

SPIRITUALITÀ E RICERCA TEOLOGICA

NELLA VITA DELLA CHIESA

Rimini, 29 marzo 2006

Istituto di scienze religiose "Alberto Marvelli"

Si tratta di cogliere il nesso tra spiritualità e ricerca teologica, non tanto negli sviluppi o nei frutti, quanto piuttosto alla radice, là dove è possibile trovare giustificazione adeguata.

Le mie riflessioni nascono da una percezione di fondo. Il nostro 'ragionare' sia in spiritualità che in teologia mi sembra il più delle volte procedere da un tipo di pensiero essenzialmente descrittivo, piatto, dalla logica binaria; un pensiero che tende a definire, che vuole arrivare alla verità come se questa fosse lo scopo ultimo del pensare. Guardo a un quadro descrivendone le figure, i colori, la scena, in senso estensivo, per far comprendere. Il 'ragionare' invece dovrebbe procedere da un pensiero essenzialmente dinamico, aperto, dalla logica ternaria; un pensiero che allude ad una esperienza e a questa rimanda, che vuole arrivare alla verità per avere la vita, che vuole cogliere il mondo per viverne lo splendore. Guardo ad una icona entrandoci, invitato a fare un percorso, a partecipare allo splendore di cui è testimonianza e porta d'accesso nello stesso tempo, solidale col mistero che mi ingloba.

Riflettendo sul valore della Tradizione nella Chiesa si può notare come lo stesso termine alluda ad un pensiero dinamico, che cerca di afferrare la verità del mistero tenendo insieme contemporaneamente due versanti, quello di Dio e quello dell'uomo. E' quel pensiero che io vedo caratterizzare i Padri. In effetti la tradizione rinvia, nel cristianesimo, al mistero stesso del Dono di sé che Dio fa all'uomo nel suo Cristo, il suo Figlio Unico: questo Dono di sé è precisamente designato dal termine παράδοσις, *traditio*, tradizione. Al movimento del dono di sé fatto da Dio all'uomo risponde in maniera parodistica il tradimento (si tratta sempre dello stesso termine, *traditio*) dell'uomo che consegna (ancora lo stesso termine, *traditio*) il Figlio alla morte. Questo mistero della Tradizione, il mistero per eccellenza, costituisce l'oggetto proprio di una tradizione del Mistero, come dice san Paolo: "*Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso*" (1 Cor 11,23). Trasmetto ciò che ho ricevuto e ricevo ciò che è stato trasmesso, in un movimento perenne di partecipazione ai segreti di Dio per il mondo, di cui la chiesa è testimone e custode vivente.

Quel movimento riguarda il vivere nello Spirito come pure lo stesso pensare teologico. Ce lo mostra una espressione di Basilio Magno quando, nel tentativo di chiarire il contenuto della fede nello Spirito Santo, ci indica il modo di procedere nella teologia:

"Ascoltare non alla leggera la lingua della teologia [τὸ γὰρ μὴ παρέργως ἀκούειν τῶν θεολογικῶν φωνῶν], ma sforzarsi in ogni parola e in ogni sillaba di scoprire il significato nascosto, non è di persone restie alla pietà, ma di persone che percepiscono lo scopo della nostra vocazione: a noi è proposto di rassomigliare a Dio, per quanto sia possibile alla natura dell'uomo. Ma la somiglianza non esiste senza conoscenza e la conoscenza dipende dagli insegnamenti. Principio dell'insegnamento è la parola..."¹.

C'è un intreccio di snodi: ascoltare gli insegnamenti, che portano a una conoscenza, per arrivare a una somiglianza. In altri termini, ciò che regge la tradizione patristica nel suo ragionare teologico è il principio della divinizzazione dell'uomo come verità della salvezza dell'uomo, in Cristo, per la potenza dello Spirito Santo². La verità è colta nel suo dare la vita. I Padri, siano grandi vescovi e teologi (Ireneo, Atanasio, Basilio Magno, Gregorio Nazianzeno), esegeti (Origene), mistici (Isacco Siro), umili monaci (Padri del deserto), tutti insieme sono da considerare i testimoni ed i maestri di quella 'scienza dello spirito' che è l'arte di condurre l'uomo alla comunione con Dio svelandogli passo passo la verità del suo essere 'ordinato a diventare dio', secondo la bella definizione di Basilio Magno riportata da Gregorio di Nazianzo³. Arte e scienza dunque, che vanno intese come la capacità di tradurre in valori concreti, in valori vitali che coinvolgano tutto il nostro essere, il tesoro della fede. Ci possiamo domandare: è ancora questo il senso della ricerca teologica?

¹ BASILIO DI CESAREA, *Lo Spirito Santo*. Traduzione, introduzione e note a cura di Giovanna Azzali Bernardelli, Roma 1993, Città nuova (Testi patristici, 106), I, 2, p. 87. Testo greco: SC 17bis.

² Si veda, per esempio, Basilio Magno, *Sullo Spirito Santo*, VIII, 18 e Atanasio, *Sull'incarnazione*, 54 (PG 25, 192B: "il Verbo di Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventasse Dio").

³ L'espressione 'θεός κεκελευσμένος' ('ordinato a diventare dio') è di Basilio Magno, riportata da Gregorio di Nazianzo, *In laudem Banlii Magni*, hom. 43, 48 (PG 36,560). L'altra espressione 'ζῶον θεοῦμενον' ('animale che ha ricevuto la vocazione di diventare dio') è di Gregorio di Nazianzo, *In sanctum Pascha*, hom. 45, 7 (PG 36,650). Si veda GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*. Traduzione italiana con testo a fronte, a cura di Claudio Moreschini, Milano 2000, Bompiani (il pensiero occidentale), rispettivamente alle pagg. 1083 e 1143.

A me pare che la domanda di fondo possa suonare così: è ancora possibile fare esperienza di Dio? L'esperienza viva della presenza di Dio nelle nostre comunità non è sostituibile da nessun tipo di organizzazione, di pastorale, di impegno nel mondo. E' l'esperienza dell'incontro con Dio che fonda il nostro stesso essere, il nostro relazionarci come persone, la nostra stessa percezione del mondo. Ma se, come appare evidente, il nostro immaginario interiore non è più cristiano, sorge il problema: come ritornare a quella esperienza di fondo? Una comunità che non faccia più presagire la realtà e la possibilità di quell'esperienza può ancora dirsi cristiana? Pongo le mie riflessioni all'interno di questi interrogativi.

Ireneo così descrive la natura perenne dell'intelligenza della fede nella chiesa:

“Questa [fede] l'abbiamo ricevuta dalla Chiesa e la custodiamo: essa per opera dello Spirito di Dio, come un deposito prezioso contenuto in un vaso di valore, **ringiovanisce** sempre e **fa ringiovanire** anche il vaso che la contiene. Alla Chiesa infatti è stato affidato il Dono di Dio, come il soffio alla creatura plasmata, affinché tutte le membra, partecipandone, siano vivificate; e in lei è stata deposta la comunione con Cristo, cioè lo Spirito Santo, arra di incorruttibilità, conferma della nostra fede e scala della nostra salita a Dio. Infatti «nella Chiesa — dice — Dio pose apostoli, profeti e dottori» e tutta la rimanente operazione dello Spirito”⁴.

Ecco il punto. Si tratta per noi di poter disporre, di poter diventare partecipi di quella **potenza generatrice di intelligenza** e vivere il mistero della fede, cioè Cristo in noi, nella nostra storia, in modo sempre nuovo e vivace. La vita spirituale e la ricerca teologica sono possibili alle stesse condizioni.

La complessità dell'operazione si può vedere anche solo dalla serie di determinazioni che assume il termine 'parola' nella teologia:

⁴ IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie* e gli altri scritti. Introduzione, traduzione, note e indici a cura di Enzo Bellini, Milano 1981, Jaca Book (già e non ancora, 76), *Contro le eresie*, III, 24,1, p. 295-296.

- parola che è all'origine della realtà e del senso delle cose, parola che dà origine alla creazione;
- parola che è lo stesso Verbo di Dio, che ha presieduto alla creazione, che ha ispirato i profeti, che si fa uomo, 'Parola' fatta carne, Figlio di Dio e Figlio dell'Uomo;
- parola come 'comandamento' che esprime la 'Volontà di bene' di Dio per l'uomo;
- parola come 'verità' nella tensione di vita che comporta e che si può cogliere solo da dentro una relazione, una relazione amorosa.

