

esperienza e teologia

luglio-dicembre 2003 - anno IX - n. 17

«Chinare il capo»

Contributi per una antropologia e teologia del limite umano

Sommario

Introduzione

Chinare il capo

Andrea Gaino

5

Studi

Antropologia del limite: dalla cultura della perfezione
all'esperienza del limite come risorsa

Roberto Vinco

9

L'esperienza del limite con riferimento
ad Heidegger e Marcel

Mario Bizzotto

29

«Limite della sapienza è il timore del Signore» (Pr 9,10)

Martino Signoretto

47

La sobrietà dell'anima. Un elogio del limite nella
tradizione antica?

Cristina Simonelli

59

La fede cristiana nei limiti dell'umano:
tra pietà e profezia

Giuseppe Laiti

73

che lascia spazio al divino. Questo versetto, infatti, si costruisce su un parallelismo sintetico: il «timore del Signore» è correlato con la «conoscenza del Santo»³⁰ (*da'at q' dōšim*), mentre la «sapienza» con «l'intelligenza». Tali correlazioni affermano che all'origine della conoscenza, cioè all'origine dell'iniziativa dell'uomo, riposa un atto di fede che comporta come il «limite» conduce al riconoscimento della stessa santità di Dio.

Sapienza riporta l'uomo ad un inizio in cui riconoscere che benessere, vita e salute sono dono di Dio, anche quando egli lotta per custodire o ottenere questi doni dell'esistenza. Sapienza non interviene nella vicenda umana in modo deresponsabilizzante. Ciò lascia intendere «un'altra iniziativa» dietro tutti i benefici da lei garantiti.

L'uomo si troverà a che fare ogni giorno con i limiti personali e sociali. Talvolta lo assedieranno e non gli daranno pace. Ma proprio tali «limiti» diverranno un incessante appello ad un «inizio», ad una «precedenza».

Questo riconoscimento radicale della precedenza dell'iniziativa divina sull'agire umano, non chiede all'uomo di abdicare o di competere, ma può renderlo corresponsabile di tale iniziativa. Da questo punto di vista, una delle esperienze più profonde che può definire l'uomo un sapiente è la possibilità di riconoscere il «limite come risorsa». Risorsa perché la responsabilità che ne scaturisce diventa un «compito», il compito inedito e addirittura irrinunciabile di vivere, che ciascuno può assumere con originalità perché proporzionato al suo particolare limite.

³⁰ L'espressione *q' dōšim* (lett. «dei santi») è un «plurale estensivo», da cui la traduzione al singolare «il Santo».

La sobrietà dell'anima. Un elogio del limite nella tradizione antica?

di Cristina Simonelli

Si possono connettere testi antichi con tematiche moderne, cercare il concetto dell'accettazione del limite negli scritti della tradizione cristiana antica? Penso che sia possibile, a patto di non limitarsi alla traduzione dei termini, ma cercando di individuare più ampi contesti che, pur nella distanza culturale, possano entrare in dialogo con il nostro orizzonte: mostrandone così la novità, ma nello stesso tempo anche la non estraneità alla tradizione cristiana.

A questo scopo propongo una lettura del concetto di «sobrietà dell'anima», ricostruito in primo luogo attraverso due passaggi provenienti dal contesto eucaristico e battesimale e, in un secondo momento, messo in relazione con quanto nei percorsi monastici viene indicato come *pratica*. Le connessioni fra i diversi ambiti consentono una migliore «traduzione» del concetto e, nello stesso tempo, indicano una possibile relazione fra un'*antropologia del limite* e la dimensione pneumatologica della vita cristiana.

L'epiclesi sui comunicanti della Divina Liturgia

L'anafora della «divina liturgia di san Giovanni Crisostomo», è una delle preghiere eucaristiche più utilizzate dalle chiese ortodosse e dalle chiese cattoliche di rito greco.¹ Utilizziamo qui la recensione del codice *Barberini gr. 336*, altrimenti noto come «Eucologio Barberini»: si tratta del

¹ A.G. FUENTE, *Pregiere eucaristiche della tradizione cristiana*, Messaggero, Padova 1983, 122; Cfr. P.V. MATRANGOLO, *La Divina liturgia di San Giovanni Crisostomo*, Parrocchia greca di Acquaformosa (CS), pro manuscripto.

più antico manoscritto che riporta il "libro liturgico" della chiesa bizantina. La sua redazione sembra collocabile nell'Italia meridionale dell'VIII secolo: il manoscritto, testimone della recensione italo-greca del rito bizantino, riporta ovviamente testi la cui origine è più antica.²

