

Giuseppe Como *

ACQUISIRE LO SPIRITO

L'azione dello Spirito Santo nella testimonianza di Serafim di Sarov

SOMMARIO: I. SERAFIM DI SAROV: LA VITA E IL *COLLOQUIO* CON MOTOVILOV – II. IL FINE DELLA VITA CRISTIANA: “ACQUISIRE LO SPIRITO SANTO”: 1. *Il vero fine della vita cristiana*; 2. *Come si acquisisce lo Spirito Santo?*; 3. *Si può meritare lo Spirito Santo? Lo Spirito come dono* – III. COME RICONOSCERE LO SPIRITO SANTO IN NOI?: 1. *Le manifestazioni dello Spirito nella storia della salvezza e nella vita della Chiesa*; 2. *La trasfigurazione spirituale di Serafim e del suo interlocutore*; 3. *Il senso cristiano della trasfigurazione nel Colloquio*

Lo studio dell'azione dello Spirito Santo nell'esperienza credente costituisce il profilo specifico della teologia spirituale. Si tratta però di un tema presente più nella tradizione orientale che nella teologia e nella spiritualità latine. Per questo motivo, in questo contributo prenderemo in considerazione uno dei testi classici della tradizione cristiana orientale, ossia il “Colloquio” di san Serafino di Sarov con il discepolo Motovilov, dove il santo *starec* istruisce il giovane amico sul senso e sul modo di “conseguire lo Spirito”, come fine della vita cristiana.

I. SERAFIM DI SAROV: LA VITA E IL *COLLOQUIO* CON MOTOVILOV

«Il famoso colloquio con Motovilov è senza dubbio uno dei brani classici della letteratura cristiana, riguardanti il problema dell'esperienza dello Spirito»¹. L'affermazione sintetica e autorevole di T. Špidlík può introdurci nell'analisi del testo più famoso attribuito a Serafim di Sarov.

Ma prima di accostare il contenuto del testo, occorre fare qualche precisazione riguardo alla sua genesi e alla sua attendibilità. Il *Colloquio dello “starec” Serafim con N.A. Motovilov sul fine della vita cristiana* è

* Professore incaricato di Teologia Spirituale presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

¹ T. ŠPIDLÍK, «Serafino di Sarov», in E. ANCILLI - M. PAPAROZZI (edd.), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, vol. I, Città Nuova, Roma 1984, 621-643: 628.

presentato come il resoconto di una conversazione avvenuta tra lo *starec*² Serafim e un suo discepolo verso la fine di novembre del 1831³. Ma chi sono i due protagonisti? Su Nikolaj Aleksandrovic Motovilov (1809-1879), possidente di Simbirsk e giudice conciliatore, non è necessario in questa sede spendere molte parole, se non per ricordare che due mesi prima dell'incontro egli era stato guarito da una grave malattia per intervento di Serafim.

Quest'ultimo, invece, merita decisamente qualche attenzione in più. Próchor Isidorovič Mošnin nacque a Kursk nel 1759; entrato nel monastero di Sarov a 19 anni, nel 1786 indossò l'abito monastico, prendendo il nome di Serafim. Ordinato prete nel 1793, visse in questo periodo la sua "discesa agli inferi", restando per tre anni ai confini della disperazione. Fece poi un'esperienza di eremitaggio nella foresta a qualche distanza dal monastero, in quello che chiamerà il "Piccolo deserto lontano", meditando assiduamente la S. Scrittura e recitando incessantemente la "preghiera di Gesù": "Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore". Durante questo periodo, divenne stilita, dimorando per mille giorni e mille notti su una colonna; dopo essere stato aggredito dai briganti, venne portato al monastero in fin di vita, ma un'altra volta fu guarito da un intervento miracoloso della Madre di Dio.

Dal 1807, Serafim visse una vita di assoluto silenzio, prima nel suo eremo e poi, dal 1810, nella sua cella a Sarov, in totale reclusione per tre anni e poi accogliendo le visite, ma senza rompere il silenzio. Un'altra visione della Madre di Dio, verso il 1815, lo autorizzava a rispondere a chi gli chiedeva consiglio, finché nel 1825 tornò al suo eremo nella foresta, ormai pronto questa volta per il ministero pubblico, disponibile a ricevere chiunque avesse bisogno⁴. A 66 anni, abitato ormai dalla pace di Cristo

² *Starec* (traslitterato anche come *starets* o *starez*) (pl. *starcy*) è il "padre spirituale" nella tradizione russa; letteralmente significa "anziano" e traduce il greco *géron*. Lo *starčestvo* è una delle più rilevanti istituzioni del monachesimo russo; Serafim vi fu annoverato senza esitazione dall'opinione popolare.

³ Per la ricostruzione della storia della pubblicazione e dell'autenticità del *Colloquio*, facciamo riferimento a M. HAGEMEISTER, «Il problema della genesi del "Colloquio con Motovilov"», in V. KOTEL'NIKOV - S. SENYK - N. KAUCHTSCHISCHWILI E AA.VV. (edd.), *San Serafim: da Sarov a Diveevo*, Qiqajon, Magnano 1996, 157-174.

⁴ «Sono ormai passati 37 anni dalla sua entrata in monastero. Il lungo tempo della preparazione è terminato, la metamorfosi pneumatica si è compiuta, i demoni sono vinti e Serafino partecipa ormai delle condizioni del Risorto. [...] L'incontro con i fratelli nella

e in possesso della libertà interiore, Serafim cominciava così un'intensa attività di direzione e di consiglio spirituale, di guarigioni: leggeva nelle coscienze, faceva miracoli, aveva il dono della levitazione e della bilocazione, soprattutto era dotato del dono del discernimento degli spiriti e della cura delle anime⁵. Fondò anche una comunità femminile a Diveevo, nei pressi di Sarov⁶. Serafim morì nella notte tra il 1° e il 2 gennaio 1833; fu canonizzato nel 1903.

Il testo del *Colloquio* fu pubblicato per la prima volta nel 1903 da Sergej Nilus su un quotidiano moscovita: gli sarebbe stato consegnato dalla vedova di Motovilov, diventata monaca a Diveevo. Gli originali del testo però non furono mai resi noti e non si sa dove siano finiti. In realtà, dubbi seri circondano la figura stessa di Nilus, il cui nome è tristemente legato alla famigerata vicenda dei *Protocolli dei savi di Sion*, apparsi anch'essi nel 1903, clamoroso falso storico che descriveva un complotto ebreo-massonico di scala mondiale e che scatenò una violenta reazione antisemita. Pare anche innegabile la connessione della diffusione del testo del *Colloquio* con la campagna politico-religiosa condotta in quegli anni dallo zar Nicola II per la canonizzazione di Serafim, con lo scopo di sostenere il regime imperiale in crisi attraverso una massiccia iniezione di sacralità⁷.

luce mostra che Serafino non aveva fuggito gli uomini, bensì il mondo, che era disceso agli inferi e che ora poteva annunciare con gioia e con autorevolezza la vittoria di Cristo sulla morte» (E. BIANCHI, «Presentazione all'edizione italiana», in I. GORAÏNOFF, *Serafino di Sarov. Vita, Colloquio con Motovilov, Scritti spirituali*, Gribaudi, Torino 1981 [orig. francese: Abbaye de Bellefontaine 1973], 5-21: 18).

⁵ Serafim possedeva il dono del discernimento (*diákrisis*) dei “pensieri” delle persone, sulla base di una conoscenza intima del loro cuore, che la tradizione orientale indica come *kardiognosía*. Il modo più normale di conoscere il cuore dell'altro è che egli stesso riveli i suoi pensieri: è l'*exagóreusis*, la manifestazione del “foro (*agorá*, piazza) interiore” nell'ambito del colloquio spirituale. Ma gli autori spirituali sottolineano che il *dono dioratico*, il dono della perspicacia, è accordato alle guide in virtù della “partecipazione allo Spirito Santo”, grazie alla “illuminazione della luce divina” (cf T. ŠPIDLÍK, «La “kardiognosía” nell'insegnamento di Serafim», in V. KOTEL'NIKOV - S. SENYK - N. KAUCHTSCHISCHWILI e AA.VV. [edd.], *San Serafim*, 185-196, in particolare 190-191).

⁶ A motivo delle restrizioni imposte dall'imperatrice Caterina questa comunità non costituiva formalmente un monastero.

⁷ Il santo Sinodo ortodosso manifestò a lungo un certo scetticismo a proposito di tale canonizzazione. Edizioni successive del *Colloquio* presentarono numerosi tagli, al fine di allontanare il sospetto che l'opera diffondesse l'idea di un “misticismo settario”, simile a fenomeni politico-religiosi già apparsi sotto gli zar e caratterizzati dal desiderio di «vedere la grazia divina dello Spirito Santo soltanto nelle sue manifestazioni visibili:

Un ulteriore problema concerne l'attendibilità del racconto stesso di Motovilov, il quale afferma di aver ricevuto la grazia speciale di poter ricordare accuratamente tutte le parole ascoltate dallo *starec*; del resto, i turbamenti spirituali cui andava soggetto Motovilov non contribuivano a rafforzare la sua credibilità presso i suoi stessi contemporanei.

In sintesi, a più di un secolo dalla scoperta del *Colloquio*, siamo ancora in attesa di un'edizione critica di un'opera così importante per la storia della spiritualità russa e non solo⁸. La critica più documentata è quella dell'arciprete cattolico russo Vsevolod Rochcau (Roško), il quale ha fatto notare come nel *Colloquio* sono esposte idee risalenti alla filosofia naturale di Schelling, alle quali Serafim sarebbe totalmente estraneo. Rochcau è del parere che S. Nilus fosse “uno spirito falso e mitomane, ma non un falsario deliberato”. La sua conclusione è che l'idea del *Colloquio* sia “geniale”, ma la sua fonte è “più che sospetta”; in sostanza, il *Colloquio* è

un trattato teologico scritto da una persona che conosceva perfettamente l'insegnamento degli esicasti, ma che dimentica i dogmi ortodossi. [...] E certamente Nilus non ha scritto questo documento, come non è stato lui a scrivere i *Protocolli*⁹.

