“SOLO LO STUPORE CONOSCE” (GREGORIO DI NISSA)

A titolo di queste mie riflessioni ci sono alcune parole assai suggestive, che vengono comunemente attribuite a Gregorio di Nissa anche se come tali non si ritrovano in lui –almeno nei luoghi ordinariamente indicati (*De Vita Moysis:* PG 44,377B; *In Cantic.Cantic., Hom. XII*: PG 44,1028D).

Al di là dell'esattezza o meno del riferimento è del tutto chiaro che per Gregorio di Nissa la conoscenza di Dio non può essere identificata con un puro percorso nozionale, così come del resto nemmeno la conoscenza dell'essere umano reale.

Permettetemi di fare una riflessione che trova proprio in Gregorio di Nissa un suo punto di appoggio.

Se volessi conoscere una persona (ad es. Pietro) attraverso un percorso nozionale che avesse come oggetto la natura generale della persona, probabilmente arriverei a formarmi un'immagine nozionale astratta di persona, una nozione da me elaborata ma non conoscerei mai quella determinata persona concreta che è Pietro. Perché quel che fa di Pietro la persona che Pietro è non è una somma di generiche caratteristiche ma il mistero inafferrabile del suo proprio essere/persona, il suo nome assolutamente unico e misterioso: la sua *alterità*, ovvero la forma unica di Pietro che si manifesta nella concreta relazione che con lui si instaura.

Questa misteriosità dell'uomo -dell'uomo reale- si fonda sulla sua origine teologica.

Scrive Jean Luc Marion citando proprio il Nisseno: “In effetti, seguendo un impeccabile argomento di Gregorio di Nissa, se si ammette che Dio ci ha creato -noi altri uomini- a niente di meno che «a sua immagine e somiglianza»; se d'altra parte l'essenza divina ci resta per definizione «inconoscibile (*akatalêpton tês ousias*)» allora la nostra propria «natura secondo il nostro spirito» deve anch'essa «sfuggire alla conoscenza». In breve, l'onore di ricevere la sua definizione essenziale da un riferimento iconico all'infinito, implica l'incomprensibilità dell'uomo- e a doppio

titolo. Innanzitutto perché un'icona dell'infinito ne porta il marchio infinito per la similitudine e diviene perciò incomprensibile […]. Inoltre, la sua incomprensibilità deriva dal fatto che nessuna immagine finita può uguagliare il suo modello infinito; o, per dirla come DionigiAreopagita: «L'uomo non è mai simile alla sua icona», e la sua incomprensibilità risulta dal fatto che non può per definizione assomigliare fedelmente all'infinito”[1].

Questa misteriosità o inafferrabilità intellettuale dell'uomo, immagine di Dio, è riflesso opaco dell'inafferrabilità di Dio. Se inafferrabile concettualmente è l'uomo, a maggior ragione ciò è vero di Dio. Gregorio di Nissa lo dice con molta chiarezza quando in *La vita di Mosè* (PG 44,377) scrive: “Ogni concetto formato dall'intelletto nel tentativo di cogliere e discernere la natura divina, non arriva se non a foggiarsi un idolo, non a far conoscere Dio”.

Ogni tentativo di conoscere intellettualmente la natura divina mi ridà una natura divina 'secundum intellectum', un idolo, ma non mi fa conoscere Dio. Se attraverso nomi umani cerco di catturare e chiudere l'innominabile, l'unico risultato raggiungibile è quello di perdere il contatto con l'innominabile, o come dice ancora Gregorio Nisseno: “Parla la Sposa: «Nella notte ho cercato di sapere qual è la sua essenza (…) Ma non ho potuto trovare. L'ho chiamato con tutti i nomi con cui si può chiamare, ma nessun nome ha avuto la forza di raggiungerlo». Come infatti raggiungere con un nome colui che è al di là di ogni nome ?”(*In Cantic.Cantic., Hom. VI*: PG 44, 893).

Come non si può conoscere l'essere umano reale rimanendo nei confini dell'io conoscente, così, e a maggior ragione, per conoscere Dio bisogna andare oltre il puro giardino dell'intelletto ed entrare in relazione con Colui che si rivela rompendo gli schemi definiti del giardino ed oscurando le luci del giardino intellettuale con la potenza gloriosa della sua presenza.

