



Monza, 19 novembre 2013

Prof. Alberto Cozzi

IL DISCEPOLO CHE CUSTODISCE LA PAROLA QUALE DIMORA DEL LEGAME TRA PADRE E FIGLIO NELLO SPIRITO SANTO

(Gv 14,16-20)

Il titolo vuole suggerire il luogo dell'esperienza dei legami nuovi che Dio Trinità intende stabilire con noi. Non c'è legame senza parola e la parola, a sua volta, presuppone e interpreta un certo tipo di relazione. Parlare significa rivolgersi a qualcuno per condividere un mondo e dirne il senso all'interno di un legame riconosciuto. La stessa cosa accade con Dio in Gesù Cristo.

Raccogliamo queste indicazioni da alcuni versetti di Giovanni 14,15-20.

"Se mi amate, custodirete la mia parola". Il verbo "custodire" (*terein*) significa osservare con attenzione, rileggere con cura (come nell'etimologia di religioni, ossia rileggere) e implica una custodia attiva, viva, una sorta di continua ripresa. In questo modo di accogliere la parola di Gesù, ciò che lui ci ha indicato, si può entrare nella sua invocazione al Padre, nella sua preghiera: *"Io pregherò il Padre ed Egli vi darà un altro Paraclito"*. Chi entra nella preghiera del Figlio Gesù fa esperienza di una nuova consolazione, di una difesa che lo protegge dalle accuse e dai sospetti del mondo. E' l'esperienza dello Spirito Paraclito o Spirito di verità. La verità, in Giovanni, è il Padre nel Figlio ovvero il Figlio che viene dal Padre e a lui ritorna. Quindi, ricevere lo Spirito di verità significa ospitare quello Spirito nel quale il Padre si dona al Figlio e il Figlio si riceve dal padre. Nella custodia della parola di Gesù si fa esperienza di questa in abitazione trinitaria, si entra nel legame di Padre e Figlio nello Spirito: *"In quel giorno voi saprete che io sono nel Padre mio e voi in me e io in voi"* (14,20). Questa esperienza di in abitazione di Padre e Figlio nel credente che custodisce la parola tramite il dono dello Spirito è esperienza

di qualcosa che il mondo non conosce: *"Lo Spirito della verità che il mondo non può ricevere perché non lo vede e non lo conosce. Voi invece lo conoscete, perché egli rimane presso di voi e sarà in voi"* (Gv 14,17).

Abbiamo così delineato i tre punti della nostra riflessione: (1) la custodia della parola di Gesù implica un inserimento nella relazione di Padre e Figlio per il dono dello Spirito, (2) che fruttifica in una sorta di inabitazione della Trinità di noi. (3) Si tratta di un'esperienza nuova della realtà, che distingue il credente dal mondo e comporta un nuovo modo di essere e comunicare.

I. Custodire la Parola come luogo di dialogo nuziale con Dio

Per delineare il senso che la Chiesa dà oggi al compito di custodire la Parola, cogliendone la sfida e la posta in gioco, ci rifacciamo alle indicazioni del Sinodo sulla Parola di Dio (2008), fortemente voluto da Benedetto XVI.

1.1. *L'esortazione post-sinodale «Verbum Domini»: l'intenzione pastorale.* L'intento più volte e diversamente dichiarato è proprio quello di valutare e rilanciare le ricadute pastorali del rinnovato rapporto con le Scritture quali «tabernacolo» o scrigno o lettera contenente la Parola di Dio al suo popolo.

Per questo il Sinodo dei vescovi ha più volte ribadito l'importanza della pastorale nelle comunità cristiane come ambito proprio in cui percorrere un itinerario personale e comunitario nei confronti della parola di Dio, così che questa sia veramente a fondamento della vita spirituale (n. 72).

In tale linea, il Sinodo ha invitato a un particolare impegno pastorale per far emergere il posto centrale della parola di Dio nella vita ecclesiale, raccomandando di «incrementare la "pastorale biblica" non in giustapposizione con altre forme della pastorale, ma come animazione dell'intera pastorale» (*Propositio* 30), (n. 73).

Il senso di questa preoccupazione ha da subito la forma della ricezione della *Dei Verbum* e di quel processo di «dialogo di Dio con l'uomo» che è la rivelazione:

Dopo il concilio Vaticano II si legge di più la Parola di Dio soprattutto in riferimento alla liturgia eucaristica. In molte Chiese si dà un posto privilegiato alla Bibbia esponendola... Sta a monte uno sforzo notevole da parte della Chiesa perché l'accesso alla sacra Scrittura sia un fatto di popolo... Il desiderio di essere introdotti al gusto della parola di Dio, per certuni prevale rispetto ad altre domande di servizio pastorale. Esso comunque resta sempre come bisogno di fondo della gente anche più distratta, che si fa sensibile al Gesù dei Vangeli. Ciò non toglie che il grado di familiarità con la parola di Dio sia diversificato (*Instrumentum*, n. 27).

La divina Parola introduce ciascuno di noi al colloquio con il Signore: il Dio che parla ci insegna come noi possiamo parlare con lui... e l'intera esistenza dell'uomo diviene un dialogo con Dio che parla e ascolta, che chiama e mobilita la nostra vita. La parola di Dio rivela qui che tutta l'esistenza dell'uomo è sotto la chiamata divina (n. 24).

La Bibbia è lo strumento con cui ogni giorno Dio parla ai credenti (*S. Girolamo, Epistula* 133,13).

