

Giuseppe Redaelli

Noli foras ire: Il cuore come sorgente e luogo del dialogo.

La spiritualità di Chiara da Montefalco e il ruolo dell'interiorità nella mistica di S. Agostino.

La croce nel cuore: interiorità e mistica in Chiara da Montefalco

Dopo alcuni giorni, una monaca pose una croce proprio di fronte a dove giaceva Chiara. Quando Chiara la vide, disse: "Perché è stata posta lì codesta croce?" E le fu risposto tramite una delle monache: "Chiara, codesta croce lì abbiamo posto come simbolo del Cristo crocifisso, e poiché sono molte cose in modo eccellente sono poste in essa". Chiara disse: "Sorella, non occorre portare per me la croce, perché io ho nel mio cuore la croce di Cristo".¹

Chiara da Montefalco è malata, prossima alla morte. Una volta attivissima, ora immobilizzata a letto, solo di tanto in tanto riesce ancora a muovere le proprie membra, a manifestare esternamente la grande ricchezza della sua vita interiore. È allora che le monache, pensando di meglio preparare la madre alla morte, o forse cercando di dare un senso alle sue sofferenze nel ricordo dell'agonia di Cristo, pongono di fronte al suo capezzale un crocifisso. Da questo episodio, così banale, nasce un dialogo che rivela il carattere singolare della spiritualità di Chiara e insieme il suo progresso sulla via mistica.

Nel dialogo, le monache sono presenza collettiva - una di loro è portavoce per tutte, ma il suo discorso è discorso collettivo, e le sue parole sono parole anonime, della collettività che vede nel simbolo esterno - la croce di Cristo - un valore salvifico e imprescindibile: così, infatti, non si nomina né si identifica chi risponde alla domanda della badessa di Montefalco, ma "fuit per un'amica dominarum responsum" - sottolineando con il passivo l'anonimità della risposta e, con essa, il carattere inautentico della spiritualità delle monache.

Di fronte al discorso anonimo delle consorelle, voce collettiva e senza individualità, Chiara parla in prima persona: si pensi all'antitesi tra il "noi" anonimo usato dalla consorella che fa da tramite alla voce della collettività ("per unam dominarum") e le parole di Chiara, diretta espressione della individualità direttamente coinvolta nell'esperienza personale, con l'insistenza sul pronome di prima persona ("pro me [...] ego").

Come individuo, Chiara è personalmente impegnata nell'esperienza spirituale; e il luogo di tale esperienza non è lo spazio esterno, segnato dalla distanza, per cui la croce è posta "di fronte" al luogo dove giace Chiara (e l'espressione segna, appunto, la distanza, e quindi il

¹ A. Semenza, *Vita sanctae Clarae de Cruce Ordinis Eremitarum Sancti Augustini, ex codice Montefalconensi saeculi XIV desumpta*, "Analecta Augustiniana", XVII (1939-1940), p. 55: "Post dies autem aliquos quedam domina in Clare iacentis oppositum posuit quamdam crucem. Quam cum Clara vidisset, dixit: 'Quare est ibi posita crux ista?'. Et fuit per unam dominarum responsum: 'Clara, istam crucem ibi posuimus propter Christi crucifixi similitudinem, et quia plures res optime sunt in ipsa'. Clara dixit: 'Soror, non oportet pro me crucem deferri, qui ego in corde meo habeo crucem Christi'."

distacco, tra la sofferenza salvifica di Cristo e l'esperienza di sofferenza, umanissima, della donna); ma la croce è *in corde meo*, "nel mio cuore", all'interno del cuore. Ben "cinque volte", ci ricorda il suo biografo Berengario di Sant'Africano, "Chiara, durante la malattia per cui doveva passare da questo mondo, disse di avere la croce di Cristo in cuore".²

Questo episodio si inserisce in una sequenza molto particolare all'interno della biografia di Chiara. Siamo infatti nel capitolo intitolato, nella traduzione di Roberto Sala, OSA, "Ultima settimana", e dedicato proprio alla narrazione dell'ultima settimana di vita di Chiara. Il capitolo si apre con il ricordo della festa di San Lorenzo, in occasione della quale "Chiara, il volto tutto ilare, cominciò a sciogliere e a muovere le membra, che per più giorni non aveva potuto muovere".³ La collocazione temporale appare significativa per contrasto: se Lorenzo muore tra atroci sofferenze, legato su una graticola, Chiara invece sente inizialmente svanire le proprie sofferenze e ritrova la libertà del movimento dopo la malattia. Eppure il martirio di San Lorenzo annuncia anche la conclusione del percorso terreno di Chiara, cosa di cui lei stessa è consapevole: "Dite a Santa Maria che accolga la mia anima", ricorda infatti alle sue consorelle.⁴ Il capitolo si conclude poi con la morte di Chiara, avvenuta "poco prima dell'ora terza",⁵ e con la successiva visione della presentazione di Chiara in cielo da parte degli angeli, avuta dall'anziana vergine Sibia.⁶ Se il momento della morte coincide con quello della discesa dello Spirito Santo sugli apostoli,⁷ momento chiave nella nascita della nuova Chiesa in adempimento alle promesse del Cristo, la visione appone il suggello della testimonianza santa, per visione, alla santità di Chiara, salvatrice di anime.

Tra l'incipit e l'excipit, il capitolo svolge il racconto degli ultimi giorni di Chiara, vissuti tra misteriose visioni, che le sue consorelle e gli astanti possono per lo più solo interpretare, e l'affermazione, più volte ripetuta dalla badessa, che, avendo ormai nel cuore la croce di Cristo, tutti i simboli esteriori le sono inutili. Attraverso le affermazioni di Chiara, come attraverso le supposizioni delle monache di fronte alle visioni, si tratteggia il volto di un'esperienza mistica sprofondata nel segreto dell'interiorità, cui agli astanti è dato di cogliere solo un'ombra, nei frammenti di discorso che sfuggono alle labbra di Chiara privi di contesto e spesso di linearità; e in un'interpretazione di un contesto di gesti, silenzi, sguardi che, privi della parola pronunciata, sembrano nascondere mentre rivelano. È la prepotenza del mistero, che, mentre si rivela, cela la propria profondità e invita così chi ne è testimone a scavare, in uno sforzo interpretativo condannato, dal silenzio stesso, a restare senza fine.

Al centro di tutto, con forza prorompente, si pone il mistero della croce, che Chiara afferma più volte di recare in sé. La presenza della croce nel cuore di Chiara, che si pone

² *Ivi*, p. 23: "Ipsa etiam Clara in infirmitate qua transit de hoc mundo, dixit quinquies se Christi crucem habere in corde".

³ Berengario di Donadio, *Vita di Chiara da Montefalco*, a cura di Rosario Sala, Roma: 1991, p. 98.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ivi*, p. 106.

⁶ *Ivi*, p. 107.

⁷ Cfr. At 2, 15.

“non solo a livello di immaginazione nella contemplazione, ma anche fisicamente e sensibilmente”, ha origine da una visione:

Un bellissimo giovane, il Signore Gesù Cristo, in vesti candide e con una croce sulle spalle simile e uguale nella forma e nella grandezza alla vera croce, su cui egli fu crocifisso, apparve a Chiara mentre stava pregando. Questi le disse poi: “Io cerco un luogo solido, in cui possa piantare la croce, e al dare un terreno alla croce qui trovo un luogo adatto”. Ed ancora Cristo aggiunse: “Se vuoi essere figlia, muori sulla croce”.⁸

L’esperienza mistica trasforma il corpo stesso di Chiara, tanto che essa ha in sé, nel proprio cuore, la croce di Cristo “fisicamente e sensibilmente”; anzi, “uno dei bracci della croce che portava nel cuore aveva trafitto il cuore stesso e lo aveva perforato fino esternamente, come fu noto dopo la morte di Chiara a tutti coloro che lo volevano vedere”⁹. E il suo cuore, come ha notato con grande sensibilità Heather Webb nel suo *The medieval heart*, è molto più di un semplice organo adibito al pompaggio del sangue attraverso vene e arterie, come sarebbe diventato dopo le scoperte di Harvey sull’anatomia¹⁰. Il cuore di Chiara, invece, è al contempo luogo e terreno in cui piantare la croce perché, strumento di salvezza, si e ci elevi verso il cielo e, come albero, produca nuovi frutti di cui nutrire i cristiani; ed è libro, in cui ritrovare, con l’attento scrutinio dell’esegeta e del teologo, i segni mistici che portano alla salvezza; ed è vissuto personale che si fa sorgente di miracoli e trasformazioni di altri individui, e dell’intera società.