Questa anafora fa parte della famiglia siro-occidentale: la struttura di queste preghiere eucaristiche comprende un "prefazio", il "sanctus", che si estende in una sezione chiamata "post-sanctus", la menzione della Cena (racconto istituzionale), che si estende nell'anamnesi: «Memori dunque di questo salutare comando e di tutte le cose che per noi furono fatte, della croce, della sepoltura, della resurrezione...». A questo punto si inserisce l'epiclesi, che in questo testo è su coloro che "mangeranno" e sui "doni presentati"; l'anafora si conclude poi con le intercessioni e la dossologia.³

In particolare ci soffermiamo qui sull'epiclesi, che si presenta incrociata in forma chiastica: si richiede cioè l'invio dello Spirito prima su di noi e poi sui doni; di seguito si sviluppa la seconda richiesta e infine si riprende la prima dando contenuto alla richiesta e nello stesso tempo collegandola con la precedente, in quanto i "noi" vengono precisati come "coloro che ricevono i doni trasformati", cioè i "comunicanti":

² S. PARENTI - E. VELKOVSKA, *L'eucologio Barberini gr. 336*, CLV (BEL Subsidia 80), Roma 2000, 19-21.

³ Per una più ampia presentazione delle famiglie anaforiche, delle rispettive strutture e per le connessioni delle singole sezioni all'interno del testo (es corrispondenza fra ciò per cui si rende grazie nel prefazio e la sua ripresa nell'anamnesi; fra ampliamento dell'epiclesi sui comunicanti e le intercessioni) cfr. C. GIRAUDO, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2000, 263-269. Per testo e commento all'anafora di Crisostomo, 331-336. Cfr. anche *Segno di unità. Le più antiche eucaristie delle chiese*, a cura dei monaci e delle monache della comunità di Bose, sotto la direzione di E. Mazza, Qiqajon, Magnano (BI), 1996, 243-248.

«e ti invochiamo e preghiamo e supplichiamo:
manda il tuo Spirito santo

sopra di noi e **sopra questi doni presentati**
e fa di questo pane il prezioso corpo del tuo Cristo,
trasformandolo per opera del tuo Spirito Santo
e di ciò che è in questo calice il prezioso sangue del tuo Cristo
trasformandolo per mezzo del tuo Spirito Santo,

affinché essi siano, a coloro che li ricevono
per la sobrietà dell'anima, per la remissione dei peccati,
per la comunione del tuo Spirito Santo, per il compimento del regno, per la libertà nei tuoi confronti, non per il giudizio o la condanna».⁴

Questa struttura è comune a diverse ed importanti preghiere eucaristiche, come quelle di Basilio e di Giacomo, che alla richiesta aggiungono anche la trasformazione in «in un solo corpo e un solo spirito».⁵ In maniera sintetica viene così schematizzata da Giraudo: «manda il tuo Spirito su di noi e su questi doni presentati, perché trasformi i doni nel *corpo sacramentale* affinché, comunicando, noi siamo trasformati nel *corpo ecclesiale*».⁶

L'intervento dello Spirito, invocato nell'epiclesi, è a volte indicato sinteticamente come "santificazione", come nel post-sanctus della recensione alessandrina dell'anafora di Basilio: «si è fatto uomo... ci ha santificati col tuo santo

⁴ Testo greco in PARENTI VELKOVSKA, *L'eucologio*, 78: «ὄστε ghenesthai tois metalambanousin eis nêpsin psychês, eis aphasin hamartiôn, eis koinônian tou haghîou sou penumatos, eis basileias plêrôma, eis parrhêsian tèn pros se...».

⁵ Cfr. in particolare l'anafora di Basilio detta "alessandrina" (perché conservata nel patriarcato di Alessandria): GIRAUDO, *In unum corpus*, 313-316; *Segno di unità*, 212-221.

⁶ GIRAUDO, *In unum corpus*, 318.

Spirito».⁷ Nel testo attribuito dalla tradizione a Crisostomo, invece, sono messi in particolare rilievo i singoli elementi di questo processo, delineando un programma di vita cristiana che sperimenta nella storia la caparra di un compimento che la supera. Esaminando i diversi punti di quanto è richiesto, possiamo infatti notare un crescendo delle espressioni, che vanno da "sobrietà dell'anima e remissione dei peccati" a "pienezza-compimento del Regno e *parrhêsia* nel rapporto con Dio", passando per la richiesta della comunione dello/nello Spirito Santo.

