanto ricorreva a diversi passaggi di essa in conversazioni che teneva nei capitoli o nel refettorio senza bisogno di studiare per fare ciò), deposizione dell'8 novembre 1614”.²⁵

In conclusione, la lettura della Bibbia era consuetudine giornaliera per Fra' Giovanni, una intima necessità che condivideva con coloro che venivano ad ascoltarlo e che vivevano insieme a lui. Che il dono di comunicarla fosse o meno frutto di applicazione costante, il risultato era davanti agli occhi ed alle orecchie di tutti

3.3. I testi utilizzati

Già Baruzi nell'articolo citato si poneva la domanda: « Giovanni della Croce traduce dalla Vulgata; ma non conosce altre versioni? ».²⁶ L'autore fa l'esempio di un versetto dei Salmi tradotto in due modi diversi. Siamo in 2 N 5 e l'autore sta commentando il secondo verso della prima strofa *con ansias en amores inflamada*: “Il tocco infatti di quest'amore o fuoco divino, essicca talmente lo spirito e infiamma in modo tale gli appetiti del desiderio di saziare la loro sete d'amore divino, che lo stesso spirito si gira e rigira mille volte in se stesso, e in mille modi si rivolge a Dio con la bramosia e l'attività dell'appetito. Tutto ciò, Davide l'esprime molto bene in un salmo, dicendo: Ha sete di te l'anima mia! E in quanti modi la mia carne spasima per te (cfr. Sal 63,2). E un'altra versione dello stesso salmo dice: *L'anima mia ha sete di te, la mia anima si smarrisce o muore per te!*”.²⁷ Una personale ricerca ha portato a individuare nella prima traduzione il richiamo alla *Vulgata*. Ma la seconda?

Vilnet non pensa ad edizioni in castigliano che, comunque, circolavano.²⁸ Osserva che a volte l'autore segue la *Vulgata* “tanto servilmente, che si perde la relativa eleganza

²⁵ BARUZI, J., *Le problème des citations scripturaires en langue latine dans l'œuvre de saint Jean de la Croix*, in «Bulletin Hispanique» 24 (1922/1) 19-20.

²⁶ *Le problème des citations scripturaires*, cit., 22.

²⁷ GIOVANNI DELLA CROCE, *Tutte le opere*, cit., 150-51.

²⁸ VILNET, cit., 53.



del testo latino traducendolo in castigliano con una traduzione troppo letterale....Ma quando si tratta di rendere intellegibile un testo oppure in presenza di una citazione di grande valore dottrinale lascia da parte ogni servilismo. In caso di necessità sa piegarsi alla convenienza ed allo sviluppo della frase; si permette qualsiasi libertà con le parole per salvare la sostanza della dottrina”.²⁹

Queste sono le opinioni dei due illustri specialisti della relazione tra Giovanni della Croce e la Bibbia. Una studiosa contemporanea, Alicia Silvestre Miralles, osserva:

“Ambedue gli autori mettono in dubbio l’autenticità delle citazioni latine. I loro studi, anche se antichi, offrono alcune idee più esatte sull’atteggiamento del santo di fronte alle lingue: rispetto letteralista coniugato con libertà interpretativa. Libertà incanalata in contorni antecedenti (Chiesa, Tradizione, Scritture, gli Index) ...Per molti anni la critica non mise in discussione che il santo si servisse della *Vulgata* per la trascrizione delle espressioni in latino. Senza essere esaustivo, il nostro breve raffronto di un campione rappresentativo delle citazioni bibliche della *Salita*, con la *Vulgata* ed altre versioni della Bibbia e con traduzioni volgarizzate, mostra una certa inesattezza che, se non nega l’uso prioritario della *Vulgata* per alcune traduzioni che sembrano seguire un modello letteralista, invita a confermare con Pacho questo fare le traduzioni «a suo piacimento» quando l’autore si allontana dalla pretesa letteralità, poiché sono numerose le citazioni dove la precisione è relativa, sembrano fatte a memoria e tradotte al castigliano nel momento stesso della scrittura. Per Pacho, san Giovanni della Croce nelle sue traduzioni bibliche non usa nessuna versione conosciuta della *Vulgata*, non è né rigorista né arbitrario, coniuga fedeltà con libertà, non segue versioni in circolazione e preferisce farle a suo piacimento senza fare modifiche rilevanti, salvo piccoli sfasamenti che possono attribuirsi al fatto che cita a memoria. La nostra analisi permette di intuire che in questa «libertà» al momento di trascrivere frammenti biblici poté far uso non solo della *Vulgata*, ma poté avvalersi di altre versioni chiosate, di libri di preghiere e del messale, così come degli *instrumenta eruditionis* nei quali la Bibbia era abbondantemente citata.³⁰

3.4. I testi preferiti

Per completare il quadro dell’appassionata dedizione al testo sacro, si potrebbero ricordare alcune dichiarazioni del Santo, che troviamo soprattutto nei prologhi ai suoi trattati in prosa. Ad esempio, in S1 prólogo, 2:

“Nel dire dunque qualcosa di questa notte oscura, non mi affiderò né all’esperienza né alla scienza, perché sia l’una sia l’altra possono venir meno e trarre in inganno. Invece, pur non tralasciando di servirmi di entrambe, per tutto quanto con l’aiuto di Dio dovrò dire -per lo meno nelle cose più importanti e difficili da capirsi- entro i limiti del possibile mi riferirò alla divina Scrittura. Lasciandoci guidare da essa, non potremo sbagliare, poiché nella Scrittura parla lo Spirito Santo. Se poi, non comprendendo bene ciò che vi è detto, o che dirò senza riferirmi ad essa, mi accadrà di incorrere in qualche errore, non è mia intenzione scostarmi dal sano sentire e dalla dottrina della santa Madre Chiesa Cattolica. Se ciò mi

²⁹ VILNET, cit., 52-53.

³⁰ SILVESTRE MIRALLES, A., *La traducción bwblica en san Juan de la Cruz: Subida del Monte Carmelo*, Zaragoza 2015, 361-63.



accadesse, accetto e mi sottometto non solo al suo Magistero, ma anche a chiunque sull'argomento addurrà ragioni più convincenti delle mie".³¹

Nel CB Prólogo,4:

"e perché quel che dirò – e che intendo sottomettere ad ogni miglior giudizio e interamente a quello della Santa Madre Chiesa – trovi maggior credito, non intendo affermare alcuna cosa di mio, fidandomi dell'esperienza da me vissuta, e nemmeno di quel che ho conosciuto in altre persone spirituali, o che ho udito sul loro conto. Pur giovandomi dell'una e delle altre, non dirò nulla che non sia confermato dalla testimonianza della Sacra Scrittura, almeno per quanto riguarda le cose più difficili da capirsi. In tutto seguirò quest'ordine: per primo trascriverò le citazioni bibliche nella loro versione latina, subito dopo le spiegherò in relazione a quanto si riferiscono; quindi porrò di seguito l'insieme delle strofe; infine, per poterle spiegare, ne trascriverò separatamente ciascuna, nel loro ordine, e ne commenterò ogni singolo verso, premettendolo alla relativa spiegazione ecc".³²

A questo punto bisogna aggiungere che alla prima *promessa* non manterrà fede, in quanto, nella maggior parte dei casi, le citazioni sono direttamente in spagnolo. A questo proposito è di grande utilità l'indice biblico che si trova alla fine dell'edizione della 'Biblioteca de Autores Cristianos'.³³ In esso è riportato l'elenco, libro per libro, di tutte le citazioni bibliche con la notazione se sono in latino. Un altro indice interessante è quello che si trova in un'edizione solo italiana³⁴, dove si informa che si avverte se le citazioni sono della *Vulgata*.³⁵ È la libertà di cui parlano gli studiosi precedentemente citati. È la ribellione che troviamo spesso nelle anime mistiche e che ha impaurito nei secoli gli organi ufficiali...

Un esempio successivo si trova in LL Prólogo,1:

"A questo punto mi sono deciso, anche se so benissimo di non saper dire niente di buono su nessun argomento; meno ancora su cose cosw sublimi e sostanziali. Qui di mio ci sarà dunque solo quel che di negativo o sbagliato vi si può trovare. Per tale motivo sottopongo tutto a miglior giudizio e a quello della nostra Madre, la Chiesa Cattolica Romana, con la cui guida nessuno può sbagliare. Fatta questa premessa, tenterò di dirne quanto saprò, appoggiandomi alla divina Scrittura. Ma preavverto che quanto dirò è tanto inferiore alla realtà quanto l'immagine rispetto alla persona viva in essa raffigurata".³⁶

Stabilita, utilizzando le parole del Santo, la sua amorosa dipendenza dalla Bibbia, mi chiedo quali siano i testi da lui maggiormente citati. Nel paragrafo 3.2 ho raccolto le testimonianze rese ai processi di beatificazione. Interessa soprattutto la deposizione del 25 aprile 1604, di Alonso de la Madre de Dios, nella quale sono elencati i testi biblici che il Santo preferibilmente spiegava: il *Cantico dei Cantici*, l'*Ecclesiaste*, l'*Ecclesiastico*, i *Proverbi*, i *Salmi*.

³¹ GIOVANNI DELLA CROCE. *Tutte le opere*, cit., 1094-95.

³² GIOVANNI DELLA CROCE. *Tutte le opere*, cit., 308-09.

³³ *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Madrid 1964, 1038-44.

³⁴ GIOVANNI DELLA CROCE. *Opere complete*, Presentazione di C. MACCISE ocd. Introduzione e note di L. BORRIELLO ocd e G. DELLA CROCE OCD, Cinisello Balsamo 2001.

³⁵ GIOVANNI DELLA CROCE. *Opere complete*, cit., 937.

³⁶ GIOVANNI DELLA CROCE. *Tutte le opere*, cit., 822-23.



I moderni strumenti di investigazione, le concordanze, ci permettono di verificare scientificamente quanto affermato e quanto risulta a qualsiasi lettura, anche superficiale: l'abbondanza delle citazioni bibliche. La quantità non sempre coincide con la qualità, ma non può essere disattesa. Premetto, a questo punto, che la mia ricerca si svolgerà relativamente all'Antico Testamento, in quanto appartiene ad esso il libro del quale desidero occuparmi in relazione a Giovanni della Croce: *Qohelet*. Che un frate carmelitano citi così abbondantemente i *Salmi* (231 volte)³⁷, non stupisce: da sempre questi testi sono entrati a far parte della liturgia cristiana, soprattutto monastica. Neppure le 169 volte del *Cantico dei Cantici* ci sorprendono, data la risaputa predilezione di Giovanni per questo libro che da sempre affascina i lettori, indipendentemente dalla loro appartenenza religiosa. *Isaia* ricorre 72 volte. Tra *Esodo* (67) e *Giobbe* (65) si conduce una gara serrata nelle preferenze del nostro autore. Segue ad una certa distanza *Genesi* con 49 citazioni; *Sapienza* con 46; *Proverbi* con 30; *Geremia* con 26; con 22 abbiamo: *Ecclesiaste* (*Qohelet*), *Ecclesiastico* (*Siracide*) e *Lamentazioni*; *Deuteronomio* con 21; *Giudici* con 18; *Ezechiele* con 16; *Ester* con 15; *Tobia* con 14; 1 *Samuele* e *Osea* con 13; 1 *Re* con 12; *Numeri* con 9; con 6 troviamo: *Daniele*, *Giona*, *Abacuc*; *Baruc* con 5 XX; con 4 citazioni abbiamo *Giosué*, *Levitico*, 2 *Maccabei*; *Giuditta* e 2 *Samuele* con 3; con 2: 2 *Re*, 2 *Cronache*; mentre 1 per: *Rut*, 1 *Cronache*, *Michea*, *Nabum*, *Sofonia*, *Zaccaria*.

Le indicazioni di Alonso de la Madre de Dios ci servono pertanto solo per i *Salmi* ed il *Cantico dei Cantici*. Il libro biblico che ho scelto di esaminare non ha quindi, nell'opera di Giovanni della Croce, un peso quantitativamente rilevante. Ciò che però mi interessa è un possibile raffronto tra il vissuto di Qohelet e l'esperienza della notte oscura di cui il dottore mistico parla nei suoi testi. Le concordanze saranno, comunque, anche se non numerose, il punto di partenza.

4. *Qohelet*

L'oggetto di questo paragrafo è una breve storia del testo in esame, della sua collocazione all'interno dei Libri Sapienziali e della sua controversa interpretazione nel corso del tempo.

4.1. *La datazione e l'attribuzione*

Il breve testo del quale ho deciso di occuparmi, di soltanto 12 capitoli, è senz'altro uno dei libri più dibattuti dell'Antico Testamento. A partire, molto probabilmente, dal cosiddetto sinodo di Yabne, o Yamnia, che si celebrò nell'omonima cittadina alla fine del I secolo d.C., lontano da Gerusalemme, ormai distrutta dai Romani e dove fu fissato il Canone della Bibbia ebraica, questo libro è stato accettato dai maestri ebrei come l'ultimo da inserire nel Canone.

³⁷ Seguo l'indice biblico in SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Revisión textual, introducciones y notas al texto de J. V. RODRIGUEZ. Introducciones y notas doctrinales de F. RUIZ SALVADOR, Madrid 2009, 1203-1217.



Conosciamo le discussioni in merito, riportate da alcuni passi della Mishnà, nei quali si confrontano le opinioni contrarie di chi riteneva e di chi non riteneva in grado di “sporcare le mani” (l’espressione alludeva al carattere sacro del testo in questione) i due testi più problematici: il *Cantico dei Cantici* e *Qobelet*. I due più famosi opinionisti al riguardo erano i seguaci della scuola di Shammai (*Qobelet* non rende impure le mani) e quelli della scuola di Hillel (*Qobelet* rende impure le mani), i due famosi maestri rabbini vissuti tra il I a.C ed il I d.C.³⁸

Assai probabilmente fu la leggendaria paternità salomonica a *proteggere* questo libro così particolare, originale ed inquietante del quale, da Yabne in poi, si è continuato a parlare, anche dopo che la presunta attribuzione era caduta. Al meraviglioso sovrano, figlio di David, cui era toccato l’onore di costruire la casa del Signore, il Tempio di Gerusalemme (1 Re 5-8), per lungo tempo fu riconosciuta anche un’eccellenza poetica, per cui sarebbe stato autore del *Cantico dei Cantici* in gioventù, dei *Proverbi* in età matura e di *Qobelet* alla fine della sua vita. Questi tre libri appartengono alla letteratura sapienziale, che non è solo ebraica, ma che era molto diffusa in area mesopotamica ed egiziana, e che è stata valorizzata da un famoso saggio, di un altrettanto famoso biblista, in epoca abbastanza recente: *La sapienza di Israele* di G.von Rad, 1970. Alla letteratura sapienziale ebraica appartengono, oltre ai tre sopra citati, anche *Giobbe*, *Siracide* e *Sapienza* (questi ultimi due non inclusi nel canone ebraico e neppure in quello della Riforma).³⁹

Si cominciò a dubitare della *firma* di Salomone già in epoca medioevale con il grande Ibn Esra (secolo XIII), ma la sua opinione non ebbe seguito. Si ricominciò ad affrontare l’argomento con Ugo Grozio nel 1644 e nei secoli successivi, pian, piano si è affermata la tesi che l’autore sia un ebreo di Gerusalemme, vissuto durante il III secolo a.C. Tale datazione si impone sia per ragioni linguistiche che contenutistiche⁴⁰.

Al di là delle ipotesi più o meno fantasiose: è una donna; è uno scapolo; oppure, sposato o meno che sia, non ha figli... i dati concreti che si possono ricavare dal testo è che si tratta di un uomo appartenente alla classe colta, pertanto, abbiente di Gerusalemme. È un saggio, profondamente permeato della cultura del suo popolo, ma anche aperto alle nuove correnti culturali ellenistiche. Si pone come un maestro che si relaziona con persone appartenenti al suo ceto sociale, giovani che vengono da lui preparati alla vita, di fronte alla quale egli vuole che assumano un atteggiamento realistico e critico.

Il libro è oggi conosciuto dai biblisti come QOHELET. È una forma participiale del verbo *qhl* ‘riunire in assemblea’, ‘convocare’. I LXX tradussero il sostantivo *qahal* ‘assemblea’ con *ekklesia* da cui deriva il titolo attribuito al libro, *Ekklesiastes*, la cui forma latinizzata fu, nella *Vulgata*, *Ecclesiaste*. Si diceva che l’ebraico presenta una forma participiale, femminile, ma il genere femminile è utilizzato per esprimere le funzioni, per cui la traduzione sarebbe ‘colui che siede o parla in assemblea’. Potrebbe riferirsi alla funzione del maestro di sapienza di ‘convocare/radunare’ gente nella propria scuola⁴¹.

³⁸ VÍLCHEZ LINDEZ, J., *Qoélet*, Roma 1997, 91-93.

³⁹ MAZZINGHI, L., *Il Pentateuco sapienziale*, Bologna 2012, 11-121.

⁴⁰ MAZZINGHI, L., *Il Pentateuco sapienziale*, cit., 145.

⁴¹ MORLA ASENSIO, *Libri sapienziali e altri scritti*, Brescia 1997.



4.2. Il contenuto

Qohelet è scritto prevalentemente in prosa, ma alcune sezioni sono in forma poetica, ad esempio 1,4-7; 3 1-8; 12 1-7 sono “tre squisiti poemi che l'autore poté comporre in prima persona o riprendere da qualche altra fonte”.⁴²

Anche relativamente al genere letterario ed alla struttura dell'opera ci sono varie opinioni. Principalmente sono due le ipotesi: si tratta di un testamento regale, tipico della cultura egiziana e mediorientale,⁴³ oppure l'opera appartiene al genere della diatriba cinico-stoica, il che ne spiegherebbe il carattere dialogico⁴⁴. C'è anche chi sostiene che è impossibile individuare un genere letterario unico ma, pur sostenendo l'unità fondamentale di autore (perché anch'essa è stata messa in dubbio!), riconosce la presenza di vari generi letterari, in quanto un unico genere sarebbe come un ideale irraggiungibile degli studiosi: la ricerca di qualcosa che non esiste.⁴⁵

Anche relativamente alla struttura il dibattito è pressoché infinito. C'è chi ne propone una⁴⁶ e chi preferisce rinunciare all'individuazione di una struttura chiara in quanto l'assenza di un significato razionale dell'esistenza, che è il concetto fondamentale di *Qohelet*, si rispecchierebbe nell'assenza di una solida struttura.⁴⁷

Il contenuto dell'opera è una continua, lunga riflessione sul significato della vita dell'uomo, il che è proprio dei Libri sapienziali. Prima di tutto occorre riflettere sul significato della SAPIENZA biblica. Per citare solo alcune voci, secondo Von Rad è una conoscenza pratica dell'ordine del creato mediante l'esperienza; secondo Crenshaw è la ricerca di un'autocomprensione dell'uomo in rapporto alla natura, agli altri uomini, a Dio; secondo Murphy è la ricerca dell'uomo che cerca di mettere ordine nella propria vita, senza conformarsi ad un ordine prestabilito. In ogni caso è una forma di conoscenza pratica, legata all'esperienza.⁴⁸ Non si tratta quindi di un'acquisizione di cultura e di conoscenze avulse dalla realtà, non è pura ricerca finalizzata a se stessa. È un continuo procedere dell'uomo il quale riconosce quanto segue:

“Quando mi dedicai a conoscere la sapienza
e a osservare i lavori
che si compiono sulla terra-poiché gli occhi dell'uomo
non conoscono il sonno né giorno né notte-,
ho osservato tutte le opere di Dio:
l'uomo non può appurare quel che si fa sotto il sole;
perciò si affatica cercando, ma non appurerà nulla;
anche se il saggio dice di sapere, non lo potrà appurare” (Qo 8,16-17).⁴⁹

⁴²MORLA ASENSIO, cit., 157.