Il cuore è anche il luogo da cui emerge e a cui giunge il sentimento, da cui muove e a cui giunge il pensiero; e l’esperienza mistica di Chiara muove dall’interno verso l’esterno; e non si nutre di segni visibili, ma anzi origina da e ha il suo luogo in un segno nascosto nello spazio più intimo della persona: la sua interiorità. La croce, simbolo esterno, strumento di tortura ed elevazione di Dio nello spazio, è qui sorgente da cui scaturisce la vita mistica; ed è posta all’interno. Se nella vita di Cristo la croce è punto di arrivo, in Chiara diventa luogo di origine dell’esperienza spirituale.

Questa prospettiva si capovolge nel miracolo successivo alla morte di Chiara: quando le consorelle sezionano il corpo della santa, per trarne delle reliquie, ecco che vi ritrovano il segno esteriore della croce di Cristo:

La croce non era unita in nessuna parte con la carne del cuore, ma posta e premuta dentro una cavità o celletta dello stesso, come se fosse stata posta dentro una custodia del tutto simile e conforme ad essa, tanto che per la qualità della carne, del cuore e della croce e per la disposizione della superficie e per la solidità, poteva venir presa fuori e appariva chiarissimamente alla vista e all’osservazione. Però la croce nella parte inferiore aveva un piccolo nervo sottile come un filo per il quale

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*. Traduzione in Leonardi (1988).

¹⁰ H. Webb, *The medieval heart*, Yale: 2010, Kindle edition, pos. 46-56 di 4123 e pos. 2684 di 4123.

era tanto cresciuta nel cuore della vergine, che le parti superiori della croce stessa e dei bracci trasversali avevano occupato la volta superiore del cuore e stavano poste e nascoste tra la carne e il cuore stesso e uno dei bracci aveva completamente perforato il cuore. Il piede o per meglio dire il tronco della croce era in parte scoperto e in parte, nella lunghezza, posto tra la carne della celletta concava del cuore.¹¹

Berengario spende diverse pagine nella descrizione della croce e degli altri segni della passione ritrovati dalle monache all'interno del cuore di Chiara: la spugna, la lancia, la colonna della flagellazione, tre sassolini che evocano la Trinità. In questo modo, di fronte alle monache che l'avevano ascoltata e servita in vita, il cuore della badessa diventa spazio fisico in cui è possibile collocare la sua esperienza spirituale, e, in un certo senso, assistervi. Mentre in vita Chiara poteva narrare le proprie visioni a chi la circondava, condividendo così con le consorelle la propria intensa esperienza spirituale; da morta riesce a spezzare il velo del silenzio tramite il suo corpo, che diventa nuova geografia dell'esperienza spirituale vissuta e sua testimonianza nella materia della carne, dischiusa dal segreto dell'interiorità e resa presente a tutte le monache e, prima, e in seguito a tutta la comunità dei fedeli. In questo modo l'interiorità di Chiara diventa segno esteriore per chi può ritrovare il Cristo morto e risorto solo nell'esteriorità.

L'agiografia di Berengario di Donadio, tuttavia, offre più di una santa ad uso e consumo della massa dei fedeli - il testo offre anche una vista del percorso seguito da Chiara per giungere alla libertà dal segno esteriore. In questo, per molti versi Chiara sembra aderire alla consuetudine degli asceti a lei contemporanei, soprattutto se di sesso femminile: una pietà estrema, manifestatasi in tarda età, tale da assimilare la vocazione religiosa a un destino più che a una scelta; il concentrarsi sulla personalità eccezionale, pur all'interno di un contesto cenobitico che invita alla distribuzione dell'attenzione; e poi le pratiche ascetiche: frequenti digiuni e macerazioni, lunghe ore di preghiera, numerose genuflessioni, una solitudine ricercata spesso allo spasimo.¹² I prodotti di questo percorso di asceti sono visioni frequenti, spesso di profonda natura teologica, di solito costituenti una partecipazione intima e profonda a episodi della vita di Cristo, conoscenza prodigiosa di realtà nascoste, capacità di operare miracoli.

In Chiara da Montefalco, monaca e badessa agostiniana, si ritrovano certo i segni di santità tipici dei tempi cui appartiene; ma vi si ritrovano, in modo più particolare e specifico, aspetti del percorso spirituale e mistico tracciato da Agostino d'Ipbona. Proprio in quest'ottica, allora, l'esperienza della mistica va studiata, per vedere quali riflessi vi si trovino delle idee e degli insegnamenti del fondatore dell'ordine cui apparteneva. Per poter condurre questo studio, è però necessario muovere alla ricerca di una santa che, pur nella gran quantità di testimonianze scritte,¹³ sembra sempre eludere l'attenzione.

¹¹ *Ivi*, p. 110.

¹² Berengario di Donadio, *Vita di Chiara da Montefalco*, cit., pp. 24-27.

¹³ Rosario Sala, Introduzione, in Berengario di Donadio, *Vita di Chiara da Montefalco*, cit., p. 6.

La biografia di Berengario nulla ci dice dei genitori di Chiara e delle sue origini, se non che era originaria di Montefalco.¹⁴ La narrazione, infatti, si preoccupa di rivelare fin da subito le inclinazioni religiose di Chiara ancora giovanissima:

Attratta da Dio, fin dalla fanciullezza, ai desideri celesti, già a quattro anni si ritirava in qualche luogo della casa paterna e, stando con la sola camicia in qualunque stagione, ripeteva molte volte le preghiere che allora sapeva. Ma forse perché nella casa paterna non aveva sempre la possibilità di stare lungamente da sola, andava o si faceva portare in un luogo vicino, detto "castellare", dov'era la chiesa dedicata a S. Giovanni e lì, molte volte dimentica anche dei genitori, sentiva consolazioni e ardentissimi desideri, benché allora, per la tenera età, non sapesse che erano esperienze spirituali.¹⁵

I primi tratti con cui Chiara ci viene restituita sono tanto comuni nelle agiografie dell'epoca da risultare anonimi. Si osserva una bambina piccolissima fuggire le frequentazioni e i giochi della sua età per stare da sola, perdersi in fantasie e pensieri; e questi pensieri e quelle fantasie sono tinteggiati di colori e storie religiosi, così tipici di un'epoca in cui la religione si veicola, a chi non sa leggere, tramite immagini e racconti. I luoghi in cui Chiara bambina si perde nei suoi giochi solitari sono annessi a una Chiesa e al reclusorio retto dalla sorella maggiore, Giovanna. E ci si può anche immaginare l'influsso che una sorella più grande, già religiosa fervente e in fama di santità, possa avere avuto sulla bambina che spesso si reca a trovarla.

Eppure queste congetture ancora non ci restituiscono davvero Chiara, non la bambina, e certo non la donna straordinaria che sarebbe diventata. I pochi dati che abbiamo ci permettono però di cogliere, fin da subito, un tratto importante della spiritualità di Chiara: la ricerca della solitudine e la grande importanza data all'ascolto interiori. I luoghi in cui Chiara bambina si ritira, infatti, segnano una progressione ad una solitudine, a un isolamento sempre più grandi: dai *luoghi* della casa paterna in cui si ritira, ma in cui non può stare a lungo sola; al "castellare", fuori di casa, annesso alla chiesa di S. Giovanni; al reclusorio retto dalla sorella. Il percorso di Chiara porta lontano dalla casa paterna, verso luoghi sempre più riposti, isolati e chiusi. Ed è in questi luoghi che Chiara, ritiratasi in se stessa, inizia a prestare attenzione alle voci della propria interiorità, quelle "consolazioni e ardentissimi desideri" e le "dolcezze e desideri spirituali".¹⁶ Rispetto all'interiorità di Chiara, che domina prepotente la scena, i luoghi stessi restano solo come nomi e notazioni topografiche - fin da subito, nella biografia di Chiara da Montefalco, lo spazio esterno sembra dissolversi, a favore di un'interiorità che diventa l'unico spazio della vita spirituale; e il progressivo ritirarsi di Chiara può così avere come suo naturale compimento solo l'ingresso nella clausura - cui si accompagnerà un fiorire della vita interiore.

