

BENEDETTO XVI

**I GRANDI SCRITTORI
MEDIEVALI DELLA CHIESA**

INDICE

GIOVANNI CLIMACO.....	5
BEDA IL VENERABILE.....	8
SAN BONIFACIO.....	11
AMBROGIO AUTPERTO.....	14
GERMANO DI COSTANTINOPOLI.....	17
GIOVANNI DAMASCENO.....	20
SAN TEODORO STUDITA.....	23
RABANO MAURO.....	26
GIOVANNI SCOTO ERIUGENA.....	29
SANTI CIRILLO E METODIO.....	32
SANT'ODDONE DI CLUNY.....	35
SAN PIER DAMIANI.....	38
SIMEONE IL NUOVO TEOLOGO.....	41
SANT'ANSELMO.....	44
PIETRO IL VENERABILE.....	47

SAN BERNARDO DI CHIARAVALLE	49
TEOLOGIA MONASTICA E TEOLOGIA SCOLASTICA	52
MODELLI TEOLOGICI A CONFRONTO: BERNARDO E ABELARDO	55
LA RIFORMA CLUNIACENSE	57
TEOLOGIA DELLA CATTEDRALE DAL ROMANICO AL GOTICO	59
UGO E RICCARDO DI SAN VITTORE	62
GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY	65
RUPERTO DI DEUTZ	68
GIOVANNI DI SALISBURY	71
PIETRO LOMBARDO	74
GLI ORDINI MENDICANTI	77
SAN FRANCESCO D' ASSISI.....	80
SAN DOMENICO DI GUZMAN	84
SANT' ANTONIO DI PADOVA	87
SAN BONAVENTURA – I: LA VITA.....	90
SAN BONAVENTURA – II: LA RIFLESSIONE SU SAN FRANCESCO.....	93
SAN BONAVENTURA – II: LA RIFLESSIONE SULLA TEOLOGIA	97

SANT'ALBERTO MAGNO	100
SAN TOMMASO D'AQUINO – I: LA VITA	103
SAN TOMMASO D'AQUINO – II: LA RIFLESSIONE FILOSOFICA	106
SAN TOMMASO D'AQUINO – III: GLI SCRITTI.....	109
BEATO GIOVANNI DUNS SCOTO	112

GIOVANNI CLIMACO

Cari fratelli e sorelle,

dopo venti catechesi dedicate all'Apostolo Paolo, vorrei riprendere oggi la presentazione dei grandi Scrittori della Chiesa di Oriente e di Occidente del tempo medioevale. E propongo la figura di Giovanni detto Climaco, traslitterazione latina del termine greco *klímakos*, che significa *della scala* (*klímax*). Si tratta del titolo della sua opera principale nella quale descrive la scalata della vita umana verso Dio. Egli nacque verso il 575. La sua vita si sviluppò dunque negli anni in cui Bisanzio, capitale dell'impero romano d'Oriente, conobbe la più grande crisi della sua storia. All'improvviso il quadro geografico dell'impero mutò e il torrente delle invasioni barbariche fece crollare tutte le sue strutture. Resse solo la struttura della Chiesa, che continuò in questi tempi difficili a svolgere la sua azione missionaria, umana e socio-culturale, specialmente attraverso la rete dei monasteri, in cui operavano grandi personalità religiose come quella, appunto, di Giovanni Climaco.

Tra le montagne del Sinai, ove Mosè incontrò Dio ed Elia ne udì la voce, Giovanni visse e raccontò le sue esperienze spirituali. Notizie su di lui sono conservate in una breve *Vita* (PG 88, 596-608), scritta dal monaco Daniele di Raito: a sedici anni Giovanni, divenuto monaco sul monte Sinai, vi si fece discepolo dell'abate Martirio, un "anziano", cioè un "sapiente". Verso i vent'anni, scelse di vivere da eremita in una grotta ai piedi del monte, in località di Tola, a otto chilometri dall'attuale monastero di Santa Caterina. Ma la solitudine non gli impedì di incontrare persone desiderose di avere una direzione spirituale, come anche di recarsi in visita ad alcuni monasteri presso Alessandria. Il suo ritiro eremitico, infatti, lungi dall'essere una fuga dal mondo e dalla realtà umana, sfociò in un amore ardente per gli altri (*Vita* 5) e per Dio (*Vita* 7). Dopo quarant'anni di vita eremitica vissuta nell'amore per Dio e per il prossimo, anni durante i quali pianse, pregò, lottò contro i demoni, fu nominato igumeno del grande monastero del monte Sinai e ritornò così alla vita cenobitica, in monastero. Ma alcuni anni prima della morte, nostalgico della vita eremitica, passò al fratello, monaco nello stesso monastero, la guida della comunità. Morì dopo il 650. La vita di Giovanni si sviluppa tra due montagne, il Sinai e il Tabor, e veramente si può dire che da lui si è irradiata la luce vista da Mosè sul Sinai e contemplata dai tre apostoli sul Tabor!

Divenne famoso, come ho già detto, per l'opera la *Scala* (*klímax*), qualificata in Occidente come *Scala del Paradiso* (PG 88,632-1164). Composta su insistente richiesta del vicino igumeno del monastero di Raito presso il Sinai, la *Scala* è un trattato completo di vita spirituale, in cui Giovanni descrive il cammino del monaco dalla rinuncia al mondo fino alla perfezione dell'amore. E' un cammino che – secondo questo libro – si sviluppa attraverso trenta gradini, ognuno dei quali è collegato col successivo. Il cammino può essere sintetizzato in tre fasi successive: la prima si esprime nella rottura col mondo al fine di ritornare allo stato dell'infanzia evangelica. L'essenziale quindi non è la rottura, ma il collegamento con quanto Gesù ha detto, il ritornare cioè alla vera infanzia in senso spirituale, il diventare come i bambini. Giovanni commenta: "Un buon fondamento è quello formato da tre basi e da tre colonne: innocenza, digiuno e castità. Tutti i neonati in Cristo (cfr *I Cor* 3,1) cominciano da queste cose, prendendo esempio da quelli che sono neonati fisicamente" (1,20; 636). Il distacco volontario dalle persone e dai luoghi cari permette all'anima di entrare in comunione più profonda con Dio. Questa rinuncia sfocia nell'obbedienza, che è via all'umiltà mediante le umiliazioni – che non mancheranno mai – da parte dei fratelli. Giovanni commenta: "Beato colui che

ha mortificato la propria volontà fino alla fine e che ha affidato la cura della propria persona al suo maestro nel Signore: sarà infatti collocato alla destra del Crocifisso!" (4,37; 704).

La seconda fase del cammino è costituita dal combattimento spirituale contro le passioni. Ogni gradino della scala è collegato con una passione principale, che viene definita e diagnosticata, con l'indicazione della terapia e con la proposta della virtù corrispondente. L'insieme di questi gradini costituisce senza dubbio il più importante trattato di strategia spirituale che possediamo. La lotta contro le passioni, però, si riveste di positività – non rimane una cosa negativa – grazie all'immagine del "fuoco" dello Spirito Santo: "Tutti coloro che intraprendono questa bella lotta (cfr *1 Tm* 6,12), dura e ardua, [...], sappiano che sono venuti a gettarsi in un fuoco, se veramente desiderano che il fuoco immateriale abiti in loro" (1,18; 636). Il fuoco dello Spirito Santo che è fuoco dell'amore e della verità. Solo la forza dello Spirito Santo assicura la vittoria. Ma secondo Giovanni Climaco è importante prendere coscienza che le passioni non sono cattive in sé; lo diventano per l'uso cattivo che ne fa la libertà dell'uomo. Se purificate, le passioni schiudono all'uomo la via verso Dio con energie unificate dall'ascesi e dalla grazia e, "se esse hanno ricevuto dal Creatore un ordine e un inizio..., il limite della virtù è senza fine" (26/2,37; 1068).

L'ultima fase del cammino è la perfezione cristiana, che si sviluppa negli ultimi sette gradini della *Scala*. Questi sono gli stadi più alti della vita spirituale, sperimentabili dagli "esicasti", i solitari, quelli che sono arrivati alla quiete e alla pace interiore; ma sono stadi accessibili anche ai cenobiti più ferventi. Dei primi tre - semplicità, umiltà e discernimento - Giovanni, in linea coi Padri del deserto, ritiene più importante l'ultimo, cioè la capacità di discernere. Ogni comportamento è da sottoporsi al discernimento; tutto infatti dipende dalle motivazioni profonde, che bisogna vagliare. Qui si entra nel vivo della persona e si tratta di risvegliare nell'eremita, nel cristiano, la sensibilità spirituale e il "senso del cuore", doni di Dio: "Come guida e regola in ogni cosa, dopo Dio, dobbiamo seguire la nostra coscienza" (26/1,5;1013). In questo modo si raggiunge la quiete dell'anima, l'*esichía*, grazie alla quale l'anima può affacciarsi sull'abisso dei misteri divini.

Lo stato di quiete, di pace interiore, prepara l'esicasta alla preghiera, che in Giovanni è duplice: la "preghiera corporea" e la "preghiera del cuore". La prima è propria di chi deve farsi aiutare da atteggiamenti del corpo: tendere le mani, emettere gemiti, percuotersi il petto, ecc. (15,26; 900); la seconda è spontanea, perché è effetto del risveglio della sensibilità spirituale, dono di Dio a chi è dedito alla preghiera corporea. In Giovanni essa prende il nome di "preghiera di Gesù" (*Iesoû euché*), ed è costituita dall'invocazione del solo nome di Gesù, un'invocazione continua come il respiro: "La memoria di Gesù faccia tutt'uno con il tuo respiro, e allora conoscerai l'utilità dell'*esichía*", della pace interiore (27/2,26; 1112). Alla fine la preghiera diventa molto semplice, semplicemente la parola "Gesù" divenuta una cosa sola con il nostro respiro.

L'ultimo gradino della scala (30), soffuso della "sobria ebbrezza dello Spirito", è dedicato alla suprema "trinità delle virtù": la fede, la speranza e soprattutto la carità. Della carità, Giovanni parla anche come *éros* (amore umano), figura dell'unione matrimoniale dell'anima con Dio. Ed egli sceglie ancora l'immagine del fuoco per esprimere l'ardore, la luce, la purificazione dell'amore per Dio. La forza dell'amore umano può essere riorientata a Dio, come sull'olivastro può venire innestato un olivo buono (cfr *Rm* 11,24) (15,66; 893). Giovanni è convinto che un'intensa esperienza di questo *éros* faccia avanzare l'anima assai più che la dura lotta contro le passioni, perché grande è la sua potenza. Prevale dunque la positività nel nostro cammino. Ma la carità è vista anche in stretto rapporto con la speranza: "La forza della carità è la speranza: grazie ad essa attendiamo la ricompensa della carità... La speranza è la porta della carità... L'assenza della speranza annienta la carità: ad essa sono legate le nostre fatiche, da essa sono sostenuti i nostri travagli, e grazie ad essa siamo circondati dalla misericordia di Dio" (30,16; 1157). La conclusione della *Scala* contiene la sintesi dell'opera con parole che l'autore fa proferire da Dio stesso: "Questa scala t'insegna la disposizione spirituale delle

virtù. Io sto sulla cima di questa scala, come disse quel mio grande iniziato (San Paolo): *Ora rimangono dunque queste tre cose: fede, speranza e carità, ma di tutte più grande è la carità (1 Cor 13,13)!*" (30,18; 1160).

A questo punto, s'impone un'ultima domanda: la *Scala*, opera scritta da un monaco eremita vissuto millequattrocento anni fa, può ancora dire qualcosa a noi oggi? L'itinerario esistenziale di un uomo che è vissuto sempre sulla montagna del Sinai in un tempo tanto lontano può essere di qualche attualità per noi? In un primo momento sembrerebbe che la risposta debba essere "no", perché Giovanni Climaco è troppo lontano da noi. Ma se osserviamo un po' più da vicino, vediamo che quella vita monastica è solo un grande simbolo della vita battesimale, della vita da cristiano. Mostra, per così dire, in caratteri grandi ciò che noi scriviamo giorno per giorno in caratteri piccoli. Si tratta di un simbolo profetico che rivela che cosa sia la vita del battezzato, in comunione con Cristo, con la sua morte e risurrezione. E' per me particolarmente importante il fatto che il vertice della "scala", gli ultimi gradini siano nello stesso tempo le virtù fondamentali, iniziali, più semplici: la fede, la speranza e la carità. Non sono virtù accessibili solo a eroi morali, ma sono dono di Dio a tutti i battezzati: in esse cresce anche la nostra vita. L'inizio è anche la fine, il punto di partenza è anche il punto di arrivo: tutto il cammino va verso una sempre più radicale realizzazione di fede, speranza e carità. In queste virtù tutta la scalata è presente. Fondamentale è la fede, perché tale virtù implica che io rinunci alla mia arroganza, al mio pensiero; alla pretesa di giudicare da solo, senza affidarmi ad altri. E' necessario questo cammino verso l'umiltà, verso l'infanzia spirituale: occorre superare l'atteggiamento di arroganza che fa dire: Io so meglio, in questo mio tempo del ventunesimo secolo, di quanto potessero sapere quelli di allora. Occorre invece affidarsi solo alla Sacra Scrittura, alla Parola del Signore, affacciarsi con umiltà all'orizzonte della fede, per entrare così nella vastità enorme del mondo universale, del mondo di Dio. In questo modo cresce la nostra anima, cresce la sensibilità del cuore verso Dio. Giustamente dice Giovanni Climaco che solo la speranza ci rende capaci di vivere la carità. La speranza nella quale trascendiamo le cose di ogni giorno, non aspettiamo il successo nei nostri giorni terreni, ma aspettiamo alla fine la rivelazione di Dio stesso. Solo in questa estensione della nostra anima, in questa autotrascendenza, la vita nostra diventa grande e possiamo sopportare le fatiche e le delusioni di ogni giorno, possiamo essere buoni con gli altri senza aspettarci ricompensa. Solo se c'è Dio, questa speranza grande alla quale tendo, posso ogni giorno fare i piccoli passi della mia vita e così imparare la carità. Nella carità si nasconde il mistero della preghiera, della conoscenza personale di Gesù: una preghiera semplice, che tende soltanto a toccare il cuore del divino Maestro. E così si apre il proprio cuore, si impara da Lui la stessa sua bontà, il suo amore. Usiamo dunque di questa "scalata" della fede, della speranza e della carità; arriveremo così alla vera vita.

(Aula Paolo VI, Udienza generale di Mercoledì 11 febbraio 2009)

BEDA IL VENERABILE

Cari fratelli e sorelle,

il Santo che oggi avviciniamo si chiama Beda e nacque nel Nord-Est dell'Inghilterra, esattamente in Northumbria, nell'anno 672/673. Egli stesso racconta che i suoi parenti, all'età di sette anni, lo affidarono all'abate del vicino monastero benedettino perché venisse educato: "In questo monastero – egli ricorda – da allora sono sempre vissuto, dedicandomi intensamente allo studio della Scrittura e, mentre osservavo la disciplina della Regola e il quotidiano impegno di cantare in chiesa, mi fu sempre dolce o imparare o insegnare o scrivere" (*Historia eccl. Anglorum*, V, 24). Di fatto, Beda divenne una delle più insigni figure di erudito dell'alto Medioevo, potendo avvalersi dei molti preziosi manoscritti che i suoi abati, tornando dai frequenti viaggi in continente e a Roma, gli portavano. L'insegnamento e la fama degli scritti gli procurarono molte amicizie con le principali personalità del suo tempo, che lo incoraggiarono a proseguire nel suo lavoro da cui in tanti traevano beneficio. Ammalatosi, non smise di lavorare, conservando sempre un'interiore letizia che si esprimeva nella preghiera e nel canto. Concludeva la sua opera più importante la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* con questa invocazione: "Ti prego, o buon Gesù, che benevolmente mi hai permesso di attingere le dolci parole della tua sapienza, concedimi, benigno, di giungere un giorno da te, fonte di ogni sapienza, e di stare sempre di fronte al tuo volto". La morte lo colse il 26 maggio 735: era il giorno dell'Ascensione.

Le Sacre Scritture sono la fonte costante della riflessione teologica di Beda. Premesso un accurato studio critico del testo (ci è giunta copia del monumentale *Codex Amiatinus* della Vulgata, su cui Beda lavorò), egli commenta la Bibbia, leggendola in chiave cristologica, cioè riunisce due cose: da una parte ascolta che cosa dice esattamente il testo, vuole realmente ascoltare, comprendere il testo stesso; dall'altra parte, è convinto che la chiave per capire la Sacra Scrittura come unica Parola di Dio è Cristo e con Cristo, nella sua luce, si capisce l'Antico e il Nuovo Testamento come "una" Sacra Scrittura. Le vicende dell'Antico e del Nuovo Testamento vanno insieme, sono cammino verso Cristo, benché espresse in segni e istituzioni diverse (è quella che egli chiama *concordia sacramentorum*). Ad esempio, la tenda dell'alleanza che Mosè innalzò nel deserto e il primo e secondo tempio di Gerusalemme sono immagini della Chiesa, nuovo tempio edificato su Cristo e sugli Apostoli con pietre vive, cementate dalla carità dello Spirito. E come per la costruzione dell'antico tempio contribuirono anche genti pagane, mettendo a disposizione materiali pregiati e l'esperienza tecnica dei loro capimastri, così all'edificazione della Chiesa contribuiscono apostoli e maestri provenienti non solo dalle antiche stirpi ebraica, greca e latina, ma anche dai nuovi popoli, tra i quali Beda si compiace di enumerare gli Iro-Celti e gli Anglo-Sassoni. San Beda vede crescere l'universalità della Chiesa che non è ristretta a una determinata cultura, ma si compone di tutte le culture del mondo che devono aprirsi a Cristo e trovare in Lui il loro punto di arrivo.

Un altro tema amato da Beda è la storia della Chiesa. Dopo essersi interessato all'epoca descritta negli *Atti degli Apostoli*, egli ripercorre la storia dei Padri e dei Concili, convinto che l'opera dello Spirito Santo continua nella storia. Nei *Chronica Maiora* Beda traccia una cronologia che diventerà la base del Calendario universale "*ab incarnatione Domini*". Già da allora si calcolava il tempo dalla fondazione della città di Roma. Beda, vedendo che il vero punto di riferimento, il centro della storia è la nascita di Cristo, ci ha donato questo calendario che legge la storia partendo dall'Incarnazione

del Signore. Registra i primi sei Concili Ecumenici e i loro sviluppi, presentando fedelmente la dottrina cristologica, mariologica e soteriologica, e denunciando le eresie monofisita e monotelita, iconoclastica e neo-pelagiana. Infine redige con rigore documentario e perizia letteraria la già menzionata *Storia Ecclesiastica dei Popoli Angli*, per la quale è riconosciuto come “il padre della storiografia inglese”. I tratti caratteristici della Chiesa che Beda ama evidenziare sono: a) *la cattolicità* come fedeltà alla tradizione e insieme apertura agli sviluppi storici, e come ricerca della unità nella molteplicità, nella diversità della storia e delle culture, secondo le direttive che Papa Gregorio Magno aveva dato all’apostolo dell’Inghilterra, Agostino di Canterbury; b) *l’apostolicità e la romanità*: a questo riguardo ritiene di primaria importanza convincere tutte le Chiese Iro-Celtiche e dei Pitti a celebrare unitariamente la Pasqua secondo il calendario romano. Il *Computo* da lui scientificamente elaborato per stabilire la data esatta della celebrazione pasquale, e perciò l’intero ciclo dell’anno liturgico, è diventato il testo di riferimento per tutta la Chiesa Cattolica.

Beda fu anche un insigne maestro di teologia liturgica. Nelle Omelie sui Vangeli domenicali e festivi, svolge una vera mistagogia, educando i fedeli a celebrare gioiosamente i misteri della fede e a riprodurli coerentemente nella vita, in attesa della loro piena manifestazione al ritorno di Cristo, quando, con i nostri corpi glorificati, saremo ammessi in processione offertoriale all’eterna liturgia di Dio nel cielo. Seguendo il “realismo” delle catechesi di Cirillo, Ambrogio e Agostino, Beda insegna che i sacramenti dell’iniziazione cristiana costituiscono ogni fedele “non solo cristiano ma Cristo”. Ogni volta, infatti, che un’anima fedele accoglie e custodisce con amore la Parola di Dio, a imitazione di Maria concepisce e genera nuovamente Cristo. E ogni volta che un gruppo di neofiti riceve i sacramenti pasquali, la Chiesa si “auto-genera”, o con un’espressione ancora più arditata, la Chiesa diventa “madre di Dio”, partecipando alla generazione dei suoi figli, per opera dello Spirito Santo.

Grazie a questo suo modo di fare teologia intrecciando Bibbia, Liturgia e Storia, Beda ha un messaggio attuale per i diversi “stati di vita”: a) agli studiosi (*doctores ac doctrices*) ricorda due compiti essenziali: scrutare le meraviglie della Parola di Dio per presentarle in forma attraente ai fedeli; esporre le verità dogmatiche evitando le complicazioni eretiche e attenendosi alla “semplicità cattolica”, con l’atteggiamento dei piccoli e umili ai quali Dio si compiace di rivelare i misteri del Regno; b) i pastori, per parte loro, devono dare la priorità alla predicazione, non solo mediante il linguaggio verbale o agiografico, ma valorizzando anche icone, processioni e pellegrinaggi. Ad essi Beda raccomanda l’uso della lingua volgare, com’egli stesso fa, spiegando in Northumbro il “Padre Nostro”, il “Credo” e portando avanti fino all’ultimo giorno della sua vita il commento in volgare al Vangelo di Giovanni; c) alle persone consacrate che si dedicano all’Ufficio divino, vivendo nella gioia della comunione fraterna e progredendo nella vita spirituale mediante l’ascesi e la contemplazione, Beda raccomanda di curare l’apostolato - nessuno ha il Vangelo solo per sé, ma deve sentirlo come un dono anche per gli altri - sia collaborando con i Vescovi in attività pastorali di vario tipo a favore delle giovani comunità cristiane, sia rendendosi disponibili alla missione evangelizzatrice presso i pagani, fuori del proprio paese, come “*peregrini pro amore Dei*”.

Ponendosi da questa prospettiva, nel commento al *Cantico dei Cantici* Beda presenta la Sinagoga e la Chiesa come collaboratrici nella diffusione della Parola di Dio. Cristo Sposo vuole una Chiesa industriosa, “abbronzata dalle fatiche dell’evangelizzazione” – è chiaro l’accento alla parola del Cantico dei Cantici (1, 5), dove la sposa dice: “*Nigra sum sed formosa*” (Sono abbronzata, ma bella) –, intenta a dissodare altri campi o vigne e a stabilire fra le nuove popolazioni “non una capanna provvisoria ma una dimora stabile”, cioè a inserire il Vangelo nel tessuto sociale e nelle istituzioni culturali. In questa prospettiva il santo Dottore esorta i fedeli laici ad essere assidui all’istruzione religiosa, imitando quelle “insaziabili folle evangeliche, che non lasciavano tempo agli Apostoli neppure di prendere un boccone”. Insegna loro come pregare continuamente, “riproducendo nella vita ciò che celebrano nella liturgia”, offrendo tutte le azioni come sacrificio spirituale in unione con Cristo. Ai genitori spiega che anche nel loro piccolo ambito domestico possono esercitare “l’ufficio

sacerdotale di pastori e di guide”, formando cristianamente i figli ed afferma di conoscere molti fedeli (uomini e donne, sposati o celibi) “capaci di una condotta irreprensibile che, se opportunamente seguiti, potrebbero accostarsi giornalmente alla comunione eucaristica” (*Epist. ad Ecgberctum*, ed. Plummer, p. 419)

La fama di santità e sapienza di cui Beda godette già in vita, valse a guadagnargli il titolo di “Venerabile”. Lo chiama così anche Papa Sergio I, quando nel 701 scrive al suo abate chiedendo che lo faccia venire temporaneamente a Roma per consulenza su questioni di interesse universale. Dopo la morte i suoi scritti furono diffusi estesamente in Patria e nel Continente europeo. Il grande missionario della Germania, il Vescovo san Bonifacio (+ 754), chiese più volte all’arcivescovo di York e all’abate di Wearmouth che facessero trascrivere alcune sue opere e gliele mandassero in modo che anch’egli e i suoi compagni potessero godere della luce spirituale che ne emanava. Un secolo più tardi Notkero Galbulo, abate di San Gallo (+ 912), prendendo atto dello straordinario influsso di Beda, lo paragonò a un nuovo sole che Dio aveva fatto sorgere non dall’Oriente ma dall’Occidente per illuminare il mondo. A parte l’enfasi retorica, è un fatto che, con le sue opere, Beda contribuì efficacemente alla costruzione di una Europa cristiana, nella quale le diverse popolazioni e culture si sono fra loro amalgamate, conferendole una fisionomia unitaria, ispirata alla fede cristiana. Preghiamo perché anche oggi ci siano personalità della statura di Beda, per mantenere unito l’intero Continente; preghiamo affinché tutti noi siamo disponibili a riscoprire le nostre comuni radici, per essere costruttori di una Europa profondamente umana e autenticamente cristiana.

(Piazza San Pietro, Udienza generale di Mercoledì 18 febbraio 2009)

SAN BONIFACIO

Cari fratelli e sorelle,

oggi ci soffermiamo su un grande missionario dell'VIII secolo, che ha diffuso il cristianesimo nell'Europa centrale, proprio anche nella mia patria: san Bonifacio, passato alla storia come l'«apostolo dei Germani». Possediamo non poche notizie sulla sua vita grazie alla diligenza dei suoi biografi: nacque da una famiglia anglosassone nel Wessex attorno al 675 e fu battezzato col nome di Winfrido. Entrò molto giovane in monastero, attratto dall'ideale monastico. Possedendo notevoli capacità intellettuali, sembrava avviato ad una tranquilla e brillante carriera di studioso: divenne insegnante di grammatica latina, scrisse alcuni trattati, compose anche varie poesie in latino. Ordinato sacerdote all'età di circa trent'anni, si sentì chiamato all'apostolato tra i pagani del continente. La Gran Bretagna, sua terra, evangelizzata appena cent'anni prima dai Benedettini guidati da sant'Agostino, mostrava una fede così solida e una carità così ardente da inviare missionari nell'Europa centrale per annunziarvi il Vangelo. Nel 716 Winfrido con alcuni compagni si recò in Frisia (l'odierna Olanda), ma si scontrò con l'opposizione del capo locale e il tentativo di evangelizzazione fallì. Tornato in patria, non si perse d'animo, e due anni dopo si recò a Roma per parlare col Papa Gregorio II ed averne direttive. Il Papa, secondo il racconto di un biografo, lo accolse «col viso sorridente e lo sguardo pieno di dolcezza», e nei giorni seguenti tenne con lui «colloqui importanti» (Willibaldo, *Vita S. Bonifatii*, ed. Levison, pp. 13-14) e infine, dopo avergli imposto il nuovo nome di Bonifacio, gli affidò con lettere ufficiali la missione di predicare il Vangelo fra i popoli della Germania.

Confortato e sostenuto dall'appoggio del Papa, Bonifacio si impegnò nella predicazione del Vangelo in quelle regioni, lottando contro i culti pagani e rafforzando le basi della moralità umana e cristiana. Con grande senso del dovere egli scriveva in una delle sue lettere: «Stiamo saldi nella lotta nel giorno del Signore, poiché sono giunti giorni di afflizione e miseria... Non siamo cani muti, né osservatori taciturni, né mercenari che fuggono davanti ai lupi! Siamo invece Pastori solerti che vegliano sul gregge di Cristo, che annunciano alle persone importanti e a quelle comuni, ai ricchi e ai poveri la volontà di Dio... nei tempi opportuni e non opportuni...» (*Epistulae*, 3,352.354: MGH). Con la sua attività instancabile, con le sue doti organizzative, con il suo carattere duttile e amabile nonostante la fermezza, Bonifacio ottenne grandi risultati. Il Papa allora «dichiarò che voleva imporgli la dignità episcopale, perché così potesse con maggiore determinazione correggere e riportare sulla via della verità gli erranti, si sentisse sostenuto dalla maggiore autorità della dignità apostolica e fosse tanto più accetto a tutti nell'ufficio della predicazione quanto più appariva che per questo motivo era stato ordinato dall'apostolico presule» (Otloho, *Vita S. Bonifatii*, ed. Levison, lib. I, p. 127).

Fu lo stesso Sommo Pontefice a consacrare «Vescovo regionale» - cioè per tutta la Germania - Bonifacio, il quale riprese poi le sue fatiche apostoliche nei territori a lui affidati ed estese la sua azione anche alla Chiesa della Gallia: con grande prudenza restaurò la disciplina ecclesiastica, indisse vari sinodi per garantire l'autorità dei sacri canoni, rafforzò la necessaria comunione col Romano Pontefice: un punto che gli stava particolarmente a cuore. Anche i successori del Papa Gregorio II lo ebbero in altissima considerazione: Gregorio III lo nominò arcivescovo di tutte le tribù germaniche, gli inviò il pallio e gli diede facoltà di organizzare la gerarchia ecclesiastica in quelle regioni (cf *Epist.* 28: *S. Bonifatii Epistulae*, ed. Tangl, Berolini 1916); Papa Zaccaria ne confermò l'ufficio e ne lodò

l'impegno (cfr *Epist.* 51, 57, 58, 60, 68, 77, 80, 86, 87, 89: *op. cit.*); Papa Stefano III, appena eletto, ricevette da lui una lettera, con cui gli esprimeva il suo filiale ossequio (cfr *Epist.* 108: *op. cit.*).

Il grande Vescovo, oltre a questo lavoro di evangelizzazione e di organizzazione della Chiesa mediante la fondazione di diocesi e la celebrazione di Sinodi, non mancò di favorire la fondazione di vari monasteri, maschili e femminili, perché fossero come un faro per l'irradiazione della fede e della cultura umana e cristiana nel territorio. Dai cenobi benedettini della sua patria aveva chiamato monaci e monache che gli prestarono un validissimo e prezioso aiuto nel compito di annunciare il Vangelo e di diffondere le scienze umane e le arti tra le popolazioni. Egli infatti giustamente riteneva che il lavoro per il Vangelo dovesse essere anche lavoro per una vera cultura umana. Soprattutto il monastero di Fulda - fondato verso il 743 - fu il cuore e il centro di irradiazione della spiritualità e della cultura religiosa: ivi i monaci, nella preghiera, nel lavoro e nella penitenza, si sforzavano di tendere alla santità, si formavano nello studio delle discipline sacre e profane, si preparavano per l'annuncio del Vangelo, per essere missionari. Per merito dunque di Bonifacio, dei suoi monaci e delle sue monache - anche le donne hanno avuto una parte molto importante in quest'opera di evangelizzazione - fiorì anche quella cultura umana che è inseparabile dalla fede e ne rivela la bellezza. Lo stesso Bonifacio ci ha lasciato significative opere intellettuali. Anzitutto il suo copioso epistolario, in cui lettere pastorali si alternano a lettere ufficiali e ad altre di carattere privato, che svelano fatti sociali e soprattutto il suo ricco temperamento umano e la sua profonda fede. Compose anche un trattato di *Ars grammatica*, in cui spiegava declinazioni, verbi, sintassi della lingua latina, ma che per lui diventava anche uno strumento per diffondere la fede e la cultura. Gli si attribuiscono pure una *Ars metrica*, cioè un'introduzione a come fare poesia, e varie composizioni poetiche e infine una collezione di 15 sermoni.

Sebbene fosse già avanzato negli anni, - era vicino agli 80 - si preparò ad una nuova missione evangelizzatrice: con una cinquantina di monaci fece ritorno in Frisia dove aveva iniziato la sua opera. Quasi presago della morte imminente, alludendo al viaggio della vita, scriveva al discepolo e successore nella sede di Magonza, il Vescovo Lullo: «Io desidero condurre a termine il proposito di questo viaggio; non posso in alcun modo rinunciare al desiderio di partire. È vicino il giorno della mia fine e si approssima il tempo della mia morte; deposta la salma mortale, salirò all'eterno premio. Ma tu, figlio carissimo, richiama senza posa il popolo dal ginepraio dell'errore, compi l'edificazione della già iniziata basilica di Fulda e ivi deporrai il mio corpo invecchiato per lunghi anni di vita» (Willibaldo, *Vita S. Bonifatii*, *ed. cit.*, p. 46). Mentre stava iniziando la celebrazione della Messa a Dokkum (nell'odierna Olanda settentrionale), il 5 giugno del 754 fu assalito da una banda di pagani. Egli, fattosi avanti con fronte serena, «vietò ai suoi di combattere dicendo: “Cessate, figliuoli, dai combattimenti, abbandonate la guerra, poiché la testimonianza della Scrittura ci ammonisce di non rendere male per male, ma bene per male. Ecco il giorno da tempo desiderato, ecco che il tempo della nostra fine è venuto; coraggio nel Signore!”» (*Ibid.* pp. 49-50). Furono le ultime sue parole prima di cadere sotto i colpi degli aggressori. Le spoglie del Vescovo martire furono poi portate nel monastero di Fulda, ove ricevettero degna sepoltura. Già uno dei suoi primi biografi si esprime su di lui con questo giudizio: «Il santo Vescovo Bonifacio può dirsi padre di tutti gli abitanti della Germania, perché per primo li ha generati a Cristo con la parola della sua santa predicazione, li ha confermati con l'esempio, e infine ha dato per essi la vita, carità questa di cui non può darsi maggiore» (Otloho, *Vita S. Bonifatii*, *ed. cit.*, lib. I, p. 158).