⁴³MORLA ASENSIO, cit., 156.

⁴⁴MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale*, cit., 141.

⁴⁵VÍLCHEZ LINDEZ, *Qoélet*, cit., 61-62.

⁴⁶VÍLCHEZ LINDEZ, *Qoélet*, cit., 54.

⁴⁷MORLA ASENSIO, cit., 158.

⁴⁸MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale*, cit., 33-34.

⁴⁹VÍLCHEZ LINDEZ, *Qoélet*, cit., 363-364.



La conoscenza intellettuale sembra quindi valere poco agli occhi di questo acuto osservatore della realtà che è stato definito in tutti i modi possibili. Perché, da quanto già esposto, deriva che, anche l'attribuzione di un 'ruolo' ben definito al misterioso personaggio che dice 'io' in questo testo, risulta a dir poco problematico.

4.3. Le interpretazioni

Si potrebbe partire dalle accuse mosse a *Qohelet*, cioè da quelle visioni d'insieme della sua opera che potremmo definire negative. È un autore contraddittorio. Questo fu il primo appunto rivolto al libro quando ancora si metteva in dubbio la sua canonicità ed il Talmud babilonese rilevava la presenza nel testo di 'parole contraddittorie'. Come contraddizioni interne si citano i seguenti versetti: "Del riso ho detto: 'follia', della gioia 'a che serve?'" (Qo 2,2); "Meglio il cordoglio delle risa, ché con la tristezza del volto si rallegra il cuore" (Qo 7,3); "Vanità delle vanità – dice *Qoelet* –, vanità delle vanità, tutto è vanità" (Qo 2,2). Mentre, sul versante opposto: "Plaudo alla gioia, perché l'unico bene dell'uomo sotto il sole non è che mangiare, bere e stare allegro; questo lo accompagnerà nel lavoro durante i giorni della sua vita, che Dio gli ha regalato sotto il sole (Qo 8,15).

Come contraddizioni con altri libri sacri si cita: "Fanne sette e anche otto parti, giacché non sai quale disgrazia può capitare sulla terra" (Qo 11,2), contrapponendolo a: "Avrete tali frange e, quando le guarderete, vi ricorderete di tutti i comandi del Signore e li eseguirete; non andrete vagando dietro il vostro cuore ed i vostri occhi, seguendo i quali vi prostituireste" (Nm 15,39).⁵⁰

Su questo argomento delle contraddizioni si è cambiata completamente opinione e alcuni studiosi le rilevano come l'aspetto peculiare di *Qohelet*,⁵¹ oppure si è messo in risalto che la contraddizione è tra ciò che lui pensa e la tradizione, che lui critica⁵². Del resto, se prendiamo questo antico e non convenzionale maestro di vita, il fatto che la vita sia contraddittoria⁵³ è davanti ai nostri occhi e lui ci parla della vita.

Del *Qohelet* si afferma che è pessimista. Responsabile di questa opinione da sempre e da molti condivisa è l'affascinante ritornello che, da Qo1, 2 si ripete, pur con variazioni per tutto il libro fino al versetto 12,8 che si trova quasi alla fine. Il centro del ritornello è la parola ebraica *hebel* che ricorre, appunto, 73 volte nella Bibbia, di cui 38 in *Qohelet*.⁵⁴ A questo punto si apre la questione su come tradurla.

Si è cominciato con 'vanità', la famosa traduzione di Girolamo: *Vanitas vanitatum, dixit Ecclesiastes; vanitas vanitatum, est omnia vanitas*. Nella sua appartata grotta di Betlemme, il santo esegeta leggeva il testo in originale ed aveva anche la traduzione dei LXX che usano la parola *mataiotej* la quale aggiunge una sfumatura negativa di vanità, stoltezza, inutilità che fa slittare il significato dall'insufficienza creaturale a quella mora-

⁵⁰ VÍLCHEZ LINDEZ, *Qoélet*, cit., 93. Per la traduzione di Qohélet seguo la versione di Vilchez Lindez mentre per Numeri seguo *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 2008.

⁵¹ MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale*, cit., 136.

⁵² MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale*, cit., 140.

⁵³ VÍLCHEZ LINDEZ, *Qoélet*, cit., 32.

⁵⁴ MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale*, cit., 156.



le. Mentre le traduzioni di Aquila, Teodoziona e Simmaco, successive alla LXX e precedenti san Girolamo, il quale non può non averle conosciute, preferivano un altro termine, *atmij*: «umido, vapore». Questo termine viene poi utilizzato dallo stesso Gerolamo nel suo commento a Qo1,2,⁵⁵ il che significa, a mio parere, che anche lui aveva, relativamente alla parola in sé, un'idea non necessariamente collegata ad uno slittamento etico. Detto questo, la traduzione *vanitas* si è imposta fino ad epoca recente e, da quest'uso, è derivata una certa interpretazione del messaggio del libro.

Vediamo adesso altre possibili traduzioni che aprono ad una diversa valutazione: 'soffio' per Mazzinghi⁵⁶ e per Stefani⁵⁷; 'vuoto/niente' per Ceronetti⁵⁸; 'vuoto' per Ravasi⁵⁹ che presenta un'interessante tabella di possibili significati nell'ambito delle lingue semitiche che lo ⁶⁰possiedono; 'spreco' per De Luca⁶¹. Non è mia intenzione approfondire ulteriormente, anche perché questo non è un lavoro specifico su *Qohelet*. E Giovanni della Croce conosceva, penso, solo la traduzione di Gerolamo, che utilizza in 3S 18,2, l'unica volta in cui appare il vocabolo *vanidad*.

Inoltre, si è affermato che l'autore è uno scettico, ma, anche se dubita delle possibilità umane, mai dubita di Dio. Come dice Murphy, *Qohelet* è uno scettico credente⁶². E questo è uno dei punti fondamentali sul quale ritornerò in seguito. E oltre a scettico, si è anche detto che è un agnostico, un cinico, un epicureo. Queste affermazioni si radicano in alcuni versetti nei quali il misterioso personaggio esprime la sua visione della vita, pertanto non possono essere giudicate arbitrarie. Però, accanto a queste (le famose contraddizioni!) abbiamo tutte le altre affermazioni dalle quali gli esegeti più recenti hanno ricavato un'immagine profondamente diversa, di un cantore degli aspetti gioiosi, anche se parziali, della vita. Non a caso è letto nella liturgia ebraica in occasione di Sukkot, una delle feste più gioiose del calendario ebraico.⁶³

Questa rapida presentazione di *Qohelet* mi permette, adesso, di entrare nel vivo del mio lavoro. Il rapporto fra questo testo e Giovanni della Croce che ne ha utilizzato varie volte i versetti per sottolineare il suo pensiero. Vediamo quali ed in quali opere.

⁵⁵ VÍLCHEZ LINDEZ, *Qoélet*, cit., 458-459.

⁵⁶ MAZZINGHI, L., "Ho cercato e ho esplorato", in *Studi sul Qohelet*, Bologna 2001.

⁵⁷ *Qohelet* a cura di P. STEFANI, Milano 2014.

⁵⁸ *Qobélet o l'Ecclesiaste*, a cura di G. CERONETTI, Einaudi, Torino 1970.

⁵⁹ RAVASI, G., *Qohelet. Il libro più originale e "scandaloso" dell'Antico Testamento*, San Paolo, Milano 1988.

⁶⁰ RAVASI, G., *Qohelet*, cit., 22.

⁶¹ *Kobélet. Ecclesiaste*. Traduzione e cura di E. DE LUCA, Milano 2010.

⁶² VÍLCHEZ LINDEZ, *Qoélet*, cit., 28-29.

⁶³ VÍLCHEZ LINDEZ, *Qoélet*, cit., 37 e MAZZINGHI, "Ho cercato e ho esplorato", cit., 153.



5. Giovanni della Croce e *Qohelet*

5.1. Le citazioni in “*Salita del Monte Carmelo*”

L'opera, la più sistematica del dottore carmelitano, nelle intenzioni doveva essere il commento della poesia *Notte oscura* composta molto probabilmente nel carcere di Toledo nell'inverno 1577/78, o poco dopo, quando il Santo riuscì a fuggire (agosto 1578). Il testo poetico, che parla, appunto, di una fuga, potrebbe essere autobiografico, anche se la fuga è tutta interna ed ha lo scopo di condurre l'anima all'incontro con Dio, mentre l'esperienza biografica porta fra' Giovanni ad allontanarsi dai suoi aguzzini per rifugiarsi in Andalusia, prima a Beas e poi a Granada dove, nel 1582, avrebbe iniziato la stesura del trattato in prosa. La poesia venne lasciata da parte: sono commentate solo le prime due canzoni.

Passiamo ora all'esame dei passi biblici.⁶⁴ Già nel *Prologo* della *Salita*, l'autore ha avvertito che, per spiegare che cos'è la 'notte oscura', ricorrerà, oltretutto all'esperienza ed alla scienza, alla divina Scrittura, senza peraltro allontanarsi dalla dottrina della santa madre Chiesa cattolica. La sua intenzione, nell'affrontare un argomento tanto arduo, è il desiderio di aiutare quelle anime che hanno iniziato la strada della virtù e che il Signore ha posto nella notte oscura (1S, Prol 3): “affinché attraverso essa giungano alla divina unione”.

Se nel Prol 1 aveva parlato di “tenebre e fatiche...per poter giungere a questo alto stadio di perfezione” è chiaro fin dall'inizio che questa esperienza, che deve essere accettata poiché è Dio a condurre le anime, le quali non possono procurarsi da sé la notte oscura, è, anche se difficile, una possibilità di giungere alla perfezione, all'unione con Dio, alla cima del monte. È quindi alla felicità assoluta che Dio conduce l'anima e l'autore sente su di sé la responsabilità di aiutare coloro che non sanno come comportarsi, anche per la mancanza di padri spirituali adeguati (1S, Prol 4-5). Egli incoraggia ma, allo stesso tempo, allontana “le cose dolci e gustose” attraverso le quali si pensa di giungere a Dio, per proporre una “dottrina di sostanza e solida” per arrivare alla “nudità dello spirito” (1S Prol.8). Inizia quindi il commento alla prima canzone distinguendo, in questo cammino dell'anima, due notti. Quella della “purgazione”, che riguarda la parte sensitiva, attraverso la quale passano i principianti e quella della “purificazione”, che riguarda la parte spirituale, attraverso la quale passano coloro che già hanno raggiunto un certo livello, gli *aprovechados*.

5.1.1. Il primo libro della *Salita*

La prima citazione di *Qohelet* si trova nei primi capitoli quando il Santo descrive come può l'anima liberarsi, in questa prima notte dei sensi, degli attaccamenti alle cose terrene, che lui chiama “affezioni e appetiti”⁶⁵, “affetti e...appetiti”.⁶⁶ La pericolosità di

⁶⁴ In questa parte del mio studio seguirò il seguente testo: SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Madrid 2009.

⁶⁵ La traduzione di *aficiones* come *affezioni* in GIOVANNI DELLA CROCE. *Tutte le opere*, cit., 1175.

⁶⁶ S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere complete*, cit. 176.



questi attaccamenti non va sottovalutata in quanto perfino Salomone, da lui definito “un uomo così ricco di sapienza e doni divini”, in vecchiaia, come racconta 1Re 11,4-8, si fece accecare da essi, soprattutto dalla passione per le donne. Ed a questo punto ricorre la prima citazione che lui fa direttamente in castigliano: “Porque él mismo dice de sw en el *Ecclesiastés* que no negó a su corazón lo que le pidió” (Ecl 2,10: “Perché lui stesso dice che non negò al suo cuore quello che gli chiese”).

Il versetto si trova all’inizio del libro di *Qohelet*, quando l’autore, che si è presentato come Salomone, anche se non ne ha fatto il nome, vuole chiarire quanto siano effimeri i beni della terra, che lui ha pienamente posseduto. Intanto va considerata la credenza nella paternità salomonica: qui Giovanni della Croce segue la tradizione, per cui l’*Ecclesiaste* sarebbe stato composto durante la vecchiaia del sovrano. Non rileva il Santo che precedentemente a questo passo, l’autore si era presentato così: “Io, Qohelet, fui re d’Israele a Gerusalemme” (Qo 1,12: “Ego Ecclesiastes fui rex Israel in Ierusalem”).⁶⁷ Gli unici sovrani di Israele in Gerusalemme furono David e Salomone, perché alla morte di questi nel 931 il regno si divise tra il figlio di Salomone, Roboamo, che divenne re di Giuda, ed il funzionario dello stesso Salomone, Geroboamo, che divenne re di Israele. E, all’inizio, colui che parla si presenta come “figlio di David” (Qo 1,1). Per cui non può che trattarsi di Salomone ma, nello stesso tempo, il fatto che dica di chiamarsi Qohelet che, come abbiamo visto, è un participio, svela il trucco...che però non poteva essere compreso in un’epoca in cui le conoscenze linguistiche e filologiche adeguate erano riservate a pochissimi, vedi il caso di Luis de León. Quindi il Santo non ha dubbi: l’*Ecclesiastés* è stato scritto da Salomone nell’ultima fase della sua vita.

L’altro punto da tenere presente è che questo versetto, usato dalla critica tradizionale per definire Qohelet un epicureo, è assunto come importante avviso a coloro che, pur saggi, come era tradizionalmente considerato Salomone, si fanno prendere dagli affetti e dai desideri materiali. Per cui l’attenzione va raddoppiata!

La conclusione di questi primi capitoli sugli appetiti culmina nel cap.13 della *Salita*, dove ai paragrafi 6, 11 e 12 vengono presentate quelle formule che indicano come giungere alla nudità necessaria per entrare nella notte del senso. Sono un programma di vita che solo collocato nella linea dell’amore ha un senso e appare accessibile. Gli studiosi rilevano come testi come questi siano stati fraintesi⁶⁸, diffondendo un’immagine molto dura del ‘dottore del niente’, che ha allontanato da questo maestro, certamente molto esigente, ma anche molto presente ed accogliente, basti pensare alla quantità di figli e figlie spirituali che accorrevano al suo insegnamento.

Con il cap.14 inizia il commento del secondo verso della prima canzone: “Con ansie, dal mio amor tutta infiammata”;⁶⁹ “D’appassionati amori infiammata”.⁷⁰ È un nuovo e migliore amore quello che permette di negare tutti gli altri ed uscire dalla casa degli appetiti naturali una volta che questi siano vinti: “O sorte fortunata! / uscii senz’esser

⁶⁷ Ritengo opportuno aggiungere la traduzione latina che è quella seguita dal Santo. Il testo da me usato è il seguente: *Cinque meghillot* a cura di P. BERETTA, Milano 2008.

⁶⁸ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, cit., 212, n.5.

⁶⁹ S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere complete*, cit., 191.

⁷⁰ GIOVANNI DELLA CROCE, *Tutte le opere*, cit., 1227.



vista/ essendo già la mia casa addormentata”;⁷¹ “Oh sorte fortunata! / uscii, né fui nota-
ta, / stando la mia casa al sonno abbandonata”.⁷²

5.1.2. Il secondo libro della Salita

Il libro secondo comincia con il commento alla seconda canzone e con l'avvertimento che sarà la fede ad accompagnare l'anima all'unione, in questa seconda parte della notte che appartiene allo spirito. Lungo questo cammino, che richiede la negazione di sé (2S 7,5) e l'accettazione della croce (2S 7,7), può accadere che si verifichino visioni sensibili soprannaturali, di fronte alle quali occorre essere attenti ed avere buone guide. Infatti può accadere che gli interventi divini, tramite parole di Dio, pur essendo vere in sé, non sempre siano da noi correttamente interpretate (2S 20). Ed a questo riguardo cita esempi della Sacra Scrittura dove vengono riportati detti e rivelazioni divini che poi sono mutati, essendo mutate le situazioni. In ogni caso: “non è possibile comprendere le verità di Dio nascoste nei suoi detti e nella molteplicità dei loro significati. Lui è sopra il cielo e parla in termini di eternità, noi, ciechi, stiamo sulla terra, e non capiamo se non le vie della carne e del tempo. Ed è per questo, penso, che disse il Saggio: *Dio è sopra il cielo, e tu sulla terra; perciò non ti dilungare né diffonderti nel parlare*” (Qo 5,1). Questa esortazione alla misura ed alla prudenza nel discorso, si trova nei capitoli 4, 5 e 6, dove abbonda il nome di Dio. Non è il tetragramma che viene usato per il Dio d'Israele, non presente in *Qohelet*. È il nome generico della divinità che viene tradotto con Dio, mentre, in presenza del tetragramma, impronunciabile, si utilizza il termine 'Mio Signore'. *Qohelet* non è quindi né ateo né agnostico. Riconosce la presenza di Dio, ma ne mette in evidenza anche l'indicibile superiorità che deve generare nell'uomo un sano timore (Qo5,6) che coincide con un rispetto profondo. Potremmo aggiungere che la traduzione castigliana non segue esattamente la *Vulgata* che è più concisa: “Deus enim in caelo, et tu super terram; id cwrco sint pauci sermónes tui”.

Il cap. 22 è uno dei testi cristologici più importanti di Giovanni della Croce. Dopo avere ribadito che di nessuna rivelazione nuova abbiamo bisogno, quale potremmo reputare essere una visione ricevuta come grazia straordinaria, poiché in Cristo, sua unica Parola, il Signore ci ha detto tutto e non ha più nulla da dire (2S 22,3), l'autore aggiunge che Dio vuole che l'uomo si relazioni con un suo simile e cita, al proposito, il testo in questione:

“Vae soli, quia cum ceciderit, noin habet sublevantem se. Si dormierint duo, fovebuntur mutuo: unus quomodo calefiet? et si quispiam prevaluerit contra unum, duo resistant ei; che vuol dire: Guai a chi è solo poiché se cade non ha chi lo rialzi! Se due dormono insieme, si riscaldano a vicenda, cioè, con il calore di Dio che sta in mezzo a loro; uno solo, come si riscalderà? Cioè: come riuscirà a non essere freddo nelle cose di Dio? E se qualcuno fosse più forte e prevalesse contro uno solo, cioè il demonio, che ha forza e prevale contro coloro che vogliono fare da soli nelle cose di Dio, due insieme gli resisteranno (Ecl 4,10-12), che sono il discepolo ed il maestro, che si uniscono per conoscere e per fare la verità, e, fino a questo punto, (cioè fino a quando l'uomo è solo che), ordinariamente si sente solo, tiepido e debole

⁷¹ GIOVANNI DELLA CROCE, *Tutte le opere*, cit., 1231.

⁷² S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere complete*, cit., 192.



nei confronti della verità, anche se più volte l'ha udita da Dio; al punto che, per quanto Paolo predicasse il Vangelo che lui dice di aver ascoltato non da uomini bensì da Dio, non poté fare a meno di andare a parlarne con Pietro e con gli apostoli..." (2S 22,12).