¹⁴ Berengario di Donadio, *Vita di Chiara da Montefalco*, cit., p. 22.

¹⁵ *Ivi*, pp. 22-23.

¹⁶ *Ibidem*.

Nella tradizione agostiniana, cui Chiara appartiene, il cammino verso Dio inizia sempre con il rivolgersi verso la propria interiorità. Muovendo dalle impressioni dei sensi, attraverso un progressivo movimento di astrazione razionale che è eredità della scuola platonica, Agostino invitava infatti il cristiano a muovere dagli oggetti esteriori per ritrovare, nell'interiorità, l'origine della bellezza che, tramite la percezione, vi ritrovava; e poi, nel constatare la superiorità dell'ordine e dell'armonia rispetto all'anima disordinata che ne è testimone, a trascendere anche la propria interiorità verso l'origine dell'ordine, dell'armonia e della ragione:

[...] il sommo Artefice ha disposto tutte le sue opere in modo ordinato, verso l'unico fine della bellezza. Nella sua bontà pertanto a nessuna creatura, dalla più alta alla più bassa, ha negato la bellezza che da Lui soltanto può venire, così che nessuno può allontanarsi dalla verità senza portarne con sé una qualche immagine. Chiediti che cosa ti attrae nel piacere fisico e troverai che non è niente altro che l'armonia; infatti, mentre ciò che è in contrasto produce dolore, ciò che è in armonia produce piacere. Riconosci quindi in cosa consista la suprema armonia: non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che trascendi l'anima razionale: tendi, pertanto, là dove si accende il lume stesso della ragione. A che cosa perviene infatti chi sa ben usare la ragione, se non alla verità? Non è la verità che perviene a se stessa con il ragionamento, ma è essa che cercano quanti usano la ragione. Vedi in ciò un'armonia insuperabile e fa' in modo di essere in accordo con essa. Confessa di non essere tu ciò che è la verità, poiché essa non cerca se stessa; tu invece sei giunto ad essa non già passando da un luogo all'altro, ma cercandola con la disposizione della mente, in modo che l'uomo interiore potesse congiungersi con ciò che abita in lui non nel basso piacere della carne, ma in quello supremo dello spirito.¹⁷

Nel percorso suggerito da Agostino, il cammino verso Dio muove dalle percezioni dei sensi alla memoria, per poi giungere all'intelletto, in un progressivo affinarsi verso l'astratto e lo spirituale. Rispetto al percorso platonico e plotiniano, tuttavia, quello suggerito da Agostino è muove dall'esame dell'esperienza e dei ricordi.¹⁸ Se i sensi sono il dischiudersi sulla bellezza che Dio ha posto nel mondo creato; lo scavo nella memoria permette, attraverso la meditazione sull'esperienza, di ritrovare la presenza di Dio negli eventi del proprio passato personale. E se i sensi invitano a considerare la bellezza che si coglie nel mondo, lo scavo nella memoria è atto volontario di ricerca, in cui l'oggetto e il motore della ricerca, Dio, diventa sempre più chiaro man mano che si procede in profondità e altezza. Nella vita spirituale agostiniana hanno un ruolo centrale l'intenzionalità della ricerca, la volontà e il desiderio che spingono a considerare, a riflettere, indagare senza sosta: in una parola a cercare protesi verso l'oggetto della ricerca.

¹⁷ *De vera religione*, 39, 72.

¹⁸ A. Fitzgerald (cur.), *Augustine through the ages*, Cambridge: 2009, pp. 454-456.

Questo aspetto della spiritualità agostiniana permette di comprendere a un diverso livello alcune affermazioni disseminate per tutta la biografia scritta da Berengario: Chiara, infatti, “già nella sua adolescenza fissava talmente lo sguardo della sua meditazione alla crudezza della passione di Christo che la maggior parte di quanto conosceva attraverso i sensi lo riferiva alle sue sofferenze”.¹⁹ Anche durante la pratica dei servizi, Chiara “aveva il cuore continuamente proteso verso Dio”.²⁰ Letti alla luce della spiritualità agostiniana, questi passi rivelano da un lato la protensione del desiderio e della volontà verso l’oggetto d’amore, Dio; e, dall’altro, lo sforzo volontario di ricercare il senso del presente nella memoria degli eventi della vita di Cristo; e, insieme, di ricercare la presenza di Dio in quanto avviene al presente. È questo il senso agostiniano della conversione, un rivolgersi di tutte le facoltà dell’anima e del corpo verso l’unione con l’unico oggetto-soggetto d’amore, Dio.

¹⁹ Berengario di Donadio, *Vita di Chiara da Montefalco*, cit., p. 35.

²⁰ *Ivi*, p. 27.

La voce dal cuore, Dio nel cuore: l'interiorità nella spiritualità di Agostino d'Ippona

Siamo a Cartagine, intorno all'anno 412.²¹ Dopo aver cantato con i fedeli il Salmo 30, il vescovo d'Ippona, Agostino, li invita a scrutarne con lui i segreti, "per scolpirli così nelle vostre orecchie e nelle vostre menti".²² Se si vuole pregare Dio, ricorda Agostino nel suo discorso, bisogna pregarlo nel cuore e dal cuore, non dalla bocca: il cuore è infatti il luogo del contatto e dell'incontro tra Dio e uomo, ed è dunque nel cuore, e dal cuore, che l'individuo deve invocare l'aiuto divino: "il grido rivolto a Dio non viene dalla voce, ma dal cuore [...] se gridi, grida dunque dal di dentro, Dio ode".²³

Commentando il salmo 137, Agostino ritorna su questo tema citando l'episodio biblico di Susanna, tratto dal libro di Daniele: accusata ingiustamente da due anziani, due giudici rispettati dal popolo, Susanna è condotta al tribunale per essere giudicata. Nella lettura che il vescovo d'Ippona dà dell'episodio, i due accusatori gridano, così che chiunque li senta; l'innocente, invece, restando in silenzio, grida col cuore ed è ascoltata da Dio. "Per questo, mentre gli uni meritavano il castigo, lei meritò d'essere esaudita".²⁴

Allo stesso modo, commenta Agostino, nel rivolgersi a Dio il salmista pone sull'altare della confessione a Dio tutto il suo cuore, offrendolo in olocausto: Dio ha infatti ascoltato le parole della sua bocca - ma si tratta della "bocca del cuore". Infatti, è nel cuore "che noi abbiamo una voce che Dio ascolta, mentre rimane del tutto impercettibile ad ogni orecchio umano".²⁵ Infatti, "l'orecchio di Dio si piega al tuo cuore. Come i nostri orecchi si volgono all'ascolto delle nostre parole, così l'orecchio di Dio ai nostri pensieri".²⁶

Perché il cuore sia aperto a Dio, l'individuo è invitato, attraverso le proprie parole e, soprattutto, le proprie azioni, a preparare un posto per Dio nel proprio cuore. Agostino utilizza il linguaggio della regalità che anima il salmo 46 per indicare il significato della presenza di Dio nel cuore:

Siede sul suo santo trono. I cieli sono dunque il suo santo trono? Vuoi anche tu essere il suo trono? Non credere di non poterlo essere; prepara per lui un posto nel tuo cuore; egli viene, e volentieri vi si stabilisce. Egli è certamente la virtù di Dio, e

²¹ S. ZARB, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, Malta, 1948, pp. 253-256.

²² *En. in ps.*, 30, II, 1.

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ivi*, 137, 2.