Tuttavia, Rochcau riconosce che l'esame delle differenti fonti conferma che Motovilov ebbe un incontro con Serafim e rende credibile l'autenticità dell'insegnamento sullo Spirito Santo che vi è contenuto. Infine, l'ecclesiastico russo ritiene che il *Colloquio* sia “substantiellement veridique”¹⁰. Possiamo quindi sottoscrivere le conclusioni della traduttrice italiana della conversazione di Sarov:

Comunque, quale che sia il grado di autenticità del testo di Motovilov, esso resta una pietra miliare della spiritualità ortodossa, e per quanto sospetto sia il

nel calore, nella luce e nel profumo» (cf M. HAGEMASTER, «Il problema della genesi del “Colloquio con Motovilov”», 168: la testimonianza è dello stesso S. Nilus).

⁸ Attualmente, la versione critica più aggiornata è quella fornita nel testo di V. ROCHCAU, *Saint Séraphim: Sarov et Divéyevo. Études et Documents*, Abbaye de Bellefontaine 2010; la prima e unica traduzione italiana integrale del *Colloquio* è invece in P. EVDOKIMOV, *Serafim di Sarov, uomo dello Spirito*, Qiqajon, Magnano 1996, 43-127.

⁹ Cit. in M. HAGEMASTER, «Il problema della genesi del “Colloquio con Motovilov”», 174.

¹⁰ Cf T. ŠPIDLÍK, «Séraphim de Sarov», in *Dictionnaire de Spiritualité* vol. XIV, Beauchesne, Paris 1990, 632-636: 633. Lo stesso Špidlík afferma che «il *Colloquio* riflette bene la mentalità di Serafim e il suo insegnamento sullo sforzo per vivere la vita spirituale nel suo senso più autentico: la vita nello Spirito Santo» (*ivi*, 634).

testo pubblicato da Nilus, è di fatto l'unico a noi accessibile relativo alla dottrina dello Spirito santo esposta dal padre Serafim. Del resto, un esame attento di altre fonti dimostra che effettivamente Motovilov ebbe un colloquio con padre Serafim sullo Spirito santo e probabilmente l'ispirazione fondamentale e l'essenza in sé dell'insegnamento contenuto nel testo in questione possono ritenersi autentiche¹¹.

Quanto al riferimento alla tradizione esicasta, proposto da Rochcau, possiamo rilevare come i primi biografi di Serafim utilizzarono i capisaldi della dottrina esicasta come griglia interpretativa della vicenda spirituale del santo. Affondando le sue radici già tra i primi padri del deserto, in particolare in Antonio e negli eremiti del deserto egiziano di Scete, l'esicasmo trovò in seguito i suoi centri nevralgici nei monasteri sorti sul monte Athos e sul Sinai. Fu Nil Sorskij (Nilo di Sora) nel XV secolo a raccordare questa spiritualità con la tradizione ortodossa russa; a lui si rifà nel XVIII secolo Paisij Veličkovskij, il quale tradusse dal greco le opere dei grandi esicasti, che aveva conosciuto nella lunga permanenza all'Athos, soprattutto la *Filocalia*, raccolta di testi dei grandi contemplativi esicasti, dai Padri del deserto fino agli autori dell'XI secolo. Tra i discepoli di Paisij ci fu Dositeo di Kiev, il quale consigliò al giovane Próchor Mošnin l'ingresso a Sarov.

Enzo Bianchi, tuttavia, pur dichiarando che proprio sul tema dell'acquisizione dello Spirito Santo Serafim

è uno degli eredi privilegiati della grande tradizione esicasta, che giunge a lui lungo percorsi spesso sotterranei [...], ma da lui incarnata e vissuta con una trasparenza e un fuoco che ricordano Simeone il Nuovo Teologo e i grandi mistici del XIV secolo bizantino e slavo,

relativizza l'importanza delle notizie riguardanti il legame tra Serafim e l'esicasmo, affermando che

¹¹ E. TREU, "Nota del Traduttore", in P. EVDOKIMOV, *Serafim di Sarov*, 45-49: 48-49. Nello stesso volume, la Prefazione curata da E. Bianchi esprime la medesima convinzione: «[...] il nucleo vivo di questo prezioso documento, l'insegnamento sullo Spirito santo, sembra risalire genuinamente al grande *starec*. [...] Incastonata nella tradizione ascetica orientale e nella storia della santità che l'ha preceduta, anche la narrazione del dialogo con Motovilov acquista trasparenza e profondità, e le ombre che si addensano sull'autenticità del testo non offuscano lo splendore dell'annuncio che vi brilla» (E. BIANCHI, "Prefazione", in P. EVDOKIMOV, *Serafim di Sarov*, 5-10: 5-6).

Serafim appare in un certo senso eccentrico, solitario rispetto al grande movimento filocalico e di riforma del monachesimo iniziato da Paisij Veličkovskij nella seconda metà del XVIII secolo. Sappiamo che a Sarov viveva un discepolo di Paisij, Nazario, che parti per Valaam due anni dopo l'inizio del noviziato di Serafim; sappiamo che a Sarov sostò all'inizio della sua vita monastica il futuro igumeno Mosè di Optino, il monastero che avrebbe proseguito in Russia l'opera di Paisij Veličkovskij; ma quasi nulla di più. Le due scuole si incrociano, si sfiorano, ma senza confondersi e, apparentemente, senza interagire¹².

II. IL FINE DELLA VITA CRISTIANA: “ACQUISIRE LO SPIRITO SANTO”

1. *Il vero fine della vita cristiana*

Il *Colloquio* vero e proprio inizia con il cap. III. I primi due capitoli infatti costituiscono una specie di “preambolo” all'incontro di Motovilov con Serafim e sembrano da attribuirsi più a S. Nilus che a Motovilov stesso.

È lo stesso *starec* Serafim, nella sua capacità di leggere nei cuori, che esplicita la lunga ricerca che il suo interlocutore sta praticando fin dalla preadolescenza, riguardo al fine della vita cristiana. Egli ha interrogato molti saggi ed ecclesiastici, personalità esperte di cose spirituali, qualcuno lo ha addirittura rimproverato di coltivare questa insana curiosità, altri indicano questo fine nella preghiera, nell'osservanza dei comandamenti, nel fare del bene al prossimo.

Ma Serafim afferma che tutti questi sono solo mezzi: il vero fine è *acquisire lo Spirito Santo*¹³; la preghiera, il digiuno, le veglie, l'elemosina ed ogni altra buona attività cristiana non sono che mezzi in vista di questo fine.

¹² E. BIANCHI, “Prefazione”, 7.

¹³ La traduzione italiana segnalata di E. Treu traduce normalmente con “conseguire lo Spirito”. Non avendo competenza personale per valutare in base all'originale russo, abbiamo scelto di utilizzare il verbo “acquisire” – presente in altre traduzioni – perché rende meglio la sfumatura “economica”, “commerciale”, sulla quale nel seguito del *Colloquio* insiste il monaco di Sarov.

2. Come si acquisisce lo Spirito Santo?

Motovilov si stupisce della risposta di Serafim, in particolare per l'uso del termine "acquisire", che gli suona strano e di cui chiede spiegazione. Prima dunque di rispondere nel merito, indicando due modalità principali attraverso le quali si perviene all'acquisizione dello Spirito, Serafim illustra al giovane discepolo il senso del termine utilizzato.

"Acquisire" ha lo stesso significato di "ottenere", meglio: "guadagnare"; si tratta esattamente di un'operazione commerciale, volta a realizzare un capitale. Se può sorprendere l'utilizzo di un linguaggio così profano, si deve far caso che è il linguaggio stesso adoperato da Gesù, il quale «paragona la nostra vita a un commercio e definisce compere gli atti della nostra vita sulla terra», invitando a trafficare «per ottenere i beni celesti attraverso le mercanzie terrestri»¹⁴.

Ci soffermiamo brevemente per sottolineare questo richiamo al linguaggio commerciale utilizzato nei Vangeli e in particolare al *vantaggio economico* che deriva al discepolo dall'adesione al Regno dei cieli. Gesù dichiara che il Regno e la chiamata ad entrare in esso costituiscono un "buon affare"¹⁵; i discepoli sono invitati ad "accumulare tesori in cielo" (Mt 6,20), il regno dei cieli è paragonato ad un tesoro nascosto in un campo e ad una perla di grande valore, realtà di fronte alle quali è *conveniente* vendere tutto quello che si possiede per *acquistarle*. Anche la scelta decisiva della sequela è espressa in termini economici: "Quale vantaggio avrà un uomo se guadagnerà il mondo intero, ma perderà la propria vita? O che cosa un uomo potrà dare in cambio della propria vita?" (Mt 16,26). Per non parlare delle diverse parabole che esprimono il mistero del Regno attraverso situazioni e problemi di ordine economico: debiti, lavoro e salario, investimento di denaro, amministrazione di beni, perdita di monete, mezzi per costruire un edificio.

¹⁴ *Colloquio dello "starec" Serafim con N.A. Motovilov sul fine della vita cristiana*, cap. III, in P. EVDOKIMOV, *Serafim di Sarov*, 43-127: 72. D'ora in avanti indicheremo il testo semplicemente con *Colloquio*, seguito dal numero del capitolo e dalla pagina dell'edizione italiana. Il riferimento scritturistico di Serafim è a Lc 19,11-27, cioè alla parabola delle monete d'oro affidate dal padrone ai suoi servi.

¹⁵ Si veda per es. la parabola degli invitati al banchetto di nozze (Mt 22,1-13), ma anche la promessa del "centuplo" in case e campi a coloro che hanno lasciato tutto per seguire Gesù (Mt 19,29).