A distanza di secoli, quale messaggio possiamo noi oggi raccogliere dall'insegnamento e dalla prodigiosa attività di questo grande missionario e martire? Una prima evidenza si impone a chi accosta Bonifacio: *la centralità della Parola di Dio*, vissuta e interpretata nella fede della Chiesa, Parola che egli visse, predicò e testimoniò fino al dono supremo di sé nel martirio. Era talmente appassionato della Parola di Dio da sentire l'urgenza e il dovere di portarla agli altri, anche a proprio personale rischio. Su di essa poggiava quella fede alla cui diffusione si era solennemente impegnato

al momento della sua consacrazione episcopale: «Io professo integralmente la purità della santa fede cattolica e con l'aiuto di Dio voglio restare nell'unità di questa fede, nella quale senza alcun dubbio sta tutta la salvezza dei cristiani». (*Epist.* 12, in *S. Bonifatii Epistolae*, ed. cit., p. 29). La seconda evidenza, molto importante, che emerge dalla vita di Bonifacio è la sua *fedele comunione con la Sede Apostolica*, che era un punto fermo e centrale del suo lavoro di missionario, egli sempre conservò tale comunione come regola della sua missione e la lasciò quasi come suo testamento. In una lettera a Papa Zaccaria affermava: «Io non cesso mai d'invitare e di sottoporre all'obbedienza della Sede Apostolica coloro che vogliono restare nella fede cattolica e nell'unità della Chiesa romana e tutti coloro che in questa mia missione Dio mi dà come uditori e discepoli» (*Epist.* 50: in *ibid.* p. 81). Frutto di questo impegno fu il saldo spirito di coesione intorno al Successore di Pietro che Bonifacio trasmise alle Chiese del suo territorio di missione, congiungendo con Roma l'Inghilterra, la Germania, la Francia e contribuendo così in misura determinante a porre quelle radici cristiane dell'Europa che avrebbero prodotto fecondi frutti nei secoli successivi. Per una terza caratteristica Bonifacio si raccomanda alla nostra attenzione: egli promosse l'*incontro tra la cultura romano-cristiana e la cultura germanica*. Sapeva infatti che umanizzare ed evangelizzare la cultura era parte integrante della sua missione di Vescovo. Trasmettendo l'antico patrimonio di valori cristiani, egli innestò nelle popolazioni germaniche un nuovo stile di vita più umano, grazie al quale venivano meglio rispettati i diritti inalienabili della persona. Da autentico figlio di san Benedetto, egli seppe unire preghiera e lavoro (manuale e intellettuale), penna e aratro.

La testimonianza coraggiosa di Bonifacio è un invito per tutti noi ad accogliere nella nostra vita la parola di Dio come punto di riferimento essenziale, ad amare appassionatamente la Chiesa, a sentirci corresponsabili del suo futuro, a cercarne l'unità attorno al successore di Pietro. Allo stesso tempo, egli ci ricorda che il cristianesimo, favorendo la diffusione della cultura, promuove il progresso dell'uomo. Sta a noi, ora, essere all'altezza di un così prestigioso patrimonio e farlo fruttificare a vantaggio delle generazioni che verranno.

Mi impressiona sempre questo suo zelo ardente per il Vangelo: a quarant'anni esce da una vita monastica bella e fruttuosa, da una vita di monaco e di professore per annunciare il Vangelo ai semplici, ai barbari; a ottant'anni, ancora una volta, va in una zona dove prevede il suo martirio. Paragonando questa sua fede ardente, questo zelo per il Vangelo alla nostra fede così spesso tiepida e burocratizzata, vediamo cosa dobbiamo fare e come rinnovare la nostra fede, per dare in dono al nostro tempo la perla preziosa del Vangelo.

(Piazza San Pietro, Udienza generale di Mercoledì 11 marzo 2009)

AMBROGIO AUTPERTO

Cari fratelli e sorelle,

la Chiesa vive nelle persone e chi vuol conoscere la Chiesa, comprendere il suo mistero, deve considerare le persone che hanno vissuto e vivono il suo messaggio, il suo mistero. Perciò parlo da tanto tempo nelle catechesi del mercoledì di persone dalle quali possiamo imparare che cosa sia la Chiesa. Abbiamo cominciato con gli Apostoli e i Padri della Chiesa e siamo pian piano giunti fino all'VIII secolo, il periodo di Carlo Magno. Oggi vorrei parlare di Ambrogio Autperto, un autore piuttosto sconosciuto: le sue opere infatti erano state attribuite in gran parte ad altri personaggi più noti, da sant'Ambrogio di Milano a sant'Ildefonso, senza parlare di quelle che i monaci di Montecassino hanno ritenuto di dover rivendicare alla penna di un loro abate omonimo, vissuto quasi un secolo più tardi. A prescindere da qualche breve cenno autobiografico inserito nel suo grande commento all'*Apocalisse*, abbiamo poche notizie certe sulla sua vita. L'attenta lettura delle opere di cui via via la critica gli riconosce la paternità consente però di scoprire nel suo insegnamento un tesoro teologico e spirituale prezioso anche per i nostri tempi.

Nato in Provenza, da distinta famiglia, Ambrogio Autperto – secondo il suo tardivo biografo Giovanni – fu alla corte del re franco Pipino il Breve ove, oltre all'incarico di ufficiale, svolse in qualche modo anche quello di precettore del futuro imperatore Carlo Magno. Probabilmente al seguito di Papa Stefano II, che nel 753-54 si era recato alla corte franca, Autperto venne in Italia ed ebbe modo di visitare la famosa abbazia benedettina di san Vincenzo, alle sorgenti del Volturno, nel ducato di Benevento. Fondata all'inizio di quel secolo dai tre fratelli beneventani Paldone, Tatone e Tasone, l'abbazia era conosciuta come oasi di cultura classica e cristiana. Poco dopo la sua visita, Ambrogio Autperto decise di abbracciare la vita religiosa ed entrò in quel monastero, dove poté formarsi in modo adeguato, soprattutto nel campo della teologia e della spiritualità, secondo la tradizione dei Padri. Intorno all'anno 761 venne ordinato sacerdote e il 4 ottobre del 777 fu eletto abate col sostegno dei monaci franchi, mentre gli erano contrari quelli longobardi, favorevoli al longobardo Potone. La tensione a sfondo nazionalistico non si acquietò nei mesi successivi, con la conseguenza che Autperto l'anno dopo, nel 778, pensò di dare le dimissioni e di riparare con alcuni monaci franchi a Spoleto, dove poteva contare sulla protezione di Carlo Magno. Con ciò, tuttavia, il dissidio nel monastero di S. Vincenzo non venne appianato, e qualche anno dopo, quando alla morte dell'abate succeduto ad Autperto fu eletto proprio Potone (a. 782), il contrasto tornò a divampare e si giunse alla denuncia del nuovo abate presso Carlo Magno. Questi rinviò i contendenti al tribunale del Pontefice, il quale li convocò a Roma. Chiamò anche come testimone Autperto che, però, durante il viaggio morì improvvisamente, forse ucciso, il 30 gennaio 784.

Ambrogio Autperto fu monaco ed abate in un'epoca segnata da forti tensioni politiche, che si ripercuotevano anche sulla vita all'interno dei monasteri. Di ciò abbiamo echi frequenti e preoccupati nei suoi scritti. Egli denuncia, ad esempio, la contraddizione tra la splendida apparenza esterna dei monasteri e la tiepidezza dei monaci: sicuramente con questa critica aveva di mira anche la sua stessa abbazia. Per essa scrisse la *Vita* dei tre fondatori con la chiara intenzione di offrire alla nuova generazione di monaci un termine di riferimento con cui confrontarsi. Uno scopo simile perseguiva anche il piccolo trattato ascetico *Conflictus vitiorum et virtutum* ("Conflitto tra i vizi e le virtù"), che ebbe grande successo nel Medioevo e fu pubblicato nel 1473 a Utrecht sotto il nome di Gregorio

Magno e un anno dopo a Strasburgo sotto quello di sant'Agostino. In esso Ambrogio Autperto intende ammaestrare i monaci in modo concreto sul come affrontare il combattimento spirituale giorno per giorno. In modo significativo egli applica l'affermazione di 2 *Tim* 3,12: "Tutti quelli che vogliono vivere piamente in Cristo Gesù saranno perseguitati" non più alla persecuzione esterna, ma all'assalto che il cristiano deve affrontare dentro di sé da parte delle forze del male. Vengono presentate in una specie di disputa 24 coppie di combattenti: ogni vizio cerca di adescare l'anima con sottili ragionamenti, mentre la rispettiva virtù ribatte tali insinuazioni servendosi preferibilmente di parole della Scrittura.

In questo trattato sul conflitto tra vizi e virtù, Autperto contrappone alla *cupiditas* (la cupidigia) il *contemptus mundi* (il disprezzo del mondo), che diventa una figura importante nella spiritualità dei monaci. Questo disprezzo del mondo non è un disprezzo del creato, della bellezza e della bontà della creazione e del Creatore, ma un disprezzo della falsa visione del mondo presentataci e insinuataci proprio dalla cupidigia. Essa ci insinua che "avere" sarebbe il sommo valore del nostro essere, del nostro vivere nel mondo apparendo come importanti. E così falsifica la creazione del mondo e distrugge il mondo. Autperto osserva poi che l'avidità di guadagno dei ricchi e dei potenti nella società del suo tempo esiste anche nell'interno delle anime dei monaci e scrive perciò un trattato intitolato *De cupiditate*, in cui, con l'apostolo Paolo, denuncia fin dall'inizio la cupidigia come la radice di tutti i mali. Scrive: "Dal suolo della terra diverse spine acute spuntano da varie radici; nel cuore dell'uomo, invece, le punture di tutti i vizi provengono da un'unica radice, la cupidigia" (*De cupiditate* 1: CCCM 27B, p. 963). Rilievo, questo, che alla luce della presente crisi economica mondiale, rivela tutta la sua attualità. Vediamo che proprio da questa radice della cupidigia tale crisi è nata. Ambrogio immagina l'obiezione che i ricchi e i potenti potrebbero sollevare dicendo: ma noi non siamo monaci, per noi certe esigenze ascetiche non valgono. E lui risponde: "È vero ciò che dite, ma anche per voi, nella maniera del vostro cetto e secondo la misura delle vostre forze, vale la via ripida e stretta, perché il Signore ha proposto solo due porte e due vie (cioè la porta stretta e quella larga, la via ripida e quella comoda); non ha indicato una terza porta ed una terza via" (l. c., p. 978). Egli vede chiaramente che i modi di vivere sono molto diversi. Ma anche per l'uomo in questo mondo, anche per il ricco vale il dovere di combattere contro la cupidigia, contro la voglia di possedere, di apparire, contro il concetto falso di libertà come facoltà di disporre di tutto secondo il proprio arbitrio. Anche il ricco deve trovare l'autentica strada della verità, dell'amore e così della retta vita. Quindi Autperto, da prudente pastore d'anime, sa poi dire, alla fine della sua predica penitenziale, una parola di conforto: "Ho parlato non contro gli avidi, ma contro l'avidità, non contro la natura, ma contro il vizio" (l. c., p. 981).

L'opera più importante di Ambrogio Autperto è sicuramente il suo commento in dieci libri all'*Apocalisse*: esso costituisce, dopo secoli, il primo commento ampio nel mondo latino all'ultimo libro della Sacra Scrittura. Quest'opera era frutto di un lavoro pluriennale, svoltosi in due tappe tra il 758 ed il 767, quindi prima della sua elezione ad abate. Nella premessa, egli indica con precisione le sue fonti, cosa assolutamente non normale nel Medioevo. Attraverso la sua fonte forse più significativa, il commento del Vescovo Primasio Adrumetano, redatto intorno alla metà del VI secolo, Autperto entra in contatto con l'interpretazione che dell'*Apocalisse* aveva lasciato l'africano Ticonio, che era vissuto una generazione prima di sant'Agostino. Non era cattolico; apparteneva alla Chiesa scismatica donatista; era tuttavia un grande teologo. In questo suo commento egli vede soprattutto nell'*Apocalisse* riflettersi il mistero della Chiesa. Ticonio era giunto alla convinzione che la Chiesa fosse un corpo bipartito: una parte, egli dice, appartiene a Cristo, ma c'è un'altra parte della Chiesa che appartiene al diavolo. Agostino lesse questo commento e ne trasse profitto, ma sottolineò fortemente che la Chiesa è nelle mani di Cristo, rimane il suo Corpo, formando con Lui un solo soggetto, partecipe della mediazione della grazia. Sottolinea perciò che la Chiesa non può mai essere separata da Gesù Cristo. Nella sua lettura dell'*Apocalisse*, simile a quella di Ticonio, Autperto non s'interessa tanto della seconda venuta di Cristo alla fine dei tempi, quanto piuttosto delle conseguenze

che derivano per la Chiesa del presente dalla sua prima venuta, l'incarnazione nel seno della Vergine Maria. E ci dice una parola molto importante: in realtà Cristo "deve in noi, che siamo il suo Corpo, quotidianamente nascere, morire e risuscitare" (*In Apoc. III: CCCM 27, p. 205*). Nel contesto della dimensione mistica che investe ogni cristiano, egli guarda a Maria come a modello della Chiesa, modello per tutti noi, perché anche in noi e tra noi deve nascere Cristo. Sulla scorta dei Padri che vedevano nella "donna vestita di sole" di *Ap 12,1* l'immagine della Chiesa, Autperto argomenta: "La beata e pia Vergine ... quotidianamente partorisce nuovi popoli, dai quali si forma il Corpo generale del Mediatore. Non è quindi sorprendente se colei, nel cui beato seno la Chiesa stessa meritò di essere unita al suo Capo, rappresenta il tipo della Chiesa". In questo senso Autperto vede un ruolo decisivo della Vergine Maria nell'opera della Redenzione (cfr anche le sue omelie *In purificatione s. Mariae* e *In adsumptione s. Mariae*). La sua grande venerazione e il suo profondo amore per la Madre di Dio gli ispirano a volte delle formulazioni che in qualche modo anticipano quelle di san Bernardo e della mistica francescana, senza tuttavia deviare verso forme discutibili di sentimentalismo, perché egli non separa mai Maria dal mistero della Chiesa. Con buona ragione quindi Ambrogio Autperto è considerato il primo grande mariologo in Occidente. Alla pietà che, secondo lui, deve liberare l'anima dall'attaccamento ai piaceri terreni e transitori, egli ritiene debba unirsi il profondo studio delle scienze sacre, soprattutto la meditazione delle Sacre Scritture, che qualifica "cielo profondo, abisso insondabile" (*In Apoc. IX*). Nella bella preghiera con cui conclude il suo commento all'*Apocalisse* sottolineando la priorità che in ogni ricerca teologica della verità spetta all'amore, egli si rivolge a Dio con queste parole: "Quando da noi sei scrutato intellettualmente, non sei scoperto come veramente sei; quando sei amato, sei raggiunto".

Possiamo vedere oggi in Ambrogio Autperto una personalità vissuta in un tempo di forte strumentalizzazione politica della Chiesa, in cui nazionalismo e tribalismo avevano sfigurato il volto della Chiesa. Ma lui, in mezzo a tutte queste difficoltà che conosciamo anche noi, seppe scoprire il vero volto della Chiesa in Maria, nei Santi. E seppe così capire che cosa vuol dire essere cattolico, essere cristiano, vivere della Parola di Dio, entrare in questo abisso e così vivere il mistero della Madre di Dio: dare di nuovo vita alla Parola di Dio, offrire alla Parola di Dio la propria carne nel tempo presente. E con tutta la sua conoscenza teologica, la profondità della sua scienza, Autperto seppe capire che con la semplice ricerca teologica Dio non può essere conosciuto realmente com'è. Solo l'amore lo raggiunge. Ascoltiamo questo messaggio e preghiamo il Signore perché ci aiuti a vivere il mistero della Chiesa oggi, in questo nostro tempo.

(Piazza San Pietro, Udienza generale di Mercoledì 22 aprile 2009)

GERMANO DI COSTANTINOPOLI

Cari fratelli e sorelle,

il Patriarca Germano di Costantinopoli, del quale vorrei parlare oggi, non appartiene alle figure più rappresentative del mondo cristiano orientale di lingua greca e tuttavia il suo nome compare con una certa solennità nella lista dei grandi difensori delle immagini sacre, stesa nel Secondo Concilio di Nicea, settimo ecumenico (787). La Chiesa Greca celebra la sua festa nella liturgia del 12 maggio. Egli ebbe un ruolo significativo nella storia complessa della lotta per le immagini, durante la cosiddetta *crisi iconoclastica*: seppe resistere validamente alle pressioni di un Imperatore iconoclasta, cioè avversario delle icone, quale fu Leone III.

Durante il patriarcato di Germano (715-730) la capitale dell'impero bizantino, Costantinopoli, subì un pericolosissimo assedio da parte dei Saraceni. In quell'occasione (717-718) venne organizzata una solenne processione in città con l'ostensione dell'immagine della Madre di Dio, la *Theotokos*, e della reliquia della Santa Croce, per invocare dall'Alto la difesa della città. Di fatto, Costantinopoli fu liberata dall'assedio. Gli avversari decisero di desistere per sempre dall'idea di stabilire la loro capitale nella città simbolo dell'Impero cristiano e la riconoscenza per l'aiuto divino fu estremamente grande nel popolo.

Il Patriarca Germano, dopo quell'evento, si convinse che l'intervento di Dio doveva essere ritenuto un'approvazione evidente della pietà mostrata dal popolo verso le sante icone. Di parere completamente diverso fu invece l'imperatore Leone III, che proprio da quell'anno (717) si insediò quale Imperatore indiscusso nella capitale, su cui regnò fino al 741. Dopo la liberazione di Costantinopoli e dopo una serie di altre vittorie, l'Imperatore cristiano cominciò a manifestare sempre più apertamente la convinzione che il consolidamento dell'Impero dovesse cominciare proprio da un riordinamento delle manifestazioni della fede, con particolare riferimento al rischio di idolatria a cui, a suo parere, il popolo era esposto a motivo dell'eccessivo culto delle icone.

A nulla valsero i richiami del patriarca Germano alla tradizione della Chiesa e all'effettiva efficacia di alcune immagini, che venivano unanimemente riconosciute come 'miracolose'. L'imperatore divenne sempre più irremovibile nell'applicazione del suo progetto restauratore, che prevedeva l'eliminazione delle icone. E quando il 7 gennaio del 730 egli prese posizione aperta in una riunione pubblica contro il culto delle immagini, Germano non volle in nessun modo piegarsi al volere dell'Imperatore su questioni ritenute da lui determinanti per la fede ortodossa, alla quale secondo lui apparteneva proprio il culto, l'amore per le immagini. In conseguenza di ciò, Germano si vide costretto a rassegnare le dimissioni da Patriarca, auto-condannandosi all'esilio in un monastero dove morì dimenticato pressoché da tutti. Il suo nome riemerse in occasione appunto del Secondo Concilio di Nicea (787), quando i Padri ortodossi decisero in favore delle icone, riconoscendo i meriti di Germano.

Il Patriarca Germano curava molto le celebrazioni liturgiche e, per un certo tempo, fu ritenuto anche l'instauratore della festa dell'*Akatistos*. Come è noto, l'*Akatistos* è un antico e famoso inno sorto in ambito bizantino e dedicato alla *Theotokos*, la Madre di Dio. Nonostante che dal punto di vista teologico non si possa qualificare Germano come un grande pensatore, alcune sue opere ebbero una

certa risonanza soprattutto per certe sue intuizioni sulla *mariologia*. Di lui sono state conservate, in effetti, diverse omelie di argomento mariano e alcune di esse hanno segnato profondamente la pietà di intere generazioni di fedeli sia in Oriente che in Occidente. Le sue splendide *Omelie sulla Presentazione di Maria al Tempio* sono testimonianze tuttora vive della tradizione non scritta delle Chiese cristiane. Generazioni di monache, di monaci e di membri di numerosissimi Istituti di Vita Consacrata, continuano ancora oggi a trovare in quei testi tesori preziosissimi di spiritualità.

Creano ancora adesso stupore anche alcuni testi mariologici di Germano che fanno parte delle omelie tenute *In SS. Deiparae dormitionem*, festività corrispondente alla nostra festa dell'Assunzione. Fra questi testi il Papa Pio XII ne prelevò uno che incastonò come una perla nella Costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* (1950), con la quale dichiarò dogma di fede l'Assunzione di Maria. Questo testo il Papa Pio XII citò nella menzionata Costituzione, presentandolo come uno degli argomenti in favore della fede permanente della Chiesa circa l'Assunzione corporale di Maria in cielo. Germano scrive: "Poteva mai succedere, santissima Madre di Dio, che il cielo e la terra si sentissero onorati dalla tua presenza, e tu, con la tua partenza, lasciassi gli uomini privi della tua protezione? No. E' impossibile pensare queste cose. Infatti come quando eri nel mondo non ti sentivi estranea alle realtà del cielo, così anche dopo che sei emigrata da questo mondo non ti sei affatto estraniata dalla possibilità di comunicare in spirito con gli uomini... Non hai affatto abbandonato coloro ai quali hai garantito la salvezza... infatti il tuo spirito vive in eterno né la tua carne subì la corruzione del sepolcro. Tu, o Madre, sei vicina a tutti e tutti proteggi e, benché i nostri occhi siano impediti dal vederti, tuttavia sappiamo, o Santissima, che tu abiti in mezzo a tutti noi e ti rendi presente nei modi più diversi... Tu (Maria) ti riveli tutta, come sta scritto, nella tua bellezza. Il tuo corpo verginale è totalmente santo, tutto casto, tutto casa di Dio così che, anche per questo, è assolutamente refrattario ad ogni riduzione in polvere. Esso è immutabile, dal momento che ciò che in esso era umano è stato assunto nella incorruttibilità, restando vivo e assolutamente glorioso, incolume e partecipe della vita perfetta. Infatti era impossibile che fosse tenuta chiusa nel sepolcro dei morti colei che era divenuta vaso di Dio e tempio vivo della santissima divinità dell'Unigenito. D'altra parte noi crediamo con certezza che tu continui a camminare con noi" (PG 98, coll. 344B-346B, passim).

E' stato detto che per i Bizantini il decoro della forma retorica nella predicazione, e ancora di più negli inni o composizioni poetiche che essi chiamano *tropari*, è altrettanto importante nella celebrazione liturgica quanto la bellezza dell'edificio sacro nel quale essa si svolge. Il Patriarca Germano è stato riconosciuto, in quella tradizione, come uno di coloro che hanno contribuito molto nel tener viva questa convinzione, cioè che bellezza della parola, del linguaggio e bellezza dell'edificio e della musica devono coincidere.

Cito, per concludere, le parole ispirate con cui Germano qualifica la Chiesa all'inizio di questo suo piccolo capolavoro: "La Chiesa è tempio di Dio, spazio sacro, casa di preghiera, convocazione di popolo, corpo di Cristo... E' il cielo sulla terra, dove Dio trascendente abita come a casa sua e vi passeggia, ma è anche impronta realizzata (*antitypos*) della crocifissione, della tomba e della risurrezione... La Chiesa è la casa di Dio in cui si celebra il sacrificio mistico vivificante, nello stesso tempo parte più intima del santuario e grotta santa. Dentro di essa si trovano infatti il sepolcro e la mensa, nutrimenti per l'anima e garanzie di vita. In essa infine si trovano quelle vere e proprie perle preziose che sono i dogmi divini dell'insegnamento offerto direttamente dal Signore ai suoi discepoli" (PG 98, coll. 384B-385A).

Alla fine rimane la domanda: che cosa ha da dirci oggi questo Santo, cronologicamente e anche culturalmente abbastanza distante da noi. Penso sostanzialmente tre cose. La prima: c'è una certa visibilità di Dio nel mondo, nella Chiesa, che dobbiamo imparare a percepire. Dio ha creato l'uomo a sua immagine, ma questa immagine è stata coperta dalla tanta sporcizia del peccato, in conseguenza della quale quasi Dio non traspariva più. Così il Figlio di Dio si è fatto vero uomo, perfetta immagine

di Dio: in Cristo possiamo così contemplare anche il volto di Dio e imparare ad essere noi stessi veri uomini, vere immagini di Dio. Cristo ci invita ad imitarLo, a divenire simili a Lui, così che in ogni uomo traspaia di nuovo il volto di Dio, l'immagine di Dio. Per la verità, Dio aveva vietato nel Decalogo di fare delle immagini di Dio, ma questo era a motivo delle tentazioni di idolatria a cui il credente poteva essere esposto in un contesto di paganesimo. Quando però Dio si è fatto visibile in Cristo mediante l'incarnazione, è diventato legittimo riprodurre il volto di Cristo. Le sante immagini ci insegnano a vedere Dio nella raffigurazione del volto di Cristo. Dopo l'incarnazione del Figlio di Dio, è diventato quindi possibile vedere Dio nelle immagini di Cristo ed anche nel volto dei Santi, nel volto di tutti gli uomini in cui risplende la santità di Dio.

La seconda cosa è la bellezza e la dignità della liturgia. Celebrare la liturgia nella consapevolezza della presenza di Dio, con quella dignità e bellezza che ne faccia vedere un poco lo splendore, è l'impegno di ogni cristiano formato nella sua fede. La terza cosa è amare la Chiesa. Proprio a proposito della Chiesa, noi uomini siamo portati a vedere soprattutto i peccati, il negativo; ma con l'aiuto della fede, che ci rende capaci di vedere in modo autentico, possiamo anche, oggi e sempre, riscoprire in essa la bellezza divina. E' nella Chiesa che Dio si fa presente, si offre a noi nella Santa Eucaristia e rimane presente per l'adorazione. Nella Chiesa Dio parla con noi, nella Chiesa "Dio passeggia con noi", come dice San Germano. Nella Chiesa riceviamo il perdono di Dio e impariamo a perdonare.

Preghiamo Dio perché ci insegni a vedere nella Chiesa la sua presenza, la sua bellezza, a vedere la sua presenza nel mondo, e ci aiuti ad essere anche noi trasparenti alla sua luce.

(Piazza San Pietro, Udienza generale di Mercoledì 29 aprile 2009)

GIOVANNI DAMASCENO

Cari fratelli e sorelle,

vorrei parlare oggi di Giovanni Damasceno, un personaggio di prima grandezza nella storia della teologia bizantina, un grande dottore nella storia della Chiesa universale. Egli è soprattutto un testimone oculare del trapasso dalla cultura cristiana greca e siriana, condivisa dalla parte orientale dell'Impero bizantino, alla cultura dell'Islàm, che si fa spazio con le sue conquiste militari nel territorio riconosciuto abitualmente come Medio o Vicino Oriente. Giovanni, nato in una ricca famiglia cristiana, giovane ancora assunse la carica – rivestita forse già dal padre - di responsabile economico del califfato. Ben presto, però, insoddisfatto della vita di corte, maturò la scelta monastica, entrando nel monastero di san Saba, vicino a Gerusalemme. Si era intorno all'anno 700. Non allontanandosi mai dal monastero, si dedicò con tutte le sue forze all'asceti e all'attività letteraria, non disdegnando una certa attività pastorale, di cui danno testimonianza soprattutto le sue numerose *Omeli*. La sua memoria liturgica è celebrata il 4 Dicembre. Papa Leone XIII lo proclamò Dottore della Chiesa universale nel 1890.

Di lui si ricordano in Oriente soprattutto i tre *Discorsi contro coloro che calunniano le sante immagini*, che furono condannati, dopo la sua morte, dal Concilio iconoclasta di Hieria (754). Questi discorsi, però, furono anche il motivo fondamentale della sua riabilitazione e canonizzazione da parte dei Padri ortodossi convocati nel II Concilio di Nicea (787), settimo ecumenico. In questi testi è possibile rintracciare i primi importanti tentativi teologici di legittimazione della venerazione delle immagini sacre, collegando queste al mistero dell'Incarnazione del Figlio di Dio nel seno della Vergine Maria.

Giovanni Damasceno fu inoltre tra i primi a distinguere, nel culto pubblico e privato dei cristiani, fra adorazione (*latreia*) e venerazione (*proskynesis*): la prima si può rivolgere soltanto a Dio, sommamente spirituale, la seconda invece può utilizzare un'immagine per rivolgersi a colui che viene rappresentato nell'immagine stessa. Ovviamente, il Santo non può in nessun caso essere identificato con la materia di cui l'icona è composta. Questa distinzione si rivelò subito molto importante per rispondere in modo cristiano a coloro che pretendevano come universale e perenne l'osservanza del divieto severo dell'Antico Testamento sull'utilizzazione cultuale delle immagini. Questa era la grande discussione anche nel mondo islamico, che accetta questa tradizione ebraica della esclusione totale di immagini nel culto. Invece i cristiani, in questo contesto, hanno discusso del problema e trovato la giustificazione per la venerazione delle immagini. Scrive il Damasceno: "In altri tempi Dio non era mai stato rappresentato in immagine, essendo incorporeo e senza volto. Ma poiché ora Dio è stato visto nella carne ed è vissuto tra gli uomini, io rappresento ciò che è visibile in Dio. Io non venero la materia, ma il creatore della materia, che si è fatto materia per me e si è degnato abitare nella materia e operare la mia salvezza attraverso la materia. Io non cesserò perciò di venerare la materia attraverso la quale mi è giunta la salvezza. Ma non la venero assolutamente come Dio! Come potrebbe essere Dio ciò che ha ricevuto l'esistenza a partire dal non essere?... Ma io venero e rispetto anche tutto il resto della materia che mi ha procurato la salvezza, in quanto piena di energie e di grazie sante. Non è forse materia il legno della croce tre volte beata?... E l'inchiostro e il libro santissimo dei Vangeli non sono materia? L'altare salvifico che ci dispensa il pane di vita non è materia?... E, prima di ogni altra cosa, non sono materia la carne e il sangue del mio Signore? O devi sopprimere il

carattere sacro di tutto questo, o devi concedere alla tradizione della Chiesa la venerazione delle immagini di Dio e quella degli amici di Dio che sono santificati dal nome che portano, e che per questa ragione sono abitati dalla grazia dello Spirito Santo. Non offendere dunque la materia: essa non è spregevole, perché niente di ciò che Dio ha fatto è spregevole” (*Contra imaginum calumniatores*, I, 16, ed. Kotter, pp. 89-90). Vediamo che, a causa dell’incarnazione, la materia appare come divinizzata, è vista come abitazione di Dio. Si tratta di una nuova visione del mondo e delle realtà materiali. Dio si è fatto carne e la carne è diventata realmente abitazione di Dio, la cui gloria rifulge nel volto umano di Cristo. Pertanto, le sollecitazioni del Dottore orientale sono ancora oggi di estrema attualità, considerata la grandissima dignità che la materia ha ricevuto nell’Incarnazione, potendo divenire, nella fede, segno e sacramento efficace dell’incontro dell’uomo con Dio. Giovanni Damasceno resta, quindi, un testimone privilegiato del culto delle icone, che giungerà ad essere uno degli aspetti più distintivi della teologia e della spiritualità orientale fino ad oggi. E’ tuttavia una forma di culto che appartiene semplicemente alla fede cristiana, alla fede in quel Dio che si è fatto carne e si è reso visibile. L’insegnamento di san Giovanni Damasceno si inserisce così nella tradizione della Chiesa universale, la cui dottrina sacramentale prevede che elementi materiali presi dalla natura possano diventare tramite di grazia in virtù dell’invocazione (*epiclesis*) dello Spirito Santo, accompagnata dalla confessione della vera fede.

In collegamento con queste idee di fondo Giovanni Damasceno pone anche la venerazione delle reliquie dei santi, sulla base della convinzione che i santi cristiani, essendo stati resi partecipi della resurrezione di Cristo, non possono essere considerati semplicemente dei ‘morti’. Enumerando, per esempio, coloro le cui reliquie o immagini sono degne di venerazione, Giovanni precisa nel suo terzo discorso in difesa delle immagini: “Anzitutto (veneriamo) coloro fra i quali Dio si è riposato, egli solo santo che si riposa fra i santi (cfr *Is 57,15*), come la santa Madre di Dio e tutti i santi. Questi sono coloro che, per quanto è possibile, si sono resi simili a Dio con la loro volontà e per l’inabitazione e l’aiuto di Dio, sono detti realmente dèi (cfr *Sal 82,6*), non per natura, ma per contingenza, così come il ferro arroventato è detto fuoco, non per natura ma per contingenza e per partecipazione del fuoco. Dice infatti: Sarete santi, perché io sono santo (*Lv 19,2*)” (III, 33, col. 1352 A). Dopo una serie di riferimenti di questo tipo, il Damasceno poteva perciò serenamente dedurre: “Dio, che è buono e superiore ad ogni bontà, non si accontentò della contemplazione di se stesso, ma volle che vi fossero esseri da lui beneficati che potessero divenire partecipi della sua bontà: perciò creò dal nulla tutte le cose, visibili e invisibili, compreso l’uomo, realtà visibile e invisibile. E lo creò pensando e realizzandolo come un essere capace di pensiero (*ennoema ergon*) arricchito dalla parola (*logo[i] sympleroumenon*) e orientato verso lo spirito (*pneumati teleioumenon*)” (II, 2, PG 94, col. 865A). E per chiarire ulteriormente il pensiero, aggiunge: “Bisogna lasciarsi riempire di stupore (*thaumazein*) da tutte le opere della provvidenza (*tes pronoias erga*), tutte lodarle e tutte accettarle, superando la tentazione di individuare in esse aspetti che a molti sembrano ingiusti o iniqui (*adika*), e ammettendo invece che il progetto di Dio (*pronoia*) va al di là della capacità conoscitiva e comprensiva (*agnoston kai akatalepton*) dell’uomo, mentre al contrario soltanto Lui conosce i nostri pensieri, le nostre azioni, e perfino il nostro futuro” (II, 29, PG 94, col. 964C). Già Platone, del resto, diceva che tutta la filosofia comincia con lo stupore: anche la nostra fede comincia con lo stupore della creazione, della bellezza di Dio che si fa visibile.

L’ottimismo della contemplazione naturale (*physikè theoria*), di questo vedere nella creazione visibile il buono, il bello, il vero, questo ottimismo cristiano non è un ottimismo ingenuo: tiene conto della ferita inferta alla natura umana da una libertà di scelta voluta da Dio e utilizzata impropriamente dall’uomo, con tutte le conseguenze di disarmonia diffusa che ne sono derivate. Da qui l’esigenza, percepita chiaramente dal teologo di Damasco, che la natura nella quale si riflette la bontà e la bellezza di Dio, ferite dalla nostra colpa, “fosse rinforzata e rinnovata” dalla discesa del Figlio di Dio nella carne, dopo che in molti modi e in diverse occasioni Dio stesso aveva cercato di dimostrare che aveva creato l’uomo perché fosse non solo nell’“essere”, ma nel “bene-essere” (cfr *La fede ortodossa*, II, 1,

PG 94, col. 981°). Con trasporto appassionato Giovanni spiega: “Era necessario che la natura fosse rinforzata e rinnovata e, fosse indicata e insegnata concretamente la strada della virtù (*didachthenai aretes hodòn*), che allontana dalla corruzione e conduce alla vita eterna... Apparve così all’orizzonte della storia il grande mare dell’amore di Dio per l’uomo (*philanthropias pelagos*)...” E’ una bella espressione. Vediamo, da una parte, la bellezza della creazione e, dall’altra, la distruzione fatta dalla colpa umana. Ma vediamo nel Figlio di Dio, che discende per rinnovare la natura, il mare dell’amore di Dio per l’uomo. Continua Giovanni Damasceno: “Egli stesso, il Creatore e il Signore, lottò per la sua creatura trasmettendole con l’esempio il suo insegnamento... E così il Figlio di Dio, pur sussistendo nella forma di Dio, abbassò i cieli e discese... presso i suoi servi... compiendo la cosa più nuova di tutte, l’unica cosa davvero nuova sotto il sole, attraverso cui si manifestò di fatto l’infinita potenza di Dio” (III, 1. PG 94, coll. 981C-984B).