Potremmo ulteriormente caratterizzare questa preoccupazione dominante identificando la richiesta di passaggio da un uso «noetico e dottrinale» della Parola a un uso dinamico e dialogico e quindi «mariano» o «sponsale»¹:

Per questo l'attenzione alla figura di Maria come modello e anche come archetipo della fede della Chiesa ci pare cruciale per operare concretamente un cambiamento di paradigma nel rapporto con la parola di Dio. Questo cambiamento di paradigma non obbedisce alla filosofia del senso comune, ma alla riscoperta del luogo originale della Parola, il dialogo vitale del Dio Trino con la Chiesa sua sposa, che si compie nella sacra liturgia... Questa prospettiva più dinamica che noetica richiede una teologia più contemplativa, radicata nella liturgia, nei padri della Chiesa e nella vita dei santi, un'esegesi praticata nella fede in conformità con il

¹ Si veda in modo molto chiaro MARC OUELLET, *Relazione ante disceptationem «La dimensione dialogale della rivelazione»*, in *Regno Documenti* 19 (2008) 593-606: «Il Sinodo proporrà delle linee guida pastorali per "rafforzare la pratica di incontro con la parola di Dio come fonte di vita", facendo il punto sulle ricezioni del concilio Vaticano II sulla parola di Dio e il suo legame con il rinnovamento ecclesiale, l'ecumenismo e il dialogo con le nazioni e con le religioni» (594).

suo oggetto, e anche una filosofia dell'essere e dell'amore².

Un testo sintomatico di tale istanza recita:

Il rapporto tra Cristo, parola del Padre e la Chiesa non può essere compreso nei termini di un evento semplicemente passato, ma si tratta di una relazione vitale in cui ciascun fedele è chiamato ad entrare personalmente. Parliamo infatti della presenza della Parola di Dio a noi oggi... La Costituzione dogmatica *Dei Verbum* esprime questo mistero nei termini biblici di un dialogo nuziale: «Dio, il quale ha parlato in passato, non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce dell'Evangelo risuona nella Chiesa e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti alla verità intera e in essi fa risiedere la parola di Cristo in tutta la sua ricchezza» (DV 8), (*Verbum Domini*, n. 51).

La svolta da favorire è quella dalla parola come fonte o miniera di nozioni dottrinali e morali alla parola come strumento di dialogo con Dio, con la cultura e con le altre religioni. Si tratta di innescare un altro tipo di relazione con la Parola³.

1.2. *In queste preoccupazioni della «Verbum Domini» risentiamo le istanze della «Dei Verbum»*. La rivelazione non va compresa solamente come un deposito di verità rivelate soprannaturali (cadute dal cielo) da custodire e difendere (contro il razionalismo o il modernismo), né come problema delle fonti da cui ricavare la dottrina da credere, distinta equamente tra Scrittura e Tradizione. La fede non è solo conoscenza di verità soprannaturali. La questione che si impone è l'accadere della Rivelazione come comunicarsi di Dio alla sposa/all'uomo nel «*colloquium salutis*». Su questo sfondo si può intuire come cambieranno le definizioni del ruolo della Chiesa, della Tradizione, il senso dell'ispirazione e i problemi di lettura della Parola.

² *Ivi*, 597. 606: i tre luoghi di realizzazione di tale dialogo nuziale sono appunto la liturgia, la pratica da rilanciare della *lectio divina*, con una lettura continua della Bibbia, e l'attenzione al senso spirituale oltre che letterale: «È auspicabile che il Sinodo incoraggi la ricerca di strategie nuove, semplici e attraenti, adeguate all'insieme del popolo cristiano o a categorie particolari di fedeli per sviluppare il gusto e la pratica di una lettura continua, sia comunitaria sia personale, della parola di Dio» (600).

³ *L'Instrumentum laboris*, n.18(e) indicava chiaramente le implicazioni ecclesiali di questa nuova relazione: «A questo punto diventa necessario ritenere una fondamentale distinzione che avrà tante ripercussioni nella prassi pastorale: vi è l'incontro con la Scrittura nelle grandi azioni di Chiesa, come la liturgia e la catechesi, dove cioè la Bibbia si colloca in un contesto pubblico ministeriale; vi è anche l'incontro immediato, come la *lectio divina*, il corso biblico, il gruppo biblico. Va promossa oggi questa via a causa di una certa lontananza del popolo di Dio dall'uso diretto e personale della Scrittura».

Proemio: «In religioso ascolto della parola di Dio e proclamandola con fiducia, il Sacro Concilio aderisce (*obsequitur*) alle parole di san Giovanni: «Vi annunziamo la vita eterna che era presso il Padre e si è resa visibile a noi; quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (1Gv 1,3-4). Perciò, seguendo le orme dei Concili di Trento e Vaticano I, intende proporre la dottrina autentica sulla divina rivelazione e sulla sua trasmissione, perché il mondo intero ascoltando l'annuncio della salvezza creda, credendo spera, sperando ami».

Il primo atto della Chiesa, che la caratterizza e la costituisce, è l'ascolto della Parola come dialogo salvifico e nuziale tra la sposa e lo sposo:

(La Rivelazione): «Nella sua bontà e sapienza piacque a Dio rivelare se stesso e farci conoscere il mistero della sua volontà... Con questa rivelazione il Dio invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici e vive fra essi per invitarli e ammetterli alla comunione con sé...» (DV I, n. 2)

(La Tradizione): «Dalla medesima Tradizione è fatto conoscere dalla Chiesa il canone integrale dei Libri sacri, ed in essa queste Sacre Scritture sono comprese più a fondo e rese continuamente operanti (*indesinenter actuosae*); e così Dio, che ha parlato in passato, parla senza sosta con la Sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce del Vangelo risuona nella Chiesa e per suo tramite nel mondo, introduce i credenti in tutta la verità e in essi fa dimorare abbondantemente la Parola di Cristo (Col 3,16)» (DV II, n.8).