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ivi*, 148, 2.

la sapienza di Dio. Ma che cosa dice la Scrittura della sapienza? Dice che l'anima del giusto è il trono della sapienza. Orbene, se l'anima del giusto è il trono della sapienza, sia la tua anima giusta, e sarà il regale trono della sapienza. E di fatto, fratelli, forse che Dio non dimora in tutti gli uomini che vivono bene, che compiono il bene, che si comportano secondo la pia carità, e forse che non comanda loro? L'anima obbedisce a Dio che è in lei, ed essa stessa comanda alle membra. La tua anima comanda ad un tuo membro, e con questo comando si muove il piede, la mano, l'occhio, l'orecchio, insomma l'anima stessa comanda alle sue membra come se fossero suoi servi; ma essa a sua volta serve al suo Signore che risiede in lei. Non può comandare bene all'inferiore, se non si degna di obbedire al superiore. Dio siede sul suo santo trono.²⁷

Dio ha dunque sede nel cuore come un monarca siede sul proprio trono. Il cuore diviene qui il luogo della gloria, della potenza; e insieme il luogo del comando; e accettare Dio nel proprio cuore, preparargli un posto, significa sottomettere la propria esistenza al suo dominio, al suo controllo. In queste righe si coglie l'essenza del percorso monastico, tramite cui il monaco si priva di se stesso, dei propri desideri limitati e imperfetti, spesso causa di dolore, per farsi ricettacolo della volontà di Dio.

Se il cuore è luogo d'incontro con Dio, esso è tanto luogo di invocazione, quanto luogo di ascolto. Nel cuore, infatti, è possibile udire la voce di Dio, che vi risuona forte e viva. Infatti, "in segreto parla Dio, a molti parla nel cuore; e grande è il suono nel grande silenzio del cuore, quando a gran voce dice: *Sono la tua salvezza. Di', soggiunge, all'anima mia: sono la tua salvezza*".²⁸ L'immagine che Agostino offre ai suoi ascoltatori di allora, ai lettori di ogni tempo è quella di un immenso spazio, reso silenzioso dalla preparazione attenta all'ascolto, entro cui echeggia la voce di Dio; un luogo intimo in cui entrare, in cui rifugiarsi, per ritrovarsi nel dialogo con Dio.

L'ascolto della parola di Dio richiede un'azione simile a quella del ruminare, con cui Agostino indica il continuo riflettere, da parte di ogni cristiano, sul significato delle parole delle scritture:

[...] la ruminazione stessa, nella quale Dio indica gli animali puri, questo vuole insinuare, che ogni uomo deve accogliere nel suo cuore ciò che ascolta in modo tale da essere sollecitato a riflettervi ancora; simile quindi, quando ascolta, a colui che

²⁷ *Ivi*, 46, 10.

²⁸ *Ivi*, 38, 20.

mangia e, quando richiama alla mente le cose che ha ascoltato e le ripensa in una dolcissima riflessione, simile a colui che ruminava.²⁹

Il ruminare è quell'azione per cui il cibo è masticato lentamente e a lungo; è assaporato in ogni dettaglio, ed è assorbito con pazienza e con cura, senza affrettarsi. Così, sostiene Agostino, si dovrebbe ascoltare la parola di Dio: rigirandola con lentezza, senza fretta, assaporandola in ogni lettera, in ogni dettaglio, in tutta la dolcezza delle sensazioni che evoca, nella ricchezza dei significati che vi sono riposti. L'ascolto è in questo *ruminare* associato alla riflessione e anzi all'invito a riflettere. La parola di Dio chiama, invita chi l'ascolta ad assorbirla e a riflettervi, a nutrirsi per esserne rafforzato e trovarvi elemento di crescita e profondità. E, su tutto, si staglia la dolcezza dell'amore, del completo abbandonarsi e dedicarsi alla voce dell'altro.

Come l'invocazione a Dio, così anche il canto di lode deve andare oltre la voce esteriore, il suono fisico, per diventare canto di tutto l'essere, immerso nella quotidianità dell'esistenza. Commentando il salmo 148, Agostino traccia una via spirituale a Dio che, muovendo oltre il tempo e lo spazio limitati dell'orazione e del rito, trasforma ogni gesto in preghiera. Tale via richiede che l'individuo conformi tutta la propria esistenza ai precetti evangelici, incarnandoli in ogni gesto, in ogni azione; e, così facendo, richiede che tali precetti siano continuamente meditati, per poterli piegare in modo intelligente alle necessità e alle circostanze sempre cangianti dell'esistenza quotidiana, senza per questo tradirli. Così il concetto di "lode a Dio" muove oltre la parola e la voce, per estendersi all'intera esistenza del cristiano:

Occorre però che lodiate con tutto voi stessi: cioè, non deve lodar Dio solo la vostra lingua e la vostra voce ma anche la vostra coscienza, la vostra vita, le vostre opere. Lodiamo, certo, Dio adesso che siamo riuniti in assemblea, ma quando ciascuno torna alle sue occupazioni private, quasi cessa di lodare Dio. Non smetta di vivere bene, e continua sarà la lode a Dio. Interrompi la lode di Dio quando ti allontani dalla giustizia e da ciò che a lui piace. Se al contrario mai ti allontani dalla vita buona, anche se la tua lingua tace, la tua vita grida, e l'orecchio di Dio si piega al tuo cuore. Come i nostri orecchi si volgono all'ascolto delle nostre parole, così l'orecchio di Dio ai nostri pensieri.³⁰

²⁹ *Ivi*, 46, 1.

³⁰ *Ivi*, 148, 2.

Tale continua, attenta meditazione porta anche a una trasformazione dell'agire e dell'intenzione che lo regge, così che tutto l'individuo ne emerge trasfigurato:

Non può accadere che si renda colpevole di azioni cattive colui che nutre buoni pensieri. Le azioni infatti derivano dal pensiero, né c'è alcuno che possa far qualcosa o muovere le membra per agire, se non l'ha preceduto un ordine del pensiero. Vien da pensare alla reggia imperiale: tutto ciò che comanda l'imperatore si spande per tutto l'impero romano e voi lo vedete attuato nelle diverse province. Quanto movimento non segue a un semplice comando dell'imperatore che risiede in casa sua! Egli muove soltanto le labbra [per comandare], e si muovono tutte le province per l'esecuzione dei suoi ordini. Così è di ogni uomo: chi comanda è dentro, risiede nel cuore. Se è buono e dà ordini buoni, seguono buone azioni; se è cattivo e dà ordini cattivi, seguono azioni cattive. Se nel cuore risiede Cristo, cosa può comandare se non il bene? Se il padrone di casa è il diavolo, cosa può comandare se non il male? Dio ha voluto che dipendesse dal tuo arbitrio preparare il posto a Dio o al diavolo. Quando tu gli avrai preparato il posto, chi lo occuperà sarà il tuo sovrano.

La psicologia agostiniana risente ancora con forza della filosofia classica, che vedeva nel pensiero la sorgente dell'azione, e suona remota e irrealista a chi la incontra nel XXI secolo, dopo più di cent'anni di discorsi psicoanalitici sull'oscuro inconscio, dopo le filosofie di Schopenhauer e Nietzsche con la loro insistenza sull'irrazionalità del desiderio, della volontà e dell'esistere. L'accento è però posto qui non tanto sull'origine ontologica dell'azione, ma sulla pratica ascetica immersa nell'esistenza quotidiana - o sull'esistenza quotidiana immersa nella pratica ascetica. Così, nelle parole di Agostino, sono la continua meditazione e l'ascolto continuo della voce di Dio nel cuore, che permettono di trasformare l'essere umano.

Lo sguardo del vescovo d'Ipiona è tuttavia realistico: egli sa bene che l'esistenza del mondo è toccata dalla sofferenza, che rende difficile e faticoso il percorso ascetico. E dove non vi può essere guarigione dal dolore, è nell'interiorità del percorso ascetico, che si scopre la consolazione, piuttosto che nei segni di cui il mondo è cosparsa:

Orbene, fratelli, non badate soltanto al suono: quando lodate Dio, lodatelo con tutto l'essere. Canti la voce, canti la vita, cantino le opere. E se ancora ci sono il gemito, la tribolazione, la tentazione, sperate che tutto passerà e che arriverà il giorno in cui loderemo senza mai venir meno. Ecco, percorreremo celermente

questo salmo, che è [a voi] noto. Passa in rassegna l'intero universo creato e lo presenta in atto di lodare Dio. In certo qual modo lo esorta a lodare, quasi che l'abbia trovato reticente [nella lode].³¹

È in questo senso, allora, che Chiara da Montefalco non si limita alla consueta vita ascetica diffusa nel monachesimo cristiano, e fatta di frequenti macerazioni e penitenze; ma anzi trasforma il servizio quotidiano alle consorelle e al monastero in una pratica spirituale:

Chiara [...] accoglieva con umiltà il comando della rettrice riguardo ai servizi, ma anche senza il comando esplicito, volendo obbedire più all'intenzione che alla voce, quando era urgente fare qualcosa di utile lo faceva devotamente senza attendere che lo facesse un'altra o il comando; se poi un'altra avesse cominciato a fare quel lavoro, Chiara l'aiutava con deferenza. Faceva i servizi di cucina e puliva con le proprie mani, a proprio disprezzo, quei luoghi dove si ritiravano le religiose per le necessità corporali. Amava infatti disprezzare se stessa per l'impulso profondo dell'umiltà che la induceva a tali cose. Se a una delle religiose veniva imposta dalla rettrice una penitenza, Chiara faceva con essa la stessa penitenza. Durante però la pratica dei servizi aveva il cuore continuamente proteso verso Dio.

