



Al cuore della spiritualità e della cultura: “tu sei”

Maria Campatelli

Al cuore della spiritualità e della cultura: “tu sei”

MARIA CAMPATELLI

Centro Aletti

Introduzione

Ho un po' di timore a prendere la parola in questo contesto, ancora di più di quando si tratta di parlare in pubblico ad un normale convegno, perché qui mi trovo di fronte a persone che hanno visto la sofferenza, che sono a contatto con la sofferenza di tante persone. E la sofferenza è sempre uno strumento formidabile per pesare tutte le parole che uno dice, per passarle al vaglio, per verificare la loro autenticità. Quello che mi solleva è il fatto che non penso di dire niente di nuovo da quello che ho capito - insieme ad altri - di ciò che ha maturato a questo proposito la Chiesa nella sua storia millenaria e che ha vagliato alla luce della sua vita (gli orientali dicono che la Tradizione è il Cristo anziano), fatta della vita dei santi - conosciuti e sconosciuti - di gesti grandi e di gesti nascosti, di sofferenze, di lacrime, di tante resurrezioni con il Signore.

Alcune incomprensioni riguardo alla spiritualità

Alcuni giorni fa P. Spidlik - un vecchio gesuita, uno degli esperti maggiori della spiritualità dell'Oriente cristiano - mi ha detto che è stato lui il primo a dare un corso di spiritualità alla Gregoriana. C'erano magari corsi sulla spiritualità in San Paolo e via dicendo, ma nessun corso “generale” sulla spiritualità. È un fatto interessante,

perché indice di un disagio con cui veniva avvertita e trattata la spiritualità da parte di una riflessione teologica che si dicesse “scientifica”. Per essa la spiritualità rientrava nel campo della “devozione”, non in quello della riflessione “scientifica” sulla fede e, fra l’altro, era un aspetto di cui un poco ci si vergognava nel momento in cui si entrava in contatto con il mondo circostante, soprattutto con il mondo intellettuale. Oggi, paradossalmente, soprattutto da parte degli ambienti intellettuali, assistiamo ad un forte interesse ai temi della spiritualità e ad una incapacità della teologia di saper porsi come interlocutore di tali ambienti, in quanto ancorata ad una visione talvolta superata del fare teologia, o su schemi quasi di tipo positivista, secondo criteri “scientifici” che oggi non sono considerati più tali neppure dalla scienza stessa, o così frammentata nella sua riflessione da essere incapace di essere la “casa” degli interrogativi metafisici e religiosi della coscienza degli uomini nostri contemporanei.

Non è che questo rinnovato interesse alla spiritualità sia privo di ambiguità: talvolta è un miscuglio di tendenze eclettiche e tra loro contraddittorie, che spesso non hanno niente a che vedere con la spiritualità cristiana, con il Dio Persona, con il Dio di Gesù Cristo.

Anche all’interno del mondo ecclesiale, sulla spinta del rinnovamento conciliare, della riscoperta delle fonti, della Sacra Scrittura, dei Padri, di un ritorno da parte delle famiglie religiose allo “spirito del Fondatore”, si avverte l’esigenza di comprendere l’essenza della spiritualità cristiana.

Sulla scia di questi interrogativi, ci proponiamo alcune suggestioni.

1. La tentazione dello gnosticismo spirituale

Il cristianesimo come dottrina

Lo gnosticismo è stata una delle eresie più pericolose per la storia del cristianesimo e — al di là delle sue connotazioni precise che le danno dei limiti cronologici - più durature.¹ Nasce nel momento in cui il messaggio del Vangelo, penetrando nei diversi ambienti, è concepito come un insegnamento, una dottrina, una scienza. La gnosi nasce già nel giudaismo della diaspora, nel momento in cui i suoi esponenti devono confrontare la rivelazione biblica con un contesto culturale che considera come cosa più importante il “conoscere”. Certo che anche tutta la Bibbia è intrisa di questo sforzo di “conoscere Dio”, ma la Sacra Scrittura non sviluppa tale sforzo come una “scienza” astratta, piuttosto nel contesto della vita. “Conoscere una persona significa entrare in relazione con lei”. Anche per conoscere Dio vale la stessa strada.² Questa è la gnosi nel significato cristiano. E la porta della conoscenza, dice Evagrio, è l’amore. Ancora prima, San Giovanni dice che Dio ci ha conosciuti per primo e San Paolo che ci ha amati per primo: nel mondo biblico quindi, amare e conoscere convergono. Una persona si svela, si

¹ Cfr. É. Cornelis, *Le gnosticisme*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 6 (1967), coll. 523-541.

² Cfr. J. Corbon - A. Vanhoye, voce *Connaitre*, in X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de neologie Biblique*, Paris 1971, coll. 199-204.

rivela, nella misura in cui sta davanti ad un altro che la ama, che non la giudica, che non costituisce per lei una minaccia. Cristo che nell'ora della passione si affida all'uomo, compiendo il supremo atto dell'amore, ha una piena conoscenza degli uomini: davanti a Lui l'uomo si rivela in tutta la sua malvagità. Sta scritto infatti che davanti a Lui saranno "svelati i pensieri di molti cuori" (Lc 2,35). Questa è la gnosi cristiana. Ma esiste, sempre il pericolo di passare dalla gnosi vera a quella falsa. In quest'ultima, le relazioni personali con il conosciuto diminuiscono a favore di una "scienza" che, come tale, costituirebbe in sé stessa lo scopo e anche la beatitudine (nel cristianesimo questo è costituito dalla relazione). Da questo punto di vista, anche il messaggio del Vangelo poteva sembrare una sorta di nuovo insegnamento, una nuova dottrina. In questo caso si sarebbe più o meno perfetti nella misura più o meno profonda in cui ciascuno partecipa alla conoscenza di quello che si insegna.

Ireneo di Lione scrisse il suo grande trattato "contro quelli che stimano di essere qualcosa a causa della scienza" per difendere il primato dell'amore, della carità. Da allora, nessuno dei cristiani ortodossi, di retta dottrina, ha messo in dubbio il fatto che la perfezione cristiana consista nella carità, perché questa è il segno più sicuro della presenza dello Spirito Santo. Allora, quello che in primo luogo il cristianesimo porta ai popoli non sono le dottrine, ma il nuovo Spirito e una "vita nuova" alla quale il credente deve rinascere dall'acqua e dallo Spirito (Gv 3,5), per divenire "spirituale".

Lo spirituale come immateriale

Un altro grande contributo di sant'Ireneo contro gli gnostici è stato quello di rifiutare un altro aspetto di questa concezione: quello dello "spirituale per natura". Gli gnostici, anche secondo la tradizionale filosofia ellenica, dicevano cioè che lo spirituale è il soffio che costituisce l'uomo in quanto animale, cioè l'anima. Un principio immateriale quindi. Nella Bibbia invece la caratteristica propria dello "spirituale" è la sua connessione immediata con la *persona* di Dio, e non solo un elemento più o meno "divino" della persona umana: "Dio soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente" (*Gen* 2,7). L'uomo allora non può sviluppare la sua "spiritualità" se non in relazione a Dio, la spiritualità è qualcosa che ha diretta attinenza con la "persona" di Dio.³

Riprendendo la frase di San Paolo sullo Spirito, l'anima e il corpo del cristiano (*1 Tm* 5,23), i Padri elaborano questa formula tricotomica, il cui elemento superiore è lo *Pneuma* biblico: l'uomo è composto dall'anima, dal corpo e dallo Spirito che inabitava in noi.⁴

In Occidente questa formula è stata meno diffusa a favore della struttura duplice (corpo/anima), ma entrambe significavano la stessa cosa: che l'uomo è una realtà insieme creata e increata. Solo che, quando nell'epoca moderna la cultura ha perso una dimensione trascendente

³ Cfr. T. Spidlik, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985, pp. 25-26.