(La Scrittura): «Infatti nei Libri sacri il Padre che è nei cieli viene incontro con grande amore ai suoi figli e conversa con essi: nella Parola di Dio poi è insita tanta efficacia e potenza, da essere sostegno e vigore alla Chiesa, e per i figli della Chiesa saldezza nella fede, cibo dell'anima, sorgente pura e perenne della vita spirituale (*vitae spiritualis fons purus et perennis*)» (DV VI, n. 23).

(Uso delle Scritture: leggere e pregare): «Ricordino però che la lettura della Sacra Scrittura deve essere accompagnata dalla preghiera, perché ci sia un colloquio tra Dio e l'uomo; poiché "quando preghiamo parliamo con Lui; Lui ascoltiamo, quando leggiamo gli oracoli divini" (S. Ambrogio)» (Dv VI, n. 25,1).

II. Il fondamento e frutto del dialogo nuziale: l'inabitazione della Trinità

2.1. Il fondamento e il frutto di questo ascolto della Parola in un dialogo nuziale è il costituirsi e crescere di un legame con Dio che attualizza in noi, misteriosamente, il legame trinitario. È quanto la tradizione spirituale chiamava l'«inabitazione della Trinità» in noi, ovvero il frutto della grazia.

Santificarsi significa aumentare il contatto con Dio, il che avviene non con un Dio lontano e fuori di noi, ma dentro di noi e inabitante. Mano a mano che l'anima si purifica e si converte, automaticamente si fa sempre più sensibile al delicato influsso dello Spirito e si unisce sempre più intimamente con lui: cioè, la sua presenza si fa progressivamente più sentita e profonda. I misteri dell'unione con Dio si consumano dentro, con lo Spirito inabitante nel centro dell'anima. Teresa, spiegando le parole «che sei nei cieli», insiste sull'importanza di sapere che Dio non è lontano ma dentro di noi:

«Credete che importi poco sapere dove sta il cielo e dove si ha da cercare il nostro adorabilissimo Padre? Per anime soggette a distrazioni importa assai, secondo me, non solo credere a questa verità, ma procurare di intenderla per via di esperienza, essendo questo un metodo eccellente per raccogliere lo spirito (*Cammino* 28,3)... Assai importante è dunque comprendere che il Signore sta in noi e che noi dobbiamo tenergli compagnia in noi stessi (*Cammino* 29,3)».

Sempre *Giovanni della croce* insiste: «È da notarsi che il Verbo Figlio di Dio, insieme allo Spirito santo, è essenzialmente presente, ma nascosto nell'intimo essere dell'anima... Che vuoi di più... e che cerchi di più fuori di te, quando dentro di te hai le tue ricchezze... la tua abbondanza ed il tuo regno? Giacché lo hai tanto vicino qui amalo, qui desideralo, qui adoralo» (*Cantico* I, 5-7).

«Non c'è da meravigliarsi che Dio faccia grazie tanto eccellenti... Egli infatti disse che in Colui che lo avrebbe amato, sarebbero venuti il Padre, il Figlio e lo Spirito santo e avrebbero fatto dimora in lui: il che avviene facendoci dimorare nel Padre, nel Figlio e nello Spirito santo, e vivere la vita stessa di Dio» (*Cantico*, proemio 1). Troviamo conferma di questo dato nella testimonianza biblica:

La *testimonianza biblica* riguardo all'inabitazione è ampia e articolata. Si parte dalla constatazione di una nuova intimità, familiarità con Dio: «Non vi chiamo più servi... vi ho chiamato amici, perché vi ho manifestato tutto quello che ho sentito dal Padre mio» (Gv 15,15); «Dunque non siete più stranieri ed ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio» (Ef 2,19). Paolo mette particolarmente in rilievo l'azione misteriosa dello Spirito: «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo che ci è stato dato» (Rm 5,5); «Custodisci il buon deposito, per mezzo dello Spirito santo che abita in noi» (2Tm 1,14); «O non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito santo che abita in voi, Spirito che avete da Dio, e voi non siete di voi stessi?» (1Cor 6,19, vedi 3,16). Lo Spirito abita in noi come principio della nostra attività soprannaturale: «Quanti infatti sono mossi dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio» (Rm 8,14); «Se viviamo per lo Spirito, camminiamo anche secondo lo Spirito» (Gal 5,25); «Anche noi che abbiamo la primizia dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, cioè la redenzione del nostro corpo» (Rm 8,23.26). Ma è soprattutto

Giovanni che raccoglie nei discorso dell'Ultima Cena la promessa dell'inabitazione divina: «Se uno mi ama osserverà le mie parole e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora dentro di lui» (Gv 14,23); «Quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (1Gv 1,3); «Quanto a voi, tutto ciò che avete udito da principio rimanga in voi. Se rimane in voi quel che avete udito da principio, anche voi rimarrete nel Figlio e nel Padre» (1Gv 2,24); «Chi osserva i suoi comandamenti dimora in Dio ed Egli in lui; e da questo conosciamo che dimora in noi: dallo Spirito che ci ha dato» (1Gv 3,24); «Chiunque riconosce che Gesù è il Figlio di Dio, Dio dimora in lui ed Egli in Dio. Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi. Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (1Gv 4,15-16); «In quel giorno voi conoscerete che io sono nel Padre e voi in me e io in voi» (Gv 14,20).