Nella pratica spirituale di Chiara, ogni singolo gesto o attività quotidiana sono pratica sul cammino verso Dio ed esercizio delle virtù ascetiche. L'accento, come sempre, non è tanto sulle attività, ma sull'intenzione, sulla volontà e sul desiderio che guidano ogni atto. Importanti diventano così i verbi con cui Berengario illustra l'esercizio ascetico: Chiara *accoglie* il comando della rettrice, a volte *obbedendo* più all'intenzione che alla voce; aiuta le consorelle e *ama* disprezzare se stessa nel dedicarsi ai lavori più umili. Ognuno dei verbi scelti da Berengario sottolinea l'intenzionalità dell'azione di Chiara, protesa a trasformare ogni aspetto dell'esistenza quotidiana in orazione.

Se il cristiano è invitato a creare un posto per Dio nel proprio cuore, l'attenta introspezione rivela che Dio è già presente nel cuore - che anzi Dio gli è più intimo del cuore stesso. Commentando il salmo 74, Agostino ricorda ai suoi ascoltatori che non vi è luogo dove sia possibile tramare di nascosto il male, perché: "se è Dio, è presente ovunque [...] dovunque nascosto e dovunque palese [...] Dio è più addentro del tuo stesso cuore [...] egli ti è più

³¹ *Ibidem*.

intimo di te stesso [...] Suo letto è il cuore [...] Il suo luogo sarai tu, se sarai buono, se lo avrai invocato e confessato".³²

Condizione prima della trasformazione interiore è l'umiltà, che fa sì che il cristiano, dimentico di se stesso, segua Dio, e, così facendo, ritrovi il proprio sé più autentico. La pratica di questa virtù, infatti, è già in sé un avvicinarsi al modello offerto da Cristo, nell'esempio che questi offre nell'incarnazione. L'ammonimento agostiniano muove dalla constatazione della distanza che separa l'eternità perfetta di Dio dalla condizione transeunte in cui l'essere umano si trova gettato:

Vogliamo raccomandarvi, diletteissimi fratelli, l'umiltà di nostro Signore Gesù Cristo; è lui stesso che la manifesta a tutti noi. Osservate quanta umiltà. Il profeta Isaia proclama: Ogni uomo è come l'erba e tutta la sua gloria è come un fiore del campo; l'erba diventa secca, il fiore appassisce, ma la Parola di Dio dura sempre. A qual punto egli disprezza e ritiene inferiore la carne! [...] Insisto, fate ancora attenzione, guardate il suo disprezzo per la carne: Ogni uomo è come l'erba e tutta la sua gloria è come un fiore di campo. Che cos'è l'erba? Che cos'è il fiore del campo? Vuoi sapere che cos'è l'erba? Lo dice di seguito: L'erba diventa secca, il fiore appassisce. E la Parola di Dio invece? Rimane in eterno.³³

Attraverso l'immagine biblica dell'*inardirsi* di erba e fiori, Agostino sottolinea la differenza ontologica tra Dio e l'uomo. Il tema del rapporto tra tempo ed eternità si risolve nel riconoscere il carattere effimero di chi nel tempo vive e dal tempo è travolto. Il susseguirsi serrato delle interrogative retoriche restituisce l'incalzare del discorso con cui il retore Agostino arringa i suoi ascoltatori, toglie loro il respiro, rende impossibile la riflessione attenta sulla domanda, e rende così tangibile il senso del fuggire via del tempo. L'insegnamento del vescovo d'Ipbona è così insieme essoterico ed esoterico: esoterico per la complessità del concetto entro cui si inserisce il discorso sull'umiltà, discorso che, come si vedrà in seguito, può essere afferrato, per la sua complessità, solo da chi possiede già un'attenta formazione; ma essoterico perché il concetto viene reso accessibile a tutti, tramite un discorso che si fa apprendimento esperienziale. In questo modo, in antitesi con l'impressione di un tempo che fugge prima che lo si possa afferrare si pone allora l'eternità, evocata a conclusione del paragrafo. "Quid Verbum Dei? Manet in aeternum",³⁴ afferma il testo latino; e nell'allitterazione del suono nasale bilabiale, con cui si apre e si

³² *Ivi*, 74, 9, *passim*.

³³ *Sermo* 341/A, 1.

³⁴ *Ibidem*.

chiude la breve affermazione, il ritmo serrato dell'interrogare subisce infine un arresto, a significare il contrasto tra il flusso inarrestabile del divenire e il quieto permanere di Dio.

Riconosciamo questa Parola che resta in eterno. Ascoltiamo l'Evangelista che esalta questa Parola: In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio; tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto. Ciò che è stato fatto in lui era la vita: e la vita era la luce degli uomini. Grande lode, appropriata al Verbo eterno. Eccelsa lode appropriata al Verbo di Dio che permane in eterno. Ma che cosa dice poco dopo l'Evangelista? E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi. Anche se il Verbo Dio avesse fatto appena questo, di diventare carne, sarebbe un'incredibile umiltà [...] Il Verbo di Dio divenne come l'erba, morì, risorse; pur essendo Dio fu crocifisso.³⁵

Il discorso del vescovo d'Ippona procede per contrasti, così da meglio sottolineare la distanza che separa il carattere transeunte dell'essere uomini gettati nel mondo, rispetto alla dimensione eterna del divino. Seguendo le parole del vangelo secondo Giovanni, a cui aggiunge propri scarni commenti, Agostino insiste sulla potenza creatrice della divinità e sulla sua eternità. E subito dopo, per contrasto, introduce prima l'incarnazione, poi la morte e resurrezione, accompagnate di nuovo dall'immagine dell'erba. Così facendo, il retore annulla la distanza proprio mentre la sottolinea: come Dio *si fa* erba di campo, e come erba muore; così l'essere umano è erba di campo, destinata a inaridire.

L'insegnamento del vescovo d'Ippona si approfondisce però dando un senso all'incarnazione, a quell'azzerarsi della distanza che la sottolinea e la rende più grande - e lo fa attraverso la metafora della malattia mortale (che Kierkegaard avrebbe tanto meditato) e della medicina offerta all'umanità tramite il sacrificio del Cristo:

Sono tutte cose incredibili: il fatto è che la tua malattia era diventata tanto grande, che poteva essere risanata solo da cose incredibili. Così venne quel Medico umile, trovò il malato giacente, si fece partecipe della sua debolezza, chiamandolo alla sua divinità; entrò nel terreno delle passioni uccidendo le passioni e fu steso sulla croce, morendo per uccidere la morte.³⁶

L'umanità condannata alla morte dalla scelta della lontananza da Dio qui diventa un malato, tanto debilitato dalla malattia da essere incapace di alzarsi; e a quel "malato giacente" (*iacentem aegrotum*) è contrapposto per chiasmo il *medicus humilis*, che gli si

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ibidem.*

avvicina, si abbassa e gli offre una cura non dall'alto, ma diventando lui, assumendo la sua stessa debolezza. Nel discorso agostiniano ogni gesto di Cristo è umiltà, e lo stesso atto del salvare il malato è espressione di umiltà: chi salva, infatti, non lo fa attraverso un'espressione di grandezza e di forza, con la potenza del miracolo che impone la trasformazione; ma per salvare il malato si trasforma nel malato, diventa lui, e la guarigione giunge quindi dall'interno della condizione umana. Agostino offre ai suoi ascoltatori l'immagine di un Dio che sceglie la debolezza, e nella cui debolezza si manifesta l'incommensurabile forza. Così, la morte non è sconfitta per l'autorità di un Dio che impone un comando, ma da un Dio che muore egli stesso; e le passioni non sono cancellate con un colpo di spugna; ma Dio si immerge nelle passioni per poterle vincere.