Vale per la vita spirituale come per la ricerca teologica quello che diceva Origene sul cristianesimo. Rispondendo a Celso che accusava i cristiani di non avere una 'filosofia' degna di questo nome sia per la povertà dei testi di riferimento (le Scritture) sia per il carattere incolto dei suoi professanti sia per le divisioni che laceravano i cristiani, Origene proclama che il cristianesimo è sforzo di ricerca, che al cristiano è richiesto un vero esercizio di intelligenza⁵.

Ecco, io rilevo oggi nella chiesa un difetto di **intelligenza spirituale** sia nella vita spirituale che nella ricerca teologica. Mi sembra si registri a tutti i livelli una diminuzione di tensione nel discernimento spirituale, diretta conseguenza del fatto che la sapienza evangelica sembra non affascinare più; al massimo è presa come indicazione e fonte di valori, ma non come porta di accesso alla conoscenza che dischiude la vita. Quando s. Paolo parla di una sapienza che non è di questo mondo, come in Col 1 e 1Cor 1-2, da leggere insieme, comprendiamo subito che il problema del discernimento è in funzione di una sapienza, non di una moralità. È un problema di intelligenza spirituale, non di un certo livello di perfezione.

Proprio perché questo legame si è attutito, noi abbiamo fatto scadere il livello dell'esperienza cristiana delle nostre comunità. Oggi quasi più nessuno avverte che se noi non agiamo da veri testimoni di Cristo, se non rendiamo amabile la verità che proclamiamo, noi rinunciando alla sapienza di Cristo ed è proprio perché non si è più esercitati a fare questo, e nemmeno ce ne preoccupiamo più, che facciamo tante cose, ci impegniamo in tante iniziative senza tendere a che il nostro agire e pensare sia ancorato alla rivelazione del mistero di Dio. Non siamo più capaci di esercitare un buon discernimento e non siamo per niente affascinati dalla sapienza della visione cristiana. In effetti, la questione del discernimento va posta all'interno del desiderio di riappropriarci di una sapienza evangelica.

⁵ Si veda ORIGENE, *Philocalie*, 1-20. *Sur les Ecritures et la lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*, Paris 1983, cerf (SC 302), paragrafi 16-18.

Oggi nella chiesa

Quando Gesù, alla fine del vangelo di Matteo proclama: *"Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra"* (Mt 28,18) si riferisce ad un duplice potere: anzitutto, dalla parte di Dio, al potere di rivelare il vero Volto di Dio, espresso dalle parole di Giovanni che risuonano allora in tutto il loro realismo: *"Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato"* (Gv 1,18); in tal senso Gesù è il Sigillo della Verità e risponde alla ricerca di verità da parte dell'uomo. Gesù dà la vera conoscenza di Dio. In secondo luogo, dalla parte dell'uomo, si riferisce al potere di compiere i desideri dell'uomo, di soddisfare la sua fame di conoscenza e di relazione in pienezza e verità; in tal senso Gesù è il Sigillo del Bene e risponde al desiderio di vita da parte dell'uomo. Gesù dà la vita.

Credo vadano assolutamente riconciliati l'intelligenza della fede e la vita spirituale. Eppure, non è acquisizione scontata nella chiesa di oggi⁶. Basta pensare a questo fatto. Se ci riferiamo alla formazione che la chiesa richiede e garantisce a coloro che esercitano un qualche ministero, accanto a corsi di formazione biblica, dogmatica, liturgica, ecc., che dopo il Concilio Vaticano II ha impegnato le forze vive della chiesa, solo di recente troviamo iniziative di formazione spirituale da parte dell'istituzione ecclesiastica. Non nel senso di dare informazioni storiche e dottrinali sulla vita spirituale, comunque teoriche, ma nel senso di offrire spazi di esperienza e condivisione di una reale formazione spirituale. Tale 'nuova' formazione spirituale non dovrebbe essere il contesto di riferimento della stessa ricerca teologica? E se la ricerca teologica si sviluppasse a lato di quel nuovo bisogno, senza intercettarlo, non ne scapiterebbe la stessa intelligenza teologica?

Ora, quali sono le condizioni perché si ritorni capaci, per usare l'espressione che ho desunta da Ireneo, di una potenza generatrice di intelligenza?

Attorno a tre punti vorrei concentrare la mia attenzione. Anzitutto, una esemplificazione storica significativa, allorquando il vigore intellettuale e spirituale nella chiesa ha fornito nuovi cammini di vita e di approfondimento teologico. Mi riferisco al periodo estremamente fecondo della grande Scolastica, a Tommaso d'Aquino e a Bonaventura, un domenicano e un francescano, con impostazioni intellettuali ed esiti così diversi ma pur sempre vigorosi e nutriti alle stesse fonti. Il

⁶ Si veda lo studio di Philippe Robert, *La formation spirituelle dans les diocèses*, in CHRISTUS 199 (2003) 375-382.

confronto tra queste due figure ci aiuterà a determinare le condizioni di un buon procedere tanto nella vita spirituale che nella intelligenza della fede. Passerò poi a riflettere sul significato delle icone e sulla modalità di lettura adeguata al mistero di cui le icone costituiscono l'esperienza possibile, per arrivare a definire in modo più puntuale il problema dell'intelligenza delle Scritture.

1) Il confronto tra Tommaso d'Aquino e Bonaventura.

Vale forse la pena di circoscrivere i due personaggi. Per Bonaventura è l'Università di Parigi il terreno spirituale in cui crebbe la sua vocazione religiosa. Entra nell'ordine francescano nel 1243, attirato dalla profonda ammirazione per il suo maestro Alessandro di Hales che egli chiama non solo 'magister' ma 'pater'⁷. Nel 1257 fu improvvisamente richiamato dalla sua fruttuosa attività di insegnante a Parigi per sostituire il Generale Giovanni da Parma e diventare il settimo successore di san Francesco alla guida dell'ordine. L'*Itinerarium mentis in Deum*, che Bonaventura riporta dalle settimane passate in solitudine sulla Verna nel 1259, è il primo segno di una nuova disposizione spirituale. A partire da questo testo la figura di san Francesco domina sempre più il suo pensiero. Con i sermoni che tiene a Parigi dal 1267, dieci anni dopo il suo congedo dalla cattedra universitaria, (*Collationes de decem praeceptis*, *Collationes de donis Spiritus Sancti* e vari altri) Bonaventura prende posizione sulle più aspre controversie dottrinali non più come chi si trovi all'interno del conflitto proprio della scienza, ma piuttosto come chi, dall'esterno, mostri alla scienza i suoi limiti a partire dalla fede. L'ultima grande opera di Bonaventura, le *Collationes in Hexaemeron sive Illuminationes Ecclesiae*, del 1273, non è nata dalla scuola, ma dalla preoccupazione perché essa non smarrisse la sua identità a motivo della filosofia, che aveva la sua sede nella facoltà delle arti⁸.

Il cammino di Tommaso è diverso. Contro le tradizioni della sua famiglia rifiuta Monte Cassino affascinato dal nuovo spirito evangelico che Francesco e Domenico suscitavano nella chiesa. Per lui Parigi non è il destino occasionale di un giovane intellettuale precoce, ma conseguenza della logica istituzionale dei frati predicatori ai quali si è unito. Prematuramente

⁷ Cfr. J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Firenze 1991, p. 31.

⁸ Su Bonaventura, sulle sue opere e sulla bibliografia relativa vedi Jacques Guy BOUGEROL, *Opere di san Bonaventura. Introduzione generale*, Roma 1990 (l'edizione latino-italiana, a cura di J. G. Bougerol, C. Del Zotto e L. Sileo, condotta sulla edizione critica fatta dai Padri del Collegio S. Bonaventura di Quaracchi-Firenze, 1882-1902, appartiene all'iniziativa della Conferenza Italiana Ministri Provinciali O.F.M. e dell'editrice Città Nuova).

promosso ‘magister’ nel 1256 per intervento dello stesso papa Alessandro IV, la Scuola è il suo ambiente naturale di vita e la Teologia, nella tensione di una fede che si fa intelligenza teologale, è l’occupazione centrale della sua vita (*praecipuum vitae meae officium*).