2.2. Ma per quale motivo Dio si dona all'anima in questo modo? Raccogliamo due indicazioni:

(1) per essere principio delle operazioni soprannaturali (ovvero le missioni invisibili). La vita cristiana è vita vissuta in società con le persone della Trinità. Lo sforzo del battezzato deve essere quello di entrare in contatto sempre più intimo con i suoi Ospiti interiori, imparando a vivere "secondo i costumi trinitari". Questo contatto con la Trinità e questa maniera deiforme di agire e di pensare si attuano nell'anima fedele per mezzo del cosiddetto fenomeno delle missioni invisibili: le Persone divine sono date e possedute a titolo di principi produttori del nostro ritorno a Dio. Queste missioni invisibili consistono in nuovi lumi soprannaturali che il Verbo comunica alla nostra intelligenza e in impressioni crescenti di amor divino, di cui lo Spirito santo favorisce la nostra volontà. Ogni volta che si riceve con frutto un sacramento o che si fanno atti di amore con ardente sincerità di affetto per il Signore, la Trinità prende un contatto più intimo e più profondo con le nostre facoltà.

Il Figlio e lo Spirito non solo sono, per una certa appropriazione, gli oggetti beati della nostra conoscenza e del nostro amore, che ci permettono di toccare e di abbracciare Dio in se stesso, in una maniera del tutto misteriosa: essi sono anche principi di atti e di operazioni che attuano questo approccio divino. Come principi essi ci elevano in modo ammirabile e ci fanno, per così dire, loro cooperatori, facendoci produrre, con essi, sia pure per partecipazione, atti che sono della medesima natura ed ordine di quelli che essi stessi producono. Le missioni invisibili fanno sì che Dio sia in noi e noi in lui, che egli posseda noi, che noi possediamo lui, che egli abbracci noi e che noi abbracciamo lui. Che estasi avere Dio dentro noi stessi nel più profondo della nostra intimità, in tutta l'estensione dell'anima, perché essa sia partecipe della divina società. A misura che l'anima progredisce nell'aumento della grazia, le stesse Persone vengono di nuovo in essa prodotte, e cominciano ad appartenere con diritti e

prerogative che non aveva prima. Questa verità è uno dei più potenti motivi di progresso spirituale.

La fioritura di questi fenomeni della Trinità inabitante si ha nelle orazioni piuttosto elevate (si veda il *Cammino di Perfezione* 28-29 di Teresa, la parte sull'orazione di raccoglimento attivo).

(2) In secondo luogo *Dio si dona così all'anima per essere oggetto di fruizione e di amore*. Le Persone divine si donano alla nostra conoscenza e volontà come oggetto di fruizione e di amore sperimentale, quasi come una preda. Ogni persona che ha imparato a purificare i propri sentimenti, a mettere ordine e armonia nell'uso delle creature e a sentire il richiamo dell'Ospite interiore, le assaporerà con intimo diletto: «Per il dono della grazia santificante, la creatura ragionevole viene elevata non solo fino ad usare liberamente del dono creato (della grazia) ma anche a fruire della stessa persona divina» (*Summa Th. I, 43,3*). Ne deriva quella conoscenza per connaturalità o simpatia, una conoscenza quasi-sperimentale, di cui parla *Giovanni di S. Tommaso*:

«Ma ecco che Dio mediante la grazia si manifesta. Ecco che ciò che è la radice ed il principio del nostro essere comincia a presentarsi all'intelletto creato come un oggetto, però non come un oggetto qualsiasi, bensì come un oggetto del tutto intimo a questo, essendo la radice di ogni essere. Questa presentazione, questa santa familiarità, questo commercio, importano necessariamente un nuovo aspetto della presenza di Dio, diverso dalla sua presenza in quanto radice dell'essere... E' una Persona che vive con l'anima e che è, per questa, oggetto di conoscenza e di amore. Questa nuova presenza è reale e non solo ideale o affettiva: è intima, perché non risulta dal presentarsi di un oggetto qualsiasi, ma d'un oggetto che è a noi tanto intimo quanto è possibile e che si fa conoscere come la radice ed il principio di ogni nostro essere, provocando così in noi, con questa santa familiarità, un'esperienza di se stessa mediante la conoscenza e l'amore»

Le divine persone lasciano nelle nostre anime, per mezzo di una certa impronta di se stesse, certi doni di cui formalmente godiamo: cioè l'amore e la sapienza. Questo misterioso sigillo o impronta è una segreta operazione delle divine persone in virtù della quale ci si manifestano con una certa conoscenza sperimentale e con un certo tocco, che ci dà modo di conoscere che la nostra anima vive di una vita superiore... il contatto e tocco di Dio è il contatto proprio di un'operazione intima che agisce nella profondità dell'anima, tanto che viene avvertito sperimentalmente, appunto perché "l'unzione di lui ci istruisce su tutto" (1Gv 2,27). L'anima che per la grazia è unita e Dio e con le sue operazioni raggiunge Dio medesimo, resa partecipe del Verbo divino e dell'Amore procedente, è stabilita in una certa familiare

conversazione con Dio, che si compirà nella gloria:

Haec societas hominis ad Deum, quae est quaedam familiaris conversatio cum ipso, incohatur quidem hic in praesenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam: quorum utrumque fide et spe tenetur (Summa Th. I-II,6,5); «Per gratiam coniungimur ipsi Deo, sine aliquo intermediario creato» (I Sent. d.14,3).

