

## V

# APOFASI E PATERNITÀ NEL CRISTIANESIMO ANTICO E NELL'ESICASMO

Sarebbe meglio dire che Dio non esiste che proiettare nell'Infinito le nostre lacune e i nostri fantasmi...

«Qualsiasi concetto elaborato dalla mente per tentare di raggiungere e delineare la Natura Divina riesce soltanto a creare un feticcio, non a farla conoscere», diceva già Gregorio di Nissa {Vita di Mosè, PG 44-377} nel IV secolo (circa 330-395).

Dostoevski, nello stesso spirito, dirà che un ateo è talvolta più vicino a Dio di un credente che non faccia che ripetere le idee e immagini che gli sono state insegnate su Dio, rinunciando in tal modo alla vertigine che si prova sull'orlo dell'abisso... quando le «realità apparenti» si sgretolano sotto l'analisi dello psichiatra o del fisico ed il mondo si rivela più vicino al Nulla che al Qualcosa.

Oggi, avere i piedi per terra è sapere che possiamo i piedi su di un Vuoto che solo apparentemente è solido. Il procedimento apofatico, nella sua implacabile lucidità, non ignora nulla di tutto ciò, e perciò non conduce affatto all'assurdo o al nichilismo. Al contrario, il suo lento lavoro di smantellamento delle idee e degli idoli conduce alla nuda esperienza del Reale, alla Divinizzazione senza illusione dell'uomo e del Cosmo, all'infanzia intelligente che gioca -

meravigliata - con gli elementi spazio-temporali della «Divina Commedia».

Studieremo questa tradizione apofatica nell'antico cristianesimo e nelle sue radici bibliche, per sottolineare che non si tratta affatto di una speculazione di tipo platonico: l'apofasi è qualcosa di vissuto, e le metafore bibliche del deserto e della notte, riprese dai mistici di tutti i tempi, sembrano particolarmente appropriate a questa esperienza.

La tradizione esicastica, la quale afferma la trascendenza di Dio e insieme la realtà della partecipazione alla vita in Cristo, ci guiderà verso gli uomini che incarnano tale tradizione: gli staretz, i «geronti» o «padri spirituali», e il loro modo di trasmettere la loro «ignoranza» (perché colui che dirà «io conosco Dio è un bugiardo») ed insieme la loro esperienza (perché colui che dirà «io non conosco Dio» è ugualmente bugiardo).

Alla loro scuola, la paternità spirituale splende di umiltà e di certezza secondo una duplice modalità: quella della Luce e quella dell'Amore, poiché guarda all'immagine di Dio e al suo mistero insondabile: paternità purificata dall'apofasi di tutti gli antropomorfismi - Origine senza fondo, o «Sorgente di ogni Luce e di ogni Bene», Signore Increato i cui riflessi creati non ne fanno mai dimenticare il carattere unico e la preminenza.

## **La tradizione apofatica**

«Nessuno ha mai visto Dio» (Gv 1, 18), ci dice San Giovanni, e San Paolo aggiunge che «Dio abita una luce inaccessibile che nessuno fra gli uomini ha mai visto né può vedere» (1 Tm 6, 16). I primi secoli cristiani rimarranno fedeli a queste parole dell'Apostolo e si dimostreranno sempre molto prudenti nel parlare di Dio.

Non esisteva a quel tempo una «teologia» nel senso moderno del termine. Il teologo è prima di tutto «colui che prega», colui che celebra. Non fa alcun discorso su Dio. Egli lo canta, lo loda, partecipando alla vita stessa dello Spirito e del Figlio che in lui mormorano «Abbà, Padre». Ma, come ricorda San Giustino (100-165), i termini «Padre, Dio, Creatore, Signore... non sono, per lui, dei nomi divini: sono appellativi tratti dai suoi benefici e dalle sue opere» (Apologia II).

Camminare sulla via apofatica significa avere il senso del Simbolo. I nomi di Dio che noi usiamo (Padre, Creatore, ecc.) non lo descrivono, non lo definiscono, lo indicano e lo designano da lontano.

La parola stessa Dio - Deus in latino - significa «Giorno Luminoso»; è un simbolo della luce. Quella Luce che, pur rendendo visibile ogni cosa, rimane nondimeno invisibile.

Sant'Ilario (315-367) aggiunge: «Dio è invisibile, ineffabile, infinito; per descriverlo, la parola manca; nella sua ricerca lo spirito vien meno; per afferrarlo, l'intelligenza non trova presa» {De Trinitate, II, n. 6}.

Se l'apofasi ricorda il carattere simbolico del linguaggio, essa forgia pure un linguaggio che le è proprio, dove abbondano i termini «negativi»: invisibile, ineffabile, infinito, increato, inaccessibile. Ossia: non visibile, non dicibile, non finito, non creato, ecc.