La lucidità e l’audacia delle sue scelte nel discorso teologico che era andato maturando emergono in tutto il loro spessore nella controversia averroista. Nel 1270 vengono condannate come inconciliabili con la fede cristiana tredici proposizioni dell’interpretazione averroista di Aristotele. Una lo concerne direttamente, quella della tesi della possibilità della creazione eterna. La posta in gioco non era evidentemente la difesa della fede, assolutamente condivisa con i suoi colleghi parigini, ma la validità stessa del suo modo di procedere in teologia. Tommaso voleva mantenere nello stesso tempo l’assoluto della fede e la libertà della ricerca contro un certo integrismo dei suoi avversari. Nell’impostazione agostiniana caratteristica della mentalità medievale, negare la creazione nel tempo (che per Tommaso era da ascrivere al dato della fede) significava negare la contingenza radicale della creatura, svuotare il mistero di questa dipendenza che, nell’uomo, è la base di ogni spiritualità. Dal punto di vista del pensare umano, però, non è necessario riconoscere la creazione nel tempo per riconoscere la contingenza assoluta degli esseri finiti. L’analisi del concetto stesso di creazione, nell’ottica di una metafisica del movimento, di derivazione aristotelica, con la distinzione capitale di essenza ed esistenza, è sufficiente a porre la contingenza assoluta della creatura rispetto al Creatore, al di là di ogni temporalità. La visione che ne risulta è anzi più ottimista nel senso che resta meglio salvaguardata la consistenza propria della creatura nel suo ordine di natura⁹. Più la teologia è teologia, più le discipline razionali della filosofia hanno la loro consistenza. La grazia promuove la natura, nella sua stessa libertà e nei suoi metodi¹⁰.

Altro punto di rottura tra Tommaso ed i teologi contemporanei sarà la tesi dell’unica forma sostanziale dell’essere umano, distinto sì in anima e corpo, in materia e spirito, ma senza il sottinteso culturale di un’anima che abbia consistenza in sé. L’uomo è un solo essere in cui la materia e lo spirito sono i principi consostanziali di una totalità determinata, senza soluzione di continuità, dalla loro mutua inerenza. Per Tommaso lo spirito dell’uomo è unico e il medesimo, dall’animazione del corpo fino alla visione delle cose divine, lo stesso che governa il gioco delle passioni e che diventa nella grazia l’abitazione dello Spirito. Malgrado la condanna *post mortem* ad

⁹ “Perfectio effectus demonstrat perfectionem causae: maior enim virtus perfectiorem effectum inducit. Deus autem est perfectissimum agens. Oportet igitur quod res ab ipso creatae perfectionem ab ipso consequantur. Detrahare ergo perfectioni creaturarum est detrahare perfectioni divinae virtutis” aveva scritto Tommaso pochi anni prima nella *Summa contra Gentiles*, lib. III, c. 69.

¹⁰ La metodologia intellettuale di Tommaso è riassunta nell’espressione: “judicium de unaquaque re fit secundum propria principia ejus”, *Summa theologica* I-II, q. 57, art. 6, ad 3.

opera di Stefano Tempier nel 1277, sarà la posizione che in seguito verrà ritenuta, criterio inflessibile della spiritualità di Tommaso. Il rifiuto di disgiungere intellettualità e spiritualità è la conseguenza diretta della sua visione teologica in antropologia¹¹.

All'accusa "Vituperandi sunt doctores qui sacrae doctrinae philosophica documenta admiscent" di Bonaventura, Tommaso risponde: "Quando alterum duorum transit in dominium alterius, non reputatur mixtio, sed quando utrumque a sua natura alteratur. Unde illi qui, utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed aquam convertunt in vinum" (Exp. s. libr. Boethii de Trinitate, 2, 2, 5m).

Potremmo sintetizzare la posizione dei due grandi maestri specificando l'**ottica** in cui si pongono, il **problema** che affrontano e le **condizioni** che presuppongono.

L'ottica di Bonaventura¹², discepolo appassionato di s. Francesco, come già ho accennato, è escatologica: "Credetemi, verrà ancora tempo, nel quale non varranno niente i vasi di oro e di argento, cioè gli argomenti; e non vi sarà più difesa per mezzo della ragione, ma solo per mezzo dell'autorità. Onde, come per indicare questo tempo, il Salvatore, quando fu tentato, non si difese per mezzo della ragione, ma per mezzo dell'autorità; egli che avrebbe saputo difendersi bene per mezzo della ragione. Infatti, volle insegnare che cosa dovrà fare il suo corpo mistico nella tribolazione futura"¹³. Bonaventura è preoccupato di difendere la fede contro l'invasione di una filosofia che stava mettendo a repentaglio l'intelligenza cristiana.

Il problema si origina dalla distinzione tra l'albero della scienza del bene e del male e l'albero della vita¹⁴. È facile che l'anima, abbandonando l'albero della vita, cioè la soavità dell'affetto, vada errando intorno alle altre scienze e si allontani tanto che non possa più far ritorno e non gusti più dell'albero della vita con i suoi frutti di sapienza e di carità. Ora, l'intelletto è

¹¹ Nelle *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, art. 10, dove si discute se l'anima razionale sia creata in un corpo o al di fuori di un corpo, risponde all'obiezione che l'anima, essendo impedita nella sua operazione dal corpo, non può essere unita al corpo 'naturaliter': "Natura corporis non aggravat animam, sed eius corruptio" (ad 17). Né l'immortalità dell'anima né la contemplazione né la vita interiore né la dignità assoluta della persona né la libertà sono minacciate dalla unione 'naturale' del corpo e dell'anima, poiché lo spirito, nel composto umano, resta soggetto di essere e principio di sussistenza.

¹² Intendo semplicemente gettare una sonda nel pozzo di sapienza di questo grande teologo a partire dalla sua ultima opera, le *Collationes in Hexaemeron*.

¹³ S. BONAVENTURA, *La sapienza cristiana. Collationes in Hexaemeron*, XIX, 14, Milano 1985, *Collationes*, XVII, 28, p. 244.

¹⁴ Cfr. *Collationes*, XVIII, 3, p. 246.

ordinato all'affetto affinché da speculativo diventi pratico, dalla scienza passi alla sapienza. Il passaggio però non è sicuro; è necessario un termine medio che faccia da collegamento fra i due ed è la santità. Il processo si articola partendo dalla scienza 'con misura' in modo da preferire alla scienza la sapienza e la santità. Tuttavia la scienza è necessaria per aver parte ai frutti della sapienza che sono costituiti dall'essere umili ai propri occhi, dal tenere a freno le passioni, dall'ordinare i pensieri e dal portare verso l'alto i desideri. Per Bonaventura resta essenziale cercare la vita, avere la vita e, se prende le distanze dalle conquiste dello spirito umano, lo fa nel tentativo di salvaguardarlo dalle possibili e concrete deviazioni che gli impedirebbero di arrivare al suo obiettivo, quello di gustare la sapienza. Per lui risulta pericoloso concedere troppo alle creature e l'umiltà è tesa a minimizzare il loro ruolo. Di contro, Bonaventura si preoccupa del fascino della proposta cristiana e la sua esposizione è tutto un susseguirsi di allusioni e contemplazioni che tendono a rendere più profondo e gustoso il mistero delle Scritture, il mistero di Dio, il mondo della fede.

L'ottica di Tommaso è la contemplazione della verità, la memoria intelligente di Dio, di una intelligenza che sia mossa dalla carità nel senso che tutto sia visto in relazione a Dio, nel suo ritorno a Lui. Contemplare la verità per Tommaso non è un semplice atto intellettuale perché sottintende sempre che la verità che si vuol contemplare è la verità di Colui che si ama.

Il problema che Tommaso affronta è l'assimilazione della rivelazione. Davanti sta sempre il bisogno di assimilare la verità¹⁵. Partendo dall'esistenza di obiezioni contro la fede e di erranee interpretazioni di alcuni punti della dottrina, Tommaso rileva due bisogni dell'anima cristiana: a) un bisogno di difendere la verità contestata o sfigurata, di confutare, di convincere, di persuadere superando così l'obiezione; b) un bisogno di una maggiore intelligenza della verità per entrare con sempre maggior pienezza nella totalità del mistero. Quanto al bisogno di difendere la verità, si scopre che esistono due livelli di verità: le verità accessibili alla ragione naturale e che si possono difendere validamente a livello razionale e quelle che vanno al di là della possibilità della ragione naturale dove vale il principio del ricorso alle 'auctoritates'. Ora, ogni tipo di discussione è in vista dell'incontro con l'avversario, in modo da offrirgli delle 'rationes persuasoriae' per indurlo a cogliere la plausibilità del mistero, il fatto cioè che del mistero si possa dare una certa qual

¹⁵ Una buona presentazione dell'ottica con cui Tommaso considera il lavoro teologico è offerta da A. PATFORT, *Tommaso d'Aquino. Introduzione a una teologia*, Genova 1988. I tre luoghi principali in cui Tommaso affronta i compiti specifici della teologia sono: *Exp. Super librum Boethii De Trin.*, q. 2, aa. 1-3 ; *Summa contra Gentiles*, lib. I, capp. 1-9 ; *Quodl.* 4, q. 9, a. 3.

intelligibilità (*utcumque concipere*)¹⁶. Questo porta a una certa manifestazione della verità e fornisce un *aliquid inspicere*, un certo fissare lo sguardo sul mistero. E Tommaso nota espressamente “*quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est*”¹⁷. Non è solo la gioia dell’intelligenza, ma anche della carità, la quale sviluppa un forte desiderio di conoscere, di scoprire delle convenienze interne a quanto la fede propone di credere¹⁸. E’ il desiderio di accomunare l’interlocutore all’ammirazione per il disegno di Dio a favore dell’uomo. Ed è questa gioia che risponde all’altro bisogno dell’anima cristiana, il bisogno dell’intelligenza della verità. Si tratta di quell’avidità contemplativa che cerca di ottenere l’intelligenza della verità con considerazioni che tendono a scoprire la radice della verità, il *quomodo verum sit*, sotto quale modalità ciò è vero, senza di che si ha l’impressione di andarsene a stomaco vuoto¹⁹.