La Trinità penetra, impregna l'anima della sua intelligenza sussistente e del suo Spirito di amore; e l'anima, rafforzata da questo potenziale divino, può raggiungere e possedere Dio. In questa condizione le nostre facoltà dicono veramente ordine trascendente a Dio come è in se stesso e perciò fanno presa su Dio con una conoscenza per simpatia e affinità, per una sorta di naturale istinto. Questa condizione è riservata ad ogni battezzato, purché sia disposto ad ascoltare la voce del nostro Ospite interiore, "dolce ospite dell'anima", ossia dello Spirito, che ci invita a mettere ordine nell'esercizio del potere, del possesso e del piacere, così da distaccarci dalle cose che impediscono di "chiuderci nel cielo della nostra anima, dove abita Colui che ci creò" (Teresa, *Cammino* 28,5) e sentire per esperienza che il Regno è dentro di noi. Prima di aver provato questa unione intima con Dio presente in noi per grazia, noi siamo ancora un po' come persone assopite: il risveglio spirituale non si è ancora prodotto. Ma poi che si è trovato e sperimentato il Dio che abita in noi, fioriscono in un'atmosfera soprannaturale pensieri e affetti trasfigurati e trasfiguranti. Scrive lucidamente *Giovanni della Croce*:

«Il Figlio di Dio insieme col Padre e con lo Spirito santo è essenzialmente presente ma nascosto nell'intimo dell'anima. Pertanto è necessario che essa esca da tutte le cose, secondo l'affetto della volontà, raccogliendosi al massimo grado entro se stessa, come se tutto il mondo non esistesse... Posto che colui che amo è dentro di me, come è che non lo sento e non lo trovo? La causa è che egli sta nascosto e tu non ti nascondi al pari di lui per trovarlo e sentirlo. Chi cerca una cosa nascosta deve penetrare fino al nascondiglio dove essa sta e quando la trova anch'egli è nascosto come quella... Bisognerà che anche tu, al fine di trovarlo, dimentichi tutte le creature celandoti nell'intimo ririto del tuo spirito... qui, chiusa la porta ad ogni cosa, pregherai occultamente il Padre tuo, e allora lo potrai sentire, amare e godere» (*Cantico* I, 5-8). Si rilegga il famoso testo di Agostino, *Confessioni* X,27:

«Tardi ti ho amato, bellezza antica e tanto nuova, tardi ti ho amato! Tu eri dentro di me e io ero fuori; ivi io ti cercavo gettandomi, deforme, su queste belle cose da te fatte. Tu eri con me, ma io non ero con te, perché mi tenevano lontano quelle creature che, se non esistessero in te, non avrebbero esistenza. Tu mi hai chiamato, hai gridato e hai vinto la mia sordità. Tu hai balenato, hai brillato, hai dissipato la mia cecità. Hai sparso il tuo profumo, io l'ho respirato e ora anelo a te. Ti

ho gustato e ora ho fame e sete. Mi hai toccato e ardo dal desiderio della tua pace».

2.3. E' utile raccogliere la testimonianza di *Elisabetta della Trinità*, che dichiarò nella Pasqua del 1905 di aver scoperto come sua vocazione di essere a lode della gloria della Trinità, proprio per la consapevolezza che l'anima cristiana diventa la dimora della Trinità e quindi il cielo in cui Dio abita: «Sì, sono qui tutte e tre le divine Persone, nel più profondo dell'anima: il Padre, il Verbo, l'Amore, ad avvolgerla della loro infinita carità, colmandola dei loro benefici, aiutandola a vivere in società con loro».

«O mio Dio, Trinità che adoro, aiutami a dimenticarmi interamente, per fissarmi in te immobile e quieta, come se l'anima mia fosse già nell'eternità. Nulla possa turbare la mia pace né farmi uscire da te, o mio immutabile; ma che ad ogni istante io mi immerga sempre più nelle profondità del tuo mistero! Pacifica l'anima mia, rendila tuo cielo, tua prediletta dimora e luogo del tuo riposo. Che qui io non ti lasci mai sola; ma tutta io vi sia, vigile ed attiva nella mia fede, immersa nell'adorazione, pienamente abbandonata alla tua azione creatrice. O amato mio Cristo, crocifisso per amore, vorrei essere una sposa per il tuo cuore, vorrei copirti di gloria, vorrei amarti fino a morirne. Ma sento tutta la mia impotenza: ti prego di rivestirmi di te, di identificare tutti i movimenti dell'anima mia a quelli dell'anima tua, di sommergermi, di invadermi, di sostituirmi a me, affinché la mia vita non sia che un riflesso della tua. Vieni in me come adoratore, come riparatore, come salvatore. O Verbo eterno, parola del mio Dio, voglio passare la mia vita ad ascoltarti, voglio rendermi docilissima al tuo insegnamento, per imparare tutto da te, e poi, nelle notti dello spirito, nel vuoto, nell'impotenza, voglio fissarti sempre e starmene sotto il tuo grande splendore. O mio astro adorato affascinami, affinché io non possa più sottrarmi alla tua irradiazione. O fuoco consumante, Spirito d'amore, discendi in me, affinché si faccia nell'anima mia quasi un'incarnazione del Verbo! Che io gli sia un prolungamento di umanità, in cui egli possa rinnovare il suo mistero. Tu, o Padre, chinati verso la tua povera creatura, copri la tua ombra, non vedere in essa che il diletto nel quale hai posto le tue compiacenze. O miei tre, mio tutto, beatitudine mia, solitudine infinita, immensità nella quale mi perdo, io mi abbandono a voi come una preda. Seppellitevi in me, affinché io mi seppellisca in voi, in attesa di venire a contemplare, nella vostra luce, l'abisso delle vostre grandezze» (*Lettera* del 21.11.1904).