Il discorso di Serafim mette in luce dunque una dinamica economica che percorre tutto l'annuncio evangelico¹⁶. L'acquisizione dello Spirito è il vero bene, il vero obiettivo che un cristiano deve porsi, il vero scopo della vita: infatti

Lo scopo della vita sulla terra per le persone comuni consiste nell'acquisire o guadagnare denaro; per i nobili, oltre a ciò, consiste nell'ottenere onori, decorazioni e altre onorificenze per servizi resi allo stato. Anche l'acquisizione dello Spirito divino può considerarsi un capitale, solo che esso è benefico ed eterno e, esattamente come accade per un qualsiasi capitale caduco, accumulato in denaro o gradi, esso viene conseguito con mezzi molto simili tra loro¹⁷.

Come dunque gli altri uomini normalmente passano la loro esistenza ad inseguire il denaro o altri vantaggi e onori, così i cristiani dovrebbero fare dell'acquisizione dello Spirito Santo la ragione della propria vita, disposti a tutto pur di conseguirlo.

Il primo modo per acquisire lo Spirito, la "merce" da negoziare per ottenerlo, sono le azioni virtuose compiute "in Nome di Cristo" (o "per amore di Cristo"), che appunto ci procurano la grazia dello Spirito Santo¹⁸. Per chiarire il suo pensiero, Serafim ricorre alla parabola delle dieci vergini: perché cinque sono dette stolte? Che cosa rappresenta la mancanza di olio? Il santo *starec* rileva che la verginità stessa è una grande virtù, "che di per sé potrebbe supplire a qualsiasi altra virtù"; dunque le vergini "stolte" non sono prive di azioni virtuose. In realtà, ciò che manca loro è proprio lo Spirito Santo di Dio: queste donne hanno praticato la virtù, credendo che la vita cristiana consistesse appunto nel compimento di opere pie, senza preoccuparsi di ricevere la grazia dello Spirito Santo. Hanno vissuto un genere di vita fondato «unicamente su un comportamento virtuoso senza

¹⁶ «Serafim attira l'attenzione sulla frequenza con cui ricorrono nell'evangelo le immagini di ricchezza, tesoro, ricompensa e le pone in rapporto con la creazione del destino eterno dell'uomo. [...] Il tempo è una capacità di acquisizione che prepara il Regno. [...] L'uomo si serve dello Spirito come l'amministratore disonesto della parabola si serve della proprietà del Padrone (dell'amore), al fine di acquistare degli "amici in Cristo" e di aumentare così nel mondo il valore della comunione» (P. EVDOKIMOV, «Un'icona della spiritualità russa», in ID., *Serafim di Sarov*, 11-42: 34).

¹⁷ *Colloquio*, cap. III, 72.

¹⁸ Il *Colloquio* presenta tre elenchi molto simili di mezzi che conducono al conseguimento dello Spirito Santo, tutti nel cap. III: essi sono la preghiera, il digiuno, le veglie, l'elemosina e «tutti quanti gli altri precetti cristiani», o «qualsiasi altra buona azione». L'accento dunque è sull'impegno ascetico in generale.

accurato esame atto a stabilire se essi [gli atteggiamenti virtuosi] rechino la grazia dello Spirito di Dio e propriamente in quale misura la rechino»¹⁹.

In questo modo, a partire dal dettato evangelico, Serafim contesta l'autenticità cristiana di un'esistenza intesa in senso moralistico, non preoccupata di ricevere la grazia dello Spirito Santo. Essa è frutto della semplice volontà umana, che per se stessa non è rovinosa né salvatrice e ci insegna «ad agire solo per soddisfare la nostra cupidigia il che, come insegna il demonio, porta a compiere il bene per il bene, non prestando attenzione alla grazia che ne consegue»²⁰. Rifacendosi ad un passo delle Lettere di Antonio il Grande ai monaci, Serafim ammonisce che non basta al credente respingere la volontà diabolica, che spinge l'uomo a non praticare la virtù o a praticarla per vanità e non per Cristo. Occorre che non ci affidiamo nemmeno alla volontà «specificamente umana», che ci porta a compiacerci del bene compiuto o anche semplicemente a compiere quanto più bene possibile, per essere alla fine soddisfatti del bene in quanto tale. La volontà salvifica di Dio, invece, ci pone in un orizzonte di fede e «consiste semplicemente nel compiere il bene esclusivamente per conseguire lo Spirito santo, quale tesoro eterno, inesauribile e che non si riesce in alcun modo a valutare completamente né nel modo dovuto»²¹.

Senza l'olio che è la grazia dello Spirito Santo, nessuno può essere salvato. Egli viene ad abitare nelle nostre anime, e con ciò «dimora in noi lo stesso Creatore, e nel nostro spirito, dunque, alberga la Tri-Unità». Solo «attraverso uno sforzo immane da parte nostra ci è concesso di conseguire lo Spirito santo che nel nostro spirito e nella nostra carne predispone il trono per la presenza di Dio Creatore nel nostro spirito, secondo l'indiscutibile parola di Dio [...]»²².

¹⁹ *Colloquio*, cap. III, 73-74. «Secondo Serafim, la “parabola delle vergini” mostra che le vergini stolte, essendo “vergini”, sono esseri morali, preoccupati e pieni di virtù morali; ma le loro lampade vuote simboleggiano la sterilità dei loro sforzi in quanto non conoscono l'unico necessario, e i carismi, i doni dello Spirito santo, sono in esse esauriti» (P. EVDOKIMOV, «Un'icona della spiritualità russa», 33).

²⁰ *Colloquio*, cap. III, 74-75.

²¹ *Colloquio*, cap. III, 75. Agire “per amore di Cristo” equivale dunque ad agire sotto la guida della volontà divina. I mezzi necessari per il conseguimento dello Spirito di Dio differiscono dunque per l'intenzionalità che guida il soggetto che li pratica. È il tema fondamentale del discernimento.

²² *Colloquio*, cap. III, 75.

Il nostro essere passa così «dalla morte dell'anima alla vita dello spirito, dalle tenebre alla luce», il nostro corpo è trasformato in tempio di Dio, il quale ha compassione per la nostra sventura, la quale a sua volta consiste nella «noncuranza da parte nostra riguardo alle premure di cui Egli ci fa oggetto»²³. L'importante, conclude appassionatamente Serafim, è che in questa vita noi siamo “sempre nello Spirito di Dio” e guardiamo di non privarci di esso.

La seconda modalità per ottenere lo Spirito Santo è la preghiera, anzi secondo Serafim è questa la via privilegiata. In questo passaggio il santo monaco di Sarov dimostra una straordinaria misericordia e comprensione per la debolezza umana, lui così santo e puro, lui asceta rigorosissimo ed esigentissimo mostra una attitudine divina a comprendere la debolezza morale dei peccatori²⁴. Egli immagina che uno desideri andare in chiesa, ma la chiesa è troppo distante; un altro vorrebbe fare l'elemosina, ma non vede nessun povero attorno a sé; un altro ancora vorrebbe rimanere vergine, ma non ha sufficiente forza per resistere alle tentazioni del nemico, a causa della debolezza della carne; un altro infine desidera fare una buona azione nel nome di Cristo, ma non ha abbastanza forza per compierla. Ebbene, conclude Serafim, la preghiera è invece sempre possibile, al ricco come al povero, al forte come al debole, al santo come al peccatore. Ed essa ottiene i suoi risultati anche se è fatta da un peccatore, purché sia sincera:

Così, invero, illustre amico di Dio, grande è la forza della preghiera ed essa più di ogni altra cosa ci reca lo Spirito di Dio ed è l'atto che più agevolmente può compiere chiunque. Saremo beati il giorno in cui il Signore Dio verrà a farci visita e ci sorprenderà in atteggiamento vigilante, nella pienezza dei doni del suo Spirito santo!²⁵

3. Si può meritare lo Spirito Santo? Lo Spirito come dono

Alcune affermazioni che abbiamo ascoltato dal *Colloquio* possono far pensare che secondo Serafim le nostre opere ci *meritano* lo Spirito Santo.

²³ *Colloquio*, cap. III, 76-77.

²⁴ Forse è questa attitudine misericordiosa l'aspetto più autentico della trasfigurazione spirituale che è in atto in Serafim, come si vedrà in seguito.

²⁵ *Colloquio*, cap. III, 78-79.

La sua interpretazione della parabola delle dieci vergini ci sembra aver già chiarito un possibile equivoco, affermando che la salvezza risiede esattamente nel possesso della grazia dello Spirito Santo, nella presenza di Dio in noi, nell'incontro del nostro spirito con la S. Trinità.

Il linguaggio economico della *acquisizione* non veicola dunque una concezione pelagiana della vita cristiana, ma sottolinea con forza che *l'unica cosa che conta è avere lo Spirito Santo*, che è l'unica realtà che salva: a questo scopo si deve impiegare ogni mezzo ed ogni energia spirituale. Non c'è dunque per Serafim una assolutezza del bene? Non è cosa buona fare il bene per il bene? Non è forse questa la logica della scena del giudizio finale di Mt 25? In realtà, nella prospettiva di Serafim, il punto decisivo è proprio l'assoluta necessità della grazia dello Spirito Santo per la salvezza: è da questo punto di vista che gli preme escludere che il mero compimento di opere buone e l'assunzione di un *habitus* virtuoso siano sufficienti per la salvezza.

Nonostante la terminologia utilizzata (“acquisire”, “guadagnare”, “sforzo immane”), nessun passaggio del *Colloquio* autorizza a pensare che ricevere lo Spirito Santo sia un'opera meritoria. Nel cap. V, lo Spirito Santo appare chiaramente come dono: il dono dello Spirito a Pentecoste è descritto come gratuito e immeritato. La sottolineatura della preghiera evidenzia come esso sia un dono da chiedere e si dice anche che questo dono deve essere custodito: Serafim ricorda l'invito di Gesù a vegliare e pregare per non cadere nella tentazione: «Non privatevi dello Spirito di Dio: la veglia e la preghiera, infatti, ci portano in dono la sua grazia»²⁶.