Tommaso fa propria la professione di s. Ilario: “Sono consapevole che il compito principale cui sono tenuto ad applicarmi di fronte a Dio è di far sì che tutti i miei discorsi e tutti i miei pensieri servano ad esprimere il suo mistero”²⁰.

Il lavoro teologico è al servizio dell’avidità che l’uomo ha, quando è afferrato dalla carità, di entrare pienamente in contatto con la totalità del mistero, raggiungendolo per quanto è possibile in se stesso²¹. Tommaso è tutto proteso all’intelligenza della fede; vuol guardare fino in fondo, nei limiti del possibile. Per lui, dare agli esseri la loro densità significa dare a Dio la sua piena gloria. La condizione è l’interesse per la globalità del mistero, a doppio titolo: tutti gli interessi suoi sono concentrati qui e tutte le cose sono considerate dentro questo interesse.

La posizione di Bonaventura può essere definita saggia nel senso che tiene fin troppo bene in conto la fragilità dell’uomo di cui si propone la salvaguardia perché possa gustare la sapienza in verità e avere la vita. La difesa della fede, in Bonaventura, si accompagna con l’esposizione affascinante della proposta di fede (dovrebbero ricordarlo tutti quelli che si sentono investiti del compito di salvaguardare la fede: non basta ricordare i dati della fede; occorre anche saper esprimere il fascino della proposta di fede!).

¹⁶ Cfr. *Summa contra Gentiles*, lib. IV, c. 13 e c. 19.

¹⁷ Idem, lib. I, c. 8.

¹⁸ Cfr. *Summa theologica* II-II, q. 2, a 10.

¹⁹ Cfr. *Summa theologica* II-II, q. 180, a. 1; *Quodl.* 4, q. 9, a. 3.

²⁰ *De Trin.* I, 37 (PL 10, 48D).

²¹ Vedi PATFORT, *Tommaso d’Aquino. Introduzione a una teologia*, p. 13-20.

La posizione di Tommaso può essere definita audace²² nel senso che è attirato dalla profondità del mistero che è svelato allo sguardo dell'uomo e di cui costituisce la beatitudine. Non semplicemente quella di conoscere, come se il meglio dell'uomo consistesse semplicemente nel suo 'intelligere', senza tener conto dell'intensità del suo desiderio e del suo amore, ma di conoscere Colui che si ama, con quello sguardo che proviene dall'intelligenza dello spirito tutto teso alla comunione.

La tensione all'intelligenza della fede si accompagna all'interesse per la totalità del mistero: intelligenza e 'cattolicità', secondo la radice greca del termine (καθ' ὅλον, 'secondo l'insieme' tanto in estensione di spazio e tempo quanto in profondità ed interezza), non possono essere disgiunte (dovrebbero ricordarlo tutti quelli che si sentono all'altezza di una audace intelligenza della fede: senza tenere la totalità del mistero e questa a doppio titolo, vale a dire concentrando tutto il proprio interesse per l'intelligenza di questo mistero e considerando ogni cosa nell'ottica di questo mistero, accolto nella totalità di una tradizione vivente, l'acutezza del proprio guardare si riduce ad una smania di novità senza profondità!). Il famoso 'contemplata aliis tradere' non significa semplicemente: dopo aver contemplato una verità, la puoi trasmettere agli altri. Il momento contemplativo è già un momento 'predicante', come il momento 'predicante' è ancora un momento contemplativo, nel senso che la contemplazione non può che essere partecipata a tutto il mio essere e a tutti contemporaneamente perché tutti ci ritroviamo concordi nello stesso sguardo di beatitudine, nella condivisione della stessa ammirazione per il grande disegno di amore per l'uomo da parte di Dio, in Cristo. La contemplazione non può che riguardare tutto l'essere dell'uomo ed essere ecclesiale per natura sua.

2) La lettura di un'icona.

S. Bernardo, che fa da guida a Dante nel paradiso, prima di introdurlo alla visione di Dio, esclama:

“Riguarda ormai ne la faccia ch'a Cristo

Più si somiglia; ché la sua chiarezza

Sola ti può disporre a veder Cristo” (Paradiso XXXII, 85-87).

²² L'audacia non significa mancanza di saggezza. Esprime soltanto la profondità di una intuizione che non ha paura di nulla tanto è fiduciosa nella forza della propria visione di fede.

È il senso della mediazione dei santi per la visione di Dio, che la chiesa esprime nella organizzazione dello spazio liturgico e nella venerazione delle icone. I santi sono i ‘somiglianti’ a Cristo; la Vergine è la faccia che a Cristo più somiglia; Cristo è il Volto da contemplare (come sottolinea il papa Giovanni Paolo II nella seconda parte della lettera ‘novo millennio ineunte’, alla fine della celebrazione del giubileo del 2000: ‘un volto da contemplare’).

Fino all’incarnazione, l’organo principale della ricezione della Parola era l’udito: “Ascolta!”, è il comando continuamente rivolto ad Israele. Da quando la Parola si è fatta carne, ci vogliono occhi per vederla. Lo sguardo è la vera forza espressiva dello Spirito e della vita spirituale. Per ascoltare bisogna vedere e, se vedo giusto, è l’orecchio a dirmelo. Esiste questa interrelazione fra i sensi.

Il vangelo non descrive nessun tratto del volto di Cristo. L’umanità del Cristo nelle sue fattezze specifiche individuali non costituisce oggetto di desiderio e di contemplazione da parte della chiesa. Ciò che la chiesa ricerca è il ‘volto’ del Cristo Vivente, al di là delle sue fattezze individuali storiche. Il vangelo parla del volto di Cristo in due occasioni: nella trasfigurazione sul Tabor, quando il suo volto riluce di uno splendore intensissimo e nella passione, quando il suo volto resta sfigurato, irriconoscibile tanto è stato maltrattato. Il volto della gloria è segreto: Gesù risorge dai morti senza alcun testimone. I discepoli non lo riconoscono quando appare loro dopo la risurrezione perché la risurrezione non è una grandezza di questo mondo. Ma quando lui decide di manifestarsi, i discepoli lo riconoscono nella sua identità personale e diventerà per loro come per tutti i credenti il Vivente.

Dal punto di vista della storia, la chiesa ha tardato a raffigurarsi il suo Signore. Valeva l’antico divieto di fare immagini di Dio, ma anche e soprattutto la considerazione che l’unica immagine di Dio veritiera è il suo Logos, il suo Verbo, il suo Figlio. Alcuni, gli avversari del culto delle immagini, ragionavano così: quale immagine di Cristo desideri? Una immagine vera, immutabile, che davvero ritrae il suo volto oppure quella semplicemente che ha assunto quando prese l’aspetto della ‘forma di uno schiavo’? Una ‘fotografia’, un ‘ritratto’ del Gesù in carne e ossa a Gerusalemme nel primo secolo sarebbe stata una ‘vera’ immagine di colui che era egli stesso la Vera Immagine del Padre? Ma, ragionavano altri, coloro che ammettevano il culto delle icone, il Dio che aveva vietato l’arte religiosa come tentativo idolatra di raffigurare il divino in forma visibile aveva preso adesso l’iniziativa di raffigurarsi in forma visibile e lo aveva fatto in persona, ‘nella carne’. Così le immagini lo rappresentavano nella specificità individuale della sua persona

unica, non come umanità in astratto. Tuttavia, l'umanità di Gesù dipinta nelle icone, e per derivazione l'umanità dei suoi santi e di tutti coloro che erano stati resi vivi in lui, era un'umanità soffusa dalla presenza della divinità: era, in questo senso, il corpo 'deificato' di Cristo ad essere raffigurato e la più caratteristica espressione della chiesa greca nel parlare della salvezza concessa in Cristo è di chiamarla 'deificazione'. La giustificazione cristiana dell'arte religiosa si impone definitivamente solo nel secolo IX.