L'espressione che apre la serie è la richiesta della *nêpsis psychês*: la *nêpsis* indica moderazione, sobrietà, purificazione, equilibrio, vigilanza⁸ ed è termine frequentemente usato dal Crisostomo.⁹ Questo concetto e la parola che lo indica si affermeranno poi nella riflessione spirituale bizantina, in cui alcuni santi sono detti appunto "neptici", cioè sobri e vigilanti.¹⁰ Risulta pertanto felice l'ampliamento con cui Giraudo glossa la sua traduzione di *nêpsis/sobrietà*: donaci l'equilibrio relazionale.¹¹

La prima delle richieste ha dunque una finalità molto concreta, una sobrietà dell'anima che, senza travisarne il significato, può essere resa in un linguaggio a noi più familiare: equilibrio relazionale con se stessi, con le cose, con gli altri, con Dio.

La caparra nel battesimo

È interessante notare come, a partire dal battesimo, venga delineato un percorso simile a quello che l'epiclesi, per la sua concisione, permette di esaminare in maniera esemplare. Certamente questa concezione è presente in Crisosto-

⁷ *Segno di unità*, 214; GIRAUDDO, *In unum corpus*, 314.

⁸ Termini corrispondenti, presenti anche nel NT (cfr. 1Pt; 1Pt 1,13; 4,7; 5,8; 1Cor 15,34) sono *nêpbô*, *nêphalios*, *eknêpbô*: cfr. O. BAUERNEFEIND, *GLNT*, VII, 995-1010.

⁹ Cfr. *Nêpbô* in G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1978⁵, 913.

¹⁰ P. ADNÉS, *Nepsis*, in *Dic Spir.*, XI, 110-118.

¹¹ Questa traduzione (GIRAUDDO, *In unum corpus*, 334) ha un particolare contesto nello studio di Giraudo, legato principalmente alla categoria di alleanza, ma mantiene la sua validità anche al di là di tale contesto.

mo, nelle cui catechesi battesimali l'invito ad essere sobri e vigilanti rappresenta un motivo ricorrente: «Crisostomo ci ripete quello che ai suoi occhi è la condizione essenziale del ritorno a Dio e del progresso nella virtù, la sobrietà e la vigilanza nello Spirito: "Siate di conseguenza vigilanti". Nessun'altra conclusione porta la garanzia di esser del Crisostomo come questa formula».¹² Oltre all'esortazione alla *nêpsis*, vi compaiono con frequenza le assicurazioni sulla *parrhêsia*, la nuova creazione, l'adozione filiale, la caparra della resurrezione ricevute in dono. Il contesto mistagogico, finalizzato alla spiegazione dei riti, commentando la sequenza immersione / emersione e partecipazione alla "tavola", mostra la connessione fra battesimo ed eucaristia, «per la quale si diviene dimora dello Spirito» (II, 27).

L'esperienza dell'iniziazione cristiana, infatti, è stata uno dei luoghi in cui si è resa maggiormente disponibile anche una riflessione sullo Spirito Santo. Quando, a seguito della radicalizzazione e dell'estensione della questione ariana, il tema è comparso esplicitamente, il ricorso all'esperienza battesimale ha svolto un ruolo fondamentale al fine del chiarimento dogmatico sullo Spirito Santo. Nei 20 anni circa che vanno dalla redazione delle *Epistole a Serapione* di Atanasio ai *Concili* di Costantinopoli ed Aquileia (381) sono stati realizzati diversi scritti *de Spiritu Sancto*:¹³ in

¹² Così il commento di Wenger alla V omelia battesimale: (A. WENGER, *Huit Catéchèses*, Sch 50bis, 214-5, nota 1). Cfr., come esempio qui particolarmente illuminante, la catechesi battesimale 4,1-15 (GIOVANNI CRISOSTOMO, *Le catechesi battesimali*, a cura di L. ZAPPELLA, Paoline, Milano 1998, 301-319). L'invito alla *nêpsis* conclude praticamente tutte le catechesi postbattesimali. «Per vivere secondo lo Spirito l'anima deve essere stabile nella sobrietà e nella vigilanza spirituale» (A. WENGER, *Huit Catéchèses*, 198, nota 1). Cfr. L. ZAPPELLA, *Introduzione*, in GIOVANNI CRISOSTOMO, *Le catechesi*, 80-85, 116-125, 298, nota 48. Cfr. E. MAZZA, *La mistagogia: una teologia della liturgia in epoca patristica*, Roma 1988, 120-124.