⁴ Cfr. *ibid.*, p. 26.

e si è secolarizzata, questi termini - corpo e anima - hanno perso qualsiasi significato che richiamasse una dimensione teologica e religiosa.

Così il termine "anima" acquista sempre di più un significato psicologico, fino ad essere identificato con la psiche.⁵ Il mondo "spirituale" finisce per coincidere con il mondo della psiche, cioè con il mondo intellettuale, quello della volontà e del sentimento.

Queste dinamiche e l'attuale ritorno alla spiritualità

Il ritorno alla spiritualità a cui si assiste va collocato all'interno della parabola culturale che vive attualmente l'Occidente, cioè all'interno dell'orizzonte immanente in cui sono ormai immersi i termini classici della spiritualità. Si tratta in gran parte di una reazione al paradigma Cartesio-Newton su cui era impostata l'epoca moderna.⁶

Schematizzando, Cartesio (1596-1650) significa il razionalismo. La realtà è ridotta al pensiero, alle "idee chiare e distinte", e la vita va sistemata sul criterio della chiarezza. L'io è ridotto al soggetto pensante. Si arriva conseguentemente ad un soggettivismo del pensiero. Si

⁵ Cfr. M.I. Rupnik, *Nel fuoco del rovelto ardente*, Roma 1996, pp. 8-9: *Un cambiamento nell'antropologia moderna*.

⁶ Su questo basta attingere alla ormai abbondante produzione editoriale sul "postmoderno". Solo a titolo indicativo, si danno alcuni riferimenti: R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Basel 1950, tr. it. *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1984; A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris 1992, tr. it. *Critica della modernità*, Milano 1993; D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, London 1976; A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge 1990, tr. it. *Le conseguenze della modernità*, Bologna 1994.

sviluppa una sorta di ossessione della chiarezza e del controllo, della progettualità. Si riduce la conoscenza al metodo e passa in secondo piano ciò che si vuole conoscere. Nasce una idolatria del metodo. E nasce (intellettualismo come malattia caratteristica della filosofia europea dopo Cartesio, con il suo *cogito, ergo sum*. sia la vita che la persona (*sum*) esigono un fondamento razionale ricevuto dalla filosofia. Quest'ultima, sradicata dalle sue radici, piomba inevitabilmente in una follia di grandezza, tuffandosi in un mondo di fantasmi e di sogni, talvolta magnifici e seducenti, ma il più spesso privi di vita. Si apre così l'epoca dell'idealismo sognatore: *cogitare=esse=vivere*. È l'ambizione "copernicana" dell'onniscienza del gabinetto scientifico.⁷

Pensiamo quanto questa concezione ha influenzato anche il modo di fare teologia, quando la cosa più importante diventava la dimostrabilità, la "scientificità", con la conseguente oggettivazione dell'oggetto della conoscenza, cioè di Dio, non più conosciuto come Persona, al modo della Persona. Già i Padri dicono che il primo esponente di un certo modo di fare teologia è stato il serpente nel giardino dell'Eden, perché parlava "di Dio", ma non "a Dio".

In un contesto culturale di tal tipo, la spiritualità sarà intesa o come mistero, come enigma, come tabù, come "irrazionale", o ogni dato alogico o sovra-logico sarà

⁷ Cfr. S. Bulgakov, *Filosofija cbozvajstva*, Moskva 1912. Le pagine citate fanno riferimento alla traduzione francese *Philosophie de l'économie*, trad. par Constanti Andronikov, *L'Age d'Homme*, Lausanne 1987, p. 19-

rigettato, l'irrazionale non sarà ammesso che come una possibilità dei problemi, cioè inserito nel sistema e dunque razionalizzato.

Newton (1643-1727) è invece il simbolo del funzionalismo che è prodotto da tale razionalismo. La chiarezza non è nel soggetto in questo caso, ma nella natura, per cui è facile impadronirsi delle leggi del mondo che agiscono secondo una logica meccanica e causale. Ma le cose diventano spoglie, denudate, isolate e semplicemente descritte nelle loro funzioni il più fisicamente possibile. La natura, utilizzata e governata, diviene muta.⁸ Il mondo e la natura divengono schemi razionali, la natura è resa inanimata in nome di una natura morta, considerata una combinazione di atomi.

Per la spiritualità, o si ha lo stesso atteggiamento della razionalizzazione, o, per reazione, sarà intesa come esoterismo, qualcosa di sensitivo, pietistico, sentimentale, al limite del magico.

⁸ Già Vladimir Solov'ev scriveva: "Così in ogni conoscenza effettiva dell'oggetto quest'ultimo esiste per noi in -triplice maniera: come relativamente reale nella sua azione effettiva su di noi ossia nel suo fenomeno effettivo, come relativamente ideale nei suoi rapporti pensati con il tutto, come assoluto ed essente. Noi "percepiamo" una certa azione dell'oggetto, "pensiamo" le sue proprietà generiche, "siamo convinti" della sua esistenza propria ossia incondizionata. Se non crediamo nell'esistenza dell'oggetto conosciuto, se non fossimo convinti che un determinato oggetto esiste indipendentemente da me, non potrei rapportare ad esso i miei concetti e le mie sensazioni, questi concetti e sensazioni sarebbero soltanto stati soggettivi della mia coscienza, sarebbero miei sentimenti e pensieri nei quali non conoscerei nulla all'infuori di essi in quanto fatti psichici". In *La critica dei principi astratti*, in *Sulla Divinumanità e altri scritti*, Milano 1971 pp 197-198.

Allo stesso modo, una spiritualità come reazione al paradigma Rousseau-Marx, schematizzando, cioè ad un determinismo da parte della società sull'uomo, all'unico movente delle dinamiche sociologiche, all'economicizzazione della vita che di fatto è reificazione, avrà come caratteri l'affermazione della cerimonia, del rito, dell'identità individuale. L'aspetto sociale viene qui sostituito dall'appartenenza ad una certa mistica trans-sociale e sempre più aumenta il disinteresse per questo mondo. La spiritualità si concentra sull'attenzione all'individuo e sulla rivendicazione della sua originalità.

Tutto questo genera, globalmente:

1. un misticismo disincarnato
 - apparentemente profondamente teista
 - sensualista
2. una sottolineatura dell'aspetto vitalistico
 - evitare le istituzioni storiche
 - evitare il pensiero forte
 - accettare quel pensiero che si conforma alla vita che si sperimenta. Non si pensa e poi si vive, ma si vive e si adegua il pensiero a ciò che si vive.
3. Il ritorno delle varie teosofie, antroposofie ecc.⁹

⁹ Scriveva S. Bulgakov all'inizio di questo secolo: "Qui è la massima difficoltà spirituale del nostro tempo: da un lato, è chiaramente giunto il momento di una percezione della natura più spirituale di quanto propriamente essa sia stata per l'epoca moderna, con la sua «scienza naturale», l'esigenza di una concezione «occulta» nel senso ampio del termine diviene sempre più

4. Una religione senza Dio, senza un Dio persona. Tutto rimane chiuso nell'ambito dell'immanenza, all'interno di un mondo creato dall'uomo, senza che l'uomo mai varchi la soglia del proprio io, in cui l'uomo è come se assista ad un film che si autoproietta.

2. Ripercussioni in ambito ecclesiale

Questa mentalità gnostica è penetrata molto anche nella Chiesa, fino a produrre delle ripercussioni pericolose.