È questo un punto molto interessante in quanto il Santo interpreta in maniera molto personale il passaggio biblico. *Qohelet* raccomanda, semplicemente, la necessità della condivisione nelle cose pratiche della vita. Questi versetti sono spesso citati, anche popolarmente, quando si contrappongono gli aspetti positivi e quelli negativi del vivere da soli o in compagnia. In una prospettiva veterotestamentaria, l'uomo solo non esiste, a meno che non ricopra un ruolo particolare, ad esempio il profeta. È sintomatico il caso di Geremia che riceve dal Signore l'incarico di profetizzare rinunciando a ciò che per il pio ebreo è fondamentale, cioè formarsi una famiglia: "Mi fu rivolta questa parola del Signore: 'Non prendere moglie, non avere figli né figlie in questo luogo'..." (Ger 16,1-2). Ma questa non è l'opinione di *Qohelet* il quale, contraddicendo i passi nei quali allude alla precarietà ed all'infelicità dell'esistenza, nonché alla necessità di fuggire la donna, più amara della morte (Qo 7,26), esorta alla gioia. E, tra le occasioni di gioia, annovera una vita vissuta in compagnia...di una donna: "Godi la vita con la donna che ami" (Qo 9,9). Il testo ebraico usa la parola *ishà* che può voler dire sia donna che moglie. Ovviamente Gerolamo traduce: "Perfrùere vita cum uxore quam diligis" in quanto la donna amata non poteva essere se non la sposa legittima (siamo in un ambito diverso da quello del *Cantico dei cantici* che esalta un amore libero da ogni riconoscimento sociale e legale!).

Ma a Giovanni della Croce (che del *Cantico* era un appassionato lettore, pur se in chiave allegorica) interessa un altro tipo di relazione: quella che si stabilisce tra persone che condividono non tanto la quotidianità di un'esistenza che si presenta certamente più difficoltosa alla persona sola, quanto l'esperienza delle cose di Dio, della parola di Dio. Per questo aggiunge frasi che non si trovano nel testo originario. Cominciamo dall'espressione "il calore di Dio che sta in mezzo a loro". Qui non si tratta dell'ovvia constatazione che, quando si ha freddo, se ci stringiamo a qualcuno, ci sentiamo subito meglio: il calore dell'abbraccio! Dio è presente tra le persone che si stringono le une alle altre. Di qualsiasi tipo sia la relazione, risuona l'esortazione genesiaca: "E il Signore Dio disse: 'Non è bene che l'uomo sia solo: voglio fargli un aiuto che gli corrisponda'" (Gen 2, 18). E, poiché gli animali non sono alla sua altezza crea la donna. Ma anche in altri tipi di relazione, come appare da questo testo di *Qohelet*, la condivisione di vita è superiore alla solitudine. Ed è benedetta dal Signore con la sua presenza, come pensa il Santo il quale, nella sua esistenza, pur apprezzando i momenti di raccoglimento e di solitudine, mai si sottrasse alla vita comunitaria (neppure a Duruelo, dove la comunità era veramente minuscola!).

Procediamo oltre. Il freddo cui si allude non è il disagio dovuto ad una bassa temperatura, come invece nel testo citato. Del resto, anche se il nostro saggio godeva di una situazione socio-economica che lo proteggeva da questo tipo di freddo, molto concreto, certamente conosceva quei passi dell'Antico Testamento in cui si raccomanda di restituire prima di sera il mantello preso in pegno: "Se prendi in pegno il mantello del tuo prossimo, glielo renderai prima del tramonto del sole, perché è la sua sola coperta, è il mantello per la sua pelle; come potrebbe coprirsi dormendo? Altrimenti, quando griderà verso di me, io l'ascolterò, perché io sono pietoso" (Es 22, 25-26). La stessa raccomandazione in Dt 24, 10-13.



La condivisione impedisce ‘la freddezza nelle cose di Dio’. Cosa sono le cose di Dio? Poiché più avanti parla della necessità sentita da Paolo di confrontarsi sul Vangelo con gli altri apostoli, a cominciare da Pietro, si potrebbe ipotizzare che si tratta della Parola che va letta ed applicata, ma non in solitudine. Ed il modello, offerto da Giovanni, è quello classico del maestro e del discepolo, che insieme ricercano (*saber*) la verità e la mettono in pratica (*hacer*). Oltretutto l’essere soli espone maggiormente alle tentazioni, qui rappresentate, coerentemente con la spiritualità dell’epoca, con l’immagine del demonio, non di un qualsiasi avversario che potrebbe porsi sulla strada della persona sola. Come per dire che il rinchiudersi in se stessi indebolisce spiritualmente ed espone maggiormente ad errori, più o meno gravi.

In conclusione, l’insegnamento che si ricava da questa interpretazione del passo biblico, è un’esortazione all’apertura nei confronti dell’altro ed alla generosità nel condividere i doni del Signore, massimamente il dono della Parola.

Continuando il discorso delle visioni e rivelazioni che potrebbero costituire attaccamenti di tipo spirituale, la seguente citazione rientra nell’ambito della non necessità per l’uomo di volere cose che superano le sue possibilità: “Pertanto, l’anima pura, cauta e semplice e umile, con tanta forza ed attenzione deve resistere [e rifiutare] le rivelazioni ed altre visioni, come tentazioni molto pericolose; perché non c’è bisogno di volerle, ma di non volerle per giungere all’unione di amore. E questo è ciò che volle dire Salomone quando disse: *Che bisogno ha l’uomo di volere e di cercare le cose che sono al di sopra della sua capacità naturale?* (Ecl 7,1). Come se dicessimo: nessuna necessità ha per essere perfetto di voler cose soprannaturali per via soprannaturale, cioè al di sopra della sua capacità” (2S 27,6). Il versetto che l’autore cita si trova nella *Vulgata* di Gerolamo, leggermente diverso da come viene qui riportato: “*Quid necesse est hómini maiora se quaerere*” e non ha corrispondenza nel Testo Masoretico. Comunque, come già detto, in questo lavoro interessa vedere le citazioni latine e la loro traduzione al castigliano. Non è però possibile collocare il versetto nel contesto ufficiale di *Qohelet* che è quello masoretico. Non afferma comunque cose diverse da quelle altrove riportate relativamente alla finitezza cognitiva dell’uomo. Per quanto riguarda invece quest’argomento, affrontato nei capp.10 e segg. nel libro secondo della *Salita*, si può dire che Giovanni della Croce assume un atteggiamento molto prudente. Non esagera l’importanza dei fenomeni straordinari: li analizza con precisione ma esorta a non dare loro particolare importanza. Potrebbero essere inganni del demonio che, in tal modo, rende l’anima presuntuosa (2S 24,9). Non diversamente dice Teresa d’Avila, la quale consiglia alle sue monache di stare tranquille di fronte a visioni e grazie ricevute dal Signore. Anche qui il pericolo è farsene un vanto. E la Santa così riassume: “Per questo, sorelle, penso sia meglio porci davanti al Signore e contemplare la sua misericordia e grandezza e la nostra bassezza, e lasciamo che egli ci dia quello che vuole, che sia acqua, che sia aridità: lui sa meglio di noi quello che ci conviene. E così saremo tranquille ed il demonio non avrà tanto spazio per tenderci inganni” (6M 6,9).⁷³

⁷³ TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Edición de M. HERRÁIZ, Salamanca 2015.



Alla fine del libro secondo ritorna un'altra citazione, continuando il discorso precedente, relativamente alle parole che l'anima percepisce. Fa differenza fra le parole interiori formali, di cui ha parlato nel cap.30, e quelle sostanziali, che imprimono nell'anima un effetto vivo e sostanziale (2S 31, 1): "Perché i detti di Dio e *la sua parola*, come dice il Saggio, è *piena di potenza* (Ecl 8,4); e così produce sostanzialmente nell'anima ciò che dice" (2S 31,1). Il versetto biblico recita: "Et sermo illius potestate plenus est". Può essere interessante rilevare che quell'*illius* non si riferisce a Dio bensì al sovrano. Del resto sappiamo l'alta valutazione che l'Antico Testamento ha del sovrano che è vicario di Dio. L'unico vero sovrano è il Signore, ma sulla terra egli delega il suo potere al re. Questo non impedisce che ci siano anche voci contrarie alla monarchia e quando, nei due libri dei Re e nei due libri delle Cronache, si racconta la storia dei sovrani di Giuda e di Israele, la maggior parte di loro ha un comportamento scorretto e provoca l'infelicità del suo popolo. Ma questa non era l'originaria missione. Nei testi dell'Antico Testamento a volte i due ruoli, quello di re e quello del Signore, sono sovrapponibili. Questo potrebbe spiegare la scelta di Giovanni della Croce di attribuire quell'*illius* a Dio.

5.1.3. Il terzo libro della Salita

Dopo le difficoltà che l'anima deve affrontare in questo suo percorso di purgazione e purificazione, ecco che arrivano i primi vantaggi: la pace e la tranquillità (3S 6,1), la liberazione dalle inquietudini, dalle tentazioni e dalle provocazioni del demonio (3S 6,2); l'anima si dispone ad essere mossa ed istruita dallo spirito Santo (3S 6,3). L'anima capisce l'importanza della tranquillità e l'inutilità dell'agitarsi (*ibidem*). A questo punto: "Di conseguenza, conoscendo bene Salomone il danno e l'utilità di questo, disse: *Ho conosciuto che non c'era cosa migliore per l'uomo che rallegrarsi e fare il bene nella sua vita* (Qo 3,12). Da cui si capisce che in tutte le situazioni, per avverse che siano, dobbiamo rallegrarci prima che turbarci, per non perdere il maggior bene superiore a ogni prosperità, che è la tranquillità dell'animo e la pace in tutte le situazioni avverse e favorevoli, affrontandole tutte nella stessa maniera" (3S 6,4). La citazione fa parte di quei testi che sono stati recentemente valorizzati dagli studiosi per evidenziare un altro aspetto, che contraddice l'immagine tradizionale negativa di un sapiente cinico e disilluso, per il quale tutto è effimero e illusorio: soffio, vanità.

Nel cap.18 si affronta il tema dei beni temporali che non necessariamente portano al peccato, ma possono allontanare da Dio. A questo proposito abbiamo una serie di citazioni del *Qohelet*, tutte nello stesso paragrafo, una di seguito all'altra: "E non voglio inserire qui, su un argomento così chiaro, altre testimonianze, perché non finirei di riportare[esempi tratti dal] la scrittura, perché quando finirei di dire i mali che di esse[le ricchezze] dice Salomone nell'*Ecclesiaste*?; il quale, avendo avuto molte ricchezze e sapendo bene ciò che erano, disse che *tutto ciò che c'era sotto il sole* (Ecl 1,14) *era vanità di vanità* (*ibid.*, 1,2), *afflizione di spirito* (*ibid.*, 1,14; 2,17), e *inutile sollicitudine dell'animo* (*ibid.*, 2,26). E che *colui che ama le ricchezze non ne trarrà frutto* (*ibid.*, 5,9). E che *le ricchezze si conservano per il danno del loro Signore* (*ibid.*, 5,12)" (3S 18,2).



Qui Giovanni della Croce sviluppa, innanzitutto, un argomento classico, per così dire. Cioè l'utilizzo delle ricchezze da parte dell'uomo e, in particolare, del cristiano, il quale non può servire due padroni. Siamo nell'ambito del discorso della montagna:

“Non accumulate per voi tesori sulle terra, dove tarma e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano; accumulate invece per voi tesori in cielo, dove né tarma né ruggine consumano e dove ladri non scassinano e non rubano. Perché, dov'è il tuo tesoro, là sarà anche il tuo cuore” (Mt 6, 19-21); “Vendete ciò che possedete e datelo in elemosina; fatevi borse che non invecchiano, un tesoro sicuro nei cieli, dove ladro non arriva e tarlo non consuma. Perché dove è il vostro tesoro, là sarà anche il vostro cuore” (Lc 12,33-34); “Le vostre ricchezze sono marce, i vostri vestiti sono mangiati dalle tarme. Il vostro oro e il vostro argento sono consumati dalla ruggine, la loro ruggine si alzerà ad accusarvi e divorerà le vostre carni come un fuoco...” (Gc 5,2-3).

Il Nuovo Testamento raccoglie le indicazioni già presenti nell'Antico per non privilegiare le ricchezze rispetto al Signore: “se stimerai come polvere l'oro/e come ciotoli dei fiumi l'oro di Ofir,/allora l'Onnipotente sarà il tuo oro,/sarà per te come mucchi d'argento” (Gb 22,24-25); “Disponi i tuoi beni secondo i comandamenti dell'Altissimo/ e ti saranno più utili dell'oro” (Sir 29,11). Le ricchezze non vanno anteposte al Signore, ma vanno sapientemente usate, come dice il Santo nel paragrafo seguente a quello sopra citato: “Ne deriva, quindi, che l'uomo né deve godere della ricchezze quando le ha né quando le ha il suo fratello, ma quando con esse servono Dio. Infatti se c'è da rallegrarsi per il possesso delle ricchezze, è quando si impiegano al servizio di Dio” (3S 18,3).

Altro passaggio conosciuto, proseguendo con l'evangelista Luca, sempre nell'ambito del discorso della montagna, è il seguente: «Nessuno può servire due padroni, perché o odierà l'uno e amerà l'altro, oppure si affezionerà all'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire Dio e la ricchezza» (Mt 6,24), cfr Lc 16,13 citato dal Santo in 3S 2,4 e in CB 29,10. La ricchezza, che non è un male in sé, deve essere saputa usare. Nell'Antico Testamento innumerevoli sono le esortazioni ad occuparsi dei poveri, degli orfani, delle vedove, degli stranieri. E fondamentale rimane la formulazione: «Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso. Io sono il Signore» (Lv 19,18). E il Nuovo precisa: «A quelli che sono ricchi in questo mondo ordina di non essere orgogliosi, di non porre la speranza nell'instabilità delle ricchezze, ma in Dio, che tutto ci dà con abbondanza perché possiamo goderne. Facciano del bene, si arricchiscano di opere buone, siano pronti a dare e a condividere: così si metteranno da parte un buon capitale per il futuro, per acquistarsi la vita vera» (1Tm 6,17-18).

Sono quindi chiari la valutazione e l'uso delle ricchezze che vengono raccomandati. Ma va rilevato che, se questa è l'interpretazione di Giovanni della Croce, il discorso di *Qobeleth*, nei versetti citati è un po' diverso. Le prime citazioni rientrano nell'ambito della valutazione negativa che il saggio fa di tutto ciò che è sotto il sole, a causa della sua precarietà, mentre i versetti 5,9 e 5,12 fanno parte di un passaggio (Qo 5,7-15) in cui si affronta il tema della ricchezza, che viene poi ripreso in 6,1-7. Anch'essa è effimera ma, nonostante ciò, l'uomo la desidera sopra ogni cosa e si rovina la vita: è assediato dai parassiti (Qo 5,10); non dorme, mentre il sonno del lavoratore è dolce (Qo 5,11); quanto è stato faticosamente accumulato se ne va in fumo (Qo 5,13); chi ha avuto da Dio tutto: ricchezze, tesori e onore, non ne potrà godere, e tutto andrà a favore di un estra-



neo (Qo 6,2) etc. Ma tra l'una e l'altra trattazione della ricchezza, in senso negativo, ecco la sorprendente esortazione a goderne: "Ecco quello che io ho visto: il bene più bello è mangiare, bere e godere il frutto di tutta la fatica con cui si fatica sotto il sole, nei pochi giorni di vita che Dio ci dà. Questo è il nostro destino. Sì, ogni uomo a cui Dio concede ricchezze e tesori e la possibilità di consumarli, di prenderne la sua parte e di godere della sua fatica, consideri questo un dono di Dio! Infatti non si preoccuperà molto dei giorni della sua vita perché Dio lo tiene occupato con l'allegria del cuore" (Qo 5,17-19). Se non ricorresse quattro volte il nome di Dio, avrebbero ragione coloro che accusano Qohelet di epicureismo! Ma questo passaggio non è contemplato dal nostro Santo!

Nello stesso capitolo abbiamo altre 4 citazioni:

"Pertanto, anche se tutte le cose sorridano all'uomo e tutte abbiano un prospero esito, deve temere prima che rallegrarsi, perché [nella prosperità] crescono l'occasione ed il pericolo di dimenticare Dio [e di offenderlo]. È per questo che Salomone dice che stava guardingo, dicendo nell'*Ecclesiaste*: *Reputai il riso un errore, ed alla gioia dissi: Perché invano ti inganni?* (Ecl 2,2). Ed è come se dicesse: quando mi sorridevano tutte le cose, giudicai inganno ed errore rallegrarmi di esse, perché grande errore, senza dubbio, [e insipienza] è quella dell'uomo che gioisce di ciò che gli appare lieto e ridente, non sapendo di sicuro se gliene viene qualche bene eterno. Il *cuore dello stolto*, dice il saggio, *sta dove è la gioia; ma quello del saggio, dov'è la tristezza* (*ibid.*, 7,4); perché la gioia acceca il cuore e non gli permette di considerare e ponderare le cose, e la tristezza fa aprire gli occhi e vederne il vantaggio ed il danno. Per cui, come dice anche lo stesso, *è meglio l'ira del riso* (*ibid.*, 7,3); pertanto, *è meglio andare alla casa del pianto che a quella del banchetto, perché in quella si manifesta il fine di tutti gli uomini*, come anche dice il Saggio (*ibid.*, 7,2)" (3S 18,5).

Queste 4 citazioni ripropongono, da una parte, l'immagine tradizionale di *Qohelet* che è stata per secoli tramandata: il cantore dell'effimero, della vanità delle cose, il triste osservatore della vita il cui significato sta in un trascorrere rapido e senza senso degli eventi; dall'altra la visione, ugualmente cupa, di una esistenza umana costellata da pene, le quali permettono, comunque, esse sole, di capire come stanno le cose, perché la felicità acceca, il dolore è strumento di conoscenza.

Per quanto riguarda la prima constatazione, già ho detto quale sia l'opinione degli ultimi esegeti del libro: non occorre cancellare questo aspetto del nostro Saggio, ma non si possono neppure sopprimere i tanti versetti nei quali appare un'impostazione diversa. Per quanto invece riguarda la seconda osservazione, non c'è dubbio che qui, nel libro della *Salita*, l'autore si faccia carico di una visione della vita che, indubbiamente, gli corrisponde, riflessa in quel programma arduo, esposto in 1S 13, di cui ho già parlato. È una visione tipicamente monastica e tipicamente medioevale, quel *contemptus mundi* che ha, comunque, anche prima e dopo il medioevo, attraversato la storia del pensiero, sia occidentale che orientale. Nell'uomo è radicata la credenza che solo isolandosi, sfuggendo alle distrazioni dei sensi, agli affanni ed alle gioie che derivano da una piena immersione nella vita, è possibile trovare la serenità, la pace interiore e, in un contesto religioso, un più diretto contatto con Dio. Questa filosofia nasce in un contesto di grandi sconvolgimenti politici, sociali e culturali quale fu l'epoca ellenistica, che è quella in cui si colloca, tra l'altro, il *Qohelet*. Gli uomini chiedono ai filosofi la trattazione di problemi concernenti la propria vita quotidiana e le scuole che nascono in questi secoli



cercano, appunto, di fornire delle risposte. La filosofia diventa una terapia per la conquista della serenità. Così lo Stoicismo propone la negazione dell'emozione e il sapiente si propone di raggiungere l'*apatia*, mentre l'Epicureismo ricerca l'*atarassia*, ossia l'assenza di turbamento, distinguendo tra un piacere stabile che è la privazione del dolore ed un piacere in movimento, che consiste nella gioia e nella letizia. La felicità sta nel primo piacere, pertanto essa persegue l'*atarassia* e l'*aponia* (assenza di dolore). Per Epicuro «il culmine del piacere è la pura e semplice distruzione del dolore». Lo Scetticismo, invece, combatte ogni forma di dogmatismo e mette in discussione ciò che si propone di andare oltre i fenomeni dell'esistenza.⁷⁴

Se in Occidente si configura questo ideale di raccoglimento e di non coinvolgimento nelle vicende quotidiane, anche in Oriente si fa strada questo ideale, al punto tale che, ad esempio, nella cultura dell'induismo, all'uomo è raccomandato di provare i vari stadi della vita ma, alla fine, l'obiettivo è il distacco dal mondo. È questo un argomento che meriterebbe una trattazione più ampia che non è oggetto del mio studio. Mi limito ad osservare che questi atteggiamenti, i quali si contrappongono ad altri che prevedono invece una vita vissuta all'insegna dell'impegno costante e quotidiano, e che potrebbero essere armonizzati in maniera equilibrata (forse gli uomini e le donne di oggi hanno gli strumenti per poterlo fare), se vengono trasposti in campo religioso individuano, oltre alla pace interiore, una possibilità di un contatto più diretto con Dio, in qualsiasi religione storica ci si muova.