Così, dirà San Tommaso: «Di Dio non si può dire ciò che è, ma soltanto ciò che non è».

In tal modo, la via apofatica richiama fortemente la Trascendenza di Dio, la sua alterità, che né l'intelligenza né i sensi né alcuna cosa creata possono afferrare.

Avvicinarsi a Lui, è scoprirLo «Totalmente Altro, di un'Altra Natura». La sua incomprendibilità non è dovuta solo alle carenze e debolezze dei nostri strumenti di conoscenza, viene dalla sua Natura stessa.

«Di Dio, è impossibile dire ciò che è in Se stesso, è più esatto parlarne escludendo tutto. Egli non è, infatti, nulla di ciò che è. Non che non lo sia in alcun modo, ma perché EGLI È al di sopra di tutto ciò che è, al di sopra dell'essere stesso» (San Giovanni Damasceno, 749, Della fede ortodossa, I, 4).

San Giovanni Damasceno è raggiunto qui da un certo numero di correnti teologiche le quali rifiutano, con Heidegger, di considerare Dio come Essere o come Esistente. Sarebbe troppo legato al destino perituro della metafisica e dell'ontologia .

Dio è «più che Essere». Alcuni, come Eckhart o Boehme, arriveranno a dire che Dio è «un puro Nulla», facendo in tal modo del Nulla un antecedente e un'origine dell'Essere. «L'Essere non è che un'infima imperfezione nell'infinita purezza del Non-Essere», dirà anche Paul Valéry.

Ma le parole, qui, sono trappole. Diverranno fonte di garbugli, se non di logomachia.

Il «Nulla» di cui parlano gli gnostici è innanzitutto la «nullificazione» nel senso di purificazione di tutti i nostri modi di pensare e di agire. Dio è l'Aldilà di Tutto (si veda anche Gregorio di Nazianzo), l'Aldilà dell'essere quale noi possiamo pensarlo, sentirlo, immaginarlo...

«Nessuno può vedere Dio senza morire»... secondo le categorie e i modi nei quali noi vorremmo concettualizzarlo, «rinchiuderlo», «idolatrarlo». Essere ridotti a nulla, acconsentire al vuoto e

all'ignoranza, significa produrre in noi la matrice della vera conoscenza, quella che farà di noi - secondo le parole stesse di Maestro Eckhart - delle «madri di Dio»...

Fin dai primi secoli del cristianesimo, il «corpus areopagita» propone una sintesi della via aprofatica.

La sua influenza sarà considerevole, soprattutto nel Medio Evo.

San Giovanni della Croce e la mistica carmelitana saranno anch'essi fortemente influenzati da quell'autore sconosciuto che essi usavano chiamare Dionigi l'Areopagita, discepolo di San Paolo e primo vescovo di Atene. Ecco alcuni testi significativi:

*Celebrare le negazioni [...] per conoscere senza veli quella non-conoscenza che in ogni essere dissimula la conoscenza che di lei si può avere, per vedere così quella tenebra sopraessenziale che dissimula tutta la luce contenuta negli esseri.* (Dionigi l'Areopagita, Teologia mistica, II, PG 3, 1025)

*Se capita che, vedendo Dio, si commenta ciò che si vede, è perché non si è visto Dio stesso, ma qualcuna di quelle cose conoscibili che a Lui devono l'essere. Perché in sé Egli sorpassa ogni intelligenza e ogni essenza. Egli non esiste, in modo sopraessenziale, e non è conosciuto, al di là di ogni possibilità di intendere, che in quanto è totalmente sconosciuto e non esiste punto. Ed è questa perfetta non-conoscenza, intesa nel miglior senso del termine, che costituisce la vera conoscenza di Colui che sorpassa ogni conoscenza.* (Dionigi l'Areopagita, Lettera a Galos, PG 3, 1065)

*Diciamo dunque che la Causa universale, situata al di là dell'intero universo, non è né materia [...] né corpo; che essa non ha né figura, né forma, né qualità, né massa-, non è in luogo alcuno, sfugge ad ogni*

*presa dei sensi [...]. Innalzandoci oltre, diciamo ora che questa Causa non ha né anima né intelligenza; [...] che non si può né esprimere né concepire, che non ha né nome, né ordine, né grandezza, né piccolezza, né uguaglianza, né ineguaglianza, né somiglianza né dissomiglianza; non rimane immobile né si muove; [...] non è né potenza né luce-, non vive né è vita, non è né essenza, né perennità, né tempo; non la si può afferrare con l'intelligenza; non è né scienza, né verità, né regalità, né sapienza, né uno, né unità, né divinità, né bene; né spirito, né filiazione, né paternità nel senso che noi possiamo intendere; né alcuna cosa di ciò che è accessibile alla nostra conoscenza né alla conoscenza di alcun essere, ma neppure di ciò che appartiene all'essere. Nessuno la conosce quale è; sfugge ad ogni ragionamento, ad ogni sapere; non è né tenebra, né luce, né errore, né verità; di essa non si può assolutamente nulla affermare e nulla negare; quando facciamo delle affermazioni e dei confronti applicabili a delle realtà ad essa inferiori, di lei nulla affermiamo né nulla neghiamo: perché ogni affermazione rimane al di qua della Causa unica e perfetta di tutte le cose, perché ogni negazione rimane al di qua della trascendenza di Colui che è spoglio di tutto e rimane al di là di tutto. (Dionigi l'Areopagita, Teologia mistica, IV e V, PG 3, 1047-1048)*