- Se lo spirituale è identificato con la dimensione intellettuale, con il pensiero, con le idee, non si è persone religiose, piuttosto intellettualisti che arrivano a credere che pili coltivano finezze di pensiero, acutezze intellettuali, più sono spirituali.
- Se lo spirituale è identificato con la dimensione della volontà, il risultato è allora il volontarismo.
- Se lo spirituale è fatto coincidere con il sentimento, allora è il sentire, il provare emozioni che è creduto "spirituale".

profonda e ampia, ma nello stesso tempo anche il rischio religioso di questa via, che conduce al tradimento di Cristo e allo pseudocristianesimo, all'immersione nel paganesimo e alla magia naturale, è straordinariamente grande". In *Svet nevevuiernij*, Moskva 1917, p. 197, tr. fr. *La Lumière sans déclin*, Lausanne 1990, p. 210. La menzogna religiosa dell'occultismo, in quanto si fa un surrogato della religione, consiste nel proposito tacito e cattivo di separarsi, attraverso l'osservazione della "religiosità" del mondo, da Dio e dalla via religiosa, dall'atteggiamento che porta a Lui. F. la tentazione antica: dell'*eritis sicut dei scientes bonum et mattini*. La "gnosi", la "scienza spirituale" si fa avanti di nuovo per mezzo del farsi "dei".

- Questo vale anche per le pratiche spirituali, che sono praticate come esercizi psichici e di cui si valuta il giovamento in termini puramente psicologici: la preghiera è identificata con una concentrazione intellettuale, con la meditazione; la perfezione morale diventa il criterio di valutazione del grado spirituale raggiunto (con la conseguenza che se si è conformi ai parametri morali che ci si dà si è orgogliosi, se non vi si corrisponde si è frustrati, come sempre succede quando ci si danno dei modelli); gli esercizi di ascesi “funzionano” e sono praticati quanto più danno benessere, appagamento, pacificazione. Si perde di vista il loro scopo, che è quello di entrare, purificare, rimanere stabili nella relazione con Dio.¹⁰

In ogni caso, tutto rimane rinchiuso all'interno di un ambito immanente, dove l'uomo è solo, dove non esce mai dal suo guscio, dove non c'è vera vita religiosa. Se religione viene etimologicamente da *religio-religare* - questo significa un legame, un legare, un congiungere. Nella religione è stabilito e vissuto un legame, un legame dell'uomo con ciò che è sopra di lui. “Alla base del rapporto religioso si trova quindi un dualismo fondamentale e insuperabile: nella religione, quale che sia la sua forma concreta, ci sono sempre due principi, due poli. La religione [...] è sempre uno sdoppiamento dell'uomo in se stesso, un suo rapporto con sé come con un altro, una seconda persona, non medesima, non unica, ma collegata, congiunta, posta in relazione. Nella religione

¹⁰ questo proposito, cfr. M.I. Rupnik, *Nel fuoco de roвето ardente*, Roma 1996, pp. 12-13

l'uomo sente di essere visto e conosciuto prima di essersi conosciuto lui stesso, ma insieme egli ha coscienza di essere allontanato, distaccato da questa buona fonte di vita, con cui cerca di instaurare un legame, di stabilire una religione. Quindi, nella forma più comune, si può dare questa definizione di religione: la religione è «il riconoscimento di Dio e l'esperienza vissuta del legame con Dio»¹¹. Questo include anche l'amore, perché la fede è anche amore, dato che non si può conoscere Dio senza amarlo. La fede infatti non è nella sua essenza qualcosa d'altro rispetto all'amore, un amore che cerca di conseguire il suo oggetto, e che, ardente, riduce in cenere tutto quello che gli è estraneo: "Sono venuto sulla terra a portare il fuoco e come vorrei che fosse già acceso" (*Le* 12,49).¹²

Ma racchiudere la vita spirituale nella mente - cioè tra pensieri, sentimenti e volontà - significa assenza di una reale, integra relazione verso Dio, cioè una impossibilità della conoscenza personale, dunque impossibilità di conoscenza religiosa, di vera vita religiosa.

Una impostazione della spiritualità racchiusa tra. pensieri, volontà e sentimenti, ma senza reale apertura allo Spirito Santo porta necessariamente al dualismo spirituale che si

¹¹ S. Bulgakov, *Svet neveuernij*, Moskva 1917, p. 12, tr. fr. *La Lumière sans déclin*, Lausanne 1990, p. 21

¹² "La religione deriva dal sentimento del divario fra immanente e trascendente e - nello stesso tempo — dall'intensa propensione verso di esso: nella religione l'uomo cerca Dio incessantemente e il cielo si china sulla terra rispondendo con un bacio". S. Bulgakov, *Svet nevqiemij*, Moskva 1917, p. 64 tr. fr. *La Lumière sans déclin*, Lausanne 1990, p. 76

esprime in diverse deviazioni o patologie della vita spirituale: eticismo, moralismo (che infatti è una forma di "ateismo" religioso), volontarismo, idealismo, fatalismo, psicologismo...

3. Le inevitabili reazioni

Un'impostazione di tal genere della vita spirituale produce inevitabilmente delle reazioni. Ma, come diceva Dostoevskij, non si può vivere solo di rivolta: lo spirito ribelle rappresenta una stessa servitù, ma all'incontrario.

Dove non c'è preghiera, cioè rapporto personale con Dio, con il "Tu", non c'è religione. Non bisogna mescolare con la preghiera i suoi surrogati teosofici: la concentrazione, la meditazione, l'intuizione, che non hanno affatto a che fare con Dio, ma col mondo e non immergono l'uomo nel Trascendente, ma nell'immanente e vogliono scambiare Dio col divino - inganno o autoinganno che sia. Se tutta la vita spirituale viene concentrata nel mondo psichico, si arriva presto ad una tensione insopportabile. Con il pensiero e la volontà (chiamati "anima") si cerca allora di dirigere, contenere e controllare tutta la realtà del corpo - istinti, passioni, desideri o bisogni. La tensione diventa sempre più forte, fino a farsi insopportabile e la persona sente che prima o poi tutta questa realtà esplotterà.

E la vita spirituale, intesa come "pratiche", senza cogliere in tali pratiche il legame con un Soggetto, diventa un esercizio immanente, un'ascesi senza gusto, incapace di offrire una vera liberazione alla persona, prigioniera tra l'intelletto e le passioni. Così, per allentare la pressione, si

comincia a scendere a compromessi o si inizia a giustificare il proprio comportamento, razionalizzando il proprio non riuscire. È una specie di “difesa”, di propria giustificazione. La “volontà propria” o “carnale” tenta di autogiustificarsi, magari con qualche parola della Scrittura, dei Padri, per dare alla persona l’illusione di essere sulla strada giusta.¹³

Questa reazione avviene anche in campo teologico ed ecclesiale. In tanti contesti nei quali prima si coltivava lo studio e il lavoro intellettuale, capita spesso che si verifichi una reazione fatta di pura prassi, di impegno diretto, quasi un vero e proprio rifiuto dello studio.

E questa reazione avviene anche nella storia dei popoli. Dove ad esempio si era distinto un cattolicesimo ascetico, rigoroso, legalista, a questo seguono decenni di ribellione ad ogni autorità e di rottura di ogni legame con il passato. Padre Spidlik racconta spesso di come era rigorosa l’Olanda quando lui ha studiato lì teologia; ora è uno dei Paesi in cui più predomina un’etica radicale.

4. La disintegrazione, indice sicuro di falsa spiritualità

La spiritualità porta alla virtù. Origene dice che Cristo non è virtuoso, è la virtù.¹⁴ Se la virtù è un organismo vivo, cioè Cristo, allora uno che partecipa a Cristo non è possibile che sia umile e nello stesso tempo non misericordioso o puro di cuore, ad esempio. È l’integralità

¹³ Cfr. Doroteo di Gaza, Instr. 4,60, SC p. 249.

