

Cristiano Passoni

ARMONIE DELLO SPIRITO

Conversazione spirituale e «moti del cuore»

- I. LA CONFESSIONE E LA DOMANDA – II. «MOTI DEL CUORE», «RIFORMA DELL'UOMO INTERIORE» E «CONOSCENZA DI DIO – III. LUOGHI E DINAMICHE DEL SENTIRE SPIRITUALE – IV. IL CASO SOULFOUR: 1. *Il «problema spirituale»*; 2. *Le radici del male e i suoi rimedi*; 3. *Effettività evangelica e «preparazione del cuore»* – V. LA GRAMMATICA DELLA RELAZIONE SPIRITUALE

I. LA CONFESSIONE E LA DOMANDA

Nel Sermone LXXIV sul *Cantico* S. Bernardo affronta una questione cruciale che egli stesso non manca di definire fin troppo audace. Commentando l'invocazione della sposa al ritorno dello Sposo¹, come una sorta di stratagemma amoroso dell'uno rispetto l'altra, un gioco di assenza e di presenza, di un passare per essere trattenuto, di un andarsene per essere richiamato che ha come unico scopo l'accendersi del desiderio, egli intende descrivere le modalità della visita del Verbo-spirito e grazie a cosa se ne percepisce la sua venuta. «Confesso che anche a me si è avvicinato il Verbo – lo dico nell'insipienza –, e più volte» – dice Bernardo. Ma – continua più avanti – «da che cosa ho saputo che era presente?»²: questa la sua confessione e la sua domanda.

Comprende bene l'abate di Clairvaux che il suo giocare in questo interrogativo rischia una certa stoltezza, o, come minimo, qualche imprudenza, a motivo della gravità della domanda. Non c'è mai spazio, infatti, per l'auto-compiacimento in una simile visita, tanto meno ci si sente suffi-

¹ Il rimando è a Ct 2,17.

² BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Sermone LXXIV*, in *Sermoni sul cantico dei Cantici*. Parte seconda XXXVI-LXXXVI, a cura di C. STERCAL (= Opere di San Bernardo V/2), Città Nuova, Roma 2008, 493.

cientemente esperti da poterla descrivere per filo e per segno. In tal modo, evidentemente, stanno le cose anche per questo nostro tentativo di riprenderne la trama, nel suo legame con la «conversazione spirituale»³.

Tuttavia, la domanda di Bernardo è singolarmente esemplare nell'indicare la posta in gioco della vita spirituale e il compito proprio di un accompagnamento ad essa finalizzato. Come, dunque, è possibile scorgere i «moti del cuore», cui lo stesso Bernardo accenna, nei quali si cela e svela lo Spirito che ci conduce? Come aiutare a discernere nella nostra interiorità i movimenti dello Spirito di Gesù che ci inabita? Come sentire lo Spirito che è il grande maestro della vita interiore? Quali i segni apprezzabili della sua manifestazione? E come, infine, la «conversazione spirituale» lascia emergere e riconosce i «moti dello Spirito»?

Lo ripetiamo, si tratta di domande impegnative e, volendo conservare la giusta preoccupazione di Bernardo, al limite della convenienza. Parimenti si tratta di domande ineludibili, presto evidenti per chi si apre in qualche modo alla vita interiore. L'ascolto di questa dimensione profonda, costitutiva del nostro essere, sfuggente, eppure realissima si trova infatti subito a contatto con l'esigenza di distinguere e apprezzare secondo verità la propria esperienza. D'altro lato nulla è più facile che sbagliarsi sulla qualità della stessa vita interiore. Per questo l'ininterrotta tradizione spirituale ha sempre segnalato la necessità di un accompagnamento spirituale che assuma i contorni di una vera e propria paternità. Proveremo a cercare qualche risposta alle questioni indicate, soprattutto per rilanciare la riflessione, raccogliendo logicamente tre snodi, utili a disegnarne almeno i tratti maggiori.

1/. Un primo snodo – che svolgeremo in due parti – consiste nell'illuminare il campo della questione e ritrovare in esso l'urgenza di riarticolare il suo irrinunciabile e necessario orizzonte di fondo, vale a dire i luoghi e le dinamiche fondamentali del «sentire» spirituale. Sarà un primo passo alla ricerca di uno specifico, di un «proprio», se possibile, dell'azione dello Spirito e, all'interno di questo, della stessa pratica della «conversazione spirituale», di quanto, cioè, essa possa rilevare e discernere. Come sugge-

³ Il tema della «conversazione spirituale» è per sé tipico del modo di procedere ignaziano. Tuttavia lo si può assumere qui generalmente nella sua capacità di esprimere in modo sintetico uno degli aspetti fondanti della relazione di accompagnamento spirituale. Per una illustrazione del tema si veda *La "conversazione spirituale". Progetto Apostolico nel «modo di procedere ignaziano»*. Atti del solenne atto accademico, Pontificia università Gregoriana, Roma, 9 marzo 2006, a cura di H. ALPHONSO, Pontificia università Gregoriana, Roma 2006.

risce H.U. von Balthasar, per riconoscere e vivere nella forma originaria, è necessario averla in qualche modo intravista. Perché questo accada, occorre «un occhio dell'anima capace di percepire, nel rispetto profondo, le forme dell'esistenza»⁴.

Questa «realtà», un tempo compresa dentro le forme dell'anima spirituale non è così evidente ai giorni nostri⁵. Il rischio che di fatto corre l'esperienza spirituale è proprio quello di divenire *a-logica*, vale a dire, senza parole, senza confini, senza singolarità, costretta al pur non trascurabile registro dell'emozione. Le cose dell'anima spirituale si presentano in tal modo impenetrabili, arbitrarie, confuse o abbandonate ad una qualche magia. Si tratta, allora, di richiamare la qualità dello «spirituale cristiano», per evitare la possibile confusione tra lo «psichico» e il «pneumatico», tra l'emozionale e lo spirituale, tra il terapeutico e il salvifico, benché, evidentemente, tutti questi livelli si intreccino e si armonizzino tra loro.

2/. A partire da questo sfondo più o meno abbozzato, esamineremo un caso concreto di conversazione e accompagnamento spirituale. Nella fattispecie ci soffermeremo su un breve ma intenso carteggio tra Francesco di Sales e la signorina de Soulfour, tra il gennaio e il luglio del 1603.

⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. Vol. 1: La percezione della forma* (= Già e non ancora 3), Jaca Book, Milano 2005³, 16.