Fermiamoci su alcune di queste frasi antinomiche e paradossali che sono lo stile proprio dell'apofasi:

- Dio non ha nome e ha tutti i nomi.
- Egli non è nulla di ciò che è ed è tutto ciò che è.
- Non lo si conosce che attraverso la non-conoscenza.
- Ogni affermazione, come ogni negazione, rimane al di qua della sua trascendenza.

Riassumendo:

«Egli è il Mistero che è al di là stesso di Dio;  
l'Ineffabile, colui che dà il nome ad ogni cosa,  
l'affermazione totale,  
la negazione totale,  
l'al di là di ogni affermazione e di ogni negazione».  
(Nomi divini, II, 4, PG 3, 641)

La via apofatica non è dunque soltanto una teologia negativa. La Realtà assoluta è al di là dell'affermazione e insieme al di qua dell'affermazione, ossia al di là del funzionamento duale dello spirito: né questo né quello.

L'apofasi è così presa diretta sul Reale «quale È», senza che entri in funzione l'apparato psicomentale, senza che tale apparato vi si proietti e lo deformi. È vedere senza occhi, comprendere senza intelletto. E se soltanto l'uguale può comprendere l'uguale, occorre esse-re diventato Dio per comprendere CHI è Dio. Questo concetto non è già suggerito da San Giovanni nella sua prima lettera? «Noi saremo simili a Lui perché lo vedremo così come Egli è» (1 Gv 3, 2).

I testi di Dionigi possono sembrarci pura speculazione se li separiamo dal contesto esistenziale, biblico, nel quale sono situati. Il Dio della Bibbia è in effetti un Dio nascosto (Is 45, 15). Egli fa delle tenebre la sua dimora (Sal 17, 12) e si può interpretare il sacro tetragramma, YHWH, il Nome indicibile rivelato a Mosè nel rovetto ardente, come un rifiuto a darsi un nome. «Io sono colui che sono». «Va', cammina alla mia Presenza, tu vedrai chi sono, chi sarò...»

La via di ascesi apofatica, dove ci si affranca gradualmente dall'influenza di tutto ciò che è conosciuto, viene paragonata da

Dionigi e da molti altri (Gregorio di Nissa) alla salita di Mosè sul Sinai per l'incontro con Dio.

«Oltrepassando il mondo in cui si vede e dove si è visti, Mosè penetra nella Tenebra mistica della non-conoscenza: là egli fa tacere ogni sapere positivo, là sfugge ad ogni presa e ad ogni visione, perché egli appartiene interamente a Colui che è al di là di tutto, perché non appartiene più a sé né a nulla di estraneo, unito com'è attraverso il meglio di sé a Colui che sfugge ad ogni conoscenza, avendo rinunciato ad ogni positivo sapere, e conoscendo al di là di ogni intelligenza, grazie a questa stessa non-conoscenza» (Teologia mistica I-3, PG + 3, 1000, vedi anche: Gregorio di Nissa, Vita di Mosè, S.C., p. 81-82).

E' chiaro così che la via sulla quale Dionigi ci invita al seguito di Mosè non conduce al «Nulla», ma, attraverso il Nulla, all'Unione.

Il termine della vita apostolica, secondo Dionigi, è l'Estasi, la suprema Beatitudine, l'Unione al Dio vivo, che le parole stesse di Essere, Atto Puro (Aristotele), Unità (Plotino) non possono designare.

«E bello parlare di Dio, diceva Gregorio di Nazianzo, ma meglio è purificarsi per Lui».

La via apofatica è dunque una via pratica che conduce all'estasi. Il deserto per i monaci, la notte per i mistici, saranno il crogiolo in cui si realizza l'unione incomprensibile del Creato e dell'Increato.

Su questo cammino Cristo non viene dimenticato; egli stesso è il Cammino, ossia Colui nel quale si realizza l'unione dei contrari, la paradossale Unità del Divino e dell'Umano, del Finito e dell'Infinito, del Creato e dell'Increato. Egli è l'archetipo nel tempo e nell'Eternità di ciò che è Dio nell'uomo e di ciò che è l'uomo in Dio.