¹⁴ Fragni, in fo. IX, GCS 4, p. 490, 24.

della vita che è interpellata dalla relazione personale. Nella vera spiritualità c'è un interpellare tutto l'uomo e una crescita complessiva di tutte le sue dimensioni, senza schizofrenie: non più dicotomia tra una dottrina concepita come ideologia e vita, esteriore e interiore, personale e sociale...

Soprattutto, lo spirituale non è qualcosa di accanto alla persona, un programma da realizzare, ma una reale, integra relazione verso Dio. In quanto qualcosa di attinente con la persona di Dio, lo spirituale appartiene alla persona.¹⁵ Perché questo?

Che cosa è lo spirituale e la vita spirituale

1. Che cos'è lo spirituale

La tricotomia paolina e patristica (l'uomo è composto di spirito, anima e corpo) si presta bene a spiegare il significato dello spirituale nella tradizione cristiana. Tale tricotomia nella tradizione iconografica è ben illustrata in tutte le raffigurazioni dei santi, ma in special modo dall'icona del Volto di Cristo chiamata Archeropita, o, nella tradizione slava, Nerukotvornyj, ("non fatta da mani d'uomo"): il Nuovo Adamo ad immagine del quale siamo stati creati.

Il ritratto di Cristo è dipinto su una composizione di quattro cerchi concentrici. In questa struttura dei quattro cerchi, a partire da quello più interno, si rivela il significato dello spirituale.

¹⁵ Cfr. M.I. Rupnik, op. cit., pp. 30-31

Il primo cerchio si trova sulla fronte, in mezzo agli occhi, in genere è invisibile o appena tratteggiato come una piccola "U". È il cerchio della partecipazione dello Spirito Santo, cioè la capacità data da Dio all'uomo di aprirsi e di accogliere la partecipazione personale dello Spirito Santo. È il punto vivificante, perché è l'inabitazione dello Spirito che dà la vita ("Credo nello Spirito Santo che è Signore e dà la vita", *zoopoion*).

Il secondo cerchio chiude la fronte e gli occhi: è il cerchio dell'anima, quindi del mondo psichico, dell'intelligenza, del sentimento, della volontà.

Il terzo cerchio contiene i capelli, la bocca, la barba e rappresenta il corpo, cioè la dimensione più vulnerabile dell'uomo. I capelli cadono e imbiancano; la bocca è la parte più sensuale perché indica il bisogno di mangiare per sopravvivere. Esprime dunque la vulnerabilità, la mortalità del corpo umano.

Il quarto cerchio è dipinto con l'oro più puro di questa icona, più luminoso. E il nimbo, quello che nella tradizione occidentale è chiamato "aureola": è la luce dello Spirito Santo che, dal cerchio più interno, penetra tutto il mondo psichico e tutto il mondo corporeo e avvolge la persona in una luminosità tale che gli altri, esternamente, possono vederla.

L'icona ci mostra dove risiede lo Spirito Santo nella persona e come si vede la sua inabitazione. Solo quando lo Spirito Santo penetra il mondo intellettuale e psichico, muove i gesti e le azioni del corpo - quindi penetra l'insieme della persona — allora diventa visibile e chiunque può percepirlo. La persona che si lascia

progressivamente penetrare dallo Spirito Santo fa trasparire la sua azione, richiama gli altri a Dio, diventa un comunicatore di Dio. Una persona impregnata della luce e dei frutti dello Spirito Santo diventa una parola di Dio che la gente può vedere e toccare.¹⁶

L'icona Nerukotvornyj ci rivela quindi il genuino significato dello spirituale nella tradizione cristiana: lo "spirituale" è un'azione dello Spirito Santo che si estende a tutto l'universo e fa sì che le cose, gli eventi, le persone ci ricordino di Dio, ci parlino di Lui. Spirituale è così tutto ciò che mi ricorda di Dio, mi rimanda a Lui, me lo comunica.

Allora lo spirituale non può essere identificato solo con il mondo psichico, immateriale, e neanche con le sole pratiche religiose. Tutto l'uomo intero, tutto il mondo cosmico fisico e storico è chiamato a diventare spirituale. Un esempio per eccellenza di questo è l'Eucaristia, dove una realtà puramente fisica - il pane e il vino - diventa spirituale nel più alto grado, cioè diventa una narrazione dell'amore di Dio per l'uomo, svela il significato del vero pane e del vero vino che è un gusto di Dio, una comunicazione di Dio. Per chi è spirituale, per chi cioè in tutto sa cogliere una parola a Dio, un rimando a Dio, ogni realtà acquista una valenza spirituale, diventa un ricordo di Dio. È questo che è illustrato anche dalle vite dei santi: santa Caterina da Siena, ad esempio, cercava di trovare il

¹⁶ Cfr. il famoso colloquio con Motovilov di Serafino di Sarov, in cui lo staretz appare risplendente di luce, in Irina Gorainoff, *Serafini de Sarov*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauge (S. et I..) 1973, tr. it. *Serafino di Sarov. Vita, colloquio con Motovilov, scritti spirituali*, Torino 1981, pp. 177-181.

senso spirituale di ogni cosa che vedeva, o le succedeva...

2. La vita spirituale

L'acquisizione dello Spirito Santo

In base a questo significato, si capisce che cos'è la vita spirituale nella tradizione cristiana. I maestri della spiritualità ripetevano spesso: la vita spirituale è la vita nello Spirito Santo. Diceva Serafino di Sarov a proposito della parabola delle vergini sagge e delle vergini stolte: "Alcuni ritengono che la mancanza di olio da pane delle vergini stolte rappresenti l'insufficienza di opere virtuose compiute nel corso della vita. Questa interpretazione non è del tutto esatta. Che mancanza di azioni virtuose poteva mai esserci, dal momento che sono chiamate vergini, seppure stolte? ... Io, miserabile, credo che mancasse loro proprio lo Spirito Santo di Dio. Pur praticando delle virtù, quelle vergini, spiritualmente ignoranti, credevano che la vita spirituale consistesse in quelle pratiche".¹⁷ Il vero fine della vita cristiana consiste quindi nell'acquisizione di questo Spirito di Dio. Le pratiche ascetiche, la preghiera, le veglie, il digiuno, la penitenza e le altre azioni virtuose fatte in nome di Cristo sono solo dei mezzi per acquistarlo.

La vita spirituale è l'arte del tener conto dello Spirito Santo: "l'atto fondamentale nella vita spirituale è il riconoscimento dello Spirito Santo, un riconoscimento così radicale da creare un *habitus* interiore, quello di dare la

¹⁷ Irina Gorainoff, *Serafini de Sarov*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauge (S. et L.) 1973, tr. it. *Serafino di Sarov. Vita, colloquio con Motovilov, scritti spirituali*, cit., pp. 158-159-

precedenza allo Spirito, cioè di vivere in un'apertura costante all'Altro. E di essere profondamente consci che in Lui risiede la potenza, la vita, la sapienza".¹⁸ Questo riconoscimento è il principio della fede, dell'atto religioso: il principio religioso infatti è il riconoscimento radicale dell'esistenza incondizionata dell'Altro: "[...] la fede nel senso stretto del termine è affermazione di un'esistenza assoluta [...] esistenza incondizionata".¹⁹

Un riconoscimento radicale dell'altro compiuto nell'Amore

"Quel valore incondizionato e quell'assolutezza che egli si attribuisce del tutto giustamente, negandola però giustamente agli altri, ha di per sé un carattere esclusivamente potenziale: è solo una possibilità che richiede di essere realizzata. Dio «è» tutto, cioè possiede in un solo atto assoluto tutto il contenuto positivo, tutta la pienezza dell'essere. L'uomo in genere, e ogni uomo individuale in particolare, di fatto è solo «una data cosa» e non «un'altra» e quindi può «diventare» tutto, ma solo a patto di eliminare dalla propria coscienza e dalla propria vita quei limiti interiori che lo separano dagli altri. Questo può essere «tutto» solo «insieme con gli altri», solo insieme con gli altri egli può realizzare il proprio valore assoluto, diventare una parte indivisibile e insostituibile dell'intero unitotale, un organo autonomo, vivo e specifico della vita assoluta".²⁰

¹⁸ M.I. Rupnik, *Nel fuoco del rovelo ardente*, cit., pp. 35-36.