⁵ Circa «l'ordine delle cose dell'anima» e le loro implicazioni, in stretto riferimento al vivere comune, riappaiono particolarmente indicative e stimolanti le riflessioni di S. Weil attorno «radicamento» quale esigenza insopprimibile dell'anima, sulla soglia di una nuova stagione, dopo la devastazione della seconda guerra: «Fin da una remota antichità ben anteriore al cristianesimo, e fino alla seconda metà del rinascimento, si è sempre riconosciuto universalmente che esiste un metodo nelle cose spirituali e in tutto quello che è in rapporto col bene dell'anima. Il dominio sempre più metodico che gli uomini esercitano sulla materia dal XVI secolo in poi ha fatto credere loro, per contrasto, che le cose dell'anima siano o arbitrarie o abbandonate ad una qualche magia, all'immediata efficacia delle intenzioni e delle parole. Non è così. Tutto nella creazione è sottoposto al metodo, compresi i punti d'intersezione fra questo e l'altro mondo. Questo vuol significare il termine *logos*, il quale vuol dire relazione, ancor più che parola. Ma il metodo muta col mutare del suo campo di applicazione. Man mano che ci si innalza, esso cresce in rigore e precisione. Sarebbe cosa ben strana che l'ordine delle cose materiali recasse un maggior riflesso di saggezza divina di quanto non ne abbia l'ordine delle cose dell'anima. È vero invece il contrario. È molto grave per noi che questo problema, alla cui soluzione, salvo errore, non c'è nulla che ci possa guidare, sia proprio il problema che oggi dobbiamo urgentemente risolvere; non tanto perché ci sia il rischio di sparire quanto perché c'è quello di non essere mai esistiti». S.WEIL, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, SE, Milano 1990, 172.

3/. Infine, proveremo a reperire per quanto possibile una sorta di grammatica inevitabilmente evocativa della relazione spirituale, evidenziando, nei limiti della presente riflessione, il suo aspetto decisivo in ordine all'apprezzamento della sua qualità e, insieme, l'indispensabile condizione d'avvio.

II. «MOTI DEL CUORE», «RIFORMA DELL'UOMO INTERIORE» E «CONOSCENZA DI DIO

Per illuminare il campo possiamo partire in modo euristico proprio dall'ardita confessione di Bernardo circa la visita del Verbo. Si tratta infatti di una descrizione assai efficace di quell'«occhio dell'anima», capace di scorgere la forma spirituale dell'esistenza. Da esso muoveremo in un secondo momento per evocare i luoghi e le dinamiche del «sentire» spirituale.

«Chiedi dunque, essendo così le sue vie del tutto ininvestigabili, da che cosa ho saputo che era presente? È vivo ed efficace, e appena venne dentro, fece risvegliare l'anima mia dormicchiante; la mosse e l'ammorbidì, e ferì il mio cuore, poiché era duro e di pietra, e malsano. Iniziò anche a svelle e distruggere, edificare e piantare, irrigare i luoghi aridi, illuminare quelli tenebrosi, aprire quelli chiusi, infiammare quelli freddi, nonché a rimandare diritte le cose deformi, e le aspre in vie piane, così che l'anima mia benedicesse il Signore, e ogni cosa, che è dentro di me, benedicesse il suo santo nome. Così, dunque, entrando da me alcune volte il Verbo-sposo, non fece mai notare il suo ingresso con alcun indizio: non con la voce, non con l'aspetto, non con l'incedere. Infine, io non l'ho scoperto da nessun suo moto, attraverso nessuno dei miei sensi s'è infiltrato nei miei penetrati: soltanto dal moto del cuore, come ho detto prima, ho inteso la sua presenza; e dalla fuga dei vizi, e dalla compressione degli affetti carnali ho avvertito la potenza del suo valore; e dalla discussione o rimprovero delle mie realtà occulte, ho ammirato la profondità della sua sapienza; e da una, per quanto piccola, emendazione dei miei costumi ho sperimentato la bontà della sua mansuetudine; e dalla riforma e rinnovamento dello spirito della mia mente, cioè del mio uomo interiore, ho percepito comunque l'aspetto della sua bellezza; e dal vedere contemporaneamente tutte queste cose insieme, mi sono spaventato di quanto è grande»⁶.

Dunque, «da che cosa ho saputo che era presente?». È evidente nella confessione di Bernardo, anzitutto, il rimando ad una percezione sensoriale. La presenza del Verbo comporta indiscutibilmente degli effetti ben

⁶ BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Sermone LXXIV*, 495.

riconoscibili. È, infatti, come lui stesso la descrive, *risveglio, scossa, ferita, edificazione, illuminazione, apertura, calore, correzione, livellamento* che convengono ad un'azione di lode e benedizione, quale frutto del passaggio, nella consapevolezza di un dono ricevuto. Si tratta, dunque, di un'azione concreta, ben visibile nei suoi effetti sull'anima e percepita dentro un'esperienza sensoriale il cui esito è la benedizione e la lode per una magnanimità acquisita.

Tuttavia, se per un verso l'incontro passa attraverso delle azioni riconosciute nell'anima e percepite sensorialmente, d'altro lato pure emerge che la visita del Verbo è comprensibile solo in modo parziale attraverso l'esperienza dei sensi. Senza dubbio essi ne costituiscono la traccia essenziale del passaggio; tuttavia, non ne esauriscono la comprensione. Sembrerebbe di capire che la specificità della percezione non può essere adeguatamente descritta all'interno della mera esperienza sensoriale, benché essa ne costituisca la traccia rivelativa inequivocabile. Il tal modo «moto del cuore» coincide certo con un'esperienza sensibile, ma di una sensibilità tutta particolare, non del tutto definibile. Nessuno dei sensi, di fatto, intercetta la visita del Verbo, secondo un regime consueto e ciò nonostante essa è ravvisabile dentro il «moto del cuore»⁷.

Il suo riconoscimento, oltre a questo singolare codice della sensibilità appare soprattutto, sembra dire Bernardo, nella sua *effettività*. Ciò che, in altri termini, convince della bontà di quel singolare codice della sensibilità (il non meglio precisato «moto del cuore»), sfuggente al normale esercizio dei sensi eppure ad essi pertinente, è precisamente l'*effetto* della riforma dell'«uomo interiore».

Esiste dunque per Bernardo un'effettività del «moto del cuore» che non solo lo visibilizza, ma diviene l'indispensabile condizione di verità del suo accadere. Si direbbe che è possibile affermare di aver sperimentato la visita del Verbo solo con questo esito di riforma interiore. Ogni «moto del cuore» che non conduce a tale riforma è dunque da considerare sospetto.

⁷ La ricerca attorno a questo regime particolare della coscienza sensibile ha trovato inequivocabili tracce nella storia della spiritualità e della riflessione teologica. Un percorso istruttivo di questo lungo viaggio attorno ai regimi operativi della diverse facoltà dell'anima, fino al XVII secolo, è il saggio di M. BERGAMO, *L'anatomia dell'anima. Da Francesco di Sales a Fénelon*, Il Mulino, Bologna 1991. Per la dottrina dei «sensi spirituali», i luoghi topici della sua storia e le sue implicazioni per l'esperienza della fede, si veda la fondamentale trattazione di H.U. VON BALTHASAR, *I sensi spirituali*, in *La percezione della forma*, 337-392.

Siamo qui, certo, alla presenza di un dato non trascurabile in ordine al riconoscimento di quelle forme grazie alle quali lo Spirito esercita la propria azione. Oltremodo si tratta di un dato del tutto tradizionale e in linea con il tema biblico della conversione e della dottrina dei frutti dello Spirito⁸. Il dato più interessante, a mio parere, è il fatto che l'aspetto della riforma dell'uomo interiore non appare dentro la confessione dell'abate come una realtà che si applica in un secondo tempo, quale sorta di momento esecutivo, applicativo, ornamentale di un'esperienza altra. Al contrario questa riforma è contestuale, coincide con l'apparire stesso dell'azione dello Spirito, ne è la sua visibilizzazione, la sua evidenza. In tal senso «moto del cuore» o è riforma dell'«uomo interiore» o non è nulla o, persino, peggio, la sua illusione, la sua fantasticheria, la sua chimera.