III. Implicazioni antropologiche di questa esperienza

3.1. Dall'esteriorità all'interiorità: una diversa forma di comunicazione.

La verità del mondo è strutturata in modo tale che nei fenomeni che appaiono si dà una distinzione tra il mostrarsi (luce) e ciò che si mostra (le cose). Il mondo è l'orizzonte di questo mostrarsi, in cui le cose si mostrano.

Questo mondo può essere percepito come una realtà a sé (essere) o come una proiezione della coscienza (soggettività), ma ciò che conta è che altro è il mostrarsi e altro ciò che si mostra. La verità del mondo è l'orizzonte di visibilità delle cose, che diventano visibili non in quanto si mostrano a partire da sé, ma nel loro entrare nell'orizzonte del mondo. Tale orizzonte è come un campo esteriore, articolato nel tempo come un flusso continuo. Ciò implica che il mondo faccia apparire, vedere le cose gettandole fuori, estraniandole da se stesso, così che entrino nel suo orizzonte di visibilità. In quanto costringe le cose a gettarsi fuori di sé, il mondo se ne impadronisce, svuotando le cose della loro sostanza, della loro interiorità: è un mostrare che distrugge. Il mondo è indifferente a ciò che rischiera con la sua verità, ma ciò che appare nell'orizzonte del mondo è svuotato di sé e consegnato in una pura apparenza transitoria (tempo).

Rispetto a questo modo di far apparire le cose nella verità del mondo, il cristianesimo rivendica una *verità differente*. Non è la verità di uno stato di cose e delle proposizioni che lo esprimono: ciò riporterebbe la verità del cristianesimo nella verità del mondo, poiché uno stato di cose deve essere manifesto nella verità del mondo e quindi "gettato fuori" di sé, perché si mostri e compaia nell'orizzonte del mondo come fenomeno. In tal modo però l'apparire dello stato di cose è ancora subordinato all'apparire del mondo, alla sua apparizione come mondo. Piuttosto, la verità del cristianesimo si concentra sul mostrarsi del vero, sul fatto di apparire. E' la verità stessa nel suo dispiegamento a rendere vero, è la manifestazione in quanto si manifesta a rendere manifesto (non il mondo). Se la verità del mondo manifesta collocando la cosa fuori di sé, nell'esteriorità e separando così manifestazione e cosa manifestata, la *verità cristiana al contrario è interiorità*, è manifestazione che si dispiega: non differisce da ciò che rende vero. Ciò che si manifesta è la manifestazione stessa, un'auto-rivelazione nella sua folgorazione immediata e originale. Dio è la rivelazione pura che non rivela altro che se stesso: Dio *si* rivela. E' la Vita che si auto-genera. Non è rivelazione di un contenuto estraneo alla sua essenza, ma *autorivelazione*. Il cristianesimo è la teoria della partecipazione dell'uomo all'*autorivelazione* di Dio. Una tale verità come autogenerazione non può che essere rivelata dal Figlio, ossia dall'*autorivelazione* di Dio, a cui siamo invitati a partecipare (Mt 11,25s). Anzi, il Figlio è quest'*autorivelazione* di Dio che appare a partire da sé, dispiegando se stessa, senza perdersi nell'apparire nell'orizzonte del mondo. E se la mira del pensiero presuppone sempre l'apertura preliminare di un mondo in cui appaiano le cose, nel caso della verità cristiana il pensiero viene meno, perché è assente la verità del mondo. L'uomo partecipa alla verità cristiana in una conversione radicale a un'evidenza nuova, in cui

si riceve in modo nuovo dal manifestarsi di Dio, anzi dal manifestarsi che è Dio.

Un accesso a Dio inteso come *autorivelazione* secondo una fenomenicità a lui peculiare, si produce laddove tale *autorivelazione* avviene e nel suo modo proprio. Tale *autorivelazione avviene nella Vita* come l'essenza di questa, poiché la vita non è altro che ciò che si autorivela, l'*autorivelazione* come tale, il fatto di autorivelarsi (la vita non è qualcosa che sta oltre a ciò che si rivela). Dove c'è vita, c'è *autorivelazione*. Dio è vita, l'essenza della vita e questo lo sappiamo non come verità del mondo ma nella vita stessa, per effetto del suo autorivelarsi. *Autorivelazione* significa che è la vita stessa a rivelarsi e che rivela a se stessa; *autorivelazione* originale ed essenziale è il rapporto della vita con se stessa, nella sua interiorità. La vita si *autorivela* non solo perché è essa stessa che compie la rivelazione, ma perché è essa stessa a rivelarsi in tale rivelazione. La vita non getta fuori ciò che rivela, ma lo tiene, lo stringe a sé, al punto che ciò che rivela è se stessa. Perciò è essa stessa ciò che prova ed è provato. Nell'*autorivelazione* della vita nasce la realtà. La realtà risiede nella vita perché ciò che la vita prova, essendo provato senza distanza né differenza di alcun genere, non si è svuotato di sé nel "fuori da sé" del mondo. Ciò che essa prova è ancora se stessa. Ciò che rivela è ciò che è rivelato nella vita. E' questa l'*autorivelazione* di Dio nella sua essenza fenomenologica: autogodimento della vita assoluta, intesa come Amore.