Il cammino della conoscenza di Dio è un cammino verso l'oscurità delle luci intellettuali per entrare in relazione con la presenza di Dio.

---

[1] Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir. Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants*, Éditions Parole et Silence, Paris 2010, 66-67.

E' celebre il testo del Nisseno, a commento di Es 24,15-18, che dice: “La manifestazione di Dio avviene dapprima per Mosè nella luce; in seguito egli ha parlato con lui nella nube, infine divenuto più perfetto, Mosè contempla Dio nella tenebra. Il passaggio dall’oscurità alla luce è la prima separazione dalle idee false ed erronee su Dio; l’intelligenza più attenta alle cose nascoste, conducendo l’anima attraverso le cose visibili alla realtà invisibile, è come una nube che oscura tutto il sensibile e abitua l’anima alla contemplazione di quello che è nascosto; infine l’anima che ha camminato per queste vie verso le cose celesti, avendo lasciato le cose terrestri per quanto è possibile alla natura umana, penetra nel santuario della conoscenza divina (*theognosia*) circondata da ogni parte dalla tenebra divina”(*In Cantic.Cantic., Hom. XI*: PG 44,1000 C-D).

La vera conoscenza e la visione di Dio consistono “nel vedere che egli è invisibile, perché colui che l’anima cerca trascende ogni conoscenza, separato da ogni parte dalla sua incomprensibilità come da una tenebra”(*De vita Moysis*, II,163).

In questo stadio finale della conoscenza, di Dio non si ha un concetto, ma quello che il Nisseno, con un’espressione divenuta famosa, definisce “un certo sentimento di presenza” (*aisthêsin tina tês parousias*: *In Cantic.Cantic., Hom. XI*: PG 44,1001B).

In questo senso, si può davvero dire che lo stupore, la sorpresa, la meraviglia aprono la conoscenza vera di Dio (e direi anche, dell'uomo, ma mi fermerò qui sulla conoscenza di Dio e in particolare sulla conoscenza del Padre del Signore nostro Gesù Cristo).

I termini che ho usato indicano lo sconcerto, l'esperienza dell'inimmaginabile e dello straordinario, che prendono l'uomo dinanzi alla rivelazione/alla presenza della reale Alterità di Dio, della sua Differenza, della sua grandezza e, nell'esperienza cristiana, del suo immenso amore in Cristo. Questa esperienza di rottura dell'ordinaria esperienza, questa ferita dell'orizzonte quotidiano è espressa in greco con le parole *thaumazô*, *thaumasmos*.

Sottolineo che non si tratta di un'esperienza 'dominata' dall'uomo, ma esorbitante il potere dell'uomo: è l'esperienza di un ordine della realtà che esorbita, va oltre l'ordinario e prevedibile orizzonte della realtà. Irrompe l'Altro, il Vivente, l'Iddio di Abramo, Isacco, Giacobbe, non l'Iddio dei filosofi.

L'accadimento esemplare, da questo punto di vista, è il *roveto ardente.* Tutti lo conoscete e non c'è bisogno di richiamarlo. Lo cito, non solo per la sua intrinseca forza esemplare, ma anche perché ci consente di entrare meglio nella dimensione dinamica e progressiva della conoscenza di Dio: dall'esperienza visiva di una realtà 'sconvolgente le attese -diremmo-trascendentali dell'uomo' scaturisce un movimento verso Colui che si rivela, un movimento che si fa obbedienza, fedeltà, missione, vita alla Sua presenza.

La conoscenza di Dio, infatti, non è una pura comunicazione nozionale, né è soltanto l'evento esperienziale iniziale: è una via, un cammino, una crescente condivisione dell'esistenza.