Nella questione del culto delle icone, in gioco è la venerazione di un Dio come Volto. A proposito delle immagini, dopo l'evento dell'incarnazione del Figlio di Dio, la domanda vera di fondo è questa: "può la carne parlare di Dio?". Ora, il dato che emerge dalla storia dell'esperienza cristiana è appunto che l'umanità può essere 'teoforica', portatrice di Dio. Tra l'altro, si radica qui la concezione della santità come trasfigurazione, come irraggiamento di Dio nel mondo.

Se analizziamo come guardiamo un'icona, ci accorgeremo subito dell'inadeguatezza del nostro modo usuale di 'leggere' l'icona (nella tradizione orientale, un'icona non si dipinge, ma si scrive!)²³. Possiamo rifarci a due esempi iconografici della Vergine: 'Coei che indica la via' e 'la Vergine della tenerezza'.



Ecco una raffigurazione del cosiddetto modello 'Hodigitria', 'Coei che indica la via'. Osserviamo la direzione che lo sguardo è invitato a seguire. Si tratta della 'via' che ogni icona

²³ Suggestive ed estremamente acute le osservazioni dell'arcivescovo di Canterbury, Rowan Williams, nei suoi due libretti: *Ponder these things. Praying with Icons of the Virgin*, Norwich 2002, The Canterbury Press e *The dwelling of the Light. Praying with Icons of Christ*, Norwich 2003, The Canterbury Press.

segnala, una sorta di percorso, di viaggio che l'orante è invitato a compiere. Dovunque guardi l'icona, sei guidato da un flusso di linee e il viaggio che intraprendi costituisce esso stesso il 'punto' di osservazione. La mano destra della Vergine indica il bambino, ma lo sguardo non si ferma qui, perché gli occhi di Gesù ci guidano alla Vergine, la quale guarda noi che la contempliamo. Quello che i suoi occhi ci vogliono suggerire ce lo rivela il gesto della mano. Ella rivolge il nostro sguardo al bambino, ma il bambino che ci indica è colui che ha i suoi occhi rivolti a lei. I personaggi sono definiti nella relazione reciproca. Ciò significa che non possiamo comprendere il mistero di Maria senza considerarla nel suo mostrarci il figlio, ma anche che non possiamo comprendere il Figlio senza considerarlo nella sua attenzione verso Maria. Il che equivale a dire che Gesù ci appare come qualcuno il cui essere e amore è sempre impegnato, già rivolto alla nostra umanità. Ma c'è di più. Maria è colta nella sua identità fuori da se stessa, proprio nel suo indicare la via a Gesù. La via alla vita si coglie fuori da una contemplazione di se stessi. E Gesù non è contemplato in se stesso come una figura isolata, ma nella sua attenzione amorosa verso qualcosa d'altro, cioè l'umanità. La via a Gesù e con Gesù è la via che conduce ad un impegno con l'umanità in una rinuncia a se stessi. Non si tratta di contemplarlo nella sua individualità.

Così, di fronte al mio peccato, non si tratta di sparire, coperto di vergogna, davanti a Dio; di dire a Dio: 'dimenticami, non sono degno', perché l'amore di Dio per me mi assicura che Dio è colui che è in relazione con me, che non si è vergognato di essere il mio Dio. E se Lui non si è vergognato di me, perché io dovrei vergognarmi di mostrarmi in realtà, di mostrare la mia faccia? Ma, se gli occhi della Vergine guardano a me direttamente e mi invitano a non nascondermi, la faccia che sono invitato a scoprire e mostrare sarà la faccia che io otterrò alla fine del viaggio che è disegnato per me dall'icona, perché l'amore di Dio risplenda nel mondo.



Ecco una raffigurazione del modello 'La Vergine della tenerezza'. Al posto dello sforzo di superare l'enorme distanza tra il cielo e la terra, tra Dio e l'uomo peccatore, qui abbiamo l'indicazione di un movimento diretto, potente, perfino imbarazzante, da parte di Dio verso di noi. Guardiamo il bambino. Non sta semplicemente in braccio alla madre, ma si arrampica al collo della madre, non può star separato da sua madre. Se prima notavo come Dio non si è vergognato di essere il nostro Dio, qui è perfino 'svergognato' nel suo amore per noi. Dio non è semplicemente rivolto verso di noi, qui Dio appare appassionato dell'uomo, rivela il suo amore affamato. Così l'icona non mostra semplicemente la Vergine della tenerezza, ma l'amore di un Dio che vive la sua passione per l'uomo in modo quasi 'svergognato', amore che richiama la figura del padre nella parabola del figlio prodigo. Qui si rivela tutta la libertà di un amore, la libertà di un amore che non tiene difese e non ha ansietà. Da parte nostra, non ci sono 'punti' che restino inaccessibili al suo amore, non possiamo salvarci dal suo amore. E qui sta inscritto tutto quel 'movimento' che la lettura dell'icona scatena e che provoca intelligenza e del mistero di Dio e del mistero del cuore dell'uomo.

3) Intelligenza delle Scritture.

Questione capitale nella fede è l'intelligenza delle Scritture. I grandi teologi, nell'epoca patristica, sono anche grandi esegeti. Come la chiesa legge le Scritture? Qual è lo scopo della lettura delle Scritture? Come imparare a leggere le Scritture?

Il movimento dell'intelligenza delle Scritture nella chiesa può essere così illustrato. Quando Gesù ricorda qual è il più grande comandamento dice: *“Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti”* (Mt 22,37) . Cita il passo di Deuteronomio 6,4-5, che costituisce la confessione di fede del pio israelita, la parte più solenne della preghiera quotidiana di ogni ebreo praticante: *“Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze”*. Anzitutto: 'Ascolta'! La Parola di Dio è fondante, la mia esistenza riceve senso da quella Parola, da lì prende vigore il mio cuore. 'Il Signore è il **nostro** Dio': prima ancora che possa cogliermi nella mia individualità, devo riconoscermi dentro una pluralità, dentro una comunione, dentro una solidarietà. E' il mistero dell'alleanza di Dio con noi che mi precede, dentro il quale mi posso

raggiungere e riconoscere e accogliere. Prima c'è quello che Dio ha fatto per noi, poi in quel noi posso sentire anche me che vengo raggiunto dall'agire di Dio. Quindi 'Tu amerai', cioè finalmente posso rispondere e godere tutta l'intimità di quella alleanza. A questo punto il comandamento non è più un imperativo morale, ma la porta di accesso ad un segreto, ad un mistero di cui sono chiamato a divenire partecipe. Noi spesso leggiamo il comandamento dalla parte della paura, del sacrificio, della rinuncia a qualcosa, ma in realtà bisogna imparare a leggerlo dalla parte della passione del cuore, dell'anelito e del desiderio che ci muovono dentro e della possibilità finalmente di viverli compiutamente. Ma come è possibile se non riusciamo a percepirci prima raggiunti da un'offerta, da un'alleanza, da un amore che ci precede? Ecco il senso dell'apertura alla Parola.

Il passo della lettera agli Ebrei 6,4-5: *“Quelli infatti che sono stati una volta illuminati, che hanno gustato il dono celeste, sono diventati partecipi dello Spirito Santo e hanno gustato la buona parola di Dio e le meraviglie del mondo futuro...”* definisce i credenti in Cristo come :

- gli illuminati (battesimo)
- quelli che hanno gustato il dono celeste (eucaristia)
- sono diventati partecipi dello Spirito Santo (vita nello Spirito)
- hanno gustato la buona [bella] parola di Dio e le meraviglie [energie - potenze] del mondo futuro.