¹³ Rispettivamente di Atanasio, Didimo, Basilio, Ambrogio. Si possono ricordare tuttavia perlomeno anche le catechesi prebattesimali 16 e 17 di Cirillo di Gerusalemme e l'orazione 31 di Gregorio di Nazianzo. Cfr. E. CAVALCANTI, *Lineamenti del dibattito sullo Spirito Santo. Da S. Basilio al Concilio di Costantinopoli del 381*, in *Spirito Santo e catechesi patristica*, LAS Roma 1983, 75-92; B. STUDER, *La recezione della pneumatologia nella chiesa antica*, in *Spirito, eschaton, storia*, a cura di N. Ciola, Mursia, Roma 1998, 19-33.

ognuno di essi l'esperienza battesimale ha uno spazio considerevole, ma certamente lo scritto di Basilio è quello che vi dedica maggior attenzione.¹⁴

Uno dei passaggi del suo scritto permette di riconoscere una scansione simile a quella già individuata. Nel capitolo XV, infatti, Basilio afferma che l'economia ha una finalità: aprirci la "familiarità" con Dio impedita dal peccato.¹⁵ L'economia è «tutta la vita del Figlio»,¹⁶ cioè l'incarnazione, le scelte descritte nei Vangeli e proposte come esempi, la croce, la sepoltura, la resurrezione. Nella conformazione a questa economia ci viene dischiusa la familiarità con Dio, presentata anche attraverso il termine complementare di "adozione filiale". Per parlare di questa conformazione Basilio utilizza l'espressione "*dia mimêseôs*"; il termine non ha il senso moralistico, esteriore, con cui suona nella nostra lingua la parola "imitazione", ma, in coerenza con il vocabolario mistagogico del IV secolo, indica quanto oggi diremmo con il termine "sacramentale".¹⁷

Vi è perciò corrispondenza fra quanto sacramentalmente sperimentato "*dia mimêseôs*" e la realtà dell'economia del

¹⁴ «Fu alla fine Basilio (+ 379) a porre, in virtù della sua esperienza, della sua competenza nel campo della politica ecclesiale e della sua competenza teologica, il fondamento per la decisione dogmatica del Concilio di Costantinopoli (381). Anche questa fase della storia della teologia può essere compresa in maniera adeguata solo se si tiene conto della fioritura carismatica, verificatasi soprattutto nel monachesimo, ad essa collegata. Proprio in questa fase decisiva della pneumatologia, che pone le fondamenta della professione della fede cristiana, scopriamo lo stretto nesso esistente tra l'esperienza dell'azione e della realtà dello Spirito Santo e la riflessione su di esse» (B.J. HILBERATH, *Pneumatologia*, Queriniana, Brescia 1996, 120). Significativa un'affermazione di Basilio stesso, riportata più volte nelle sue lettere: «È necessario che siamo battezzati come siamo stati istruiti, che crediamo come siamo stati battezzati, che glorifichiamo come abbiamo ricevuto la fede, il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo» (ep 125, 3).

¹⁵ BASILIE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, a cura di B. Pruche (Sch 17bis), Cerf, Paris 2002 (nuova edizione, aggiornata), 364-373; BASILIO DI CESAREA, *Lo Spirito Santo*, a cura di G. Azzali Bernardelli, CTP 109, Città Nuova, Roma 1993, 134-137. Cfr. E. CAVALCANTI, *L'esperienza di Dio nei padri greci*, Ed. Studium Roma 1984, 72-76.

¹⁶ Felice interpretazione del contenuto di anamnesi in un'anafora della Chiesa copta d'Etiopia: *Tutta la vita del Figlio. Anafora di Dioscoro*, a cura di Habtemichael-Kidané e S. Chialà, Qiqajon, Magnano (BI) 2002.

¹⁷ MAZZA, *La mistagogia*, 161-167.

Figlio, e proprio questa corrispondenza fa sì che l'esperienza battesimale diventi caparra realmente disponibile, dono e possibilità di un percorso di vita che si apre all'escatologia. Questo vale in primo luogo per l'esperienza di morte-resurrezione: nel battesimo si ha come un'interruzione della vita precedente e un nuovo inizio; ma vale anche per la conformazione alla vita del Figlio, a cui immagine veniamo edificati. Riportiamo qui di seguito il testo che si riferisce al secondo aspetto, evidenziando già come sia possibile accostarlo, per le numerose corrispondenze, al paragrafo epicletico dell'anafora "del Crisostomo":

«Così dunque il Signore preparandoci alla vita che scaturisce dalla resurrezione, ci propone tutto il comportamento evangelico prescrivendoci

di non adirarci, di essere miti, di rimanere puri dall'amore del piacere, di tenere un comportamento distaccato dal denaro, cosicché noi ci conserviamo, per una scelta deliberata, sulla retta via, impegnandoci fin d'ora in quel che è possesso proprio e naturale della vita eterna

... la sobrietà dell'anima

Se dunque qualcuno, volendolo definire, dicesse che l'Evangelo è una prefigurazione della vita che scaturisce dalla resurrezione, non mi sembra che si allontanerebbe dal giusto» (XV, 35).