5.1.4. *Ingresso nella mistica*

A questo punto entriamo nell'ambito della mistica che persegue questo contatto, o meglio, che si apre alla eventualità di questo contatto. Il mondo va tenuto lontano: non nel senso che non ci si debba impegnare in attività concretissime che assorbono il tempo e le forze. Basti ricordare l'instancabile attività dei mistici e delle mistiche più conosciute. Pur rimanendo solo nell'ambito dei santi del Carmelo, abbiamo numerosi esempi: Santa Teresa fondò 17 conventi riformati nell'arco di 20 anni; Giovanni della Croce percorse la Castiglia e l'Andalusia, arrivando fino in Portogallo, fondando anche lui conventi (Baeza nel giugno del 1579; Segovia e La Manchuela, presso Jaén, ambedue nell'anno 1586); dirigendone altri (Granada); ricoprendo vari incarichi (vicario provinciale di Andalusia); offrendo la sua disponibilità di maestro spirituale a frati e monache, a laici e a laiche; la giovane Margherita Redi (1747-1770) nel convento carmelitano di Firenze si dedicò con abnegazione alla cura delle consorelle malate ed anziane; sia Teresa del Bambin Gesù che Elisabetta della Trinità, entrate giovanissime in convento, vissero una vita dedicata, oltre che alla preghiera, alle quotidiane incombenze del monastero.

Ritornando a Giovanni della Croce, egli seppe destreggiarsi fra questi due atteggiamenti nei confronti del mondo, non solo alternando i momenti dedicati alla contemplazione a quelli in cui adempiva i numerosi compiti che gli spettavano, ma anche rifletten-

⁷⁴ ABBAGNANO N. - FORNERO G., *Protagonisti e Testi della Filosofia*, Paravia, 1999, Volume A, tomo 1, 371-437.



do questa contrapposizione nei suoi scritti. È famoso un suo testo che si può avvicinare al programma di cui si è già parlato e che può servire a chiarirlo meglio: “Oblio del creato;/ memoria del Creatore;/ attenzione all’interiore;/ e starsene amando l’Amato” (P 14). Questa appassionata dichiarazione d’amore al Signore ci fa capire meglio colui che è stato definito *doctor de la nada*. La rinuncia al mondo esteriore non costa più di tanto a chi è perfettamente e totalmente innamorato, al punto tale che la presenza dell’Amato è ovunque: “Il mio amato: le montagne,/le valli solitarie boschive,/le isole sconosciute,/il soffio dei venti innamorati...” (CB 13). La presenza del Signore nel creato permette di superare la contrapposizione fra creato e Creatore ed il Signore è presente nel creato, così come nell’anima di colui che lo ama.

La successiva citazione è già stata utilizzata in 3S 18,2 e riguarda il giudizio negativo sui beni materiali: “le ricchezze si conservano per il danno del loro Signore” (Ecl 5,12). Anche la seguente si è già trovata in questo libro della *Salita*, in 3S 18,5: “*ed alla gioia dissì: Perché invano ti inganni?*” (Ecl 2,2). E il Santo spiega: “Questo accade quando il cuore si lascia attrarre dalle creature” (3S 21,2).

E l’ultima citazione del libro è la seguente, parlando l’autore dei danni in cui incorrono coloro che pongono il piacere della loro volontà nei beni morali: “Le mosche che muoiono sciupano la dolcezza di un profumo...” (Ecl 10,1): perché, quando capita a queste persone qualche mortificazione, muoiono alle loro buone opere, tralasciando di farle e perdono la perseveranza, nella quale stanno la dolcezza dello spirito e la consolazione interiore” (3S 28,7). Per capire, occorre partire dal testo biblico. Siamo verso la fine del libro e il personaggio che dice io sta snocciolando una serie di detti/proverbi. Basta poco, nelle relazioni umane, a sciuparle. Così come la presenza di mosche morte altera il profumo di un unguento prezioso, così basta un po’ di stoltezza per cancellare la sapienza e l’onore degli uomini (Qo 10,1 b). Il Santo sta parlando di quelle persone che hanno intrapreso il cammino della perfezione, ma che si scoraggiano se viene loro tolta la soddisfazione che gli deriva dal compiere opere buone. Non capiscono che il Signore li vuole fare progredire, togliendo loro l’infantile piacere della soddisfazione derivante dall’aver agito bene. Li vuole fare diventare adulti, invece loro si comportano come dei bambini, lasciando le opere buone perché non ne ricavano la ricompensa spirituale aspettata. Per così poco sciupano il loro progresso, così come le mosche rendono inutilizzabile un profumo squisito.

Si concludono le citazioni di Qohelet nel libro della *Salita del Monte Carmelo*. Sono le più numerose nei testi del Santo: 19 citazioni, di cui 2 ripetute.

5.2. Le citazioni nel *Cantico spirituale*

Siamo di fronte alla medesima citazione, presente in CB ed in CA, con una piccola variante. Qohelet sta parlando della relazione fra l’uomo e Dio. Ho già detto che gli studiosi, soprattutto i più recenti, sottolineano la presenza di Dio nel testo, a torto giudicato, per tanto tempo, agnostico o addirittura ateo. Non troviamo il tetragramma, come già si è sottolineato, ma molto spesso il Saggio parla di Dio. Il termine *Elohim* ricorre 38 volte, come il termine *hebel*, che viene considerato come il *leit motiv* del libro: il Saggio si muove tra la sua fede in Dio e la constatazione che tutto è precario, illusorio, vanità, soffio...



Dice Qohelet: «Mi sono consacrato alla riflessione/ e su tutto questo ho concluso:/ i giusti e i sapienti con le loro opere/sono nella mano di Dio./ Ma l'uomo non sa/ se Dio prova per lui amore o odio» (Qo 9,1) Quindi neppure i giusti ed i sapienti che si dedicano alla riflessione riescono a capire ciò che Dio prova per loro. È un'affermazione che per un mistico è un po' difficile da accettare, in quanto per il mistico Dio è innamorato dell'uomo. A questo proposito, rimanendo sempre con il Santo di Fontiveros, si potrebbero citare le frasi che Dio rivolge all'anima: "sono tuo e per te, e mi piace essere come sono per essere tuo e per darmi a te" (LB 3,6). Ma ci sono dei momenti (la famosa *notte oscura*) in cui l'uomo si sente smarrito e percepisce un Dio che c'è ma che si nasconde...

Questo non è il pensiero del Saggio di Israele: nella sua messa in discussione di tutto, vuole che l'uomo abbandoni le sue facili e superficiali certezze, che possono tramutarsi in presunzione, come il pretendere di conoscere l'atteggiamento di Dio nei suoi confronti. Vediamo ora cosa scrive il Santo. Sta commentando il primo verso della prima canzone: "Dove ti sei nascosto...". Anche lui fa notare che l'anima non può né pensare di possedere Dio, a causa delle comunicazioni o sentimento o notizie spirituali, né, peraltro, pensare che Dio le viene meno, se attraversa momenti di aridità, tenebra ed abbandono: "dal momento che, in realtà, né nel primo caso può sapere con certezza di stare nella sua grazia, né nel secondo caso esserne fuori, dicendo il Saggio: *Nessuno sa se è degno di amore o di odio davanti a Dio* (Ecl 9,1)". (CB 1,4)

Lo stesso versetto è citato in CA 1,2 con una minima variazione e utilizzando anche la traduzione latina, cosa che fino ad ora ha fatto solo una volta, in 1S 22,12: "*Nemo scit utrum amore an odio dignus sit*. Che vuol dire: nessun uomo mortale può sapere se è degno di grazia o di aversione da parte da Dio (Ecl 9,1)". Ha aggiunto l'aggettivo *mortale*.

5.3. Le citazioni in *Fiamma di amor viva*

Poche sono le citazioni in questa che è l'ultima opera poetica e prosastica del Santo, composta molto probabilmente tra il 1584 ed il 1586 a Granada, nel periodo in cui era vicario provinciale. Il Santo sta commentando il terzo verso della prima canzone: "rompi la tela di questo dolce incontro". La *tela* è ciò che impedisce all'anima di incontrarsi con Dio. Ma questo non dipende dalla persona che può, al massimo, offrire al Signore la sua disponibilità. Dio forma e perfeziona queste *disposizioni*, intervenendo rapidamente ed il verbo usato, *rompere*, allude, appunto, alla rapidità dell'azione divina. Si cita il testo oggetto di questo studio, utilizzando la traduzione di Gerolamo che non è filologicamente corretta. Intanto è diverso il numero del versetto che dice: "La fine di una cosa è meglio del suo principio" (Qo 7,8). Il proverbio, che appartiene alla sapienza tradizionale, rientra in un discorso in cui si parla della vita quotidiana ed è ovvio che, per ottenere qualcosa, pur con mezzi leciti: "A che serve avere tante buone intenzioni riguardo al conseguimento di uno scopo, se non si persevera fino alla fine?"⁷⁵. Ma la cosa strana è che la *Vulgata* traduce con un numero diverso, aggiungendo un termine che nell'originale non c'è: "Melior est finis orationis quam principium" (Ecl 7,9a) ed è questa rielabo-

⁷⁵ VÍLCHEZ LINDEZ, *Qoélet*, cit., 324.



razione che, ovviamente, il Santo usa: “[alludendo alle] disposizioni di desideri e affetti successivi, che mai giungono ad essere atti perfetti di amore o contemplazione, se non alcune volte, quando, ripeto, Dio li forma e li perfeziona con grande rapidità nello spirito. Per questo, disse il Saggio che *la fine dell’orazione è meglio dell’inizio* (Ecl 7,9), quello che comunemente si dice *l’orazione breve penetra i cieli*” (LB 1,33).

Questo non toglie, come aggiunge in seguito il Santo, che l’anima possa rimanere per un tempo più lungo “in atto di amore o contemplazione”. La stessa citazione è presente in LA 1,27. Per concludere sulla orazione breve si potrebbe ricorrere alla nota 21 dell’edizione da me usata delle opere di Giovanni della Croce: “Quello che qui cita è, senza dubbio, un detto che ha una somiglianza parziale molto lontana con: *Oratio humiliantis se nubes penetrabit*; la preghiera di chi si umilia penetrerà le nubi (Ecl 35,21). Si veda 2S 14,11”.⁷⁶ Ma anche nella citazione della *Salita* ora ricordata, il Santo insiste sulla brevità e non sull’umiltà/povertà, infatti dice: “ed è l’orazione breve della quale si dice (Sir 35,21) che penetra i cieli, perché è breve, perché l’anima è unita all’intelligenza celeste” (2S 14,11).

Si trova in LB 2,30 e in LA 2,26 la citazione di Qo 10,4. Il Saggio raccomanda di mantenere la calma se l’ira di un potente si accanisce contro l’uomo, il quale non dovrà muoversi dal suo posto: “la calma fa evitare grandi errori”. La *Vulgata* traduce “quia curatio faciet cessare peccata maxima”. L’intenzione del testo biblico è travisata sia da Girolamo che da Giovanni della Croce che accedeva alla Bibbia tramite la traduzione di Girolamo: “La prima cosa da ottenere è che l’ira del superiore non aumenti, poiché si tratta di salvare la posizione sociale e forse la vita stessa: con una fuga precipitosa l’inferiore pianta in asso il superiore, che si arrabbierà ancora di più; è come gettare benzina sul fuoco. Bisogna immediatamente provare a calmare il furore e l’ira di colui che comanda; e la ricetta per calmare un adirato è nota fin dall’antichità: dolcezza davanti alla durezza; calma davanti all’ira: *poiché la calma risana gravi errori*. Pr 15,1 dice che ‘Risposta dolce placa l’ira, parola pungente attizza la collera’, in Pr 16,14 leggiamo che ‘L’ira del re è araldo di morte: l’uomo saggio riesce a placarla’, mentre in Pr 25,15 ci dice: ‘Con la pazienza si convince un governante: la lingua blanda spezza le ossa’ (cfr inoltre Pr 15,18). Di fronte al capriccio e alla prepotenza del più forte non c’è difesa più efficace che cedere e umiliarsi, come i rami della flessibile e umile ginestra con il maestrale. All’epoca di Qoélet si trattava di sopravvivere in un mondo in cui il potente si riteneva onnipotente e non rispettava niente e nessuno”.⁷⁷

Girolamo traduce la parola ebraica *marpé*, che significa ‘calma’ ma anche ‘guarigione’, ‘rimedio’, ‘medicina’ con *curatio*, che significa ‘cura’. E la parola *bataim*, che significa ‘errori’ ma anche ‘peccati’ con *peccata*. L’autore latino era quindi autorizzato a tradurre così come ha fatto, ma cambia il senso che, dall’ambito politico-sociale viene spostato a quello religioso. Infatti il Santo così lo interpreta e lo inserisce in un discorso in cui il potente è il Signore:

⁷⁶ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, cit., 805.

⁷⁷ VÍLCHEZ LINDEZ, *Qoélet*, cit., 395-396.



“Convieni, quindi, molto all’anima rimanere con grande costanza e pazienza in tutte le tribolazioni e fatiche che Dio voglia inviarle, di fuori e di dentro, spirituali e corporali, maggiori e minori, prendendo tutto come proveniente dalla Sua mano per il suo bene e per la sua medicina, e non fuggendo da essi, poiché sono salute per lei, seguendo in questo il consiglio del Saggio il quale dice: *Se lo spirito di chi detiene il potere scenderà su di te, non abbandonare il tuo posto*, cioè il luogo della tua prova, che è quella fatica che ti manda; *perché la cura, dice, farà cessare grandi peccati* (Qo 10,14), cioè, deve tagliare le radici dei tuoi peccati ed imperfezioni, che sono le cattive abitudini (i vizi); perché il combattimento delle fatiche e delle angustie e delle tentazioni spegne le abitudini cattive ed imperfette dell’anima e la purifica e la rafforza” (LB 2,30).

Per concludere, Qo 10,14, reinterpretato da Girolamo, serve al Santo per ribadire, perfino in un testo come *Fiamma d’amor viva*, dove l’anima ha raggiunto un livello decisamente superiore a quello della *Salita del Monte Carmelo* e della *Notte oscura*, la necessità di una continua purificazione, nell’ottica della quale viene accettato e sublimato tutto il male che la persona può e deve affrontare nel corso della vita.

L’ultima citazione si trova in LA. Si sta commentando, come già precedentemente esaminato, il sesto versetto della prima canzone: “rompi la tela di questo dolce incontro”. La *tela* è il corpo del quale l’anima aspira a liberarsi ed a questo proposito si ricorre ad uno degli ultimi versetti dell’*Ecclesiaste*. Può essere interessante notare che, poco prima, si parla di un filo che si rompe: con le metafore del filo d’argento, della sfera che si fracassa, della brocca che si infrange e della ruota del pozzo che si schianta si allude alla morte. E prosegue il testo biblico: «e la polvere ritornerà alla terra,/ come lo era prima,/ e l’alito vitale a Dio/ che l’ha dato» (Qo 12,7). Gerolamo traduce: «et revertatur pulvis in terram suam unde erat,/et spiritus rédeat ad Deum, qui dedit illum». Mentre il Santo cita un’altra traduzione: “che *la carne rimanga nella sua terra e lo spirito torni a Dio che lo ha dato*, poiché *la carne non serviva a niente*, come dice san Giovanni (Gv 6,64 [in realtà 6,63]) anzi impediva il bene dello spirito; dispiacendole che una vita così bassa le precluda un’altra vita così alta, chiede che si rompa” (LA 1,25). Il nostro autore preferisce il termine *carne*, più neotestamentario, anziché *polvere* che richiama l’Antico Testamento.

5.4. Riassunto delle citazioni di Qohelet utilizzate da San Giovanni della Croce

Le citazioni fatte da Fra’ Giovanni sono in tutto 26: 19 nella *Salita del Monte Carmelo*, 2 nel *Cantico spirituale*, 5 nella *Fiamma d’amor viva*, e 5 sono ripetute e abbracciano tutto il libro, andando da 1,14 a 12,7. Non stupisce che un libro come il *Qohelet/Ecclesiaste* sia usato prevalentemente nella *Salita* anziché nel *Cantico* e nella *Fiamma*, dato il carattere del testo. Invece ci si può domandare come mai non l’abbia utilizzato nella *Notte oscura*, la cui tematica accompagna la prima delle tre opere.

In alcuni casi, da una parte, Giovanni della Croce piega il testo alle sue esigenze e si sente così libero da aggiungere qualcosa che nel latino non c’è. Questo avviene in due casi: sostituisce alla *polvere* di Qohelet (12,7) e di Gerolamo la *carne* in LA 1,25; in CA 1,2 aggiunge *mortale* che non c’è né in Qo 9,1 né nel testo della *Vulgata*. D’altra parte, aggiunge, non nella traduzione ma nel commento, alcune espressioni che modificano la



semplicità, per non dire l'ovvietà, del brano citato che è Qo 4,10-12. Sono le frasi relative al calore di Dio che sta in mezzo a due persone che si fanno compagnia; alla freddezza nelle cose di Dio; alla relazione maestro-discepolo.

Inoltre, insieme a Girolamo reinterpretava due passaggi: Qo 7,9 in LB 1,33 (LA 1,27), aggiungendo la parola *orazione*. E Qo 10,4 in LB 2,30 (LA 2,26) modificando il rapporto tra il potente ed il suddito nel rapporto tra Dio ed il peccatore. In due soli casi abbiamo prima il testo latino e poi la traduzione al castigliano: in 2S 22,12 e in CA 1,2 (mentre la stessa citazione riportata in CB 1,4 è solo in castigliano). Questo dà prova della libertà con la quale il Santo scriveva, oltreché della straordinaria padronanza del testo sacro.

L'utilizzazione dell'*Ecclesiaste* segue quasi sempre le linee interpretative tradizionali: è il cantore della vanità delle cose e del pericolo dell'attaccamento alle ricchezze ed ai piaceri (1S 8,6; 3S 18,2; 3S 18,10 e 19,10); della pochezza dell'uomo (2S 27,6) il quale non può neppure sapere se è o meno amato dal Signore (CB 1,4=CA 1,2) e che si scoraggia facilmente se non ricava una soddisfazione dalle sue buone azioni (3S 28,7); di fronte a Dio occorre un atteggiamento di rispetto che consiglia perfino di non parlarne (2S 20,5), di riverenza per la Sua parola (2S 31,1), di abbandono totale alla fine della vita (LA 1,25); il saggio deve preferire la tristezza alla gioia (3S 18,5 e 21,2); l'uomo è un peccatore che deve pertanto accettare tutto ciò che gli viene da Dio, come un mezzo per purificarsi (LB 2,30=LA 2,26) e non deve dimenticare il valore della preghiera (LB 1,32=LA 1,27).

L'unico testo che piacerebbe agli esegeti moderni che vedono Qohelet come cantore della complessità della vita, ma anche della sua gioia, è, in 3S 6,4, l'invito a rallegrarsi ed a fare del bene. Come se la gioia non potesse essere staccata da una condotta moralmente irreprensibile, o meglio, da una vita spesa a fare del bene, ovviamente per il prossimo.