Ne emerge che la ricerca attorno alle «armonie dello Spirito» – se in questa espressione intendiamo sinteticamente le *forme* e le *forze* del suo apparire, vale dire le realtà attorno alle quali possiamo effettivamente apprezzarle e riconoscerle – passa, nell'indicazione preziosa offertaci da Bernardo, nell'intreccio di questi due elementi essenziali: la *sensibilità* e l'*effettività*. Da un lato la *sensibilità* grazie al legame che essa è in grado di istituire con la realtà, dall'altra, l'*effettività* che, di fatto, ne è l'evidenza.

V'è, però, salvo migliore giudizio, un terzo aspetto che merita di essere notato dentro la confessione audace di Bernardo, oltre al reperimento dei due marcatori indicati. Si tratta della ulteriore curiosa connessione che l'abate stabilisce nel suo racconto tra la «riforma dell'uomo interiore» e la «conoscenza del Verbo», quasi che i suoi stessi attributi (Bernardo parla qui chiaramente di *valore*, *sapienza*, *mansuetudine*, *bellezza* e *grandezza*, riferiti espressamente al mistero stesso di Dio) non fossero veramente percepibili al di fuori di essa.

Il fatto interessante è che la visita del Verbo porta con sé non solo l'effettività della riforma della propria vita, ma anche, in qualche modo, e pare sempre contestualmente, l'accesso al mistero stesso di Dio, la sua contemplazione, il suo apprezzamento, il suo gusto. Il «moto del cuore» acquisisce, dunque, quale ulteriore precisazione e criterio della sua stessa verità una sorta di sfondamento ultimo, del tutto gratuito e imprevedibile, che

⁸ Per questo aspetto si veda M. LEDRUS, *I frutti dello Spirito. Saggi di «etica» evangelica*, San Paolo. Milano 1998.

apre in qualche modo alla conoscenza stessa di Dio. È, se così possiamo chiamarla, la *teo-logia* che nasce dall'esperienza⁹.

In altri termini, ciò che è percettibile attraverso la sensazione sfuggente del «moto del cuore» non rimane per questo qualcosa di etereo, di sospeso, di umorale e, pertanto, di arbitrario e inattendibile. Al contrario, esso si rende contestualmente apprezzabile nell'effettività del suo accadere in una riforma dell'«uomo interiore», la quale a sua volta non si riduce ad una pura esteriorità, ad una sorta di stilizzazione, ma è sorprendente dischiusura del mistero stesso di Dio. In tal modo l'uomo che si converte, che, per usare le stesse espressioni di Bernardo, «emenda i propri costumi e rinnova lo spirito della sua mente», l'uomo che si riveste dei frutti dello Spirito è l'evidenza della presenza del Verbo e il criterio ultimo, in sede di discernimento, della verità dei «moti del cuore» che sperimenta. In sostanza, l'uomo spirituale non specula, ma cambia, si «converte» e la sua ascesi, mai priva di amore, lontana dal moralismo come dal calcolo mercantile, fiorisce dalla visita del Verbo.

Crediamo che il dato sia per il nostro discorso molto interessante. Se «i moti del cuore» non assumessero questo volto oggettivo della «riforma interiore», di essi, che sono il tratto sensibile della visita stessa del Verbo e insieme, come ci ha confessato Bernardo, sono sfuggenti al regime, per così dire, ordinario dei sensi, di essi, appunto, non se ne potrebbe neppure parlare. Al contrario la loro evidenza obiettiva nella riforma dell'uomo interiore costituisce l'oggettività di cui farne racconto, a maggior ragione all'interno del «conversare spirituale».

Mi chiedo, in sostanza, se non possiamo trovare qui un aspetto persuasivo per indicare quel tratto oggettivo dell'azione dello Spirito di cui siamo in ricerca e che diviene il tema specifico di una «conversazione spirituale», senza cadere, nel suo concreto esercizio, nelle derive di una ricerca della perfezione evangelica puramente immaginaria o autoreferenziale, tanto meno nelle maglie certo rassicuranti, ma altrettanto impoverenti di una tecnica. E questa è proprio la raccomandazione che ritroveremo nuovamente dal vivo nelle lettere di Francesco di Sales alla Soulfour.

⁹ Sentiamo risuonare qui il famoso adagio di Evagrio contro ogni idolatria gnostica dei concetti, che ha fatto scuola nella visione patristica della *Theologia*: «se sei teologo pregherai veramente e se preghi sei veramente teologo». EVAGRIO PONTICO, *La preghiera* (= collana di testi patristici 117), 60, Città Nuova, Roma 1994, 102. La riflessione razionale diviene *teologia* quando sorge dall'orazione.

Per transenna, è da rilevare che la stessa conoscenza del mistero del Verbo di cui parla Bernardo, quell'apertura che accade in questa visita non avviene che all'interno di un codice sensoriale. Basta prestare attenzione ai verbi che l'abate usa per indicare l'accesso al *valore*, alla *sapienza*, alla *mansuetudine*, alla *bellezza* e *grandezza* del Verbo-Sposo. A ciò, che precisamente coincide con la manifestazione di qualche traccia del mistero insondabile del Verbo, l'abate dichiara di giungere attraverso la percezione sensibile di un *avvertire*, *ammirare*, *sperimentare*, *percepire*, *vedere* e *provare timore*. Appare, dunque, interessante come Bernardo consideri le dinamiche dell'affezione quali termini di campo al di fuori dei quali la visita del Verbo-Sposo risulta indescrivibile e inapprezzabile nella sua realtà propria.

In sintesi si può dire, salvo migliore giudizio, che «moti del cuore», riforma dell'«uomo interiore» e apertura/conoscenza del mistero di Dio, manifestano l'unica realtà dell'ineffabile visita del Verbo. Precisamente all'interno di queste coordinate essa si realizza nella sua misteriosità. Non solo, diventa criterio di riconoscimento e memoria affettiva di quanto accaduto in essa, senza tuttavia, mai ridurla ad un vero e proprio possesso.

In tal modo la stupefacente visita del Verbo risulta oggettivamente apprezzabile e affidabile, la si può custodire nella memoria, così tanto da ritrovare in questa stessa reminiscenza affettiva dei tratti persistenti e persuasivi per i futuri discernimenti. Nondimeno, essa rimane irriducibile ad ogni tentativo manipolatorio, di dominio o di autocompiacenza. Così appaiono ancora più chiare le stesse parole che introducono la domanda di Bernardo che abbiamo voluto raccogliere, quale via euristica alla nostra questione. Esse risuonano, a questo punto, come una sorta di precisazione delle stesse condizioni di possibilità del porsi stesso della sua domanda.