Possiamo immaginare il conforto e la gioia che diffondevano nel cuore dei fedeli queste parole ricche di immagini tanto affascinanti. Le ascoltiamo anche noi, oggi, condividendo gli stessi sentimenti dei cristiani di allora: Dio vuole riposare in noi, vuole rinnovare la natura anche tramite la nostra conversione, vuol farci partecipi della sua divinità. Che il Signore ci aiuti a fare di queste parole sostanza della nostra vita.

(Piazza San Pietro, Udienza generale di Mercoledì 6 maggio 2009)

SAN TEODORO STUDITA

Cari fratelli e sorelle!

Il Santo che oggi incontriamo, san Teodoro Studita, ci porta in pieno medioevo bizantino, in un periodo dal punto di vista religioso e politico piuttosto turbolento. San Teodoro nacque nel 759 in una famiglia nobile e pia: la madre, Teoctista, e uno zio, Platone, abate del monastero di *Sakkudion* in Bitinia, sono venerati come santi. Fu proprio lo zio ad orientarlo verso la vita monastica, che egli abbracciò all'età di 22 anni. Fu ordinato sacerdote dal patriarca Tarasio, ma ruppe poi la comunione con lui per la debolezza dimostrata nel caso del matrimonio adulterino dell'imperatore Costantino VI. La conseguenza fu l'esilio di Teodoro, nel 796, a Tessalonica. La riconciliazione con l'autorità imperiale avvenne l'anno successivo sotto l'imperatrice Irene, la cui benevolenza indusse Teodoro e Platone a trasferirsi nel monastero urbano di *Studios*, insieme alla gran parte della comunità dei monaci di *Sakkudion*, per evitare le incursioni dei saraceni. Ebbe così inizio l'importante "riforma studita".

La vicenda personale di Teodoro, tuttavia, continuò ad essere movimentata. Con la sua solita energia, divenne il capo della resistenza contro l'iconoclasmo di Leone V l'Armeno, che si oppose di nuovo all'esistenza di immagini e icone nella Chiesa. La processione di icone organizzata dai monaci di *Studios* scatenò la reazione della polizia. Tra l'815 e l'821, Teodoro fu flagellato, incarcerato ed esiliato in diversi luoghi dell'Asia Minore. Alla fine poté tornare a Costantinopoli, ma non nel proprio monastero. Egli allora si stabilì con i suoi monaci dall'altra parte del Bosforo. Morì, a quanto pare, a *Prinkipo*, l'11 novembre 826, giorno in cui il calendario bizantino lo ricorda. Teodoro si distinse nella storia della Chiesa come uno dei grandi riformatori della vita monastica e anche come difensore delle sacre immagini durante la seconda fase dell'iconoclasmo, accanto al Patriarca di Costantinopoli, san Niceforo. Teodoro aveva compreso che la questione della venerazione delle icone chiamava in causa la verità stessa dell'Incarnazione. Nei suoi tre libri *Antirretikoi (Confutazioni)*, Teodoro fa un paragone tra i rapporti eterni intratrinitari, dove l'esistenza di ciascuna Persona divina non distrugge l'unità, e i rapporti tra le due nature in Cristo, le quali non compromettono, in Lui, l'unica Persona del *Logos*. E argomenta: abolire la venerazione dell'icona di Cristo significherebbe cancellare la sua stessa opera redentrice, dal momento che, assumendo la natura umana, l'invisibile *Parola* eterna è apparsa nella carne visibile umana e in questo modo ha santificato tutto il cosmo visibile. Le icone, santificate dalla benedizione liturgica e dalle preghiere dei fedeli, ci uniscono con la Persona di Cristo, con i suoi santi e, per mezzo di loro, con il Padre celeste e testimoniano l'entrare della realtà divina nel nostro cosmo visibile e materiale.

Teodoro e i suoi monaci, testimoni di coraggio al tempo delle persecuzioni iconoclaste, sono inseparabilmente legati alla riforma della vita cenobitica nel mondo bizantino. La loro importanza già si impone per una circostanza esterna: il numero. Mentre i monasteri del tempo non superavano i trenta o quaranta monaci, dalla *Vita di Teodoro* sappiamo dell'esistenza complessivamente di più di un migliaio di monaci studiti. Teodoro stesso ci informa della presenza nel suo monastero di circa trecento monaci; vediamo quindi l'entusiasmo della fede che è nato nel contesto di questo uomo realmente informato e formato dalla fede medesima. Tuttavia, più che il numero, si rivelò influente il nuovo spirito impresso dal fondatore alla vita cenobitica. Nei suoi scritti egli insiste sull'urgenza di un ritorno consapevole all'insegnamento dei Padri, soprattutto a san Basilio, primo legislatore della

vita monastica e a san Doroteo di Gaza, famoso padre spirituale del deserto palestinese. L'apporto caratteristico di Teodoro consiste nell'insistenza sulla necessità dell'ordine e della sottomissione da parte dei monaci. Durante le persecuzioni questi si erano dispersi, abituandosi a vivere ciascuno secondo il proprio giudizio. Ora che era stato possibile ricostituire la vita comune, bisognava impegnarsi a fondo per tornare a fare del monastero una vera comunità organica, una vera famiglia o, come dice lui, un vero "Corpo di Cristo". In tale comunità si realizza in concreto la realtà della Chiesa nel suo insieme.

Un'altra convinzione di fondo di Teodoro è questa: i monaci, rispetto ai secolari, assumono l'impegno di osservare i doveri cristiani con maggiore rigore ed intensità. Per questo pronunciano una speciale professione, che appartiene agli *hagiasmata* (*consacrazioni*), ed è quasi un "nuovo battesimo", di cui la vestizione è il simbolo. Caratteristico dei monaci, invece, rispetto ai secolari, è l'impegno della povertà, della castità e dell'obbedienza. Rivolgendosi ai monaci, Teodoro parla in modo concreto, talvolta quasi pittoresco, della povertà, ma essa nella sequela di Cristo è dagli inizi un elemento essenziale del monachesimo e indica anche una strada per noi tutti. La rinuncia alla proprietà privata, questa libertà dalle cose materiali, come pure la sobrietà e semplicità valgono in forma radicale solo per i monaci, ma lo spirito di tale rinuncia è uguale per tutti. Infatti non dobbiamo dipendere dalla proprietà materiale, dobbiamo invece imparare la rinuncia, la semplicità, l'austerità e la sobrietà. Solo così può crescere una società solidale e può essere superato il grande problema della povertà di questo mondo. Quindi in questo senso il radicale segno dei monaci poveri indica sostanzialmente anche una strada per noi tutti. Quando poi espone le tentazioni contro la castità, Teodoro non nasconde le proprie esperienze e dimostra il cammino di lotta interiore per trovare il dominio di se stessi e così il rispetto del proprio corpo e di quello dell'altro come tempio di Dio.

Ma le rinunce principali sono per lui quelle richieste dall'obbedienza, perché ognuno dei monaci ha il proprio modo di vivere e l'inserimento nella grande comunità di trecento monaci implica realmente una nuova forma di vita, che egli qualifica come il "martirio della sottomissione". Anche qui i monaci danno solo un esempio di quanto sia necessario per noi stessi, perché, dopo il peccato originale, la tendenza dell'uomo è fare la propria volontà, il principio primo è la vita del mondo, tutto il resto va sottomesso alla propria volontà. Ma in questo modo, se ognuno segue solo se stesso, il tessuto sociale non può funzionare. Solo imparando ad inserirsi nella comune libertà, condividere e sottomettersi ad essa, imparare la legalità, cioè la sottomissione e l'obbedienza alle regole del bene comune e della vita comune, può sanare una società come pure l'*io* stesso dalla superbia di essere al centro del mondo. Così san Teodoro ai suoi monaci e in definitiva anche a noi, con fine introspezione, aiuta a capire la vera vita, a resistere alla tentazione di mettere la propria volontà come somma regola di vita e di conservare la vera identità personale - che è sempre una identità insieme con gli altri - e la pace del cuore.

Per Teodoro Studita una virtù importante al pari dell'obbedienza e dell'umiltà è la *philergia*, cioè l'amore al lavoro, in cui egli vede un criterio per saggiare la qualità della devozione personale: colui che è fervente negli impegni materiali, che lavora con assiduità, egli argomenta, lo è anche in quelli spirituali. Non ammette perciò che, sotto il pretesto della preghiera e della contemplazione, il monaco si dispensi dal lavoro, anche dal lavoro manuale, che in realtà è, secondo lui e secondo tutta la tradizione monastica, il mezzo per trovare Dio. Teodoro non teme di parlare del lavoro come del "sacrificio del monaco", della sua "liturgia", addirittura di una sorta di Messa attraverso la quale la vita monastica diventa vita angelica. E proprio così il mondo del lavoro va umanizzato e l'uomo attraverso il lavoro diventa più se stesso, più vicino a Dio. Una conseguenza di questa singolare visione merita di essere ricordata: proprio perché frutto di una forma di "liturgia", le ricchezze ricavate dal lavoro comune non devono servire alla comodità dei monaci, ma essere destinate all'aiuto dei poveri. Qui possiamo tutti cogliere la necessità che il frutto del lavoro sia un bene per tutti. Ovviamente, il lavoro degli "studiti" non era soltanto manuale: essi ebbero una grande importanza

nello sviluppo religioso-culturale della civiltà bizantina come calligrafi, pittori, poeti, educatori dei giovani, maestri di scuole, bibliotecari.

Pur esercitando un'attività esterna vastissima, Teodoro non si lasciava distrarre da ciò che considerava strettamente attinente alla sua funzione di superiore: essere il padre spirituale dei suoi monaci. Egli sapeva quale influsso decisivo avevano avuto nella sua vita sia la buona madre che il santo zio Platone, da lui qualificato col significativo titolo di "padre". Esercitava perciò nei confronti dei monaci la direzione spirituale. Ogni giorno, riferisce il biografo, dopo la preghiera serale si poneva davanti all'iconostasi per ascoltare le confidenze di tutti. Consigliava pure spiritualmente molte persone fuori dello stesso monastero. Il *Testamento spirituale* e le *Lettere* mettono in rilievo questo suo carattere aperto e affettuoso, e mostra come dalla sua paternità sono nate vere amicizie spirituali in ambito monastico e anche fuori.

La *Regola*, nota con il nome di *Hypotyposis*, codificata poco dopo la morte di Teodoro, fu adottata, con qualche modifica, sul Monte Athos, quando nel 962 sant'Atanasio Athonita vi fondò la *Grande Lavra*, e nella Rus' di Kiev, quando all'inizio del secondo millennio san Teodosio la introdusse nella *Lavra delle Grotte*. Compresa nel suo significato genuino, la *Regola* si rivela singolarmente attuale. Vi sono oggi numerose correnti che insidiano l'unità della fede comune e spingono verso una sorta di pericoloso individualismo spirituale e di superbia spirituale. E' necessario impegnarsi nel difendere e far crescere la perfetta unità del Corpo di Cristo, nella quale possono comporsi in armonia la pace dell'ordine e le sincere relazioni personali nello Spirito.

E' forse utile riprendere alla fine alcuni degli elementi principali della dottrina spirituale di Teodoro. Amore per il Signore incarnato e per la sua visibilità nella Liturgia e nelle icone. Fedeltà al battesimo e impegno a vivere nella comunione del Corpo di Cristo, intesa anche come comunione dei cristiani fra di loro. Spirito di povertà, di sobrietà, di rinuncia; castità, dominio di sé stessi, umiltà ed obbedienza contro il primato della propria volontà, che distrugge il tessuto sociale e la pace delle anime. Amore per il lavoro materiale e spirituale. Amicizia spirituale nata dalla purificazione della propria coscienza, della propria anima, della propria vita. Cerchiamo di seguire questi insegnamenti che realmente ci mostrano la strada della vera vita.

(Piazza San Pietro, Udienza generale di Mercoledì 27 maggio 2009)

RABANO MAURO

Cari fratelli e sorelle,

oggi vorrei parlare di un personaggio dell'Occidente latino veramente straordinario: il monaco Rabano Mauro. Insieme a uomini quali Isidoro di Siviglia, Beda il Venerabile, Ambrogio Autperto, dei quali ho già parlato in catechesi precedenti, egli seppe durante i secoli del cosiddetto Alto Medioevo mantenere il contatto con la grande cultura degli antichi sapienti e dei Padri cristiani. Ricordato spesso come "*praeceptor Germaniae*", Rabano Mauro fu di una fecondità straordinaria. Con la sua capacità lavorativa assolutamente eccezionale contribuì forse più di tutti a tener viva quella cultura teologica, esegetica e spirituale alla quale avrebbero attinto i secoli successivi. A lui si rifanno sia grandi personaggi appartenenti al mondo dei monaci come Pier Damiani, Pietro il Venerabile e Bernardo di Chiaravalle, come anche un numero sempre più consistente di "*clerici*" del clero secolare, che nel corso del XII e XIII secolo dettero vita ad una delle fioriture più belle e feconde del pensiero umano.

Nato a Magonza intorno al 780, Rabano era entrato giovanissimo in monastero: gli fu aggiunto il nome di Mauro proprio con riferimento al giovane Mauro che, secondo il *Libro II dei Dialoghi* di San Gregorio Magno, era stato affidato ancora bambino dai suoi stessi genitori, nobili romani, all'abate Benedetto da Norcia. Questo precoce inserimento di Rabano come "*puer oblatus*" nel mondo monastico benedettino, e i frutti che egli ne ricavò per la propria crescita umana, culturale e spirituale, aprirebbero da soli uno spiraglio interessantissimo non solo sulla vita dei monaci e della Chiesa, ma anche sull'intera società del suo tempo, abitualmente qualificata come "carolingia". Di essi, o forse di se stesso, Rabano Mauro scrive: "Vi sono alcuni che hanno avuto la fortuna di essere introdotti nella conoscenza delle Scritture fin dalla tenera infanzia ("*a cunabulis suis*") e sono stati nutriti talmente bene col cibo offerto loro dalla santa Chiesa da poter essere promossi, con l'educazione appropriata, ai più alti ordini sacri" (*PL* 107, col 419BC).

La straordinaria cultura, per cui Rabano Mauro si distingueva, lo segnalò assai presto all'attenzione dei grandi del suo tempo. Divenne consigliere di Principi. Si impegnò per garantire l'unità dell'Impero e, a livello culturale più ampio, non ricusò mai di offrire a chi lo interrogava una risposta ponderata, che traeva preferibilmente dalla Bibbia e dai testi dei santi Padri. Eletto dapprima Abate del famoso monastero di Fulda e poi Arcivescovo della città natale, Magonza, non smise per questo di proseguire nei suoi studi, dimostrando con l'esempio della sua vita che si può essere simultaneamente a disposizione degli altri, senza privarsi per questo di un congruo tempo per la riflessione, lo studio e la meditazione. Così Rabano Mauro fu esegeta, filosofo, poeta, pastore e uomo di Dio. Le diocesi di Fulda, Magonza, Limbourg e Wrocław lo venerano come santo o beato. Le sue opere riempiono ben sei volumi della Patrologia Latina del Migne. A lui si deve con probabilità uno degli inni più belli e conosciuti della Chiesa latina, il "*Veni Creator Spiritus*", sintesi straordinaria di pneumatologia cristiana. Il primo impegno teologico di Rabano si espresse, in effetti, sotto forma di poesia ed ebbe come oggetto il mistero della Santa Croce in un'opera intitolata "*De laudibus Sanctae Crucis*", concepita in modo tale da proporre non soltanto contenuti concettuali ma anche stimoli più squisitamente artistici, utilizzando sia la forma poetica che la forma pittorica all'interno dello stesso codice manoscritto. Proponendo iconograficamente fra le righe del suo scritto l'immagine di Cristo crocifisso, egli ad esempio scrive: "Ecco l'immagine del Salvatore che, con la posizione delle sue

membra, rende sacra per noi la saluberrima, dolcissima e amatissima forma della Croce, affinché credendo nel suo nome e obbedendo ai suoi comandamenti possiamo ottenere la vita eterna grazie alla sua Passione. Ogni volta perciò che eleviamo lo sguardo verso la Croce ricordiamoci di Colui che patì per noi per strapparci dal potere delle tenebre, accettando la morte per farci eredi della vita eterna” (Lib. 1, Fig. 1, *PL* 107 col 151 C).

Questo metodo di combinare tutte le arti, l'intelletto il cuore e i sensi, che proveniva dall'Oriente, avrebbe ricevuto enorme sviluppo in Occidente toccando vertici ineguagliabili nei codici miniati della Bibbia e in altre opere di fede e di arte, che fiorirono in Europa fino all'invenzione della stampa ed anche oltre. Esso dimostra in ogni caso in Rabano Mauro una consapevolezza straordinaria della necessità di coinvolgere, nella esperienza della fede, non soltanto la mente e il cuore, ma anche i sensi mediante quegli altri aspetti del gusto estetico e della sensibilità umana che portano l'uomo a fruire della verità con tutto se stesso, “spirito, anima e corpo”. Questo è importante: la fede non è solo pensiero, ma tocca tutto il nostro essere. Poiché Dio si è fatto uomo in carne e ossa, è entrato nel mondo sensibile, noi in tutte le dimensioni del nostro essere dobbiamo cercare e incontrare Dio. Così la realtà di Dio, mediante la fede, penetra nel nostro essere e lo trasforma. Per questo Rabano Mauro ha concentrato la sua attenzione soprattutto sulla Liturgia, come sintesi di tutte le dimensioni della nostra percezione della realtà. Questa intuizione di Rabano Mauro lo rende straordinariamente attuale. Di lui rimasero anche famosi i “*Carmina*”, proposti per essere utilizzati soprattutto nelle celebrazioni liturgiche. Infatti era del tutto scontato, dal momento che Rabano era anzitutto un monaco, il suo interesse per la celebrazione liturgica. Egli però non si dedicava all'arte poetica come fine a se stessa, ma piegava l'arte e ogni altro tipo di conoscenza all'approfondimento della Parola di Dio. Cercò perciò, con estremo impegno e rigore, di introdurre i suoi contemporanei, ma soprattutto i ministri (vescovi, presbiteri e diaconi) alla comprensione del significato profondamente teologico e spirituale di tutti gli elementi della celebrazione liturgica.

Tentò così di capire e proporre agli altri i significati teologici nascosti nei riti, attingendo alla Bibbia e alla tradizione dei Padri. Non esitava a dichiarare, per onestà ed anche per dare maggior peso alle sue spiegazioni, le fonti patristiche alle quali doveva il suo sapere. Di esse tuttavia si serviva con libertà e attento discernimento, continuando nello sviluppo del pensiero patristico. Al termine dell’*“Epistola prima”* diretta a un “corepiscopo” della diocesi di Magonza, per esempio, dopo aver risposto alle richieste di chiarimento sul comportamento da seguire nell'esercizio della responsabilità pastorale, prosegue: “Ti abbiamo scritto tutto questo così come lo abbiamo dedotto dalle Sacre Scritture e dai canoni dei Padri. Tu però, santissimo uomo, prendi le tue decisioni come sembra meglio a te, caso per caso, cercando di temperare la tua valutazione in modo tale da garantire in tutto la discrezione, perché essa è la madre di tutte le virtù” (*Epistulae*, I, *PL* 112, col 1510 C). Si vede così la continuità della fede cristiana, che ha i suoi inizi nella Parola di Dio; essa però è sempre viva, si sviluppa e si esprime in nuovi modi, sempre in coerenza con tutta la costruzione, con tutto l'edificio della fede.

Dal momento che parte integrante della celebrazione liturgica è la Parola di Dio, a quest'ultima Rabano Mauro si dedicò con massimo impegno durante l'intera sua esistenza. Produsse spiegazioni esegetiche appropriate pressoché per tutti i libri biblici dell'Antico e del Nuovo Testamento con intento chiaramente pastorale, che giustificava con parole come queste: “Ho scritto queste cose... sintetizzando spiegazioni e proposte di molti altri per offrire un servizio al lettore povero che non può avere a disposizione molti libri, ma anche per facilitare coloro che in molte cose non riescono ad entrare in profondità nella comprensione dei significati scoperti dai Padri” (*Commentariorum in Matthaem praefatio*, *PL* 107, col. 727D). Di fatto, nel commentare i testi biblici attingeva a piene mani ai Padri antichi, con speciale predilezione per Girolamo, Ambrogio, Agostino e Gregorio Magno.

La spiccata sensibilità pastorale lo portò poi a farsi carico soprattutto di uno dei problemi più sentiti dai fedeli e dai ministri sacri del suo tempo: quello della Penitenza. Fu compilatore infatti di “*Penitenziari*” – così li si chiamava – nei quali, secondo la sensibilità dell’epoca, venivano elencati peccati e pene corrispondenti, utilizzando per quanto possibile motivazioni attinte alla Bibbia, alle decisioni dei Concili e alle Decretali dei Papi. Di tali testi si servirono pure i “Carolingi” nel loro tentativo di riforma della Chiesa e della società. Allo stesso intento pastorale rispondevano opere come “*De disciplina ecclesiastica*” e “*De institutione clericorum*” in cui, attingendo soprattutto ad Agostino, Rabano spiegava ai semplici e al clero della sua diocesi gli elementi fondamentali della fede cristiana: erano una specie di piccoli catechismi.

Vorrei concludere la presentazione di questo grande “uomo di Chiesa” citando alcune sue parole nelle quali ben si rispecchia la sua convinzione di fondo: “Chi è negligente nella contemplazione (“*qui vacare Deo negligit*”), si priva da se stesso della visione della luce di Dio; chi poi si lascia prendere in modo indiscreto dalle preoccupazioni e permette ai suoi pensieri di essere travolti dal tumulto delle cose del mondo si condanna all’assoluta impossibilità di penetrare i segreti del Dio invisibile” (Lib. I, *PL* 112, col. 1263A). Penso che Rabano Mauro rivolga queste parole anche a noi oggi: nei tempi del lavoro, con i suoi ritmi frenetici, e nei tempi delle vacanze dobbiamo riservare momenti a Dio. Aprire a Lui la nostra vita rivolgendogli un pensiero, una riflessione, una breve preghiera, e soprattutto non dobbiamo dimenticare la domenica come il giorno del Signore, il giorno della liturgia, per percepire nella bellezza delle nostre chiese, della musica sacra e della Parola di Dio la bellezza stessa di Dio, lasciandolo entrare nel nostro essere. Solo così la nostra vita diventa grande, diventa vera vita.

(Piazza San Pietro, Udienza generale di Mercoledì 3 giugno 2009)

GIOVANNI SCOTO ERIUGENA

Cari fratelli e sorelle,

oggi vorrei parlare di un notevole pensatore dell'Occidente cristiano: Giovanni Scoto Eriugena, le cui origini però sono oscure. Proveniva certamente dall'Irlanda, dove era nato agli inizi dell'800, ma non sappiamo quando abbia lasciato la sua Isola per attraversare la Manica ed entrare così a far parte pienamente di quel mondo culturale che stava rinascendo intorno ai Carolingi, e in particolare intorno a Carlo il Calvo, nella Francia del IX secolo. Come non si conosce la data certa della sua nascita, così ignoriamo anche l'anno della sua morte che, secondo gli studiosi, dovrebbe comunque collocarsi intorno all'anno 870.

Giovanni Scoto Eriugena aveva una cultura patristica, sia greca che latina, di prima mano: conosceva infatti direttamente gli scritti dei Padri latini e greci. Conosceva bene, fra le altre, le opere di Agostino, di Ambrogio, di Gregorio Magno, grandi Padri dell'Occidente cristiano, ma conosceva altrettanto bene il pensiero di Origene, di Gregorio di Nissa, di Giovanni Crisostomo e di altri Padri cristiani di Oriente non meno grandi. Era un uomo eccezionale, che dominava in quel tempo anche la lingua greca. Dimostrò un'attenzione particolarissima per San Massimo il Confessore e, soprattutto, per Dionigi l'Areopagita. Sotto questo pseudonimo si nasconde uno scrittore ecclesiastico del V secolo, della Siria, ma tutto il Medioevo e anche Giovanni Scoto Eriugena, fu convinto che questo autore fosse identico ad un discepolo diretto di san Paolo, del quale si parla negli *Atti degli Apostoli* (17,34). Scoto Eriugena, convinto di questa apostolicità degli scritti di Dionigi, lo qualificava 'autore divino' per eccellenza; gli scritti di lui furono perciò una fonte eminente del suo pensiero. Giovanni Scoto tradusse in latino le sue opere. I grandi teologi medioevali, come san Bonaventura, hanno conosciuto le opere di Dionigi tramite questa traduzione. Si dedicò per tutta la vita ad approfondire e sviluppare il suo pensiero, attingendo a questi scritti, al punto che ancora oggi qualche volta può essere arduo distinguere dove abbiamo a che fare col pensiero di Scoto Eriugena e dove invece egli non fa altro che riproporre il pensiero dello Pseudo Dionigi.

In verità, il lavoro teologico di Giovanni Scoto non ebbe molta fortuna. Non solo la fine dell'era carolingia fece dimenticare le sue opere; anche una censura da parte dell'Autorità ecclesiastica gettò un'ombra sulla sua figura. In realtà, Giovanni Scoto rappresenta un platonismo radicale, che qualche volta sembra avvicinarsi ad una visione panteistica, anche se le sue intenzioni personali soggettive furono sempre ortodosse. Di Giovanni Scoto Eriugena ci sono giunte alcune opere, tra le quali meritano di essere ricordate, in particolare, il trattato "*Sulla divisione della natura*" e le "*Esposizioni sulla gerarchia celeste di san Dionigi*". Egli vi sviluppa stimolanti riflessioni teologiche e spirituali, che potrebbero suggerire interessanti approfondimenti anche ai teologi contemporanei. Mi riferisco, ad esempio, a quanto egli scrive sul dovere di esercitare un discernimento appropriato su ciò che viene presentato come *auctoritas vera*, oppure sull'impegno di continuare a cercare la verità fino a che non se ne raggiunga una qualche esperienza nell'adorazione silenziosa di Dio.

Il nostro autore dice: "*Salus nostra ex fide inchoat*: la nostra salvezza comincia con la fede". Non possiamo cioè parlare di Dio partendo dalle nostre invenzioni, ma da quanto dice Dio di se stesso nelle Sacre Scritture. Poiché tuttavia Dio dice solo la verità, Scoto Eriugena è convinto che l'autorità e la ragione non possano mai essere in contrasto l'una con l'altra; è convinto che la vera religione e

la vera filosofia coincidono. In questa prospettiva scrive: “Qualunque tipo di autorità che non venga confermata da una vera ragione dovrebbe essere considerata debole... Non è infatti vera autorità se non quella che coincide con la verità scoperta in forza della ragione, anche se si dovesse trattare di un’ autorità raccomandata e trasmessa per l’ utilità dei posteri dai santi Padri” (I, *PL* 122, col 513BC). Conseguentemente, egli ammonisce: “Nessuna autorità ti intimorisca o ti distraiga da ciò che ti fa capire la persuasione ottenuta grazie ad una retta contemplazione razionale. Infatti l’ autentica autorità non contraddice mai la retta ragione, né quest’ ultima può mai contraddire una vera autorità. L’ una e l’ altra provengono senza alcun dubbio dalla stessa fonte, che è la sapienza divina” (I, *PL* 122, col 511B). Vediamo qui una coraggiosa affermazione del valore della ragione, fondata sulla certezza che l’ autorità vera è ragionevole, perché Dio è la ragione creatrice.

La Scrittura stessa non sfugge, secondo Eriugena, alla necessità di essere accostata utilizzando il medesimo criterio di discernimento. La Scrittura infatti - sostiene il teologo irlandese riproponendo una riflessione già presente in Giovanni Crisostomo - pur provenendo da Dio, non sarebbe stata necessaria se l’ uomo non avesse peccato. Si deve dunque dedurre che la Scrittura fu data da Dio con un intento pedagogico e per condiscendenza, perché l’ uomo potesse ricordare tutto ciò che gli era stato impresso nel cuore fin dal momento della sua creazione “ad immagine e somiglianza di Dio” (cfr *Gn* 1,26) e che la caduta originale gli aveva fatto dimenticare. Scrive l’ Eriugena nelle *Expositiones*: “Non è l’ uomo che è stato creato per la Scrittura, della quale non avrebbe avuto bisogno se non avesse peccato, ma è piuttosto la Scrittura – intessuta di dottrina e di simboli - che è stata data per l’ uomo. Grazie ad essa infatti la nostra natura razionale può essere introdotta nei segreti dell’ autentica pura contemplazione di Dio” (II, *PL* 122, col 146C). La parola della Sacra Scrittura purifica la nostra ragione un po’ cieca e ci aiuta a ritornare al ricordo di ciò che noi, in quanto immagine di Dio, portiamo nel nostro cuore, vulnerato purtroppo dal peccato.

Derivano da qui alcune conseguenze ermeneutiche, circa il modo di interpretare la Scrittura, che possono indicare ancora oggi la strada giusta per una corretta lettura della Sacra Scrittura. Si tratta infatti di scoprire il senso nascosto nel testo sacro e questo suppone un particolare esercizio interiore grazie al quale la ragione si apre al cammino sicuro verso la verità. Tale esercizio consiste nel coltivare una costante disponibilità alla conversione. Per giungere infatti alla visione in profondità del testo è necessario progredire simultaneamente nella conversione del cuore e nell’ analisi concettuale della pagina biblica sia essa di carattere cosmico, storico o dottrinale. E’ infatti solo grazie alla costante purificazione sia dell’ occhio del cuore che dell’ occhio della mente che si può conquistare l’ esatta comprensione.

Questo cammino impervio, esigente ed entusiasmante, fatto di continue conquiste e relativizzazioni del sapere umano, porta la creatura intelligente fin sulla soglia del Mistero divino, dove tutte le nozioni accusano la propria debolezza e incapacità e impongono perciò, con la semplice forza libera e dolce della verità, di andare sempre oltre tutto ciò che viene continuamente acquisito. Il riconoscimento adorante e silenzioso del Mistero, che sfocia nella comunione unificante, si rivela perciò come l’ unica strada di una relazione con la verità che sia insieme la più intima possibile e la più scrupolosamente rispettosa dell’ alterità. Giovanni Scoto - utilizzando anche in questo un vocabolario caro alla tradizione cristiana di lingua greca - ha chiamato questa esperienza alla quale tendiamo “*theosis*” o divinizzazione, con affermazioni ardite al punto che fu possibile sospettarlo di panteismo eterodosso. Resta forte comunque l’ emozione di fronte a testi come il seguente dove - ricorrendo all’ antica metafora della fusione del ferro - scrive: “Dunque come tutto il ferro reso rovente si è liquefatto al punto che sembra esserci soltanto fuoco e tuttavia restano distinte le sostanze dell’ uno e dell’ altro, così si deve accettare che dopo la fine di questo mondo tutta la natura, sia quella corporea che quella incorporea, manifesti soltanto Dio e tuttavia resti integra in modo tale che Dio possa essere in qualche modo com-preso pur restando in-comprensibile e la creatura stessa venga trasformata, con meraviglia ineffabile, in Dio” (V, *PL* 122, col 451B).

In realtà, l'intero pensiero teologico di Giovanni Scoto è la dimostrazione più palese del tentativo di esprimere il dicibile dell'indicibile Dio, fondandosi unicamente sul mistero del Verbo fatto carne in Gesù di Nazaret. Le tante metafore da lui utilizzate per indicare questa realtà ineffabile dimostrano quanto egli sia consapevole dell'assoluta inadeguatezza dei termini con cui noi parliamo di queste cose. E tuttavia resta l'incanto e quell'atmosfera di autentica esperienza mistica che si può di tanto in tanto toccare con mano nei suoi testi. Basti citare, a riprova di ciò, una pagina del *De divisione naturae* che tocca in profondità l'animo anche di noi credenti del XXI secolo: "Non si deve desiderare altro – egli scrive - se non la gioia della verità che è Cristo, né altro evitare se non l'assenza di Lui. Questa infatti si dovrebbe ritenere causa unica di totale ed eterna tristezza. Toglimi Cristo e non mi rimarrà alcun bene né altro mi atterrirà quanto la sua assenza. Il più grande tormento di una creatura razionale sono la privazione e l'assenza di Lui" (V, *PL* 122, col 989a). Sono parole che possiamo fare nostre, traducendole in preghiera a Colui che costituisce l'anelito anche del nostro cuore.

(Piazza San Pietro, Udienza generale di Mercoledì 10 giugno 2009)

SANTI CIRILLO E METODIO

Cari fratelli e sorelle,

oggi vorrei parlare dei Santi Cirillo e Metodio, fratelli nel sangue e nella fede, detti apostoli degli slavi. Cirillo nacque a Tessalonica dal magistrato imperiale Leone nell'826/827: era il più giovane di sette figli. Da ragazzo imparò la lingua slava. All'età di quattordici anni fu mandato a Costantinopoli per esservi educato e fu compagno del giovane imperatore Michele III. In quegli anni fu introdotto nelle diverse materie universitarie, fra le quali la dialettica, avendo come maestro Fozio. Dopo aver rifiutato un brillante matrimonio, decise di ricevere gli ordini sacri e divenne "bibliotecario" presso il Patriarcato. Poco dopo, desiderando ritirarsi in solitudine, andò a nascondersi in un monastero, ma fu presto scoperto e gli fu affidato l'insegnamento delle scienze sacre e profane, mansione che svolse così bene da guadagnarsi l'appellativo di "Filosofo". Nel frattempo, il fratello Michele (nato nell'815 ca.), dopo una carriera amministrativa in Macedonia, verso l'anno 850 abbandonò il mondo per ritirarsi a vita monastica sul monte Olimpo in Bitinia, dove ricevette il nome di Metodio (il nome monastico doveva cominciare con la stessa lettera di quello di battesimo) e divenne igumeno del monastero di *Polychron*.