6. Qohelet e Giovanni della Croce a confronto

Vorrei cogliere, alla fine della ricerca, le sfumature di un'attrazione che ha portato quell'appassionato conoscitore della Bibbia, che fu il Santo di Fontiveros, a scegliere, tra tanti passi biblici, quelli dell'*Ecclesiaste*, per argomentare con maggiore autorevolezza le sue idee. Come già precedentemente rilevato, lo sguardo d'insieme sulla realtà è condivisibile: non ci si può basare su di essa, anche se non si può nemmeno prescindere. Il Santo utilizza, anche se una volta sola (3S 18,2), il famoso ritornello sul quale tanto si è scritto, ma che per Giovanni della Croce era, semplicemente, *vanitas vanitatum*.

Così accade anche per quanto riguarda la valutazione negativa dei beni materiali, in particolare le ricchezze e, in aggiunta, i piaceri, definiti *apetitos* (1S 8,6). Qohelet ne ha una visione disincantata, ma non giunge a negarli completamente. È una delle sue affascinanti e umanissime contraddizioni, quando esorta a godere quelli che sono le gioie di una vita normale: il cibo, un abbigliamento consono alla gioia (veste bianca, profumo), la vicinanza della donna amata (Qo 9,7-9). Sono versetti, questi, che non vengono citati dal Santo.

Ma l'aspetto sul quale vorrei soffermarmi è l'idea che i due hanno del Signore. Ed è qui che si colgono le maggiori differenze, anche se non mancano punti di contatto. Cominciamo da questi. Il Santo ricorre ai versetti Qo 5,1 e 9,1 per esprimere la piccolezza dell'uomo e, di conseguenza, la sua lontananza da Dio: *Dios está sobre el cielo, y tú*



sobre la tierra; por tanto, no te alargues ni arrojes en hablar (Ecl 5,1) in 2S 20,5; Ninguno sabe si es digno de amor o de aborrecimiento delante de Dios (Ecl 9,1) in CB 1,4 (CA 1,2).

In ambedue i casi ed in ambedue gli autori si mette in guardia contro la presunzione dell'uomo che vorrebbe sapere tutto e, in particolare, le cose di Dio. Per il saggio d'Israele l'uomo deve cercare ed esplorare (Qo 1,13). Non può farne a meno. Ma il risultato è deludente: "Mi sono consacrato alla conoscenza della sapienza considerando le affannose attività che si compiono sulla terra: gli occhi dell'uomo non hanno tregua né di giorno né di notte. Ho considerato anche tutte le opere di Dio: l'uomo non può scoprire il senso di tutto quanto si compie sotto il sole. Si affatichi pure a cercare, nulla scoprirà. E anche se un sapiente pretendesse di saperlo, in realtà non potrebbe scoprirlo" (Qo 8,16-17).

Per Giovanni della Croce c'è poco da disperdersi in una ricerca esteriore: è inutile in quanto ciò che cerchiamo è assai più vicino di quanto crediamo. Sta commentando il versetto *¿Adónde te escondiste?* E ricorre ad un passo che lui credeva di Agostino, e che in realtà appartiene ad un altro autore: "Non ti trovavo, Signore, fuori, perché in modo erroneo ti cercavo fuori, poiché stavi dentro di me" (CB 1,6).⁷⁸ Ma il Santo è convinto di questa presenza nell'intimità dell'anima (CB 1,6) ed è questa la prima grande differenza con *Qohelet*.

Giovanni condivide l'intuizione di santa Teresa che considera: "la nostra anima come un castello tutto di diamante o di un cristallo molto trasparente" (1M 1,1),⁷⁹ dove Dio ha la sua dimora. Concetto, questo della presenza di Dio nell'anima, che viene ampiamente trattato in CB 11,2, ma anche in 2S 5,3 dove afferma: "bisogna sapere che Dio, in qualsiasi anima, anche del maggior peccatore del mondo, dimora ed è presente sostanzialmente". Ed è questo che manca al Saggio di Israele. Per cui, anche se il Santo cita il versetto Qo 9,1, in cui si afferma che l'uomo non sa se Dio lo ama o lo odia, penso si debba intendere come un avvertimento a non cadere nella presunzione. Ma il mistico, a qualsiasi cultura ed a qualsiasi epoca appartenga, è intimamente convinto di questa presenza amorosa. E il nostro Santo non fa eccezione.

In *Qohelet* possiamo trovare il timore, nel senso di rispetto, di Dio; l'accettazione di ciò che all'uomo è dato sulla terra, le gioie ed i dolori, le occupazioni e gli affanni, e soprattutto la vita stessa, l'alito vitale che a lui tornerà, a chi lo ha dato (Qo 12,7). Manca invece, al saggio di Israele, l'abbandono amoroso, la percezione di un Dio che non sta nei cieli, ma all'interno dell'uomo.

7. Conclusione

Consequentemente a quanto precedentemente affermato, credo sia lecito porsi un'altra domanda, dopo quella relativa alla idea di Dio che hanno i due autori. Si può stabilire un collegamento fra il vissuto di *Qohelet* e l'esperienza della notte oscura di Giovanni della Croce?

⁷⁸ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, cit., 595, n. 5.

⁷⁹ TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, cit., 443.



Secondo la mia opinione, non si può parlare di notte oscura per il testo biblico. *Qobeleth* esamina la vita dell'uomo nella sua realtà, con i suoi sogni e le sue illusioni/disillusioni, ma non percepisce, in questa sua esperienza, l'altra esperienza, terribile ma esaltante, della notte oscura: il sapere che Dio c'è, ma è, per motivi non comprensibili all'uomo, da lui lontano e ha allontanato il suo volto. Per *Qobeleth* Dio non nasconde mai il suo volto, non chiama l'uomo ad una relazione più intima attraverso l'oscura notte luminosa. L'uomo non può dubitare della sua esistenza, ma l'impegno è con il mondo in cui vive, pur non dimenticando il suo creatore: «Ricordati del tuo Creatore nei tuoi giovani anni prima che vengano gli orribili giorni e sopraggiungano gli anni di cui dirai 'Mi fanno nausea!>» (Qo 12 1). La presenza di Dio è sempre, nella vita dell'uomo, dalla nascita alla morte. Ma non è una presenza che faccia palpitare il cuore nell'attesa e nella speranza dell'unione, come invece nel Santo.

La Sacra Scrittura, come è stato da tutti gli studiosi ampiamente dimostrato, è luce e guida dell'esperienza spirituale di Giovanni della Croce. Il mio studio ha cercato di chiarire la relazione fra le opere del Santo ed uno dei tanti testi biblici da lui utilizzati. Perfino un testo problematico ed ambiguo come l'*Ecclesiaste/Qobeleth* ha offerto al poeta, mistico, teologo per eccellenza del Siglo de oro l'opportunità di approfondire i suoi insegnamenti utilizzando le citazioni di un testo forse non del tutto compreso, alla sua epoca, nelle sue innumerevoli sfumature, ma in ogni caso tenuto in alta considerazione. Ogni confronto tra due realtà permette di comprenderle meglio, poiché dalla diversità si risale all'identità. Così è stato per me di fronte a due autori che amo mettere in relazione attraverso il mio interesse personale. Perché, in definitiva, è l'amore ciò che permette la conoscenza: *Nullum bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur*, diceva Agostino (*De div. quaest.* 35,2).



Il tempo come frontiera dell'eternità in Abraham Joshua Heschel

di Alessia Brombin *

Abstract

Un anziano disse «Questa generazione non cerca l'oggi ma il domani» (Anonimo da *Apophthegmata Patrum*) questo radicato desiderio, riscontrato anche dai padri del deserto nella prima metà del sec. IV, coincide ancor 'oggi con quello dell'uomo. Il paradigma imperniato sul binomio «spazio-temporale» costringe l'umanità alla ricerca, nel tempo presente, di spazi di senso come caparre per il futuro. L'uomo si muove, oggi, in un orbe in cui gravita tra il desiderio e l'impulso di stabilità e durevolezza, pur condannandosi a rimanere eternamente insoddisfatto della propria condizione. In un simile contesto, gli esseri umani ruotano all'interno di una spirale – sospinti d'ardente inquietudine - intorno allo spazio conquistato al prezzo del tempo. La realtà è il «regno dello spazio», dove anche il tempo è circoscritto nello spazio. Abraham Joshua Heschel (1907-72), rabbino e filosofo polacco naturalizzato statunitense, si oppose a questa resa incondizionata dell'uomo allo spazio, esprimendosi in questi termini la *civiltà tecnica* è [connotata] *dalla conquista dello spazio da parte dell'uomo. È il trionfo al quale spesso si perviene sacrificando un elemento essenziale dell'esistenza, cioè il tempo.*¹ Egli capovolse il punto di vista reso dalle categorie «spazio-temporali» in quelle «temporali-spaziali», perché *il tempo è il cuore dell'esistenza.*² Nel «regno del tempo» si è cittadini nella condivisione d'un'esistenza spesa nell'armonia del darsi, dove il valore dell'«essere» prevale su quello dell'«avere». Heschel propose un superamento della dicotomia classica, aggiungendovi un terzo elemento: il «regno dello spirito». Nel «regno dello spazio» l'uomo è alla conquista dell'immagine visibile di Dio sacrificando così la propria esistenza, in quello del «tempo» Dio è lo spirito nella storia degli uomini, poiché il tempo si tenta ostinatamente di circoscriverlo nello spazio, ma il tempo rappresenta l'azione santifica di Dio nel mondo dello spazio.

Scandagliando gli scritti lasciati in eredità da questo filosofo, intriso di spiritualità ebraica, si cercherà di far riemergere una visione del tempo come dimora dello spirito, con l'intento di fornire una possibile risposta al problema della civiltà, cioè l'alternativa alla fuga dal «regno dello spazio» innamorandosi dell'eternità.

* Alessia Brombin, laureata in Filosofia, licenziata in teologia spirituale, attualmente dottoranda assegnista in Teologia presso la Facoltà Teologica del Triveneto, brombin.alessia@gmail.com

¹ A. J. HESCHEL, *Il sabato: il suo significato per l'uomo moderno*, Garzanti, Milano 2001, 9.

² HESCHEL, *L'uomo non è solo: una filosofia della religione*, Rusconi, Milano 1970, 206.



Che fare con il tempo? Per la maggior parte della nostra esistenza passiamo il tempo ad acquistare spazio, vale a dire cose appartenenti allo spazio. Ma quando arriva la situazione in cui nessuna cosa appartenente allo spazio può essere comprata, l'uomo normale si sente perduto per quanto concerne la questione di cosa fare con il tempo.³

1. Status Quaestionis

Il «tempo» è divenuto uno dei concetti chiave su cui l'uomo s'interroga su molteplici fronti, tentando di afferrarlo sia attraverso l'indagine scientifica che filosofica.

Nel dibattito contemporaneo sul tempo in filosofia, Francesco Orilia⁴ riduce sostanzialmente a due prospettive questa disamina, quella concettuale - *a priori* - e quella empirica - *a posteriori* - riscontrandone la stretta interdipendenza. Da una parte, vi è la fisica che avalla la tesi empirica, relegando la teoria concettuale in una sorta di proiezione antropocentrica. La teoria *a priori*, dal canto suo, si mostra assai più prossima alla visione che l'uomo ha del tempo. La scienza, si avvale del prezioso contributo offerto dalla fisica della relatività sviluppato da Einstein in poi, alla quale vanno aggiunte le considerazioni tratte dall'odierna neurofisiologia del tempo, che spiega alcune caratteristiche dell'esperienza del tempo, in particolare che il presente psicologico appare spazialmente *esteso* e quindi *condiviso* con gli altri esseri umani.

Il filosofo della scienza, Mauro Dorato, afferma che *l'uomo fa esperienza del mondo solo nel momento presente ed è solo con la memoria e con l'anticipazione (che sono tuttavia atti psicologici che avvengono nel momento presente) che ci spingiamo mentalmente al di là di quel che, momento per momento, facciamo.*⁵

I concetti chiave come il «fare esperienza del tempo», «condividere il tempo», il «tempo esteso», e non da ultimo «memoria» ed «anticipazione», furono presi in esame sin dai primordi della carriera accademica di Abraham Joshua Heschel (1907-72), rabbino e filosofo polacco naturalizzato statunitense, questi confluirono in una serie di saggi ed articoli a partire dalla seconda metà del secolo scorso.

Lo scienziato Carlo Rovelli, nel suo ultimo saggio best-seller sul tempo, afferma che *il tempo presente non esiste*, ma nascosto in nota a margine del testo si trova a constatare di essere ad un bivio (che ha il sapore del vicolo cieco), dove l'alternativa è tra il *forzare la descrizione del mondo perché si adegui alle nostre intuizioni, oppure imparare ad adattare le nostre intuizioni a quello che abbiamo scoperto del mondo. Ho pochi dubbi sul fatto che la seconda strategia sia quella fertile.*⁶

Heschel profetizzò dal canto suo *che a dar seguito – nella vita spirituale – all'intuizione della presenza ci avrebbe trasportati oltre i confini del tempo.*⁷ Quando parliamo d'in-

³ HESCHEL, *Il canto della libertà*, Qiqajon, Magnano 1999, 57.

⁴ F. ORILIA, *Filosofia del tempo. Il dibattito contemporaneo*, Carocci, Roma 2012.

⁵ M. DORATO, *Che cos'è il tempo, Einstein, Gödel e l'esperienza comune*, Carocci, Roma 2013, 13.

⁶ C. ROVELLI, *L'ordine del tempo*, Adelphi eBook, Milano 2017, 37.

⁷ Cf. ROVELLI, *L'architettura del tempo*, in *Crescere in saggezza*, a cura di J. Neusner - N. M. M. Neusner, Gribaudi, Milano 2001, 74.



finito la vita spirituale è la dimensione che ci fa comprendere che questo può essere riportato entro i confini misurabili, si tratterà di scoprire in che modo.

2. Regnare sullo spazio per soggiogare il tempo?

La corrente filosofica del «presentismo», cioè quella più vicina al modo di percepire il tempo nel senso comune, si colloca nella sfera esperienziale e distingue la scansione temporale di passato, presente e futuro. Dando seguito a questo tipo di definizione del tempo ci si ritrova ad affermare di vivere solamente nella dimensione del presente. Capostipite di questo pensiero è Sant'Agostino: *né futuro né passato esistono. È inesatto dire che i tempi sono tre, passato, presente e futuro. Forse sarebbe esatto dire che i tempi sono tre: presente del passato, presente del presente e presente del futuro. Queste tre specie di tempi esistono in qualche modo nell'animo e non le vedo altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente è la visione, il presente del futuro è l'attesa* (*Confessioni*, XI, 20-26). Secondo questa definizione il tempo è anche in movimento e scorre, quindi il passato diviene immutabile ed irrecuperabile. Il tempo si potrebbe immaginare come una freccia senso unico che scorre in avanti.

Questa prospettiva verrà criticata scientificamente dalla teoria della relatività, che nega il divenire, ed è molto vicina alle intuizioni parmenidee.

Heschel suddivide il tempo fisico da quello umano. In quello fisico il presente è messo in relazione con il passato cristallizzandosi, mentre in quello umano il presente è la quintessenza del passato. Nel tempo umano vi è anche l'aspetto del futuro, perché in questo tempo l'uomo si assume la responsabilità per il tempo avvenire.

Al futuro appartiene la sfera dell'anticipazione, che comprende le sue sottospecie della progettazione e della preparazione, questo denota l'autentica responsabilità nei confronti della realtà dello spazio.

Il principale assunto sul «tempo» sta nel rappresentare l'essenza dell'esistenza. Lo «spazio» ha una valenza perimetrale, è quello in cui la natura creata abita, mentre nel «tempo» si dipana nella storia del creato. La realtà, che l'uomo percepisce con i cinque sensi, assume i contorni di un «regno» dove gli oggetti dimorano. L'uomo, limitandosi alla realtà sensoriale, tende soggiogare il tempo imprigionandolo nello spazio. In quest'orizzonte egli s'impegna a gareggiare con i propri simili nel nutrirsi voracemente di nuovi spazi. Nella sfida quotidiana il desiderio di possesso trasforma l'«avere» in ausiliario dell'«essere», in questa grammatica della supremazia l'uomo si estranea dal suo *io* perdendo il contatto con la sua essenza primaria: lo *spirito*.

S'inesca, in questo modo, un processo che autoalimenta la ricerca estrema del dominio, fino a comprometterne il godimento, fino a quando questa linea di demarcazione, segnata col gesso del possesso, si dilata a tal punto da non essere più in grado di appagare l'uomo: questi si trova a vivere attorno ad un centro gravitazionale esterno da sé, autocelebrando la festa delle frustrazioni. L'interesse precipuo del singolo individuo è il soddisfacimento del bisogno, ma quando il godimento muta in avidità aumenta esponenzialmente quel sentimento di frustrazione al conseguimento del bene. Il peri-



colo che s'insinua è quello di *trasformare i bisogni in obiettivi da perseguire e gli interessi personali in norme universali*.⁸

Se guardiamo alla creazione divina, come descritta in Genesi, questa avviene non nello spazio ma nel tempo, si parla, infatti, dei giorni della creazione e non dei luoghi, perché Jhwh è Dio degli eventi, della storia.

L'uomo perciò vive multidimensionalmente la sua esistenza. Heschel riscontra la presenza di Dio e dell'uomo in tre regni attigui: quello del «tempo», quello «spazio» ed infine quello dello «spirito». Per definirli è necessario guardare al loro rapporto, infatti, ciò che mette in relazione il «regno dello spazio» con quello del «tempo» è la temporalità. L'evanescenza di questa temporalità è solo nei confronti dello spazio, è proprio in funzione di questa che lo spazio comunica con il tempo. Nel rapporto tra temporalità e durata è racchiuso, quindi, il segreto più intimo dell'esistenza.

All'uomo è precluso di essere il sovrano del «regno del tempo», quindi egli si affatica nell'accumulare sempre nuovi spazi, per colmare la frustrazione della sua mancata sovranità. Se da un lato lo spazio è sottomesso alla volontà dell'uomo, dall'altro l'uomo risulta soggiogato dal tempo. Nella sfida instaurata contro il tempo soggiace quella genesiaca del fascino indebito dell'appropriazione di ciò che è di pertinenza divina, perché il «Tempo» è sinonimo e prossimo dell'alterità.

Ma come vivono gli uomini divisi tra il «regno dello spazio» e quello del «tempo»?

Nello «spazio» si sottostà alla logica del possesso, che autorizza l'uomo ad occupare lo spazio rendendolo esclusivo. Nel «regno del tempo» lo scettro è raffigurato dalla mutua condivisione del tempo, nella piena consapevolezza che questi non è la realtà ultima. L'ultima parola spetta al «regno dello spirito» donato da Dio stesso all'umanità. Jhwh unisce in se tutte le dimensioni, perché con lui siamo resi degni di figurarci la durata delle cose. Per questa ragione il tempo è la presenza di Dio nello spazio. Il momento presente è la sua continua *shekinah*. In questo livello il tempo non si consuma in quanto facente parte del continuo processo creativo, dove lo spazio ne è il risultato materiale. Sotto quest'aspetto la percezione del tempo equivale alla percezione dei singoli atti creativi, il tempo è come un epifania continua di Dio.

Vivendo nel «regno del tempo» l'uomo si pone in condizione di vantaggio rispetto agli altri esseri che si situano nel solo «regno dello spazio». Viene a cessare la supremazia dell'aver sull'essere, ci si pone nella logica del dare e della condivisione; queste producono un pervasivo senso di armonia nel creato avvertito come *shekinah*.