“Custodire il cuore” è permettere allo Spirito di dimorarvi, per compiere la sua opera di trasfigurazione: i Padri orientali attribuiscono grande rilievo alla *nêpsis*, alla vigilanza, all'attenzione dello spirito. Tutta l'ascesi esicasta può essere ritenuta un metodo per esercitare la vigilanza, per rendere l'uomo attento a se stesso e custodire lo spirito²⁷.

²⁶ *Colloquio*, cap. III, 77. Nel cap. V si dice che Adamo ed Eva, gustando il frutto dell'albero proibito, «si privarono dell'inestimabile dono della grazia dello Spirito divino» (p. 93).

²⁷ Sulla *nêpsis* si veda l'ampia e circostanziata trattazione di I. HAUSHERR, *Solitudine e preghiera. La tradizione esicasta*, Qiqajon, Magnano 2018 (orig.: Roma 1966), 116-139. Nello stesso volume si può trovare una sintetica presentazione della spiritualità dell'esicismo bizantino (pp. 5-26).

Tuttavia, occorre anche sottolineare l'emergere tra le righe del *Colloquio* di una sensibilità diversa, propria della Chiesa greca, riguardo al rapporto tra grazia e libertà. Questa sensibilità si è espressa nella dottrina del *sinergismo*, la quale insegna una collaborazione effettiva tra Dio e l'uomo, fondata su una «vera e propria armonia prestabilita tra la libertà consustanziale alla natura creata e la grazia increata»²⁸.

Lo Spirito Santo si può anche *perdere*: interrogato da Motovilov circa la visibilità dello Spirito Santo in noi, Serafim comincia ad affermare che per la «generale freddezza verso la fede santa» nel Signore Gesù Cristo e «a causa dell'indifferenza verso tutto ciò che in genere deriva dal rapporto dell'uomo con Dio», ci si è ormai «allontanati quasi del tutto dall'autentica vita cristiana»²⁹:

E tutto perché non cerchiamo la grazia di Dio; per orgoglio intellettuale non le permettiamo di prendere posto nella nostra anima e per questo non possediamo l'autentica illuminazione del Signore inviata ai cuori degli uomini, anche se il nostro cuore ha interamente fame e sete della verità divina³⁰.

Dunque l'indifferenza, l'insensibilità portano alla perdita della consapevolezza di aver ricevuto lo Spirito di Dio, non per un'esplicita presa di posizione contro Cristo, ma per dimenticanza, per superficialità, per distrazione. Ma il *Colloquio* afferma che la grazia battesimale è «talmente grande, talmente necessaria e vivificante» per l'uomo che essa non lo abbandona, restando con lui fino alla morte. Per *riappropriarsi del dono dello Spirito*, Serafim traccia un itinerario, che parte dal pentimento per i nostri peccati, suscitato dalla sapienza divina e, «attraverso le azioni virtuose compiute per amore di Cristo», alla fine perviene «all'acquisizione dello Spirito santo che agisce dentro di noi e in noi prepara il regno di Dio»³¹.

²⁸ M. LOT-BORODINE, *Perché l'uomo diventi Dio*, Qiqajon, Magnano 1999 (orig. francese: 1933), 77 (più ampiamente, si vedano le pp. 69-81). Si può anche considerare l'idea ortodossa dell'unità teandrica in Cristo e quindi il rapporto tra principio divino e principio umano, consultando in particolare la «Lezione undicesima e dodicesima» in V.S. SOLOV'EV, *Sulla Divinumanità e altri scritti* (= Opere scelte, 1), Jaca Book, Milano 1971, 179-192.

²⁹ *Colloquio*, cap. V, 87.

³⁰ *Colloquio*, cap. V, 89.

³¹ *Colloquio*, cap. V, 100.

III. COME RICONOSCERE LO SPIRITO SANTO IN NOI?

Il giovane Motovilov non si accontenta di questo quadro ancora teorico e impersonale, perciò interroga lo *starec* riguardo all'*esperienza* dello Spirito *in noi*:

Batjuška [...], voi avete la compiacenza di continuare a parlarmi dell'acquisizione della grazia dello Spirito santo quale fine della vita cristiana; ma come e dove mai posso io vederla? Le buone azioni si vedono; può forse essere visto anche lo Spirito santo? Come potrò mai sapere se è in me oppure no?³²

Questa prima domanda dà l'occasione a Serafim di offrire il lungo discorso sullo Spirito Santo nella storia della salvezza. Ma a Motovilov non basta e all'inizio del VII e ultimo capitolo del *Colloquio* lo incalza con altri due interventi, in un crescendo di intensità e di urgenza: «In che modo posso io riconoscere di trovarmi nella grazia dello Spirito santo?»³³; «Non capisco, però, come io possa essere così fermamente sicuro di trovarmi nello Spirito divino. Come mi è possibile riconoscere in me stesso la sua autentica manifestazione?»³⁴.

1. Le manifestazioni dello Spirito nella storia della salvezza e nella vita della Chiesa

In risposta alle prime due domande di Motovilov, Serafim indica le manifestazioni dello Spirito Santo in quattro passaggi: il primo è descritto nel cap. V, il secondo e il terzo vengono proposti nel cap. VI, mentre il quarto inaugura il cap. VII.

Il primo segno di visibilità dello Spirito e della sua azione occupa tutto il lungo discorso di Serafim nel cap. V, che passa in rassegna la storia della salvezza, additando le molte occasioni in cui i patriarchi e i profeti videro Dio e riconobbero la sua grazia, dilungandosi in particolare sulla vicenda di Adamo, nel quale Dio infuse il “soffio della vita”, cioè «la grazia del Signore Dio Spirito santo»³⁵. Dopo aver parlato delle manifestazioni dello Spirito a diversi servi di Dio nel popolo di Israele, attraverso “reali apparizioni, voci, rivelazioni” in diverse forme, e anche alle genti pagane, che se-

³² *Colloquio*, cap. V, 87.

³³ *Colloquio*, cap. VII, 107.

³⁴ *Colloquio*, cap. VII, 108.

³⁵ *Colloquio*, cap. V, 90.

guendo la legge naturale compiono azioni gradite a Dio, Serafim conclude che sia nel popolo amato da Dio sia nei popoli che non conoscevano Dio

si è tuttavia serbata la conoscenza di Dio, ovvero, *batjuška*, la comprensione chiara e intelligibile di come il Signore Dio Spirito santo agisca nell'uomo, e precisamente con quali mezzi e secondo quali sensazioni interne ed esterne sia possibile accertare che sia proprio il Signore Dio Spirito santo ad agire e non un incantesimo maligno³⁶.

Il Signore Gesù, a sua volta, portando a compimento il disegno di salvezza, ha alitato di nuovo sugli apostoli, come al principio della creazione, il "soffio della vita", cioè il "santissimo Spirito divino" e poi nel giorno della Pentecoste ha fatto discendere su di loro lo Spirito santo "con un soffio violento", la «grazia dello Spirito santo spirante fuoco», che «tramite la sacra unzione, viene santamente impressa nella nostra carne»³⁷.

Purtroppo, attraverso un «processo di graduale corruzione, ci priviamo della grazia del santissimo Spirito divino», diventando peccatori. All'inizio del cap. V, tuttavia, Serafim – come già abbiamo detto – aveva individuato semplicemente nella freddezza degli uomini del suo tempo, nella loro indifferenza e ignoranza il motivo che impedisce loro di vedere e di comprendere il manifestarsi di Dio. In sintesi, la prima risposta del santo monaco alla domanda di Motovilov chiama semplicemente in causa la *fede*. Vedere lo Spirito, riconoscere la sua presenza in noi è anzitutto questione di fede: Dio, dal canto suo, non si è mai nascosto, molte volte e in molti modi si è rivelato al suo popolo, ai credenti ma anche ai pagani, come la Scrittura testimonia ad ogni pagina. Ed ora che la rivelazione si è compiuta nella missione del Figlio e nel dono rinnovato del Soffio dello Spirito, i doni dello Spirito Santo discendono sui credenti con il sacramento del battesimo.

Nel cap. VI, Serafim continua il suo monologo aggiungendo altri due segni della presenza e dell'azione dello Spirito di Dio. In primo luogo, lo *starec* descrive la profonda differenza esistente tra le azioni suscitate dallo Spirito che prende possesso dei cuori di coloro che credono nel Signore Gesù Cristo e le azioni che sono frutto delle tenebre del peccato, il quale agisce come un ladro sotto l'istigazione del demonio. La descrizione dell'azione dello Spirito Santo e dello spirito diabolico non è distante da

³⁶ *Colloquio*, cap. V, 95-96.

³⁷ *Colloquio*, cap. V, 97-98.

quella per noi classica degli *Esercizi* ignaziani: in particolare, si sottolinea l'esperienza della *pace di Cristo* cui conduce lo Spirito e dell'inquietudine ribelle cui invece spinge lo spirito maligno, in opposizione a Cristo. La fede in Gesù e il possesso dello Spirito ottengono al peccatore la vita eterna in Cristo che ha preso su di sé il peccato del mondo³⁸.

In secondo luogo – ed è in totale il terzo segno dello Spirito enunciato da Serafim – la grazia dello Spirito Santo è definita come *luce* che illumina l'uomo, prendendo la forma della legge di Dio, cioè i comandamenti. Essi sono “lampada che guida i miei passi e luce che illumina il mio cammino”, come si esprime Davide nel Salmo 119. Il tema della luce viene approfondito rimandando al volto luminoso di Mosè dopo aver incontrato Dio sul Sinai e all'esperienza della Trasfigurazione di Gesù sul Tabor: sono gli stessi passi scritturistici che i commentatori intravedono presenti sullo sfondo della trasfigurazione di Serafim e del suo interlocutore nel cap. VII del *Colloquio*³⁹. Ma prima ancora, la grazia dello Spirito come luce è il dono ricevuto nel battesimo e che splende sempre nel nostro cuore in virtù dei meriti di Cristo. Essa non può essere spenta dalle tenebre del peccato e nel momento in cui il peccatore imbocca il cammino del pentimento e della conversione torna a rivestirlo, con la grazia del perdono, come di un vestito incorruttibile intessuto con la grazia dello Spirito Santo⁴⁰.