Attratto dall'esempio del fratello, anche Cirillo decise di lasciare l'insegnamento per recarsi sul monte Olimpo a meditare e a pregare. Alcuni anni più tardi però, (861 ca.), il governo imperiale lo incaricò di una missione presso i khazari del Mare di Azov, i quali chiedevano che fosse loro inviato un letterato che sapesse discutere con gli ebrei e i saraceni. Cirillo, accompagnato dal fratello Metodio, sostò a lungo in Crimea, dove imparò l'ebraico. Qui ricercò pure il corpo del Papa Clemente I, che vi era stato esiliato. Ne trovò la tomba e, quando col fratello riprese la via del ritorno, portò con sé le preziose reliquie. Giunti a Costantinopoli, i due fratelli furono inviati in Moravia dall'imperatore Michele III, al quale il principe moravo Ratislao aveva rivolto una precisa richiesta: "Il nostro popolo – gli aveva detto – da quando ha respinto il paganesimo, osserva la legge cristiana; però non abbiamo un maestro che sia in grado di spiegarci la vera fede nella nostra lingua". La missione ebbe ben presto un successo insolito. Traducendo la liturgia nella lingua slava, i due fratelli guadagnarono una grande simpatia presso il popolo.

Questo, però, suscitò nei loro confronti l'ostilità del clero franco, che era arrivato in precedenza in Moravia e considerava il territorio come appartenente alla propria giurisdizione ecclesiale. Per giustificarsi, nell'867 i due fratelli si recarono a Roma. Durante il viaggio si fermarono a Venezia, dove ebbe luogo un'animata discussione con i sostenitori della cosiddetta "eresia trilingue": costoro ritenevano che vi fossero solo tre lingue in cui si poteva lecitamente lodare Dio: l'ebraica, la greca e la latina. Ovviamente, a ciò i due fratelli si opposero con forza. A Roma Cirillo e Metodio furono ricevuti dal Papa Adriano II, che andò loro incontro in processione per accogliere degnamente le reliquie di san Clemente. Il Papa aveva anche compreso la grande importanza della loro eccezionale missione. Dalla metà del primo millennio, infatti, gli slavi si erano installati numerosissimi in quei territori posti tra le due parti dell'Impero Romano, l'orientale e l'occidentale, che erano già in tensione tra loro. Il Papa intuì che i popoli slavi avrebbero potuto giocare il ruolo di ponte, contribuendo così a conservare l'unione tra i cristiani dell'una e dell'altra parte dell'Impero. Egli quindi non esitò ad approvare la missione dei due Fratelli nella Grande Moravia, accogliendo e approvando l'uso della lingua slava nella liturgia. I libri slavi furono deposti sull'altare di Santa Maria di Phatmé (Santa

Maria Maggiore) e la liturgia in lingua slava fu celebrata nelle Basiliche di San Pietro, Sant'Andrea, San Paolo.

Purtroppo a Roma Cirillo s'ammalò gravemente. Sentendo avvicinarsi la morte, volle consacrarsi totalmente a Dio come monaco in uno dei monasteri greci della Città (probabilmente presso Santa Prassede) ed assunse il nome monastico di Cirillo (il suo nome di battesimo era Costantino). Poi pregò con insistenza il fratello Metodio, che nel frattempo era stato consacrato Vescovo, di non abbandonare la missione in Moravia e di tornare tra quelle popolazioni. A Dio si rivolse con questa invocazione: "Signore, mio Dio..., esaudisci la mia preghiera e custodisci a te fedele il gregge a cui avevi preposto me... Liberali dall'eresia delle tre lingue, raccogli tutti nell'unità, e rendi il popolo che hai scelto concorde nella vera fede e nella retta confessione". Morì il 14 febbraio 869.

Fedele all'impegno assunto col fratello, nell'anno seguente, 870, Metodio ritornò in Moravia e in Pannonia (oggi Ungheria), ove incontrò di nuovo la violenta avversione dei missionari franchi che lo imprigionarono. Non si perse d'animo e quando nell'anno 873 fu liberato si adoperò attivamente nella organizzazione della Chiesa, curando la formazione di un gruppo di discepoli. Fu merito di questi discepoli se poté essere superata la crisi che si scatenò dopo la morte di Metodio, avvenuta il 6 aprile 885: perseguitati e messi in prigione, alcuni di questi discepoli vennero venduti come schiavi e portati a Venezia, dove furono riscattati da un funzionario costantinopolitano, che concesse loro di tornare nei Paesi degli slavi balcanici. Accolti in Bulgaria, poterono continuare nella missione avviata da Metodio, diffondendo il Vangelo nella «terra della Rus'». Dio nella sua misteriosa provvidenza si avvaleva così della persecuzione per salvare l'opera dei santi Fratelli. Di essa resta anche la documentazione letteraria. Basti pensare ad opere quali l'*Evangelario* (pericopi liturgiche del Nuovo Testamento), il *Salterio*, vari *testi liturgici* in lingua slava, a cui lavorarono ambedue i Fratelli. Dopo la morte di Cirillo, a Metodio e ai suoi discepoli si deve, tra l'altro, la traduzione dell'intera *Sacra Scrittura*, il *Nomocanone* e il *Libro dei Padri*.

Volendo ora riassumere in breve il profilo spirituale dei due Fratelli, si deve innanzitutto registrare la passione con cui Cirillo si avvicinò agli scritti di san Gregorio Nazianzeno, apprendendo da lui il valore della lingua nella trasmissione della Rivelazione. San Gregorio aveva espresso il desiderio che Cristo parlasse per mezzo di lui: "Sono servo del Verbo, perciò mi metto al servizio della Parola". Volendo imitare Gregorio in questo servizio, Cirillo chiese a Cristo di voler parlare in slavo per mezzo suo. Egli introduce la sua opera di traduzione con l'invocazione solenne: "Ascoltate, o voi tutte genti slave, ascoltate la Parola che venne da Dio, la Parola che nutre le anime, la Parola che conduce alla conoscenza di Dio". In realtà, già alcuni anni prima che il principe di Moravia venisse a chiedere all'imperatore Michele III l'invio di missionari nella sua terra, sembra che Cirillo e il fratello Metodio, attornati da un gruppo di discepoli, stessero lavorando al progetto di raccogliere i dogmi cristiani in libri scritti in lingua slava. Apparve allora chiaramente l'esigenza di nuovi segni grafici, più aderenti alla lingua parlata: nacque così l'alfabeto glagolitico che, successivamente modificato, fu poi designato col nome di "cirillico" in onore del suo ispiratore. Fu quello un evento decisivo per lo sviluppo della civiltà slava in generale. Cirillo e Metodio erano convinti che i singoli popoli non potessero ritenere di aver ricevuto pienamente la Rivelazione finché non l'avessero udita nella propria lingua e letta nei caratteri propri del loro alfabeto.

A Metodio spetta il merito di aver fatto sì che l'opera intrapresa col fratello non fosse bruscamente interrotta. Mentre Cirillo, il "Filosofo", era propenso alla contemplazione, egli era piuttosto portato alla vita attiva. Grazie a ciò poté porre i presupposti della successiva affermazione di quella che potremmo chiamare l'«idea cirillo-metodiana»: essa accompagnò nei diversi periodi storici i popoli slavi, favorendone lo sviluppo culturale, nazionale e religioso. E' quanto riconosceva già Papa Pio XI con la Lettera apostolica *Quod Sanctum Cyrillum*, nella quale qualificava i due Fratelli: "figli dell'Oriente, di patria bizantini, d'origine greci, per missione romani, per i frutti apostolici slavi"

(AAS 19 [1927] 93-96). Il ruolo storico da essi svolto è stato poi ufficialmente proclamato dal Papa Giovanni Paolo II che, con la Lettera apostolica *Egregiae virtutis viri*, li ha dichiarati compatroni d'Europa insieme con san Benedetto (AAS 73 [1981] 258-262). In effetti, Cirillo e Metodio costituiscono un esempio classico di ciò che oggi si indica col termine "inculturazione": ogni popolo deve calare nella propria cultura il messaggio rivelato ed esprimerne la verità salvifica con il linguaggio che gli è proprio. Questo suppone un lavoro di "traduzione" molto impegnativo, perché richiede l'individuazione di termini adeguati a riproporre, senza tradirla, la ricchezza della Parola rivelata. Di ciò i due santi Fratelli hanno lasciato una testimonianza quanto mai significativa, alla quale la Chiesa guarda anche oggi per trarne ispirazione ed orientamento.

(Piazza San Pietro, Udienza generale di Mercoledì 17 giugno 2009)

SANT'ODDONE DI CLUNY

Cari fratelli e sorelle,

dopo una lunga pausa, vorrei riprendere la presentazione dei grandi Scrittori della Chiesa di Oriente e di Occidente del tempo medioevale, perché, come in uno specchio, nelle loro vite e nei loro scritti vediamo che cosa vuol dire essere cristiani. Oggi vi propongo la figura luminosa di sant'Oddone, abate di Cluny: essa si colloca in quel medioevo monastico che vide il sorprendente diffondersi in Europa della vita e della spiritualità ispirate alla *Regola di san Benedetto*. Vi fu in quei secoli un prodigioso sorgere e moltiplicarsi di chiostrì che, ramificandosi nel continente, vi diffusero largamente lo spirito e la sensibilità cristiana. Sant'Oddone ci riconduce, in particolare, ad un monastero, *Cluny*, che nel medioevo fu tra i più illustri e celebrati ed ancora oggi rivela attraverso le sue maestose rovine i segni di un passato glorioso per l'intensa dedizione all'asceti, allo studio e, in special modo, al culto divino, avvolto di decoro e di bellezza.

Di Cluny Oddone fu il secondo abate. Era nato verso l'880, ai confini tra il Maine e la Touraine, in Francia. Dal padre fu consacrato al santo Vescovo Martino di Tours, alla cui ombra benefica e nella cui memoria Oddone passò poi l'intera vita, concludendola alla fine vicino alla sua tomba. La scelta della consacrazione religiosa fu in lui preceduta dall'esperienza di uno speciale momento di grazia, di cui parlò egli stesso ad un altro monaco, Giovanni l'Italiano, che fu poi suo biografo. Oddone era ancora adolescente, sui sedici anni, quando, durante una veglia natalizia, si sentì salire spontaneamente alle labbra questa preghiera alla Vergine: "Mia Signora, Madre di misericordia, che in questa notte hai dato alla luce il Salvatore, prega per me. Il tuo parto glorioso e singolare sia, o Piissima, il mio rifugio" (*Vita sancti Odonis*, I,9: PL 133,747). L'appellativo "Madre di misericordia", con cui il giovane Oddone invocò allora la Vergine, sarà quello col quale egli amerà poi sempre rivolgersi a Maria, chiamandola anche «unica speranza del mondo, ... grazie alla quale ci sono state aperte le porte del paradiso» (*In veneratione S. Mariae Magdalenae*: PL 133,721). Gli avvenne in quel tempo di imbattersi nella *Regola di san Benedetto* e di iniziarne alcune osservanze, «portando, non ancora monaco, il giogo leggero dei monaci» (*ibid.*, I,14: PL 133,50). In un suo sermone Oddone celebrerà Benedetto come "lucerna che brilla nel tenebroso stadio di questa vita" (*De sancto Benedicto abbate*: PL 133,725), e lo qualificherà "maestro di disciplina spirituale" (*ibid.*: PL 133,727). Con affetto rileverà che la pietà cristiana "con più viva dolcezza fa memoria" di lui, nella consapevolezza che Dio lo ha innalzato "tra i sommi ed eletti Padri della santa Chiesa" (*ibid.*: PL 133,722).

Affascinato dall'ideale benedettino, Oddone lasciò Tours ed entrò come monaco nell'abbazia benedettina di Baume, per poi passare in quella di Cluny, di cui nel 927 divenne abate. Da quel centro di vita spirituale poté esercitare un vasto influsso sui monasteri del continente. Della sua guida e della sua riforma si giovano anche in Italia diversi cenobi, tra i quali quello di San Paolo fuori le Mura. Oddone visitò più d'una volta Roma, raggiungendo anche Subiaco, Montecassino e Salerno. Fu proprio a Roma che, nell'estate del 942, cadde malato. Sentendosi prossimo alla fine, con ogni sforzo volle tornare presso il suo san Martino a Tours, ove morì nell'ottavario del Santo, il 18 novembre 942. Il biografo, nel sottolineare in Oddone la "virtù della pazienza", offre un lungo elenco di altre sue virtù, quali il disprezzo del mondo, lo zelo per le anime, l'impegno per la pace delle Chiese. Grandi aspirazioni dell'abate Oddone erano la concordia tra i re e i principi, l'osservanza dei

comandamenti, l'attenzione ai poveri, l'emendamento dei giovani, il rispetto per i vecchi (cfr *Vita sancti Odonis*, I,17: PL 133,49). Amava la celletta dove risiedeva, «sottratto agli occhi di tutti, sollecito di piacere solo a Dio» (*ibid.*, I,14: PL 133,49). Non mancava, però, di esercitare pure, come “fonte sovrabbondante”, il ministero della parola e dell'esempio, “piangendo come immensamente misero questo mondo” (*ibid.*, I,17: PL 133,51). In un solo monaco, commenta il suo biografo, si trovavano raccolte le diverse virtù esistenti in stato sparso negli altri monasteri: “Gesù nella sua bontà, attingendo ai vari giardini dei monaci, formava in un piccolo luogo un paradiso, per irrigare dalla sua fonte i cuori dei fedeli” (*ibid.*, I,14: PL 133,49).

In un passo di un sermone in onore di Maria di Magdala l'abate di Cluny ci rivela come egli concepiva la vita monastica: “Maria che, seduta ai piedi del Signore, con spirito attento ascoltava la sua parola, è il simbolo della dolcezza della vita contemplativa, il cui sapore, quanto più è gustato, tanto maggiormente induce l'animo a distaccarsi dalle cose visibili e dai tumulti delle preoccupazioni del mondo” (*In ven. S. Mariae Magd.*, PL 133,717). E' una concezione che Oddone conferma e sviluppa negli altri suoi scritti, dai quali traspaiono l'amore all'interiorità, una visione del mondo come di realtà fragile e precaria da cui sradicarsi, una costante inclinazione al distacco dalle cose avvertite come fonti di inquietudine, un'acuta sensibilità per la presenza del male nelle varie categorie di uomini, un'intima aspirazione escatologica. Questa visione del mondo può apparire abbastanza lontana dalla nostra, tuttavia quella di Oddone è una concezione che, vedendo la fragilità del mondo, valorizza la vita interiore aperta all'altro, all'amore del prossimo, e proprio così trasforma l'esistenza e apre il mondo alla luce di Dio.

Merita particolare menzione la “devozione” al Corpo e al Sangue di Cristo che Oddone, di fronte a una estesa trascuratezza da lui vivacemente deplorata, coltivò sempre con convinzione. Era infatti fermamente convinto della presenza reale, sotto le specie eucaristiche, del Corpo e del Sangue del Signore, in virtù della conversione “sostanziale” del pane e del vino. Scriveva: “Dio, il Creatore di tutto, ha preso il pane, dicendo che era il suo Corpo e che lo avrebbe offerto per il mondo e ha distribuito il vino, chiamandolo suo Sangue”; ora, “è legge di natura che avvenga il mutamento secondo il comando del Creatore”, ed ecco, pertanto, che “subito la natura muta la sua condizione solita: senza indugio il pane diventa carne, e il vino diventa sangue”; all'ordine del Signore “la sostanza si muta” (*Odonis Abb. Cluniac. occupatio*, ed. A. Swoboda, Lipsia 1900, p.121). Purtroppo, annota il nostro abate, questo “sacrosanto mistero del Corpo del Signore, nel quale consiste tutta la salvezza del mondo” (*Collationes*, XXVIII: PL 133,572), è negligenemente celebrato. “I sacerdoti, egli avverte, che accedono all'altare indegnamente, macchiano il pane, cioè il Corpo di Cristo” (*ibid.*, PL 133,572-573). Solo chi è unito spiritualmente a Cristo può partecipare degnamente al suo Corpo eucaristico: in caso contrario, mangiare la sua carne e bere il suo sangue non sarebbe di giovamento, ma di condanna (cfr *ibid.*, XXX, PL 133,575). Tutto questo ci invita a credere con nuova forza e profondità la verità della presenza del Signore. La presenza del Creatore tra noi, che si consegna nelle nostre mani e ci trasforma come trasforma il pane e il vino, trasforma così il mondo.

Sant'Oddone è stato una vera guida spirituale sia per i monaci che per i fedeli del suo tempo. Di fronte alla “vastità dei vizi” diffusi nella società, il rimedio che egli proponeva con decisione era quello di un radicale cambiamento di vita, fondato sull'umiltà, l'austerità, il distacco dalle cose effimere e l'adesione a quelle eterne (cfr *Collationes*, XXX, PL 133, 613). Nonostante il realismo della sua diagnosi circa la situazione del suo tempo, Oddone non indulge al pessimismo: “Non diciamo questo – egli precisa – per precipitare nella disperazione quelli che vorranno convertirsi. La misericordia divina è sempre disponibile; essa aspetta l'ora della nostra conversione” (*ibid.*: PL 133, 563). Ed esclama: “O ineffabili viscere della pietà divina! Dio persegue le colpe e tuttavia protegge i peccatori” (*ibid.*: PL 133,592). Sostenuto da questa convinzione, l'abate di Cluny amava sostare nella contemplazione della misericordia di Cristo, il Salvatore che egli qualificava suggestivamente come “amante degli uomini”: “*amator hominum Christus*” (*ibid.*, LIII: PL 133,637). Gesù ha preso su di

sé i flagelli che sarebbero spettati a noi – osserva - per salvare così la creatura che è opera sua e che ama (cfr *ibid.*: PL 133, 638).

Appare qui un tratto del santo abate a prima vista quasi nascosto sotto il rigore della sua austerità di riformatore: la profonda bontà del suo animo. Era austero, ma soprattutto era buono, un uomo di una grande bontà, una bontà che proviene dal contatto con la bontà divina. Oddone, così ci dicono i suoi coetanei, effondeva intorno a sé la gioia di cui era ricolmo. Il suo biografo attesta di non aver sentito mai uscire da bocca d'uomo “tanta dolcezza di parola” (*ibid.*, I,17: PL 133,31). Era solito, ricorda il biografo, invitare al canto i fanciulli che incontrava lungo la strada per poi far loro qualche piccolo dono, e aggiunge: “Le sue parole erano ricolme di esultanza..., la sua ilarità infondeva nel nostro cuore un'intima gioia” (*ibid.*, II, 5: PL 133,63). In questo modo il vigoroso ed insieme amabile abate medioevale, appassionato di riforma, con azione incisiva alimentava nei monaci, come anche nei fedeli laici del suo tempo, il proposito di progredire con passo solerte sulla via della perfezione cristiana.

Vogliamo sperare che la sua bontà, la gioia che proviene dalla fede, unite all'austerità e all'opposizione ai vizi del mondo, tocchino anche il nostro cuore, affinché anche noi possiamo trovare la fonte della gioia che scaturisce dalla bontà di Dio.

(Aula Paolo VI, Udienza generale di Mercoledì 2 settembre 2009)

SAN PIER DAMIANI

Cari fratelli e sorelle,

durante le catechesi di questi mercoledì sto trattando di alcune grandi figure della vita della Chiesa fin dalle sue origini. Oggi vorrei soffermarmi su una delle più significative personalità del secolo XI, san Pier Damiani, monaco, amante della solitudine e, insieme, intrepido uomo di Chiesa, impegnato in prima persona nell'opera di riforma avviata dai Papi del tempo. Nacque a Ravenna nel 1007 da famiglia nobile, ma disagiata. Rimasto orfano di ambedue i genitori, visse un'infanzia non priva di stenti e di sofferenze, anche se la sorella Roselinda si impegnò a fargli da mamma e il fratello maggiore Damiano lo adottò come figlio. Proprio per questo sarà poi chiamato Piero di Damiano, Pier Damiani. La formazione gli venne impartita prima a Faenza e poi a Parma, dove, già all'età di 25 anni, lo troviamo impegnato nell'insegnamento. Accanto ad una buona competenza nel campo del diritto, acquisì una raffinata perizia nell'arte del comporre – l'*ars scribendi* – e, grazie alla sua conoscenza dei grandi classici latini, diventò “uno dei migliori latinisti del suo tempo, uno dei più grandi scrittori del medioevo latino” (J. Leclercq, *Pierre Damien, ermite et homme d'Église*, Roma 1960, p. 172).

Si distinse nei generi letterari più diversi: dalle lettere ai sermoni, dalle agiografie alle preghiere, dai poemi agli epigrammi. La sua sensibilità per la bellezza lo portava alla contemplazione poetica del mondo. Pier Damiani concepiva l'universo come una inesauribile “parabola” e una distesa di simboli, da cui partire per interpretare la vita interiore e la realtà divina e soprannaturale. In questa prospettiva, intorno all'anno 1034, la contemplazione dell'assoluto di Dio lo spinse a staccarsi progressivamente dal mondo e dalle sue realtà effimere, per ritirarsi nel monastero di Fonte Avellana, fondato solo qualche decennio prima, ma già famoso per la sua austerità. Ad edificazione dei monaci egli scrisse la *Vita* del fondatore, san Romualdo di Ravenna, e s'impegnò al tempo stesso ad approfondirne la spiritualità, esponendo il suo ideale del monachesimo eremitico.

Un particolare va subito sottolineato: l'eremo di Fonte Avellana era dedicato alla Santa Croce, e la Croce sarà il mistero cristiano che più di tutti gli altri affascinerà Pier Damiani. “Non ama Cristo, chi non ama la croce di Cristo”, afferma (*Sermo XVIII, 11*, p. 117) e si qualifica come: “*Petrus crucis Christi servorum famulus* – Pietro servitore dei servitori della croce di Cristo” (*Ep*, 9, 1). Alla Croce Pier Damiani rivolge bellissime orazioni, nelle quali rivela una visione di questo mistero che ha dimensioni cosmiche, perché abbraccia l'intera storia della salvezza: “O beata Croce – egli esclama - ti venerano, ti predicano e ti onorano la fede dei patriarchi, i vaticini dei profeti, il senato giudicante degli apostoli, l'esercito vittorioso dei martiri e le schiere di tutti i santi” (*Sermo XLVIII, 14*, p. 304). Cari fratelli e sorelle, l'esempio di san Pier Damiani spinga anche noi a guardare sempre alla Croce come al supremo atto di amore di Dio nei confronti dell'uomo, che ci ha donato la salvezza.

Per lo svolgimento della vita eremitica, questo grande monaco redige una Regola in cui sottolinea fortemente il “rigore dell'eremo”: nel silenzio del chiostro, il monaco è chiamato a trascorrere una vita di preghiera, diurna e notturna, con prolungati ed austeri digiuni; deve esercitarsi in una generosa carità fraterna e in un'obbedienza al priore sempre pronta e disponibile. Nello studio e nella meditazione quotidiana della Sacra Scrittura, Pier Damiani scopre i mistici significati della parola di Dio, trovando in essa nutrimento per la sua vita spirituale. In questo senso egli qualifica la cella

dell'eremo come “parlatorio dove Dio conversa con gli uomini”. La vita eremitica è per lui il vertice della vita cristiana, è “al culmine degli stati di vita”, perché il monaco, ormai libero dai legami del mondo e del proprio io, riceve “la caparra dello Spirito Santo e la sua anima si unisce felice allo Sposo celeste” (*Ep* 18, 17; cfr *Ep* 28, 43 ss.). Questo risulta importante oggi pure per noi, anche se non siamo monaci: saper fare silenzio in noi per ascoltare la voce di Dio, cercare, per così dire un “parlatorio” dove Dio parla con noi: Apprendere la Parola di Dio nella preghiera e nella meditazione è la strada della vita.

San Pier Damiani, che sostanzialmente fu un uomo di preghiera, di meditazione, di contemplazione, fu anche un fine teologo: la sua riflessione sui diversi temi dottrinali lo porta a conclusioni importanti per la vita. Così, ad esempio, espone con chiarezza e vivacità la dottrina trinitaria utilizzando già, sulla scorta dei testi biblici e patristici, i tre termini fondamentali, che sono poi divenuti determinanti anche per la filosofia dell'Occidente, *processio*, *relatio* e *persona* (cfr *Opusc. XXXVIII: PL CXLV*, 633-642; e *Opusc. II e III: ibid.*, 41ss e 58ss). Tuttavia, poiché l'analisi teologica del mistero lo conduce a contemplare la vita intima di Dio e il dialogo d'amore ineffabile tra le tre divine Persone, egli ne trae conclusioni ascetiche per la vita in comunità e per gli stessi rapporti tra cristiani latini e greci, divisi su questo tema. Pure la meditazione sulla figura di Cristo ha riflessi pratici significativi, essendo tutta la Scrittura centrata su di Lui. Lo stesso “popolo dei giudei, - annota san Pier Damiani - attraverso le pagine della Sacra Scrittura, ha come portato Cristo sulle spalle” (*Sermo XLVI*, 15). Cristo pertanto, egli aggiunge, deve essere al centro della vita del monaco: “Cristo sia udito nella nostra lingua, Cristo sia veduto nella nostra vita, sia percepito nel nostro cuore” (*Sermo VIII*, 5). L'intima unione con Cristo impegna non solo i monaci, ma tutti i battezzati. Troviamo qui un forte richiamo anche per noi a non lasciarci assorbire totalmente dalle attività, dai problemi e dalle preoccupazioni di ogni giorno, dimenticandoci che Gesù deve essere veramente al centro della nostra vita.

La comunione con Cristo crea unità d'amore tra i cristiani. Nella lettera 28, che è un geniale trattato di ecclesiologia, Pier Damiani sviluppa una profonda teologia della Chiesa come comunione. “La Chiesa di Cristo - egli scrive - è unita dal vincolo della carità a tal punto che, come è una in più membri, così è tutta intera misticamente nel singolo membro; cosicché l'intera Chiesa universale si denomina giustamente unica Sposa di Cristo al singolare, e ciascuna anima eletta, per il mistero sacramentale, viene considerata pienamente Chiesa”. E' importante questo: non solo che l'intera Chiesa universale sia unita, ma in ognuno di noi dovrebbe essere presente la Chiesa nella sua totalità. Così il servizio del singolo diventa “espressione dell'universalità” (*Ep* 28, 9-23). Tuttavia l'immagine ideale della “santa Chiesa” illustrata da Pier Damiani non corrisponde – lo sapeva bene - alla realtà del suo tempo. Per questo non teme di denunciare lo stato di corruzione esistente nei monasteri e tra il clero, a motivo, soprattutto, della prassi del conferimento, da parte delle Autorità laiche, dell'investitura degli uffici ecclesiastici: diversi vescovi e abati si comportavano da governatori dei propri sudditi più che da pastori d'anime. Non di rado la loro vita morale lasciava molto a desiderare. Per questo, con grande dolore e tristezza, nel 1057 Pier Damiani lascia il monastero e accetta, pur con difficoltà, la nomina a Cardinale Vescovo di Ostia, entrando così pienamente in collaborazione con i Papi nella non facile impresa della riforma della Chiesa. Ha visto che non era sufficiente contemplare e ha dovuto rinunciare alla bellezza della contemplazione per portare il proprio aiuto nell'opera di rinnovamento della Chiesa. Ha rinunciato così alla bellezza dell'eremo e con coraggio ha intrapreso numerosi viaggi e missioni.

Per il suo amore alla vita monastica, dieci anni dopo, nel 1067, ottiene il permesso di tornare a Fonte Avellana, rinunciando alla diocesi di Ostia. Ma la sospirata quiete dura poco: già due anni dopo viene inviato a Francoforte nel tentativo di evitare il divorzio di Enrico IV dalla moglie Berta; e di nuovo due anni dopo, nel 1071, va a Montecassino per la consacrazione della chiesa abbaziale e agli inizi del 1072 si reca a Ravenna per ristabilire la pace con l'Arcivescovo locale, che aveva appoggiato

l'antipapa provocando l'interdetto sulla città. Durante il viaggio di ritorno al suo eremo, un'improvvisa malattia lo costringe a fermarsi a Faenza nel monastero benedettino di Santa Maria Vecchia fuori porta, e lì muore nella notte tra il 22 e il 23 febbraio del 1072.

Cari fratelli e sorelle, è una grande grazia che nella vita della Chiesa il Signore abbia suscitato una personalità così esuberante, ricca e complessa, come quella di san Pier Damiani e non è comune trovare opere di teologia e di spiritualità così acute e vive come quelle dell'eremita di Fonte Avellana. Fu monaco fino in fondo, con forme di austerità, che oggi potrebbero sembrarci persino eccessive. In tal modo, però, egli ha fatto della vita monastica una testimonianza eloquente del primato di Dio e un richiamo per tutti a camminare verso la santità, liberi da ogni compromesso col male. Egli si consumò, con lucida coerenza e grande severità, per la riforma della Chiesa del suo tempo. Donò tutte le sue energie spirituali e fisiche a Cristo e alla Chiesa, restando però sempre, come amava definirsi, *Petrus ultimus monachorum servus*, Pietro, ultimo servo dei monaci.

(Aula Paolo VI, Udienza generale di Mercoledì 9 settembre 2009)

SIMEONE IL NUOVO TEOLOGO

Cari fratelli e sorelle,

quest'oggi ci fermiamo a riflettere sulla figura di un monaco orientale, Simeone il Nuovo Teologo, i cui scritti hanno esercitato un notevole influsso sulla teologia e sulla spiritualità dell'Oriente, in particolare per ciò che riguarda l'esperienza dell'unione mistica con Dio. Simeone il Nuovo Teologo nacque nel 949 a Galatai, in Paflagonia (Asia Minore), da una nobile famiglia di provincia. Ancora giovane, si trasferì a Costantinopoli per intraprendere gli studi ed entrare al servizio dell'imperatore. Ma si sentì poco attratto dalla carriera civile che gli si prospettava e, sotto l'influsso delle illuminazioni interiori che andava sperimentando, si mise alla ricerca di una persona che lo orientasse nel momento pieno di dubbi e di perplessità che stava vivendo, e che lo aiutasse a progredire nel cammino dell'unione con Dio. Trovò questa guida spirituale in Simeone il Pio (*Eulabes*), un semplice monaco del monastero di *Studios*, a Costantinopoli, che gli diede da leggere il trattato *La legge spirituale* di Marco il Monaco. In questo testo Simeone il Nuovo Teologo trovò un insegnamento che lo impressionò molto: "Se cerchi la guarigione spirituale – vi lesse - sii attento alla tua coscienza. Tutto ciò che essa ti dice fallo e troverai ciò che ti è utile". Da quel momento – riferisce egli stesso - mai si coricò senza chiedersi se la coscienza non avesse qualche cosa da rimproverargli.

Simeone entrò nel monastero degli Studiti, dove, però, le sue esperienze mistiche e la sua straordinaria devozione verso il Padre spirituale gli causarono difficoltà. Si trasferì nel piccolo convento di *San Mamas*, sempre a Costantinopoli, del quale, dopo tre anni, divenne il capo, l'*igumeno*. Lì condusse un'intensa ricerca di unione spirituale con Cristo, che gli conferì grande autorità. E' interessante notare che gli fu dato l'appellativo di "Nuovo Teologo", nonostante la tradizione riservasse il titolo di "Teologo" a due personalità: all'evangelista Giovanni e a Gregorio di Nazianzo. Soffrì incomprensioni e l'esilio, ma fu riabilitato dal Patriarca di Costantinopoli, Sergio II.

Simeone il Nuovo Teologo passò l'ultima fase della sua esistenza nel monastero di Santa Marina, dove scrisse gran parte delle sue opere, divenendo sempre più celebre per i suoi insegnamenti e per i suoi miracoli. Morì il 12 marzo 1022.

Il più noto dei suoi discepoli, Niceta Stetatos, che ha raccolto e ricopiato gli scritti di Simeone, ne curò un'edizione postuma, redigendo in seguito la biografia. L'opera di Simeone comprende nove volumi, che si dividono in *Capitoli teologici, gnostici e pratici*, tre volumi di *Catechesi* indirizzate a monaci, due volumi di *Trattati teologici ed etici* e un volume di *Inni*. Non vanno poi dimenticate le numerose *Lettere*. Tutte queste opere hanno trovato un posto di rilievo nella tradizione monastica orientale sino ai nostri giorni.

Simeone concentra la sua riflessione sulla presenza dello Spirito Santo nei battezzati e sulla consapevolezza che essi devono avere di tale realtà spirituale. La vita cristiana – egli sottolinea - è comunione intima e personale con Dio, la grazia divina illumina il cuore del credente e lo conduce alla visione mistica del Signore. In questa linea, Simeone il Nuovo Teologo insiste sul fatto che la vera conoscenza di Dio non viene dai libri, ma dall'esperienza spirituale, dalla vita spirituale. La conoscenza di Dio nasce da un cammino di purificazione interiore, che ha inizio con la conversione del cuore, grazie alla forza della fede e dell'amore; passa attraverso un profondo pentimento e dolore

sincero per i propri peccati, per giungere all'unione con Cristo, fonte di gioia e di pace, invasi dalla luce della sua presenza in noi. Per Simeone tale esperienza della grazia divina non costituisce un dono eccezionale per alcuni mistici, ma è il frutto del Battesimo nell'esistenza di ogni fedele seriamente impegnato.

Un punto su cui riflettere, cari fratelli e sorelle! Questo santo monaco orientale ci richiama tutti ad un'attenzione alla vita spirituale, alla presenza nascosta di Dio in noi, alla sincerità della coscienza e alla purificazione, alla conversione del cuore, così che realmente lo Spirito Santo divenga presente in noi e ci guidi. Se infatti giustamente ci si preoccupa di curare la nostra crescita fisica, umana ed intellettuale, è ancor più importante non trascurare la crescita interiore, che consiste nella conoscenza di Dio, nella vera conoscenza, non solo appresa dai libri, ma interiore, e nella comunione con Dio, per sperimentare il suo aiuto in ogni momento e in ogni circostanza. In fondo, è ciò che Simeone descrive quando narra la propria esperienza mistica. Già da giovane, prima di entrare in monastero, mentre una notte in casa prolungava le sue preghiere, invocando l'aiuto di Dio per lottare contro le tentazioni, aveva visto la stanza piena di luce. Quando poi entrò in monastero, gli furono offerti libri spirituali per istruirsi, ma la loro lettura non gli procurava la pace che cercava. Si sentiva - egli racconta - come un povero uccellino senza le ali. Accettò con umiltà questa situazione, senza ribellarsi, e allora cominciarono a moltiplicarsi di nuovo le visioni di luce. Volendo assicurarsi della loro autenticità, Simeone chiese direttamente a Cristo: "Signore, sei davvero tu stesso qui?". Sentì risuonare nel cuore la risposta affermativa e ne fu sommamente consolato. "Fu quella, Signore - scriverà in seguito - la prima volta che giudicasti me, figlio prodigo, degno di ascoltare la tua voce". Tuttavia, neanche questa rivelazione lo lasciò totalmente quieto. Si interrogava piuttosto se pure quell'esperienza non fosse da ritenersi un'illusione. Un giorno, finalmente, accadde un fatto fondamentale per la sua esperienza mistica. Egli cominciò a sentirsi come "un povero che ama i fratelli" (*ptochós philádelphos*). Vedeva intorno a sé tanti nemici che volevano tendergli insidie e fargli del male, ma nonostante ciò avvertì in se stesso un intenso trasporto d'amore per loro. Come spiegarlo? Evidentemente non poteva venire da lui stesso un tale amore, ma doveva sgorgare da un'altra fonte. Simeone capì che proveniva da Cristo presente in lui e tutto gli divenne chiaro: ebbe la prova sicura che la fonte dell'amore in lui era la presenza di Cristo e che avere in sé un amore che va oltre le mie personali intenzioni indica che la fonte dell'amore sta in me. Così, da una parte possiamo dire che senza una certa apertura all'amore Cristo non entra in noi, ma, dall'altra, Cristo diventa fonte di amore e ci trasforma. Cari amici, questa esperienza resta quanto mai importante per noi, oggi, per trovare i criteri che ci indicano se siamo realmente vicini a Dio, se Dio c'è e vive in noi. L'amore di Dio cresce in noi se rimaniamo uniti a Lui con la preghiera e con l'ascolto della sua parola, con l'apertura del cuore. Solamente l'amore divino ci fa aprire il cuore agli altri e ci rende sensibili alle loro necessità, facendoci considerare tutti come fratelli e sorelle e invitandoci a rispondere con l'amore all'odio e con il perdono all'offesa.