Nell'ascolto della parola di Dio, proclamata nella liturgia, è essenziale poter coniugare, come dice l'autore della lettera agli Ebrei, 'parola' e 'meraviglia' (intesa come l'energia, la potenza del mondo futuro, cioè il mondo di Dio che irrompe nella nostra storia e non il mondo di Dio dopo la nostra storia). La 'parola' non va mai ridotta a semplice strumento di comunicazione. È necessario operare uno spostamento di accenti, di attese. Siamo troppo abituati a collegare le parole alla mente che le deve capire. E' come se intendessimo una parola solo in funzione del messaggio che vuole comunicare. Parola come comunicazione. Ma il mistero di una parola è ben più profondo e radicale. Una parola ha sempre attinenza con colui che la proferisce, con le segrete e palesi intenzioni del cuore dalla quale scaturisce; prima che comunicazione, dice rapporto, legame, comunione; ha a che fare con le attese del cuore che l'ascolta. Parola insomma rivolta prima di tutto e fondamentalmente al cuore di una persona. **Ecco perché, lungo tutta la tradizione, quando si parla della parola di Dio, delle Scritture, non si insiste tanto sullo sforzo per comprenderla, ma sull'apertura di cuore per assimilarne la potenza.** Quello che una bellissima preghiera dopo la comunione dice dell'eucaristia vale allo stesso titolo nei confronti della parola di Dio : *“La potenza di questo sacramento, o Padre, ci pervada corpo e anima, perché non prevalga in noi il*

nostro sentimento, ma l'azione del tuo santo Spirito” (XXIV domenica, ciclo B, dopo la comunione). Come a dire: “La potenza di questa parola, Padre, ci pervada tutto il cuore perché non prevalga in noi quello che abbiamo in testa, ma l'azione del tuo santo Spirito nel profondo del nostro cuore”. Per percepire la realtà di questa potenza, ci è utile questa esortazione di Simeone Nuovo Teologo: “*Siate pienamente certi, fratelli miei, che nulla rende così facile la nostra salvezza quanto il seguire i divini precetti del Salvatore. Abbiamo però bisogno di molte lacrime, di grande timore, di grande pazienza e di preghiera perseverante perché ci venga rivelato il senso anche di una sola parola del Signore, cosicché possiamo conoscere il grande mistero nascosto nelle minime parole ed esporre la nostra vita fino alla morte anche per un solo apice dei comandamenti di Dio*”²⁴.

Di qui scaturiscono certi atteggiamenti interiori, senza i quali il senso stesso della parola che ascoltiamo o leggiamo, nonostante lo sforzo mentale di comprenderla, resterà chiuso per noi, impenetrabile, respingente, senza possibilità di interferire con le energie vitali che danno vigore al nostro uomo interiore.

La norma del comprendere è definita dalla tradizione in questa successione: **leggere, praticare, comprendere**; non invece come solitamente intendiamo: leggere, comprendere, praticare. Non si pratica quello che la testa capisce, ma quello che il cuore è disposto ad accogliere. La potenza della parola è in funzione del cuore, non della mente, come dice Marco Asceta:

“La parola del Signore contiene la potenza stessa del regno, essendo diventata per i credenti la sostanza dei beni sperati, la caparra della nostra eredità, le primizie dei beni eterni... La parola pone coloro che l'hanno ascoltata nell'obbligo di metterla in pratica fornendo contemporaneamente al cuore la possibilità di eseguire ciò che è stato detto”²⁵.

S. Paolo scrive: “*infatti fino ad oggi quel medesimo velo rimane, non rimosso, alla lettura dell'Antico Testamento, perché è in Cristo che esso viene eliminato. Fino ad oggi, quando si legge Mosè, un velo è steso sul loro cuore; ma quando ci sarà la conversione al Signore, quel velo sarà tolto*” (2Cor 3,14-16). Il discorso può essere allargato per noi: fino ad oggi, quando si leggono le Scritture, Antico e Nuovo Testamento, un velo è steso sul nostro cuore; ma quando ci sarà la conversione al Signore, quel velo sarà tolto! Conversione, in questo contesto, significa anzitutto

²⁴ SIMEONE IL NUOVO TEOLOGO, *Catechesi*, a cura di Umberto Neri, Roma 1995, Città nuova, Cat. 3, pp. 134-135.

²⁵ Cfr. MARC LE MOINE, *Traité*s, I, par Georges-Matthieu de Durand, Paris 1999, cerf (SC 445), *La pénitence*, II, pp. 217-219.

nuova visione delle cose, nuovo orientamento del cuore fino a realizzare il mistero della fede, cioè il Cristo in noi. Conversione che riguarda non tanto l'etica, ma la possibilità emozionale del cuore: avere un sussulto davanti al Dio che mi si fa incontro. Ecco perché la comprensione della parola è segnata dalla conversione del cuore. Senza l'attesa del cuore di incontrare Qualcuno, di trovare Qualcuno che desidera incontrarlo e farlo partecipe della sua intimità, la comprensione delle Scritture è velata. Come dice una bella preghiera: "Donaci, o Padre, di non avere nulla di più caro del tuo Figlio, che rivela al mondo il mistero del tuo amore e la vera dignità dell'uomo; colmaci del tuo Spirito perché lo annunziamo ai fratelli con la fede e con le opere" (XV dom., ciclo B, colletta). Oppure ancora con la brama di Origene:

"Magari venisse concessa anche a me l'eredità di Abramo, Isacco, Giacobbe e divenisse mio il mio Dio allo stesso modo che è diventato Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, in Cristo Gesù, Signore nostro"²⁶.

Nella tensione all'intelligenza delle Scritture è iscritta anche la responsabilità di un compito: *"Poiché anche a noi, al pari di quelli, è stata annunziata una buona novella: purtroppo però ad essi la parola udita non giovò in nulla, non essendo rimasti uniti nella fede a quelli che avevano ascoltato"* (Eb 4,2). 'Restare uniti nella fede a quelli che hanno ascoltato': ecco il senso della Tradizione che ci precede, ci accompagna e ci seguirà, nell'intelligenza delle Scritture.

E ancora, chi si affida all'ascolto e all'annunzio della parola è chiamato ad essere il testimone della gioia di Dio che ha fatto conoscere la profondità del suo amore per l'uomo. Ogni lotta contro le nostre resistenze e le nostre ribellioni davanti alla parola, in noi stessi come in tutti, è per far scaturire la benedizione di gioia che racchiude.

CONCLUSIONI

Sulla base delle considerazioni che ho esposto, a modo di conclusione, cercherò di definire meglio quello che all'inizio avevo chiamato 'un pensare dinamico'. Si tratta, nella formulazione dei problemi come dei propositi, quindi nella ricerca teologica come nella vita spirituale, di dar ragione

²⁶ ORIGENE, *Omellerie su Giosuè*, Roma 1993, Città nuova (Testi patristici, 108), Omelia XVIII, p. 250.

delle domande di fondo del cuore dell'uomo, di farle emergere e di renderne accessibile la plausibilità, la comprensione, il fascino e la realizzazione concreta dentro la nostra storia.

Anzitutto una precisazione sul linguaggio. Spesso non ci accorgiamo delle derive di significato dei termini che usiamo. Continuamente equivochiamo sui concetti che sottendono e inganniamo il nostro cuore. Il linguaggio che usiamo pesca su due versanti: su quello della natura e su quello dello Spirito. È sempre la stessa persona a usarlo e di qui l'equivoco di sovrapporre incautamente i due versanti. Quello che pesca sul versante della natura appartiene ad un io che si percepisce essenzialmente in rapporto al mondo e agli altri, mentre l'altro appartiene ad un io che si percepisce in rapporto a Dio. Il primo è appunto naturale, immediato, istintivo; l'altro è spirituale, voluto, cercato, accolto.

Non si tratta evidentemente di due io autonomi; la persona umana è unica. Eppure l'esperienza della contraddittorietà, dei differenti io in contrasto tra loro è una drammatica realtà.

Ad esempio, perché volendo aver ragione a tutti i costi si perde la gioia? Mi si dirà: la si perde anche quando gli altri vogliono aver ragione contro di noi. Eppure, si noti la differenza: è evidente che nel torto io resti afflitto, ma non è evidente che nella ragione non abbia gioia. Cosa intendo dire? Se l'io che vuole aver ragione comunque è l'io naturale, concepirà la ragione in termini di superiorità sull'altro, o di prepotenza, perché il livello riconosciuto da lui è quello del rapporto con il mondo e con gli altri. Ma così facendo si stacca dagli altri, si differenzia, tiene le distanze e la gioia, che invece appartiene al principio della comunione, tipico dell'io spirituale, gli sfugge. L'uomo vuol essere grande, ma se la tensione alla grandezza appartiene all'io naturale, la sua grandezza si giocherà sulla piccolezza degli altri, sul fatto di tenere piccoli gli altri davanti a lui. Se appartiene all'io spirituale la sua grandezza si giocherà sul fatto di tenere sempre grandi gli altri, sul fatto di onorarli sempre perché sarà come Dio, il quale è così grande che non ha bisogno di dimostrarlo a nessuno.