Per questo filosofo il tempo è di natura divina, è uno scaturire del mondo dalla potenza di Dio, un suo dono allo spazio creato ed in perpetua innovazione. Per questo l'assioma «spazio-tempo» viene capovolto, in «tempo-spazio» secondo i dettami della Creazione.

Giunti a questo punto Heschel si chiede, con uno sguardo umano sulla realtà e sui suoi bisogni e assecondando una sorta di paradosso *in fieri* dell'esistenza, *come rendere durevole lo spazio? Come resistere alla dittatura delle cose dello spazio?*⁹

⁸ Cf. HESCHEL, *L'uomo non è solo: una filosofia della religione*, Mondadori e-book, Milano 2001, 38.

⁹ HESCHEL, *Il sabato: il suo significato per l'uomo moderno*, Garzanti, Milano 2001, 150-1.



Abbiamo compreso che la funzione per la quale il tempo è asservito allo spazio, va ridisegnata in favore del tempo. Infatti, lo spazio esiste in funzione del tempo e non viceversa. Heschel rivela che tale prospettiva è quella del «regno dello spirito», dove le cose dello spazio vengono convertite in momenti del tempo. Per evitare di patire la propria dispersione e frantumazione nella temporalità l'uomo dipana il suo filo d'Arianna nel tempo vivendo creativamente lo spazio.

3. Le cose sono la riva, il viaggio è nel tempo¹⁰

L'uomo, nell'evo contemporaneo, si ritrova a cimentarsi nell'estenuante ricerca del senso della propria esistenza, quindi per approdare ad un qualsivoglia orizzonte di significato ci si dovrà confrontare con l'esperienza. Nel tempo presente la realtà si trasforma, assecondando le istanze umane, sfidando la sua corruttibilità, si mostra come durevole e costante. Come se il tratto intrinseco dell'esistenza umana è segnato con l'inchiostro del tempo e sulla carta dello spazio. Lo spazio dell'esistenza e il suo tempo sono in relazione, solamente che il tempo è *unicum* collegato, mentre lo spazio è frammentato e perciò divisibile.

Heschel osserva che l'uomo alla ricerca incessante del proprio significato esistenziale, si affida alla percezione sensoriale, desideroso di ciò che, appunto, permane ed è durevole. Patisce l'inconsistenza del suo sforzo, nel disperato tentativo di sommare aritmeticamente gli istanti, per non disperdersi in ciò che è evanescente. Considerando solamente la temporalità degli eventi che si susseguono, si scaglia in una dimensione che non gli è propria, compromettendo di vivere appieno la propria esistenza. Questo tipo di esistenza si spende in una dinamicità tra l'assenza d'interruzione e la sua conseguente estensione continua. Per afferrare le cose la ragione si avvale, dunque, della categoria della «permanenza», della «durevolezza», ma operando maldestramente una sineddoche, definendo il tempo *tout court* solamente sotto l'aspetto della sua durata.

Il tempo non è la risultante di una semplice somma di accadimenti posti uno di seguito all'altro. Il tempo ha un valore intrinseco di per sé, la sua percezione è sì nello spazio, ma questo non lo delimita, la sua percezione è nella coscienza dell'uomo che lo vive. I punti d'osservazione del tempo si ritrovano sia nello spazio che nello spirito. Il punto nodale sul quale insiste Heschel è quello di *una serrata opposizione alla resa condizionata dell'uomo nello spazio*,¹¹ perché la civiltà sembra voler trionfare a tutti i costi sullo spazio.

Lo spazio detiene il ruolo di comunicare il senso della temporalità, infatti, le cose periscono nel tempo, ma il tempo di per sé non cambia perché *i giorni dello spirito non passano mai*.¹²

¹⁰ ROVELLI, *L'architettura del tempo*, in *Crescere in saggezza*, a cura di J. Neusner - N. M. M. Neusner, Gribaudi, Milano 2001, 75.

¹¹ *Ivi*, 74.

¹² *Ivi*, 76.



4. Polisensorialità del tempo

Il «tempo» secondo Heschel è dotato di un vasto spettro di sensi, entro i quali lo si può intendere. È una via da percorrere, il verso da cui prende inizio la vita, e questo fa rima con l'anticipazione, l'attesa e il ricordo.

L'uomo vivendo il tempo è chiamato a svilupparne il senso ultimo, che è quello dell'eternità. Questi passa attraverso l'anticamera del «senso della gratitudine» che ci rende vigili al prossimo momento e ad essere grati per quello appena trascorso.

Sorge il quesito sul come assumere i tratti di quest'eternità già nel tempo presente. Sarà necessario sviluppare il «senso d'accoglienza», perché l'uomo è testimone e collaboratore della creazione continua del mondo. Ogni momento richiede un duplice atteggiamento, quello di essere accolto e di essere salutato dall'uomo.

Una volta salutato ed accolto si è pervasi dal «senso di meraviglia» per quest'apertura al presente. La Creazione ha fatto breccia nell'uomo e a questi è richiesto di riempire il proprio momento di significato. La meraviglia traspare anche negli esseri umani, oltre che nella realtà, attraverso la risposta nei loro atti di santificazione quotidiana.

Nei rapporti con le cose si può coltivare il «senso d'anticipazione» con i propri atti del progettare, temere e sperare. Nel progettare il tempo l'uomo sviluppa la propria visione creativa della realtà confrontandosi con essa. L'anticipazione comporta una responsabilità solidale nei confronti delle cose: infatti, è nel confronto con la realtà che viene generata la relazione con le cose. Il «senso di responsabilità» assegna la durata al tempo interiore dell'uomo prendendo contatto con i singoli momenti, perché il passato è contenuto nel futuro che si sta affacciando.

5. Conquistare lo spazio e santificare il tempo¹³

Heschel indica due modi opposti in cui ci relazioniamo con la realtà. In questo caso la dicotomia che viene presentata è quella che pone a confronto il manipolare il mondo e l'apprezzare il mondo. La civiltà tecnica si presenta alla conquista dello spazio; conquistare potere e controllare il mondo dello spazio – osserva Heschel – è uno dei compiti umani. L'azzardo che l'uomo compie è quello di assecondare la propria sete di controllo sullo spazio, rinunciando alla cittadinanza nel «regno del tempo», concedendogli di essere il centro della sua esistenza. Nel «regno del tempo» conta l'essere e non l'averlo, il dare e non il possedere, il condividere e non il controllare, l'affrontare e non il sottomettere. Vivendo appieno nel «regno del tempo» le relazioni umane si trasformano in atti di solidarietà sostenuti dalla reciproca fratellanza.

Le tradizioni religiose sostengono che *l'uomo è capace di sacrificio, di disciplina, di esaltazione morale e spirituale, che ogni uomo è capace di impegno radicale*.¹⁴ La santifica-

¹³ HESCHEL, *The shabbat, its meaning for a modern man*, The Nooday Press, NY 1994²¹, 101.

¹⁴ HESCHEL, *Il canto della libertà*, Qiqajon, Magnano 1999, 59.



zione del tempo, da parte dell'uomo, avviene nel quadro ermeneutico del sacrificio, in forza di tre componenti, *in primis*, Dio, l'anima e il momento.

Nella creazione del mondo Dio ha santificato già il tempo, poiché il mondo è stato creato in sei giorni, ed ancor 'oggi la sua sopravvivenza dipende dalla santità del tempo, in particolare del settimo giorno. Come si è notato Heschel si confrontò aspramente con l'avvento della società tecnologizzata quando scrisse nel 1951 il suo saggio sul *Sabato*, si scagliò contro il diffuso atteggiamento umano nei confronti delle tecnologie, che alimentano quel senso d'umana supremazia nei confronti dello spazio, ma *sono incapaci di riconquistare anche un solo attimo trascorso*.¹⁵ Con l'obiettivo di rendere l'uomo emancipato dalla civiltà tecnica, sorge l'urgenza, oggi più che mai, di recuperare quella dimensione di sacralità del tempo affinché l'uomo possa riappacificarsi con il suo limite «spazio-temporale». Infatti, gli esseri umani sono in grado di trascendere lo spazio, ma a loro volta sono trascesi dal tempo. Appunto perché il tempo, sin dalla creazione, appartiene alla divinità ed è in una dimensione di continua creazione grazie anche alla cooperazione con l'uomo che si rende agricoltore e non agrimensore della Terra.

Uno dei problemi che si presentano è il come apprezzare l'istante, questo è un cammino che si percorre per l'intera vita apprendendo come riorientare la prospettiva umana sulla propria natura e sul mondo: *coltivando una capacità di cogliere il prodigio continuo della Creazione e il suo mistero, educati dal senso del timore*.¹⁶

6. Innamorarsi dell'eternità¹⁷

Alice «Per quanto tempo è per sempre?»

Bianconiglio «A volte, solo un secondo»

(L. CARROLL, *Alice nel paese delle meraviglie*)

L'eternità è un concetto terreno secondo la cultura latina, mentre il concetto d'eternità nel mondo ebraico è posto in relazione con la divinità. L'ebraismo fa coincidere l'eternità con la Toràh, perché il mondo è transitorio ma la Parola divina dalla quale proviene è eterna. L'eternità è l'autentica conquista a cui bramare, poiché il tempo non lo si può barattare con lo spazio, la moneta di scambio non reggerebbe il controvalore nel «regno del tempo». Raggiungere l'eternità è un'arte dei sapienti, un traguardo per coloro che sanno colmare il loro tempo con lo spirito, per fare ciò si deve *tramutare il tempo stesso in eternità* e tralasciare le preoccupazioni che affiggono la dimensione spaziale.¹⁸

In altri termini, nel tempo presente l'uomo è sottoposto alle continue sollecitazioni della temporaneità, ma solamente ponendo lo sguardo oltre la realtà fattuale si è in grado di scorgere, in maniera spirituale, l'eternità.

Quante volte abbiamo l'impressione di «perdere tempo»? Ponendoci nella prospettiva divina nulla è perduto, anche se le cose materialmente svaniscono e per questo ci si sente smarriti, perché il riferimento è spaziale.

¹⁵ Cf. HESCHEL, *Il sabato: il suo significato per l'uomo moderno*, Garzanti, Milano 2001, 143.

¹⁶ HESCHEL, *L'uomo non è solo: una filosofia della religione*, Mondadori, Milano 2001, 59-60.

¹⁷ *Op. cit.*, 188.



L'esistenza tra «tempo» ed «eternità» è spesa nell'espansione di quell'energia vitale proveniente da Dio, come in un motore a due tempi, il punto morto inferiore è la temporalità della realtà della vita fisica mentre in quello superiore vi si trova l'eternità, il tempo indiviso di Dio.

L'albero motore è composto da una solida linea temporale verticale, mentre l'energia che brucia - il combustibile - è *l'eternità liquida ed elastica*.¹⁹ Per dirla con termini biblici, il tempo è trasformazione di quell'energia del roseto ardente di Mosè, non si consuma ma brucia.

La dimensione della contemporaneità va vissuta nell'eternità di ogni momento, perché questo è contemporaneo a Dio stesso. Le derive umane spaziali sono contenute tra le rive divine dell'eternità, il mondo non è che un momento contemporaneo all'altro. Vivere l'eternità significa rendere possibile il ritorno del tempo alla sua sorgente, a Dio.

Il «senso di meraviglia» ci fa prendere coscienza che il tempo è breve; con l'ausilio della coscienza l'uomo si ritira nell'intimo ed è in questo modo che si appropria del «senso del durevole» a cui tanto anela, perché durare è *entrare in comunione con Dio* in ogni singolo momento. *Nella temporalità un momento non ha un altro momento contemporaneo. Ma nell'eternità ogni momento può divenire contemporaneo di Dio.*²⁰

Questa capacità di percepire la meraviglia del mondo, di provare stupore per il mistero della vita, dipende dal modo in cui s'intende vivere ed avvicinarsi al mondo. Il proprio modo di pensare non è ascrivibile al solo stile di vita, anche se da questo ne è influenzato. Il pensiero riassume la verità che intendiamo vivere nel corso dell'esistenza, questo è un'eco della relazione instaurata con il mondo.

Egli osserva che mentre la civiltà avanza, inversamente il senso di meraviglia diminuisce. Questo è un sintomo allarmante. Lo stupore, quello radicale, è un prerequisito per un'autentica consapevolezza della vita.

Heschel condanna l'opaco splendore delle teorie, che in qualche modo rispondono ad alcune delle istanze umane, ma non forniscono soluzioni soddisfacenti ai problemi esistenziali, soffocandone la spinta innata a porre la domanda più urgente su quale sia il segreto, il mistero dell'esistenza; cioè il motivo per il quale l'uomo è chiamato ad una vita piena. *Solamente chi non ha assaporato né il terrore della vita né la meraviglia sublime della vita, solo coloro che negano che il significato ultimo dell'esistenza sia la gioia, non possono pretendere di rappresentare per le generazioni future un'eredità sulla quale poggia ancor 'oggi la domanda di come la vita abbia un senso in totale assenza di meraviglia? Senza porsi in atteggiamento di lotta e sfida non si realizzerà una vita autenticamente umana.*²¹

Essere testimoni della perpetua meraviglia del mondo significa essere consapevoli che la fonte del tempo è l'eternità, che il segreto dell'essere è l'eterno nel tempo.

¹⁸ Cf. HESCHEL, *Il sabato: il suo significato per l'uomo moderno*, Garzanti, Milano 2001, 64.

¹⁹ HESCHEL, *Il sabato: il suo significato per l'uomo moderno*, Garzanti, Milano 2001, 153.

²⁰ HESCHEL, *L'uomo non è solo: una filosofia della religione*, Mondadori e-book, Milano 2001, 179.

²¹ Cf. HESCHEL, «On Prayer», in *Conservative Judaism*, 25 (1), (Fall 1970), 11-12.



Epilogo

Da quanto emerso dagli scritti di Heschel il «tempo» è architettato in tal modo da poter coniugare nella sua dimensione del futuribile il senso del durevole, ma non a scapito del presente, che racchiude sotto forma di una spirale tutte le sue dimensioni esperienziali, in quanto non ritorna mai su se stesso ripiegandosi, ma è reversibile, appunto perché ciò che connette il passato con il futuro è la sua possibilità di proiettare davanti a se la propria esistenza. Il tempo è frontiera tra la temporalità e l'eternità, cioè presenza di Dio nell'umana prossimità con il sacro. L'elemento umano rappresenta questa linea di confine del divino, *spetta all'uomo, infine, giungere a percepire l'impossibile nel possibile, a percepire la vita eterna nelle azioni di tutti i giorni.*²²

Per questo filosofo il tempo non è una categoria filosofica o scientifica da considerarsi ne come teoria *a priori* ne a *posteriori*, ma è espressione dell'eternità divina colta nella storia umana, sostenuta a *fortiori* dall'Amore che pervade il creato sin dalla sua genesi.

L'obiettivo della vita spirituale è cogliere ciò che è eterno nel tempo, cioè vivere un momento sacro e per farlo non sarà necessario fuggire dal «regno dello spazio», in quanto espressione massima dell'Amore di Dio per gli uomini, ma rispondere all'Amore di Dio, cioè – come icasticamente si esprime Heschel – *essere innamorati dell'Eternità.*²³

²² HESCHEL, *L'uomo non è solo: una filosofia della religione*, Mondadori e-book, Milano 2001, 159.

²³ HESCHEL, *Il sabato: il suo significato per l'uomo moderno*, Garzanti, Milano 2001, 73.



Bibliografia

Monografie

- M. DORATO, *Che cos'è il tempo, Einstein, Göedel e l'esperienza comune*, Carocci, Roma 2013.
- A. J. HESCHEL, *Il sabato: il suo significato per l'uomo moderno (The shabbat, its meaning for a modern man, 1951)*, Garzanti, Milano 2001.
- , *L'uomo non è solo: una filosofia della religione (Man Is Not Alone: A Philosophy of Religion, 1951)*, Mondadori, Milano 2001.
- , *Il canto della libertà*, Qiqajon, Magnano 1999.
- , *L'uomo alla ricerca di Dio*, Qiqajon, Magnano 1995.
- , *Dio alla ricerca dell'uomo: una filosofia dell'ebraismo (God in search of man – 1955)*, Torino, Borla 1969.
- F. ORILIA, *Filosofia del tempo. Il dibattito contemporaneo*, Carocci, Roma 2012.
- C. ROVELLI, *L'ordine del tempo*, Adelphi eBook, Milano 2017.

Studi

- A. J. HESCHEL, *L'architettura del tempo*, in *Crescere in saggezza*, a cura di J. Neusner - N. M. M. Neusner, Gribaudi, Milano 2001, 71-84.
- , *Spazio, tempo e realtà: la centralità del tempo nella visione biblica del mondo*, in *Crescere in saggezza*, a cura di J. Neusner - N. M. M. Neusner, Gribaudi, Milano 2001, 71-84.
- D. J. MOORE, *The Human and the Holy: The Spirituality of Abraham Joshua Heschel*, Fordham University Press, 1989.

Articoli

- A. J. HESCHEL, «On Prayer», in *Conservative Judaism*, 25 (1), (Fall 1970).
- , «Architecture of Time», in *Judaism*, 1 (1952), 44-51.
- , «Space, Time and Reality: The Centrality of Time», in *Judaism*, 1 (1952), 262-69.



Fede, speranza e carità: accogliere l'alterità di Dio, di se stessi e dell'altro

di Luca Gigliotti*

Introduzione

Lo scopo di questo studio è rileggere le virtù teologali all'interno di una riflessione sul vissuto cristiano che fa dell'*accoglienza* il suo fondamento e la sua chiave interpretativa. In effetti, il tema dell'*accoglienza* è di estrema attualità. Se ne discute molto non solo in ambito di studio o di speculazione, ma è la stessa storia che ci interpella a metterci a confronto con questo tema. Si parla di accoglienza in ambito psicologico, sociologico, umanitario¹. Qui, invece, se ne parlerà nel contesto di una riflessione sul vissuto dell'esperienza cristiana. Chiaramente ci saranno rimandi e collegamenti ad altri ambiti perché, in fondo, la vita cristiana abbraccia l'uomo in tutte le sue dimensioni. Così, in particolare, leggeremo la fede come accoglienza dell'Alterità di Dio; la speranza come accoglienza dell'alterità di se stessi; la carità come accoglienza dell'alterità dell'altro.

Prima di iniziare la nostra riflessione occorre premettere che parlando delle virtù teologali, si accenna a un'unica realtà di mutua inclusione. La suddivisione è *funzionale* allo svolgimento del lavoro. Facendo questo, però, proveremo a sottolineare e far emergere questa unità indivisibile.

A fondamento del nostro cammino si trova il dato scritturistico. Tra i numerosi richiami al testo biblico, emerge sicuramente la vicenda concreta e spirituale di Abramo, nostro patriarca nella fede. Procederemo inserendoci nella riflessione sulle virtù, richia-

* Luca Gigliotti, sacerdote della diocesi di Lamezia Terme, licenziando in teologia spirituale presso la Pontificia Università Gregoriana.