Riflettendo su questa figura di Simeone il Nuovo Teologo, possiamo rilevare ancora un ulteriore elemento della sua spiritualità. Nel cammino di vita ascetica da lui proposto e percorso, la forte attenzione e concentrazione del monaco sull'esperienza interiore conferisce al Padre spirituale del monastero un'importanza essenziale. Lo stesso giovane Simeone, come s'è detto, aveva trovato un direttore spirituale, che ebbe ad aiutarlo molto e del quale conservò grandissima stima, tanto da riservargli, dopo la morte, una venerazione anche pubblica. E vorrei dire che rimane valido per tutti - sacerdoti, persone consacrate e laici, e specialmente per i giovani - l'invito a ricorrere ai consigli di un buon padre spirituale, capace di accompagnare ciascuno nella conoscenza profonda di se stesso, e condurlo all'unione con il Signore, affinché la sua esistenza si conformi sempre più al Vangelo. Per andare verso il Signore abbiamo sempre bisogno di una guida, di un dialogo. Non possiamo farlo solamente con le nostre riflessioni. E questo è anche il senso della ecclesialità della nostra fede, di trovare questa guida.

Concludendo, possiamo sintetizzare così l'insegnamento e l'esperienza mistica di Simeone il Nuovo Teologo: nella sua incessante ricerca di Dio, pur nelle difficoltà che incontrò e nelle critiche di cui fu oggetto, egli, in fin dei conti, si lasciò guidare dall'amore. Seppe vivere lui stesso e insegnare ai suoi monaci che l'essenziale per ogni discepolo di Gesù è crescere nell'amore e così cresciamo nella conoscenza di Cristo stesso, per poter affermare con san Paolo: "Non vivo più io, ma Cristo vive in me" (*Gal 2,20*).

(Aula Paolo VI, Udienza generale di Mercoledì 16 settembre 2009)

SANT' ANSELMO

Cari fratelli e sorelle,

a Roma, sul colle dell'Aventino, si trova l'Abbazia benedettina di Sant'Anselmo. Come sede di un Istituto di studi superiori e dell'Abate Primate dei Benedettini Confederati, essa è un luogo che unisce in sé la preghiera, lo studio e il governo, proprio le tre attività che caratterizzarono la vita del Santo al quale è dedicata: Anselmo d'Aosta di cui ricorre quest'anno il IX centenario della morte. Le molteplici iniziative, promosse specialmente dalla diocesi di Aosta per questa fausta ricorrenza hanno evidenziato l'interesse che continua a suscitare questo pensatore medievale. Egli è noto anche come Anselmo di Bec e Anselmo di Canterbury a motivo delle città con le quali è stato in rapporto. Chi è questo personaggio al quale tre località, lontane tra loro e collocate in tre Nazioni diverse – Italia, Francia, Inghilterra –, si sentono particolarmente legate? Monaco di intensa vita spirituale, eccellente educatore di giovani, teologo con una straordinaria capacità speculativa, saggio uomo di governo ed intransigente difensore della *libertas Ecclesiae*, Anselmo é una delle personalità eminenti del Medioevo, che seppe armonizzare tutte queste qualità grazie a una profonda esperienza mistica, che sempre ebbe a guidarne il pensiero e l'azione.

Sant'Anselmo nacque nel 1033 (o all'inizio del 1034) ad Aosta, primogenito di una famiglia nobile. Il padre era uomo rude, dedito ai piaceri della vita e dissipatore dei suoi beni; la madre, invece, era donna di elevati costumi e di profonda religiosità (cfr Eadmero, *Vita s. Anselmi*, PL 159, col 49). Fu lei a prendersi cura della prima formazione umana e religiosa del figlio, che affidò, poi, ai Benedettini di un priorato di Aosta. Anselmo, che da bambino – come narra il suo biografo - immaginava l'abitazione del buon Dio tra le alte e innevate vette delle Alpi, sognò una notte di essere invitato in questa reggia splendida da Dio stesso, che si intrattenne a lungo ed affabilmente con lui e alla fine gli offrì da mangiare “un pane candidissimo” (*ibid.*, col 51). Questo sogno gli lasciò la convinzione di essere chiamato a compiere un'alta missione. All'età di quindici anni, chiese di essere ammesso nell'Ordine benedettino, ma il padre si oppose con tutta la sua autorità e non cedette neppure quando il figlio gravemente malato, sentendosi vicino alla morte, implorò l'abito religioso come supremo conforto. Dopo la guarigione e la scomparsa prematura della madre, Anselmo attraversò un periodo di dissipazione morale: trascurò gli studi e, sopraffatto dalle passioni terrene, diventò sordo al richiamo di Dio. Se ne andò da casa e cominciò a girare per la Francia in cerca di nuove esperienze. Dopo tre anni, giunto in Normandia, si recò nell'Abbazia benedettina di Bec, attirato dalla fama di Lanfranco da Pavia, priore del monastero. Fu per lui un incontro provvidenziale e decisivo per il resto della sua vita. Sotto la guida di Lanfranco, Anselmo riprese infatti con vigore gli studi e, in breve tempo, diventò non solo l'allievo prediletto, ma anche il confidente del maestro. La sua vocazione monastica si riaccese e, dopo attenta valutazione, all'età di 27 anni, entrò nell'Ordine monastico e venne ordinato sacerdote. L'ascesi e lo studio gli aprirono nuovi orizzonti, facendogli ritrovare, in grado ben più alto, quella familiarità con Dio che aveva avuto da bambino.

Quando, nel 1063, Lanfranco diventò abate di Caen, Anselmo, dopo appena tre anni di vita monastica, fu nominato priore del monastero di Bec e maestro della scuola claustrale, rivelando doti di raffinato educatore. Non amava i metodi autoritari; paragonava i giovani a piccole piante che si sviluppano meglio se non sono chiuse in serra e concedeva loro una “sana” libertà. Era molto esigente con se stesso e con gli altri nell'osservanza monastica, ma anziché imporre la disciplina si impegnava a farla

seguire con la persuasione. Alla morte dell'abate Erluino, fondatore dell'abbazia di Bec, Anselmo venne eletto unanimemente a succedergli: era il febbraio 1079. Intanto numerosi monaci erano stati chiamati a Canterbury per portare ai fratelli d'oltre Manica il rinnovamento in atto nel Continente. La loro opera fu ben accolta, al punto che Lanfranco da Pavia, abate di Caen, divenne il nuovo Arcivescovo di Canterbury e chiese ad Anselmo di trascorrere un certo tempo con lui per istruire i monaci e aiutarlo nella difficile situazione in cui si trovava la sua comunità ecclesiale dopo l'invasione dei Normanni. La permanenza di Anselmo si rivelò molto fruttuosa; egli guadagnò simpatia e stima, tanto che, alla morte di Lanfranco, fu scelto a succedergli nella sede arcivescovile di Canterbury. Ricevette la solenne consacrazione episcopale nel dicembre del 1093.

Anselmo si impegnò immediatamente in un'energica lotta per la libertà della Chiesa, sostenendo con coraggio l'indipendenza del potere spirituale da quello temporale. Difese la Chiesa dalle indebite ingerenze delle autorità politiche, soprattutto dei re Guglielmo il Rosso ed Enrico I, trovando incoraggiamento e appoggio nel Romano Pontefice, al quale Anselmo dimostrò sempre una coraggiosa e cordiale adesione. Questa fedeltà gli costò, nel 1103, anche l'amarezza dell'esilio dalla sua sede di Canterbury. E soltanto quando, nel 1106, il re Enrico I rinunciò alla pretesa di conferire le investiture ecclesiastiche, come pure alla riscossione delle tasse e alla confisca dei beni della Chiesa, Anselmo poté far ritorno in Inghilterra, accolto festosamente dal clero e dal popolo. Si era così felicemente conclusa la lunga lotta da lui combattuta con le armi della perseveranza, della fierezza e della bontà. Questo santo Arcivescovo che tanta ammirazione suscitava intorno a sé, dovunque si recasse, dedicò gli ultimi anni della sua vita soprattutto alla formazione morale del clero e alla ricerca intellettuale su argomenti teologici. Morì il 21 aprile 1109, accompagnato dalle parole del Vangelo proclamato nella Santa Messa di quel giorno: "Voi siete quelli che avete perseverato con me nelle mie prove; e io preparo per voi un regno, come il Padre l'ha preparato per me, perché possiate mangiare e bere alla mia mensa nel mio regno..." (Lc 22,28-30). Il sogno di quel misterioso banchetto, che da piccolo aveva avuto proprio all'inizio del suo cammino spirituale, trovava così la sua realizzazione. Gesù, che lo aveva invitato a sedersi alla sua mensa, accolse sant'Anselmo, alla sua morte, nel regno eterno del Padre.

"Dio, ti prego, voglio conoscerti, voglio amarti e poterti godere. E se in questa vita non sono capace di ciò in misura piena, possa almeno ogni giorno progredire fino a quando giunga alla pienezza" (*Proslogion*, cap.14). Questa preghiera lascia comprendere l'anima mistica di questo grande Santo dell'epoca medievale, fondatore della teologia scolastica, al quale la tradizione cristiana ha dato il titolo di "Dottore Magnifico" perché coltivò un intenso desiderio di approfondire i Misteri divini, nella piena consapevolezza, però, che il cammino di ricerca di Dio non è mai concluso, almeno su questa terra. La chiarezza e il rigore logico del suo pensiero hanno avuto sempre come fine di "innalzare la mente alla contemplazione di Dio" (*Ivi*, *Proemium*). Egli afferma chiaramente che chi intende fare teologia non può contare solo sulla sua intelligenza, ma deve coltivare al tempo stesso una profonda esperienza di fede. L'attività del teologo, secondo sant'Anselmo, si sviluppa così in tre stadi: *la fede*, dono gratuito di Dio da accogliere con umiltà; *l'esperienza*, che consiste nell'incarnare la parola di Dio nella propria esistenza quotidiana; e quindi la vera *conoscenza*, che non è mai frutto di asettici ragionamenti, bensì di un'intuizione contemplativa. Restano, in proposito, quanto mai utili anche oggi, per una sana ricerca teologica e per chiunque voglia approfondire le verità della fede, le sue celebri parole: "Non tento, Signore, di penetrare la tua profondità, perché non posso neppure da lontano mettere a confronto con essa il mio intelletto; ma desidero intendere, almeno fino ad un certo punto, la tua verità, che il mio cuore crede e ama. Non cerco infatti di capire per credere, ma credo per capire" (*Ivi*, 1).

Cari fratelli e sorelle, l'amore per la verità e la costante sete di Dio, che hanno segnato l'intera esistenza di sant'Anselmo, siano uno stimolo per ogni cristiano a ricercare senza mai stancarsi una unione sempre più intima con Cristo, Via, Verità e Vita. Inoltre, lo zelo pieno di coraggio che ha

contraddistinto la sua azione pastorale, e che gli ha procurato talora incomprensioni, amarezze e perfino l'esilio, sia un incoraggiamento per i Pastori, per le persone consacrate e per tutti i fedeli ad amare la Chiesa di Cristo, a pregare, a lavorare e soffrire per essa, senza mai abbandonarla o tradirla. Ci ottenga questa grazia la Vergine Madre di Dio, verso la quale sant'Anselmo nutri tenera e filiale devozione. "Maria, te il mio cuore vuole amare – scrive san'Anselmo – te la lingua mia desidera ardentemente lodare".

(Aula Paolo VI, Udienza generale di Mercoledì 23 settembre 2009)

PIETRO IL VENERABILE

Cari fratelli e sorelle,

la figura di Pietro il Venerabile, che vorrei presentare nell'odierna catechesi, ci riconduce alla celebre abbazia di Cluny, al suo «decoro» (*decor*) e al suo «nitore» (*nitor*) – per usare termini ricorrenti nei testi cluniacensi – decoro e splendore, che si ammirano soprattutto nella bellezza della liturgia, via privilegiata per giungere a Dio. Più ancora che questi aspetti, però, la personalità di Pietro richiama la santità dei grandi abati cluniacensi: a Cluny “non ci fu un solo abate che non sia stato un santo”, affermava nel 1080 il Papa Gregorio VII. Tra questi si colloca Pietro il Venerabile, il quale raccoglie in sé un po' tutte le virtù dei suoi predecessori, sebbene già con lui Cluny, di fronte agli Ordini nuovi come quello di *Cîteaux*, iniziò a risentire qualche sintomo di crisi. Pietro è un esempio mirabile di asceta rigoroso con se stesso e comprensivo con gli altri. Nato attorno al 1094 nella regione francese dell'Alvernia, entrò bambino nel monastero di Sauxillanges, ove divenne monaco professo e poi priore. Nel 1122 fu eletto Abate di Cluny, e in tale carica rimase fino alla morte, avvenuta nel giorno di Natale del 1156, come egli aveva desiderato. “Amante della pace – scrive il suo biografo Rodolfo – ottenne la pace nella gloria di Dio il giorno della pace” (*Vita*, I,17: *PL* 189,28).

Quanti lo conobbero ne esaltarono la signorile mitezza, il sereno equilibrio, il dominio di sé, la rettitudine, la lealtà, la lucidità e la speciale attitudine a mediare. “È nella mia stessa natura – scriveva - di essere alquanto portato all'indulgenza; a ciò mi incita la mia abitudine a perdonare. Sono assuefatto a sopportare e a perdonare” (*Ep.* 192, in: *The Letters of Peter the Venerable*, Harvard University Press, 1967, p. 446). Diceva ancora: “Con quelli che odiano la pace vorremmo, possibilmente, sempre essere pacifici” (*Ep.* 100, l.c., p. 261). E scriveva di sé: “Non sono di quelli che non sono contenti della loro sorte, ... il cui spirito è sempre nell'ansia o nel dubbio, e che si lamentano perché tutti gli altri si riposano e loro sono i soli a lavorare” (*Ep.* 182, p. 425). Di indole sensibile e affettuosa, sapeva congiungere l'amore per il Signore con la tenerezza verso i familiari, particolarmente verso la madre, e verso gli amici. Fu un cultore dell'amicizia, in modo speciale nei confronti dei suoi monaci, che abitualmente si confidavano con lui, sicuri di essere accolti e compresi. Secondo la testimonianza del biografo, “non disprezzava e non respingeva nessuno” (*Vita*, I,3: *PL* 189,19); “appariva a tutti amabile; nella sua bontà innata era aperto a tutti” (*ibid.*, I,1: *PL*, 189,17). Potremmo dire che questo santo Abate costituisce un esempio anche per i monaci e i cristiani di questo nostro tempo, segnato da un ritmo di vita frenetico, dove non rari sono gli episodi di intolleranza e di incomunicabilità, le divisioni e i conflitti. La sua testimonianza ci invita a saper unire l'amore a Dio con l'amore al prossimo, e a non stancarci nel riannodare rapporti di fraternità e di riconciliazione. Così in effetti agiva Pietro il Venerabile, che si trovò a guidare il monastero di Cluny in anni non molto tranquilli per varie ragioni esterne e interne all'Abbazia, riuscendo ad essere al tempo stesso severo e dotato di profonda umanità. Soleva dire: “Da un uomo si potrà ottenere di più tollerandolo, che non irritandolo con le lamentele” (*Ep.* 172, l.c., p. 409). In ragione del suo ufficio dovette affrontare frequenti viaggi in Italia, in Inghilterra, in Germania, in Spagna. L'abbandono forzato della quiete contemplativa gli pesava. Confessava: “Vado da un luogo all'altro, mi affanno, mi inquieto, mi tormento, trascinato qua e là; ho la mente rivolta ora agli affari miei ora a quelli degli altri, non senza grande agitazione del mio animo” (*Ep.* 91, l.c., p. 233). Pur dovendosi destreggiare tra poteri e signorie che circondavano Cluny, riuscì comunque, grazie al suo senso della misura, alla sua magnanimità e al suo realismo, a conservare un'abituale tranquillità. Tra le personalità con cui

entrò in relazione ci fu Bernardo di Clairvaux con il quale intrattenne un rapporto di crescente amicizia, pur nella diversità del temperamento e delle prospettive. Bernardo lo definiva: “uomo importante, occupato in faccende importanti” e aveva grande stima di lui (*Ep.* 147, ed. *Scriptorium Claravallense*, Milano 1986, VI/1, pp. 658-660), mentre Pietro il Venerabile definiva Bernardo “lucerna della Chiesa” (*Ep.* 164, p. 396), “forte e splendida colonna dell’ordine monastico e di tutta la Chiesa” (*Ep.* 175, p. 418). Con vivo senso ecclesiale, Pietro il Venerabile affermava che le vicende del popolo cristiano devono essere sentite nell’“intimo del cuore” da quanti si annoverano “tra i membri del corpo di Cristo” (*Ep.* 164, l.c., p. 397). E aggiungeva: “Non è alimentato dallo spirito di Cristo chi non sente le ferite del corpo di Cristo”, ovunque esse si producano (*ibid.*). Mostrava inoltre cura e sollecitudine anche per chi era al di fuori della Chiesa, in particolare per gli ebrei e i musulmani: per favorire la conoscenza di questi ultimi provvide a far tradurre il Corano. Osserva al riguardo uno storico recente: “In mezzo all’intransigenza degli uomini del Medioevo – anche dei più grandi tra essi –, noi ammiriamo qui un esempio sublime della delicatezza a cui conduce la carità cristiana” (J. Leclercq, *Pietro il Venerabile*, Jaca Book, 1991, p. 189). Altri aspetti della vita cristiana a lui cari erano l’amore per l’Eucaristia e la devozione verso la Vergine Maria. Sul Santissimo Sacramento ci ha lasciato pagine che costituiscono “uno dei capolavori della letteratura eucaristica di tutti i tempi” (*ibid.*, p. 267), e sulla Madre di Dio ha scritto riflessioni illuminanti, contemplandola sempre in stretta relazione con Gesù Redentore e con la sua opera di salvezza. Basti riportare questa sua ispirata elevazione: “Salve, Vergine benedetta, che hai messo in fuga la maledizione. Salve, madre dell’Altissimo, sposa dell’Agnello mitissimo. Tu hai vinto il serpente, gli hai schiacciato il capo, quando il Dio da te generato lo ha annientato... Stella fulgente dell’oriente, che metti in fuga le ombre dell’occidente. Aurora che precede il sole, giorno che ignora la notte... Pregha il Dio che da te è nato, perché sciolga il nostro peccato e, dopo il perdono, ci conceda la grazia e la gloria” (*Carmina*, PL 189, 1018-1019). Pietro il Venerabile nutriva anche una predilezione per l’attività letteraria e ne possedeva il talento. Annotava le sue riflessioni, persuaso dell’importanza di usare la penna quasi come un aratro per “spargere nella carta il seme del Verbo” (*Ep.* 20, p. 38). Anche se non fu un teologo sistematico, fu un grande indagatore del mistero di Dio. La sua teologia affonda le radici nella preghiera, specie in quella liturgica e tra i misteri di Cristo, egli prediligeva quello della Trasfigurazione, nel quale già si prefigura la Risurrezione. Fu proprio lui ad introdurre a Cluny tale festa, componendone uno speciale ufficio, in cui si riflette la caratteristica pietà teologica di Pietro e dell’Ordine cluniacense, tesa tutta alla contemplazione del volto glorioso (*gloriosa facies*) di Cristo, trovandovi le ragioni di quell’ardente gioia che contrassegnava il suo spirito e si irradiava nella liturgia del monastero.

Cari fratelli e sorelle, questo santo monaco è certamente un grande esempio di santità monastica, alimentata alle sorgenti della tradizione benedettina. Per lui l’ideale del monaco consiste nell’“aderire tenacemente a Cristo” (*Ep.* 53, l.c., p. 161), in una vita claustrale contraddistinta dalla “umiltà monastica” (*ibid.*) e dalla laboriosità (*Ep.* 77, l.c., p. 211), come pure da un clima di silenziosa contemplazione e di costante lode a Dio. La prima e più importante occupazione del monaco, secondo Pietro di Cluny, è la celebrazione solenne dell’ufficio divino – “opera celeste e di tutte la più utile” (*Statuta*, PL 189, I, 1026) – da accompagnare con la lettura, la meditazione, l’orazione personale e la penitenza osservata con discrezione (cfr *Ep.* 20, l.c., p. 40). In questo modo tutta la vita risulta pervasa di amore profondo per Dio e di amore per gli altri, un amore che si esprime nella sincera apertura al prossimo, nel perdono e nella ricerca della pace. Potremmo dire, concludendo, che se questo stile di vita unito al lavoro quotidiano, costituisce, per san Benedetto, l’ideale del monaco, esso concerne anche tutti noi, può essere, in grande misura, lo stile di vita del cristiano che vuole diventare autentico discepolo di Cristo, caratterizzato proprio dall’adesione tenace a Lui, dall’umiltà, dalla laboriosità e dalla capacità di perdono e di pace.

(Piazza San Pietro, Udienza generale di Mercoledì 14 ottobre 2009)

SAN BERNARDO DI CHIARAVALLE

Cari fratelli e sorelle,

oggi vorrei parlare su san Bernardo di Chiaravalle, chiamato “l’ultimo dei Padri” della Chiesa, perché nel XII secolo, ancora una volta, rinnovò e rese presente la grande teologia dei Padri. Non conosciamo in dettaglio gli anni della sua fanciullezza; sappiamo comunque che egli nacque nel 1090 a *Fontaines* in Francia, in una famiglia numerosa e discretamente agiata. Giovanetto, si prodigò nello studio delle cosiddette arti liberali – specialmente della grammatica, della retorica e della dialettica – presso la scuola dei Canonici della chiesa di *Saint-Vorles*, a *Châtillon-sur-Seine* e maturò lentamente la decisione di entrare nella vita religiosa. Intorno ai vent’anni entrò a *Cîteaux*, una fondazione monastica nuova, più agile rispetto agli antichi e venerabili monasteri di allora e, al tempo stesso, più rigorosa nella pratica dei consigli evangelici. Qualche anno più tardi, nel 1115, Bernardo venne inviato da santo Stefano Harding, terzo Abate di *Cîteaux*, a fondare il monastero di Chiaravalle (*Clairvaux*). Qui il giovane Abate, aveva solo venticinque anni, poté affinare la propria concezione della vita monastica, e impegnarsi nel tradurla in pratica. Guardando alla disciplina di altri monasteri, Bernardo richiamò con decisione la necessità di una vita sobria e misurata, nella mensa come negli indumenti e negli edifici monastici, raccomandando il sostentamento e la cura dei poveri. Intanto la comunità di Chiaravalle diventava sempre più numerosa, e moltiplicava le sue fondazioni.

In quegli stessi anni, prima del 1130, Bernardo avviò una vasta corrispondenza con molte persone, sia importanti che di modeste condizioni sociali. Alle tante *Lettere* di questo periodo bisogna aggiungere numerosi *Sermoni*, come anche *Sentenze* e *Trattati*. Sempre a questo tempo risale la grande amicizia di Bernardo con Guglielmo, Abate di *Saint-Thierry*, e con Guglielmo di *Champeaux*, figure tra le più importanti del XII secolo. Dal 1130 in poi, iniziò a occuparsi di non pochi e gravi questioni della Santa Sede e della Chiesa. Per tale motivo dovette sempre più spesso uscire dal suo monastero, e talvolta fuori dalla Francia. Fondò anche alcuni monasteri femminili, e fu protagonista di un vivace epistolario con Pietro il Venerabile, Abate di Cluny, sul quale ho parlato mercoledì scorso. Diresse soprattutto i suoi scritti polemici contro Abelardo, un grande pensatore che ha iniziato un nuovo modo di fare teologia, introducendo soprattutto il metodo dialettico-filosofico nella costruzione del pensiero teologico. Un altro fronte contro il quale Bernardo ha lottato è stata l’eresia dei Catari, che disprezzavano la materia e il corpo umano, disprezzando, di conseguenza, il Creatore. Egli, invece, si sentì in dovere di prendere le difese degli ebrei, condannando i sempre più diffusi rigurgiti di antisemitismo. Per quest’ultimo aspetto della sua azione apostolica, alcune decine di anni più tardi, Ephraim, rabbino di Bonn, indirizzò a Bernardo un vibrante omaggio. In quel medesimo periodo il santo Abate scrisse le sue opere più famose, come i celeberrimi *Sermoni sul Cantico dei Cantici*. Negli ultimi anni della sua vita – la sua morte sopravvenne nel 1153 – Bernardo dovette limitare i viaggi, senza peraltro interromperli del tutto. Ne approfittò per rivedere definitivamente il complesso delle *Lettere*, dei *Sermoni* e dei *Trattati*. Merita di essere menzionato un libro abbastanza particolare, che egli terminò proprio in questo periodo, nel 1145, quando un suo allievo, Bernardo Pignatelli, fu eletto Papa col nome di Eugenio III. In questa circostanza, Bernardo, in qualità di Padre spirituale, scrisse a questo suo figlio spirituale il testo *De Consideratione*, che contiene insegnamenti per poter essere un buon Papa. In questo libro, che rimane una lettura conveniente per i Papi di tutti i tempi, Bernardo non indica soltanto come fare bene il Papa, ma esprime anche una profonda visione del mistero della Chiesa e del mistero di Cristo, che si risolve, alla fine, nella contemplazione del

mistero di Dio trino e uno: “Dovrebbe proseguire ancora la ricerca di questo Dio, che non è ancora abbastanza cercato”, scrive il santo Abate “ma forse si può cercare meglio e trovare più facilmente con la preghiera che con la discussione. Mettiamo allora qui termine al libro, ma non alla ricerca” (XIV, 32: *PL* 182, 808), all’essere in cammino verso Dio.

Vorrei ora soffermarmi solo su due aspetti centrali della ricca dottrina di Bernardo: essi riguardano Gesù Cristo e Maria santissima, sua Madre. La sua sollecitudine per l’intima e vitale partecipazione del cristiano all’amore di Dio in Gesù Cristo non porta orientamenti nuovi nello statuto scientifico della teologia. Ma, in maniera più che mai decisa, l’Abate di *Clairvaux* configura il teologo al contemplativo e al mistico. Solo Gesù – insiste Bernardo dinanzi ai complessi ragionamenti dialettici del suo tempo – solo Gesù è “miele alla bocca, cantico all’orecchio, giubilo nel cuore (*mel in ore, in aure melos, in corde iubulum*)”. Viene proprio da qui il titolo, a lui attribuito dalla tradizione, di *Doctor mellifluus*: la sua lode di Gesù Cristo, infatti, “scorre come il miele”. Nelle estenuanti battaglie tra nominalisti e realisti – due correnti filosofiche dell’epoca - l’Abate di Chiaravalle non si stanca di ripetere che uno solo è il nome che conta, quello di Gesù Nazareno. “Arido è ogni cibo dell’anima”, confessa, “se non è irrorato con questo olio; insipido, se non è condito con questo sale. Quello che scrivi non ha sapore per me, se non vi avrò letto *Gesù*”. E conclude: “Quando discuti o parli, nulla ha sapore per me, se non vi avrò sentito risuonare il nome di Gesù” (*Sermones in Cantica Cantorum* XV, 6: *PL* 183,847). Per Bernardo, infatti, la vera conoscenza di Dio consiste nell’esperienza personale, profonda di Gesù Cristo e del suo amore. E questo, cari fratelli e sorelle, vale per ogni cristiano: la fede è anzitutto incontro personale, intimo con Gesù, è fare esperienza della sua vicinanza, della sua amicizia, del suo amore, e solo così si impara a conoscerlo sempre di più, ad amarlo e seguirlo sempre più. Che questo possa avvenire per ciascuno di noi!

In un altro celebre *Sermone nella domenica fra l’ottava dell’Assunzione*, il santo Abate descrive in termini appassionati l’intima partecipazione di Maria al sacrificio redentore del Figlio. “O santa Madre, - egli esclama - veramente una spada ha trapassato la tua anima!... A tal punto la violenza del dolore ha trapassato la tua anima, che a ragione noi ti possiamo chiamare più che martire, perché in te la partecipazione alla passione del Figlio superò di molto nell’intensità le sofferenze fisiche del martirio” (14: *PL* 183,437-438). Bernardo non ha dubbi: “*per Mariam ad Iesum*”, attraverso Maria siamo condotti a Gesù. Egli attesta con chiarezza la subordinazione di Maria a Gesù, secondo i fondamenti della mariologia tradizionale. Ma il corpo del *Sermone* documenta anche il posto privilegiato della Vergine nell’economia della salvezza, a seguito della particolarissima partecipazione della Madre (*compassio*) al sacrificio del Figlio. Non per nulla, un secolo e mezzo dopo la morte di Bernardo, Dante Alighieri, nell’ultimo canto della *Divina Commedia*, metterà sulle labbra del “Dottore mellifluo” la sublime preghiera a Maria: “Vergine Madre, figlia del tuo Figlio,/umile ed alta più che creatura,/termine fisso d’eterno consiglio, ...” (*Paradiso* 33, vv. 1ss.).

Queste riflessioni, caratteristiche di un innamorato di Gesù e di Maria come san Bernardo, provocano ancor oggi in maniera salutare non solo i teologi, ma tutti i credenti. A volte si pretende di risolvere le questioni fondamentali su Dio, sull’uomo e sul mondo con le sole forze della ragione. San Bernardo, invece, solidamente fondato sulla Bibbia e sui Padri della Chiesa, ci ricorda che senza una profonda fede in Dio, alimentata dalla preghiera e dalla contemplazione, da un intimo rapporto con il Signore, le nostre riflessioni sui misteri divini rischiano di diventare un vano esercizio intellettuale, e perdono la loro credibilità. La teologia rinvia alla “scienza dei santi”, alla loro intuizione dei misteri del Dio vivente, alla loro sapienza, dono dello Spirito Santo, che diventano punto di riferimento del pensiero teologico. Insieme a Bernardo di Chiaravalle, anche noi dobbiamo riconoscere che l’uomo cerca meglio e trova più facilmente Dio “con la preghiera che con la discussione”. Alla fine, la figura più vera del teologo e di ogni evangelizzatore rimane quella dell’apostolo Giovanni, che ha poggiato il suo capo sul cuore del Maestro.

Vorrei concludere queste riflessioni su san Bernardo con le invocazioni a Maria, che leggiamo in una sua bella omelia. “Nei pericoli, nelle angustie, nelle incertezze, - egli dice - pensa a Maria, invoca Maria. Ella non si parta mai dal tuo labbro, non si parta mai dal tuo cuore; e perché tu abbia ad ottenere l'aiuto della sua preghiera, non dimenticare mai l'esempio della sua vita. Se tu la segui, non puoi deviare; se tu la preghi, non puoi disperare; se tu pensi a lei, non puoi sbagliare. Se ella ti sorregge, non cadi; se ella ti protegge, non hai da temere; se ella ti guida, non ti stanchi; se ella ti è propizia, giungerai alla meta...” (*Hom. II super «Missus est», 17: PL 183, 70-71*).

(Piazza San Pietro, Udienza generale di Mercoledì 21 ottobre 2009)

TEOLOGIA MONASTICA E TEOLOGIA SCOLASTICA

Cari fratelli e sorelle,

oggi mi soffermo su un'interessante pagina di storia, relativa alla fioritura della teologia latina nel secolo XII, avvenuta per una serie provvidenziale di coincidenze. Nei Paesi dell'Europa occidentale regnava allora una relativa pace, che assicurava alla società sviluppo economico e consolidamento delle strutture politiche, e favoriva una vivace attività culturale grazie pure ai contatti con l'Oriente. All'interno della Chiesa si avvertivano i benefici della vasta azione nota come "riforma gregoriana", che, promossa vigorosamente nel secolo precedente, aveva apportato una maggiore purezza evangelica nella vita della comunità ecclesiale, soprattutto nel clero, e aveva restituito alla Chiesa e al Papato un'autentica libertà di azione. Inoltre si andava diffondendo un vasto rinnovamento spirituale, sostenuto dal rigoglioso sviluppo della vita consacrata: nascevano e si espandevano nuovi Ordini religiosi, mentre quelli già esistenti conoscevano una promettente ripresa.

Rifiorì anche la teologia acquisendo una più grande consapevolezza della propria natura: affinò il metodo, affrontò problemi nuovi, avanzò nella contemplazione dei Misteri di Dio, produsse opere fondamentali, ispirò iniziative importanti della cultura, dall'arte alla letteratura, e preparò i capolavori del secolo successivo, il secolo di Tommaso d'Aquino e di Bonaventura da Bagnoregio. Due furono gli ambienti nei quali ebbe a svolgersi questa fervida attività teologica: i monasteri e le scuole cittadine, le *scholae*, alcune delle quali ben presto avrebbero dato vita alle Università, che costituiscono una delle tipiche "invenzioni" del Medioevo cristiano. Proprio a partire da questi due ambienti, i monasteri e le *scholae*, si può parlare di due differenti modelli di teologia: la "teologia monastica" e la "teologia scolastica". I rappresentanti della teologia monastica erano monaci, in genere Abati, dotati di saggezza e di fervore evangelico, dediti essenzialmente a suscitare e ad alimentare il desiderio amoroso di Dio. I rappresentanti della teologia scolastica erano uomini colti, appassionati della ricerca; dei *magistri* desiderosi di mostrare la ragionevolezza e la fondatezza dei Misteri di Dio e dell'uomo, creduti con la fede, certo, ma compresi pure dalla ragione. La diversa finalità spiega la differenza del loro metodo e del loro modo di fare teologia.