Questo appare in modo chiarissimo nella rivelazione cristiana, quando l'uomo si imbatte nel roveto ardente che è Cristo: "La Luce si abbassa fino alla natura umana, superando i luminari del cielo con i raggi provenienti da un Cespuglio terreno"(Gregorio di Nissa, *De Vita Moysis:* PG 44,332D); "Dio si manifestò nel deserto in un roveto sotto la forma di una fiamma di fuoco, e faceva splendere il fuoco nel roveto senza che questo si consumasse. […] Una materia così facile a bruciarsi sopportò la violenza della fiamma. Era un simbolo del mistero che indicava come la natura divina del Verbo fosse capace di sopportare i limiti della natura umana"(Cirillo d'Alessandria, *Quod unus sit Christus*: PG 75, 1293: cfr. Idem, *Perché Cristo è uno*, Città Nuova, Roma 1983, p. 58). Nell'incontro con tale roveto, l'uomo si scopre come la creatura chiamata a condividere l'esistenza divina nel Figlio, a diventare sempre più un solo corpo e un solo Spirito con il Signore, ad assomigliare in modo crescente a Dio in Cristo.

In una sua opera ben nota O.Clément scrive che dal punto di vista orientale "la conoscenza teologica è inseparabile dalla santificazione, cioè da un cambiamento

ontologico di colui che conosce: conoscere è essere, o piuttosto è essere con, è incontrare, cioè trasformarsi nella luce di una presenza"[2]. E' trasfigurazione dell'esistenza.

Ci sono alcuni testi importanti che ci consentono di capire come è possibile 'conoscere Dio' passando sempre più dall'incontro al cammino comune, alla condivisione, alla presenza (*parousia*), un cammino essenzialmente sponsale. “Mosè fu impedito di avvicinarsi al roveto finché non si fosse liberato dei calzari. Allora come mai tu, che vuoi vedere Colui che è al di là di ogni concetto e di ogni sentimento e diventare suo interlocutore, non ti liberi da ogni pensiero contaminato da passioni?”(Evagrio Pontico, *De oratione*, 4: PG 79,1168D: cfr. Idem, *La preghiera*, Città Nuova, Roma 1994, 73-74). “Dio è inaccessibile agli impuri; solo i puri di cuore vedranno Dio, come dice Cristo, la verità autentica. Perciò anche quando Dio si manifestò a Mosè nel roveto, come prima cosa gli ordinò di togliersi i calzari e poi di accostarsi a contemplare quel segno. E il levarsi i calzari sta a significare la rinuncia ai pensieri morti e terreni”(Giovanni Damasceno, *Homilia in Sabbatum Sanctum*, 1: PG 96,602: cfr. Idem, *Omelie cristologiche e mariane*, Città Nuova, Roma 1980, 82).

La conoscenza di Dio, proprio perché non è un avvenimento nozionale o intellettuale ma la penetrazione esistenziale e personale del mistero dell'Altro, la comunione con Lui, esige che il soggetto tolga tutti gli ostacoli alla rivelazione dell'Altro, abbassi i colli che ostacolano la sua manifestazione.

L'Oriente ha maturato in questo contesto una *road map* spirituale, sulla quale è opportuno fermarsi, fissando prima di tutto due punti, a parer mio essenziali in ordine alla comprensione di questo cammino.

Il primo è che la conoscenza è in stretto rapporto con la somiglianza. E' un principio del pensiero greco che il simile conosce il simile. Nella prospettiva ebraico-cristiano, l'uomo può conoscere Dio quanto più rende piena la somiglianza con il Dio 'a immagine e somiglianza' del quale è stato creato. Quanto più l'immagine si

---

[2] O.CLÉMENT, *L'Église orthodoxe*, III ed., Paris 1985, 32.

costituisce nella somiglianza, ovvero quanto più l'immagine è *pura*, simile alla divina purezza, tanto più l'uomo conosce insieme se stesso e Dio, l'infinita realtà di sé e di Dio.