«Nell'umanità di Cristo, afferma Dionigi l'Areopagita, il Superessenziale si è manifestato nell'essenza umana senza cessare, dopo questa manifestazione o, per esprimermi in maniera più divina, nel cuore di questa manifestazione, di essere nascosto. Egli dimora nel mistero, perché il mistero di Gesù è rimasto nascosto. Nessuna ragione, nessuna intelligenza, ha potuto andare fin là dove Egli è in Se stesso. Qualunque cosa si dica di Lui, Egli rimane indicibile e, per quanto se ne conosca, rimane inconoscibile» (Dionigi l'Areopagita, Lettere III, PG 3, 1069 B).

Egli è l'eterno Signore incarnato nello Spazio e nel Tempo. E' il Visibile e l'Invisibile, l'Insegnamento del Signore nascosto.

## L'esicasmò

Direttamente uscito da questa tradizione apofatica, l'esicasmò sarà profondamente «cristocentrico». In effetti, senza Cristo non vi è possibile divinizzazione. La sua incarnazione stabilisce la piena comunione tra Dio e l'uomo. «Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventasse Dio».

*Dio si è fatto portatore della carne (sarcoforo) perché l'uomo diventasse portatore dello Spirito (pneumoforo) (Atanasio d'Alessandria).*

È il ritornello di tutta la patrologia: la presenza di Cristo nel mondo non abolisce l'apofasi, al contrario l'approfondisce.

*L'incarnazione è il mistero ancora più inconcepibile di qualsiasi altro. Incarnandosi, Dio non si fa comprendere che apparendo ancora più incomprendibile. Rimane nascosto in quella manifestazione stessa. Anche rivelato è sempre lo sconosciuto (Massimo il Confessore, Ambigua, PG 91, 1048-1049).*

«L'incarnazione di Cristo non svela il mistero, lo approfondisce», dirà ancora Simone Weil. Che Dio sia incomprendibile, è ragionevole affermarlo; che questo incomprendibile ci ami e si incarni nello spazio e nel tempo, questo oltrepassa ogni ragione.

*Cristo unisce nell'amore la realtà creata alla realtà increata e rivela che, per la grazia, le due non sono che una cosa sola. Il mondo tutto intero entra totalmente nel Dio totale e, divenendo tutto ciò che è Dio ad eccezione dell'identità di natura, riceve al posto di sé il Dio totale (Massimo il Confessore, PG 91, 1308-1309).*

La vita cristiana, secondo l'impegno battesimale, non consiste solo nel seguire un codice morale; è un «diventare un altro Cristo», è unire in noi le due nature, umana e divina, creata e increata. Che le due nature siano UNO «affinché il mondo creda».

Questa paradossale unione che viene realizzata nello Spirito ci ricrea a immagine e somiglianza del Figlio di Dio. L'uomo ritrova la bellezza nella quale fu creato.

Essa porta gli esicasti anche ad affermare, con Gregorio Palamas, il realismo dell'esperienza di Dio, pur continuando ad affermare la Trascendenza di Dio. Ciò lo porterà a distinguere in Dio - senza separarle - l'Essenza e l'Energia.

*Poiché è possibile avere partecipazione di Dio e poiché la sovraessenziale essenza di Dio è assolutamente non partecipabile, vi è qualcosa fra l'essenza non partecipabile e i partecipanti che permette loro di partecipare di Dio. E se tu sopprimi ciò che è fra il non partecipabile e i partecipanti - oh, quale vuoto! - tu ci separi da Dio distruggendone il legame e stabilendo un grande e invalicabile abisso fra Dio da una parte, e la creazione e il governo delle creature dall'altra. Dobbiamo allora cercare un altro Dio che non soltanto*

*possessa in sé il proprio fine, la propria energia e la propria deificazione, ma che sia un Dio buono - perché in tal modo non gli basterà più esistere solo per la contemplazione di se stesso - un Dio non soltanto perfetto, ma che sorpassi ogni pienezza; così, in effetti, quando vorrà, nella sua bontà, fare il bene, lo potrà fare; non sarà soltanto immobile, ma si metterà in movimento, sarà così presente per tutti con le sue manifestazioni e le sue energie creatrici e provvidenziali. In una parola, dobbiamo cercare un Dio cui si possa essere partecipi in un modo o nell'altro, affinché, partecipando a Lui, ognuno di noi riceva l'essere, la vita e la deificazione nel modo che gli è proprio e per analogia di partecipazione (Triadi, III, 2, par. 24).*

Gregorio Palamas riprende qui la tradizione di Dionigi l'Areopagita, di Massimo il Confessore e dei grandi Cappadoci, tutti ispirati dall'unico Vangelo.