Nei monasteri del XII secolo il metodo teologico era legato principalmente alla spiegazione della Sacra Scrittura, della *sacra pagina* per esprimerci come gli autori di quel periodo; si praticava specialmente la teologia biblica. I monaci, cioè, erano tutti devoti ascoltatori e lettori delle Sacre Scritture, e una delle principali loro occupazioni consisteva nella *lectio divina*, cioè nella lettura pregata della Bibbia. Per loro la semplice lettura del Testo sacro non bastava per percepirne il senso profondo, l'unità interiore e il messaggio trascendente. Occorreva, pertanto, praticare una "lettura spirituale", condotta in docilità allo Spirito Santo. Alla scuola dei Padri, la Bibbia veniva così interpretata allegoricamente, per scoprire in ogni pagina, dell'Antico come del Nuovo Testamento, quanto dice di Cristo e della sua opera di salvezza.

Il Sinodo dei Vescovi dell'anno scorso sulla "*Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa*" ha richiamato l'importanza dell'approccio spirituale alle Sacre Scritture. A tale scopo, è utile far tesoro della teologia monastica, un'ininterrotta esegesi biblica, come pure delle opere composte dai suoi rappresentanti, preziosi commentari ascetici ai libri della Bibbia. Alla preparazione letteraria la teologia monastica univa dunque quella spirituale. Era cioè consapevole che una lettura puramente

teorica e profana non basta: per entrare nel cuore della Sacra Scrittura, la si deve leggere nello spirito in cui è stata scritta e creata. La preparazione letteraria era necessaria per conoscere l'esatto significato delle parole e facilitare la comprensione del testo, affinando la sensibilità grammaticale e filologica. Lo studioso benedettino del secolo scorso *Jean Leclercq* ha così intitolato il saggio con cui presenta le caratteristiche della teologia monastica: *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (L'amore delle parole e il desiderio di Dio). In effetti, il desiderio di conoscere e di amare Dio, che ci viene incontro attraverso la sua Parola da accogliere, meditare e praticare, conduce a cercare di approfondire i testi biblici in tutte le loro dimensioni. Vi è poi un'altra attitudine sulla quale insistono coloro che praticano la teologia monastica, e cioè un intimo atteggiamento orante, che deve precedere, accompagnare e completare lo studio della Sacra Scrittura. Poiché, in ultima analisi, la teologia monastica è ascolto della Parola di Dio, non si può non purificare il cuore per accoglierla e, soprattutto, non si può non accenderlo di fervore per incontrare il Signore. La teologia diventa pertanto meditazione, preghiera, canto di lode e spinge a una sincera conversione. Non pochi rappresentanti della teologia monastica sono giunti, per questa via, ai più alti traguardi dell'esperienza mistica, e costituiscono un invito anche per noi a nutrire la nostra esistenza della Parola di Dio, ad esempio, mediante un ascolto più attento delle letture e del Vangelo specialmente nella Messa domenicale. E' importante inoltre riservare un certo tempo ogni giorno alla meditazione della Bibbia, perché la Parola di Dio sia lampada che illumina il nostro cammino quotidiano sulla terra.

La teologia scolastica, invece, - come dicevo - era praticata nelle *scholae*, sorte accanto alle grandi cattedrali dell'epoca, per la preparazione del clero, o attorno a un maestro di teologia e ai suoi discepoli, per formare dei professionisti della cultura, in un'epoca in cui il sapere era sempre più apprezzato. Nel metodo degli scolastici era centrale la *quaestio*, cioè il problema che si pone al lettore nell'affrontare le parole della Scrittura e della Tradizione. Davanti al problema che questi testi autorevoli pongono, si sollevano questioni e nasce il dibattito tra il maestro e gli studenti. In tale dibattito appaiono da una parte gli argomenti dell'autorità, dall'altra quelli della ragione e il dibattito si sviluppa nel senso di trovare, alla fine, una sintesi tra autorità e ragione per giungere a una comprensione più profonda della parola di Dio. Al riguardo, san Bonaventura dice che la teologia è "per additionem" (cfr *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, I, proem., q. 1, concl.), cioè la teologia aggiunge la dimensione della ragione alla parola di Dio e così crea una fede più profonda, più personale e quindi anche più concreta nella vita dell'uomo. In questo senso, si trovavano diverse soluzioni e si formavano conclusioni che cominciavano a costruire un sistema di teologia. L'organizzazione delle *quaestiones* conduceva alla compilazione di sintesi sempre più estese, cioè si componevano le diverse *quaestiones* con le risposte scaturite, creando così una sintesi, le cosiddette *summae*, che erano, in realtà, ampi trattati teologico-dogmatici nati dal confronto della ragione umana con la parola di Dio. La teologia scolastica mirava a presentare l'unità e l'armonia della Rivelazione cristiana con un metodo, detto appunto "scolastico", della scuola, che concede fiducia alla ragione umana: la grammatica e la filologia sono al servizio del sapere teologico, ma lo è ancora di più la logica, cioè quella disciplina che studia il "funzionamento" del ragionamento umano, in modo che appaia evidente la verità di una proposizione. Ancora oggi, leggendo le *summae* scolastiche si rimane colpiti dall'ordine, dalla chiarezza, dalla concatenazione logica degli argomenti, e dalla profondità di alcune intuizioni. Con linguaggio tecnico, viene attribuito ad ogni parola un preciso significato e, tra il credere e il comprendere, viene a stabilirsi un reciproco movimento di chiarificazione.

Cari fratelli e sorelle, facendo eco all'invito della *Prima Lettera di Pietro*, la teologia scolastica ci stimola ad essere sempre pronti a rispondere a chiunque domandi ragione della speranza che è in noi (cfr 3,15). Sentire le domande come nostre e così essere capaci anche di dare una risposta. Ci ricorda che tra fede e ragione esiste una naturale amicizia, fondata nell'ordine stesso della creazione. Il Servo di Dio Giovanni Paolo II, nell'*incipit* dell'Enciclica *Fides et ratio* scrive: "La fede e la ragione sono come le due ali, con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità". La fede è aperta allo sforzo di comprensione da parte della ragione; la ragione, a sua volta, riconosce che la

federe non la mortifica, anzi la sospinge verso orizzonti più ampi ed elevati. Si inserisce qui la perenne lezione della teologia monastica. Fede e ragione, in reciproco dialogo, vibrano di gioia quando sono entrambe animate dalla ricerca dell'intima unione con Dio. Quando l'amore vivifica la dimensione orante della teologia, la conoscenza, acquisita dalla ragione, si allarga. La verità è ricercata con umiltà, accolta con stupore e gratitudine: in una parola, la conoscenza cresce solo se ama la verità. L'amore diventa intelligenza e la teologia autentica sapienza del cuore, che orienta e sostiene la fede e la vita dei credenti. Preghiamo dunque perché il cammino della conoscenza e dell'approfondimento dei Misteri di Dio sia sempre illuminato dall'amore divino.

(Piazza San Pietro, Udienza generale di Mercoledì 28 ottobre 2009)

MODELLI TEOLOGICI A CONFRONTO: BERNARDO E ABELARDO

Cari fratelli e sorelle,

nell'ultima catechesi ho presentato le caratteristiche principali della teologia monastica e della teologia scolastica del XII secolo, che potremmo chiamare, in un certo senso, rispettivamente "teologia del cuore" e "teologia della ragione". Tra i rappresentanti dell'una e dell'altra corrente teologica si è sviluppato un dibattito ampio e a volte acceso, simbolicamente rappresentato dalla controversia tra san Bernardo di Chiaravalle ed Abelardo.

Per comprendere questo confronto tra i due grandi maestri, è bene ricordare che la teologia è la ricerca di una comprensione razionale, per quanto è possibile, dei misteri della Rivelazione cristiana, creduti per fede: *fides quaerens intellectum* – la fede cerca l'intellegibilità – per usare una definizione tradizionale, concisa ed efficace. Ora, mentre san Bernardo, tipico rappresentante della teologia monastica, mette l'accento sulla prima parte della definizione, cioè sulla *fides* - la fede, Abelardo, che è uno scolastico, insiste sulla seconda parte, cioè sull'*intellectus*, sulla comprensione per mezzo della ragione. Per Bernardo la fede stessa è dotata di un'intima certezza, fondata sulla testimonianza della Scrittura e sull'insegnamento dei Padri della Chiesa. La fede inoltre viene rafforzata dalla testimonianza dei santi e dall'ispirazione dello Spirito Santo nell'anima dei singoli credenti. Nei casi di dubbio e di ambiguità, la fede viene protetta e illuminata dall'esercizio del Magistero ecclesiale. Così Bernardo fa fatica ad accordarsi con Abelardo, e più in generale con coloro che sottoponevano le verità della fede all'esame critico della ragione; un esame che comportava, a suo avviso, un grave pericolo, e cioè l'intellettualismo, la relativizzazione della verità, la messa in discussione delle stesse verità della fede. In tale modo di procedere Bernardo vedeva un'audacia spinta fino alla spregiudicatezza, frutto dell'orgoglio dell'intelligenza umana, che pretende di "catturare" il mistero di Dio. In una sua lettera, addolorato, scrive così: "L'ingegno umano si impadronisce di tutto, non lasciando più nulla alla fede. Affronta ciò che è al di sopra di sé, scruta ciò che gli è superiore, irrompe nel mondo di Dio, altera i misteri della fede, più che illuminarli; ciò che è chiuso e sigillato non lo apre, ma lo sradica, e ciò che non trova percorribile per sé, lo considera nulla, e rifiuta di credervi" (*Epistola CLXXXVIII,1: PL 182, I, 353*).

Per Bernardo la teologia ha un unico scopo: quello di promuovere l'esperienza viva e intima di Dio. La teologia è allora un aiuto per amare sempre di più e sempre meglio il Signore, come recita il titolo del trattato sul *Dovere di amare Dio (De diligendo Deo)*. In questo cammino, ci sono diversi gradi, che Bernardo descrive approfonditamente, fino al culmine quando l'anima del credente si inebria nei vertici dell'amore. L'anima umana può raggiungere già sulla terra questa unione mistica con il Verbo divino, unione che il *Doctor Mellifluus* descrive come "nozze spirituali". Il Verbo divino la visita, elimina le ultime resistenze, l'illumina, l'infiama e la trasforma. In tale unione mistica, essa gode di una grande serenità e dolcezza, e canta al suo Sposo un inno di letizia. Come ho ricordato nella catechesi dedicata alla vita e alla dottrina di san Bernardo, la teologia per lui non può che nutrirsi della preghiera contemplativa, in altri termini dell'unione affettiva del cuore e della mente con Dio.

Abelardo, che tra l'altro è proprio colui che ha introdotto il termine "teologia" nel senso in cui lo intendiamo oggi, si pone invece in una prospettiva diversa. Nato in Bretagna, in Francia, questo famoso maestro del XII secolo era dotato di un'intelligenza vivissima e la sua vocazione era lo studio.

Si occupò dapprima di filosofia e poi applicò i risultati raggiunti in questa disciplina alla teologia, di cui fu maestro nella città più colta dell'epoca, Parigi, e successivamente nei monasteri in cui visse. Era un oratore brillante: le sue lezioni venivano seguite da vere e proprie folle di studenti. Spirito religioso, ma personalità inquieta, la sua esistenza fu ricca di colpi di scena: contestò i suoi maestri, ebbe un figlio da una donna colta e intelligente, Eloisa. Si pose spesso in polemica con i suoi colleghi teologi, subì anche condanne ecclesiastiche, pur morendo in piena comunione con la Chiesa, alla cui autorità si sottomise con spirito di fede. Proprio san Bernardo contribuì alla condanna di alcune dottrine di Abelardo nel sinodo provinciale di Sens del 1140, e sollecitò anche l'intervento del Papa Innocenzo II. L'abate di Chiaravalle contestava, come abbiamo ricordato, il metodo troppo intellettualistico di Abelardo, che, ai suoi occhi, riduceva la fede a una semplice opinione sganciata dalla verità rivelata. Quelli di Bernardo non erano timori infondati ed erano condivisi, del resto, anche da altri grandi pensatori del tempo. Effettivamente, un uso eccessivo della filosofia rese pericolosamente fragile la dottrina trinitaria di Abelardo, e così la sua idea di Dio. In campo morale il suo insegnamento non era privo di ambiguità: egli insisteva nel considerare l'intenzione del soggetto come l'unica fonte per descrivere la bontà o la malizia degli atti morali, trascurando così l'oggettivo significato e valore morale delle azioni: un soggettivismo pericoloso. È questo – come sappiamo - un aspetto molto attuale per la nostra epoca, nella quale la cultura appare spesso segnata da una crescente tendenza al relativismo etico: solo l'io decide cosa sia buono per me, in questo momento. Non bisogna dimenticare, comunque, anche i grandi meriti di Abelardo, che ebbe molti discepoli e contribuì decisamente allo sviluppo della teologia scolastica, destinata a esprimersi in modo più maturo e fecondo nel secolo successivo. Né vanno sottovalutate alcune sue intuizioni, come, ad esempio, quando afferma che nelle tradizioni religiose non cristiane c'è già una preparazione all'accoglienza di Cristo, Verbo divino.

Che cosa possiamo imparare, noi oggi, dal confronto, dai toni spesso accesi, tra Bernardo e Abelardo, e, in genere, tra la teologia monastica e quella scolastica? Anzitutto credo che esso mostri l'utilità e la necessità di una sana discussione teologica nella Chiesa, soprattutto quando le questioni dibattute non sono state definite dal Magistero, il quale rimane, comunque, un punto di riferimento ineludibile. San Bernardo, ma anche lo stesso Abelardo, ne riconobbero sempre senza esitazione l'autorità. Inoltre, le condanne che quest'ultimo subì ci ricordano che in campo teologico deve esserci un equilibrio tra quelli che possiamo chiamare i principi architettonici datici dalla Rivelazione e che conservano perciò sempre la prioritaria importanza, e quelli interpretativi suggeriti dalla filosofia, cioè dalla ragione, e che hanno una funzione importante ma solo strumentale. Quando tale equilibrio tra l'architettura e gli strumenti di interpretazione viene meno, la riflessione teologica rischia di essere viziata da errori, ed è allora al Magistero che spetta l'esercizio di quel necessario servizio alla verità che gli è proprio. Inoltre, occorre mettere in evidenza che, tra le motivazioni che indussero Bernardo a "schierarsi" contro Abelardo e a sollecitare l'intervento del Magistero, vi fu anche la preoccupazione di salvaguardare i credenti semplici ed umili, i quali vanno difesi quando rischiano di essere confusi o sviati da opinioni troppo personali e da argomentazioni teologiche spregiudicate, che potrebbero mettere a repentaglio la loro fede.

Vorrei ricordare, infine, che il confronto teologico tra Bernardo e Abelardo si concluse con una piena riconciliazione tra i due, grazie alla mediazione di un amico comune, l'abate di Cluny, Pietro il Venerabile, del quale ho parlato in una delle catechesi precedenti. Abelardo mostrò umiltà nel riconoscere i suoi errori, Bernardo usò grande benevolenza. In entrambi prevalse ciò che deve veramente stare a cuore quando nasce una controversia teologica, e cioè salvaguardare la fede della Chiesa e far trionfare la verità nella carità. Che questa sia anche oggi l'attitudine con cui ci si confronta nella Chiesa, avendo sempre come meta la ricerca della verità.

(Piazza San Pietro, Udienza generale di Mercoledì 4 novembre 2009)

LA RIFORMA CLUNIACENSE

Cari fratelli e sorelle,

questa mattina vorrei parlarvi di un movimento monastico che ebbe grande importanza nei secoli del Medioevo, e di cui ho già fatto cenno in precedenti catechesi. Si tratta dell'Ordine di Cluny, che, all'inizio del XII secolo, momento della sua massima espansione, contava quasi 1200 monasteri: una cifra veramente impressionante! A Cluny, proprio 1100 anni fa, nel 910, fu fondato un monastero posto sotto la guida dell'abate Bernone, in seguito alla donazione di Guglielmo il Pio, Duca di Aquitania. In quel momento il monachesimo occidentale, fiorito qualche secolo prima con san Benedetto, era molto decaduto per diverse cause: le instabili condizioni politiche e sociali dovute alle continue invasioni e devastazioni di popoli non integrati nel tessuto europeo, la povertà diffusa e soprattutto la dipendenza delle abbazie dai signori locali, che controllavano tutto ciò che apparteneva ai territori di loro competenza. In tale contesto, Cluny rappresentò l'anima di un profondo rinnovamento della vita monastica, per ricondurla alla sua ispirazione originaria.

A Cluny venne ripristinata l'osservanza della Regola di san Benedetto con alcuni adattamenti già introdotti da altri riformatori. Soprattutto si volle garantire il ruolo centrale che deve occupare la Liturgia nella vita cristiana. I monaci cluniacensi si dedicavano con amore e grande cura alla celebrazione delle Ore liturgiche, al canto dei Salmi, a processioni tanto devote quanto solenni e, soprattutto, alla celebrazione della Santa Messa. Promossero la musica sacra; vollero che l'architettura e l'arte contribuissero alla bellezza e alla solennità dei riti; arricchirono il calendario liturgico di celebrazioni speciali come, ad esempio, all'inizio di novembre, la Commemorazione dei fedeli defunti, che anche noi abbiamo da poco celebrato; incrementarono il culto della Vergine Maria. Fu riservata tanta importanza alla liturgia, perché i monaci di Cluny erano convinti che essa fosse partecipazione alla liturgia del Cielo. Ed i monaci si sentivano responsabili di intercedere presso l'altare di Dio per i vivi e per i defunti, dato che moltissimi fedeli chiedevano loro con insistenza di essere ricordati nella preghiera. Del resto, proprio con questo scopo Guglielmo il Pio aveva voluto la nascita dell'Abbazia di Cluny. Nell'antico documento, che ne attesta la fondazione, leggiamo: "Stabilisco con questo dono che a Cluny sia costruito un monastero di regolari in onore dei santi apostoli Pietro e Paolo, e che ivi si raccolgano monaci che vivono secondo la Regola di san Benedetto (...) che lì un venerabile asilo di preghiera con voti e suppliche sia frequentato, e si ricerchi e si brami con ogni desiderio e intimo ardore la vita celeste, e assiduamente orazioni, invocazioni e suppliche siano dirette al Signore". Per custodire ed alimentare questo clima di preghiera, la regola cluniacense accentuò l'importanza del silenzio, alla cui disciplina i monaci si sottoponevano volentieri, convinti che la purezza delle virtù, a cui aspiravano, richiedeva un intimo e costante raccoglimento. Non meraviglia che ben presto una fama di santità avvolse il monastero di Cluny, e che molte altre comunità monastiche decisero di seguire le sue consuetudini. Molti principi e Papi chiesero agli abati di Cluny di diffondere la loro riforma, sicché in poco tempo si estese una fitta rete di monasteri legati a Cluny o con veri e propri vincoli giuridici o con una sorta di affiliazione carismatica. Si andava così delineando un'Europa dello spirito nelle varie regioni della Francia, in Italia, in Spagna, in Germania, in Ungheria.

Il successo di Cluny fu assicurato anzitutto dalla spiritualità elevata che vi si coltivava, ma anche da alcune altre condizioni che ne favorirono lo sviluppo. A differenza di quanto era avvenuto fino ad

allora, il monastero di Cluny e le comunità da esso dipendenti furono riconosciuti esenti dalla giurisdizione dei Vescovi locali e sottoposti direttamente a quella del Romano Pontefice. Ciò comportava un legame speciale con la sede di Pietro e, grazie proprio alla protezione e all'incoraggiamento dei Pontefici, gli ideali di purezza e di fedeltà, che la riforma cluniacense intendeva perseguire, poterono diffondersi rapidamente. Inoltre, gli abati venivano eletti senza alcuna ingerenza da parte delle autorità civili, diversamente da quello che avveniva in altri luoghi. Persone veramente degne si succedettero alla guida di Cluny e delle numerose comunità monastiche dipendenti: l'abate Oddone di Cluny, di cui ho parlato in una Catechesi di due mesi fa, e altre grandi personalità, come Emardo, Maiolo, Odilone e soprattutto Ugo il Grande, i quali svolsero il loro servizio per lunghi periodi, assicurando stabilità alla riforma intrapresa e alla sua diffusione. Oltre a Oddone, sono venerati come santi Maiolo, Odilone e Ugo.

La riforma cluniacense ebbe effetti positivi non solo nella purificazione e nel risveglio della vita monastica, bensì anche nella vita della Chiesa universale. Infatti, l'aspirazione alla perfezione evangelica rappresentò uno stimolo a combattere due gravi mali che affliggevano la Chiesa di quel periodo: la simonia, cioè l'acquisizione di cariche pastorali dietro compenso, e l'immoralità del clero secolare. Gli abati di Cluny con la loro autorevolezza spirituale, i monaci cluniacensi che divennero Vescovi, alcuni di loro persino Papi, furono protagonisti di tale imponente azione di rinnovamento spirituale. E i frutti non mancarono: il celibato dei sacerdoti tornò a essere stimato e vissuto, e nell'assunzione degli uffici ecclesiastici vennero introdotte procedure più trasparenti.

Significativi pure i benefici apportati alla società dai monasteri ispirati alla riforma cluniacense. In un'epoca in cui solo le istituzioni ecclesiastiche provvedevano agli indigenti fu praticata con impegno la carità. In tutte le case, l'elemosiniere era tenuto a ospitare i viandanti e i pellegrini bisognosi, i preti e i religiosi in viaggio, e soprattutto i poveri che venivano a chiedere cibo e tetto per qualche giorno. Non meno importanti furono altre due istituzioni, tipiche della civiltà medioevale, promosse da Cluny: le cosiddette "tregue di Dio" e la "pace di Dio". In un'epoca fortemente segnata dalla violenza e dallo spirito di vendetta, con le "tregue di Dio" venivano assicurati lunghi periodi di non belligeranza, in occasione di determinate feste religiose e di alcuni giorni della settimana. Con "la pace di Dio" si chiedeva, sotto la pena di una censura canonica, di rispettare le persone inermi e i luoghi sacri.

Nella coscienza dei popoli dell'Europa si incrementava così quel processo di lunga gestazione, che avrebbe portato a riconoscere, in modo sempre più chiaro, due elementi fondamentali per la costruzione della società, e cioè il valore della persona umana e il bene primario della pace. Inoltre, come accadeva per le altre fondazioni monastiche, i monasteri cluniacensi disponevano di ampie proprietà che, messe diligentemente a frutto, contribuirono allo sviluppo dell'economia. Accanto al lavoro manuale, non mancarono neppure alcune tipiche attività culturali del monachesimo medioevale come le scuole per i bambini, l'allestimento delle biblioteche, gli *scriptoria* per la trascrizione dei libri.

In tal modo, mille anni fa, quando era in pieno svolgimento il processo di formazione dell'identità europea, l'esperienza cluniacense, diffusa in vaste regioni del continente europeo, ha apportato il suo contributo importante e prezioso. Ha richiamato il primato dei beni dello spirito; ha tenuto desta la tensione verso le cose di Dio; ha ispirato e favorito iniziative e istituzioni per la promozione dei valori umani; ha educato ad uno spirito di pace. Cari fratelli e sorelle, preghiamo perché tutti coloro che hanno a cuore un autentico umanesimo e il futuro dell'Europa sappiano riscoprire, apprezzare e difendere il ricco patrimonio culturale e religioso di questi secoli.

TEOLOGIA DELLA CATTEDRALE DAL ROMANICO AL GOTICO

Cari fratelli e sorelle!

nelle catechesi delle scorse settimane ho presentato alcuni aspetti della teologia medievale. Ma la fede cristiana, profondamente radicata negli uomini e nelle donne di quei secoli, non diede origine soltanto a capolavori della letteratura teologica, del pensiero e della fede. Essa ispirò anche una delle creazioni artistiche più elevate della civiltà universale: le cattedrali, vera gloria del Medioevo cristiano. Infatti, per circa tre secoli, a partire dal principio del secolo XI si assistette in Europa a un fervore artistico straordinario. Un antico cronista descrive così l'entusiasmo e la laboriosità di quel tempo: "Accadde che in tutto il mondo, ma specialmente in Italia e nelle Gallie, si incominciò a ricostruire le chiese, sebbene molte, per essere ancora in buone condizioni, non avessero bisogno di tale restaurazione. Era come una gara tra un popolo e l'altro; si sarebbe creduto che il mondo, scuotendosi di dosso i vecchi cenci, volesse rivestirsi dappertutto della bianca veste di nuove chiese. Insomma, quasi tutte le chiese cattedrali, un gran numero di chiese monastiche, e perfino oratori di villaggio, furono allora restaurati dai fedeli" (Rodolfo il Glabro, *Historiarum* 3,4).

Vari fattori contribuirono a questa rinascita dell'architettura religiosa. Anzitutto, condizioni storiche più favorevoli, come una maggiore sicurezza politica, accompagnata da un costante aumento della popolazione e dal progressivo sviluppo delle città, degli scambi e della ricchezza. Inoltre, gli architetti individuavano soluzioni tecniche sempre più elaborate per aumentare le dimensioni degli edifici, assicurandone allo stesso tempo la saldezza e la maestosità. Fu però principalmente grazie all'ardore e allo zelo spirituale del monachesimo in piena espansione che vennero innalzate chiese abbaziali, dove la liturgia poteva essere celebrata con dignità e solennità, e i fedeli potevano sostare in preghiera, attratti dalla venerazione delle reliquie dei santi, mèta di incessanti pellegrinaggi. Nacquero così le chiese e le cattedrali romaniche, caratterizzate dallo sviluppo longitudinale, in lunghezza, delle navate per accogliere numerosi fedeli; chiese molto solide, con muri spessi, volte in pietra e linee semplici ed essenziali. Una novità è rappresentata dall'introduzione delle sculture. Essendo le chiese romaniche il luogo della preghiera monastica e del culto dei fedeli, gli scultori, più che preoccuparsi della perfezione tecnica, curarono soprattutto la finalità educativa. Poiché bisognava suscitare nelle anime impressioni forti, sentimenti che potessero incitare a fuggire il vizio, il male, e a praticare la virtù, il bene, il tema ricorrente era la rappresentazione di Cristo come giudice universale, circondato dai personaggi dell'Apocalisse. Sono in genere i portali delle chiese romaniche a offrire questa raffigurazione, per sottolineare che Cristo è la Porta che conduce al Cielo. I fedeli, oltrepassando la soglia dell'edificio sacro, entrano in un tempo e in uno spazio differenti da quelli della vita ordinaria. Oltre il portale della chiesa, i credenti in Cristo, sovrano, giusto e misericordioso, nell'intenzione degli artisti potevano gustare un anticipo della beatitudine eterna nella celebrazione della liturgia e negli atti di pietà svolti all'interno dell'edificio sacro.

Nel secoli XII e XIII, a partire dal nord della Francia, si diffuse un altro tipo di architettura nella costruzione degli edifici sacri, quella gotica, con due caratteristiche nuove rispetto al romanico, e cioè lo slancio verticale e la luminosità. Le cattedrali gotiche mostravano una sintesi di fede e di arte armoniosamente espressa attraverso il linguaggio universale e affascinante della bellezza, che ancor oggi suscita stupore. Grazie all'introduzione delle volte a sesto acuto, che poggiavano su robusti pilastri, fu possibile innalzarne notevolmente l'altezza. Lo slancio verso l'alto voleva invitare alla

preghiera ed era esso stesso una preghiera. La cattedrale gotica intendeva tradurre così, nelle sue linee architettoniche, l'anelito delle anime verso Dio. Inoltre, con le nuove soluzioni tecniche adottate, i muri perimetrali potevano essere traforati e abbelliti da vetrate policrome. In altre parole, le finestre diventavano grandi immagini luminose, molto adatte ad istruire il popolo nella fede. In esse - scena per scena - venivano narrati la vita di un santo, una parabola, o altri eventi biblici. Dalle vetrate dipinte una cascata di luce si riversava sui fedeli per narrare loro la storia della salvezza e coinvolgerli in questa storia.

Un altro pregio delle cattedrali gotiche è costituito dal fatto che alla loro costruzione e alla loro decorazione, in modo differente ma corale, partecipava tutta la comunità cristiana e civile; partecipavano gli umili e i potenti, gli analfabeti e i dotti, perché in questa casa comune tutti i credenti erano istruiti nella fede. La scultura gotica ha fatto delle cattedrali una "Bibbia di pietra", rappresentando gli episodi del Vangelo e illustrando i contenuti dell'anno liturgico, dalla Natività alla Glorificazione del Signore. In quei secoli, inoltre, si diffondeva sempre di più la percezione dell'umanità del Signore, e i patimenti della sua Passione venivano rappresentati in modo realistico: il Cristo sofferente (*Christus patiens*) divenne un'immagine amata da tutti, ed atta a ispirare pietà e pentimento per i peccati. Né mancavano i personaggi dell'Antico Testamento, la cui storia divenne in tal modo familiare ai fedeli che frequentavano le cattedrali come parte dell'unica, comune storia di salvezza. Con i suoi volti pieni di bellezza, di dolcezza, di intelligenza, la scultura gotica del secolo XIII rivela una pietà felice e serena, che si compiace di effondere una devozione sentita e filiale verso la Madre di Dio, vista a volte come una giovane donna, sorridente e materna, e principalmente rappresentata come la sovrana del cielo e della terra, potente e misericordiosa. I fedeli che affollavano le cattedrali gotiche amavano trovarvi anche espressioni artistiche che ricordassero i santi, modelli di vita cristiana e intercessori presso Dio. E non mancarono le manifestazioni "laiche" dell'esistenza; ecco allora apparire, qua e là, rappresentazioni del lavoro dei campi, delle scienze e delle arti. Tutto era orientato e offerto a Dio nel luogo in cui si celebrava la liturgia. Possiamo comprendere meglio il senso che veniva attribuito a una cattedrale gotica, considerando il testo dell'iscrizione incisa sul portale centrale di Saint-Denis, a Parigi: "Passante, che vuoi lodare la bellezza di queste porte, non lasciarti abbagliare né dall'oro, né dalla magnificenza, ma piuttosto dal faticoso lavoro. Qui brilla un'opera famosa, ma voglia il cielo che quest'opera famosa che brilla faccia splendere gli spiriti, affinché con le verità luminose s'incammino verso la vera luce, dove il Cristo è la vera porta".

Cari fratelli e sorelle, mi piace ora sottolineare due elementi dell'arte romanica e gotica utili anche per noi. Il primo: i capolavori artistici nati in Europa nei secoli passati sono incomprensibili se non si tiene conto dell'anima religiosa che li ha ispirati. Un artista, che ha testimoniato sempre l'incontro tra estetica e fede, Marc Chagall, ha scritto che "i pittori per secoli hanno intinto il loro pennello in quell'alfabeto colorato che era la Bibbia". Quando la fede, in modo particolare celebrata nella liturgia, incontra l'arte, si crea una sintonia profonda, perché entrambe possono e vogliono parlare di Dio, rendendo visibile l'Invisibile. Vorrei condividere questo nell'incontro con gli artisti del 21 novembre, rinnovando ad essi quella proposta di amicizia tra la spiritualità cristiana e l'arte, auspicata dai miei venerati Predecessori, in particolare dai Servi di Dio Paolo VI e Giovanni Paolo II. Il secondo elemento: la forza dello stile romanico e lo splendore delle cattedrali gotiche ci rammentano che la *via pulchritudinis*, la via della bellezza, è un percorso privilegiato e affascinante per avvicinarsi al Mistero di Dio. Che cos'è la bellezza, che scrittori, poeti, musicisti, artisti contemplano e traducono nel loro linguaggio, se non il riflesso dello splendore del Verbo eterno fatto carne? Afferma sant'Agostino: "Interroga la bellezza della terra, interroga la bellezza del mare, interroga la bellezza dell'aria diffusa e soffusa. Interroga la bellezza del cielo, interroga l'ordine delle stelle, interroga il sole, che col suo splendore rischiarava il giorno; interroga la luna, che col suo chiarore modera le tenebre della notte. Interroga le fiere che si muovono nell'acqua, che camminano sulla terra, che volano nell'aria: anime che si nascondono, corpi che si mostrano; visibile che si fa guidare, invisibile che guida. Interrogali! Tutti ti risponderanno: Guardaci: siamo belli! La loro bellezza li fa conoscere.

Questa bellezza mutevole chi l'ha creata, se non la Bellezza Immutabile?" (*Sermo CCXLI*, 2: PL 38, 1134).

Cari fratelli e sorelle, ci aiuti il Signore a riscoprire la via della bellezza come uno degli itinerari, forse il più attraente ed affascinante, per giungere ad incontrare ed amare Dio.

(Aula Paolo VI, Udienza generale di Mercoledì 18 novembre 2009)

UGO E RICCARDO DI SAN VITTORE

Cari fratelli e sorelle,

in queste Udienze del mercoledì sto presentando alcune figure esemplari di credenti, che si sono impegnati a mostrare la concordia tra la ragione e la fede e a testimoniare con la loro vita l'annuncio del Vangelo. Oggi intendo parlarvi di Ugo e di Riccardo di San Vittore. Tutti e due sono tra quei filosofi e teologi noti con il nome di *Vittorini*, perché vissero e insegnarono nell'abbazia di San Vittore, a Parigi, fondata all'inizio del secolo XII da Guglielmo di Champeaux. Guglielmo stesso fu un maestro rinomato, che riuscì a dare alla sua abbazia una solida identità culturale. A San Vittore, infatti, fu inaugurata una scuola per la formazione dei monaci, aperta anche a studenti esterni, dove si realizzò una sintesi felice tra i due modi di fare teologia, di cui ho già parlato in precedenti catechesi: e cioè la teologia monastica, orientata maggiormente alla contemplazione dei misteri della fede nella Scrittura, e la teologia scolastica, che utilizzava la ragione per cercare di scrutare tali misteri con metodi innovativi, di creare un sistema teologico.