Infine, all'inizio del cap. VII, insistendo Motovilov nella sua domanda sul riconoscimento della grazia dello Spirito Santo, Serafim gli offre un quarto segno, “molto semplice”. Basta cercare e acquisire la *sapienza divina*, quella di cui parla il Vangelo quando racconta che Gesù “apri l'intelligenza dei discepoli affinché potessero comprendere le Scritture”. Avendo acquisito questa sapienza, gli apostoli sapevano sempre se lo Spirito di Dio era con loro oppure no e se le loro opere fossero sante e gradite a Dio⁴¹.

Non sorprende questo segno, alla luce dell'amore di Serafim per la parola di Dio, come osserva E. Bianchi:

³⁸ Cf *Colloquio*, cap. VI, 103-104.

³⁹ Qui Serafim sintetizza un'importante tradizione mistica, secondo la quale, come afferma Gregorio Palamas (1296-1359), la luce del Tabor non è il riflesso della trasfigurazione, ma è la luce di Dio stesso che si è rivelata per mezzo del Figlio agli apostoli.

⁴⁰ Cf *Colloquio*, cap. VI, 104-106.

⁴¹ Cf *Colloquio*, cap. VII, 107-108.

Filo rosso ineludibile di tutta l'esperienza di Serafim e dello stesso *Colloquio con Motovilov* è infatti l'incessante meditazione della Scrittura. Serafim legge continuamente il Nuovo Testamento. In lui la meditazione orante della Scrittura fa tutt'uno con l'invocazione del Nome di Gesù della preghiera esicastica, con l'invocazione allo Spirito che apre all'intelligenza delle Scritture. In un tempo difficile, in cui era rara la parola di Dio persino nei monasteri, Serafim chiede di leggere e pregare l'evangelo a coloro che lo visitano; egli stesso, amava dire, "nuotava nelle Scritture". E forse è possibile rileggere queste pagine anche come un'esegesi spirituale della Scrittura sulla venuta del Paraclito⁴².

2. La trasfigurazione spirituale di Serafim e del suo interlocutore

Motovilov non è ancora soddisfatto, chiede ulteriore conferma, intima sicurezza della "autentica manifestazione" dello Spirito in lui.

È qui che comincia lo svelamento della condizione di *trasfigurazione* che sta investendo i due interlocutori e che Serafim descrive nelle sue diverse espressioni invitando il discepolo prima a guardare a lui e poi a constatare ciò che sta accadendo in se stesso. Serafim e Motovilov si trovano entrambi «nella pienezza dello Spirito divino»⁴³. Tale condizione viene manifestata secondo il codice dei sensi:

- a) la *luce*: il viso di Serafim appare a Motovilov «più splendente del sole», «lampi sprizzano»⁴⁴ dai suoi occhi, una «luce accecante che si diffonde tutt'attorno, lontano»⁴⁵. Serafim confida a Motovilov di aver pregato Dio di concedergli di «vedere in modo distinto materialmente con i suoi stessi occhi la natura dello Spirito che concedi

⁴² E. BIANCHI, "Prefazione", 9. L'evangelismo di Serafim ebbe un carattere decisamente storico, in opposizione ad ogni astrazione speculativa: «Durante i primi quattro giorni della settimana, Serafim leggeva i quattro evangeli per intero. Inoltre egli ha trasportato la Palestina nella foresta di Sarov, dandone i nomi ai vari luoghi per meglio seguire tutti i giorni il Signore e rivivere l'evangelo» (P. EVDOKIMOV, «Un'icona della spiritualità russa», 28).

⁴³ *Colloquio*, cap. VII, 109.

⁴⁴ *Colloquio*, cap. VII, 109.

⁴⁵ *Colloquio*, cap. VII, 110.

ai tuoi servi quando ti degni di manifestarti nella luce della tua gloria sublime»⁴⁶.

Nella sua autobiografia spirituale, il filosofo russo Nikolaj Berdjaev (1874-1948) sottolinea come la «santità di Serafim gli fosse apparsa sempre connotata da luminosità»; Serafim si distingueva dagli altri *starcy* «per la sua speciale capacità di irradiare luce attorno a sé, un potere che gli veniva dall'aver sperimentato il soffio dello Spirito santo»⁴⁷. Questo «libero pensatore credente», come Berdjaev amava definirsi, era affascinato dalla «teologia della luce», che forma una stimolante analogia con la «teologia della bellezza» ispirata alle icone, in contrasto con il rigore dogmatico.

Il tema della luce in relazione alla manifestazione di Dio e in particolare dello Spirito è proprio della dottrina spirituale di Simeone il Nuovo Teologo (949-1022), monaco e mistico bizantino e anche di Gregorio Palamas (1296-1359), monaco e teologo del Monte Athos⁴⁸. In questa lunga tradizione orientale, la «teologia della luce» riferita allo Spirito veicola l'idea di una partecipazione dei credenti alla comunione divina: l'emanazione luminosa della Trinità, che è lo Spirito Santo, non solo avvolge gli uomini ma comunica loro la stessa «energia» divina, unendoli a sé e tra loro. Attraverso gli *starcy* come Serafim, la Chiesa

⁴⁶ *Colloquio*, cap. VII, 109.

⁴⁷ N. KAUCHTSCHISCHWILI, «La luce dello Spirito nella tradizione religiosa russa», in V. KOTEL'NIKOV - S. SENYK - N. KAUCHTSCHISCHWILI E AA.VV. (edd.), *San Serafim*, 39-59: 49-50.

⁴⁸ «Quando gli uomini santi grazie alla comunicazione con lo Spirito che li rende divini vedono in sé la luce divina, allora la grazia li ricolma di gloria e di splendore, come sul Tabor Dio glorificò con la luce divina il corpo del Verbo» (GREGORIO PALAMAS, *Triadi* I,3,5, cit. in G. ZJABLICEV, «Il «possessore» dello Spirito», in V. KOTEL'NIKOV - S. SENYK - N. KAUCHTSCHISCHWILI E AA.VV. [edd.], *San Serafim*, 175-183: 183). Alle origini dell'esperienza monastica, un testo dello Pseudo-Macario sembra anticipare questi temi, in relazione alla condizione escatologica: «Tutto diventerà luminoso, tutto penetrerà nella luce, diventerà fuoco... Allo stesso modo che il corpo del Signore sul monte Tabor fu glorificato e trasfigurato in gloria divina e infinita luce, i corpi di tutti i santi saranno glorificati e diafani... Infatti come a un unico fuoco si accendono tutte le fiaccole, così tutti i corpi dei santi, membra di Cristo, dovranno diventare come Lui» (PSEUDO-MACARIO, «Omellerie spirituali» 17,4, in ID., *Spirito e fuoco. Omellerie spirituali [Collezione II]*, a cura di L. Cremaschi, Qiqajon, Magnano 1995, 227).

entra in una più partecipata *koinonía* con il Dio trinitario e la relazione che unisce le tre ipostasi si estende anche alle membra del corpo di Cristo. Ne consegue che i fedeli sentono di appartenere a una dimensione verticale che li unisce al Creatore per mezzo dello Spirito e della luce da Lui emanata. In questa verticalità tutti diventano compartecipi della *ousía* e della *energeia*, inseparabili da Dio, ma che per mezzo dello Spirito vengono elargite alle creature, le quali guidate dallo stesso Spirito potranno cooperare al raggiungimento del regno. L'intersecarsi delle dimensioni verticale, che dispone l'uomo verso Dio, e orizzontale, l'azione degli uomini investiti della luce all'interno della *koinonía*, è un'immagine essenziale per comprendere la chiesa ortodossa, la tradizione culturale russa e anche lo spirito ecumenico che dovrebbe animare le chiese cristiane⁴⁹.

L'esperienza spirituale testimoniata dal *Colloquio* non va perciò ricondotta ad una sorta di contemplazione distaccata di un evento prodigioso: la stessa trasfigurazione luminosa interessa il maestro come il discepolo, nelle parole di Serafim si può trovare «traccia di quella tensione interiore che dovette far vibrare Motovilov quando si sentì afferrato dall'ondata luminosa, dall'*energeia*, la stessa forza interiore di cui era animato il santo *starec* sua guida spirituale»⁵⁰.

Un altro teologo ortodosso russo, Vladimir Lossky (1903-1958) dal canto suo ha così commentato la scena del *Colloquio*:

Il racconto di questa esperienza contiene nella sua semplicità tutte le dottrine dei padri orientali sulla "gnosi", la coscienza della grazia che raggiunge il suo grado estremo nella visione della luce divina. Questa luce ricolma la persona umana pervenuta all'unione con Dio. Non è più un'estasi, stato passeggero che rapisce, che strappa l'essere umano alla sua esperienza abituale, ma una vita cosciente nella luce, nella comunione incessante con Dio⁵¹.

Rinunciando in questa sede ad ulteriori approfondimenti, pensiamo di poter sintetizzare due dati attorno alla manifestazione dello Spirito come luce. Il primo è che l'irradiarsi luminoso dello Spirito Santo non consiste semplicemente in un fascio di luce che accarezza le persone, rendendole splendenti all'apparire esteriore, ma in una forza che le pervade e le scuote interiormente. La seconda conclusione

⁴⁹ N. KAUCHTSCHISCHWILI, «La luce dello Spirito nella tradizione religiosa russa», 57-58.

⁵⁰ N. KAUCHTSCHISCHWILI, «La luce dello Spirito nella tradizione religiosa russa», 56.