«Mi sono reso conto – scrive Bernardo – che c'era, ricordo che c'è stato; talvolta ho potuto anche presentire la sua entrata, rendermene conto mai: ma neppure l'uscita. Infatti, da dove sia venuto nell'anima mia, o dove se ne sia andato di nuovo lasciandola, ma anche per dove sia entrato o uscito, confesso di ignorarlo anche ora, secondo il detto: “Non sai di dove viene e dove va”. E però non è mirabile, perché egli è colui a cui fu detto: “E le tue orme rimasero invisibili”. Sì, non è entrato per gli occhi, perché non è colorato; ma neanche per gli orecchi, perché non diede suono; né per le narici, perché non si mescola all'aria, ma alla mente, e non ha infettato l'aria, ma l'ha fatta; ma neanche per le fauci, perché non è stato masticato o bevuto; né l'ho scoperto con il tatto, perché non è palpabile. Per dove dunque è entrato? O forse non è

neppure entrato, perché non viene da fuori? Non è infatti una qualche cosa di quelle che sono fuori. Inoltre non è neanche venuto da dentro di me, perché è buono, e so che non c'è in me niente di buono. Sono asceso anche più sopra di me, ed ecco il Verbo eminente al di sopra ancora. Curioso esploratore sono disceso anche più sotto di me, e nondimeno non è stato trovato sotto. Se ho guardato fuori, ho scoperto che esso è esterno a tutto il mio più esterno; se dentro, anch'esso era più dentro. E ho conosciuto che è proprio vero ciò che avevo letto: che "in lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo"; ma beato è colui, nel quale esso è, che vive per lui, che da lui è mosso"¹⁰.

III. LUOGHI E DINAMICHE DEL SENTIRE SPIRITUALE

Il tentativo di illuminare il campo del discorso attraverso il riconoscimento di alcuni snodi cruciali chiede, come passo ulteriore, in ordine alla sua stessa comprensione, di riconsiderare il suo irrinunciabile orizzonte di fondo. Tale orizzonte rimanda ai luoghi e le dinamiche fondamentali del «sentire» spirituale che hanno a che fare con l'umano in quanto tale e non si sovrappongono ad esso come una realtà superficiale e caduca. I legami che danno sostanza all'anima e permettono di riconoscere la stessa relazione con Dio non solo si «sentono» in una loro singolarità, ma anche concretamente, per così dire, «fanno la differenza», muovendo la vita, convertendola, trasfigurandola, come ci ha ampiamente istruito Bernardo.

Riferirsi a questo orizzonte e tentare di evocarne -inevitabilmente per cenni allusivi- le *forme* e le *forze*, si mostra necessario per leggere i vissuti. Anzi, ho l'impressione che si tratti persino di uno dei compiti importanti che oggi ci sono richiesti più generalmente per custodire la verità dell'esperienza spirituale¹¹ e di conseguenza, della stessa pratica dell'accompagna-

¹⁰ BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Sermone LXXIV*, 493-495. Non sfuggirà come le parole di Bernardo rievochino quasi fedelmente il famoso passaggio di Agostino nelle *Confessioni* («Ciò di cui in coscienza io non dubito, Signore, è che amo te... Ma cosa amo, amando te?»), riannodando le fila di una lunga tradizione. Cf AGOSTINO DI IPPONA, *Confessioni*, X, 6, Garzanti, Milano 1999, 177.

¹¹ Icasticamente T. Špidlík, attingendo a piene mani dalla tradizione orientale, così riassume la posta in gioco per l'attuale stagione: «interpretare il *Lógos* del *Theós* nei *lógoi* degli uomini». Il suo interessante tentativo è quello di riannodare il mistero della conoscenza con la ripresa dei tratti principali di una teologia simbolica. T. ŠPIDLÍK - M.I. RUPNIK, *Una conoscenza integrale. La via del simbolo*, Lipa, Roma 2010, 17-191: 22.

mento spirituale. Ripartire da qui significa, infatti, provare a mettere ordine attorno alla questione dell'oggettività dell'azione dello Spirito, vale a dire la qualità propria dello spirituale e insieme, riconoscere lo specifico di una conversazione, in grado effettivamente di metterlo a tema o almeno di provarci. Se non altro, nel suo concreto svolgimento è rilevante che tale conversazione tenga sullo sfondo tutto questo, per evitare di svilirsi in un improbabile esercizio tecnico o cercare altrimenti il proprio specifico.

Oltremodo si comprende bene che in gioco, qui, è il complessivo venire alla fede e insieme il diventare uomini. In sostanza la questione è come articolare in modo coerente una logica dei sensi spirituali con la grammatica affettiva della coscienza.

Ora, per darne, anzitutto, un inquadramento teologico adeguato, ci pare di ritrovare un avvio interessante nelle riflessioni di H.U. von Balthasar attorno al tema del «fenomeno originario», nel suo tentativo di recuperare ciò che nel cristianesimo non può in alcun modo essere smarrito, la «parola iniziale» che rinchiude in sé tutte le risposte che verranno in seguito.

«L'originario – scrive Balthasar – non è né uno spirito senza corpo, uno spirito che si guarda attorno per trovare un ambito dove esprimersi, ne trova uno e se lo adatta (allo stesso modo in cui si mette a punto una macchina da scrivere e si inizia a battere sui tasti) per abbandonarlo quindi nuovamente, né un corpo senza spirito, agglomerato risultante, in un modo o nell'altro, da un giuoco inesplicabile di forze materiali (dire tendenze sarebbe già troppo), per disgregarsi quindi nuovamente subito dopo»¹².

Questa visione sintetica è decisiva per tornare a mettere insieme i legami della mente e dell'anima ed evitare di pensare che lo spirituale sia puramente arbitrario o semplicemente accessorio.

Parimenti di qui sporge nitidamente anche l'indicazione di un compito, di un registro etico, di un'effettività, come l'abbiamo trovata nella confessione di Bernardo, in grado di dirimere la reale consistenza dello spirituale, come la sua contraffazione.

«Nella sua totalità (l'uomo) – continua Balthasar – non è l'archetipo dell'essere e dello spirito, ma l'immagine derivata, non è la parola originaria (*Urwort*), ma la parola di risposta (*Antwort*), non è il dicitore, ma il detto, che quindi è totalmente richiesto dalla legge della bellezza, senza che egli la possa dettare

¹² H.U. VON BALTHASAR, *La percezione della forma*, 12.

a se stesso. Non gli resta che farsi tutto, nella sua spiritualità e nella sua corporeità, specchio di Dio e ricercare quella trascendenza e quell'irraggiamento che devono pur trovarsi nell'essere mondano se questo è realmente immagine e somiglianza di Dio, sua parola e suo gesto, sua azione e suo dramma. Questa è la ragione semplice in forza della quale l'essere dell'uomo è già, nella sua origine, forma che non coarta lo spirito e la libertà, ma è ad essi identica»¹³.

In questa luce anche l'espressione di Bernardo «moto del cuore», per quanto necessariamente allusiva, non appare generica. Esprime, infatti, non tanto il riflesso di me su me stesso, quanto il sentimento in me di una risonanza di un altro. È, in altri termini il segno di un rapporto già tracciato e in attesa di ulteriore corrispondenza, come dell'apertura, così come abbiamo notato nella stessa confessione dell'abate, del mistero stesso di Dio.