Della vita di Ugo di San Vittore abbiamo poche notizie. Sono incerti la data e il luogo della nascita: forse in Sassonia o nelle Fiandre. Si sa che, giunto a Parigi – la capitale europea della cultura del tempo –, trascorse il resto dei suoi anni presso l'abbazia di San Vittore, dove fu prima discepolo e poi insegnante. Già prima della morte, avvenuta nel 1141, raggiunse una grande notorietà e stima, al punto da essere chiamato un "secondo sant'Agostino": come Agostino, infatti, egli meditò molto sul rapporto tra fede e ragione, tra scienze profane e teologia. Secondo Ugo di San Vittore, tutte le scienze, oltre a essere utili per la comprensione delle Scritture, hanno un valore in se stesse e vanno coltivate per allargare il sapere dell'uomo, come pure per corrispondere al suo anelito di conoscere la verità. Questa sana curiosità intellettuale lo indusse a raccomandare agli studenti di non restringere mai il desiderio di imparare e nel suo trattato di metodologia del sapere e di pedagogia, intitolato significativamente *Didascalicon* (circa *l'insegnamento*), raccomandava: "Impara volentieri da tutti ciò che non sai. Sarà più sapiente di tutti colui che avrà voluto imparare qualcosa da tutti. Chi riceve qualcosa da tutti, finisce per diventare più ricco di tutti" (*Eruditiones Didascalicae*, 3,14: *PL* 176,774).

La scienza di cui si occupano i filosofi e i teologi detti *Vittorini* è in modo particolare la teologia, che richiede anzitutto lo studio amoroso della Sacra Scrittura. Per conoscere Dio, infatti, non si può che partire da ciò che Dio stesso ha voluto rivelare di sé attraverso le Scritture. In questo senso, Ugo di San Vittore è un tipico rappresentante della teologia monastica, interamente fondata sull'esegesi biblica. Per interpretare la Scrittura, egli propone la tradizionale articolazione patristico-medievale, cioè il senso storico-letterale, anzitutto, poi quello allegorico e anagogico, e infine quello morale. Si tratta di quattro dimensioni del senso della Scrittura, che anche oggi si riscoprono di nuovo, per cui si vede che nel testo e nella narrazione offerta si nasconde un'indicazione più profonda: il filo della fede, che ci conduce verso l'alto e ci guida su questa terra, insegnandoci come vivere. Tuttavia, pur rispettando queste quattro dimensioni del senso della Scrittura, in modo originale rispetto ai suoi contemporanei, egli insiste - e questa è una cosa nuova - sull'importanza del senso storico-letterale. In altre parole, prima di scoprire il valore simbolico, le dimensioni più profonde del testo biblico, occorre conoscere e approfondire il significato della storia narrata nella Scrittura: diversamente – avverte con un efficace paragone – si rischia di essere come degli studiosi di grammatica che ignorano

l'alfabeto. A chi conosce il senso della storia descritta nella Bibbia, le vicende umane appaiono segnate dalla Provvidenza divina, secondo un suo disegno ben ordinato. Così, per Ugo di San Vittore, la storia non è l'esito di un destino cieco o di un caso assurdo, come potrebbe apparire. Al contrario, nella storia umana opera lo Spirito Santo, che suscita un meraviglioso dialogo degli uomini con Dio, loro amico. Questa visione teologica della storia mette in evidenza l'intervento sorprendente e salvifico di Dio, che realmente entra e agisce nella storia, quasi si fa parte della nostra storia, ma sempre salvaguardando e rispettando la libertà e la responsabilità dell'uomo.

Per il nostro autore, lo studio della Sacra Scrittura e del suo significato storico-letterale rende possibile la teologia vera e propria, ossia l'illustrazione sistematica delle verità, conoscere la loro struttura, l'illustrazione dei dogmi della fede, che egli presenta in solida sintesi nel trattato *De Sacramentis christianae fidei* (*I sacramenti della fede cristiana*), dove si trova, fra l'altro, una definizione di "sacramento" che, ulteriormente perfezionata da altri teologi, contiene spunti ancor oggi molto interessanti. "Il sacramento", egli scrive, "è un elemento corporeo o materiale proposto in maniera esterna e sensibile, che *rappresenta* con la sua somiglianza una grazia invisibile e spirituale, la *significa*, perché a tal fine è stato istituito, e la *contiene*, perché è capace di santificare" (9,2: *PL* 176,317). Da una parte la visibilità nel simbolo, la "corporeità" del dono di Dio, nel quale tuttavia, dall'altra parte, si nasconde la grazia divina che proviene da una storia: Gesù Cristo stesso ha creato i simboli fondamentali. Tre dunque sono gli elementi che concorrono a definire un sacramento, secondo Ugo di San Vittore: l'istituzione da parte di Cristo, la comunicazione della grazia, e l'analogia tra l'elemento visibile, quello materiale, e l'elemento invisibile, che sono i doni divini. Si tratta di una visione molto vicina alla sensibilità contemporanea, perché i sacramenti vengono presentati con un linguaggio intessuto di simboli e di immagini capaci di parlare immediatamente al cuore degli uomini. È importante anche oggi che gli animatori liturgici, e in particolare i sacerdoti, valorizzino con sapienza pastorale i segni propri dei riti sacramentali – questa visibilità e tangibilità della Grazia – curandone attentamente la catechesi, affinché ogni celebrazione dei sacramenti sia vissuta da tutti i fedeli con devozione, intensità e letizia spirituale.

Un degno discepolo di Ugo di San Vittore è Riccardo, proveniente dalla Scozia. Egli fu priore dell'abbazia di San Vittore dal 1162 al 1173, anno della sua morte. Anche Riccardo, naturalmente, assegna un ruolo fondamentale allo studio della Bibbia, ma, a differenza del suo maestro, privilegia il senso allegorico, il significato simbolico della Scrittura con il quale, ad esempio, interpreta la figura anticotestamentaria di Beniamino, figlio di Giacobbe, quale simbolo della contemplazione e vertice della vita spirituale. Riccardo tratta questo argomento in due testi, *Beniamino minore* e *Beniamino maggiore*, nei quali propone ai fedeli un cammino spirituale che invita anzitutto ad esercitare le varie virtù, imparando a disciplinare e a ordinare con la ragione i sentimenti ed i moti interiori affettivi ed emotivi. Solo quando l'uomo ha raggiunto equilibrio e maturazione umana in questo campo, è pronto per accedere alla contemplazione, che Riccardo definisce come "uno sguardo profondo e puro dell'anima riversato sulle meraviglie della sapienza, associato a un senso estatico di stupore e di ammirazione" (*Benjamin Maior* 1,4: *PL* 196,67).

La contemplazione quindi è il punto di arrivo, il risultato di un arduo cammino, che comporta il dialogo tra la fede e la ragione, cioè – ancora una volta – un discorso teologico. La teologia parte dalle verità che sono oggetto della fede, ma cerca di approfondirne la conoscenza con l'uso della ragione, appropriandosi del dono della fede. Questa applicazione del ragionamento alla comprensione della fede viene praticata in modo convincente nel capolavoro di Riccardo, uno dei grandi libri della storia, il *De Trinitate* (*La Trinità*). Nei sei libri che lo compongono egli riflette con acutezza sul Mistero di Dio uno e trino. Secondo il nostro autore, poiché Dio è amore, l'unica sostanza divina comporta comunicazione, oblazione e dilezione tra due Persone, il Padre e il Figlio, che si trovano fra loro in uno scambio eterno di amore. Ma la perfezione della felicità e della bontà non ammette esclusivismi e chiusure; richiede anzi l'eterna presenza di una terza Persona, lo Spirito Santo.

L'amore trinitario è partecipativo, concorde, e comporta sovrabbondanza di delizia, godimento di gioia incessante. Riccardo cioè suppone che Dio è amore, analizza l'essenza dell'amore, che cosa è implicato nella realtà amore, arrivando così alla Trinità delle Persone, che è realmente l'espressione logica del fatto che Dio è amore.

Riccardo tuttavia è consapevole che l'amore, benché ci riveli l'essenza di Dio, ci faccia "comprendere" il Mistero della Trinità, è pur sempre un'analogia per parlare di un Mistero che supera la mente umana, e – da poeta e mistico quale è – ricorre anche ad altre immagini. Paragona ad esempio la divinità a un fiume, a un'onda amorosa che sgorga dal Padre, fluisce e rifluisce nel Figlio, per essere poi felicemente diffusa nello Spirito Santo.

Cari amici, autori come Ugo e Riccardo di San Vittore elevano il nostro animo alla contemplazione delle realtà divine. Nello stesso tempo, l'immensa gioia che ci procurano il pensiero, l'ammirazione e la lode della Santissima Trinità, fonda e sostiene l'impegno concreto di ispirarci a tale modello perfetto di comunione nell'amore per costruire le nostre relazioni umane di ogni giorno. La Trinità è veramente comunione perfetta! Come cambierebbe il mondo se nelle famiglie, nelle parrocchie e in ogni altra comunità i rapporti fossero vissuti seguendo sempre l'esempio delle tre Persone divine, in cui ognuna vive non solo *con* l'altra, ma *per* l'altra e *nell'*altra! Lo ricordavo qualche mese fa all'*Angelus*: "Solo l'amore ci rende felici, perché viviamo in relazione, e viviamo per amare e per essere amati" (*L'Oss. Rom.*, 8-9 giugno 2009, p. 1). È l'amore a compiere questo incessante miracolo: come nella vita della Santissima Trinità, la pluralità si ricompone in unità, dove tutto è compiacenza e gioia. Con sant'Agostino, tenuto in grande onore dai *Vittorini*, possiamo esclamare anche noi: "*Vides Trinitatem, si caritatem vides* - contempi la Trinità, se vedi la carità" (*De Trinitate* VIII, 8,12).

(Aula Paolo VI, Udienza generale di Mercoledì 25 novembre 2009)

GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY

Cari fratelli e sorelle,

in una precedente Catechesi ho presentato la figura di Bernardo di Chiaravalle, il “Dottore della dolcezza”, grande protagonista del secolo dodicesimo. Il suo biografo – amico ed estimatore – fu Guglielmo di Saint-Thierry, sul quale mi soffermo nella riflessione di questa mattina.

Guglielmo nacque a Liegi tra il 1075 e il 1080. Di nobile famiglia, dotato di un’intelligenza viva e di un innato amore per lo studio, frequentò famose scuole dell’epoca, come quelle della sua città natale e di Reims, in Francia. Entrò in contatto personale anche con Abelardo, il maestro che applicava la filosofia alla teologia in modo così originale da suscitare molte perplessità e opposizioni. Anche Guglielmo espresse le proprie riserve, sollecitando il suo amico Bernardo a prendere posizione nei confronti di Abelardo. Rispondendo a quel misterioso e irresistibile appello di Dio, che è la vocazione alla vita consacrata, Guglielmo entrò nel monastero benedettino di Saint-Nicaise di Reims nel 1113, e qualche anno dopo divenne abate del monastero di Saint-Thierry, in diocesi di Reims. In quel periodo era molto diffusa l’esigenza di purificare e rinnovare la vita monastica, per renderla autenticamente evangelica. Guglielmo operò in questo senso all’interno del proprio monastero, e in genere nell’Ordine benedettino. Tuttavia incontrò non poche resistenze di fronte ai suoi tentativi di riforma, e così, nonostante il consiglio contrario dell’amico Bernardo, nel 1135, lasciò l’abbazia benedettina, smise l’abito nero e indossò quello bianco, per unirsi ai cistercensi di Signy. Da quel momento fino alla morte, avvenuta nel 1148, si dedicò alla contemplazione orante dei misteri di Dio, da sempre oggetto dei suoi più profondi desideri, e alla composizione di scritti di letteratura spirituale, importanti nella storia della teologia monastica.

Una delle sue prime opere è intitolata *De natura et dignitate amoris (La natura e la dignità dell’amore)*. Vi è espressa una delle idee fondamentali di Guglielmo, valida anche per noi. L’energia principale che muove l’animo umano - egli dice - è l’amore. La natura umana, nella sua essenza più profonda, consiste nell’amare. In definitiva, un solo compito è affidato a ogni essere umano: imparare a voler bene, ad amare, sinceramente, autenticamente, gratuitamente. Ma solo alla scuola di Dio questo compito viene assolto e l’uomo può raggiungere il fine per cui è stato creato. Scrive infatti Guglielmo: “L’arte delle arti è l’arte dell’amore... L’amore è suscitato dal Creatore della natura. L’amore è una forza dell’anima, che la conduce come per un peso naturale al luogo e al fine che le è proprio” (*La natura e la dignità dell’amore* 1, PL 184,379). Imparare ad amare richiede un lungo e impegnativo cammino, che è articolato da Guglielmo in quattro tappe, corrispondenti alle età dell’uomo: l’infanzia, la giovinezza, la maturità e la vecchiaia. In questo itinerario la persona deve imporsi un’ascesi efficace, un forte controllo di sé per eliminare ogni affetto disordinato, ogni cedimento all’egoismo, e unificare la propria vita in Dio, sorgente, mèta e forza dell’amore, fino a giungere al vertice della vita spirituale, che Guglielmo definisce come “sapienza”. A conclusione di questo itinerario ascetico, si sperimenta una grande serenità e dolcezza. Tutte le facoltà dell’uomo - intelligenza, volontà, affetti - riposano in Dio, conosciuto e amato in Cristo.

Anche in altre opere, Guglielmo parla di questa radicale vocazione all’amore per Dio, che costituisce il segreto di una vita riuscita e felice, e che egli descrive come un desiderio incessante e crescente, ispirato da Dio stesso nel cuore dell’uomo. In una meditazione egli dice che l’oggetto di questo amore

è l'Amore con la "A" maiuscola, cioè Dio. È lui che si riversa nel cuore di chi ama, e lo rende atto a riceverlo. Si dona a sazietà e in modo tale, che di questa sazietà il desiderio non viene mai meno. Questo slancio d'amore è il compimento dell'uomo" (*De contemplando Deo* 6, passim, SC 61bis, pp. 79-83). Colpisce il fatto che Guglielmo, nel parlare dell'amore a Dio attribuisca una notevole importanza alla dimensione affettiva. In fondo, cari amici, il nostro cuore è fatto di carne, e quando amiamo Dio, che è l'Amore stesso, come non esprimere in questa relazione con il Signore anche i nostri umanissimi sentimenti, come la tenerezza, la sensibilità, la delicatezza? Il Signore stesso, facendosi uomo, ha voluto amarci con un cuore di carne!

Secondo Guglielmo, poi, l'amore ha un'altra proprietà importante: illumina l'intelligenza e permette di conoscere meglio e in modo profondo Dio e, in Dio, le persone e gli avvenimenti. La conoscenza che procede dai sensi e dall'intelligenza riduce, ma non elimina, la distanza tra il soggetto e l'oggetto, tra l'io e il tu. L'amore invece produce attrazione e comunione, fino al punto che vi è una trasformazione e un'assimilazione tra il soggetto che ama e l'oggetto amato. Questa reciprocità di affetto e di simpatia permette allora una conoscenza molto più profonda di quella operata dalla sola ragione. Si spiega così una celebre espressione di Guglielmo: "*Amor ipse intellectus est* - già in se stesso l'amore è principio di conoscenza". Cari amici, ci domandiamo: non è proprio così nella nostra vita? Non è forse vero che noi conosciamo realmente solo *chi* e *ciò* che amiamo? Senza una certa simpatia non si conosce nessuno e niente! E questo vale anzitutto nella conoscenza di Dio e dei suoi misteri, che superano la capacità di comprensione della nostra intelligenza: Dio lo si conosce se lo si ama!

Una sintesi del pensiero di Guglielmo di Saint-Thierry è contenuta in una lunga lettera indirizzata ai Certosini di Mont-Dieu, presso i quali egli si era recato in visita e che volle incoraggiare e consolare. Il dotto benedettino Jean Mabillon già nel 1690 diede a questa lettera un titolo significativo: *Epistola aurea* (*Lettera d'oro*). In effetti, gli insegnamenti sulla vita spirituale in essa contenuti sono preziosi per tutti coloro che desiderano crescere nella comunione con Dio, nella santità. In questo trattato Guglielmo propone un itinerario in tre tappe. Occorre - egli dice - passare dall'uomo "animale" a quello "razionale", per approdare a quello "spirituale". Che cosa intende dire il nostro autore con queste tre espressioni? All'inizio una persona accetta la visione della vita ispirata dalla fede con un atto di obbedienza e di fiducia. Poi con un processo di interiorizzazione, nel quale la ragione e la volontà giocano un grande ruolo, la fede in Cristo è accolta con profonda convinzione e si sperimenta un'armoniosa corrispondenza tra ciò che si crede e si spera e le aspirazioni più segrete dell'anima, la nostra ragione, i nostri affetti. Si giunge così alla perfezione della vita spirituale, quando le realtà della fede sono fonte di intima gioia e di comunione reale e appagante con Dio. Si vive solo nell'amore e per amore. Guglielmo fonda questo itinerario su una solida visione dell'uomo, ispirata agli antichi Padri greci, soprattutto ad Origene, i quali, con un linguaggio audace, avevano insegnato che la vocazione dell'uomo è diventare come Dio, che lo ha creato a sua immagine e somiglianza. L'immagine di Dio presente nell'uomo lo spinge verso la somiglianza, cioè verso un'identità sempre più piena tra la propria volontà e quella divina. A questa perfezione, che Guglielmo chiama "unità di spirito", non si giunge con lo sforzo personale, sia pure sincero e generoso, perché è necessaria un'altra cosa. Questa perfezione si raggiunge per l'azione dello Spirito Santo, che prende dimora nell'anima e purifica, assorbe e trasforma in carità ogni slancio e ogni desiderio d'amore presente nell'uomo. "Vi è poi un'altra somiglianza con Dio", leggiamo nell'*Epistola aurea*, "che viene detta non più somiglianza, ma unità di spirito, quando l'uomo diventa uno con Dio, uno spirito, non soltanto per l'unità di un identico volere, ma per non essere in grado di volere altro. In tal modo l'uomo merita di diventare non Dio, ma ciò che Dio è: l'uomo diventa per grazia ciò che Dio è per natura" (*Epistola aurea* 262-263, SC 223, pp. 353-355).

Cari fratelli e sorelle, questo autore, che potremmo definire il "Cantore dell'amore, della carità", ci insegna ad operare nella nostra vita la scelta di fondo, che dà senso e valore a tutte le altre scelte:

amare Dio e, per amore suo, amare il nostro prossimo; solo così potremo incontrare la vera gioia, anticipo della beatitudine eterna. Mettiamoci quindi alla scuola dei Santi per imparare ad amare in modo autentico e totale, per entrare in questo itinerario del nostro essere. Con una giovane santa, Dottore della Chiesa, Teresa di Gesù Bambino, diciamo anche noi al Signore che vogliamo vivere d'amore. E concludo proprio con una preghiera di questa Santa: "Io ti amo, e tu lo sai, divino Gesù! Lo Spirito d'amore mi incendia col suo fuoco. Amando Te attiro il Padre, che il mio debole cuore conserva, senza scampo. O Trinità! Sei prigioniera del mio amore. Vivere d'amore, quaggiù, è un darsi smisurato, senza chiedere salario ... quando si ama non si fanno calcoli. Io ho dato tutto al Cuore divino, che trabocca di tenerezza! E corro leggermente. Non ho più nulla, e la mia sola ricchezza è vivere d'amore".

(Piazza San Pietro, Udienza generale di Mercoledì 2 dicembre 2009)

RUPERTO DI DEUTZ

Cari fratelli e sorelle,

oggi facciamo conoscenza di un altro monaco benedettino del dodicesimo secolo. Il suo nome è Ruperto di Deutz, una città vicina a Colonia, sede di un famoso monastero. Ruperto stesso parla della propria vita in una delle sue opere più importanti, intitolata *La gloria e l'onore del Figlio dell'uomo*, che è un commento parziale al Vangelo di Matteo. Ancora bambino, egli fu accolto come “oblato” nel monastero benedettino di San Lorenzo a Liegi, secondo l'usanza dell'epoca di affidare uno dei figli all'educazione dei monaci, intendendo farne un dono a Dio. Ruperto amò sempre la vita monastica. Apprese ben presto la lingua latina per studiare la Bibbia e per godere delle celebrazioni liturgiche. Si distinse per l'integerrima dirittura morale e per il forte attaccamento alla Sede di san Pietro.

I suoi tempi erano segnati da contrasti tra il Papato e l'Impero, a causa della cosiddetta “lotta delle investiture”, con la quale - come ho accennato in altre Catechesi - il Papato voleva impedire che la nomina dei Vescovi e l'esercizio della loro giurisdizione dipendessero dalle autorità civili, che erano guidate per lo più da motivazioni politiche ed economiche, non certo pastorali. Il Vescovo di Liegi, Otberto, resisteva alle direttive del Papa e mandò in esilio Berengario, abate del monastero di San Lorenzo, proprio per la sua fedeltà al Pontefice. In tale monastero viveva Ruperto, il quale non esitò a seguire il suo Abate in esilio e solo quando il Vescovo Otberto rientrò in comunione con il Papa fece ritorno a Liegi e accettò di diventare sacerdote. Fino a quel momento, infatti, aveva evitato di ricevere l'ordinazione da un Vescovo in dissenso con il Papa. Ruperto ci insegna che quando sorgono controversie nella Chiesa, il riferimento al ministero petrino garantisce fedeltà alla sana dottrina e dona serenità e libertà interiore. Dopo la disputa con Otberto, egli dovette abbandonare il suo monastero ancora due volte. Nel 1116 gli avversari lo vollero addirittura processare. Benché assolto da ogni accusa, Ruperto preferì recarsi per un certo tempo a Siegburg, ma poiché le polemiche non erano ancora cessate quando fece ritorno nel monastero di Liegi, decise di stabilirsi definitivamente in Germania. Nominato abate di Deutz nel 1120, vi rimase fino al 1129, anno della sua morte. Se ne allontanò solo per un pellegrinaggio a Roma, nel 1124.

Scrittore fecondo, Ruperto ha lasciato numerosissime opere, ancora oggi di grande interesse, anche perché egli fu attivo in varie e importanti discussioni teologiche del tempo. Ad esempio, intervenne con determinazione nella controversia eucaristica, che nel 1077 aveva condotto alla condanna di Berengario di Tours. Questi aveva dato un'interpretazione riduttiva della presenza di Cristo nel Sacramento dell'Eucaristia, definendola solo simbolica. Nel linguaggio della Chiesa non era entrato ancora il termine “transustanziazione”, ma Ruperto, adoperando a volte espressioni audaci, si fece deciso sostenitore del realismo eucaristico e, soprattutto in un'opera intitolata *De divinis officiis* (Gli uffici divini), affermò con decisione la continuità tra il Corpo del Verbo incarnato di Cristo e quello presente nelle Specie eucaristiche del pane e del vino. Cari fratelli e sorelle, mi sembra che a questo punto dobbiamo anche pensare al nostro tempo; anche oggi esiste il pericolo di ridimensionare il realismo eucaristico, considerare, cioè, l'Eucaristia quasi come solo un rito di comunione, di socializzazione, dimenticando troppo facilmente che nell'Eucaristia è presente realmente Cristo risorto - con il suo corpo risorto - il quale si mette nelle nostre mani per *tirarci fuori* da noi stessi, *incorporarci* nel suo corpo immortale e *guidarci* così alla vita nuova. Questo grande mistero che il

Signore è presente in tutta la sua realtà nelle specie eucaristiche è un mistero da adorare e da amare sempre di nuovo! Vorrei qui citare le parole del *Catechismo della Chiesa Cattolica* che portano in sé il frutto della meditazione della fede e della riflessione teologica di duemila anni: “Gesù Cristo è presente nell'Eucaristia in modo unico e incomparabile. È presente infatti in modo vero, reale, sostanziale: con il suo Corpo e il suo Sangue, con la sua Anima e la sua Divinità. In essa è quindi presente in modo sacramentale, e cioè sotto le Specie eucaristiche del pane e del vino, Cristo tutto intero: Dio e uomo” (CCC, 1374). Anche Ruperto ha contribuito, con le sue riflessioni, a questa precisa formulazione.

Un'altra controversia, nella quale l'abate di Deutz fu coinvolto, riguarda il problema della conciliazione della bontà e dell'onnipotenza di Dio con l'esistenza del male. Se Dio è onnipotente e buono, come si spiega la realtà del male? Ruperto infatti reagì alla posizione assunta dai maestri della scuola teologica di Laon, che con una serie di ragionamenti filosofici distinguevano nella volontà di Dio l'“approvare” e il “permettere”, concludendo che Dio permette il male senza approvarlo e, dunque, senza volerlo. Ruperto, invece, rinuncia all'uso della filosofia, che ritiene inadeguata di fronte a un problema così grande, e rimane semplicemente fedele alla narrazione biblica. Egli parte dalla bontà di Dio, dalla verità che Dio è sommamente buono e non può che volere il bene. Così egli individua l'origine del male nell'uomo stesso e nell'uso sbagliato della libertà umana. Quando Ruperto affronta questo argomento, scrive delle pagine piene di afflato religioso per lodare la misericordia infinita del Padre, la pazienza e la benevolenza di Dio verso l'uomo peccatore.

Come altri teologi del Medioevo, anche Ruperto si domandava: perché il Verbo di Dio, il Figlio di Dio, si è fatto uomo? Alcuni, molti, rispondevano spiegando l'incarnazione del Verbo con l'urgenza di riparare il peccato dell'uomo. Ruperto, invece, con una visione cristocentrica della storia della salvezza, allarga la prospettiva, e in una sua opera intitolata *La glorificazione della Trinità* sostiene la posizione che l'Incarnazione, evento centrale di tutta la storia, era stata prevista sin dall'eternità, anche indipendentemente dal peccato dell'uomo, affinché tutta la creazione potesse dare lode a Dio Padre e amarlo come un'unica famiglia radunata attorno a Cristo, il Figlio di Dio. Egli vede allora nella donna incinta dell'Apocalisse l'intera storia dell'umanità, che è orientata a Cristo, così come il concepimento è orientato al parto, una prospettiva che sarà sviluppata da altri pensatori e valorizzata anche dalla teologia contemporanea, la quale afferma che tutta la storia del mondo e dell'umanità è concepimento orientato al parto di Cristo. Cristo è sempre al centro delle spiegazioni esegetiche fornite da Ruperto nei suoi commenti ai Libri della Bibbia, ai quali si dedicò con grande diligenza e passione. Egli ritrova così un'unità mirabile in tutti gli eventi della storia della salvezza, dalla creazione sino alla consumazione finale dei tempi: “Tutta la Scrittura”, egli afferma, “è un solo libro, che tende allo stesso fine [il Verbo divino]; che viene da un solo Dio e che è stato scritto da un solo Spirito” (*De glorificatione Trinitatis et processione Sancti Spiritus* I,V, PL 169, 18).

Nell'interpretazione della Bibbia, Ruperto non si limita a ripetere l'insegnamento dei Padri, ma mostra una sua originalità. Egli, per esempio, è il primo scrittore che ha identificato la sposa del *Cantico dei Cantici* con Maria santissima. Così il suo commento a questo libro della Scrittura si rivela una sorta di *summa* mariologica, in cui sono presentati i privilegi e le eccellenti virtù di Maria. In uno dei passaggi più ispirati del suo commento Ruperto scrive: “O dilette tra le dilette, Vergine delle vergini, che cosa loda in te il tuo Figlio diletto, che l'intero coro degli angeli esalta? Vengono lodate la semplicità, la purezza, l'innocenza, la dottrina, il pudore, l'umiltà, l'integrità della mente e della carne, vale a dire l'incorrotta verginità” (*In Canticum Canticorum* 4,1-6, CCL 26, pp. 69-70). L'interpretazione mariana del *Cantico* di Ruperto è un felice esempio della sintonia tra liturgia e teologia. Infatti, vari brani di questo Libro biblico erano già usati nelle celebrazioni liturgiche delle feste mariane.

Ruperto, inoltre, ha cura di inserire la sua dottrina mariologica in quella ecclesiologica. In altri termini, egli vede in Maria santissima la parte più santa della Chiesa intera. Ecco perché il mio venerato predecessore, il Papa Paolo VI, nel discorso di chiusura della terza sessione del Concilio Vaticano II, proclamando solennemente Maria Madre della Chiesa, citò proprio una proposizione tratta dalle opere di Ruperto, che definisce Maria *portio maxima, portio optima* – la parte più eccelsa, la parte migliore della Chiesa (cfr *In Apocalypsem* 1.7, PL 169,1043).

Cari amici, da questi rapidi accenni ci accorgiamo che Ruperto è stato un teologo fervoroso, dotato di grande profondità. Come tutti i rappresentanti della teologia monastica, egli ha saputo coniugare lo studio razionale dei misteri della fede con l'orazione e con la contemplazione, considerata il vertice di ogni conoscenza di Dio. Egli stesso parla qualche volta delle sue esperienze mistiche, come quando confida l'ineffabile gioia di aver percepito la presenza del Signore: "In quel breve momento – egli afferma – ho sperimentato quanto sia vero ciò che egli stesso dice: *Imparate da me che sono mite e umile di cuore*" (*De gloria et honore Filii hominis. Super Matthaem* 12, PL 168, 1601). Anche noi possiamo, ognuno nel suo modo proprio, incontrare il Signore Gesù, che incessantemente accompagna il nostro cammino, si fa presente nel Pane eucaristico e nella sua Parola per la nostra salvezza.

(Aula Paolo VI, Udienza generale di Mercoledì 9 dicembre 2009)

GIOVANNI DI SALISBURY

Cari fratelli e sorelle,

oggi ci avviamo a conoscere la figura di Giovanni di Salisbury, che apparteneva a una delle scuole filosofiche e teologiche più importanti del Medioevo, quella della cattedrale di Chartres, in Francia. Anch'egli, come i teologi di cui ho parlato nelle settimane scorse, ci aiuta a comprendere come la fede, in armonia con le giuste aspirazioni della ragione, spinge il pensiero verso la verità rivelata, nella quale si trova il vero bene dell'uomo.

Giovanni nacque in Inghilterra, a Salisbury, tra il 1100 e il 1120. Leggendo le sue opere, e soprattutto il suo ricco epistolario, veniamo a conoscenza dei fatti più importanti della sua vita. Per circa dodici anni, dal 1136 al 1148, egli si dedicò agli studi, frequentando le scuole più qualificate dell'epoca, nelle quali ascoltò le lezioni di maestri famosi. Si recò a Parigi e poi a Chartres, l'ambiente che segnò maggiormente la sua formazione e di cui assimilò la grande apertura culturale, l'interesse per i problemi speculativi e l'apprezzamento per la letteratura. Come spesso accadeva in quel tempo, gli studenti più brillanti venivano richiesti da prelati e sovrani, per esserne stretti collaboratori. Questo accadde anche a Giovanni di Salisbury, che da un suo grande amico, Bernardo di Chiaravalle, fu presentato a Teobaldo, Arcivescovo di Canterbury - sede primaziale dell'Inghilterra -, il quale volentieri lo accolse nel suo clero. Per undici anni, dal 1150 al 1161, Giovanni fu segretario e cappellano dell'anziano Arcivescovo. Con infaticabile zelo, mentre continuava a dedicarsi allo studio, egli svolse un'intensa attività diplomatica, recandosi per dieci volte in Italia, con lo scopo esplicito di curare i rapporti del Regno e della Chiesa di Inghilterra con il Romano Pontefice. Fra l'altro, in quegli anni il Papa era Adriano IV, un inglese che ebbe con Giovanni di Salisbury una stretta amicizia. Negli anni successivi alla morte di Adriano IV, avvenuta nel 1159, in Inghilterra si creò una situazione di grave tensione tra la Chiesa e il Regno. Il re Enrico II, infatti, intendeva affermare la sua autorità sulla vita interna della Chiesa, limitandone la libertà. Questa presa di posizione suscitò le reazioni di Giovanni di Salisbury, e soprattutto la coraggiosa resistenza del successore di Teobaldo sulla cattedra episcopale di Canterbury, san Tommaso Becket, che per questo motivo andò in esilio, in Francia. Giovanni di Salisbury lo accompagnò e rimase al suo servizio, adoperandosi sempre per una riconciliazione. Nel 1170, quando sia Giovanni, sia Tommaso Becket erano già rientrati in Inghilterra, quest'ultimo fu assalito e ucciso all'interno della sua cattedrale. Morì da martire e come tale fu subito venerato dal popolo. Giovanni continuò a servire fedelmente anche il successore di Tommaso, fino a quando venne eletto Vescovo di Chartres, dove rimase dal 1176 al 1180, anno della sua morte.

Delle opere di Giovanni di Salisbury vorrei segnalare due, che sono ritenute i suoi capolavori, designate elegantemente con i titoli greci di *Metaloghicon* (*In difesa della logica*) e il *Polycraticus* (*L'uomo di Governo*). Nella prima opera egli - non senza quella fine ironia che caratterizza molti uomini colti - respinge la posizione di coloro che avevano una concezione riduttiva della cultura, considerata come vuota eloquenza, inutili parole. Giovanni, invece, elogia la cultura, l'autentica filosofia, l'incontro cioè tra pensiero forte e comunicazione, parola efficace. Egli scrive: "Come infatti non solo è temeraria, ma anche cieca l'eloquenza non illuminata dalla ragione, così la sapienza che non si giova dell'uso della parola è non solo debole, ma in certo modo monca: infatti, anche se, talora, una sapienza senza parola può giovare a confronto della propria coscienza, raramente e poco giova alla società" (*Metaloghicon* 1, 1, PL 199, 327). Un insegnamento molto attuale. Oggi, quella

che Giovanni definiva "eloquenza", cioè la possibilità di comunicare con strumenti sempre più elaborati e diffusi, si è enormemente moltiplicata. Tuttavia, tanto più rimane urgente la necessità di comunicare messaggi dotati di "sapienza", ispirati cioè alla verità, alla bontà, alla bellezza. È questa una grande responsabilità, che interpella in particolare le persone che operano nell'ambito multiforme e complesso della cultura, della comunicazione, dei *media*. Ed è questo un ambito nel quale si può annunciare il Vangelo con vigore missionario.

Nel *Metaphisicon* Giovanni affronta i problemi della logica, ai suoi tempi oggetto di grande interesse, e si pone una domanda fondamentale: che cosa può conoscere la ragione umana? Fino a che punto essa può corrispondere a quell'aspirazione che c'è in ogni uomo, cioè la ricerca della verità? Giovanni di Salisbury adotta una posizione moderata, basata sull'insegnamento di alcuni trattati di Aristotele e di Cicerone. Secondo lui, ordinariamente la ragione umana raggiunge delle conoscenze che non sono indiscutibili, ma probabili e opinabili. La conoscenza umana - questa è la sua conclusione - è imperfetta, perché soggetta alla finitezza, al limite dell'uomo. Essa, però, cresce e si perfeziona grazie all'esperienza e all'elaborazione di ragionamenti corretti e coerenti, in grado di stabilire rapporti tra i concetti e la realtà, grazie alla discussione, al confronto e al sapere che si arricchisce di generazione in generazione. Solo in Dio vi è una scienza perfetta, che viene comunicata all'uomo, almeno parzialmente, per mezzo della Rivelazione accolta nella fede, per cui la scienza della fede, la teologia, dispiega le potenzialità della ragione e fa avanzare con umiltà nella conoscenza dei misteri di Dio.