Nel discorso agostiniano, l'umiltà di Dio è sottolineata di nuovo dall'immagine dell'eucaristia: Cristo, infatti,

Divenne per noi alimento, da assumere, per essere risanati. Che cos'è questo alimento e chi nutre? Quelli che imitano l'umiltà del Signore. Ma tu non sai imitare questa umiltà. Tanto meno la divinità. Prova ad imitare l'umiltà, se ci riesci. Non sai quando, non sai da che parte? Egli, Dio, si è fatto uomo; tu, uomo, almeno riconosci di essere uomo. Almeno riconosci quello che egli si è fatto per te! Riconosci te attraverso lui. Considera che sei uomo e che tuttavia vali tanto che per te Dio si è fatto uomo. E non attribuire ciò a te con superbia ma alla sua misericordia; ci ha redento col suo sangue il nostro Signore Dio e volle che prezzo delle nostre anime fosse il suo sangue, sangue innocente.³⁷

La metafora eucaristica si sovrappone però qui a quella medica: il Cristo, infatti, si fa alimento risanatore che, come medicina, è offerto a un'umanità malata, prossima alla morte. Con una brusca virata, però, il discorso ritorna alla condizione dell'essere umano, mostrando così ancora una volta la possibilità di annullare la distanza mentre la si sottolinea. Solo chi imita l'umiltà di Dio, infatti, può sperare di nutrirsi dell'alimento che questi offre, per esserne così risanato. E il primo passo verso l'umiltà è proprio il riconoscere la propria umanità, il proprio essere uomo - essere fragilissimo, e tuttavia degno dell'amore più grande. In questo senso, Agostino invita i propri uditori a essere se stessi, a diventare non ciò che si illudono di essere, con le loro glorie e grandezze passeggiare, ma ciò che già sono, in quanto esseri umani e proprio perché esseri umani. Infatti è proprio quest'umiltà che, nel discorso agostiniano, permette di avvicinarsi a Dio negli spazi nascosti del cuore, per ascoltarne la voce:

³⁷ *Sermo* 341/A, 1

Prendete le vittime ed entrate nei suoi atri. Prendete le vittime. Ma cosa recherete entrando nei suoi atri? Ecco: la casa è divenuta grande e ci sono anche gli atri, e quelli che intendono offrire sacrifici debbono entrare negli atri. Orbene quali vittime recheremo? Tori, capri, pecore? No, certamente! Se tu ricercassi delle vittime, io te le offrirei prontamente. La vittima che dobbiamo offrire, ce la indica lui stesso; e vedete se per caso non sia proprio quella di cui si diceva poc'anzi: Confessione e bellezza al suo cospetto. La confessione è l'ostia gradita al Signore. O genti, che volete entrare nei suoi atri, non entratevi a mani vuote. Prendete le vittime. Ma quali vittime? Sacrificio gradito a Dio è uno spirito contrito, Dio non disprezza un cuore affranto e fiaccato. Entra nella casa di Dio con cuore umile e vi sarai entrato portando la vittima. Se invece sarai superbo, vi entrerai a mani vuote. Come faresti, infatti, a diventaer superbo se non fossi vuoto? poiché se fossi pieno non potresti gonfiarti. Ma in qual modo dovresti riempirti? Caricandoti della vittima da recarsi agli atri del Signore.³⁸

Il linguaggio di Agostino ricalca quello della religione antica, quello del discorso biblico. Ma il sacrificio con cui rendere omaggio a Dio non è quello di un animale, un bene esterno e la cui perdita non comporta davvero, per chi lo offre, un *sacrificio*; Il sacrificio è invece prima di tutto il sacrificio di sé, l'offerta di sé, delle proprie illusioni di grandezza e gloria e del proprio perdurare; e quindi l'aprirsi alla dimensione di un divino che è altro e oltre, eterno e grande e potente, e tutto questo all'interno del cuore.

Un simile discorso sulla necessità dell'umiltà si ritrova nella spiritualità di Chiara da Montefalco. Nel racconto di Berengario, Chiara è tanto vicina a Dio che, qualsiasi cosa gli chieda, questi la realizza. Quando, però, ella si vanta di ciò con un'altra monaca, ecco che tutti i doni spirituali si ritraggono da lei: arrogandosi una grandezza che le viene solo da Dio, Chiara manca di umiltà.³⁹ Dopo undici anni di sofferenza, però, Chiara riceve una nuova visione, che le svela il senso dell'umiltà attraverso simboli molto vicini a quelli usati da Agostino:

Trascorsi gli undici anni che durò la detta tribolazione, un giorno verso l'ora terza apparve a Chiara un uomo che teneva una lampada accesa con olio e, in mano, un manello di paglia. Egli pose la paglia sopra la fiamma, ma non riusciva ad accenderla. Chiara, meravigliata perché la paglia non si accendeva, sentì una voce

³⁸ *En. in ps.*, 95, 9.

³⁹ Berengario di Donadio, *Vita di Chiara da Montefalco*, cit., p. 36.

che diceva a quell'uomo: "Intingi la paglia nell'olio, e arderà facilmente". Così fu fatto. Chiara, tornata in sé, comprese chiarissimamente il significato della visione: la paglia del suo desiderio doveva essere immersa nell'olio dell'umiltà. Perciò da quel momento si sottomise completamente alla volontà divina [...]⁴⁰

L'erba inaridita del discorso agostiniano si fa qui *paglia* da ardere: l'erba verde, simbolo di vita effimera, ma colta nella sua pienezza, è ormai inaridita, è diventata fieno; ma un fieno che non può neppure, bruciando, produrre luce e calore, fino a quando non sia immerso "nell'olio dell'umiltà". È la stessa Chiara, tramite il filtro dell'agiografo, ad attribuire un significato alla visione: la paglia è il suo desiderio, ormai secco e inaridito, incapace di offrire persino luce e calore, incapace di vita. L'atto di immergersi, di sprofondare nell'olio, per esserne impregnata, evoca la necessità, da parte del cristiano, di abbracciare fin nell'intimo (*essere intriso di*) l'umiltà, che sola consente di bruciare della fiamma della passione divina, fiamma vitale e vera vita dello spirito.

L'umiltà viene così posta al centro della vita e del cammino spirituali del cristiano. Se questo percorso spirituale è visto come un edificio, l'umiltà ne costituisce le fondamenta, la base la cui solidità è necessaria perché sia possibile crescere in altezza. Divenuta badessa, per esempio, Chiara "divenne specchio e norma di santità e istruiva con l'esempio e con la dottrina le monache a lei sottoposte sul come dovessero progredire nell'amore preponendo a fondamento dell'edificio spirituale l'umiltà".⁴¹ La stessa badessa di Santa Croce in Montefalco "voleva occultare in tutto la sua santità", mostrandosi così perfetto esempio di umiltà.⁴² Ed è per umiltà, portata fino al sacrificio di sé (la *morte interiore*) che Chiara si fa luogo in cui Cristo possa piantare la propria croce, eleggendo il suo cuore a propria dimora.⁴³

Insediatosi nel cuore, scrive Agostino, Dio vi opera la sua trasformazione. Perché questo accade, è però necessario l'impegno volontario dell'individuo che si apre all'azione divina, abbandonandosi con l'umiltà che si è vista. Non è infatti la costrizione del comando che permette di "camminare nella legge di Dio", ma l'amore di quella giustizia che Dio è, e che segue dal seguire Dio e non sé, dal gloriarsi non di sé ma di Dio:

⁴⁰ *Ivi*, pp. 38-39.

⁴¹ *Ivi*, p. 42.

⁴² *Ivi*, p. 49.

⁴³ *Ibidem*.