¹⁹ V. Solov'ëv, *Kritika ovlejuënniych nauval*, Sobr. Sou, II, Bruxelles 1966, tr. it. *La critica dei principi astratti*, in *Sulla Divinumanità e altri scritti*, cit., p. 203.

²⁰ V. Solov'ëv, *Smysl Ljubvi*, Sobr. Sog., VII, Bruxelles 1966, tr. it. *Il significato dell'amore*, Milano 1983, p. 95.

Questo atto di varcare le frontiere del proprio io coincide con la comprensione cristiana dell'Amore.

Infatti, il male dell'egoismo e il suo inganno principale non stanno tanto in una autovalutazione del soggetto, ma nel fatto che questi, attribuendosi a ragione un valore assoluto, finisce col rifiutarlo ingiustamente agli altri; il soggetto si riconosce come centro della vita e finisce per confinare gli altri alla periferia del proprio essere e riconoscere loro un valore esclusivamente esteriore e relativo.

Ma "conoscendo grazie all'amore la verità degli altri non in maniera astratta ma essenziale, trasportando effettivamente il centro della nostra vita al di là dei limiti della nostra particolarità empirica, noi con ciò stesso riveliamo e realizziamo la nostra verità e il nostro valore assoluto che consistono appunto nella capacità di trascendere i limiti della nostra esistenza fattuale e fenomenica, nella capacità di vivere non solo in noi stessi ma anche negli altri... Per sradicare realmente l'egoismo è necessario contrapporgli un amore che sia altrettanto concreto e indiscutibile, un amore che sia altrettanto capace di permeare e di dominare tutto il nostro essere".²¹

L'Amore significa così il distogliersi dall'affermazione della propria assolutezza, comune ad ogni individuo, per riconoscere all'Altro tutta l'assolutezza: "L'amore è il trasferimento di tutto il nostro interesse vitale da noi stessi nell'altro, lo spostamento del centro stesso della nostra

²¹ Ibid., pp. 96-97

vita personale".²²

Un'uscita non distruttiva, alienante. Un'uscita che è insieme *kenosis* e festa. L'amore vero ha sempre insieme queste due dimensioni, la *kenosis*, il sacrificio e la festa, la beatitudine, la gioia del compimento, la consolazione. Le due Ipostasi trinitarie alle quali, insieme, è affidata la rivelazione dell'Ipostasi del Padre - il Figlio e lo Spirito - esprimono questi due aspetti: il Figlio è la *kenosis*, lo spogliamento, il sacrificio, lo Spirito il Consolatore, la beatitudine, il trionfo dell'amore vivificante.

Noi possiamo uscire da noi stessi nella nostra "estasi" grazie allo Spirito Santo che ci è partecipato: lo "Spirito Santo versa nei nostri cuori l'Amore di Dio Padre" (*Rm* 5,5). La coincidenza del principio religioso e del principio dell'Amore per noi cristiani non è una sorpresa: il nostro Dio è l'Amore. Credere in Dio non è, per i cristiani, aderire a dottrine o assumere determinati atteggiamenti etici, ma riconoscere Dio-Amore che per primo ci ha amati e orientare a Lui tutta la vita. L'esercizio della fede è la relazione; credere significa riconoscere se stessi in un rapporto esistenziale con il Dio personale che abbraccia tutta la persona, anche la conoscenza e l'agire morale.

Dunque credere e amare sono due dimensioni inseparabili che costituiscono il modo di essere della persona nella vita spirituale.

La partecipazione data all'amore di Dio Padre

²² Ibid., p. 102.

Abbiamo visto come la vita spirituale abbia la sua origine nell'azione dello Spirito Santo che inabitava la persona umana, agisce dentro di lei fino a penetrare tutta la sua vita e manifestarsi all'esterno. L'inabitazione dello Spirito Santo nella persona umana è la partecipazione data all'uomo dell'Amore di Dio Padre. Questa partecipazione è atto costitutivo dell'uomo. L'uomo si distingue da tutto il creato perché ha in sé un principio non creato, una scintilla del divino: "E il Signore Iddio soffiò nelle sue narici lo spirito della vita" (Gn 2,7). Dio non si contenta di creare l'uomo come tutto il resto della creazione, dandogli la vita come una cosa, mediante il suo comando ("germoglia la terra", "produca l'acqua" ...), ma gli comunica lo spirito umano come qualcosa di Suo (il soffio), di divino. La creazione dell'uomo è la comunicazione dell'Amore di Dio, cioè la natura di Dio,²³ la sua realtà più personale. È appunto la comunicazione della dimensione "personale" di Dio che rende la creatura umana "persona".

Che lo spirituale sia una realtà del dialogo, della relazionalità, della comunicazione, si può comprendere allora attraverso le caratteristiche stesse di Dio, dell'Amore. L'Amore divino è una realtà relazionale in senso assoluto, una realtà totale, che include e abbraccia tutto e non esclude nessuno, un dinamismo personale in contatto con ogni realtà esistente. L'Amore è l'unica assolutezza nel vero senso della parola. Se noi mettessimo dei limiti al dinamismo dell'Amore, l'Amore non sarebbe

²³ Gregorio di Nissa, *De anima et resurrect.*, PG 46,96c.

più tale. Anche nella nostra esperienza umana è così. Se io dico: io ti amo fino a qui, fino a questo punto, o se metto delle condizioni a questo amore, non si tratta più dell'amore.

Ma una dimensione costitutiva dell'Amore è la libertà.

La sua essenza è la relazionalità nella libertà. L'Amore abbraccia tutto, tutto viene da esso sostenuto e mantenuto ("in Lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo", At 17,28), ma non condiziona niente. L'Amore esiste come se non ci fosse. L'Amore ama, ma l'amato può farne a meno; c'è, ma non si impone. L'Amore può rimanere in attesa in eterno, anche se l'amato lo ignora e non lo accoglie mai. L'Amore non distrugge l'amato perché è inseparabile dalla libertà. Non esiste amore se non nella libertà, come anche, al contrario, il vero significato della libertà si coglie solo nell'amore. Perciò nell'amore c'è sempre una dimensione *kenotica*, drammatica e una dimensione del superamento della tragicità.

Ogni amore è una *kenosis*, una umiliazione, perché significa riconoscere totalmente l'altro, affidarsi a lui a tal punto che l'altro può disporre di noi. L'amore accetta così radicalmente l'altro che accetta con l'altro anche la possibilità del suo rifiuto dell'amore. Dio ci ama in questa libertà: l'atto stesso creativo dell'uomo rende conto di questo. Quando ha creato l'uomo, Dio non ha espresso un comando - già lo dicevamo - come per il resto della creazione, ma gli ha soffiato il suo alito, gli ha rivolto la parola in attesa di una risposta, quasi che lo stesso atto creativo dell'uomo non possa essere senza l'assenso dell'uomo. L'uomo, essendo dialogico, essendo creato da

Qualcuno che gli ha rivolto la parola, è in ultima istanza un essere della risposta. La vita dell'uomo può essere benissimo intesa come il rispondere a Colui che costantemente, incessantemente, gli rivolge la parola.