Si noti questo splendido testo di Gregorio di Nissa, nella sua *Hom.VI de Beatitudinibus* (PG 44, 1269-1272): “Egli dice infatti: «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio». A me pare che egli non proponga Dio come visione faccia a faccia, a colui che ha purificato l'occhio della sua anima, ma che la grandezza della sua parola ci suggerisca ciò che il Logos presenta altrove in modo più scoperto quando dice: «Il Regno dei cieli è dentro di voi» [Lc 17,21]. Questo perché impariamo che colui che ha purificato il suo cuore da ogni creatura e dalla disposizione passionale, vede nella propria bellezza l'immagine di Dio. A me pare che il Logos, nelle poche parole che ha detto, abbia espresso un simile consiglio: «O uomini, quanti avete il desiderio di contemplare ciò che per essenza è bene, poiché avete ascoltato che la maestà di Dio è esaltata sopra i cieli e la sua gloria è inesplicabile, la sua bellezza indicibile, la sua natura incomprensibile, non disperate di poter vedere ciò che desiderate. Infatti la misura che ti è concessa della concezione di Dio è in te. Così Colui che ti ha creato, immediatamente, per natura, ti ha connaturato un siffatto bene. Dio, infatti, ha impresso come delle immagini dei beni della propria natura nella tua costituzione, avendole impresse anticipatamente con una forma di incisione come fossero cera. Ma il vizio, che ha velato l'impronta divina, rende vano per te il bene che è rimasto turpemente coperto. Se tu dunque, con la sollecitudine della vita, detergerai nuovamente il sudiciume che si è incrostàto nel tuo cuore, risplenderà per te la bellezza divina. è la stessa cosa che accade al ferro; quando viene liberato dalla ruggine che lo riveste, grazie ad una cote, ciò che poco prima era nero riluce vibrando di splendore al sole». *Così accade anche all'uomo interiore che il Signore chiama 'cuore' (*sottolineatura mia); dopo che sia stata raschiata via la sporcizia rugginosa che con mala corrosione è fiorita sulla forma, riprenderà di nuovo la sua somiglianza con l'archetipo e sarà buono. Ciò che infatti è simile al bene è sicuramente buono. Dunque, colui che volge lo sguardo a se stesso, in se stesso guarda ciò che desidera.

Così diviene felice il puro di cuore, poiché guardando la propria purezza nell'immagine vede l'archetipo”.

Immagine, uomo interiore, cuore sono una stessa originaria realtà: è l'uomo nella sua radicalità in quanto essere che scaturisce dal nulla per l'atto creativo del suo Dio e chiamato ad essere una Sua immagine somigliante. Più l'uomo purifica se stesso più riscopre *se stesso e Dio*.

Il secondo punto è che, in forza dell'incarnazione del Verbo e del mistero pasquale di Cristo partecipato nel battesimo, l'uomo non è soltanto fatto 'ad immagine e somiglianza' di Dio: è costituito anche partecipe della divina natura, è oggettivamente (realmente) 'divinizzato', è immagine viva *nell'Immagine perfetta* che Cristo è; è animato dallo stesso Spirito del Signore e fatto una cosa sola con Lui. L'uomo riceve un cuore nuovo, rinnovato, quasi ricreato *ex novo*, anche se ancora segnato dalle condizioni determinate dall'impurità che il peccato fin dall'inizio ha rovesciato nell'intimo dell'uomo.

E' nell'orizzonte di questi due punti che diventa comprensibile perché la spiritualità orientale si è configurata come la coincidenza/convergenza del cammino di divinizzazione ecclesiale e del cammino di purificazione del cuore.

Il battezzato è l'uomo rinnovato, deificato, che è chiamato a crescere nella luce dello Spirito, diventando sempre più 'nuovo' in Cristo, facendo risplendere “l'immagine dell'uomo celeste”, diventando sempre più partecipe della vita divina per la quale fin dal principio è stato creato.

Questa crescita, nell'attuale economia segnata dal peccato, è inevitabilmente un cammino che è costantemente segnato dalla lotta, dal combattimento.

O.Clément, scrivendo su tale combattimento e ispirandosi a testi di Origene come di Evagrio, scrive: “Il fine dell'ascesi è liberarsi dalla pesantezza, dal grasso dello spirito. Sciogliere nell'acqua battesimale, nell'acqua delle lacrime, le callosità del cuore affinché esso divenga un'antenna infinitamente sensibile, infinitamente reattiva alla bellezza del mondo, alla sofferenza degli esseri umani, al Dio Amore,

vincitore con il legno della croce”3. E, altrove: “L'ascesi non è obbedienza astratta a un qualche imperativo categorico, essa libera il dinamismo profondo della natura umana, il suo slancio verso Dio. Fa passare l'uomo da uno stato «contro natura» a uno stato «secondo natura», vale a dire secondo quel materiale umano (e cosmico) unito in Cristo alla divinità, senza separazione né confusione. [….] E tutto si fa in Cristo. Egli attira e sostiene il nostro sforzo. L'ascesi è una risposta di amore. Un abbandono attivo che permette a Cristo di purificarci «come l'oro nel fuoco». Poiché egli è l'orafo, e il fuoco è quello dello Spirito Santo”4.