Ma allora il cammino che conduce al Cristo non può che essere la ripetizione della sua nascita originaria e trascendente in seno al Padre, ossia il processo di *autogenerazione* della Vita che lo ha generato nella sua condizione di primo vivente (Verbo, Figlio). Se la vita non si fosse gettata in sé per autoprovare nel suo giorire di sé (relazione Padre-Figlio), nulla sarebbe apparso nella vita (e la vita era la luce degli uomini: Gv 1,4). Nella verità del mondo ogni uomo è figlio di un uomo, e quindi anche di una donna. Nella verità della Vita, ogni uomo è figlio della vita, ossia di Dio stesso. Ma nel mondo e nell'esteriorità del suo "gettare fuori" la vita dei figli è impossibile, è perdita di sé, estraneità, svuotamento. Ciò che invece è la nascita della verità della Vita occorre chiederlo a Cristo, l'apparizione della Verità che è la Vita, il Figlio in cui tutti siamo figli, il primo vivente in cui la vita prova se stessa e gioisce pienamente di sé: «E della sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia» (Gv 1,16). Non è possibile esaminare la condizione di Figlio alla luce di una verità diversa da quella della Vita (il mondo non l'ha conosciuto), né si può parlare diversamente da come ha fatto Cristo stesso, poiché Figlio e nascita sono possibili solo nella Vita e venire alla vita non è concepibile che a partire dalla vita stessa. Siamo rimandati a Gesù Cristo stesso e invitati a fare una fenomenologia del suo apparire concreto, nella sua peculiarità. Non è

possibile comprendere Cristo se non in Cristo, a partire dal dono che ci fa di sé, ossia del suo nascere dal Padre.

2. Il riflesso dell'origine in noi: l'«imprensibilità» dell'Amore trinitario che è Dio.

La trasparenza ontologica dell'uomo come bambino. Raccogliamo alcuni semplici frammenti dal poderoso pensiero metafisico di F. Ulrich, concentrandoci sull'uomo come inizio, ovvero sugli spunti per un'antropologia filosofica dell'infanzia, nel contesto di una metafisica dell'essere inteso come amore⁴.

(a) *Il presupposto ontologico:* se l'essere è qualcosa di «semplice e completo ma non sussistente», che sussiste nel singolo ente concreto proprio mentre questo lo determina secondo una certa essenza, ricevendolo, ne deriva che la realtà è avvenimento singolare che vive di un atto d'essere che riceve (ma non possiede totalmente) e che attivamente determina per avere la sua consistenza nell'esistenza. L'unità dei due elementi, l'essere e l'ente, non è data a partire da un logos disponibile, in base al quale dedurre il passaggio dall'essere all'ente: né nella forma di una logicizzazione dell'essere, che in un processo di sviluppo passerebbe dalla povertà della non sussistenza alla ricchezza della pienezza di vita del molteplice, né nella forma dell'autosufficienza delle potenzialità essenziali, che avrebbero l'esistenza in sé e per sé. Il passaggio dall'essere all'ente ha piuttosto la forma di un dono, che si realizza secondo il ritmo di ricchezza che si fa povera (nel donarsi) e di potenzialità/povertà che diventa ricca (nel ricevere l'atto d'essere). Questa verità dell'essere è riflesso e immagine di Dio e precisamente della vita trinitaria e si realizza pienamente nell'essere-con degli uomini. Il suo simbolo reale è il bambino, colto nella duplice relazione di genere e generazione ossia a partire dal rapporto tra i genitori e quindi nel suo riceversi dalla madre e dal padre. Riprendiamo analiticamente e in riferimento ai testi dell'autore queste intuizioni, partendo dalla caratterizzazione della tensione dell'essere

⁴ Si veda F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970. Le intuizioni raccolte da questo stesso testo sono una piccola porta di accesso alla poderosa riflessione elaborata in IDEM, *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Johannes Verlag, Freiburg 1998 (opera del 1961); si veda anche IDEM, *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, Johannes Verlag, Freiburg 1999. In italiano sono utili i seguenti articoli: IDEM, *Dio nostro Padre*, in *Communio* 19 (1975) 32-38; IDEM, *L'autorità dell'amore come coscienza della libertà*, in *Studia Patavina* 18/1 (1971) 5-24; IDEM, *L'a-priori teologico dell'ateismo moderno*, in *Aa.Vv., Il problema dell'ateismo*, Morcelliana, Brescia 1966, p. 114-158.

creato come pienezza/vuoto nei termini di ricchezza/povertà.

(b) *Le due relazioni costitutive dell'uomo come figlio.* Per non risolvere il bambino in un vuoto da riempire o peggio in una pienezza di felicità che poi si perde per la necessità di crescere, occorre mantenere l'unità singolare di ricchezza e povertà che caratterizza l'origine della vita. Il bambino è un'unità di ricchezza e povertà, pienezza e bisogno proprio in virtù della sua relazione coi genitori, dai quali si riceve pienamente e in relazione ai quali si afferma. Il bambino può realizzare quell'unità polare in modo costruttivo solo se è frutto di un dono dell'uomo (principio attivo) alla donna (principio potenziale) e viceversa. Ciò significa che l'uomo è padre in un processo generativo che non termina immediatamente al bambino, ma è fecondo nella donna. Si noti: non attraverso la donna come strumento, ma nella donna e con lei. Così l'uomo diventa e si scopre padre, dono fecondo. L'uomo è in qualche modo ricco ma non in sé, bensì nella donna a cui si dona. La sua ricchezza si realizza se diventa povera nel dono di sé. Lo stesso vale per la donna: è una potenzialità ricca che però diventa ricca nell'accoglienza del dono e quindi facendosi povera per accogliere il donarsi del maschio. Se cerca il bambino come frutto immediato, prolungamento di sé, si perde la polarità ricca dell'origine. In tal caso l'uomo cercherebbe nel figlio il prolungamento di sé, espressione di un delirio di onnipotenza che non si è donato all'elemento potenziale che lo delimita e determina, mentre la donna vi cercherebbe l'espressione di una sua potenzialità, quasi una variazione della materia originaria, ma non lo riceverebbe e accoglierebbe dal dono di un altro. Nei due casi si smarrisce il senso vero della generazione di una vita.