Ora, la relazione di accompagnamento e la «conversazione spirituale» ad esso strettamente legata, non può che partire e verificare questa risonanza. Per meglio comprenderla dovrà pure tenere sullo sfondo e indagare sempre più adeguatamente anche gli elementi essenziali del suo accadere. Ulteriormente tale orizzonte può essere descritto in modo complessivo nella rilevazione di una triplice confluenza: in prima battuta la fondamentale «questione dell'inizio»¹⁴, come ancora acutamente segnala Balthasar; secondariamente, il riconoscimento di un luogo singolare del suo accadere, dentro le vaste contrade dell'anima; infine l'illustrazione di una teoria, vale a dire di una dottrina della visione o della percezione che lo argomenta.

Di questi ulteriori affondi, utili a illustrare il medesimo campo, ci limiteremo qui solo qualche accenno.

Il primo aspetto riguarda «la questione dell'inizio». Dietro di essa sta la domanda su come originariamente si innesca, per così dire, il movimento verso Dio¹⁵. Come accade questo movimento? Come ci si accorge? Come i

¹³ H.U. VON BALTHASAR, *La percezione della forma*, 13-14.

¹⁴ H.U. VON BALTHASAR, *La percezione della forma*, 9.

¹⁵ È da rilevare che la questione non riguarda soltanto il movimento verso Dio, quanto l'accadere concreto di ogni rapporto tra uomo e mondo. In tale prospettiva, recentemente è stata posta una rinnovata attenzione al *fatto* estetico (e all'agire percettivo ad esso legato), per il singolare intreccio che esso manifesta nel suo apparire tra la dimensione emotiva e quella cognitiva, tra estetica e conoscenza. Interessanti spunti a questo riguardo, nella confluenza di filosofia della cognizione, psicologia e antropologia, sono contenute in *Il fatto estetico. Tra emozione e cognizione*, a cura di F. DESIDERI - G. MATTEUCCI - J.M.SCHAEFFER (= Philosophica 70), ETS, Pisa 2009.

sensi sono risvegliati e quale legame si può pensare tra i sensi e il loro risveglio spirituale? È la questione fondamentale – certo, dentro una già precisa scelta di lettura – per cui l'accesso all'intimità di Dio si costituisce mediante il libero esercizio della sensibilità che cor-risponde all'incanto, al tocco, al risveglio, alla ferita che ha percepito. Tale ospitalità è possibile «perché il *logos* non apprende nulla di sé e del senso nella scissione dall'*aisthesis* sensibile allo spirito (e al divino medesimo). Il miracolo – e questo è alla portata di tutti gli umani – è che nel sensibile si impari del *logos*»¹⁶, come della sua contraffazione. Ma di questo trabocca la storia della spiritualità¹⁷.

Il secondo versante riguarda il riconoscimento di un luogo singolare del suo accadere dentro le vaste contrade dell'anima. Si devono richiamare qui le coordinate essenziali della nozione biblica, come della tradizione spirituale del *cuore*, dentro le quali è riconosciuta una profondità più ampia di quella riservata ad un puro centro emozionale. In realtà, esso raccoglie tutte le facoltà dell'uomo: ragione e volontà non sono estranee alle opzioni e alle simpatie del *cuore*. Basterebbe evocare l'immagine evangelica di quello spazio unico dove si sperimenta il tesoro che fa la differenza e decide effettivamente del modo di stare nel mondo. «Dov'è il tuo tesoro, là sarà anche il tuo cuore», dice il Vangelo¹⁸! La lode posta solo sulle labbra e non nelle profondità dell'affetto del cuore non rende il giusto onore a Dio, come pure è dal cuore che proviene ciò che avvilito l'uomo¹⁹.

Sulla bellezza quale singolare luogo dove sperimentare la «prossimità dell'inafferrabile», si veda il piccolo e intenso lavoro di J-L. CHRÉTIEN, *La ferita della bellezza* (= I Rombi, nuova serie, 64), Marietti 1820, Genova-Milano 2010.

¹⁶ P.A. SEQUERI, *Il corpo del Logos. Prospettive teologiche dell'estetico*, in, *Il corpo del Logos. Pensiero estetico e teologia cristiana*, a cura di P.A. SEQUERI (= Aesthetica 4), Glossa, Milano, 2009, 7-28: 16. Il testo raccoglie gli Atti del Convegno di studi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, dedicato all'intreccio del sapere e del sentire nell'orizzonte simbolico della fede e della creatività artistica.

¹⁷ Decisamente istruttiva, a questo riguardo, è la rilettura che P. Evdokimov dà della vicenda dei Padri del deserto, ravvisando in essi la formazione di un archetipo ascetico. In essi «l'ascesi coltiva l'attenzione e comincia con una fenomenologia sperimentale dell'interiorità umana. [...] I Padri del deserto hanno praticato questa grandiosa operazione al posto di tutti e una volta per tutte. [...] Essi hanno messo a nudo e hanno dato un'immagine e un nome a tutti gli elementi oscuri del male. Il gioco nascosto umano e demoniaco è rivelato alla luce del giorno» (P. EVDOKIMOV, *Le età della vita spirituale*, EDB, Bologna 2009², 127).

¹⁸ Mt 6,22

¹⁹ Cf Mt 15, 7-20.

D'altro lato, per gli spirituali la sua profondità più interna coincide con la punta estrema dell'anima ed è luogo dell'evidenza di Dio, la stanza più intima del castello, come amava definirlo Teresa d'Avila. «Se l'uomo pensa – dice Francesco di Sales nel suo *Trattato* – con un po' di attenzione a Dio, sente immediatamente una certa dolce emozione al cuore, il che dimostra che Dio è il Dio del cuore umano»²⁰.

L'ultimo versante della confluenza è l'illustrazione di una «teoria», vale a dire una dottrina della visione o della percezione che la argomenta. È la dottrina tradizionale dei «sensi spirituali» che non sono una realtà altra rispetto la sensibilità, ma la sua singolare rfigurazione in riferimento allo spirituale. Come già segnalato, irrinunciabile è la riflessione di H.U. von Balthasar che ne ha in qualche modo riabilitato il valore e l'urgenza in ordine all'esperienza stessa della fede.

«Solo nei sensi e attraverso essi – afferma – l'uomo percepisce e sente la realtà del mondo e dell'essere. E nel cristianesimo Dio appare all'uomo proprio nel mezzo di questa realtà mondana. Il centro dell'atto di incontro deve quindi giacere là dove i sensi umani profani, rendendo possibile l'atto di fede, diventano “spirituali” e la fede, per essere umana, diventa “sensibile”»²¹.

IV. IL CASO SOULFOUR

Alla luce del quadro appena abbozzato, reperito euristicamente nel racconto autobiografico di Bernardo e ordinato in qualche modo in un tentativo di sintesi, possiamo approcciare un caso concreto di «conversazione spirituale», non tanto nell'idea di intravedervi la tecnica, quanto l'attenzione alla manifestazione dello Spirito e delle sue contraffazioni, quell'«occhio dell'anima», cui accennavamo, capace di apprezzare le forme dell'esistenza spirituale, all'interno del sorgere di concreti «moti del cuore». Da questo, infatti e da nient'altro sorgono le lettere che prenderemo in esame, come del resto l'insieme delle «lettere di amicizia» di Francesco di Sales.