Tradizionalmente il cammino spirituale orientale è distinto in tre fasi o tre tappe, come le chiama O.Clément5, ovvero la *praxis*, la *theôria*, la *theôsis*.Tuttavia, esse vanno piuttosto considerate come tre livelli di un'esperienza essenzialmente unitaria che tende al compimento ultimo della *theôsis* nel Regno realizzato.

La *praxis* indica l'attività di liberazione dalle passioni e dal peccato, che si compie principalmente attraverso l'osservanza dei comandamenti, cosa che non indica solo l'osservanza del Decalogo ma anche delle “prescrizioni e [de]gli atti di Cristo, e soprattutto [del] Discorso della Montagna, [del]le Beatitudini”[6]. Nella tradizione orientale i comandamenti del Signore vanno fedelmente accolti e corrisposti, non solo perché esprimono la volontà del Signore e il cristiano è colui che fa la volontà del Signore[7], ma anche perché essi consentono di rimanere e crescere nella vita divina. Mediante l'osservanza dei comandamenti l'uomo rimane nell'amore del Signore e lo mostra vivo ed efficace in lui, secondo le parole di Gv 15,10; inoltre, si conforma alla vita del Cristo stesso che è il primo realizzatore dei comandamenti che proclama. Perciò gli spirituali orientali chiamano i comandamenti «divinizzanti».

---

3 O.CLÉMENT, *Alle fonti con i Padri. I mistici cristiani delle origini, testi e commento,* Roma 1987, 128.
4 O.CLÉMENT, *Alle fonti con i Padri,* 129.
5 O.CLÉMENT, *Alle fonti con i Padri,* 130.
6 O.CLÉMENT, *Alle fonti con i Padri,* 134.
7 Scrive S.Massimo il Confessore (*Epistula* 11: PG 91, 455): "Dice...«Prendete su di voi il mio giogo»(Mt 11,29). Il giogo sono i comandamenti e la vita vissuta secondo i precetti evangelici. Riguardo al peso poi, forse pesante e molesto al penitente, soggiunge: «il mio giogo è soave e il mio peso leggero» (Mt 11,30)".

L'osservanza dei comandamenti apre alla vita virtuosa, alla vita di carità, cioè alla crescita armoniosa e secondo verità della vita divina in noi; rende possibile l'adeguata lotta dei pensieri che è la chiave del cammino spirituale.

Chi possiede il pensiero possiede l'uomo nel suo cuore; quando l'uomo è posseduto dai pensieri non giusti e non buoni, il suo cuore non è giusto e non è buono. E' interessante che nel linguaggio orientale elaborato dal grande Evagrio i peccati, che la tradizione latina indicherà come "peccati capitali"[8], sono invece chiamati "gli otto pensieri malvagi"[9].

O.Clément sostiene che le principali dinamiche della lotta spirituale sono quelle che contrastano le due *passioni-madri*, come le chiama: la prima è l'ingordigia, nel senso di una fondamentale avidità, che è il disordine della volontà di potenza (anima irascibile) e della libido (anima concupiscibile); la seconda è invece l'orgoglio, che è il disordine dell'anima razionale, del *nous* (la parte dell'anima tesa a conoscere l'orientamento di senso dell'esistenza). Insieme, dice ancora Clément, attuano una sorta "di appropriazione metafisica che incurva intorno all'ego tutto lo spazio dell'essere. Gli spirituali -dice-, e particolarmente Massimo il Confessore, parlano qui di *philautia*, amore di sé, egocentrismo, che sottrae il mondo a Dio per appropriarselo, reificando il prossimo. Non c'è più né l'Altro, né l'altro, ma soltanto l'io assoluto. «Chi ha la *philautia* ha tutte le passioni», dice Massimo"[10].