*In tutta verità possiamo dire che «i puri di cuore vedono Dio», e dire contemporaneamente che nessuno ha mai visto Dio. In effetti, ciò che è invisibile per natura diventa visibile per le energie che appaiono attorno alla sua natura (Gregorio di Nissa, Sesta Omelia sulle Beatitudini, PG 44, 1269).*

*Noi affermiamo di conoscere Dio nelle sue energie, ma non promettiamo certo di poterlo avvicinare nella sua stessa essenza, perché la sua essenza rimane inaccessibile, mentre le sue energie giungono fino a noi. (Basilio di Cesarea, Lettera 234, PG 32/69).*

Dio può essere partecipato nel senso che si comunica a noi, ma rimane inaccessibile secondo la sua incomunicabile essenza. (Massimo il Confessore, citato da Eutimio Zigabeno, Panoplia dogmatica 3, PG 130, 143).

Dio partecipato, realmente sperimentato, è nello stesso tempo inaccessibile, sempre al di là di ciò che possiamo comprendere o contenere.

Ecco ciò che appaga il desiderio ed insieme lo accresce all'infinito. Il cristiano non è mai arrivato, mai saziato. Rimane un «essere di desiderio», un vivente.

Ciò è espresso bene in questo bel testo di Gregorio di Nissa: «L'illimitata realtà e ciò che non si può circoscrivere della divinità, sono al di là di ogni possibilità di comprensione. [...] Così il grande Davide, disponendosi nel cuore all'ascesa e avanzando con “sempre più forza” (Sal 84, 6-8), gridava perciò a Dio: “Tu sei l'Eccelso per sempre, o Signore” (Sal 92, 9). Con queste parole penso volesse dire: per tutta l'eternità dei secoli, senza fine, colui che corre verso di Te diventa sempre più grande e si eleva sempre più in alto attraverso l'accrescersi delle grazie, mentre “Tu, Signore, rimani in eterno” (Sal 102, 13). [...] In effetti, la conquista di ogni istante è certamente molto più grande di quella precedente, ma poiché ciò che viene cercato non comporta limiti, il termine di ciò che è stato scoperto diventa, per quelli che salgono, il punto di partenza per la scoperta di realtà più elevate. Così, colui che sale non si arresta mai, andando da inizio a inizio con degli inizi che non hanno mai fine. Colui che sale non ferma mai il suo desiderio a ciò che già conosce; ma elevandosi con desiderio sempre maggiore ad un altro desiderio ancora più alto, prosegue la sua strada all'infinito con ascensioni sempre più alte» (Gregorio di Nissa, Ottava Omelia sul Cantico dei Cantici, PG 44, 940-941).

## Trasmettere un'ignoranza e trasmettere un'esperienza

L'esperienza esicastica è caratterizzata da una duplice affermazione: affermazione della trascendenza di Dio, del suo carattere inaccessibile, non partecipabile nella sua essenza; e affermazione della vicinanza di Dio, della sua immanenza, della sua presenza in ciascuno di noi, ossia della divinizzazione reale dell'uomo attraverso le Energie del Verbo e dello Spirito.

Queste due affermazioni, quando sono vissute, incarnate in un uomo, danno al suo carattere e al suo insegnamento dei tratti specifici. E la «fisionomia» di quelli che noi chiamiamo i «Padri della Chiesa» o «Padri del deserto», staretz o «geronti» di cui parla la tradizione, o di quelli che ancora oggi conosciamo, all'Athos o altrove, poiché si tratta di una tradizione perennemente viva.

Questi saggi sono molto più umili della maggior parte degli uomini perché molto più intelligenti. Più vicini all'infinito e all'incomunicabile, sono anche più coscienti dei loro limiti e del limitato carattere delle loro scienze.

Due loro atteggiamenti mi sembrano particolarmente caratteristici: l'umiltà e la sicurezza.

L'umiltà è connessa a quell'ignoranza della divina natura di cui abbiamo parlato.

La sicurezza è connessa al realismo dell'esperienza di Dio. Se la realtà di Dio non è qualcosa che si possa immaginare o pensare, essa non è per questo meno bruciante, crocifiggente, ma anche sorgente di pace e di gioia. La presenza dello Spirito è qualcosa che possiamo

sperimentare nella carne, come noterà Motovilov in Serafino di Sarov<sup>1</sup>.

Se dicessi: «Conosco Dio», sarei un bugiardo, Dio non è conoscibile. È meglio tacere e rimanere nell'umiltà.

Se dicessi «Non conosco Dio», sarei ugualmente un bugiardo. Allora, come posso tacere, come posso non affermare che Egli esiste?

Questo duplice atteggiamento è testimoniato nei numerosi racconti che troviamo in quelle raccolte dei gesti e delle parole degli antichi Padri che noi chiamiamo Apoftegmi.