⁵¹ V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna 1967, 223.

orienta invece ad interpretare questa esperienza non nella direzione di un fenomeno eccezionale e subitaneo, ma piuttosto nel senso della rivelazione di una condizione di comunione profonda e stabile con la vita divina. Il significato della scena culminante del *Colloquio* sembra ben espresso da un grande Padre della Chiesa d'Oriente, Giovanni Climaco (prima metà del VII secolo):

Quando tutto l'uomo è interiormente unito all'amore di Dio, allora lo splendore della sua anima viene manifestato anche dall'aspetto esteriore e dal suo corpo, come in uno specchio⁵².

- b) il *benessere* dello spirito, descritto nei termini dell'esperienza della *pace di Cristo*⁵³. Il teologo rumeno ortodosso Dumitru Stăniloae (1903-1993) ci ha lasciato una pagina stupenda sulla “visibilità” dell'uomo che vive la pace dello Spirito⁵⁴. Nella persona del *santo* vi è un comportamento pieno di delicatezza, caratterizzato da trasparenza, da purezza di pensiero e di sentimenti, una grande sensibilità e tenerezza verso tutti, che fa capire come invece la durezza

⁵² GIOVANNI CLIMACO, *Scala paradisi* XXX,17, cit. in G. ZJABLICEV, «Il “possessore” dello Spirito», 178. Riportiamo anche il commento di un mistico occidentale contemporaneo: «In questa luce del Cristo si riconosce la presenza dello Spirito e questa luce è quella medesima che illuminava Mosè dopo il suo colloquio con Dio; è la luce soprattutto che rifuse ai discepoli nella trasfigurazione del Cristo. Questa luce risplende nel cuore dei fedeli e si può irradiare da loro anche sensibilmente, li riempie di pace, di sovrumana dolcezza, di purissima gioia, di fervore. È il Regno stesso di Dio nel quale è concesso entrare ad alcuni prima ancora della morte» (D. BARSOTTI, «Santità e dottrina del monachesimo russo. Gli “starzi” del XIX secolo», in E. ANCILLI [ed.], *Le Grandi Scuole della spiritualità cristiana*, Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum - Edizioni OR, Roma-Milano 1984, 653-667: 662).

⁵³ «“Che cosa provate ora?” – mi chiese padre Serafim. “Mi sento straordinariamente bene!” – risposi. “Come sarebbe a dire bene? Che cosa provate esattamente?”. Risposi: “Avverto una tale quiete, una tale pace nell'anima mia che non sono assolutamente in grado di esprimere a parole!”. “Illustre amico mio – disse il *batjuška* padre Serafim –, si tratta precisamente di quella pace di cui il Signore ha detto ai suoi discepoli: ‘Vi do la mia pace, non come il mondo la dà, io ve la do’ [...]» (*Colloquio*, cap. VII, 111).

⁵⁴ Cf D. STĂNILOAE, *La preghiera di Gesù e lo Spirito santo*, Città Nuova, Roma 1988, 22-33. Ringraziamo Vittorio Conti per aver segnalato questo testo: volentieri rimandiamo al suo elaborato scritto di baccellierato: “*Conseguire lo Spirito*”. *La figura dell'uomo spirituale nel “Colloquio dello staretz Serafim con N.A. Motovilov sul fine della vita cristiana”*, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Sezione del Seminario Arcivescovile di Milano, Venegono Inferiore A.A. 2000-2001.

degli atteggiamenti sia un prodotto del peccato e delle passioni; vi è inoltre uno spirito di generosità e di abnegazione, di attenzione e partecipazione, senza alcuna preoccupazione per se stesso⁵⁵. Il santo è capace di irradiare un calore umano che riscalda gli altri e «dà loro il senso di prendere forza, e fa loro provare la gioia di non essere soli», come un agnello pronto ad assumere il dolore degli altri e un muro incrollabile cui tutti possono appoggiarsi, umile, libero, lontano da ciò che è artificiale, naturale nel comportamento, pronto ad accettare e comprendere tutto ciò che è veramente umano, anche le situazioni modeste e ridicole, capace di creare un'atmosfera di familiarità, di vicinanza umana:

È l'essere più umano e più umile, ma nello stesso tempo, è una figura insolita e sorprendente. [...] Egli è la chiara trasparenza dell'aurora della divina luce eterna, nella quale l'umanità raggiungerà la propria perfezione. È il riflesso integrale dell'umanità di Cristo⁵⁶.

La descrizione della persona trasfigurata nel *Colloquio* rende evidente l'esito di tutto l'itinerario spirituale di Serafim, la *trasfigurazione profonda di tutta la sua umanità*, un'umanità rispettosa ed esigente, umile e mite, tanto affabile, dolce e forte da apparire come una parabola di quella rinascita dall'acqua e dallo Spirito annunciata da Gesù a Nicodemo (cf Gv 3,5):

Tratti caratteristici delle sue conversazioni e dei suoi atteggiamenti erano l'amore e la mitezza; chiunque si recasse da lui, e quale che fosse il peccato che lo gravava, tutti egli baciava con amore, davanti a tutti si inchinava fino a terra, non colpiva nessuno con rimproveri violenti o con severe ammonizioni, a nessuno imponeva gravosi fardelli. Portando egli stesso la croce di Cristo con tutte le sue sofferenze, smascherava il peccato di alcuni, ma con mitezza, e con parole piene di umiltà e amore si sforzava di risvegliare l'azione della coscienza, con i suoi consigli mostrava il cammino della salvezza [...]. L'acqua viva che scorreva dalle labbra dell'umile *starec* bastava per tutti, tutti percepivano la mite forza del suo amore⁵⁷.

⁵⁵ Forse uno dei segni più perspicui della santità cristiana è proprio questo completo distacco della persona da se stessa, il suo essere non più preoccupata di sé. In questo senso va anche il discorso sulla *amerimnia*, un altro dei temi tipici della spiritualità orientale e in particolare esicasta: cf I. HAUSHERR, *Solitudine e preghiera*, 98-110.

⁵⁶ D. STĂNILOAE, *La preghiera di Gesù e lo Spirito santo*, 33.

⁵⁷ Così appare la personalità di Serafim secondo la descrizione che ne dà il *Breve racconto della vita e delle fatiche ascetiche del venerabile e luminoso "starec" Serafim*,

In una parola è l'acquisizione della *pace di Cristo* ed è in qualche modo anch'esso un tratto della *visibilità* della presenza e dell'azione dello Spirito⁵⁸.

- c) la *dolcezza*: anche il senso del gusto è interessato dalla trasfigurazione in atto. Motovilov avverte «una sensazione di straordinaria dolcezza», la quale – conferma Serafim – «colma i nostri cuori e si spande per tutti i nostri vasi sanguigni con una sensazione di inefabile piacere»; per effetto di essa «i nostri cuori è come se si sciogliessero, e noi siamo entrambi colmi di una tale beatitudine che non si può esprimere in nessuna lingua...»⁵⁹.
- d) la *gioia*: incalzato dalle domande dello *starec*, Motovilov aggiunge che sta provando «una sensazione di gioia straordinaria in tutto il mio cuore». Serafim gli fa eco spiegando così questa intensa emozione:

Quando lo Spirito divino discende sull'uomo e lo illumina con la pienezza delle sue effusioni, allora l'anima dell'uomo si colma di una gioia ineffabile. Lo Spirito divino, infatti, contagia con la sua gioia qualunque cosa sfiori⁶⁰.

È la stessa gioia di cui parla Gesù nel Vangelo, simile a quella di una donna che ha appena partorito: essa è solo un acconto della gioia riservata per noi in cielo e che sarà perfetta quando in noi si realizzerà

ieromonaco dell'eremo di Sarov e recluso, manoscritto rinvenuto nella biblioteca dell'Accademia delle scienze della Russia (BAN) e proveniente dal monastero della Dormizione di Tichvin, databile tra la fine degli anni Trenta e l'inizio degli anni Quaranta del XIX secolo, a sua volta copia della versione primitiva della prima biografia di Serafim scritta dallo ieromonaco Sergij e pubblicata nel 1841 (cf V. KOTEL'NIKOV - S. SENYK - N. KAUCHTSCHISCHWILI e AA.VV. [edd.], *San Serafim*, 293-339, in particolare 329-331 e, qui, 330. Sul manoscritto della BAN si veda T.R. RUDI, «Le prime "Vite" di San Serafim di Sarov. Problemi di critica testuale», in V. KOTEL'NIKOV - S. SENYK - N. KAUCHTSCHISCHWILI e AA.VV. [edd.], *San Serafim*, 141-156).

⁵⁸ Questa pace (*hesychia*) è il vertice dell'esperienza spirituale nella tradizione esicasta: cf I. HAUSHERR, *Solitudine e preghiera*, 95-116. Secondo T. Špidlík, Serafim considerava anzitutto la pace imperturbabile come segno specifico della presenza dello Spirito: cf T. ŠPIDLÍK, «Séraphim de Sarov», 634.

⁵⁹ *Colloquio*, cap. VII, 112.

⁶⁰ *Colloquio*, cap. VII, 112.

l'uomo perfetto corrispondente alla pienezza di Cristo (cf Ef 4,13). Allora la nostra piccola e breve gioia si manifesterà in tutta la sua pienezza. «Il santo è nella gioia, perché porta lo Spirito. La gioia è il segno più importante della pneumatofania»⁶¹: nel discorso di Serafim ricorre continuamente il tema della *pienezza*, nello Spirito è la pienezza della creatura divinizzata, la gioia è l'esperienza viva del pléroma divino⁶².

La preghiera e ogni altro aspetto della regola semplice che Serafim diede alla comunità femminile da lui fondata a Diveevo

dovevano far progredire spiritualmente le sorelle e, come insegnava Serafim, tenere lontano il pericolo maggiore: la tristezza. Egli cercò di infondere nelle sue monache un'autentica scala di valori spirituali. L'obbedienza è al di sopra della preghiera e delle forme di ascesi, e l'ascesi correttamente intesa coesiste con la gioia⁶³.