La dinamica dell'Amore

L'Amore, proprio perché è la relazionalità assoluta, è capace di unire anche ciò che è impossibile alla logica umana. Tale relazionalità, tale dinamismo unificante, agisce su due registri: in sé e in relazione.

Esiste quindi un movimento della vita spirituale che è centripeto, cioè dall'esterno all'interno. È la dinamica dell'Amore come principio dell'integrazione personale: solo l'Amore, che unisce ma non uniforma, può piano piano armonizzare in unità tutte le contraddizioni, le antinomie, le "stonature" della persona, le sue ferite psichiche, caratteriali e fisiche che lo mantengono nella sua condizione di disintegrazione e di sofferenza. L'amore è la forza più potente, che raccoglie in un solo nodo tutte le energie dell'anima: né la scienza, né l'arte possiedono la forza della tensione spirituale propria dell'amore e che si rivela nella fede religiosa.

Ma l'Amore vive anche un dinamismo espansivo, relazionale, in estasi, un movimento verso gli altri e verso tutto il creato, una sorta di movimento centrifugo quindi.

Ed è chiaro. Nella misura in cui una persona accetta quello che è - non davanti a se stessa, ma perché si sente amata e accettata — nella misura quindi in cui gioisce di ciò che è, nella misura in cui si sente amata, diventa anche un dono per gli altri. Viceversa, "quando la persona vive una sua

particolarità, anche fisica, in funzione dell'Amore, questa viene assunta nell'Amore, dunque diventa Amore essa stessa, e come dono e relazione viene integrata nella persona. [...] Attraverso l'Amore che si manifesta per mezzo di quel particolare, la persona percepisce se stessa unita e integrata, perché un altro, amandolo, lo ha riconosciuto".²⁴

Si percepisce qui anche il carattere paradossale degli "effetti" dell'amore: nella misura in cui penetra la realtà più individuale della persona, più sofferta, più personalmente condizionata di tutti gli atti vitali, rende questa realtà universale. Rende così manifesto che tra l'individuale e l'universale non c'è opposizione: quello che è veramente individuale - cioè personalizzato nell'amore — è anche veramente universale e, al contrario, ciò che è veramente universale sussiste e viene conosciuto solo come individuale.

Cristo, comunicazione totale e definitiva di Dio

Se abbiamo detto che "spirituale" è tutto ciò che parla di Dio, che mi rimanda a Lui, che me Lo comunica, allora la spiritualità non può che essere cristologica, dato che Cristo è l'ultima parola su Dio, la comunicazione totale e definitiva di Dio. In Cristo sulla croce si svela l'ultima verità dell'uomo: il suo essere figlio di Dio Padre.

"In Cristo l'uomo è totalmente spirituale perché è Dio. Cristo sulla croce che, nella potenza dello Spirito Santo, offre se stesso in sacrificio assoluto e amoroso, è una

²⁴ M.I. Rupnik, op. cit., pp. 40-41.

persona dove tutto è ipostatizzato nell'Amore. Non c'è nessuna particella della persona di Cristo che non sia assunta nell'Amore e vissuta in funzione dell'Amore. Tutto Cristo è consumato nell'Amore ed è nella sua Pasqua che viene fondato l'autentico significato dello spirituale".²⁵

E come il Corpo di Cristo inchiodato sulla croce ci svela per eccellenza le profondità dell'amore di Dio per noi, allo stesso modo i sacramenti, come realtà fondata da Cristo e in Cristo nel suo mistero pasquale, sono spirituali, cioè realtà che comunicano per eccellenza la vita di Dio.

"Il dogma dell'Eucaristia offre l'autentico significato dello spirituale e della vita spirituale. Il pane e il vino, due realtà che uniscono il frutto della terra e il lavoro dell'uomo, nella consacrazione eucaristica, per la potenza dello Spirito Santo, diventano una realtà perfettamente spirituale, cioè il corpo e il sangue di Cristo.

Chi viene in chiesa e porta il pane per l'offerta, frutto della terra, offre un pane impastato di tante preoccupazioni, dolori, problemi. Offre un pane macchiato dal peccato e dalle ferite della vita quotidiana che non parlano di Dio, ma che stringono il cuore di pena. Ma la stessa persona esce dalla chiesa e torna a casa con Cristo.

Come il pane eucaristico, diventando Cristo, narra tutta la storia del sacrificio di Cristo e del suo amore per noi, così le cose offerte insieme al pane, una volta unite a Cristo, cominciano a orientare il cuore della persona a Lui. Anche

²⁵ Ibid., pp. 42-43.

se sono realtà sofferte, dolorose: ma se sono ripetutamente unite a Cristo, cioè offerte insieme al pane divenuto corpo di Cristo, queste realtà difficili e pesanti sono comunque ormai sul corpo di Cristo, sono comunque unite a Lui e segnate sulla sua carne, come nell'ora della Passione quando Lui si è caricato di tutta la nostra iniquità".²⁶

"Quando si tratta di unire al Cristo l'essere individuale dell'uomo, la religione non si accontenta della comunione invisibile e puramente spirituale, ma vuole che l'uomo entri in comunione con Dio nella totalità della sua esistenza, persino attraverso l'atto fisiologico del nutrimento. In questa comunione mistica ma reale, la materia del sacramento non è semplicemente distrutta e annientata ma è transustanziata, il che significa che la sostanza intima ed invisibile del pane e del vino è soprelevata sino a raggiungere la sfera della corporeità divinizzata del Cristo e sino ad esserne assorbita, mentre l'attualità fenomenica o l'apparenza esteriore di questi oggetti resta la stessa, senza alcun mutamento sensibile, così da poter agire nelle condizioni date della nostra esistenza fisica e da poterla in tal modo riunire al corpo di Dio. Allo stesso modo, quando si tratta della vita collettiva e pubblica dell'umanità, anch'essa deve essere misticamente transustanziata pur conservando le specie o le forme esteriori della società terrena".²⁷

²⁶ Ibid., pp. 44-45.

²⁷ V. Solov'ev, *La Russie et l'Eglise universelle*, Paris 1889, recentemente ripubblicato da F. Rouleau in *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne 1978, pp. 123-297, tr. it. *La Russia e la Chiesa universale*, Milano 1989, p. 129

Tutte le cose divengono spirituali

L'uomo, il suo corpo, in cui si mescolano istinti, passioni, desideri egoistici, volontà autosalvifica, diventa in Cristo diventa il compimento della creazione, la vera immagine e somiglianza del Dio invisibile. La materia, il corpo e qualsiasi altra realtà, una volta penetrata dall'Amore, appare trasfigurata, cioè rivela la sua verità interiore. Il pane diventa il vero pane, la bevanda vera bevanda, e l'uomo vero uomo.

Così, come l'Eucaristia, in cui il pane e il vino ci parlano del Corpo e del Sangue del Signore, le cose, gli oggetti e gli eventi sono chiamati ugualmente a parlare di Lui, ad accendersi davanti a noi come il roveto ardente di Mosè nel deserto.

Mosè non ha capito niente del roveto fino a quando ha cercato lui di capire per quale motivo si verificavano quelle misteriose fiamme. Ma quando ha capito di essere di fronte alla Divinità e si è tolto i sandali, ha cioè desistito da tutte le sue pretese conoscitive e ha lasciato parlare la voce dal roveto, ha conosciuto Dio. È l'azione dello Spirito che ci invita a inginocchiarsi, a toglierci i sandali, a instaurare un rapporto con le cose, con gli oggetti, con il creato e a cercare in queste realtà il Soggetto. E Mosè davanti al roveto insegna che si conosce solo riconoscendo, solo tenendo conto, solo relazionandosi. Ecco che torna l'atteggiamento fondamentale nella vita spirituale: dare la precedenza, tener conto. Non appena Mosè comincia a tener conto del Signore e accetta la logica dell'Amore, allora Dio gli parla. Non si conosce Dio senza

Dio. Lo Spirito Salato, con la logica dell'Amore, fa sì che gli oggetti si dischiudano e dagli oggetti emerga il Soggetto che parla.