¹ J. VANIER, *La comunità luogo del perdono e della festa*, Jaca Book, Milano 2002, 299: «Accogliere è un segno di vera maturità umana e cristiana. Non è soltanto aprire la propria porta e la propria casa a qualcuno. È fargli spazio nel proprio cuore, perché possa esistere e crescere; uno spazio nel quale si senta accettato così com'è, con le sue ferite e i suoi doni. Questo suppone che esiste un luogo segreto e calmo nel nostro cuore, dove gli altri possono riposarsi. Se il cuore non è calmo, non può accogliere. Accogliere è essere aperti alla realtà così com'è, filtrandola il meno possibile [...] la realtà del mondo, delle persone, di Dio e della Parola di Dio». Interessanti studi a riguardo sono anche: J. SCHREINER - R. KAMPLING, *Il prossimo, lo straniero, il nemico*, EDB, Bologna 2001; C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile*, vol. I, EDB, Bologna 2009. Si veda anche E. BIANCHI, *Fede e fiducia*, Einaudi, Torino 2013; E. LÉVINAS, *Etica e infinito*, Castelvecchi, Roma 2012. Di grande attualità per i risvolti sociologico-umanitari è il volume di R. MANCINI, *La scelta di accogliere*, Qiqajon, Bose 2016. V. COTESTA, *Sociologia dei conflitti etnici: razzismo, immigrazione e società multiculturale*, Laterza, Bari 2009.



mando autori accreditati che, a loro volta, fondano il loro pensiero su quello classico, tendando, allo stesso tempo, di mantenere un linguaggio e un modo di procedere vicino alla sensibilità dei nostri giorni.

1. Fede: accogliere l'Alterità di Dio

Riguardo la fede, non possiamo non scomodare il Patriarca Abramo. In lui, tutto il popolo di Israele vede, in un certo senso, prefigurata la sua stessa natura, la sua stessa vicenda. In Abramo anche noi possiamo ritrovare l'anticipo della nostra esperienza di vita.

La vicenda di Abramo si apre con un invito, che ha tutto il tono di essere un imperativo, da parte di Dio: «Vattene dalla tua terra, dalla casa di tuo padre e dalla tua discendenza verso una terra che io ti indicherò». (Gen 12,1) «È interessante riflettere sul fatto che la prima parola che Dio rivolge all'uomo, a quest'uomo che si chiama Abramo, è "lekh lekka"»², vattene, parti, mettiti in viaggio. Potremmo quasi dire che la prima parola della fede è un invito a mettersi in movimento, in cammino. «La Fede, quella che ci insegna Abramo, è imparare a partire, a mettersi in viaggio»³. E per far questo, per mettersi in viaggio, ci è chiesto di lasciare qualcosa, ci è chiesto di abbandonare alcune certezze.

1.1. Perché i miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie

La prima certezza che dobbiamo abbandonare è proprio la pretesa di avere certezze.

La venuta di Dio nella storia, la storia dell'umanità ma anche la storia di ciascuno di noi, è imprevedibile. Non ne conosciamo «né il giorno, né l'ora» (Mt 25,13). Non ne conosciamo né i modi, né i tempi, né possiamo programmare il nostro incontro con Lui. A tal proposito basta citare, tra tutte, le parabole *del ladro*⁴ o *delle dieci vergini*⁵. Dio ci sorprende, ci stupisce. Questo non perché voglia coglierci alla sprovvista, voglia incontrarci quando non siamo pronti. L'incontro con Lui presuppone la capacità a lasciarsi sorprendere, stupire, meravigliare. Ogni qualvolta facciamo un incontro autentico con Lui dovremmo sentirci un po' colti alla sprovvista, e questo non perché voglia fregarci, ma perché ci supera, è sempre oltre le nostre aspettative, è eternamente oltre. Questo significa che Dio è inafferrabile? No. Piuttosto ci ricorda che Dio non è controllabile.

Chi pretende di gestire i tempi di Dio, i tempi dell'incontro con Dio, difficilmente riuscirà a fare un incontro autentico. Aver fede è anche fidarsi dei tempi che Dio sceglie per ciascuno di noi. Non perché tempi imposti da Lui, impeccabilmente determinati, ma perché sono tempi che ci vengono donati a nostro vantaggio. Se Dio sceglie per noi un tempo è perché noi necessitiamo di quel tempo, siamo chiamati a vivere quel tempo.

² L.M. EPICOCO, *Sale, non miele. Per una fede che brucia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017, 56.

³ EPICOCO, *Sale, non miele*, cit., 58.

⁴ Cf Mt 25,37-44; Lc 12,35-40.

⁵ Cf Mt 25,1-13.



1.2. La distruzione di un'immagine

Se Dio è imprevedibile nei tempi, nei luoghi e nei modi in cui si rende presente a noi, lo è anche nel suo essere irriducibile, non circoscrivibile ad una sola immagine, ad un solo pensiero, ad una sola esperienza.

Ad un certo punto del suo cammino di liberazione dell'Egitto, il popolo di Israele sperimenta una nuova condizione di schiavitù. Questa volta, però, è lo stesso popolo che la determina. Ci racconta il libro dell'Esodo:

«Il popolo, vedendo che Mosè tardava a scendere dalla montagna, si affollò intorno ad Aronne e gli disse: “Facci un dio che cammini alla nostra testa, perché a quel Mosè, l'uomo che ci ha fatti uscire dal paese d'Egitto, non sappiamo che cosa sia accaduto”. Aronne rispose loro: “Togliete i pendenti d'oro che hanno agli orecchi le vostre mogli e le vostre figlie e portateli a me”. Tutto il popolo tolse i pendenti che ciascuno aveva agli orecchi e li portò ad Aronne. Egli li ricevette dalle loro mani e li fece fondere in una forma e ne ottenne un vitello di metallo fuso. Allora dissero: “Ecco il tuo Dio, o Israele, colui che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto!”. Ciò vedendo, Aronne costruì un altare davanti al vitello e proclamò: “Domani sarà festa in onore del Signore”. Il giorno dopo si alzarono presto, offrirono olocausti e presentarono sacrifici di comunione. Il popolo sedette per mangiare e bere, poi si alzò per darsi al divertimento» (Es 32,1-6).

Nel processo di accoglienza dell'Altro dobbiamo partire da una constatazione, forse scomoda ma veritiera: la nostra fede è spesso una fede idolatrica. Anche noi, come è accaduto al popolo di Israele, facciamo di Dio un'esperienza idolatrica. «L'idolatria è il tentativo che noi facciamo di fermare Dio in una formula, in un'immagine, in un'idea, in qualcosa che ci siamo disegnati di Lui»⁶. Questa è un'esperienza tutta umana e non sempre è negativa in sé. In fondo noi arriviamo a Dio anche attraverso quelle immagini, quelle idee, quelle formule. Il problema nasce quando tutto questo diventa per noi un assoluto, quando quell'immagine diventa *idolo*, quando il mio pensiero diventa l'unico orizzonte possibile. «Quando il popolo riduce Dio a essere solamente *il suo Dio*, cioè la sua immagine [...] gli nega il diritto di esistere, cioè di essere differente»⁷. «Non possiamo mai circoscrivere nei nostri concetti, nella nostra affettività, nella nostra esperienza comune o solitaria colui che, per definizione, è al di là»⁸. Dio è nei nostri concetti, nelle nostre esperienze, nei nostri affetti, ma tutte queste cose non sono Dio.

Allora, il primo e fondamentale passaggio nell'accoglienza dell'Altro per eccellenza, è la *distruzione* dell'immagine che di Lui ci siamo fatti. «Abbiamo bisogno quindi di passare attraverso il trauma della distruzione»⁹, liberarci dell'immagine *idolatrica* per fare esperienza del vero Dio. Non una semplice esperienza, «ma l'esperienza di un'interazione concreta con il Dio della rivelazione cristiana che abbraccia tutte le dimensioni della vita, e perciò si specifica che si tratta di un *vissuto* che si prolunga nel tempo e non di un'esperienza puntuale»¹⁰.

⁶ EPICOCO, *Sale, non miele*, cit., 16.

⁷ M. DE CERTEAU, *Lo straniero o l'unione nella differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010, 176.

⁸ DE CERTEAU, *Lo straniero o l'unione nella differenza*, cit., 9.

⁹ EPICOCO, *Sale, non miele*, cit., 16.

¹⁰ R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione*



Ritorniamo così all'immagine del cammino. Se è vero che la fede è «fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono» (Eb 11,1), è la radice della nostra vita spirituale, non dobbiamo pensare che la fede sia *possedere tutto Dio*. La fede è, piuttosto, un'apertura fiduciale verso Dio. «Non è credere semplicemente che Dio esista [...] è credere che Lui mi ama»¹¹. Ed è proprio l'esperienza del percepire quest'amore che ci cambia realmente, che rende possibile quest'apertura carica di fiducia. Potremmo dire, ancora, che la fede è l'esperienza di riscoprirsi figli e riconoscersi figli amati. È proprio di un figlio amato, infatti, restare nella relazione con il padre e con la madre anche quando non se ne comprendono pienamente le scelte, le intenzioni, le richieste. Perché un figlio sa che, al fondo di ogni scelta, di ogni richiesta, resta l'amore. Ciò che fonda l'esperienza della fede è credere all'amore da parte di Dio.

2. Speranza: accogliere l'alterità di se stessi

Fede e speranza sono strettamente collegate. Se la fede identifica la relazione tra l'uomo e Dio, relazione *agapica*, relazione dei figli nel Figlio con il Padre, la speranza è al contempo desiderio di partecipare di questa relazione in maniera piena e virtù che alimenta e sostiene il cammino dell'uomo. Ciò in cui crediamo lo crediamo realizzabile grazie alla speranza. Potremmo dire che la speranza è ciò che rende viva la nostra fede. Ma l'uomo, nel cammino della vita, spesso si trova davanti a difficoltà, a prove, che fanno sembrare la *meta* irraggiungibile. La speranza è ciò che anima il cammino, «si sviluppa come fiducia nella grazia di Dio che permetterà di superare tutte le difficoltà»¹². Non parliamo, quindi, di un semplice *ottimismo*, ma di una consapevolezza, cioè di sapere che dentro alle cose, e ad ogni cosa, agisce la grazia. «Sperare significa vivere con la consapevolezza che c'è nascosto in ogni cosa un bene. Al fondo di tutto c'è sempre un bene»¹³. Sperare è vivere in quest'ottica la relazione con tutto ciò che è creato, a partire da noi, dalla nostra vita.

2.1. Stranieri a se stessi

Potrebbe sembrare strano, ma tutti noi, ad un certo punto, facciamo l'esperienza di sentirci *stranieri a noi stessi*¹⁴, diversi cioè dall'idea che di noi c'eravamo fatti. «Spesso ciascuno ha un'idea preconcepita di sé, frutto della propria pre-comprensione o del giudizio altrui»¹⁵. Nel processo autoconoscitivo questa *diversità* emerge e diventa evidente per noi che «stranamente, lo straniero ci abita: è la faccia nascosta della nostra identi-

ne interiore, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 129.

¹¹ EPICOCO, *Sale, non miele*, cit., 71.

¹² Ch. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, San Paolo, Roma 1952, 147.

¹³ EPICOCO, *Sale, non miele*, cit., 83.

¹⁴ Cf J. KRISTEVA, *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano 1990.

¹⁵ A.M. PAPPALARDO, *Chi non è ospitale non è degno di vivere. Suggestioni per una spiritualità dell'accoglienza*, EDB, Bologna 2011, 200.



tà»¹⁶. Quindi, «la *stranierità* [...] non è solo parte costitutiva del credente nelle sue relazioni con il mondo, ma in senso traslato è divenuta anche una dimensione interiore dell'uomo in rapporto con la propria ombra, ovvero con il proprio lato lunare, nascosto agli altri e, spesso, a se stesso»¹⁷.

Ritorniamo alle parole del dodicesimo capitolo di Genesi. L'invito che Dio rivolge ad Abramo, *lekh lekha*, letteralmente si traduce con *vattene verso te stesso*. Sembra che tutto il cammino di Abramo sia un riappropriarsi di sé, della sua vera immagine. Non parliamo qui di un'operazione meramente psicologica – nulla in contrario – ma piuttosto di un processo spirituale. «Abramo diventa così il capostipite di un doppio movimento: uno reale, orizzontale, perché effettivamente lascia la casa di suo padre e si mette in cammino. E allo stesso tempo diventa il capostipite della vita spirituale, perché la vita spirituale è andare verso se stessi, rientrare in noi stessi»¹⁸. Abramo è chiamato a riscoprire se stesso con uno sguardo nuovo.

Molte volte, nel suo cammino, si ritroverà a lottare con se stesso. In questa lotta più volte viene meno la fiducia in Dio, nell'Alleanza che con Lui aveva stabilito. Di conseguenza verrà meno anche la fedeltà a se stesso e alla sua vocazione. Ma il cammino di Abramo è proprio il tentativo costante di rispondere alla chiamata che da sempre *YHWH* gli aveva rivolto. Il suo è un viaggio dentro ad una promessa che prima di essere promessa di una discendenza e di una terra, è promessa di un volto, il suo. Abramo riesce a fare unità in sé tra ciò che Dio gli chiede e gli affida, e tra ciò che lui si aspettava. Abramo, cioè, è fedele al reale.

2.2. Accogliere se stessi

Accogliere se stessi è andare alla ricerca del vero sé, è partire dal reale. Nel tentativo di fare ciò, potremmo imbatterci in due pericoli: «l'aver uno scarso sentire di sé, una bassa autostima, come pure avere un'autostima esagerata e fuori dalle righe, irreali»¹⁹. Entrambe le derive hanno, però, lo stesso risultato: fuggire il vero sé. Accogliere se stessi è accogliere ciò che davvero siamo, non le nostre illusioni.

Può sembrare paradossale, ma l'accogliere se stessi parte da una cosa che noi odiamo: la nostra fragilità, la nostra debolezza, il lato di noi che meno ci piace. Spesso noi tentiamo di sbarazzarci della nostra fragilità, tentiamo di toglierla di mezzo. Accogliere l'alterità di se stessi è, invece, iniziare a prendersene cura, guardare alla nostra povertà con occhi compassionevoli. Questo non per amore alle nostre fragilità, ma per amore a noi dentro le nostre fragilità.

Il primo passo nel cammino di accoglienza di sé è dare un nome alle nostre fragilità, esporle, portarle alla luce. Questo non significa necessariamente condividere tutto di

¹⁶ KRISTEVA, *Stranieri a se stessi*, cit., 9.

¹⁷ C. DI SANTE - F. GIUNTOLI, *Lo straniero e la Bibbia: verso una fraternità universale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011, 44-45.

¹⁸ EPICOCO, *Sale, non miele*, cit., 56.

¹⁹ PAPPALARDO, *Chi non è ospitale non è degno di vivere*, cit., 200.



noi con ciascuno. Dare un nome è fare verità, partire dal reale. Solo così può iniziare un cammino di crescita.

Partire dalle povertà perché è lì che maggiormente si manifesta l'aiuto di Dio. Non siamo chiamati, infatti, ad amare la nostra debolezza per un amore fine a se stesso, ma perché l'esperienza della nostra fragilità ci fa fare immediatamente esperienza di Dio. L'uomo, nel momento in cui prende coscienza della sua debolezza e della sua piccolezza, fa anche l'esperienza di aprirsi con fiducia all'aiuto di Dio.

Paolo può aiutarci a comprendere meglio questo passaggio. Nella Lettera ai Romani afferma: «c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo. Infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio» (Rm 7,18-19). Paolo descrive la contraddizione che vive: da un lato il desiderio di unirsi pienamente a Cristo e dall'altro l'esperienza della sua debolezza. Nel fare esperienza di questo, però, comprende che la sua fragilità non è terra da fuggire, ma luogo dell'incontro con Cristo, che la sua piccolezza non è estraneità da temere, ma *straniero* da riportare a casa, da ricondurre a Cristo. Nella Seconda Lettera ai Corinzi affermerà: «Ed egli mi ha detto: "Ti basta la mia grazia; la mia potenza infatti si manifesta pienamente nella debolezza". Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo» (2Cor 12,9). Ecco cosa fa la speranza nella nostra vita: permette a Cristo di dimorare in noi, ci fa rimanere aperti e disponibili all'azione della sua grazia nella nostra vita.

Accogliere se stessi è ritornare all'immagine originaria, a ciò che Dio ha pensato per noi da sempre. Proprio come Abramo, anche noi siamo chiamati ad *andare verso noi stessi*, verso la parte più vera di noi, quella che da sempre Dio ha pensato per noi. Questa esperienza è possibile solo se ci lasciamo plasmare dallo Spirito, perché è lo Spirito che rende possibile nell'uomo la vita in Cristo.

Sperare è lasciarsi informare dallo Spirito che ci rende partecipi della vita filiale di Cristo, immagine dell'uomo vero.

Accogliere se stessi è un passaggio fondamentale perché una persona che non ha iniziato questo processo di accoglienza di sé non sarà capace di accogliere neppure gli altri. Lo straniero che lo abita, non ricondotto a casa, continuerà ad esistere sempre nel volto del fratello. «Solo quando percepiremo e ospiteremo lo straniero in noi – perché c'è in noi! – fino al punto di dividerlo e di farlo conoscere, pur con paura, all'estraneo che ci sta di fronte, solo allora l'estraneo in noi e fuori di noi cesserà di essere tale e, pur in tutta la sua benedetta diversità, si trasformerà in fratello»²⁰. Una persona che non ha iniziato questo processo difficilmente riuscirà anche ad aprirsi all'incontro autentico con Dio. Accogliere se stessi è rendersi disponibili ad accogliere l'Altro per antonomasia, Dio, e l'altro che si trova accanto a noi, il nostro fratello.

²⁰ DI SANTE – GIUNTOLI, *Lo straniero e la Bibbia*, cit., 45.



3. Carità: accogliere l'alterità dell'altro

«Queste dunque le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità; ma di tutte più grande è la carità!» (1Cor 13,13). Con questa affermazione Paolo conclude il bellissimo *Inno alla carità* nel capitolo 13 della *Prima lettera ai Corinzi*. Siamo giunti all'ultima tappa del nostro cammino, quella in cui cercheremo di declinare la terza virtù teologale, la carità appunto, come tentativo di accogliere l'alterità dell'altro. Prima di procedere, però, è necessario fare due precisazioni. Perché Paolo afferma che la carità è la più grande tra le virtù? Ci sono almeno due motivi che ci portano ad affermare il *primato* della carità. Dice Bernard: «la preminenza della carità nella trasformazione spirituale deriva dalla sua origine divina e si manifesta anche nell'universalità con la quale tale virtù pervade ogni attività spirituale ed è presente, informandole, in tutte le vocazioni della chiesa»²¹. *Origine divina e universalità* rendono la carità la più grande delle virtù, sanciscono il suo primato.

Quando pensiamo alla carità, all'amore, pensiamo subito ad un movimento che parte da noi e giunge fino all'altro. Questa convinzione, però, è una trappola perché rischia di farci cadere in un mero volontarismo, in un tentativo *tutto umano* di amare. Dovremmo sempre ricordarci, però, che per dare c'è bisogno innanzitutto di ricevere. Carità è innanzitutto riconoscere che siamo amati, è accogliere in noi l'amore di Dio. Questa non è solo una premessa necessaria allo svolgimento di questo lavoro. È una premessa necessaria alla nostra vita. Dovremmo sempre fare l'esperienza di sentirci amati, dovremmo sempre avere la certezza che «prima di tutto, prima di ogni altra cosa c'è l'amore»²² perché, come dicevamo nel primo capitolo, solo l'esperienza di questo amore ci cambia veramente.

Altra caratteristica dell'amore è la sua *universalità*. L'amore, cioè, quando è accolto è necessariamente condiviso, senza limiti, senza barriere. La particolarità dell'amore cristiano è che non si limita ad un contesto di privilegiati, né può essere circoscritto. Chiede l'apertura verso tutti, oltre le diversità e le divergenze, fino ad arrivare addirittura all'amore per i nemici, apice dell'amore cristiano.