- e) il *calore*: Motovilov sperimenta inoltre «una sensazione di calore straordinario»⁶⁴, piuttosto sorprendente considerando che si è in pieno inverno e in una foresta piena di neve. È come il caldo dei bagni russi di vapore, ma il calore è interiore, è il calore dello Spirito Santo che già investiva gli anacoreti quasi come un manto di pelliccia,

⁶¹ V. KOTEL'NIKOV, «Gioia e santità», in V. KOTEL'NIKOV - S. SENYK - N. KAUCHTSCHISCHWILI E AA.VV. (edd.), *San Serafim*, 231-242: 235.

⁶² Cf V. KOTEL'NIKOV, «Gioia e santità», 235. Lo Spirito consolatore produce nel credente quello stile particolare di santità che si può chiamare *ottimismo escatologico* (cf *ivi*, 237).

⁶³ S. SENYK, «L'altro monachesimo: San Serafim e la comunità di Diveevo», in V. KOTEL'NIKOV - S. SENYK - N. KAUCHTSCHISCHWILI E AA.VV. (edd.), *San Serafim*, 99-125: 116. Una volta, avendo chiesto a una delle sorelle anziane di Diveevo se facesse colazione con le sorelle giovani e avendo ricevuto risposta negativa, Serafim la rimproverò: «“Che è mai questo, madre! No, mia gioia, se non vi sentite di mangiare, non mangiate, ma sedetevi sempre a tavola con loro. Sapete, esse entrano stanche, col morale a terra, ma quando vedono che voi stessa vi siete messa a sedere e siete piacevole e allegra con loro e di buon umore, anche il loro umore sarà sollevato e si sentiranno più felici, mangeranno di più e con maggior gioia. Vedete, madre, la gioia non è un peccato, porta via la stanchezza, mentre la stanchezza conduce alla tristezza, e non vi è nulla peggio di questa”» (cit. in S. SENYK, «L'altro monachesimo», 116). Il sorriso e il saluto “Mia gioia!” furono il modo caratteristico con cui Serafim, secondo le testimonianze, riceveva verso la fine della sua vita chi veniva da lui per ottenere guida e conforto.

⁶⁴ *Colloquio*, cap. VII, 114.

come un «abito benefico confezionato dallo Spirito santo»⁶⁵. Del resto, spiega Serafim, secondo la promessa del Signore “Il regno di Dio è dentro di voi” (Lc 17,21)⁶⁶ e il regno è la grazia dello Spirito Santo, la quale «ci riscalda e, impregnando l’aria che ci circonda di una fragranza composita, delizia i nostri sensi di un piacere celestiale, inebriando i nostri cuori di una gioia ineffabile»⁶⁷.

- f) il *profumo*: la citazione appena riportata accenna anche a una “fragranza”; Serafim ne parla unitamente alla spiegazione della sensazione di calore provata dal giovane discepolo. Si tratta di un profumo di cui non vi è nulla di simile sulla terra:

Nessuna fragranza di questa terra, per quanto gradevole essa sia, può essere paragonata a quella che noi sentiamo ora, poiché in questo momento siamo circondati dalla fragranza dello Spirito santo di Dio⁶⁸.

3. Il senso cristiano della trasfigurazione nel Colloquio

Dopo aver analizzato le diverse manifestazioni di quel fenomeno che abbiamo individuato come “trasfigurazione spirituale” di Motovilov e insieme del suo maestro Serafim, cerchiamo di offrire qualche indicazione sul suo significato teologico-spirituale.

⁶⁵ *Colloquio*, cap. VII, 115.

⁶⁶ L’avverbio “dentro” ha normalmente ed unanimemente tradotto per venti secoli il greco *entós* del testo evangelico originale, applicando così al mondo interiore l’affermazione di Gesù: «Si è dovuti arrivare alla nostra epoca per vedere tutti i commentatori tradurre, con la stessa impressionante unanimità: “Il regno di Dio è ‘in mezzo’ a voi”, o “tra di voi” [...]. È una prova eloquente della distanza che si è creata tra la nostra sensibilità moderna e quella degli antichi, che pure indubbiamente sapevano il greco meglio di noi, poiché era la loro lingua materna. Nulla potrebbe manifestare con maggior chiarezza che abbiamo semplicemente dimenticato la dimensione interiore dell’uomo, e che tendiamo anzi a passarla sotto silenzio» (A. LOUF, *Cantare la vita. Conversazioni con Stéphane Delberghe*, Qiqajon, Magnano 2002, 186-187).

⁶⁷ *Colloquio*, cap. VII, 116. Nelle *Triadi* di Gregorio Palamas si dice che «nella preghiera intensa, quando si accende il fuoco immateriale, s’infiama la lampada della comprensione intellettuale e il tormento della mente divampa come fiamma di una visione spirituale, anche il corpo si riscalda fino al punto che, secondo la parola del beato Giovanni Climaco, sembra che sia uscito dal calore ardente della fornace dei sensi» (GREGORIO PALAMAS, *Triadi* I,3,32, cit. in G. ZJABLICEV, «Il “possessore” dello Spirito», 177).

⁶⁸ *Colloquio*, cap. VII, 115.

3.1 *Trasfigurazione come divinizzazione*. La trasfigurazione spirituale di Serafim e di Motovilov non è l'esito di un cammino ascetico, è evento grazioso, esperienza gratuita, che può essere interpretata come reale comunione con la Trinità divina.

Questa trasfigurazione luminosa si manifesta come la visibilizzazione della *divinizzazione* del credente⁶⁹. La teologia orientale non parla della storia della salvezza in termini di giustificazione o di santificazione, ma piuttosto di “divinizzazione”, di *théosis*: «Questa vivificazione attraverso lo Spirito Santo precisa il significato della *théosis* ortodossa, pneumatizzazione, penetrazione di tutto l'essere umano da parte delle energie divine»⁷⁰. Si tratta di un altro modo per dire la salvezza della persona, che non emargina il ruolo di Cristo salvatore, ma descrive questa salvezza sempre nei termini di una operazione trinitaria e nella prospettiva del “compito” proprio dello Spirito Santo:

Se in occidente questa verità è colta e vissuta nella storia della santità come assimilazione al crocifisso, come sequela e imitazione della vita di Cristo, fino a che “non sono più io ma Cristo che vive in me” (Gal 2,20), in oriente – e in Serafim ne contempliamo l'icona – essa si coniuga come il divenire figli di Dio sotto la guida dello Spirito (cf Rm 8,14), uomini pneumatofori perché il Verbo si è fatto sarcoforo. Sì, lo Spirito non s'incarna, non costruisce il regno di Dio in terra, non sostituisce la parusia di Cristo ma conduce i credenti, attraverso la passione, morte e risurrezione del Figlio, al Padre, alla vita eterna. Questo è lo Spirito di cui parla la vita di Serafim, questa l'acquisizione che ogni vita cristiana attende come fine, questa la divinizzazione, la trasfigurazione che attende ogni uomo⁷¹.

⁶⁹ Da P. Florenskij a V. Lossky, da N. Berdjaev a P. Evdokimov, hanno tutti riconosciuto «nell'eremita di Sarov un testimone moderno della teologia della divinizzazione» (A. MAINARDI, «Prefazione», in V. KOTEL'NIKOV - S. SENYK - N. KAUCHTSCHISCHWILI E AA.VV. [edd.], *San Serafim*, 5-9: 6).

⁷⁰ P. EVDOKIMOV, «Un'icona della spiritualità russa», 29. Sulla salvezza intesa come “giustificazione” e come “santificazione” e sul loro rapporto con l'idea orientale di “divinizzazione”, si veda M. TENACE, *Dire l'uomo. Vol. II: dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*, Lipa, Roma 1997, 27-34.

⁷¹ E. BIANCHI, «Discorso di apertura del Convegno», in V. KOTEL'NIKOV - S. SENYK - N. KAUCHTSCHISCHWILI E AA.VV. (edd.), *San Serafim*, 35-37: 37. Sul «duplice orientamento dell'imitazione di Cristo: seguire il Crocifisso; rivivere con il Trasfigurato» che riassume la diversa sensibilità rispettivamente della tradizione cristiana occidentale e di quella orientale, si veda anche M. LOT-BORODINE, *Perché l'uomo diventi Dio*, 46-50.

3.2 *Anticipazione della trasformazione totale escatologica.* Secondo il giudizio di Pavel Evdokimov

L'esperienza riferita non è un'estasi, ma l'anticipazione della trasfigurazione dell'essere intero dell'uomo. La partecipazione dei sensi è in questo uno degli elementi che più colpiscono. La grazia provata, vissuta, sentita come dolcezza, pace, gioia e *luce*, anticipa lo stato del secolo futuro. Non è la soppressione dei sensi disordinati in seguito alla caduta, né la loro sostituzione con un organo ricettivo nuovo, bensì la loro *trasfigurazione*, la sopraelevazione allo stato normativo⁷².

Il corpo stesso partecipa alla santificazione, il regno di Dio compiuto si manifesta anticipatamente nella totalità dell'essere umano. Qualcosa di simile avviene nella liturgia: il canto ascoltato, l'icona contemplata, l'incenso "annusato", la materia dei sacramenti consumata. La materia si rivela qui «una funzione dello spirito e veicolo dello spirituale»⁷³, essa viene riabilitata come "carne della risurrezione". La luce divina rimane «né materiale né sensibile né intellettuale, ma essa si lascia contemplare dagli occhi del corpo trasfigurato. Dio si fa conoscere all'uomo ricostituito e riportato alla sua integrità in Cristo»⁷⁴. Non si tratta di una grossolana materializzazione dello spirituale, ma della «comunione della natura creata dell'uomo intero con l'increato di Dio»⁷⁵.