«Per opera dello Spirito Santo si attua la nuova creazione per il paradiso
la salita al regno dei cieli
il ritorno all'adozione filiale
la libertà di chiamare Dio Padre nostro
la comunione alla grazia di Cristo
il chiamarsi figlio della luce
il partecipare alla gloria eterna e

la pienezza

la libertà nei tuoi confronti

la comunione dello Spirito

In una parola essere nella pienezza della benedizione, durante questa vita come in quella futura» (XV, 36).

Pur nella differenza di genere letterario e di numerosi dettagli, si può notare la somiglianza sia del percorso delineato, che dell'attribuzione di un ruolo particolare allo Spirito nell'accompagnamento e nell'attuazione di tale percorso, che è poi un itinerario di vita cristiana. Si può notare inoltre che, con ulteriori differenze, ma con simile impianto, questo cammino compare anche in testi che delineano itinerari monastici.

La Pratica e la contemplazione: un percorso monastico

La maggior parte degli scritti monastici, pur differenziandosi per il vocabolario utilizzato e anche per genere letterario, lasciano intuire come sfondo comune un percorso largamente sperimentato, che è diventato dunque patrimonio condiviso da molteplici ambienti. Può valere come esempio il percorso indicato da Evagrio, considerato in termini sintetici: il "Pratico" di Evagrio rappresenta la prima parte di un itinerario, che come secondo passaggio ha una tappa chiamata "gnostico".¹⁸

La meta è l'*agapè*, ma l'*agapè* necessita di *apatheia*: in questo caso, tuttavia, l'impassibilità (*apatheia/ataraxia*), che è termine di origine stoica, nasce da perseveranza (*hypo-monè*: "metter giù la testa e durare a portare il peso") e speranza. Anche questo concetto subisce, cioè, un processo di risemantizzazione, e più che indicare piattamente "assenza di passioni" può a sua volta rimandare alla sobrietà/equilibrio relazionale.¹⁹

La *pratica* indica dunque il lavoro di analisi e conoscenza di se stessi attraverso la conoscenza e il discernimento dei

¹⁸ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité Pratique ou Le Moine*, a cura di A. e C. Guillaumont, SCh 170 e 171, Paris 1971. Nel primo dei due volumi, A. Guillaumont presenta un'ampia introduzione in cui colloca la scansione pratica/teoria all'interno della tradizione filosofica greca (Platone, Aristotele, la tradizione stoica) e dei precedenti autori cristiani, in particolare Origene, i Cappadoci, la Vita di Antonio (SCh 170, *Introduzione*, 38-63). Traduzione italiana di P. Bettio: EVAGRIO PONTICO, *Per conoscere Lui*, (Pratico, Gnostico ed altri scritti), Qiqajon, Magnano (BI) 1996.

¹⁹ Cfr. EVAGRIO PONTICO, *Pratico*, Prologo 8 e n. 81, SCh 171; GUILLAUMONT, *Introduzione*, 52.98-112.

pensieri (loghismoi). Uno dei versetti-guida di questo percorso è Dt 15,9, che nella versione della LXX recita: «vigila su te stesso, perché un pensiero malvagio non si insinui nel tuo cuore». Mettere in pratica questa indicazione vuol dire tentare di conoscere se stessi. La propria vita è vista come la terra che deve essere dissodata, lavorata, perché il Vangelo vi possa essere seminato e possa dare frutto.

La *pratica* così intesa mostra la consapevolezza che ogni azione nasce da un atteggiamento, e gli atteggiamenti indicano delle opzioni di fondo, dei modi di porsi che diventano qualcosa come un'abitudine o uno stile di vita. Vigilare su se stessi, è perciò guardare le radici delle azioni perché le scelte concrete non siano ipocrite, non siano casuali, ma siano frutto di una personalità presente a se stessa. Come dice un passo del Vangelo spesso citato in questi testi, «dal cuore nascono i pensieri cattivi» (Mt 15,9), dove cuore è da intendere non solo come sede dei sentimenti, ma come interiorità capace di orientarsi.