In nessun modo può dirsi compiuto col cuore ciò che si compie per paura della pena, non per amore della giustizia. Del resto, se ci si limita a ciò che si compie esteriormente, non rubano né quelli che temono la pena né coloro che amano la giustizia; e perciò sono uguali quanto alla mano ma non quanto al cuore: simili nell'agire esteriore, diversi quanto alla volontà. Per questo costoro sono contrassegnati con queste parole: Generazione che non ha indirizzato al bene il suo cuore. Non è detto: " Le opere ", ma il cuore. Se infatti il cuore è retto, rette sono le opere; ma quando il cuore non è retto, non sono rette le opere, anche se sembrano tali. [...] Retto è Dio; perciò, unendosi a chi è retto come a norma assoluta, può diventare retto anche il cuore dell'uomo che in sé era perverso. Ma perché ci si possa, unire a Dio con il cuore in modo che il cuore ne risulti rettificato, ci si deve avvicinare a lui, non con i piedi, ma con la fede [...]⁴⁴

La metafora del cammino, del sentiero e del camminare verso Dio riveste grande importanza tanto nella vita spirituale dell'uomo antico e medievale (si pensi, per esempio, all'importanza concettuale ed esistenziale del pellegrinaggio, e alla metafora dello *homo viator* che definisce l'intera esperienza umana del cristiano).⁴⁵ In Agostino, il linguaggio che descrive la vita mistica è quello di un progressivo percorso interiore di avvicinamento a Dio. L'interiorità, simboleggiata dall'organo del cuore, si fa spazio da percorrere, distanza da colmare. In questo caso, la distanza è quella tra le *opere*, le azioni umane che hanno un inizio e una fine, e dunque si svolgono, si dipanano nel tempo; e l'essere eterno di Dio, il suo permanere nel mutamento, oltre passato, presente e futuro, senza inizio né fine. Per questo motivo, il veicolo con cui colmare la distanza non può essere un'azione (i "piedi" che camminano per percorrere lo spazio), anch'essa irrimediabilmente condannata ad essere immersa nel fluire del tempo, e dunque lontana da Dio. Veicolo per colmare tale spazio, tale distanza, è invece la fede, ad un tempo dono divino e atto umano, scelta di abbandonarsi al non fare e di lasciarsi guidare. Soltanto questo abbandono permette, in seguito, di *operare* in modo giusto:

Orbene, la volontà che è nel cuore retto è preparata dal Signore grazie alla fede che deve precedere e che assicura l'accesso a Dio, il quale è retto e può rettificare il cuore. Questa fede, preceduta dalla misericordia di Dio che chiama, sboccia in noi attraverso una docile sottomissione. Appena sbocciata, comincia ad accostare il cuore a Dio affinché egli lo faccia retto; e quanto più il cuore diviene retto, tanto maggiormente vede ciò che non vedeva e riesce a compiere ciò che prima non gli

⁴⁴ *Ivi*, 77, 10, *passim*.

⁴⁵ Cfr. F. Cardini, *Egeria*, in AA.VV., *Medioevo al femminile*, Roma-Bari: 1990, pp. 5-32.

riusciva [...] il cuore non può essere retto senza Dio e solo in Dio gli uomini cessano di camminare sotto la legge mossi da timore, come servi, e cominciano a camminare volentieri, come figli, in conformità della legge [...] Anima di questa volontà non è più il timore ma l'amore [carità] che si diffonde nei cuori dei credenti per mezzo dello Spirito Santo. A costoro è detto: Dalla grazia siete stati salvati per mezzo della fede, e questo non per vostra iniziativa ma è un dono di Dio. Non deriva dalle opere, affinché nessuno si insuperbisca. Noi siamo infatti plasmati da lui, creati in Cristo Gesù per le opere buone, che Dio ha preparato affinché camminiamo in esse.⁴⁶

La fede, che è insieme l'inclinazione ad abbandonarsi all'azione di Dio e l'atto dell'abbandonarsi, ha come propria premessa e proprio risultato l'amore di Dio. In Agostino, come si è già più volte osservato, non si trova una logica lineare. Quest'ultima, infatti, risente della temporalità, dell'aspetto lineare del tempo entro cui si sviluppa e si dipana; ed è quindi inadatta a discutere di Dio e della sua azione nel cuore umano. La logica del discorso agostiniano è invece diversa: come nell'eternità, il prima e il poi spesso vi coesistono si compenetrano l'uno dell'altro. Così, l'abbandonarsi a Dio e alla sua azione è atto di fiducia che, perché sia totale e sincero, solo l'amore rende davvero possibile; e insieme senza l'abbandonarsi a Dio, che permette di aprirsi a lui, l'amore non è davvero possibile. Come la fede, l'amore di Dio è allora frutto della pratica di fede (una pratica che non è pratica, un'azione che richiede che non si agisca) e la fede è nutrita dall'amore di Dio. È allora l'amore, unito alla fede, a rendere retto il cuore, che è tale solo retto quando cerca Dio per amore di Dio:

il cuore è retto con Dio, quando cerca Dio per amore di Dio. Una sola cosa desiderava quel tale dal Signore, e questa ricercherà: abitare per sempre nella casa del Signore e contemplare la beatitudine che egli procura. A lui dice il cuore dei fedeli: Mi sazierò non con i piatti di carne degli egiziani, non con i meloni e i poponi, non con l'aglio e la cipolla, cose che quella generazione perversa e provocatrice preferiva anche al pane celeste, e neppure con la manna visibile o con gli uccelli pennuti; ma mi sazierò quando si manifesterà la tua gloria. Questa è l'eredità del Nuovo Testamento, in rapporto al quale quell'antico popolo non fu trovato fedele. Era tuttavia la fede che anche allora, quando era velata, operava negli eletti, mentre ora, pur essendo già svelata, non è in molti dei chiamati: perché molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti. Tale era dunque la generazione perversa e

⁴⁶ *En. in ps.*, 77, 10.

provocatrice che, anche quando sembrava cercare Dio, lo amava con la bocca e gli mentiva con la lingua. Nel cuore non era retta con Dio, dato che lo amava solo per il conseguimento di quelle cose per le quali ricorreva all'aiuto di Dio.⁴⁷

Se la fede è abbandonarsi con umiltà a Dio, e l'umiltà è lasciare se stesso, offrire se stesso, con i propri individuali, piccoli desideri in sacrificio a Dio per seguirne il volere, allora non deve stupire che principio della ricerca e insieme risultato dell'amore di Dio è il conformarsi del cuore alla volontà di Dio. Agostino discute qui il valore della preghiera di petizione: chi segue la via cristiana, così come è delineata da Agostino, abbandonandosi alla volontà di Dio, non chiede in preghiera se non ciò che Dio vuole, e dunque le sue preghiere sono sempre esaudite; chi, invece, chiede cose contrarie alla volontà di Dio, non vedrà esaudita la propria preghiera:

Si dice retto il cuore d'un uomo quando questi vuole tutto quello che Dio vuole. Attenti! Ecco un tizio pregare affinché non gli succeda un qualcosa. Prega e la cosa avviene lo stesso. Potrà intensificare la preghiera; ciò nonostante la cosa indesiderata avviene egualmente. Ebbene, si sottometta alla volontà di Dio! Non opponga resistenza al volere supremo ma faccia come fece personalmente il nostro Signore, quando, vicino alla passione, facendosi quasi specchio della nostra debolezza, disse: La mia anima è triste fino alla morte. Era questo un esempio per noi: non che temesse effettivamente la morte, avendo il potere di dare la vita e di riprenderla. [...] Ci sono infatti anche ora molti che, nella loro debolezza, si rattristano per la morte che li attende. Ebbene, abbiano retto il cuore! Evitino la morte con ogni mezzo possibile ma quando evitarla sarà impossibile, ripetano le parole che il Signore disse non per sé ma per noi. E quali sono queste parole? Padre, se è possibile, passi da me questo calice! Ecco espressa la volontà umana. Ma, eccoti ora il cuore retto: Tuttavia, non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu, Padre.⁴⁸

È importante notare, nelle parole di Agostino, come l'atteggiamento di abbandono a Dio non precluda la possibilità di una vita attiva. Questa, infatti, sarebbe preclusa solo nel momento in cui ci si muovesse all'interno di una logica lineare. Abbandonarsi a Dio, però, richiede un atteggiamento umile; e si è visto come l'umiltà sia, nel negare se stessi, riconoscersi nella propria umanità - e dunque, negando se stessi, inverare se stessi. Così allora anche l'abbandono a Dio secondo la fede richiede, in Agostino, che l'umanità resti tale, e sia inverata e resa vitale nell'unione con la sorgente di tutto il creato. Così

⁴⁷ *En. in Ps.*, 77, 21, *passim*.