Questa trasfigurazione riguarda la *totalità* della persona. La purificazione ascetica non termina nella disincarnazione, ma nella pneumatizzazione dello spirito e della carne mediante lo Spirito Santo e quindi nella spiritualizzazione dell'uomo nella sua totalità, nella trasparenza del corpo e dell'anima alla realtà spirituale. La bellezza del regno di Dio si manifesta già attraverso le forme di questo mondo e le prepara a diventare il Regno⁷⁶.

⁷² P. EVDOKIMOV, «Un'icona della spiritualità russa», 36.

⁷³ P. EVDOKIMOV, «Un'icona della spiritualità russa», 37.

⁷⁴ P. EVDOKIMOV, «Un'icona della spiritualità russa», 37-38.

⁷⁵ P. EVDOKIMOV, «Un'icona della spiritualità russa», 38.

⁷⁶ «La salvezza-guarigione ricostituisce l'ordine, il *kósmos*, la bellezza, la sinfonia. *Fi-localia*, il titolo della raccolta degli scritti ascetici, significa *amore del bello*. Un santo è buono, ma anche bello, armonioso. La vita umana si struttura ordinatamente come un ufficio liturgico, come l'architettura di un tempio, come un'icona, che insegna l'arte di essere "somigliantissimi" all'ordine del Regno» (P. EVDOKIMOV, «Un'icona della spiritualità russa», 26-27).

Diversi commentatori hanno ampliato il senso di questo processo di rinnovamento escatologico, estendendolo alla creazione. Nell'intimo calore avvertito da Motovilov durante la conversazione con Serafim, nella luce soprannaturale che si irradiò dallo *starec* si riconosce la miracolosa potenza creatrice che trasforma il mondo rinnovato dal sacrificio redentivo di Cristo, la potenza trasformativa dell'amore cosmico che presiede alla ricreazione del mondo. Si tratta dello stesso potere di trasfigurare le cose che è rappresentato nella scena di Serafim che dà da mangiare all'orso, tipica della sua iconografia⁷⁷, e nei racconti di altri miracoli attribuiti al santo:

Le immagini dei miracoli di Serafim implicano che il potere del Creatore è duplice: non solo genera le cose secondo la natura, ma le trasforma in un modo inimmaginabile e incomprensibile. [...] Serafim credette e sperò che l'universo sensibile e le sue leggi fossero trasformate e ricreate dalla potenza del Dio che si fa conoscere, e che costantemente ama e conduce la sua creazione⁷⁸.

Ivan Kologrivov sottolinea il concetto di trasfigurazione di tutta la creazione come espressione di un "collettivismo spirituale" che trova forse le sue radici nel collettivismo antico della comunità rurale russa:

Il concetto di trasfigurazione di tutta quanta la creazione è collegato, nella coscienza religiosa russa, al concetto di salvezza generale. Non vi è in ciò nulla di sorprendente, ché trasfigurazione, "terra nuova" e "cielo nuovo", salvezza, non sono che una sola cosa; è sempre lo stesso concetto considerato sotto aspetti diversi. La coscienza religiosa russa non si è mai accontentata di considerare la salvezza individuale di un'anima, ma sempre la salvezza comune. Tutte le anime sono unite a vicenda e non una va a Dio senza trascinarne altre con sé: bisogna dunque salvarsi tutti insieme e non separatamente⁷⁹.

⁷⁷ Cf A.M. KOPIROVSKIJ, «L'iconografia di san Serafim», in V. KOTEL'NIKOV - S. SENYK - N. KAUCHTSCHISCHWILI e AA.VV. (edd.), *San Serafim*, 197-204: 200-201.

⁷⁸ L.J. STANTON, «La roccia, il sentiero e l'orso. Tre meditazioni su Serafim di Sarov», in V. KOTEL'NIKOV - S. SENYK - N. KAUCHTSCHISCHWILI e AA.VV. (edd.), *San Serafim*, 213-230: 227-228.229. Si veda anche P. Evdokimov: «Iconograficamente, come mostrano i nimbi, la luminosità dei corpi dei santi è ontologicamente normativa. Essa è sintomatica dello stato della nuova creatura» (P. EVDOKIMOV, «Un'icona della spiritualità russa», 28).

⁷⁹ I. KOLOGRIVOV, *Santi russi*, La Casa di Matriona, Milano 1977, 13.

Protologia ed escatologia, creazione e nuova creazione sembrano dunque intrecciarsi nel mondo trasfigurato dallo Spirito Santo. Come osserva E. Bianchi⁸⁰, la vita di Serafim – non solo l'episodio che chiude il *Colloquio* – è ormai diventata “annuncio pasquale”, rendendo così di nuovo trasparente l'intenzione originaria di Dio riguardo al destino dell'uomo e del creato. P. Evdokimov può concludere affermando che la teologia dello Spirito Santo in Serafim costituisce una interpretazione del senso della storia:

La sua teologia dello Spirito santo riguarda la filosofia della storia e il senso dell'esistenza nel tempo. Le condizioni inerenti al temporale, alle possibilità di mutamento, di evoluzione, di crescita, permettono di aumentare, di far crescere lo stato carismatico, di tramutarsi in fuoco e luce⁸¹.

3.3 *Pneumatologia e cristologia.* Abbiamo visto come nel *Colloquio* san Serafim dichiara che le azioni virtuose compiute “in Nome di Cristo” ci procurano la grazia dello Spirito Santo e come l'acquisizione dello Spirito sia il vero fine della vita cristiana, in vista della partecipazione del credente alla stessa vita trinitaria. D'altra parte, uno degli effetti della azione trasfigurante dello Spirito Santo è un senso di benessere spirituale che coincide con il possesso della “pace di Cristo”, così come è difficile separare la gioia promessa da Gesù – un altro degli elementi che compongono la fisionomia di Motovilov trasfigurato – dalla gioia piena che egli assicura a coloro che osservano i suoi comandamenti e rimangono nel suo amore (cf Gv 15,9-11).

In un testo nel quale lo Spirito Santo è senza dubbio protagonista, il riferimento a Gesù Cristo è costante e in un certo senso la presenza dello Spirito in noi sta tra la fede in Cristo e la pace e la gioia di Cristo in noi e un giorno la vita eterna. Lo Spirito Santo è in noi per i meriti di Cristo, che ci ha ottenuto il perdono dei peccati. Lo Spirito realizza in noi le promesse di Cristo e forma in noi la forza mite e la tenerezza trasparente che sono il riflesso della perfezione della sua umanità. Se dunque è vero che la vita spirituale nella tradizione orientale non si presenta in prima battuta come sequela e imitazione di Cristo, il cristiano “pneumatoforo” che sta al verti-

⁸⁰ E. BIANCHI, “Prefazione”, 9.

⁸¹ P. EVDOKIMOV, «Un'icona della spiritualità russa», 33.

ce del suo itinerario di crescita spirituale visibilizza nel mondo l'adorabile umanità del Verbo fatto carne⁸².

3.4 Trasfigurazione, ultimo segno. La trasfigurazione vissuta da Motovilov e da Serafim è sicuramente un fatto straordinario, tuttavia va considerato che essa è solo il *quinto segno*, in ordine di tempo, che viene mostrato al giovane discepolo del santo *starec*, in seguito alla sua insistenza nel sapere come si manifesta lo Spirito e come egli possa essere sicuro di possederlo. Tale manifestazione esteriore è una grazia consolante concessa dall'amore materno di Dio che ha ascoltato la preghiera di Serafim⁸³.

Ma la presenza della grazia dello Spirito in noi, come risulta dai quattro segni precedentemente esibiti da Serafim, può essere già colta nel dinamismo di una fede viva, nella pratica della "vera vita cristiana" e nel desiderio ardente della comunione con Dio; nel discernimento dell'azione dello Spirito rispetto all'azione del demonio, grazie all'esperienza della pace di Cristo; nella luce che splende nel cuore del peccatore perdonato, come un vestito intessuto con la grazia dello Spirito Santo; infine nella sapienza divina che interpreta il senso delle Scritture.

In coerenza con questi segni, il *Colloquio* si chiude sgombrando il campo dall'idea che ciò che è avvenuto possa essere un privilegio riservato a pochi. Vedere la manifestazione dello Spirito è concesso al mondo intero, Motovilov deve esserne testimone:

Per conto mio ritengo – rispose padre Serafim – che il Signore vi aiuterà a conservare per sempre nella memoria questo fenomeno; diversamente, infatti, la sua grazia non si sarebbe piegata in modo così immediato alla mia umile preghiera e non sarebbe accorsa così repentinamente ad ascoltare il misero

⁸² In questo senso possiamo comprendere l'affermazione di P. Evdokimov, secondo il quale in Serafim «non c'è alcun cristocentrismo. Serafim segue la tradizione trinitaria della sua chiesa. [...] Così l'uomo, suggellato dallo Spirito, è cristoforo per essere dimora trinitaria. Nel pensiero patristico, Cristo è il grande precursore dello Spirito santo. Secondo Atanasio d'Alessandria, il Verbo – "Dio sarcoforo" – ha assunto la carne perché gli uomini possano ricevere lo Spirito santo, diventare "pneumatofori"» (P. EVDOKIMOV, «Un'icona della spiritualità russa», 28-29). Qualche perplessità, ci sia concesso, nasce solo dall'attribuzione a Cristo del ruolo di "precursore" dello Spirito santo, almeno se considerata alla luce del ruolo di "precursore" di Cristo riconosciuto a Giovanni Battista.

⁸³ Cf *Colloquio*, cap. VII, 110.

Serafim, tanto più che vi è stato concesso di comprendere ciò non a vostro esclusivo vantaggio, ma, per il vostro tramite, a vantaggio di tutta l'umanità, affinché voi stesso, essendovi convinto dell'azione di Dio, possiate rendervi utile anche agli altri⁸⁴.

18 gennaio 2019

⁸⁴ *Colloquio*, cap. VII, 117-118. «La trasfigurazione non è evento che si chiude sul trasfigurato, ma è evento che trasfigura quelli che ne sono i testimoni» (E. BIANCHI, «Presentazione all'edizione italiana», 18-19).