Addirittura, la vita spirituale è un'iniziazione dello Spirito Santo alla lettura spirituale anche delle dimensioni umane più tragiche, come quella della morte e del peccato.

Il peccatore che incontra Colui che perdona, dimentica l'oppressione, l'angoscia del peccato, e il peccato si trasfigura nel ricordo di Colui che ha perdonato.

Così si arriva a "trovare Dio in tutte le cose", come diceva sant'Ignazio di Loyola, vedere le cose nel loro rapporto con Dio.

La spiritualità e la cultura

Se ora accenniamo a quale sia il fondamento della cultura, vediamo come c'è una coincidenza alla base di quello che rende la cultura tale e di quello che abbiamo definito come spiritualità. Ma andiamo

per ordine, partendo da alcuni dati di osservazione, di carattere fenomenologico.

1. La cultura appartiene all'ambito della comunicazione

Osserviamo come nella cultura si possa vedere la presenza di due realtà: quella circoscritta dal punto di vista spaziale e temporale, cosmica, umana, e quella universale, trans-temporale, sovraindividuale. Le culture hanno delle differenze, dei tratti specifici. Tutte apportano qualche aspetto prezioso, ma tutte sono parziali e, inoltre, passano,

muoiono. Ma ciò che esse hanno di profondamente umano trascende la loro esistenza storica e si trasmette. Possiamo per questo definire la cultura anzitutto come “comunicazione”. Proprio perché la cultura è una realtà in cui l’individuo supera i propri confini, rappresenta per eccellenza la realtà della comunicazione.

In questo contesto della comunicazione, possiamo definire la cultura come i significati e i valori condivisi da un gruppo, dove “condivisi” significa appunto partecipati, comunicati, appartenenti alla vita e alle persone che in essi comunicano e si incontrano.

2. La cultura nasce dalla speranza di condividere

La cultura nasce allora dalla necessità propria all’essere umano di condividere, di aprirsi. Ricordiamo le parole di Solov’ev già citate a proposito del fatto che noi realizziamo la nostra verità nel momento in cui superiamo i limiti della nostra esistenza individuale e siamo capaci di vivere non solo in noi stessi, ma anche negli altri. Senza questa forza che spinge l’uomo a relazionarsi non sarebbe possibile la cultura. La cultura nasce allora sulla speranza di poter relazionarsi e comunicare realmente con l’altro. Senza questa speranza ci sarebbe solo il mutismo, dove ogni voce, ogni segno, in un cuore chiuso e geloso, verrebbe interpretato come minaccia. Allora, è l’esistenza stessa della cultura che testimonia della forza della relazione.

3. Il fondamento teologico della cultura è il riconoscimento dell'altro

Pavel Florenskij arriva dalla filologia ad affermare che il fondamento della cultura è il *cultus*.²⁸ L'evento cultura è cioè inscindibilmente legato all'evento religioso. Questo significa anche che la riflessione sulla cultura e quella sulla fede devono andare di pari passo. Il culto è una adorazione dell'assoluto espressa in segni visibili (mi inginocchio, esprimo delle parole ecc.). È cioè un riconoscimento dell'altro, come dicevamo a proposito della fede: "[...] la fede nel senso stretto del termine è affermazione di un'esistenza assoluta".

Il fondamento della cultura è quindi il principio religioso, cioè il riconoscimento della "esistenza incondizionata dell'altro", la capacità di distogliere lo sguardo egoista dalla propria individualità e di scoprire l'altro riconoscendolo e orientando se stesso verso l'altro. Abbiamo detto come in questo senso il "principio religioso" coincida con ("amore". E abbiamo visto come la fede si realizzi nell'amore e da esso provenga. Non è possibile infatti credere, cioè affidarsi a Dio, riconoscerlo in maniera assoluta se non si è da Lui salvati, raggiunti dal suo amore che ci rende capaci di questo atto di riconoscimento: "L'amore è la reale compenetrazione di una esistenza nell'altra esistenza, vero amore per l'uomo, il quale amore è una reale conoscenza dell'altro, perché tale conoscenza coincide con la fede assoluta nella realtà dell'amato, la quale, nel senso più generale, è

²⁸ In *Bogoslovskie Trudy*, 17(1972), pp. 85-248.

superamento di se stesso e rinuncia a se stesso, realtà che è già nello stesso *pathos* dell'amore. Il simbolo di tale compenetrazione si attua nell'affermazione assoluta con tutta la volontà e con tutta la comprensione dell'essere estraneo del «tu sei». Pronunciando questa piena affermazione dell'essere estraneo, pienezza nella quale e per mezzo della quale tutto il contenuto del mio essere universale si è spogliato ed esaurito (*exinanitio, kenosis*), l'estraneo ha cessato di essere per me estraneo, il «Tu» è diventato per me un'altra descrizione del mio «io». «Tu sei» non significa solamente «Tu sei riconosciuto da me come realmente esistente», ma «il tuo essere è vissuto da me come il mio e nel tuo essere io conosco me stesso più realmente». *Es, ergo sum*".²⁹

L'uomo al di là di tutti i mutismi, egoismi, al di là di tutte le chiusure possibili, è costituito da un'impronta relazionale. Non può rinunciare alla comunicazione, senza rinunciare ad essere uomo.

4. Il valore fondante e le stratificazioni culturali

Ogni gruppo culturale attinge alla cultura vera, nel senso vitale, quanto più riesce a distogliere lo sguardo da sé per aprirsi e riconoscere un altro gruppo culturale. Quando un gruppo si innamora narcisisticamente delle proprie forme ed espressioni culturali, si fossilizza in una sorta di etnocentrismo che è un vero e proprio egoismo culturale. Ci troviamo così in contraddizione con quello che è la

²⁹ V. Ivanov, *Dostoevskij Tragedija - mif - mistika*, Sobr. Sou., IV, Bruxelles 1987, p. 502.

cultura nella sua natura profonda: questa esigenza di una comunicazione sulla base del riconoscimento dell'altro. Assolutizzando le forme, i fenomeni esteriori della cultura, si cessa di essere mossi da quel valore fondante che è la spinta ad una apertura e ad una comunicazione sempre più universale che, proprio in virtù di questa spinta alla comunicazione e all'affermazione dell'altro, può anche chiedere, al limite, di morire alle proprie forme culturali. I valori di una cultura sono vitali cioè finché vengono vivificati dal fondamentale valore dell'apertura, del riconoscimento dell'altro e della comunicazione. Nella cultura avviene cioè una sorta di Pentecoste per la quale le diverse lingue, le diverse culture, tendono a dire lo stesso contenuto. È questo contenuto che fa sì che ogni lingua diventi comunicazione per l'altro.

Comunicando a questo valore fondante, mantenendo l'apertura a tale valore fondante, le stratificazioni culturali non sono più causa di separazione, di invidia, di gelosia, di conflitto, di rivalità, ma diventano un contenuto trans-individuale, pur con caratteristiche, forme, connotazioni individuali.