Il bambino si riceve in quanto figlio dai coniugi nella libera presenza di entrambi l'uno per l'altra e nel loro essere sé. L'uomo e la donna non diventano padri e madri direttamente e immediatamente per il bambino, ma nel loro essere sé e nel loro essere l'uno per l'altra. Nuzialità e filialità si compongono: il bambino può essere unità differente di esistenza e provenienza, di libertà e necessità, proprio perché il suo «apriori parentale» esiste come differenza unificata di due libertà, le quali, nella loro unità, permangono e crescono come tali. L'unità di uomo e donna non solo è compromessa quando uno dei due sessi si isola in se stesso prevaricando sull'altro, ma anche quando l'isolamento dà luogo alla deduzione dell'altro a partire da sé o dal presupposto della comune umanità. Il tu dell'uomo per la donna e viceversa non può essere risolto in un alter ego. La riduzione dell'altro è un modo per dominare il mistero dell'inizio, o come una forma di solo-ricchezza e negazione della povertà. Le possibili

dissociazioni di uomo e donna che distruggono l'infanzia sono dunque due: il solo-uomo si trattiene nel donarsi alla donna, non riconosce di essere ricchezza povera e nega la sua finitezza; la donna a sua volta, non potendo ricevere è tentata di non voler ricevere, di non riconoscersi come povertà ricca. Si blocca il processo di generazione: l'uomo non genera ma prolunga nel bambino l'affermazione di sé e la donna, non ricevendo la fecondità dall'uomo, pensa di far nascere il bambino da sé. Il bambino diventa funzione del padre o della donna. Se il padre non si dona e la donna non accoglie, il bambino diventa un prodotto. Se uomo e donna non accettano «il frutto attraverso l'altro» diventano strumento della propria fecondità e si funzionalizzano reciprocamente. Il figlio è estraneo ed esteriore alla madre secondo l'intenzione maschile e viene fagocitato nella madre e a lei congiunto secondo la sensibilità femminile. L'unità parentale è elemento decisivo dell'identità del figlio. Occorre evitare quindi ogni scissione oggettuale, per la quale l'uomo diventa figlio di sua moglie o la donna figlia del marito. Né l'uomo è tutto per la donna, né la donna è nulla di fronte all'uomo. Il tutto e il nulla valgono solo nella logica del dono reciproco, nel quale uomo e donna sono aperti al di là di se stessi. Ogni tentativo di definire il maschile e femminile a monte del loro legame amoroso non solo non rappresenta un guadagno, ma crea equivoci sull'identità. La distruzione della filialità e della nuzialità si implicano a vicenda⁵.

Quando il bambino si riceve dal dono reciproco dei genitori, la sua condizione esprime la polarità di povertà, poiché è una vita iniziale che ha bisogno di tutto, e di ricchezza, poiché riceve tutto dall'amore dei genitori come un bene che è affidato a lui perché sia se stesso di fronte ai genitori, un destinatario del dono distinto:

Il bambino non sta all'adulto come il vuoto al pieno, il servo al padrone, «solo povertà» rispetto alla «sola ricchezza». Va superata la scissione oggettuale. L'inizio cela già una pienezza, un soggetto spirituale, un intero. Il bambino può essere arricchito perché possiede già, ha già una sussistenza. Solo se si parte da una ricchezza si può ricevere. Ma il bambino non ha questa ricchezza nella forma del possesso, bensì in quella del ricevere riconoscente. Il suo segreto è l'unità di identità archetipa e separazione dall'origine, simbiosi con la sostanza dei genitori e autonoma consistenza in sé, dipendenza ed essere sé. Siamo in presenza di un «legame sostanziale»: l'interiorità dell'origine rispetto alla libertà ne garantisce la ricchezza inesauribile, mentre ogni forma di esteriorità impoverisce. La libertà va intesa come

generazione non auto-creazione. Altrimenti si perde consistenza⁶.

Proprio per questo il bambino può crescere: perché è ricco di ciò che riceve e quindi può aprirsi al futuro per dare forma alla pienezza di cui vive, ma di cui non dispone, ma d'altra parte è bisognoso di tutto e quindi disponibile a ricevere, anzi vorace nell'apprendere. Il bambino si fa spontaneamente povero per ricevere ciò che gli è donato e di cui ha bisogno e così si arricchisce, facendo sue le cose che sono messe a disposizione. Questa unità di povertà e ricchezza nell'amore (nella relazione con l'origine) può anche essere pensata come unità di vita (simbiosi con l'origine/grembo materno) e morte (separazione dal grembo, taglio del cordone ombelicale), in vista della crescita della vita. Se il bambino rimane attaccato al grembo, rischia di perdere se stesso, mentre se si distacca troppo in fretta rischia di morire. L'unità di vita e morte a favore della vita è pensabile solo sul presupposto della comunicazione dell'essere come amore e quindi nella logica della generazione⁷.

+Alberto Cozzi

⁵ F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang*, p. 64-83.

⁶ *Ivi*, p. 83-111.

⁷ F. ULRICH, *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, p. 80-108.