Per questo motivo nella tradizione greca si parla di "pensieri" e poi si parlerà di "vizi":²⁰ dai pensieri-vizi nascono i peccati-azioni, che sono la manifestazione di questo mondo interiore. Per fare della propria vita una narrazione intelligente della Scrittura, è necessario "abitare presso se stessi", per porsi di fronte alla realtà in atteggiamento gratuito e costruttivo, non prepotente e possessivo. Per questo i pensieri-tentazioni-disposizioni indicano atteggiamenti di possesso immaturo e prepotente della realtà: delle cose e del cibo, delle persone in una parodia dell'amore che è sfruttamento nella violenza e nella libidine di potere.²¹

²⁰ Sui "pensieri", cfr. GUILLAUMONT, *Introduzione*, 63-94. Nelle *Collationes* di Cassiano si parla di *vitia*: la V *collatio*, colloquio ambientato nella cella di Serapione, tratta i "pensieri" della tradizione monastica chiamandoli "vizi": GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze ai monaci*, 1, a cura di L. Dattrino, Città Nuova, Roma 1996, 201-239.

²¹ Ci sono perciò testi biblici che usano il termine di "invidia", testi che dicono di allontanare l'ira, testi che parlano di qualcosa che, in modo traditore, appare «buono da mangiare, bello da vedere, desiderabile per acquistare conoscenza» (Gen 3,6), e si potrebbe andare avanti. Non è tanto la lista che interessa, quanto la prospettiva, che indica tutta la vita cristiana come un "Quinto Vangelo", come una parabola, come «l'umile esegesi in opere e pa-

In questa ottica di fondo si può comprendere sia perché le "liste" dei pensieri-vizi si somiglino senza essere identiche, sia perché pur nelle variazioni si dà una struttura di fondo. Questa struttura mi sembra rappresentata dall'importanza che hanno il pensiero dell'*akèdia* da una parte e dell'orgoglio-superbia dall'altra: entrambi sono infatti in relazione non tanto con una singola azione, ma interferiscono con l'intero percorso.

L'*akèdia* è l'accidia: traduzione tanto esatta quanto poco immediatamente comprensibile. Si potrebbe dire che è l'allettamento di ogni tensione, l'essere preda del non senso, lo svilimento di qualsiasi impegno e l'abbandono della speranza: il "demone di mezzogiorno", come lo definiscono molti testi, in riferimento a Sal 90,6.²² È spesso a metà delle liste, rappresenta di fatto la tentazione di abbandonare sia quel lavoro su di sé che rappresenta la *pratica*, sia la speranza di poter accedere a quanto appare il "gradino" successivo, che è la *gnòsis* o *theòria*: la contemplazione.

In tutti i testi poi l'orgoglio²³ e/o la superbia sono considerati in un modo particolare: sono o l'ultimo pensiero che deve essere estirpato o il primo, nel senso che rappresenta la radice di tutti gli altri. Anche nella vita di Antonio l'ultimo demone che deve essere sconfitto è proprio l'orgoglio.²⁴ Questa strutturazione sembra importante proprio per cogliere la relazione fra la *pratica* e la *gnòsis/theòria*. Non deve trarre in inganno, infatti, la constatazione che

role di quel "vuotò se stesso" (Fil 2,7), la cui interpretazione è la narrazione intelligente dell'amore divino» (P. BETTILO, in *Isacco di Ninive. Discorsi spirituali*, Qiqajon, Magnano (BI) 1985, III, 5.248).

²² Il suo contrario, la virtù che le si oppone e la vince, è l'*hypomonè*, la perseveranza: «nella vostra perseveranza possederete le vostre vite» (Lc 21,19). Come dire che se ingiustizia e guerra nascono dalla brama di possedere e dalla violenza che è brama di potere, vi è un "demone di mezzogiorno" che impedisce di opporsi a questa logica, che convince della inutilità di una vita buona, che fa sedere inebetiti di fronte alla realtà. Al contrario, "metter giù la testa" e perseverare nella pace, non stancarsi di vagliare criticamente le informazioni, testimoniare la speranza, è possedere le proprie vite.

²³ EVAGRIO, *Pratico*, 30 e *Gnostico*, 10 e 39: «accusatrice amara dello gnostico è la sua coscienza ed egli non può nasconderele alcunché, perché essa conosce i segreti del suo cuore» (BETTILO, in *Isacco di Ninive*, 250).

²⁴ Cfr. L. CREMASCHI, *Introduzione*, in ATANASIO, *La vita*, 68-72.

tutti i percorsi vedono la prima come preliminare alla seconda: proprio il posto dell'orgoglio mostra che non si tratta tanto di un prima e un dopo separabili in termini di tempo, ma di un'attenzione "previa", nel senso che deve essere costante. L'orgoglio e la sua difficile, *ultima*, sconfitta svela che la *pratica* non può essere abbandonata, perché in realtà è l'umile incarnazione della contemplazione, consapevolezza del proprio limite che appunto in questo si apre alla relazione, realizzabile come familiarità e libera fruizione.