Per prima cosa sull'umiltà:

*Un giovane venne a trovare un padre per essere istruito nella via della perfezione, ma l'anziano non proferì parola. L'altro gli chiese allora il motivo del suo silenzio. «Sono forse un superiore per comandarti? gli rispose. Io non dirò nulla. Fa', se vuoi, ciò che mi vedi fare».*

Paul Evdokimov fa questo commento: «Un padre spirituale non è mai un “direttore di coscienza”. Egli non genera mai il “suo” figlio spirituale; genera un figlio di Dio, adulto e libero. Il discepolo riceve il carisma dell'attenzione spirituale, il padre riceve il carisma di essere strumento dello Spirito Santo. Qui, ogni obbedienza è obbedienza alla volontà del Padre celeste, nella partecipazione agli atti del Cristo obbediente» .

Il rapporto maestro-discepolo diventa in tal modo analogia, partecipazione nello Spirito d'Amore al rapporto del Padre con il

---

<sup>1</sup>L'importantissimo Colloquio con Motovilov si trova in Irina Goralnoff. Serafino di Sarov, Gribaudi, Torino 1990, p. 153 (N.d.T.).

Figlio. Obbedienza, umiltà e mutua donazione non sono soltanto virtù, ma imitazione della vita divina.

*Un anziano diceva: «Molti hanno prostrato il loro corpo senza discernimento e se ne sono andati senza trovare nulla. La nostra bocca ha cattivo odore a forza di digiunare, sappiamo a memoria le Scritture, recitiamo tutti i salmi, ma non abbiamo ciò che Dio cerca: l'amore e l'umiltà» (Apoftegmi, Serie dei Detti Anonimi, 90, SO n. 1).*

Questa umiltà conduce all'amore che è tipico del padre spirituale. Sant'Isacco il Siro dite al suo discepolo: «Ecco, fratello, un comandamento che ti dò: che la misericordia lo porti sempre nella tua bilancia fino al momento in cui sentirai in te la misericordia che Dio prova verso il mondo».

O ancora: «Paissio il Grande pregava per un suo discepolo che aveva rinnegato Cristo. E quando pregava, il Signore gli appariva e gli diceva: "Paissio, per chi preghi?" Ma il santo non cessava di pregare per il suo discepolo e allora il Signore gli disse: "Paissio, ti sei assimilato a me con il tuo amore?...».

Uno spirituale, dice San Gregorio di Nazianzo, è «depositario della divina filantropia». «Il suo cuore si infiamma d'amore per ogni creatura, perfino per i rettili e i demoni» (Sant'Isacco).

Abba Poemen rifiuta le punizioni e manifesta l'aspetto materno della sua paternità: «Quando vedo all'ufficio un fratello che sonnecchia, poso la sua testa sulle mie ginocchia e lo lascio riposare». Si diceva di Macario il Grande che diventò, secondo quanto è scritto, un dio terreno perché, come Dio protegge il mondo, così abba Macario nascondeva le mancanze che vedeva come non le avesse viste, le mancanze che sentiva come non le avesse sentite (Apoftegmi, Macario l'egiziano, 32, PG 65, 273).

«Domanda: quand'è che l'uomo conosce che il suo cuore è giunto alla purezza? Risposta: quando considera buoni tutti gli uomini, e quando nessun uomo gli sembra impuro e sudicio. Allora egli è veramente puro di cuore...» (Isacco il Siro, Trattati ascetici, 85° trattato, p. 340-341).

Alle caratteristiche dell'umiltà e dell'amore che sono proprie di ogni vero maestro spirituale, si aggiungono

- nell'esicasmò - quelle di una esperienza di luce e di sicurezza.

Simeone il Nuovo Teologo (917-1022), monaco studita, poi abate nel monastero di San Mamas a Costantinopoli, occupa un posto eccezionale nella storia della

spiritualità dell'Oriente cristiano. Egli parlerà con forza della propria esperienza spirituale e non avrà timore di opporre l'evento spirituale della vita mistica a determinate istituzioni tradizionali della Chiesa. Certe sue affermazioni sembrano in contrasto con il senso di umiltà e di apofasi di cui abbiamo parlato. E l'altro versante dell'incomprensibilità di Dio.

Nel suo amore per gli uomini il Dio inaccessibile si fa accessibile. Egli divinizza chi si affida totalmente a lui. «Chi non ha conosciuto Dio in questa vita, dirà San Simeone, non lo conoscerà neppure nell'altra», e insiste sulla necessità dell'esperienza spirituale, specialmente per colui che avrà il compito di guidare gli altri sul cammino dello spirito.

«Chiunque non abbia ricevuto il Battesimo dello Spirito non è nato alla vita spirituale: nell'ordine della grazia egli non esiste, è incapace di tutto, soprattutto di generare figli spirituali, non essendo stato egli stesso generato» (Vita scritta da Nicetas Stetatos, I Hausherr, LXX).