La coltivazione del retto pensare edifica l'uomo nella verità; il cristiano con l'aiuto della parola e dei comandamenti, con il nutrimento dei sacramenti, può fare emergere sempre più la luce che ha in sé aprendo la rettitudine del cuore, purificando l'occhio interiore: lo Spirito può plasmarlo a suo piacimento, cristificandolo, donandogli e attuando sempre più in lui il *nous*-cuore di Cristo. Di qui, l'essenzialità della vigilanza (*nêpsis*) e della lotta (*palê*) perché i pensieri siano conservati nella rettitudine.

---

8 Lo schema cattolico, ben noto, deriva da Gregorio Magno,*Moralia in Job*,31: PL 76, 620D-622C.

9 Egli li chiama *genikôtatoi logismoi* e li enumera in questo ordine: *gastrimargia* (=gola), *porneia* (= lussuria), *philargyria* (= avidità), *lypê* (=tristezza), *orgê* (=ira), *akêdia* (=accidia), *kenodoxia* (=vanità), *hyperêphania* (=superbia).

10 O.CLÉMENT, *Alle fonti con i Padri*, 132.

Il pensiero traversato dalla luce può vedere i segni della sapienza divina nella realtà cosmica, nella natura e nella storia individuale e collettiva; è la *theôria*, la contemplazione della sapienza creatrice e della provvidenza sapiente con la quale le energie divine permeano il tutto e lo conducono all'unità, manifestandone la bellezza e il senso.

Attraverso la *theôria* l'uomo cresce nella visione della luce gloriosa e unitrinitaria che pervade ogni cosa e ne costituisce il segreto: luce amorosa e vivificante che dà senso ad ogni cosa e che rende amica ogni creatura, aprendo all'amore e alla comunione universale; luce che fa inebriare dell'amore di Dio e che fa partecipare della Sua vita, la vita infinita e piena, la pace senza misura dell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. E' la condizione della *theôsis*.

Questo cammino spirituale si percorre avendo a disposizione da una parte uno *hoplon*, uno strumento che può servire da arma di difesa e insieme da mezzo di coltivazione del cuore e della purificazione crescente dei suoi pensieri; dall'altra, un maestro, una guida esperta, che conosce le difficoltà, le illusioni, la serietà del cammino.

L'arma è quella eleborata nella tradizione orientale per attuare il comandamento divino della preghiera continua. E' l'arma conosciuta sotto il nome di preghiera «di Gesù» o «del cuore» o «*noera*» o «*monologistos*» ecc [11].

Di antichissima origine monastica questa breve preghiera presenta varie forme; la forma dominante, tuttavia, nella sua proclamazione iniziale è questa: *Signore Gesù Cristo, figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore*. E' una preghiera che contiene chiari elementi della professione di fede cristologica e trinitaria, è costruita su riferimenti biblici (specie sul riferimento al pubblicano di Lc 18, 13) ed orienta ad un'esistenza sotto la signoria dello Spirito del Signore risorto e glorioso, vivo in noi in forza del battesimo e dei sacramenti, dunque anche ad un'esistenza ecclesiale.

---

[11] Cfr. su tale preghiera: Un monaco della chiesa d'oriente, *la preghiera di Gesù. Genesi, sviluppo e pratica nella tradizione religiosa bizantino-slava*, Brescia 1964; J.SERR-O.CLÉMENT, *La preghiera del cuore*, Milano 1980; K.WARE-E.JUNGCLAUSEN, *La potenza del nome. La preghiera-di-Gesù nella spiritualità ortodossa*, Roma 1984; H.-P. RINCKEL, *la preghiera del cuore nella spiritualità orientale*, Cinisello Balsamo 1992 ecc.

Non mi fermo su questa preghiera, che forse molti di voi già conoscono e forse praticano, se non per sottolineare questo: la preghiera rende vicini al Signore ma insieme mantiene vivo il senso della differenza, l'umiltà profonda del cuore, chiave della vita spirituale. L'orante costantemente si rivolge al Signore come peccatore bisognoso di essere giustificato, mai come giusto sullo stesso piano del Signore. Non c'è nessun giorno nel quale l'uomo possa dire: non ho fatto il male. La consapevolezza della piccolezza e della povertà rende vera la preghiera e consente al Signore di far sperimentare all'orante la Sua misericordia, il Suo perdono, il Suo amore.