Come è possibile che una realtà strettamente personale comunichi qualcosa di trans-individuale? Cristo, assolutamente ebreo, un uomo assolutamente concreto, è diventato la via per la comunicazione di un contenuto unitotale, per l'assolutezza di Dio. Nella propria, limitata persona umana, Cristo comunica tutto Dio, tutto il suo amore. In lui questo è possibile perché tali due realtà sono unite da un nesso, quello dell'Amore. È la sua Persona incontro tra il sacrificio della Divinità, che accetta di

rivestire forme umane imperfette, e il sacrificio della umanità che acconsente a Dio negando il proprio istinto di autoaffermazione. E in questo incontro la Divinoumanità cresce e si sviluppa fino alla pienezza. Sta qui il senso cristologico di tutto, anche delle culture. È Cristo questa forza viva, questo amore concreto che lega l'aspetto trascendente di una cultura e la sua dimensione temporale, facendo passare nell'amore il suo aspetto temporale nell'eterno. È infatti l'amore *kenotico* quello più personalizzante, perché ha la capacità di salvare l'individualità separando da ciascuno il sé egoistico, il suo doppio demoniaco, vincendo senza distruggere. Quando ogni caratteristica individuale entra nell'amore, è assorbita dall'amore, entra nella memoria di Dio, passa nell'eternità e così viene collegata al Tutto.³⁰ In questo modo, ogni forma di individualità - personale o collettiva che sia - arriva a trovare in se stessa l'essere, arriva ad essere vera creatura, cioè creatura nella verità. A chi ama è concesso di distruggere l'auto-identità malvagia, di abolire i confini di se stesso e trovare il proprio io nell'altro. Tali limiti interiori sono ciò che separa la propria individualità da tutto il resto, sono quindi la morte dell'individualità, in quanto trasformano l'individualità in una forma isolata, quindi vuota, se essa non è che una forma dell'unitotalità. L'egoismo pertanto, lontano da essere una forma di autocoscienza e di autoaffermazione dell'individualità, è la sua autonegazione e morte. C'erano

³⁰ Cfr. M.I. Rupnik, *Il dialogo interculturale secondo alcuni aspetti della teologia ortodossa*, in J. López-Gay (a cura di), *La missione della Chiesa nel mondo di oggi*, Roma 1994, pp. 47-60.

tante culture nell'antichità nel Medio Oriente, l'egizia, la babilonese, la fenicia... e tutte probabilmente erano più ricche di una povera cultura di pastori che tuttavia, grazie al fatto di essere stata fatta propria dal Figlio di Dio che in essa ha amato, è una cultura ancora viva e noi ancora preghiamo con i salmi di questo popolo.

5. La pasqua come criterio di giudizio delle culture

Ogni vero valore deve essere crocifisso e sepolto e il mondo lo vedrà risorto il terzo giorno. Come in Cristo la realtà più importante è la volontà del Padre, essere uno con il Padre, così che per questo va fino alla morte, allo stesso modo è per ogni vero valore: io sono disposto a morire alla mia forma culturale per far vivere ciò da cui essa è nata, cioè la comunicazione, la condivisione.

I limiti che circoscrivono le individualità esistono per essere riempiti dall'amore. Le distanze vanno accorciate con l'estasi di uno verso l'altro. "Cristo, con la sua estasi divina verso noi uomini con la quale ha raggiunto tutti, è il fondamento della nostra estasi l'uno verso l'altro, anzi è Lui lo spazio in cui noi possiamo raggiungerci l'un l'altro".³¹ Abbiamo visto come Solov'ëv affermi che l'individualità che ciascuno di noi vuole affermare si salva con il sacrificio dell'egoismo. Cioè che l'individualità viene riconosciuta nella sua identità nel momento in cui dà spazio all'altro. Allora, "il modo in cui uno accorcia le distanze con l'altro è ricordato dall'altro in eterno. Allora, una cultura entra nell'eterna *anamnesis* nella misura in cui altre genti, altre culture, alla fine dei tempi riconosceranno

³¹ Ibid., pp. 58-59.

parole, canti, danze, immagini con cui il popolo di questa cultura ha amato. Il gesto che rientra nell'amore rimane in eterno, perché l'amore dura in eterno".³² In paradiso si parlerà arabo, italiano, inglese, spagnolo, francese, quechua nella misura in cui qualcuno sarà stato amato in queste lingue, giacché è solo l'amore che rimane in eterno (cfr. 1 Cor 13).

La cultura che riesce a riconoscere l'altro nasce da un valore vero, perché attinge al valore fondante della cultura, che è il valore costitutivo dell'uomo. E nel modo con cui avviene questo riconoscimento viene riconosciuta la cultura e passa nell'eterna *anamnesis*. "Quando l'uomo di una determinata cultura, sospinto e sostenuto dall'unico valore fondante che è il riconoscimento dell'altro, sussurra «Tu sei», muore qualcosa di lui e l'altro lo fa risorgere nella sua *anamnesis* di essere amato. Allo stesso modo in cui l'umanità cristiana si ricorda incessantemente del modo in cui Dio, in Gesù Cristo, nel suo sacrificio *kenotico*, ha riempito lo spazio e accorciato le distanze tra Dio e uomo, così le vere culture entrano nell'*anamnesis* l'una dell'altra. I discepoli lo hanno/riconosciuto allo spezzare il pane. Il dialogo interculturale dunque non si basa su concetti simili accordati su logiche comuni, ma sulla cultura stessa, ossia su ciò che costituisce la persona, che la rende capace di trascendere la propria individualità. Fondamentalmente uno si ricorda solo di come è stato amato".³³

³² Ibid.

³³ Ibid., pp. 59-60

6. E se nessuno mi dice "Tu sei?"

L'esperienza di molti che lavorano nel campo dell'emigrazione è quella di avere a che fare con tante persone che non sono riconosciute, nella loro cultura, nei loro diritti, nella loro dignità di persone. È l'esperienza stessa di Dio che "è venuto fra la sua gente, ma i suoi non l'hanno accolto" (Gv 1,11) e che nel momento in cui ha "riconosciuto" la creazione ha stabilito il Golgota non come un episodio temporale del suo amore per il mondo, ma lo ha costituito a "sostanza metafisica della creazione".³⁴ Ma l'uomo, nonostante questo riconoscimento assoluto da parte di Dio, che per lui si umilia davanti alla creatura e si fa uomo, consegnandosi nelle mani di una umanità perversa e peccatrice, non lo vede, curvato com'è su se stesso. I Padri dicono che l'uomo, dopo il peccato originale, dopo essersi staccato dalla Fonte della vita, con cui poteva parlare "faccia a faccia", piano piano si curva su se stesso, fino ad avere lo sguardo fisso sul proprio ombelico. Da allora l'uomo è continuamente attento ai propri bisogni e schiavo di appagare la propria sicurezza esistenziale che sente continuamente minacciata. Da allora l'uomo deve "prendere" per garantirsi tale sicurezza. Da allora la storia dell'umanità è una storia di chiusure, egoismi ed omicidi. Non si esce da questa storia contorta se non si sente su di noi uno sguardo d'amore, se non ci si sente riconosciuti da

³⁴ S. Bulgakov, *Svet neveuernij*, Moskva 1917, p. 159, tr. fr. *La Lumière sans déclin*, Lausanne 1990, p. 172.

qualcuno. Questo può essere per una rivelazione interiore, nella quale Dio tocca il cuore della persona e le fa percepire che gli sta a cuore, che è preziosa per Lui, o perché qualche essere umano ci fa fare questa esperienza. Credo che uno dei compiti di oggi della vita religiosa sia proprio quello di “riconoscere” le persone, suscitare in loro l’apertura grazie al farle sentire amate gratuitamente. Ma questo si può fare se si ama con l’amore di Dio, un amore che ha un senso, un fine e una ricompensa solo in se stesso, che quindi non cerca niente per sé e che, proprio per la beatitudine dell’amore, per la ricompensa stessa che sta nell’amore, può sopportare tutti i sacrifici.