## La vera preghiera

Gli occidentali di cultura cattolica possono stupirsi del posto accordato al corpo e all'esperienza sensibile. Per l'esicasmò, in effetti, contrariamente alle tendenze dualiste dell'ellenismo, la materia e il corpo non sono da disprezzare, ma da trasfigurare. Il corpo non è il «sepolcro dell'anima» ma, come dice San Paolo, il «tempio dello Spirito».

Il Vangelo non contrappone lo spirito alla materia o l'anima al corpo, ma il soprannaturale increato al mondo creato; lo spirito umano è diverso da Dio quanto altrettanto radicalmente è diverso dal corpo, ma Dio, accordando la sua grazia, salva l'uomo tutto intero.

Dopo l'incarnazione, i nostri corpi sono diventati «tabernacoli dello Spirito Santo» (1 Cor 6, 19) ed è qui, nel nostro corpo, che dobbiamo manifestare la Gloria di Dio. I sacramenti - specialmente l'Eucarestia - hanno

lo scopo, non soltanto di guarirci, ma di renderci partecipi della natura umano-divina di Cristo.

San Simeone il Nuovo Teologo potrà così dire: «Colui che comunica alla grazia divina e teurgica non è più solo, ma è tutto in Te, o Cristo... Per me stesso io non sono che paglia, ma con Te - oh miracolo - mi sento subito infiammato come un tempo il rovelo ardente di Mosè... Tu hai concesso, Signore, che questo tempio corruttibile si unisse alla tua santa carne, che il mio sangue si mescolasse al tuo e ormai sono membro trasparente e traslucido del tuo corpo» (95, Discorsi).

Questa esperienza dello Spirito nel corpo è l'esperienza della trasfigurazione, del Tabor, là dove la luce increata si è resa visibile nel corpo di Cristo. Gli apostoli beneficiarono di quella visione solo dall'esterno, perché Cristo non era ancora morto e risorto. Ma oggi è

all'interno di noi, non più all'esterno, che possiamo scoprire la luce del Tabor.

*Come potrebbe Cristo non illuminare coloro che comunicano degnamente al raggio divino del suo corpo che è in noi, illuminando il loro essere così come sul Tabor aveva illuminato i corpi stessi dei discepoli? Perché allora quel Corpo, sorgente di luce e di grazia, non era ancora unito al nostro corpo; perciò illuminava dall'esterno quelli che degnamente gli si accostavano e la luce giungeva all'anima per l'intermediario degli occhi sensibili. Ma oggi, poiché è confuso con noi ed esiste in noi, allora giustamente illumina l'anima dall'interno (Gregorio Palamas, Triadi, t. 3, 38).*

L'esperienza della Trasfigurazione o visione della luce increata è un elemento caratteristico dei grandi spirituali ortodossi. Ma come si trasmette questa esperienza? Nell'umiltà e nell'amore, ma anche con tutta la forza della fede. E ciò che attesta Motovilov, questo «filosofo» del secolo scorso. Quando venne a consultare il grande staretz Serafino di Sarov (1759-1833), gli chiese: «Come si può avere la certezza di essere nello Spirito di Dio; come potrei riconoscere in me, in modo sicuro, la sua manifestazione?»

Il monaco Serafino non risponde con un discorso. Lo fa partecipe della sua esperienza, condivide con lui la pace. La trasmissione della conoscenza è tutta qui: accesso, partecipazione ad una Presenza che avvolge l'anima e il corpo.

Ecco un estratto da «Rivelazioni di San Serafino»<sup>2</sup>:

- *Amico mio, in questo momento noi siamo entrambi nello Spirito di Dio... Perché non mi volete guardare?*

- *Padre, non posso guardarvi, risposi, i vostri occhi mandano lampi; il vostro volto è diventato più splendente del sole e guardandovi ho male agli occhi.*

*-Non abbiate paura, disse, in questo momento siete diventato luminoso quanto me. Adesso anche voi siete nella pienezza dello Spirito di Dio; altrimenti non potreste vedermi come mi vedete.*

*E, chinato su di me, mi disse sottovoce in un orecchio:*

- *Rendete dunque grazie al Signore per la sua infinita bontà verso di noi. Come avete notato, non ho neppure fatto il segno della croce; è bastato solo aver pregato Dio nel pensiero, nel cuore, dicendo interiormente: Signore, fallo degno di vedere chiaramente con i suoi occhi corporali quella discesa del tuo Spirito, di cui favorisci i tuoi servi quando ti degni di apparire loro nella magnifica luce della tua gloria. E come vedete, amico mio, il Signore ha esaudito immediatamente questa preghiera dell'umile Serafino... Quanto dobbiamo essere grati a Dio per l'ineffabile dono che ha concesso a noi due! Nemmeno i Padri del deserto hanno avuto sempre tali manifestazioni della sua bontà. E che la grazia di Dio - come una madre piena di tenerezza verso i suoi figli - si è degnata di consolare il vostro cuore abbattuto, per l'intercessione della stessa Madre di Dio... Perché dunque, amico mio, non volete guardarmi diritto negli occhi? Guardate francamente, senza timore: il Signore è con noi...*