Ad accompagnare la nostra riflessione sarà ancora la vicenda di Abramo a cui si aggiunge quella di Sara, sua moglie, e in cui tutti noi possiamo ritrovare la nostra. Abramo è forse l'immagine più eloquente dello straniero. Parte lasciando la casa di suo padre per andare in una terra non sua, una terra conosciuta solo nella fiducia alla promessa di YHWH. Nell'episodio avvenuto alle Querce di Mamre, Abramo e Sara, da stranieri, si fanno ospitali nei confronti dei tre uomini giunti in prossimità della loro tenda. Ci racconta l'autore di Genesi:

«Poi il Signore apparve a lui alle Querce di Mamre, mentre egli sedeva all'ingresso della tenda nell'ora più calda del giorno. Egli alzò gli occhi e vide che tre uomini stavano in piedi presso di lui. Appena li vide, corse loro incontro dall'ingresso della tenda e si prostrò fino a terra, dicendo: «Mio signore, se ho trovato grazia ai tuoi occhi, non passar oltre senza fer-

²¹ BERNARD, *Teologia spirituale*, cit., 154.

²² EPICOCO, *Sale, non miele*, cit., 115.



marti dal tuo servo. Si vada a prendere un po' di acqua, lavatevi i piedi e accomodatevi sotto l'albero. Permettete che vada a prendere un boccone di pane e rinfrancatevi il cuore; dopo, potrete proseguire, perché è ben per questo che voi siete passati dal vostro servo». Quelli dissero: «Fa' pure come hai detto». Allora Abramo andò in fretta nella tenda, da Sara, e disse: «Presto, tre staia di fior di farina, impastala e fanne focacce». All'armento corse lui stesso, Abramo, prese un vitello tenero e buono e lo diede al servo, che si affrettò a prepararlo. Prese latte acido e latte fresco insieme con il vitello, che aveva preparato, e li porse a loro. Così, mentre egli stava in piedi presso di loro sotto l'albero, quelli mangiarono» (Gen 18,1-8).

Usando l'ambivalenza di questa immagine – la stessa Scrittura parla ora al singolare ora al plurale – vogliamo vedere nelle figure dei tre uomini non solo l'accoglienza di Dio che si presenta alla soglia della loro vita, ma anche l'ospitalità di tre uomini, comuni pellegrini, stranieri erranti. Come accogliere l'altro che si presenta alla soglia della nostra vita pro-vocandoci, nella la sua diversità, a riconoscerci stranieri e scoprirci capaci di ospitalità? Proviamo anche noi a fare l'esperienza di Abramo a Mamre perché qui «si celebra l'ospitalità di Abramo, la capacità di vedere la differenza, farlesi incontro e accoglierla come dono»²³.

3.1. *Abitare il limite come soglia*

Quando parliamo di accoglienza dell'altro dobbiamo riconoscere subito che «la presenza degli altri, nello stesso tempo in cui è solidarietà che nutre, è una minaccia»²⁴. Oggi, in modo particolare, la paura dell'altro non è soltanto paura per chi è lontano da noi, per il forestiero, per lo straniero propriamente detto. «Questo atteggiamento di diffidenza e di difesa tende a inquinare tutti i nostri rapporti, al punto che finiamo per non praticare più l'ospitalità neppure nei confronti di chi possiamo definire, letteralmente, il “prossimo”, cioè chi è “più vicino”, chi vive accanto a noi condividendo la stessa lingua e la stessa cultura»²⁵. L'altro, spesso, genera in noi paura, perché ci fa fare immediatamente esperienza del diverso. La diversità è avvertita da noi come limite, ostacolo invalicabile che rende difficile l'incontro con l'altro. È per questo che, oggi in maniera particolare, si tende ad eliminare ogni diversità. Viviamo una società che spesso confonde il multiculturalismo con l'omologazione, le mode con l'unico pensiero possibile, che intende la libertà d'espressione come appiattimento del pensiero. Spesso finiamo per credere che l'unico modo possibile per accogliere l'altro sia renderlo simile a noi eliminando tutto ciò che è diverso. Ma questo significherebbe, inevitabilmente, eliminare l'altro, che esiste, appunto, nella sua diversità. A buon ragione Julia Kristeva afferma che «sintomo che rende appunto il *noi* problematico, forse impossibile, lo straniero comincia quando sorge la coscienza della mia differenza e finisce quando ci riconosca-

²³ E. BACCARINI, «Abitare il limite», in *Identità e accoglienza: tra limite e desiderio*, A. BISSONI – L. DI SCIULLO (edd.), Elledici, Leumann 2011, 20.

²⁴ DE CERTEAU, *Lo straniero o l'unione nella differenza*, cit., 25.

²⁵ E. BIANCHI, *Ero straniero e mi avete ospitato*, Bur, Bologna 2017, 72-73.



mo tutti stranieri»²⁶, quando facciamo delle differenze ciò che rende unica ed originale una persona. Le differenze, allora, non sono limite che impediscono l'incontro con l'altro, ma soglia che al tempo stesso determina ciò che sono e mi apre all'incontro. Una soglia, infatti, ha la doppia funzione di delimitare e consentire l'ingresso in una stanza *altra* rispetto a dove mi trovo. Una *soglia* è necessaria per rendere possibile l'identità di un individuo, per poterlo riconoscere nella sua diversità senza che questa diventi un ostacolo. Oggi, allora, «occorre risolutamente opporre un'apologia della differenza. Ciò per fedeltà al mistero cristiano. Non vi è più cristianesimo là dove risulta abolita una distanza irriducibile (tra Dio e gli uomini, attraverso quella che ci distingue tra noi): essa sola ci fa comprendere la natura dell'unione»²⁷.

3.2. Carità come accoglienza

Una grande tentazione quando si parla di carità, di amore, è quella di rimanere in astratto, di dare tante definizioni che poi non scendono nella concretezza della vita. In questa ultima parte della nostra riflessione proveremo a condividere alcuni piccoli passi che possono rendere la nostra carità *operosa*, cioè viva, concreta. Seguiremo, in gran parte, la declinazione tracciata da Enzo Bianchi²⁸ senza la pretesa di essere esaustivi, ma volendo comunque abbozzare alcune piste di riflessione.

Il primo e fondamentale atteggiamento è *tenere la porta aperta*. Abbiamo parlato, fin qui, della necessità di abitare il limite come soglia. È necessaria, infatti, una soglia per la stessa accoglienza. La soglia definisce chi siamo e fa sentire l'altro accolto in uno spazio *altro* rispetto a sé. Ma la soglia non deve mai trasformarsi in barriera, in muro, in ostacolo invalicabile. La porta dovrebbe essere sempre aperta per essere varcata. Per far questo è necessario che ciascuno percepisca se stesso come straniero.

«Se abbiamo coscienza che la *stranierità* abita in noi, allora anche la nostra casa, luogo dell'accoglienza, sarà pensata in modo tale da accogliere chi è straniero e sarà predisposta come un luogo capace di coltivare la relazione con chi è forestiero»²⁹. È necessario poi *ascoltare*. Alla base di ogni comunicazione riuscita sta, di certo, l'ascolto. Ascoltare è permettere all'altro di mostrarsi così com'è, permettergli di comunicare i suoi bisogni, le sue esigenze, i suoi desideri, i suoi sogni. «L'ascolto autentico ha sempre una dimensione di obbedienza»³⁰ perché spesso ci chiede di mettere da parte noi stessi per far spazio, innanzitutto, all'altro. Ascoltare autenticamente qualcuno, allora, significa anche *sospendere il giudizio*. Ciò non significa annullare la nostra personalità o identità ma, piuttosto, permettere all'altro di rivelarsi per ciò che davvero è, senza rinchiuderlo in schemi preconcepiuti. Serviranno poi l'*empatia* e la *simpatia* che ci porranno davanti all'altro come a colui nel quale trovare bellezza. Solo con queste premesse potrà

²⁶ KRISTEVA, *Stranieri a se stessi*, cit., 9.

²⁷ DE CERTEAU, *Lo straniero o l'unione nella differenza*, cit., 157.

²⁸ Cf BIANCHI, *Ero straniero e mi avete ospitato*, cit.

²⁹ BIANCHI, *Ero straniero e mi avete ospitato*, cit., 77.

³⁰ BIANCHI, *Ero straniero e mi avete ospitato*, cit., 79.



iniziare un *dialogo* vero, che non è solo uno scambio di parole, ma un'esperienza di *contaminazione* e di cambiamento: «dal dialogo non si esce come si era entrati»³¹.

«Nell'accoglienza cristiana c'è anche la consapevolezza che viene dalla fede: nell'ospite è presente Cristo stesso»³². Già dall'Antico Testamento possiamo attingere la consapevolezza che l'uomo è creato ad immagine di Dio ma «possiamo sentire l'unità del mondo divino con l'umano nel pieno senso solo dopo l'incarnazione di Gesù Cristo»³³. Quando accogliamo qualcuno è Cristo che accogliamo in lui. L'esperienza della carità è pienamente autentica quando accogliendo gli altri facciamo contemporaneamente esperienza di Cristo. Questo è possibile quando percepiamo gli uomini come membra del corpo, come unite inseparabilmente al Capo che è lo stesso Cristo.

Non solo. È da ricordare che, anche nell'ospitante, in colui che accoglie, è Cristo che agisce. Quando amiamo permettiamo a Cristo di amare in noi, con noi e attraverso di noi. «La maturità della vita spirituale è lasciare che Cristo possa amare in noi»³⁴. La maturità della vita spirituale è riconoscersi amati e capaci di amare.

Conclusione

L'essere accolti è una necessità e un desiderio che tutti percepiamo. Tutti facciamo esperienza del fatto che non bastiamo a noi stessi, che gli altri ci sono necessari, che noi, naturalmente, siamo disponibili all'apertura a ciò che è altro da noi. Ma l'esperienza dell'alterità – di qualsiasi alterità parliamo – non è sempre semplice. È per questo che, spesso, sviluppiamo meccanismi interiori di autosufficienza, di autosussistenza, di auto-determinazione. Ma per quanto proviamo a *ribellarci* a questo, finiremo sempre per giungere a questa conclusione: l'altro ci è necessario. Per dirla in altri termini, tutti noi percepiamo il bisogno di essere amati e accolti da qualcuno e quando questo non avviene sentiamo che qualcosa manca alla nostra vita.

Dietro questo bisogno apparentemente umano – o forse dovremmo dire propriamente umano, perché appartiene all'umanità nel senso più pieno – si cela una grande verità: noi siamo stati creati per amare e per essere amati. Tutti cerchiamo l'amore, tutti aneliamo all'amore. E questa è un'esperienza spirituale. Forse potremmo dire che l'esperienza spirituale è il tentativo di vivere in pienezza l'esperienza dell'amore.

In questo lavoro abbiamo cercato di tracciare un percorso di riflessione, non solo speculativa, ma piuttosto contemplativa, un cammino spirituale appunto, rileggendo le virtù teologali partendo dalla chiave interpretativa dell'accoglienza. Il lavoro, di certo, non è esaustivo, ma può rappresentare uno stimolo per un'ulteriore riflessione, oltre che ad un aiuto concreto nel cammino spirituale di ciascuno.

Tutti noi, infatti, se avvertiamo la necessità di essere accolti – che si trasforma anche in appello ad accogliere – e se facciamo esperienza di anelare all'amore, avvertiamo pure

³¹ BIANCHI, *Ero straniero e mi avete ospitato*, cit., 83.

³² BIANCHI, *Ero straniero e mi avete ospitato*, cit., 78.

³³ T. ŠPIDLÍK, *Manuale di spiritualità*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 2005², 244.

³⁴ EPICOCO, *Sale, non miele*, cit., 144.



la fatica di questo cammino. Nell'avvertire questa fatica, tuttavia, non dobbiamo scoraggiarci. Dobbiamo sempre ricordarci che quando parliamo di virtù teologali parliamo di qualcosa che non appartiene *naturalmente* all'uomo. Stiamo parlando di un dono che Dio stesso può farci. Dentro questa fatica, dentro anche all'esperienza del fallimento e dell'incapacità di vivere una vita teologale, dobbiamo porci in atteggiamento orante, dobbiamo domandare al Padre di donarci fede, speranza e carità.

*«O alto e glorioso Dio,
illumina el core mio.
Dame fede drecta,
speranza certa,
carità perfecta,
humiltà profonda,
senno e cognoscimento
che io serva li toi comandamenti. Amen»³⁵.*

³⁵ FRANCESCO D'ASSISI, «Preghiera davanti al Crocifisso», in *Fonti francescane*, E. Franceschini – al., ed., Padova 1980, 182, n. 276.



Indice

Sommario	2
Presentazione	3
La danza nella celebrazione cristiana con esempi dall'ufficiatura bizantina <i>di P. Leonide Beka Ebralidze</i>	4
Reconciled Diversity Theology and Spirituality in the Ecumenical Journey <i>by Sandra M. Schneiders</i>	30
1. Introduction	30
2. Where are we and What is going on?	32
3. The Spirit of the Council	34
4. Vatican II and the Emerging intellectual Zeitgeist of the 21st century: from metaphysics to phenomenology; from theology to theopoetics	35
5. The effect of Vatican II in the emerging theological climate of the 21st century	38
6. Conclusion	41
Come leggere i testi spirituali: principi metodologici ed ermeneutici <i>di Jesús Manuel García Gutiérrez</i>	42
1. La descrizione del contesto vitale del testo	45
1.1. Critica delle forme e generi letterari	45
1.2. Descrizione del contesto vitale del testo	46
2. Lettura ermeneutico-teologica per cogliere il significato del testo	47
2.1. Un vissuto spirituale già interpretato, da interpretare	47
2.2. Il dialogo ermeneutico tra autore e testo	49
2.3. Spiegazione e comprensione di un testo spirituale	50
2.4. Il coinvolgimento del lettore e la distanza da rispettare nella lettura critica del testo	51
2.5. Prospettiva inter-dialogica con quella degli altri interpreti	51
2.6. La tensione ermeneutica tra le parti ed il tutto	51
3. Il confronto con una criteriologia teologica	52
4. Una lettura applicata alla vita	54
5. A modo di conclusione: il potere trasformante della lettura	55
Bibliografia essenziale	56



**A proposito della pubblicazione de *La «divina presenza».*
L'esperienza mistica di Divo Barsotti. Un esempio concreto
 di applicazione del metodo «teologico esperienziale»**

<i>di Ruggero Nuvoli</i>	57
1. Primo passo metodico: storico-fenomenologico	58
1.1. Alcune specifiche sulla natura dell'elaborato	58
1.2. Il momento fenomenico	59
1.3. La fenomenologia dell'evento storico	61
1.4. La risonanza affettiva e cognitiva nel soggetto che vive l'esperienza	63
2. Secondo passo metodico: ermeneutico-teologico	63
2.1. L'utilizzo di una corretta ermeneutica	64
2.2. Confrontarsi con una criteriologia teologica	65
2.3. Comunicare, in modo proprio, ciò che si sperimenta	66
3. Terzo passo metodico: pratico-mistagogico	67
3.1. La reazione-decisione del soggetto che fa esperienza	67
3.2. Mistagogia	68
Conclusione	69

**Per continuare a riflettere sull'indole escatologica
 della Teologia spirituale: l'esperienza mistica come
 preludio della vita eterna in Teresa d'Avila**

<i>di Francesco Asti</i>	71
Introduzione	71
1. La dimensione escatologica nei manuali più significativi della teologia spirituale	73
2. Il rapporto tra teologia spirituale ed escatologia	79
3. Santità/perfezione, nucleo della teologia spirituale	83
4. La mistagogia, come iniziazione alla vita eterna	86
L'ESPERIENZA MISTICA COME PRELUDIO DELLA VITA ETERNA IN TERESA D'AVILA	88
1. L'esperienza mistica, prolessi della vita eterna	88
2. Teresa d'Avila: "Voglio vedere Dio"	93
3. Il desiderio della Patria lontana	97
4. La visione dell'Eterno nel tempo	101
5. Teologia della vita eterna	105
Conclusioni	108

**L'uomo-dato. L'esperienza umana alla prova del digitale:
 note su un discernimento a venire**

<i>di Secondo Bongiovanni</i>	110
Descrizione della problematica e modo di procedere	110



Premessa	111
1. Esperienza e discernimento	111
a. Discernimento	112
b. Esperienza	113
2. Esperienza spirituale ed esperienza digitale	116
(a). Esperienza spirituale	116
(b). Esperienza digitale	119
3. Tempo e desiderio ai tempi del mondo-dato	121
Conclusioni: l'uomo-dato	125
<i>Initium sapientiae timor Domini</i>	128
<i>di Dariusz Kowalczyk SJ</i>	128
1. Temere oppure non temere?	128
2. Temere Dio e non aver paura dell'uomo	129
3. Il timore e l'ira di Dio	130
4. Il timore di Dio come esperienza della propria infedeltà	131
5. Il timore e la pedagogia divina	132
6. Il timore di Dio e i sentimenti	134
7. Last but not least – il timore reverenziale	135
La presenza di <i>Qohelet</i> nelle opere di Giovanni della Croce	
<i>di Sandra Niccoli</i>	137
Introduzione	137
1. Il XVI secolo in Spagna: caratteri storici, culturali, ambientali	137
2. La bibbia nel XVI secolo in Europa e, in particolare, in Spagna	140
2.1. Le traduzioni	140
2.2. L'accessibilità	142
2.3. Il 'caso' di Fray Luis de Leyn	142
2.4. Luis de León e Giovanni della Croce a Salamanca	144
3. L'avvicinamento alla bibbia da parte di Giovanni della Croce	147
3.1. I primi studi	147
3.2. L'approfondimento personale	147
3.3. I testi utilizzati	148
3.4. I testi preferiti	149
4. <i>Qohelet</i>	151
4.1. La datazione e l'attribuzione	151
4.2. Il contenuto	153
4.3. Le interpretazioni	154
5. Giovanni della Croce e <i>Qohelet</i>	156
5.1. Le citazioni in "Salita del Monte Carmelo"	156
5.1.1. Il primo libro della <i>Salita</i>	156
5.1.2. Il secondo libro della <i>Salita</i>	158



5.1.3. Il terzo libro della <i>Salita</i>	161
5.1.4. Ingresso nella mistica	164
5.2. Le citazioni nel Cantico spirituale.....	165
5.3. Le citazioni in Fiamma di amor viva	166
5.4. Riassunto delle citazioni di <i>Qohelet</i> utilizzate da San Giovanni della Croce	168
6. <i>Qohelet</i> e Giovanni della Croce a confronto	169
7. Conclusione	170

Il tempo come frontiera dell'eternità in Abraham Joshua Heschel

<i>di Alessia Brombin</i>	172
Abstract	172
1. Status Quaestionis	173
2. Regnare sullo spazio per soggiogare il tempo?	174
3. Le cose sono la riva, il viaggio è nel tempo	176
4. Polisensorialità del tempo	177
5. Conquistare lo spazio e santificare il tempo	177
6. Innamorarsi dell'eternità	178
Epilogo	180
Bibliografia	181

Fede, speranza e carità: accogliere l'alterità di Dio, di se stessi e dell'altro

<i>di Luca Gigliotti</i>	182
Introduzione	182
1. Fede: accogliere l'Alterità di Dio	183
1.1. Perché i miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie	183
1.2. La distruzione di un'immagine	184
2. Speranza: accogliere l'alterità di se stessi	185
2.1. Stranieri a se stessi	185
2.2. Accogliere se stessi.....	186
3. Carità: accogliere l'alterità dell'altro	188
3.1. Abitare il limite come soglia	189
3.2. Carità come accoglienza	190
Conclusione	191

www.mysterion.it

ANNO 11 NUMERO 1 (2018)

Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale

Direttore responsabile: Jesús Manuel García Gutiérrez

Piazza dell'Ateneo Salesiano 1 - 00139 Roma - *e-mail:* garcia@unisal.it