²⁰ FRANCESCO DI SALES, *Trattato dell'amor di Dio*, I, 15, a cura di R. BALBONI (= Letture cristiane del secondo millennio 6), Paoline, Milano, 1989, 156.

²¹ H.U. VON BALTHASAR, *La percezione della forma*, 337. Un'interessante ripresa del tema si trova nel lavoro dottorale di G. ZURRA, *I nostri sensi illumina. Coscienza, affetti e intelligenza spirituale* (= collana di teologia 63), Città Nuova, Roma 2009.

Come indicato, presteremo attenzione ad un breve ma intenso carteggio (si tratta in tutto di solo tre lettere, ma assai rappresentative) tra il vescovo di Ginevra e la signorina de Soulfour, giovane novizia del monastero parigino delle «figlie di Dio», cui Francesco era particolarmente legato.

Per dare un minimo di inquadramento biografico, occorrerà notare bene le date di queste lettere, tra il gennaio e il luglio del 1603. Francesco è dunque rientrato da poco dalla sua missione a Parigi (1602), tanto fallimentare sotto il profilo diplomatico quanto decisiva in ordine alla sua visione del mondo e della vita spirituale. Nello stesso anno, inoltre, l'8 di dicembre, aveva ricevuto l'ordinazione episcopale nella chiesa parrocchiale di Thorens, nella quale era stato battezzato.

Al ritorno dalla capitale del Regno di Francia i suoi doni di direttore d'anime appaiono straordinariamente sviluppati e consolidati, soprattutto grazie al singolare contatto con personalità di altissimo livello e assai influenti sulla temperie spirituale e culturale della moderna Parigi. Tra di essi, senz'altro, va ricordata la famosa M^{me} Acarie e il suo famoso *Circolo*, al quale partecipavano Pierre de Bérulle e, visto il caso, anche il signor de Soulfour²², padre della giovane novizia cui sono indirizzate queste lettere.

Possiamo riassumere l'esame del carteggio attorno a due aspetti importanti. In primo luogo l'identificazione del «problema spirituale» posto dalla giovane novizia e, secondariamente l'individuazione delle radici del «male spirituale» da parte di Francesco di Sales con la relativa proposta di rimedi.

1. Il «problema spirituale»

La questione spirituale posta dalla novizia appare ben delineata subito dopo l'esordio della prima lettera, al termine della consueta dichiarazione di affetto da parte del vescovo:

«Trovo, nella vostra lettera, una contraddizione in cui siete caduta senza avvedervene: mi dite che vi siete liberata dall'inquietudine, ma vedo che siete ancora tutta intenta alla ricerca inquieta d'un'affrettata perfezione. Mi chiedete se dovete accettare e conservare le consolazioni spirituali; dite che, senza di esse, il vostro spirito languisce e che, d'altra parte, non le potete accettare senza qualche timore, e vi pare che le dovrete respingere. Se mi scrivete un'altra volta su questo argomento, datemi qualche esempio degli atti sui

²² Dopo la morte della moglie, sarà ammesso agli Ordini e collaborerà all'introduzione dell'Oratorio in Francia e ne sarà uno dei primi membri.

quali chiedete il mio parere: voglio dire, nominatemi espressamente qualcuno dei sentimenti che, più che gli altri, vi sembrano degni di essere respinti. Così, potrò conoscere meglio il vostro pensiero»²³.

Seguendo A. Ravier²⁴, potremmo svolgere la questione nei seguenti termini, non lontani da quelli che si pongono anche oggi, non soltanto ad una stagione iniziale della vita spirituale: come equilibrare un desiderio di perfezione certamente generoso, ma confuso e inquieto, senza distruggere né attenuare l'effettivo anelito nei confronti della relazione con Dio? Come sostenere il fervore spirituale senza cadere nelle illusa presunzione auto-salvifica o capitolare davanti agli insuccessi e alle delusioni?

In questa prima lettera Francesco risponde ricordando criteri classici per distinguere le buone dalle false consolazioni, aggiungendo tre regole importanti per vincere l'inquietudine nella ricerca della perfezione²⁵.

2. *Le radici del male e i suoi rimedi*

Le radici del male e i suoi rimedi appaiono più chiaramente nella seconda lettera, tra l'aprile e il maggio 1603²⁶. In sostanza si tratta di due rilievi: in primo luogo, un cattivo realismo che ha spinto o meglio fatto fuggire la giovane novizia verso la ricerca di rimedi lontani, ritenuti migliori; in secondo luogo, il lasciarsi prendere dalla moltitudine dei desideri, senza seguirne neppure uno. È quello che la tradizione spirituale ha spesso stigmatizzato come il «disordine della mente».

Ecco i due rilievi:

«In primo luogo, vi prego di credere fermamente che l'idea che vi siete formata di non ricevere nessun sollievo da Dio, se non attraverso la mia persona, è una pura tentazione di colui che usa indurci a fissare la nostra attenzione su oggetti lontani per impedirvi di usare quelli che abbiamo vicini. Quelli che sono malati nel corpo, hanno anche la malattia dello spirito di deside-

²³ FRANCESCO DI SALES, *Lettere di amicizia spirituale*, a cura di A. RAVIER (= Letture cristiane del secondo millennio I), Paoline, Milano 1984, 146-147.

²⁴ FRANCESCO DI SALES, *Lettere di amicizia spirituale*, 146.

²⁵ Si tratta precisamente dell'abbandono in Dio, senza pensare troppo a se stessi, rifuggendo dalle vuote scrupolosità, della semplicità di sguardo su di sé e sugli altri e, infine, del concedersi coraggiosamente al proprio viaggio, senza temere i barcolamenti a motivo della debolezza delle proprie forze.

²⁶ FRANCESCO DI SALES, *Lettere di amicizia spirituale*, 153-156.

rare i medici lontani, preferendoli a quelli che sono presenti. Non bisogna desiderare le cose impossibili e incerte. Non basta credere che Dio ci può aiutare con ogni genere di strumenti: bisogna anche credere che Egli non vuole usare, per aiutarci, quelli che ha posti lontani da noi, bensì quelli che ci sono vicini. Finché restai costì, non avrei disapprovato il vostro modo di pensare; ma ora, devo dire che è del tutto fuori posto.

Inoltre – è il secondo – mi pare che abbiate trovato la vera origine del vostro male quando mi dite d'averla scoperta in una moltitudine di desideri che non potranno mai essere realizzati. Si tratta senza dubbio di una tentazione simile alla precedente. Anzi, questa è come l'intera tela della quale l'altra è solo uno scampolo. La varietà dei cibi, se sono presi in grande quantità, carica sempre lo stomaco; e, quando sono presi in piccola dose, lo rovina. Quando l'anima ha abbandonato le concupiscenze e s'è purgata dagli affetti cattivi e mondani trovando i beni spirituali e santi, fa come un affamato: si riempie di tanti desideri e con tanta avidità, che ne resta oppressa»²⁷.

Triplice, invece, è il rimedio suggerito: la *pratica*, l'*ordine* e la *pazienza*.

La *pratica*, anzitutto, il «venire ai fatti». Occorre che il desiderio diventi opera, diversamente isterilisce, è come una vite che perde tutte le sue forze nel produrre la bellezza esagerata delle foglie, ma, in compenso, non ha più forza per produrre uva.