Il problema dei due versanti non riguarda soltanto il linguaggio, ma anche l'intelligenza delle Scritture, la lettura delle icone, la formulazione dei problemi, in funzione di un retto discernimento. In altre parole, si tratta di imparare a riferirci al mistero di Dio per decifrare il nostro mondo interiore e riferirci al mistero del nostro cuore per decifrare il mondo di Dio.

Le domande vanno riformulate in modo da comprendere sempre insieme i due versanti, procedere, questo, che riprende la formulazione antropologica dei Padri, i quali avevano ben presente che l'uomo è fatto ad immagine del Cristo e comporta la vocazione di diventare somigliante a Lui. Così, ad esempio, in ogni situazione, sia nel vivere che nel pensare, la domanda

di fondo per l'intelligenza suona: qual è la posta in gioco? E scopro che rispondendo a tale domanda diventa accessibile la rivelazione di Dio e la comprensione di noi stessi. L'esercizio dell'intelligenza si appoggia sul presupposto di fede (per questo si tratta di 'intelligenza spirituale' e allude a un'esperienza, non semplicemente a una dottrina) che la parola di Dio risponde alle attese dei cuori. Mentre la domanda di fondo del cuore suona: quale tesoro difendere? E scopro che solamente dentro un certo 'clima' posso accogliere la rivelazione di Dio e apprezzare lo splendore del mondo degli uomini. La domanda di fondo per la pratica delle virtù, legata al corpo, suona invece: per quale merito? È il problema delle opere. Con quale intenzione di fondo esibiamo davanti a Dio i meriti di un agire buono? Merito qui sta per grazia e la domanda può essere riformulata in questo modo: quale grazia risplende nel nostro agire? Qual è l'esperienza di Dio che regge la qualità del nostro agire?²⁷

Per imparare allora a riformulare le domande di fondo, dobbiamo rifarci alla lettura intensiva e dinamica delle Scritture, come è testimoniata dalla grande Tradizione e come viene interpretata dalla Liturgia nel suo ciclo annuale. Come la 'scrittura' delle icone è attraversata da un fascio di linee che indicano il percorso da compiere al fine di ottenere intelligenza e di Dio e dell'uomo, così il testo sacro è attraversato da dinamiche potenti che occorre imparare a riconoscere, perché l'intelligenza scaturisce proprio dal restar presi in quelle dinamiche. Posso fare degli esempi.

1) Mi rifaccio al mistero della Pasqua come è descritto dai testi della IV domenica di quaresima, anno B. Come il serpente di bronzo innalzato nel deserto recava guarigione a coloro che l'avessero guardato, così sarà di Gesù quando sarà innalzato sulla croce. Gesù sta istruendo Nicodemo; lo sta introducendo al mistero di Dio, al mistero dell'immenso amore di Dio per l'uomo che in Gesù riceve il suo sigillo definitivo, ultima e ultimativa rivelazione di Dio. Possiamo soffermarci solo su di un particolare: l'altezza, il fatto che per dare salvezza Gesù debba essere innalzato. Questo particolare nasconde la 'modalità' della rivelazione di Dio e costituisce perciò per l'uomo l'accesso a quella rivelazione. E' da quell'altezza che ci viene la vita eterna, perché da quell'altezza si rivela in tutto il suo splendore l'amore del Padre per l'uomo e l'intimità del Figlio con Lui che di quello splendore è il testimone per eccellenza. Perché quell'altezza? Di cosa parla quell'altezza?

Spesso gli antichi crocifissi, al posto dell'iscrizione di condanna (in latino, INRI= Gesù nazareno re dei giudei) portavano il titolo 're della gloria'. E' la gloria dell'innalzamento, la gloria

²⁷ Su tutto questo, si veda il mio *La vita spirituale, i suoi segreti*, Bologna 2005, EDB, in particolare le pagg. 125-166, dedicate al principio del discernimento.

che l'altezza procura. E' la gloria di un amore che manifesta la sua radice dall'alto proprio quando dal basso viene vilipeso e calpestato. E' la gloria di un amore che rimane libero nel suo dono proprio quando è rifiutato e negletto. Ma, come dice Gesù: *"nessuno è mai salito al cielo fuorché il Figlio dell'uomo che è disceso dal cielo"*. Da interpretare oramai: non si può salire al cielo se non discendendo. L'innalzamento della croce mostra la reale discesa di Dio fino all'uomo, fino a consegnarsi all'uomo, fino a star sottomesso all'uomo che lo tradisce e lo calpesta. E proprio perché custodisce la sua divinità nell'essere calpestato, rivela tutta la potenza di un'umanità che è irraggiamento dello splendore di Dio, un'umanità che tutta si muove nell'amore perché sia vinto l'odio, perché il mondo torni ancora a risplendere della presenza di Dio. Così anche per noi non esiste altro modo di salire a Dio se non quello di discendere, di stare sottomessi perché risplenda l'amore di Dio. Quando s. Francesco di Assisi parla di perfetta letizia allude proprio a questo mistero.

La rivelazione dell'umanità come luogo dello splendore di Dio in questo mondo non può che venire dall'alto. Quello che Giovanni chiama 'dall'alto', Paolo, nella sua lettera agli Efesini, chiama 'per grazia'. 'Dall'alto' e 'per grazia' rivelano il fatto che in Gesù Dio ha fatto grazia di Sé, ha fatto dono di Sé all'uomo e in quel dono l'uomo può ritrovare la potenza della sua umanità. In tal senso acquista particolare risonanza l'altra espressione che usa l'evangelista Giovanni: *"Chi opera la verità viene alla luce"*. Operare la verità è un'espressione semita che si riferisce al fatto di mettere in pratica i comandamenti. Ma la sfumatura essenziale di significato risulta ormai questa: i comandamenti non sono causa di meriti, ma autorivelazione di Dio che partecipano, all'uomo che li accoglie, la Sua stessa vita, che è amore per noi. Ciò significa che i comandamenti ci aiutano a ritrovare quella 'umanità', rivelata dal Signore Gesù, che costituisce la vocazione dell'uomo e che in Gesù riceve il suo sigillo. Se Dio risplende nell'umanità perché sta sottomesso all'uomo fino a farsi calpestare senza lasciarsi distrarre dal suo amore di benevolenza, anche l'uomo vedrà lo splendore di Dio se sta sottomesso ai suoi fratelli senza lasciarsi vincolare da ingiustizie o malvagità. Ma dovrà avere lo sguardo fisso su Colui che di quell'amore, ferito e appassionato, è il testimone per eccellenza, in umanità.

2) Guardo al passo di Abramo che viene invitato da Dio ad uscire dalla sua terra, come è letto dalla liturgia della seconda domenica di quaresima, anno A, insieme al brano della trasfigurazione di Gesù sul Tabor. La liturgia è percorsa da un movimento sotterraneo, che la colletta fa presagire in tutta la sua potenza: "O Padre, che ci chiami ad ascoltare il tuo amato Figlio,

nutri la nostra fede con la tua parola e purifica gli occhi del nostro spirito, perché possiamo godere la visione della sua gloria”. Il movimento è dato dal percorso che va dall’ascoltare al vedere. Si tratta di ascoltare per poter vedere; di ascoltare nel senso di mettere in pratica, di obbedire, come la mamma dice al suo bambino, per poter gustare. Come testimonia la voce dal cielo nella visione della trasfigurazione, il movimento è teso a riportarci dentro quella ‘compiacenza’ del Padre che riposa sul Figlio: *“Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto. Ascoltatelo”*. Se ascoltiamo il Figlio è per poter entrare anche noi in quella compiacenza, è per poter sentire anche su di noi quello sguardo di compiacimento che ci dà riposo e ristoro, che ci procura vita, che rinnova la vita. Non si tratta semplicemente di vedere il volto luminoso del Cristo, ma di cogliere in Lui tutto l’amore di compiacimento del Padre, che risplende sul suo volto e nella sua vita e di vederlo riflesso nella nostra propria vita, nel nostro cuore. Se ascoltiamo il Figlio è per vedere riflesso nella nostra vita lo splendore dell’amore che si esprime nel totale compiacimento del Padre per l’umanità di Gesù.