Lo stesso percorso potrebbe essere ravvisato in altri testi, forse meno noti. Ad esempio in due scritti, dipendenti l'uno dall'altro: il *De Instituto Christiano* di Gregorio di Nissa e la sua "fonte", la *Grande Lettera* di Macario-Simeone.²⁵ Caratteristica di questi due *itinerari* paralleli è l'attenzione all'azione dello Spirito: ascolto della Scrittura, caparra ricevuta nel battesimo, *pratica* del lavoro su di sé, esperienza della contemplazione *in piena certezza e non-dissipazione*, conformazione alla Passione di Cristo per partecipare alla sua resurrezione e alla vita eterna: tutto è costantemente indicato come operato dallo Spirito.

A questo punto è possibile verificare le corrispondenze fra le tappe indicate in questi scritti monastici e quanto osservato sopra nei testi liturgici. Possiamo paragonarne la scansione, limitandoci, per brevità, ad Evagrio ed alla esemplare *Vita di Antonio*:

²⁵ GREGORIO DI NISSA, *Fine, professione e perfezione del cristiano*, a cura di S. Lilla, CTP 15, Città Nuova, Roma 1996², 21-63; PSEUDO-MACARIO, *La grande lettera*, a cura di M.B. Artioli, Torino 1989 (a "puntate" in *Rivista di vita spirituale* 35;36;37, a cura di M. Pappozzi); PSEUDO-MACARIO, *Spirito e fuoco. Omelie spirituali (Collezione II)*, a cura di L. Cremaschi, Qiqajon, Magnano (BI) 1995. Sia Pappozzi che la Cremaschi mettono in evidenza, tra l'altro, i legami "sotterranei" fra i testi-temi di questi scritti e l'opera di Giovanni Daljatha, Dadisho Qatraia, Isacco di Ninive, ma anche S. Simeone il Nuovo teologo e Palamas.

Evagrio	Vita di Antonio	Epiclesi "Crisostomo"	Basilio:
Pratico	Ataraxia (4-7)	nêpsis	di non adirarci, di essere miti...
Gnostico	Theôria (8-10) Discernimento degli spiriti (22,3)	Pienezza del regno	
	Libertà/ Familiarità (65-66) ²⁶	la libertà nei tuoi con- fronti, la comunione dello Spirito	il ritorno all'a- dozione filiale, la libertà di chiamare Dio Padre nostro, la comunione alla grazia di Cristo

Vi è dunque una stretta relazione fra i concetti di pratica, di *ataraxia*/impassibilità e di *nêpsis*/sobrietà. Il testo di Basilio, un po' più esteso dell'epiclesi dell'anafora di Criso-

²⁶ Queste le mete delle singole tappe di Antonio nel deserto, così come le sintetizza E.T. Bettencourt, in forma di itinerario (rispettivamente capp. 2-7/8-10/11-48/49-93). I concetti corrispondenti (*ataraxia/atarachos; theôria/theôrein; diakrisis tôn pneumatôn; eleutheros/parrêsiaisthai/thoephilês*) tornano a più riprese nel testo. Cfr. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, a cura di G.J.M. Bartelink, SCh 400. La *Vita* scritta da Atanasio negli stessi anni in cui, rifugiato presso i monaci, scrive anche le *Lettere a Serapione sullo Spirito Santo* non attribuisce all'azione dello Spirito il cammino della vita cristiana. Al contrario, le lettere attribuite ad Antonio stesso e per lo più riconosciute autentiche, fanno continuamente riferimento allo Spirito: esemplare a questo riguardo l'ep 1 (in ATANASIO, *Vita di Antonio*; ANTONIO, *Detti-Lettere*, a cura di L. Cremaschi, Paoline, Milano 1995, 238-245), che attribuisce all'azione dello Spirito la vocazione, la conversione, ed afferma che «guida il cuore nella fatica dell'ascesi affinché il corpo e l'anima siano purificati» «diviene amico del cuore che ha custodito i comandamenti di cui lo Spirito ha reso testimonianza», dà pace, santifica, prepara un «corpo spirituale».

stomo, sta infatti elencando una serie di atteggiamenti che corrispondono perfettamente a quanto individuato come finalità del *pratico* e degli altri itinerari monastici nella loro articolazione *previa*. Nello stesso senso, la *nêpsis*, intesa come equilibrio relazionale con sé stessi, con le cose e con gli altri, rende sinteticamente ed efficacemente lo stesso percorso.