Questa breve preghiera è diventata la chiave di volta della ricerca della preghiera continua, secondo i suggerimenti evangelici (Lc 18,1;21,36;1 Tess 5,17;Ef 6,18), nella tradizione spirituale che ha il suo centro storico più significativo nel Monte Athos e viene insegnata dai maestri di vita spirituale.

Mi fermo brevemente su quest'ultima affermazione. Per l'Oriente cristiano il cammino spirituale è insegnato attraverso un rapporto personale discepolo-maestro[12], ove il maestro non è uno che conosce la spiritualità per incarico istituzionale o per titoli accademici ma è un vero spirituale, cioè una persona che è avanzata nel cammino spirituale e parla di ciò che conosce. Perciò egli può condurre il discepolo lungo una via sicura, senza deviare a destra o sinistra, aiutandolo a saper riconoscere i pensieri falsi, le illusioni e le trasformazioni subdole delle passioni, e a saper accogliere i tempi della maturazione e della prova.

Maestri spirituali simili sono veri *padri* e così sono chiamati nella tradizione greca: *pneumatikoi pateres*. Sono chiamati anche *ierontes*, anziani, giacché sono appunto uomini spiritualmente sperimentati. In russo, come è largamente noto, sono chiamati *starzi* (al singolare: *starez*). Quando il Signore dona maestri come questi allora le folle si muovono e si ha la possibilità di vedere in carne umana un'immagine credibile di quello che il Regno di Dio realizza nell'uomo.

---

[12] Una buona descrizione di un simile rapporto tra maestro spirituale e discepolo è nei *Racconti di un pellegrino russo*: rinvio in particolare al primo racconto. Varie sono le edizioni italiane di questi racconti. Si veda, tra le altre, l'edizione a cura di Aleksej Pentkovskij, Roma 1997.

Condotto, dunque, sotto la guida di spirituali l'esercizio continuo e metodico della preghiera di Gesù apre sempre più il cristiano all'azione interiore dello Spirito e lo rende dimora del Cristo vivo, lo assimila alla luce divina e fa maturare i suoi sensi spirituali: più di tutto, però, lo edifica nella carità ad immagine del Cristo, mite e umile di cuore.

In tal modo l'esistenza umana, fatta in Cristo e per Cristo, è ricondotta all'unità e all'integrità: cuore ed intelletto, anima e corpo (anche il corpo è coinvolto nella preghiera attraverso l'adozione di posizioni particolari e l'uso delle prostrazioni ecc) diventano uno nel Cristo Signore e la preghiera diventa di giorno in giorno in modo crescente preghiera di tutto l'uomo e di ogni momento, coincidendo con il suo stesso essere, con il suo vivere, con il suo respirare. Secondo alcuni, in chi raggiunge questo livello di semplicità ed unità nella preghiera essa può continuare anche nel sonno; come anche nel sonno continua il respiro dell'uomo vivo così continua la sua preghiera, l'invocazione del nome dolcissimo di Gesù.

Quando si arriva a questo 'respiro' profondo della persona si compie la grande aspirazione dell'uomo che ha incontrato Cristo: non sono più io che vivo ma Cristo che vive in me (Gal 2,20).

E' giunto il momento della conclusione. Lo facciamo riprendendo in qualche modo il punto di partenza: la conoscenza di Dio nasce certamente da un incontro che squarcia il velo che copre la terra e impedisce di vedere anche nel nostro cuore, un incontro che sorprende e stupisce; essa però matura solo se si accetta 'Colui che si rivela' come Signore e sposo della propria vita, nell'accoglienza piena del suo amore e della sua verità, della sua volontà e della sua parola nello Spirito. E in questo cammino possiamo sperimentare sempre più con gioiosa sorpresa che accettando la Sua Signora diventiamo finalmente noi stessi e una pace immensa e vivificante (la *hêsychia*) ci riconcilia con tutto e con tutti.

Don Basilio Petrà