*Incoraggiato da queste parole, guardai e fui preso da un pio spavento. Immaginate di vedere in mezzo al sole, nello splendore abbagliante dei raggi di mezzogiorno, il viso dell'uomo che vi parla. Voi vedete il movimento delle labbra, l'espressione mutevole degli occhi, ascoltate la sua voce, sentite le sue mani posate sulle spalle, ma non vedete né le mani né il corpo del vostro interlocutore - nuli'altro che la luce risplendente che si propaga lontano a qualche chilometro*

*di distanza, illuminando con il suo splendore il prato coperto di neve e i bianchi fiocchi che non cessano di cadere...*

- *Che cosa provate? mi chiese il padre Serafino.*

- *Un infinito benessere, dissi.*

- *Ma quale genere di benessere? In che consiste precisamente?*

- *Sento, risposi, una tale tranquillità, una tale pace nell'anima, che non trovo parole per esprimerla.*

- *E questa, amico mio, la pace di cui parlava il Signore quando disse ai suoi discepoli: «Vi dò la mia pace»; la pace che il mondo non può dare...; «la pace che sorpassa ogni intelligenza». Che cosa provate ancora?*

- *Una gioia infinita nel cuore.*

*E il padre Serafino continuò:*

- *Quando lo Spirito di Dio discende sull'uomo e lo avvolge con la pienezza della sua presenza, allora l'anima trabocca di gioia indicibile perché lo Spirito Santo riempie di gioia tutto ciò che tocca. ..Seie primizie della gioia futura colmano già la nostra anima di una tale dolcezza, di una tale allegrezza, che cosa diremo della gioia che nel Regno celeste attende tutti coloro che piangono qui sulla terra? Voi anche, amico mio, avete pianto nel corso della vostra vita terrena, ma vedete la gioia che fin da quaggiù il Signore vi manda per consolarvi.*

*Quella gioia parziale e breve che noi proviamo in questo momento, apparirà allora in tutta la sua pienezza, colmando il nostro essere di delizie ineffabili che nessuno potrà rapirci.*

Vladimir Lossky aggiunge che questo racconto contiene nella sua semplicità tutte le dottrine dei Padri orientali sulla Gnosi: «Coscienza della Grazia che raggiunge il suo grado estremo nella visione della Luce Divina». Esperienza della Trasfigurazione e della Risurrezione della carne.

Partecipazione nello spazio e nel tempo alla «vita futura», il «Padre spirituale» non trasmette soltanto la «Risurrezione della carne» come un articolo del Credo «che bisogna credere», ma come una Gnosi vissuta e partecipata nella grazia dell'Incontro, puro dono di Co-lui che è Misericordia. Per San Serafino, questa esperienza non ha nulla di straordinario. Essa è «naturalmente soprannaturale». Dovrebbe essere quella di tutti i cristiani. Perché il Signore ha detto: «Cercate prima il Regno e tutto il resto vi sarà dato in sovrappiù».

Il Regno, è lo Spirito Santo. È la Scrittura che ce lo insegna, e San Serafino aggiunge: «Vi sono dei passi della Sacra Scrittura che oggi ci sembrano estranei... È possibile ammettere che gli uomini possano vedere Dio in maniera così concreta?... Noi siamo lontani dalla primitiva semplicità della Comunità cristiana. Con il pretesto dei "lumi", siamo penetrati in una tale oscurità d'ignoranza, che oggi giudichiamo inconcepibile tutto quello di cui gli antichi avevano una nozione chiara. Essi potevano parlare fra loro delle manifestazioni di Dio agli uomini come cose conosciute e per nulla insolite» (op. cit., p. 228-229).

In questo contesto, trasmettere la conoscenza significa donare la propria vita, partecipare la luce. È essere «padre» nel vero senso della parola. Generare l'altro all'Unica Filiazione che ci abita tutti, e nel Figlio Unico diventare «Uno della Trinità».

Dio solo è Signore. Dio solo è Padre.

Il Vangelo lo dice: «Non chiamate nessuno Signore, nessuno Padre». Ogni paternità è partecipazione alla Paternità di Dio. Questa paternità non è che un riflesso dell'incomprensibile amore e della inaccessibile luce di Colui che è «più che Essere». L'apofasi, il senso del mistero conducono l'uomo all'umiltà e contemporaneamente alla trasfigurazione di tutto il suo essere nella luce e nell'amore.