Il passaggio dall’ascoltare al vedere, dall’obbedire al gustare, non è indolore, non segue semplicemente i nostri pii desideri. La preghiera ci fa chiedere di essere purificati. Cosa comporta questa purificazione? La lettura del brano della Genesi ci fornisce la prospettiva adatta. Dio invita Abramo: *“Vattene dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso il paese che io ti indicherò...ti benedirò...diventerai una benedizione...in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra”*. Quel ‘vattene’ evidentemente non ha lo stesso senso di quando è detto da Gesù al diavolo o dal padrone al servo che ha ricevuto la sua paga. Non vuol dire semplicemente ‘va via’, ‘levati di torno’, ‘fila’. Vuol invece dire: ‘esci fuori’, ‘vai fuori’, ‘lascia’ le tue cose. Il modello di tale ‘uscir fuori’ è proprio Gesù. Su di lui, che non ha ritenuto proprietà gelosa il suo essere uguale a Dio, ma è ‘uscito fuori’ abbassandosi fino a farsi uomo tra gli uomini, servo degli uomini, Dio pone tutto il suo compiacimento perché solo così la benedizione del suo amore per gli uomini poteva risplendere in tutta la sua forza. Abramo ha seguito idealmente Gesù perché per godere della promessa di Dio ha abbandonato patria, casa, proprietà, affetti, vivendo unicamente di quella promessa che ha rapito il suo cuore e che avrebbe rivelato la benedizione che racchiudeva per sé e per tutti. E il credente, discendente di Abramo, discepolo di Gesù, può agire diversamente? Uscire dalla sua proprietà, dalle sue abitudini, dalla sua terra, dai suoi schemi, dalle sue pretese, per l’uomo significa, come per Gesù, ‘abbassarsi’. Abbassarsi con Dio per gli uomini comporta la scoperta della benedizione divina perché l’umanità degli uomini torni a far risplendere la gloria dell’amore di Dio.

3) Riprendo la liturgia quaresimale con l'esortazione di Gesù a praticare le opere buone, non davanti agli uomini, ma nel segreto, per ricercare la ricompensa presso il Padre. L'allusione è al segreto di Dio (che Paolo esprime con l'esortazione: "*lasciatevi riconciliare con Dio*", 2Cor 5,20) manifestato agli uomini: non temete, non avete bisogno di tirare dalla vostra parte il Signore, perché non ci si può fare grandi in nome suo; Lui è già tutto dalla vostra parte e se voi vi accorgete del suo amore per voi, se voi vi lasciate inondare dal suo dinamismo di amore per voi, il vostro cuore si sazierà e non potrà ricercare e condividere nient'altro che quella sazietà. Se vogliamo farci grandi è perché tutto è visto in funzione di noi stessi, divoratori di un mondo in cui cerchiamo affannosamente l'affermazione di noi senza accorgerci che divorando il mondo produciamo, per noi e gli altri, solo angoscia di morte. Se l'esperienza dell'amore è così affascinante ma contemporaneamente drammatica è perché intuiamo che l'amore costituisce la risposta al bisogno di affermazione di sé ma che viverlo in verità comporta la rinuncia più totale a quel dinamismo perverso dell'affermazione di sé incondizionata. L'invito alla conversione del cammino quaresimale si colloca qui. La liturgia quaresimale modula in infinite maniere il mistero della conversione. Benché immediatamente intuibile, non sembra però così semplice da declinare in pratica, nella vita quotidiana, quel mistero. Quanto alle opere buone bisogna come ingannare il mondo, insegna Gesù, al di là dell'affermazione di se stessi. Digiuni? E tu mostrati più allegro. Fai elemosina? Nessuno lo noti, neppure tu. Preghi? Non ha valore se ne valuti il prezzo. Ciò che conta è che, attraverso le opere buone, tu possa godere della rivelazione del Padre, cioè possa fare esperienza di quanto è grande l'amore di Dio per gli uomini tanto da vivere la tua umanità come vocazione all'amore, rinunciando a vivere nel mondo e il mondo in funzione tua.

Quando, come nel brano evangelico, Gesù inizia la sua predicazione e proclama: "*Convertitevi e credete al vangelo*", il significato è illustrato dalla colletta che ci fa pregare di poter crescere nella conoscenza del mistero di Cristo. Ma qual è il mistero di Cristo se non la rivelazione dello splendore dell'amore del Padre per gli uomini, come poi la conclusione del cammino quaresimale, nella celebrazione della Pasqua, farà scoprire? E la novità evangelica, perenne novità divina per l'uomo, novità che risulterà sempre tale rispetto a tutto ciò che il mondo può produrre, è proprio quella di mostrare lo splendore dell'amore di Dio nell'umanità. Dio si coglie nell'umanità, l'umanità si compie aprendosi al mistero dell'amore che viene da Dio, svelato nel Figlio dell'Uomo, vero Figlio di Dio. Nell'umanità risplende la presenza di Dio. Le opere quaresimali sono opere 'penitenziali' solo quando e se portano a liberare il cuore da ogni intralcio perché il dinamismo di

questa rivelazione del Figlio di Dio si esprima anche in me, nella mia umanità, e possa così far risplendere la presenza del suo amore in questo mondo. Il digiuno libera il cuore dall'asservire il mondo al corpo e al suo piacere; l'elemosina libera il cuore dalla prevaricazione contro gli altri imparando a stare solidali in umanità; la preghiera libera il cuore dall'illusione del mondo per volerlo trasfigurato dalla luce di Dio. Quando preghiamo, nell'orazione dopo la comunione: "...ci insegni ad aver fame di Cristo", preghiamo di venire innestati e trascinati in quel dinamismo di rivelazione dell'amore di Dio per gli uomini, che si è compiuto in Cristo e che attende di compiersi nel mondo. Il senso della testimonianza dei discepoli di Cristo nel mondo sta tutto qui. La forza di questa testimonianza non è in funzione della grandezza delle opere ma della potenza di quel dinamismo di amore che pacifica e rende solidali i cuori.

Un pensiero dinamico segue una **logica ternaria** e non binaria. D'altronde è la logica dell'intelligenza delle Scritture che riassume la visione spirituale e della teologia e del vivere 'in Spirito e verità'. Il contemplare non è in funzione del fare; piuttosto, è l'agire che è in funzione del vedere, come ricordavo sopra a proposito dell'intelligenza delle Scritture: "leggere, praticare e comprendere" e non come comunemente si sarebbe indotti a pensare: leggere – comprendere – praticare. Nella dinamica ternaria restano sottolineate due cose, tipico dell'humus ebraico di questo insegnamento tradizionale. La prima è che la parola di Dio ascoltata o annunciata non contiene un messaggio da comunicare ma una potenza da assimilare. Allora la Parola non si rivolge alla testa ma alla totalità del cuore dell'uomo ed è per questo che se si fa passare la Parola subito alla testa la si riduce nella sua densità. E questo ridurre impedirà poi, nel praticare, tutti gli esiti possibili che, di per sé, ci sarebbero accessibili. La seconda: per indicare che non si tratta, nella pratica, di un semplicemente mettere in pratica. Non è una specie di esecuzione materiale, che, di per sé, porta il suo frutto. Il fatto è che un conto è accogliere e praticare un comandamento nella sua materialità e un conto è praticare il comandamento cogliendone l'ispirazione che porta, perché questa allude direttamente alla santità di Dio, che poi è la vera potenza che ci viene comunicata, ed è la stessa vita divina che passa in noi. Eseguire un comandamento non significa fare un'opera ma partecipare alla vita di Dio. Il leggere e l'annunziare la Parola è già appunto un comandamento. Se davvero si coglie che non si tratta solo di praticare il comandamento, ma di praticarlo nella sua ispirazione, allora si scopre che il frutto è proprio la conoscenza in intimità e il cuore si riposa. Così l'azione buona non è l'ultimo obiettivo. Il fare il bene è in vista del conoscere nel senso di quel conoscere esperienziale,

di quel conoscere Colui che si ama, di quel conoscere in intimità, in comunione, dal di dentro. Solo qui si ha il superamento di ogni intellettualismo o di ogni spiritualismo. Fare è ‘finire’, portare a termine il proprio compito, conseguire il fine, cioè vivere la propria vocazione a diventare umani perché somiglianti a Cristo. La ricerca teologica come la vita spirituale hanno il medesimo obiettivo: rendere plausibile e condivisibile, per l’intelligenza e per i cuori, questa vocazione all’umanità come rivelazione del ‘Dio per noi’, perché la vita torni a risplendere e si riconosca la verità dell’amore di Dio per gli uomini.

ELIA CITTERIO

Fratelli Contemplativi di Gesù

15060 CAPRIATA D’ORBA (AL)