Questo percorso, inoltre, proprio per il campanello di allarme rappresentato nella struttura da *akêdia* ed orgoglio potrebbe non essere distante da quanto esprimiamo attualmente come "consapevolezza del limite": *pratica* che si impedisce la fuga in una *falsa* contemplazione, falsificata cioè da un inadeguato concetto di se stessi, della propria corporeità, del proprio radicamento nella realtà e, dunque, nella storia. Per essere uomini e donne *neptici*, in cammino cioè verso l'equilibrio relazionale con se stessi, con il creato, con gli altri/e e "in" tale "equilibrio", non "dopo" di esso, in "perseveranza", *contemplativi* e *liberi per la comunione*.

La terra e lo Spirito

Un'ultima osservazione, che raccoglie sinteticamente i diversi contesti osservati: testi liturgici e itinerari monastici sono specchio della vita cristiana, nella sua dimensione di esperienza. Da essa provengono e ad essa ritornano, dandole forma. Questa *forma*, che è conformazione a Cristo ed alle esigenze del Vangelo, è forgiata nella *pratica* e solo attraverso di essa, senza fughe, diventa *contemplazione* e si schiude nella *familiarità con Dio*: e tutto questo *esercizio* è costantemente invocato come dono dello Spirito.

Come dire che la vita cristiana, nella sua dimensione di vigilanza, di opere e giorni, di fallimenti e successi, è *spirituale*. Affermazione che non riguarda solo l'esperienza cristiana, ma dice anche dello Spirito: che non fa abbandonare la *terra* della nostra corporeità (1Cor 15,49; 2Cor 5,4), dei vasi d'argilla, personali e comunitari, che accolgono il tesoro (2Cor 2,7), ma ci rende partecipi del parto di tutta la terra, articolandone l'invocazione nella preghiera del Figlio (Rm 8,14-27), di cui è *Testimone* (Gv 15,26).

Incrociato così l'orizzonte dei testi antichi, numerose appaiono le consonanze con i percorsi che nei nostri giorni benedicono e invocano il concetto di limite, coniugandolo con le *pratiche*, con la parzialità, con la differenza, con il radicamento, con il disarmo, con l'interdipendenza della vita, con l'odore del mondo.²⁷ Terre di incroci e di incontri, di fluidità e radicamento,²⁸ di *askêsis* e di *parrhêsia*, aperte nello Spirito.

²⁷ Numerosi i riferimenti, a cui possiamo qui solo alludere: E. DONNINI, *La nube e il limite. Donne, scienza, percorsi nel tempo*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990; DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, Tartaruga Milano 2003³; *La differenza non sia un fiore di serra*, a cura del Filo d'Arianna, Franco Angeli, Milano 1991; R. BRAIDOTTI, *In metamorfosi*, Feltrinelli, Milano 2003; *Donne disarmanti*, a cura di M. Lanfranco e M.G. Di Rienzo, Intra Moenia, Napoli 2003; R. JHA, *L'odore del mondo*, Neri Pozza, Vicenza 2001.

²⁸ «Fluisco [...] pur restando radicata» (V. WOOLF, *Le onde*, Rizzoli, Milano 1994, 52).

La fede cristiana nei limiti dell'umano: tra pietà e profezia

di Giuseppe Laiti

Introduzione: le ambivalenze del limite

Il termine *limite* contiene una ambivalenza semantica che chiede vigilanza per non finire nell'ambiguità, sovrapponendo dati di esperienza e significati che hanno origine e cause differenti. Limite infatti può riferirsi a frontiera, soglia, che immette oltre, che lascia presagire altro, ma può anche evocare l'impatto con un ostacolo, con una barriera invalicabile che sbarrà la strada. Entrambi i dati rimandano alla nostra finitezza umana, ma in maniera assai differente. Il limite-soglia può infatti far presentire lo spazio abitato da un altro accanto al nostro, può contenere una buona notizia per noi alla prese con la nostra limitatezza, mentre il limite-barriera è un blocco che si impone, un impedimento che bruscamente mette a nudo una impossibilità, di fronte a noi o dal nostro interno. Le due sponde del limite hanno più di una attiguità. L'esperienza della nostra fragilità ad esempio, sia sotto il profilo fisico, sia sotto quello psicologico e morale, denuncia confini invalicabili: non possiamo tutto! Tuttavia essa può essere presentimento di una mano tesa verso di noi. Ciò che non siamo per completezza individuale può esserci disponibile come dono e così essere annuncio del nostro valore. Impedirsi questa possibilità, negarla in partenza, può proiettare un'ombra di egoismo sull'infinito. Proprio l'infinito (o piuttosto la sua caricatura) mantenendo solo per sé la completezza, la perfezione dell'essere, ci spingerebbe inesorabilmente nel limite come