⁴⁸ *En. in Ps.*, 100, 6

l'individuo continuerà ad agire in quanto individuo, con i propri pensieri e desideri, pieno di sé mentre si svuota di sé, libero di agire proprio mentre abbandona ogni azione e scelta alla volontà di Dio.

L'espressione "amore di Dio", che occupa un ruolo di tale rilievo all'interno dell'opera agostiniana, vi è però intesa in due modi. Da un lato, infatti, vi si può leggere un genitivo oggettivo, per cui il cuore umano ama Dio, e Dio è oggetto dell'amore del cristiano che lo cerca:

Come infatti sapete, d'una persona che è amata da un'altra si dice che l'ha davanti agli occhi; mentre, quando uno si vede trascurato, si lamenta dicendo che non lo si tiene davanti agli occhi. Che vuol dire dunque avere davanti agli occhi? Amare.⁴⁹

In questo senso, l'amore è tensione verso l'altro, e Dio è l'altro da sé, che viene cercato attraverso un percorso di imitazione e preghiera, attraverso un progressivo e infinito avvicinarsi per asintoto alla sua alterità.

La stessa espressione *amor Dei*, tuttavia, può essere intesa nel senso del genitivo soggettivo, per cui l'*amore di Dio* è l'amore che Dio nutre per l'umanità. Questo Dio, che è amore e ama, guida il cuore verso sé, e lo fa dall'interno del cuore stesso, dove già risiede. Riflettendo sulla terza persona della Trinità, Agostino scrive che l'amore spirituale, autentico, quello slancio dello spirito verso l'altro che nel cristianesimo è detto *carità*, viene da Dio, ed è anzi Dio stesso: è lo Spirito Santo che anima il cuore d'amore. In questo amore, che avverte in sé per l'altro da sé e per Dio, il cristiano ritrova l'agire di Dio in sé - un agire che lo conduce al Dio che già cerca:⁵⁰ "L'uomo infatti non riceve se non da Dio l'amore per amare Dio".⁵¹ In questo senso, è lo Spirito Santo, amore di Dio e spirito di Dio, che abita nel cristiano e agisce nel segreto della sua vita interiore, operando una trasformazione lenta e profonda verso la perfezione cristiana.⁵²

La riflessione sulla natura dell'amore di Dio riconduce naturalmente il discorso sul carattere non lineare della logica agostiniana. E tale carattere si applica in egual modo al percorso ascetico e mistico insieme che conduce il cristiano verso Dio. Se, infatti, il primo passo di questo percorso consiste nel ritornare in se stesso, per preparare una dimora nel proprio cuore e invitare Dio ad abitarvi; tutto ciò è possibile solo perché Dio già è presente nella profondità del cuore, e, come amore, spinge l'individuo ad amare. Nei passi

⁴⁹ *En. in Ps.*, 100, 5.

⁵⁰ *De Trinitate*, 15, 18, 32.

⁵¹ *De Trinitate*, 15, 17, 31.

⁵² *Lettere*, 187, 8, 27-29; *Discorsi*, 72/A, 2.

analizzati, l'abitare di Dio nel cuore è definito tramite le immagini del trono e del letto. E se il *trono* evoca un'impressione di potenza e comando, collegabili all'immagine della maestà di Dio; esso è però anche un seggio, un luogo in cui fermarsi e porsi a sedere. L'immagine del cuore *letto* di Dio, presente nel commento di Agostino al salmo 74, evoca il concetto di riposo e di quiete - della presenza di Dio come quiete nel cuore umano, una quiete che il cristiano può trovare solo attraverso un lungo percorso di introspezione. Se Dio amore cerca l'uomo, e l'uomo mosso da questo amore cerca Dio, il cuore si offre come luogo della quiete di Dio, la quiete che Dio ha e dona e la quiete che Dio è; è il cuore il luogo in cui il cristiano può trascendere oltre la sua umanità, per spingersi fino al Dio che ama. In questo trascendere, quei simboli e segni puramente umani, con cui l'uomo significa le cose celesti, perdono valore. Sa bene questo Chiara della Croce, che, ormai giunta a ritrovare la croce di Cristo nel proprio cuore, non necessita più dei gesti simbolici, puramente esteriori, compiuti dalle sue monache. Pochi giorni prima della sua morte, infatti, Chiara sembra vivere in una dimensione diversa da quella delle consorelle: benché ancora in grado di interagire con la realtà quotidiana e con le persone che la circondano, la badessa di Montefalco appare muoversi anche in una realtà più profonda, intrisa di realtà spirituali:

Poiché le monache presenti comprendevano che stava lottando col diavolo, una di esse, benché Chiara parlasse con la massima sicurezza, le domandò: "Hai paura, Chiara?". Rispose: "Nessuna paura", e aggiunse: "Paura di che cosa, se ho nel mio cuore la croce del mio Signore Gesù Cristo crocifisso?". Allora una delle presenti volle fare su di essa il segno della croce. E Chiara le disse: "Perché mi fai il segno della croce? Non vi ho detto che la croce del Signore mio Gesù Cristo crocifisso l'ho dentro il mio cuore?".⁵³

È nella certezza di avere ritrovato dentro di sé la pienezza del mistero di Dio, la croce di Cristo, che Chiara può finalmente spegnersi in pace. I suoi ultimi momenti, nel racconto di Berengario, offrono un'immagine di quiete che sembra contrastare profondamente con l'esistenza animata da continue visioni e movimento di una donna forte, a volte dura con le consorelle:

Rimase seduta sul letto col corpo eretto e con un colore così bello e il volto così lieto e con tale ripresa delle forze fisiche che sembrava senza alcuna infermità e completamente guarita [...] essa sorrise alquanto [...] Poco dopo, rivolgendosi alle monache, disse: "Voi fate di vivere con Dio, perché io vado a lui". Appena detto questo, stando col corpo eretto e senza alcun mutamento delle membra o dei sensi, esalò lo spirito, rendendolo a Dio con tanta letizia che non si poté constatare

⁵³ Berengario di Donadio, *Vita di Chiara da Montefalco*, Roma: 1991, p. 100.

che il corpo nella separazione dall'anima subisse ansietà né dolore [...] Mirabile quella separazione del corpo dall'anima [...] Morì mantenendo il suo colore roseo, gli occhi soltanto alquanto elevati, senza alcun segno di dolore.⁵⁴

⁵⁴ *Ivi*, p. 102.

Bibliografia

A. Opere di S. Agostino d'Ippona

Tutte le opere citate sono disponibili online presso:

<http://www.augustinus.it/>, ultimo accesso 22 settembre 2018.

B. Fonti agiografiche sulla vita di Chiara da Montefalco

Berengario di Donadio, *Vita di Chiara da Montefalco*, a cura di Rosario Sala OSA, Roma: 1991.

B. Piergili da Bevagna, *Vita della beata Chiara detta della Croce da Montefalco dell'Ordine di Sant'Agostino*, Foglino: 1663.

A. Semenza, *Vita sanctae Clarae de Cruce Ordinis Eremitarum Sancti Augustini, ex codice Montefalconensi saeculi XIV desumpta*, "Analecta Augustiniana", XVII (1939-1940).

L. Tardy, *Vite della B. Chiara da Montefalco e della B. Rita da Cascia dell'Ordine degli Eremiti di Sant'Agostino*, Napoli: 1841.

B. Studi

AA.VV., *Medioevo al femminile*, Roma-Bari: 1990.

Nancy Caciola e Moshe Sluhovsky, The discernment of spirits in Medieval and Early Modern Europe, in *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, Vol. 1, No. 1 (2012), pp. 1-48.

Enrico Menestò, *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, Firenze: 1991.

Pyroska Nagy, Religious weeping in the Medieval West, in *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, Vo. 48, No. 2, Ritual in Its Own Right: Exploring the Dynamics of Transformation (Summer 2004), pp. 119-137.

Giovanni Pozzi e Claudio Leonardi (cur.), *Scrittrici mistiche italiane*, Marietti: 1988.

H. Webb, *The medieval heart*, Yale: 2010, Kindle edition