«Se non cominciate a mettere in pratica qualcuno di tali desideri, essi si moltiplicheranno e s'attaccheranno al vostro spirito in modo che non ve ne potrete più liberare. Occorre dunque venire ai fatti»²⁸.

L'*ordine*, in secondo luogo, che in prima istanza ha il significato di stabilire una gerarchia di importanza e, successivamente rimanda alla capacità di coordinare un passo dopo l'altro, come un bambino che impara a camminare, sincronizzando armonicamente i suoi movimenti.

«È cosa buona desiderare molto – continua Francesco –, ma è anche necessario mettere ordine fra i pensieri e trasformarli in opere a misura che se ne presenta il momento giusto e la possibilità»²⁹.

Ma con quale criterio mettere ordine? Anche questo risulta particolarmente significativo per noi.

«Bisogna – spiega – cominciare dagli affetti palpabili ed esteriori che sono

²⁷ FRANCESCO DI SALES, *Lettere di amicizia spirituale*, 154.

²⁸ FRANCESCO DI SALES, *Lettere di amicizia spirituale*, 154.

²⁹ FRANCESCO DI SALES, *Lettere di amicizia spirituale*, 155.

più facilmente in nostro potere. Non è necessario, per esempio, che non coltivate il desiderio di servire gli ammalati per amore di nostro Signore e di attendere, per umiltà, ai servizi più ordinari e umili della casa. Questi sono i desideri fondamentali senza i quali tutti gli altri sono e devono essere sospetti. Perciò, esercitatevi spesso in questi desideri: le occasioni e i motivi non vi potranno mancare. Questa pratica è sempre in vostro potere, e quindi, ne dovete approfittare.

Sarebbe infatti inutile che andaste sognando di compiere azioni che non sono alla vostra portata o che sono molto lontane, qualora non compiste quelle che dipendono esclusivamente dalla vostra volontà. Pertanto, compite fedelmente le opere ordinarie e poco appariscenti della carità, dell'umiltà e delle altre virtù, e vedrete che vi troverete bene. Bisogna che la Maddalena prima lavi i piedi a nostro Signore, li baci e li asciughi: solo più tardi potrà trattenersi cuore a cuore con Lui nel segreto della meditazione. Bisogna che sparga il prezioso unguento sul suo corpo prima di versare il balsamo delle sue contemplazioni sulla sua Divinità³⁰.

La *pazienza*, infine, che insegna a dare il giusto peso alle cose e, ultimamente, a fidarsi, abbracciando l'amore che non viene meno, neppure nell'oscurità più profonda:

«Se non trovate sollievo in questi rimedi, abbiate pazienza e attendete che si levi il sole a dissipare la nebbia. Consolatevi: *Questa non è una malattia da morire, ma è per la gloria di Dio*. Fate come coloro che sentono la nausea o lo sconvolgimento di stomaco quando sono in mare: dopo aver cercato sollievo allo spirito e al corpo in tutte le parti della nave, vanno ad abbracciare l'albero maestro e lo stringono fortemente, come per trovare in esso una difesa contro il capogiro che li ha colpiti. È vero che il loro sollievo è di breve durata e non sempre sicuro; ma, se voi andate umilmente ad abbracciare i piedi della Croce, anche quando non trovaste in essa altro rimedio, vi trovereste almeno la pazienza più dolce che altrove e una sofferenza più sopportabile»³¹.

3. Effettività evangelica e «preparazione del cuore»

Attorno all'azione dello Spirito due aspetti importanti possono essere raccolti da questo breve e intenso scambio. Il primo è il contrasto ad oltranza della tentazione del ritrarsi nel cielo falsamente puro di una perfezione autoriferita. Su questo Francesco pare non transigere, neppure

³⁰ FRANCESCO DI SALES, *Lettere di amicizia spirituale*, 154-155.

³¹ FRANCESCO DI SALES, *Lettere di amicizia spirituale*, 156.

quando essa giunge quasi addolcita con la lusinga di sentirsi maestro indispensabile e purtroppo lontano per intervenire adeguatamente.

Due sono i marcatori più importanti per questo: da un lato la molteplicità dei desideri che appartiene più alla tecnica del Nemico che al rivelarsi dello Spirito; dall'altro l'idea di una perfezione assoluta quanto immaginaria che fa morire l'anima e i suoi desideri più belli, proprio perché non riesce mai a dare loro un'effettività secondo la forma dell'evangelo che è forma di *agape*. La Maddalena, come suggerisce Francesco di Sales, non coglie alcun segreto se non nel servizio al Signore. Ugualmente sognare di compere azioni che non sono alla portata della carità è come parlare inutilmente la lingua degli angeli, conoscere tutti i misteri o dare in cibo i propri beni. Il rischio, senza questa *effettività* propria, è esattamente, come ammonisce Paolo, il nulla.

Il secondo aspetto che merita di essere notato è la giusta visione del cuore e la sua preparazione, come la chiama Francesco. Nell'ultima bellissima lettera, del 22 luglio 1603, quando ormai la giovane novizia pare aver superato la crisi, Francesco scrive:

«Bisogna confessare la verità: noi siamo povera gente che non può fare molto bene; ma Dio è infinitamente buono, si contenta dei nostri piccoli servizi e gradisce la preparazione del cuore. E che cos'è la preparazione del cuore? Secondo la Scrittura, Dio è più grande che il nostro cuore, e il nostro cuore è più grande che il mondo. Quando il nostro cuore, da parte sua, nella meditazione, prepara il servizio che deve rendere a Dio; quando, cioè, va preparando i suoi piani per servire Dio, onorarlo, servire il prossimo e mortificare i suoi sensi esterni o altre cose di questo genere, allora esso costruisce meraviglie; fa preparativi e dà disposizioni d'un grado di perfezione veramente ammirabile. E tuttavia, questa preparazione non è punto proporzionata alla grandezza di Dio, che è infinitamente più grande che il nostro cuore. Ma, d'altra parte, questa preparazione, generalmente, è anche assai più grande che il mondo, che le nostre forze, che le nostre azioni esteriori»³².

Dio è più grande del nostro cuore e ogni preparazione non può colmare mai la distanza. Il cuore umano sembra percepire una differenza fondamentale che costituisce la sua stessa dignità: accendersi per Dio e fronteggiare ciò che lo allontana da questo desiderio. Per il resto sperimenta continuamente, in una sorta di serrato corpo a corpo, le continue lusinghe della tentazione e le confusioni della stessa religiosità e del

³² FRANCESCO DI SALES, *Lettere di amicizia spirituale*, 158-159.

peccato. «L'affettivo – scrive acutamente Sequeri – accumula l'inerzia e le tracce dei suoi esperimenti e delle sue istruzioni; la sua circolazione ne è intrisa, nel bene e nel male. La piega della sua introversione narcisistica si accompagna sempre ad una qualche variazione sul tema del sospetto ostile, al quale Adamo è sensibile, circa l'amore originario. La circolazione dell'affettivo vi si accompagna inestricabilmente»³³.

È quanto ultimamente Francesco consegna alla de Soulfour come succo della vicenda:

«Vi dirò questa parola che vi prego di tenere bene in mente: noi perdiamo spesso tanto tempo a cercare di essere buoni Angeli, che trascuriamo di essere buoni uomini o buone donne. La nostra imperfezione ci deve accompagnare fino alla tomba. Non possiamo camminare senza toccare la terra. Non bisogna sdraiarsi o rivoltarsi sulla terra, ma non bisogna anche illudersi di poter volare, perché siamo uccellini che non hanno ancora le ali. Noi moriamo a poco a poco: bisogna far morire giorno per giorno anche le nostre imperfezioni. Care imperfezioni, che ci fanno conoscere la nostra miseria, ci fanno esercitare nell'umiltà e nel disprezzo di noi stessi, nella pazienza e nella diligenza, e non ci impediscono di presentare a Dio una perfetta *preparazione del cuore*»³⁴.

V. LA GRAMMATICA DELLA RELAZIONE SPIRITUALE

Alla luce di quanto detto possiamo svolgere l'ultima parte della nostra riflessione. Essa vorrebbe raccogliere una sorta di piccola grammatica della relazione spirituale. In realtà questo indice, che potrebbe essere molto esteso, si può concentrare in un aspetto assolutamente sintetico e nel rilievo di una indispensabile condizione di avvio. Lo riprendo ancora dalla straordinaria riflessione spirituale di Francesco di Sales, in sintonia con quanto abbiamo detto sin qui. Si tratta del tema dell'«estasi dell'azione e della vita» quale marcatore efficace della verità dello Spirito di cui la «conversazione spirituale» ne è al tempo stesso, con gli inevitabili limiti del caso, custode e sorpresa spettatrice.

Le parole di Francesco, al riguardo, sono veramente impagabili:

«Non rubare, non mentire, non commettere lussuria, pregare Dio, non giu-

³³ P. SEQUERI, *Non ultima è la morte. La libertà di credere nel Risorto*, (= Sapienza 22), Glossa, Milano 2006, 59.

³⁴ FRANCESCO DI SALES, *Lettere di amicizia spirituale*, 160.

rare invano, amare e onorare il padre, non uccidere, è vivere secondo la ragione naturale dell'uomo; ma abbandonare tutti i nostri beni, amare la povertà, chiamarla e ritenerla una deliziosa padrona, considerare gli obbrobri, il disprezzo, le abiezioni, le persecuzioni, i martiri come felicità e beatitudini, mantenersi nei limiti di un'assoluta castità, e infine vivere nel mondo e in questa vita mortale contro tutte le opinioni e le massime del mondo e contro la corrente del fiume di questa vita, con abituale rassegnazione, rinuncia e abnegazione di noi stessi, non è vivere secondo la natura umana, ma al di sopra di essa; non è vivere in noi, ma fuori di noi e al di sopra di noi: e siccome nessuno può uscire in questo modo al di sopra di se stesso se non l'attira l'eterno Padre, ne consegue che tale modo di vivere deve essere un rapimento continuo e un'estasi perpetua d'azione e di operazione»³⁵.

Ne deriva per noi un parametro fondamentale per l'intuizione dell'*effettività* dell'azione dello Spirito. L'estasi della vita passa attraverso il comandamento, ma è irriducibile alla semplice osservanza: è, in altri termini, la libertà dello spirito di cui parla Paolo³⁶, divenuta stile di esistenza: modo di essere e di agire. Essa è essenzialmente grazia da accogliere che rapisce e lancia fuori di sé, che rende la vita viva, vivace e vivificante e in attesa certa dello splendore eterno. In questo senso «l'estasi dell'azione e della vita» non è soltanto, come ancora precisa Francesco, soltanto una vita «civile, onesta e cristiana», ma anche «sovrumana, spirituale, devota ed estatica»³⁷. È ciò che resta, quando non rimane niente, è il sapore dell'eternità contenuto nella vita, è salvezza dalla grande malinconia che pare ingoiare ogni cosa senza scampo, è il riscatto pieno di ciò che è umano. L'estasi non prevede il sacrificio di ciò che è umano, neppure la sua esaltazione vitalistica, ma la sua santificazione, la sua elevazione, la sua cura.

Quanto all'indispensabile condizione d'avvio, si tratta di prestare nuova attenzione al tema del *sentire*, oltre la sua vuota esaltazione o il suo svilimento proprio perché grammatica originaria dell'umano. Prima che si chiuda l'ultima scena de *Il mercante di Venezia*, Lorenzo, l'innamorato di Gessica, figlia del ricco ebreo Shylock, prende la parola mentre i musicisti

³⁵ *Trattato*, VII, 6, 524.

³⁶ Il rimando irrinunciabile è al famoso testo di Gal 5, 16-25. Più in generale è da riconoscere che il riferimento alle lettere di Paolo in questi capitoli è assai frequente. Nella sua dottrina (Rm 6, 4-11) e più ancora nella sua esperienza biografica (Gal 2, 20; Fil 2,8) Francesco rinviene l'ideale concretamente vissuto dell'«estasi dell'azione e della vita».

³⁷ *Trattato*, VII, 6, 524.

suonano nella sera, in attesa del gran finale, che scioglierà ogni intrigo. Le sue parole sembrano avere poco a che fare con tutto lo svolgimento della commedia³⁸, ma, forse, ne possono diventare la chiave più segreta e, per noi, una significativa indicazione del punto di avvio di una «spiritualità del sensibile».

«Nulla è mai sí refrattario duro o furibondo, che la musica non ne muti, fluendo, la natura. Se c'è qualcuno che non abbia ombra di musica in sé, né lo commuova una concordia di suoni soavi, colui è pronto al tradimento, alla frode, alla rapina; i riflessi dell'animo ha tenebrosi come la notte e gli affetti più neri dell'Érebo: di un tale uomo non fidatevi mai. Ecco: la musica, ascoltate»³⁹.

Tale ascolto non è puramente decorativo⁴⁰. Al contrario assume una funzione evocativa, risanatrice, capace di dischiudere la verità dell'anima. In tal modo lo Spirito «illumina i sensi» e si lascia riconoscere nella sua verità e giustizia.

data?

CRISTIANO PASSONI
Via San Carlo, 2
20030 Seveso (MI)

Summary?

³⁸ Per una suggestiva lettura dell'incanto della musica nel grande drammaturgo come della sua personale ricerca del divino e del suo originale accostamento alla Scrittura e, in particolare, ai Vangeli, si veda l'accurato saggio di P. BOITANI, *Il Vangelo secondo Shakespeare* (= Intersezioni 352), Il Mulino, Bologna 2009.

³⁹ W. SHAKESPEARE, *Il mercante di Venezia*, in *I Capolavori*, vol. I (= ET Teatro 192), Einaudi, Torino 1994, 296.

⁴⁰ Curiosamente fin dalle prime battute della commedia il protagonista, Antonio, dice che «stenta a conoscere se stesso» (cf *Il mercante di Venezia*, 221), ma con lui anche gli altri protagonisti appaiono ruotare attorno alla medesima domanda. Dagli eventi avversi della natura all'avidità degli uomini, tutto pare incerto. L'incanto della musica è l'intuizione di una via promettente per rispondere alla domanda d'avvio.