Il credente e il teologo, che approfondiscono il tesoro della fede, si aprono anche a un sapere pratico, che guida le azioni quotidiane, cioè alle leggi morali e all'esercizio delle virtù. Scrive Giovanni di Salisbury: "La clemenza di Dio ci ha concesso la sua legge, che stabilisce quali cose sia per noi utile conoscere, e che indica quanto ci è lecito sapere di Dio e quanto è giusto indagare... In questa legge, infatti, si esplicita e si rende palese la volontà di Dio, affinché ciascuno di noi sappia ciò che per lui è necessario fare" (*Metaphisicon* 4, 41, *PL* 199, 944-945). Esiste, secondo Giovanni di Salisbury, anche una verità oggettiva e immutabile, la cui origine è in Dio, accessibile alla ragione umana e che riguarda l'agire pratico e sociale. Si tratta di un diritto naturale, al quale le leggi umane e le autorità politiche e religiose devono ispirarsi, affinché possano promuovere il bene comune. Questa legge naturale è caratterizzata da una proprietà che Giovanni chiama "equità", cioè l'attribuzione a ogni persona dei suoi diritti. Da essa discendono precetti che sono legittimi presso tutti i popoli, e che non possono in nessun caso essere abrogati. È questa la tesi centrale del *Polycraticus*, il trattato di filosofia e di teologia politica, in cui Giovanni di Salisbury riflette sulle condizioni che rendono l'azione dei governanti giusta e consentita.

Mentre altri argomenti affrontati in quest'opera sono legati alle circostanze storiche in cui essa fu composta, il tema del rapporto tra legge naturale e ordinamento giuridico-positivo, mediato dall'equità, è ancor oggi di grande importanza. Nel nostro tempo, infatti, soprattutto in alcuni Paesi, assistiamo a uno scollamento preoccupante tra la ragione, che ha il compito di scoprire i valori etici legati alla dignità della persona umana, e la libertà, che ha la responsabilità di accoglierli e promuoverli. Forse Giovanni di Salisbury ci ricorderebbe oggi che sono conformi all'equità solo quelle leggi che tutelano la sacralità della vita umana e respingono la liceità dell'aborto, dell'eutanasia e delle disinvolute sperimentazioni genetiche, quelle leggi che rispettano la dignità del matrimonio tra un uomo e una donna, che si ispirano a una corretta laicità dello Stato - laicità che comporta pur sempre la salvaguardia della libertà religiosa -, e che perseguono la sussidiarietà e la solidarietà a livello nazionale e internazionale. Diversamente, finirebbe per instaurarsi quella che Giovanni di Salisbury definisce la "tirannia del principe" o, diremmo noi, "la dittatura del relativismo": un relativismo che, come ricordavo qualche anno fa, "non riconosce nulla come definitivo e lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie" (*Missa pro eligendo Romano Pontifice*, Omelia, "L'Osservatore Romano", 19 aprile 2005).

Nella mia più recente Enciclica, *Caritas in veritate*, rivolgendomi agli uomini di buona volontà, che si impegnano affinché l'azione sociale e politica non sia mai sganciata dalla verità oggettiva sull'uomo e sulla sua dignità, ho scritto: "La verità e l'amore che essa dischiude non si possono produrre, si possono solo accogliere. La loro fonte ultima non è, né può essere, l'uomo, ma Dio, ossia Colui che è Verità e Amore. Questo principio è assai importante per la società e per lo sviluppo, in quanto né l'una né l'altro possono essere solo prodotti umani; la stessa vocazione allo sviluppo delle persone e dei popoli non si fonda su una semplice deliberazione umana, ma è inscritta in un piano che ci precede, e che costituisce per tutti noi un dovere che deve essere liberamente accolto" (n. 52). Questo piano che ci precede, questa verità dell'essere dobbiamo cercare e accogliere, perché nasca la giustizia, ma possiamo trovarlo e accoglierlo solo con un cuore, una volontà, una ragione purificati nella luce di Dio.

(Aula Paolo VI, Udienza generale di Mercoledì 16 dicembre 2009)

PIETRO LOMBARDO

Cari fratelli e sorelle,

in questa ultima udienza dell'anno vorrei parlarvi di Pietro Lombardo: un teologo vissuto nel XII secolo, che ha goduto di grande notorietà, perché una sua opera, intitolata *Sentenze*, fu adottata come manuale di teologia per molti secoli.

Chi era dunque Pietro Lombardo? Anche se le notizie sulla vita sono scarse, possiamo tuttavia ricostruire le linee essenziali della sua biografia. Nacque tra l'undicesimo e il dodicesimo secolo, nei pressi di Novara, nel Nord dell'Italia, in un territorio un tempo appartenente ai Longobardi: proprio per questo gli fu applicato l'appellativo "Lombardo". Egli apparteneva a una famiglia di modeste condizioni, come possiamo dedurre dalla lettera di presentazione che Bernardo di Chiaravalle scrisse a Gilduino, superiore dell'abbazia di San Vittore a Parigi, per chiedergli di ospitare gratuitamente Pietro, che voleva recarsi in quella città per motivi di studio. In effetti, anche nel Medioevo non solo i nobili o i ricchi potevano studiare e acquisire ruoli importanti nella vita ecclesiale e sociale, ma anche persone di origini umili, come ad esempio Gregorio VII, il Papa che tenne testa all'Imperatore Enrico IV, o Maurizio di Sully, l'Arcivescovo di Parigi che fece costruire Notre-Dame e che era figlio di un povero contadino.

Pietro Lombardo iniziò i suoi studi a Bologna, poi si recò a Reims, e infine a Parigi. Dal 1140 insegnò nella prestigiosa scuola di Notre-Dame. Stimato e apprezzato come teologo, otto anni dopo fu incaricato dal Papa Eugenio III di esaminare le dottrine di Gilberto Porretano, che suscitavano molte discussioni, perché ritenute non del tutto ortodosse. Divenuto sacerdote, fu nominato Vescovo di Parigi nel 1159, un anno prima della sua morte, avvenuta nel 1160.

Come tutti i maestri di teologia del suo tempo, anche Pietro scrisse discorsi e testi di commento alla Sacra Scrittura. Il suo capolavoro però è costituito dai quattro libri delle *Sentenze*. Si tratta di un testo nato e finalizzato all'insegnamento. Secondo il metodo teologico in uso a quei tempi, occorre anzitutto conoscere, studiare e commentare il pensiero dei Padri della Chiesa e di altri scrittori ritenuti autorevoli. Pietro raccolse perciò una documentazione molto vasta, costituita principalmente dall'insegnamento dei grandi Padri latini, soprattutto di sant'Agostino, e aperta al contributo di teologi a lui contemporanei. Fra l'altro, egli utilizzò anche un'opera enciclopedica di teologia greca, da poco tempo conosciuta in Occidente: *La fede ortodossa*, composta da san Giovanni Damasceno. Il grande merito di Pietro Lombardo è di aver ordinato tutto il materiale, che aveva raccolto e selezionato con cura, in un quadro sistematico e armonioso. Infatti, una delle caratteristiche della teologia è organizzare in modo unitario e ordinato il patrimonio della fede. Egli distribuì pertanto le sentenze, cioè le fonti patristiche sui vari argomenti, in quattro libri. Nel primo libro si tratta di Dio e del mistero trinitario; nel secondo, dell'opera della creazione, del peccato e della Grazia; nel terzo, del Mistero dell'Incarnazione e dell'opera della Redenzione, con un'ampia esposizione sulle virtù. Il quarto libro è dedicato ai sacramenti e alle realtà ultime, quelle della vita eterna, o *Novissimi*. La visione d'insieme che se ne ricava include quasi tutte le verità della fede cattolica. Questo sguardo sintetico e la presentazione chiara, ordinata, schematica e sempre coerente, spiegano il successo straordinario delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Esse consentivano un apprendimento sicuro da parte degli studenti, e un ampio spazio di approfondimento per i maestri, gli insegnanti che se ne servivano.

Un teologo francescano, Alessandro di Hales, vissuto una generazione dopo quella di Pietro, introdusse nelle *Sentenze* una suddivisione, che ne rese più facile la consultazione e lo studio. Anche i più grandi teologi del tredicesimo secolo, Alberto Magno, Bonaventura da Bagnoregio e Tommaso d'Aquino, iniziarono la loro attività accademica commentando i quattro libri delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, arricchendole con le loro riflessioni. Il testo del Lombardo fu il libro in uso in tutte le scuole di teologia, fino al secolo XVI.

Desidero sottolineare come la presentazione organica della fede sia un'esigenza irrinunciabile. Infatti, le singole verità della fede si illuminano a vicenda e, in una loro visione totale e unitaria, appare l'armonia del piano di salvezza di Dio e la centralità del Mistero di Cristo. Sull'esempio di Pietro Lombardo, invito tutti i teologi e i sacerdoti a tenere sempre presente l'intera visione della dottrina cristiana contro gli odierni rischi di frammentazione e di svalutazione di singole verità. Il Catechismo della Chiesa Cattolica, come pure il Compendio del medesimo Catechismo, ci offrono proprio questo quadro completo della Rivelazione cristiana, da accogliere con fede e con gratitudine. Vorrei incoraggiare perciò anche i singoli fedeli e le comunità cristiane ad approfittare di questi strumenti per conoscere e approfondire i contenuti della nostra fede. Essa ci apparirà così una meravigliosa sinfonia, che ci parla di Dio e del suo amore e che sollecita la nostra ferma adesione e la nostra operosa risposta.

Per avere un'idea dell'interesse che ancor oggi può suscitare la lettura delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, propongo due esempi. Ispirandosi al commento di sant'Agostino al libro della Genesi, Pietro si domanda il motivo per cui la creazione della donna avvenne dalla costola di Adamo e non dalla sua testa o dai suoi piedi. E spiega: "Veniva formata non una dominatrice e neppure una schiava dell'uomo, ma una sua compagna" (*Sentenze* 3, 18, 3). Poi, sempre sulla base dell'insegnamento patristico, aggiunge: "In questa azione è rappresentato il mistero di Cristo e della Chiesa. Come infatti la donna è stata formata dalla costola di Adamo mentre questi dormiva, così la Chiesa è nata dai sacramenti che iniziarono a scorrere dal costato di Cristo che dormiva sulla Croce, cioè dal sangue e dall'acqua, con cui siamo redenti dalla pena e purificati dalla colpa" (*Sentenze* 3, 18, 4). Sono riflessioni profonde e valide ancora oggi quando la teologia e la spiritualità del matrimonio cristiano hanno approfondito molto l'analogia con la relazione sponsale tra Cristo e la sua Chiesa.

In un altro passaggio della sua opera principale, Pietro Lombardo, trattando dei meriti di Cristo, si domanda: "Per quale ragione, allora, [Cristo] volle patire e morire, se le sue virtù erano già sufficienti ad ottenergli tutti i meriti?". La sua risposta è incisiva ed efficace: "Per te, non per se stesso!". Poi continua con un'altra domanda e un'altra risposta, che sembrano riprodurre le discussioni che si tenevano durante le lezioni dei maestri di teologia del Medioevo: "E in che senso egli soffrì e morì per me? Affinché la sua passione e la sua morte fossero per te esempio e causa. Esempio di virtù e di umiltà, causa di gloria e di libertà; esempio dato da Dio obbediente fino alla morte; causa della tua liberazione e della tua beatitudine" (*Sentenze* 3, 18, 5).

Tra i contributi più importanti offerti da Pietro Lombardo alla storia della teologia, vorrei ricordare la sua trattazione sui sacramenti, dei quali ha dato una definizione direi definitiva: "E' detto sacramento in senso proprio ciò che è segno della grazia di Dio e forma visibile della grazia invisibile, in modo tale da portarne l'immagine ed esserne causa" (4, 1, 4). Con questa definizione Pietro Lombardo coglie l'essenza dei sacramenti: essi sono causa della grazia, hanno la capacità di comunicare realmente la vita divina. I teologi successivi non abbandoneranno più questa visione e utilizzeranno anche la distinzione tra elemento materiale ed elemento formale, introdotta dal "Maestro delle Sentenze", come venne chiamato Pietro Lombardo. L'elemento materiale è la realtà sensibile e visibile, quello formale sono le parole pronunciate dal ministro. Entrambi sono essenziali per una celebrazione completa e valida dei sacramenti: la materia, la realtà con la quale il Signore ci tocca visibilmente e la parola che dà il significato spirituale. Nel Battesimo, ad esempio, l'elemento

materiale è l'acqua che si versa sul capo del bambino e l'elemento formale sono le parole "Io ti battezzo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo". Il Lombardo, inoltre, chiarì che solo i sacramenti trasmettono oggettivamente la grazia divina e che sono sette: il Battesimo, la Confermazione, l'Eucaristia, la Penitenza, l'Unzione degli Infermi, l'Ordine e il Matrimonio (cfr *Sentenze* 4, 2, 1).

Cari fratelli e sorelle, è importante riconoscere quanto sia preziosa e indispensabile per ogni cristiano la vita sacramentale, nella quale il Signore tramite questa materia, nella comunità della Chiesa, ci tocca e ci trasforma. Come recita il Catechismo della Chiesa Cattolica, i sacramenti sono "forze che escono dal Corpo di Cristo, sempre vivo e vivificante, azioni dello Spirito Santo" (n. 1116). In quest'Anno Sacerdotale, che stiamo celebrando, esorto i sacerdoti, soprattutto i ministri in cura d'anime, ad avere loro stessi, per primi, un'intensa vita sacramentale per essere di aiuto ai fedeli. La celebrazione dei sacramenti sia improntata a dignità e decoro, favorisca il raccoglimento personale e la partecipazione comunitaria, il senso della presenza di Dio e l'ardore missionario. I sacramenti sono il grande tesoro della Chiesa e a ciascuno di noi spetta il compito di celebrarli con frutto spirituale. In essi, un evento sempre sorprendente tocca la nostra vita: Cristo, attraverso i segni visibili, ci viene incontro, ci purifica, ci trasforma e ci rende partecipi della sua divina amicizia.

Cari amici siamo giunti alla fine di questo anno e alle porte dell'anno nuovo. Vi auguro che l'amicizia di Nostro Signore Gesù Cristo vi accompagni ogni giorno di questo anno che sta per iniziare. Possa questa amicizia di Cristo essere nostra luce e guida, aiutandoci ad essere uomini di pace, della sua pace. Buon anno a tutti voi!

(Aula Paolo VI, Udienza generale di Mercoledì 30 dicembre 2009)

GLI ORDINI MENDICANTI

Cari fratelli e sorelle,

all'inizio del nuovo anno guardiamo alla storia del Cristianesimo, per vedere come si sviluppa una storia e come può essere rinnovata. In essa possiamo vedere che sono i santi, guidati dalla luce di Dio, gli autentici riformatori della vita della Chiesa e della società. Maestri con la parola e testimoni con l'esempio, essi sanno promuovere un rinnovamento ecclesiale stabile e profondo, perché essi stessi sono profondamente rinnovati, sono in contatto con la vera novità: la presenza di Dio nel mondo. Tale consolante realtà, che in ogni generazione cioè nascono santi e portano la creatività del rinnovamento, accompagna costantemente la storia della Chiesa in mezzo alle tristezze e agli aspetti negativi del suo cammino. Vediamo, infatti, secolo per secolo, nascere anche le forze della riforma e del rinnovamento, perché la novità di Dio è inesorabile e dà sempre nuova forza per andare avanti. Così accadde anche nel secolo tredicesimo, con la nascita e lo straordinario sviluppo degli Ordini Mendicanti: un modello di grande rinnovamento in una nuova epoca storica. Essi furono chiamati così per la loro caratteristica di "mendicare", di ricorrere, cioè, umilmente al sostegno economico della gente per vivere il voto di povertà e svolgere la propria missione evangelizzatrice. Degli Ordini Mendicanti che sorsero in quel periodo, i più noti e i più importanti sono i Frati Minori e i Frati Predicatori, conosciuti come Francescani e Domenicani. Essi sono così chiamati dal nome dei loro Fondatori, rispettivamente Francesco d'Assisi e Domenico di Guzman. Questi due grandi santi ebbero la capacità di leggere con intelligenza "i segni dei tempi", intuendo le sfide che doveva affrontare la Chiesa del loro tempo.

Una prima sfida era rappresentata dall'espansione di vari gruppi e movimenti di fedeli che, sebbene ispirati da un legittimo desiderio di autentica vita cristiana, si ponevano spesso al di fuori della comunione ecclesiale. Erano in profonda opposizione alla Chiesa ricca e bella che si era sviluppata proprio con la fioritura del monachesimo. In recenti Catechesi mi sono soffermato sulla comunità monastica di Cluny, che aveva sempre più attirato giovani e quindi forze vitali, come pure beni e ricchezze. Si era così sviluppata, logicamente, in un primo momento, una Chiesa ricca di proprietà e anche immobile. Contro questa Chiesa si contrappose l'idea che Cristo venne in terra povero e che la vera Chiesa avrebbe dovuto essere proprio la Chiesa dei poveri; il desiderio di una vera autenticità cristiana si oppose così alla realtà della Chiesa empirica. Si tratta dei cosiddetti movimenti pauperistici del Medioevo. Essi contestavano aspramente il modo di vivere dei sacerdoti e dei monaci del tempo, accusati di aver tradito il Vangelo e di non praticare la povertà come i primi cristiani, e questi movimenti contrapposero al ministero dei Vescovi una propria "gerarchia parallela". Inoltre, per giustificare le proprie scelte, diffusero dottrine incompatibili con la fede cattolica. Ad esempio, il movimento dei Catari o Albigesi ripropose antiche eresie, come la svalutazione e il disprezzo del mondo materiale – l'opposizione contro la ricchezza diventa velocemente opposizione contro la realtà materiale in quanto tale - la negazione della libera volontà, e poi il dualismo, l'esistenza di un secondo principio del male equiparato a Dio. Questi movimenti ebbero successo, specie in Francia e in Italia, non solo per la solida organizzazione, ma anche perché denunciavano un disordine reale nella Chiesa, causato dal comportamento poco esemplare di vari esponenti del clero.

I Francescani e i Domenicani, sulla scia dei loro Fondatori, mostrarono, invece, che era possibile vivere la povertà evangelica, la verità del Vangelo come tale, senza separarsi dalla Chiesa; mostrarono

che la Chiesa rimane il vero, autentico luogo del Vangelo e della Scrittura. Anzi, Domenico e Francesco trassero proprio dall'intima comunione con la Chiesa e con il Papato la forza della loro testimonianza. Con una scelta del tutto originale nella storia della vita consacrata, i Membri di questi Ordini non solo rinunciavano al possesso di beni personali, come facevano i monaci sin dall'antichità, ma neppure volevano che fossero intestati alla comunità terreni e beni immobili. Intendevano così testimoniare una vita estremamente sobria, per essere solidali con i poveri e confidare solo nella Provvidenza, vivere ogni giorno della Provvidenza, della fiducia di mettersi nelle mani di Dio. Questo stile personale e comunitario degli Ordini Mendicanti, unito alla totale adesione all'insegnamento della Chiesa e alla sua autorità, fu molto apprezzato dai Pontefici dell'epoca, come Innocenzo III e Onorio III, i quali offrirono il loro pieno sostegno a queste nuove esperienze ecclesiali, riconoscendo in esse la voce dello Spirito. E i frutti non mancarono: i gruppi pauperistici che si erano separati dalla Chiesa rientrarono nella comunione ecclesiale o, lentamente, si ridimensionarono fino a scomparire. Anche oggi, pur vivendo in una società in cui spesso prevale l'"avere" sull'"essere", si è molto sensibili agli esempi di povertà e di solidarietà, che i credenti offrono con scelte coraggiose. Anche oggi non mancano simili iniziative: i movimenti, che partono realmente dalla novità del Vangelo e lo vivono con radicalità nell'oggi, mettendosi nelle mani di Dio, per servire il prossimo. Il mondo, come ricordava Paolo VI nell'*Evangelii nuntiandi*, ascolta volentieri i maestri, quando sono anche testimoni. È questa una lezione da non dimenticare mai nell'opera di diffusione del Vangelo: vivere per primi ciò che si annuncia, essere specchio della carità divina.

Francescani e Domenicani furono testimoni, ma anche maestri. Infatti, un'altra esigenza diffusa nella loro epoca era quella dell'istruzione religiosa. Non pochi fedeli laici, che abitavano nelle città in via di grande espansione, desideravano praticare una vita cristiana spiritualmente intensa. Cercavano dunque di approfondire la conoscenza della fede e di essere guidati nell'arduo, ma entusiasmante cammino della santità. Gli Ordini Mendicanti seppero felicemente venire incontro anche a questa necessità: l'annuncio del Vangelo nella semplicità e nella sua profondità e grandezza era uno scopo, forse lo scopo principale di questo movimento. Con grande zelo, infatti, si dedicarono alla predicazione. Erano molto numerosi i fedeli, spesso vere e proprie folle, che si radunavano per ascoltare i predicatori nelle chiese e nei luoghi all'aperto, pensiamo a sant'Antonio, per esempio. Venivano trattati argomenti vicini alla vita della gente, soprattutto la pratica delle virtù teologali e morali, con esempi concreti, facilmente comprensibili. Inoltre, si insegnavano forme per nutrire la vita di preghiera e la pietà. Ad esempio, i Francescani diffusero molto la devozione verso l'umanità di Cristo, con l'impegno di imitare il Signore. Non sorprende allora che fossero numerosi i fedeli, donne ed uomini, che sceglievano di farsi accompagnare nel cammino cristiano da frati Francescani e Domenicani, direttori spirituali e confessori ricercati e apprezzati. Nacquero, così, associazioni di fedeli laici che si ispiravano alla spiritualità di san Francesco e di san Domenico, adattata al loro stato di vita. Si tratta del Terzo Ordine, sia francescano che domenicano. In altri termini, la proposta di una "santità laicale" conquistò molte persone. Come ha ricordato il Concilio Ecumenico Vaticano II, la chiamata alla santità non è riservata ad alcuni, ma è universale (cfr *Lumen gentium*, 40). In tutti gli stati di vita, secondo le esigenze di ciascuno di essi, si trova la possibilità di vivere il Vangelo. Anche oggi ogni cristiano deve tendere alla "misura alta della vita cristiana", a qualunque stato di vita appartenga!

L'importanza degli Ordini Mendicanti crebbe così tanto nel Medioevo che Istituzioni laicali, come le organizzazioni del lavoro, le antiche corporazioni e le stesse autorità civili, ricorrevano spesso alla consulenza spirituale dei Membri di tali Ordini per la stesura dei loro regolamenti e, a volte, per la soluzione di contrasti interni ed esterni. I Francescani e i Domenicani diventarono gli animatori spirituali della città medievale. Con grande intuito, essi misero in atto una strategia pastorale adatta alle trasformazioni della società. Poiché molte persone si spostavano dalle campagne nelle città, essi collocarono i loro conventi non più in zone rurali, ma urbane. Inoltre, per svolgere la loro attività a beneficio delle anime, era necessario spostarsi secondo le esigenze pastorali. Con un'altra scelta del

tutto innovativa, gli Ordini mendicanti abbandonarono il principio di stabilità, classico del monachesimo antico, per scegliere un altro modo. Minori e Predicatori viaggiavano da un luogo all'altro, con fervore missionario. Di conseguenza, si diedero un'organizzazione diversa rispetto a quella della maggior parte degli Ordini monastici. Al posto della tradizionale autonomia di cui godeva ogni monastero, essi riservarono maggiore importanza all'Ordine in quanto tale e al Superiore Generale, come pure alla struttura delle provincie. Così i Mendicanti erano maggiormente disponibili per le esigenze della Chiesa Universale. Questa flessibilità rese possibile l'invio dei frati più adatti per lo svolgimento di specifiche missioni e gli Ordini Mendicanti raggiunsero l'Africa settentrionale, il Medio Oriente, il Nord Europa. Con questa flessibilità il dinamismo missionario venne rinnovato.

Un'altra grande sfida era rappresentata dalle trasformazioni culturali in atto in quel periodo. Nuove questioni rendevano vivace la discussione nelle università, che sono nate alla fine del XII secolo. Minori e Predicatori non esitarono ad assumere anche questo impegno e, come studenti e professori, entrarono nelle università più famose del tempo, eressero centri di studi, produssero testi di grande valore, diedero vita a vere e proprie scuole di pensiero, furono protagonisti della teologia scolastica nel suo periodo migliore, incisero significativamente nello sviluppo del pensiero. I più grandi pensatori, san Tommaso d'Aquino e san Bonaventura, erano mendicanti, operando proprio con questo dinamismo della nuova evangelizzazione, che ha rinnovato anche il coraggio del pensiero, del dialogo tra ragione e fede. Anche oggi c'è una "carità della e nella verità", una "carità intellettuale" da esercitare, per illuminare le intelligenze e coniugare la fede con la cultura. L'impegno profuso dai Francescani e dai Domenicani nelle università medievali è un invito, cari fedeli, a rendersi presenti nei luoghi di elaborazione del sapere, per proporre, con rispetto e convinzione, la luce del Vangelo sulle questioni fondamentali che interessano l'uomo, la sua dignità, il suo destino eterno. Pensando al ruolo dei Francescani e Domenicani nel Medioevo, al rinnovamento spirituale che suscitarono, al soffio di vita nuova che comunicarono nel mondo, un monaco disse: "In quel tempo il mondo invecchiava. Due Ordini sorsero nella Chiesa, di cui rinnovarono la giovinezza come quella di un'aquila" (Burchard d'Ursperg, *Chronicon*).

Cari fratelli e sorelle, invociamo proprio all'inizio di quest'anno lo Spirito Santo, eterna giovinezza della Chiesa: egli faccia sentire ad ognuno l'urgenza di offrire una testimonianza coerente e coraggiosa del Vangelo, affinché non manchino mai santi, che facciano risplendere la Chiesa come sposa sempre pura e bella, senza macchia e senza ruga, capace di attrarre irresistibilmente il mondo verso Cristo, verso la sua salvezza.

(Aula Paolo VI, Udienza generale di Mercoledì 13 gennaio 2010)

SAN FRANCESCO D'ASSISI

Cari fratelli e sorelle,

in una recente catechesi, ho già illustrato il ruolo provvidenziale che l'Ordine dei Frati Minori e l'Ordine dei Frati Predicatori, fondati rispettivamente da san Francesco d'Assisi e da san Domenico da Guzman, ebbero nel rinnovamento della Chiesa del loro tempo. Oggi vorrei presentarvi la figura di Francesco, un autentico "gigante" della santità, che continua ad affascinare moltissime persone di ogni età e di ogni religione.

"Nacque al mondo un sole". Con queste parole, nella Divina Commedia (*Paradiso*, Canto XI), il sommo poeta italiano Dante Alighieri allude alla nascita di Francesco, avvenuta alla fine del 1181 o agli inizi del 1182, ad Assisi. Appartenente a una ricca famiglia – il padre era commerciante di stoffe –, Francesco trascorse un'adolescenza e una giovinezza spensierate, coltivando gli ideali cavallereschi del tempo. A vent'anni prese parte ad una campagna militare, e fu fatto prigioniero. Si ammalò e fu liberato. Dopo il ritorno ad Assisi, cominciò in lui un lento processo di conversione spirituale, che lo portò ad abbandonare gradualmente lo stile di vita mondano, che aveva praticato fino ad allora. Risalgono a questo periodo i celebri episodi dell'incontro con il lebbroso, a cui Francesco, sceso da cavallo, donò il bacio della pace, e del messaggio del Crocifisso nella chiesetta di San Damiano. Per tre volte il Cristo in croce si animò, e gli disse: "Va', Francesco, e ripara la mia Chiesa in rovina". Questo semplice avvenimento della parola del Signore udita nella chiesa di S. Damiano nasconde un simbolismo profondo. Immediatamente san Francesco è chiamato a riparare questa chiesetta, ma lo stato rovinoso di questo edificio è simbolo della situazione drammatica e inquietante della Chiesa stessa in quel tempo, con una fede superficiale che non forma e non trasforma la vita, con un clero poco zelante, con il raffreddarsi dell'amore; una distruzione interiore della Chiesa che comporta anche una decomposizione dell'unità, con la nascita di movimenti ereticali. Tuttavia, in questa Chiesa in rovina sta nel centro il Crocifisso e parla: chiama al rinnovamento, chiama Francesco ad un lavoro manuale per riparare concretamente la chiesetta di san Damiano, simbolo della chiamata più profonda a rinnovare la Chiesa stessa di Cristo, con la sua radicalità di fede e con il suo entusiasmo di amore per Cristo. Questo avvenimento, accaduto probabilmente nel 1205, fa pensare ad un altro avvenimento simile verificatosi nel 1207: il sogno del Papa Innocenzo III. Questi vede in sogno che la Basilica di San Giovanni in Laterano, la chiesa madre di tutte le chiese, sta crollando e un religioso piccolo e insignificante puntella con le sue spalle la chiesa affinché non cada. E' interessante notare, da una parte, che non è il Papa che dà l'aiuto affinché la chiesa non crolli, ma un piccolo e insignificante religioso, che il Papa riconosce in Francesco che Gli fa visita. Innocenzo III era un Papa potente, di grande cultura teologica, come pure di grande potere politico, tuttavia non è lui a rinnovare la Chiesa, ma il piccolo e insignificante religioso: è san Francesco, chiamato da Dio. Dall'altra parte, però, è importante notare che san Francesco non rinnova la Chiesa senza o contro il Papa, ma solo in comunione con lui. Le due realtà vanno insieme: il Successore di Pietro, i Vescovi, la Chiesa fondata sulla successione degli Apostoli e il carisma nuovo che lo Spirito Santo crea in questo momento per rinnovare la Chiesa. Insieme cresce il vero rinnovamento.

Ritorniamo alla vita di san Francesco. Poiché il padre Bernardone gli rimproverava troppa generosità verso i poveri, Francesco, dinanzi al Vescovo di Assisi, con un gesto simbolico si spogliò dei suoi abiti, intendendo così rinunciare all'eredità paterna: come nel momento della creazione, Francesco

non ha niente, ma solo la vita che gli ha donato Dio, alle cui mani egli si consegna. Poi visse come un eremita, fino a quando, nel 1208, ebbe luogo un altro avvenimento fondamentale nell'itinerario della sua conversione. Ascoltando un brano del Vangelo di Matteo – il discorso di Gesù agli apostoli inviati in missione –, Francesco si sentì chiamato a vivere nella povertà e a dedicarsi alla predicazione. Altri compagni si associarono a lui, e nel 1209 si recò a Roma, per sottoporre al Papa Innocenzo III il progetto di una nuova forma di vita cristiana. Ricevette un'accoglienza paterna da quel grande Pontefice, che, illuminato dal Signore, intuì l'origine divina del movimento suscitato da Francesco. Il Poverello di Assisi aveva compreso che ogni carisma donato dallo Spirito Santo va posto a servizio del Corpo di Cristo, che è la Chiesa; pertanto agì sempre in piena comunione con l'autorità ecclesiastica. Nella vita dei santi non c'è contrasto tra carisma profetico e carisma di governo e, se qualche tensione viene a crearsi, essi sanno attendere con pazienza i tempi dello Spirito Santo.

In realtà, alcuni storici nell'Ottocento e anche nel secolo scorso hanno cercato di creare dietro il Francesco della tradizione, un cosiddetto Francesco storico, così come si cerca di creare dietro il Gesù dei Vangeli, un cosiddetto Gesù storico. Tale Francesco storico non sarebbe stato un uomo di Chiesa, ma un uomo collegato immediatamente solo a Cristo, un uomo che voleva creare un rinnovamento del popolo di Dio, senza forme canoniche e senza gerarchia. La verità è che san Francesco ha avuto realmente una relazione immediatissima con Gesù e con la parola di Dio, che voleva seguire *sine glossa*, così com'è, in tutta la sua radicalità e verità. E' anche vero che inizialmente non aveva l'intenzione di creare un Ordine con le forme canoniche necessarie, ma, semplicemente, con la parola di Dio e la presenza del Signore, egli voleva rinnovare il popolo di Dio, convocarlo di nuovo all'ascolto della parola e all'obbedienza verbale con Cristo. Inoltre, sapeva che Cristo non è mai "mio", ma è sempre "nostro", che il Cristo non posso averlo "io" e ricostruire "io" contro la Chiesa, la sua volontà e il suo insegnamento, ma solo nella comunione della Chiesa costruita sulla successione degli Apostoli si rinnova anche l'obbedienza alla parola di Dio.

E' anche vero che non aveva intenzione di creare un nuovo ordine, ma solamente rinnovare il popolo di Dio per il Signore che viene. Ma capì con sofferenza e con dolore che tutto deve avere il suo ordine, che anche il diritto della Chiesa è necessario per dar forma al rinnovamento e così realmente si inserì in modo totale, col cuore, nella comunione della Chiesa, con il Papa e con i Vescovi. Sapeva sempre che il centro della Chiesa è l'Eucaristia, dove il Corpo di Cristo e il suo Sangue diventano presenti. Tramite il Sacerdozio, l'Eucaristia è la Chiesa. Dove Sacerdozio e Cristo e comunione della Chiesa vanno insieme, solo qui abita anche la parola di Dio. Il vero Francesco storico è il Francesco della Chiesa e proprio in questo modo parla anche ai non credenti, ai credenti di altre confessioni e religioni.

Francesco e i suoi frati, sempre più numerosi, si stabilirono alla Porziuncola, o chiesa di Santa Maria degli Angeli, luogo sacro per eccellenza della spiritualità francescana. Anche Chiara, una giovane donna di Assisi, di nobile famiglia, si mise alla scuola di Francesco. Ebbe così origine il Secondo Ordine francescano, quello delle Clarisse, un'altra esperienza destinata a produrre frutti insigni di santità nella Chiesa.

Anche il successore di Innocenzo III, il Papa Onorio III, con la sua bolla *Cum dilecti* del 1218 sostenne il singolare sviluppo dei primi Frati Minori, che andavano aprendo le loro missioni in diversi paesi dell'Europa, e persino in Marocco. Nel 1219 Francesco ottenne il permesso di recarsi a parlare, in Egitto, con il sultano musulmano Melek-el-Kâmel, per predicare anche lì il Vangelo di Gesù. Desidero sottolineare questo episodio della vita di san Francesco, che ha una grande attualità. In un'epoca in cui era in atto uno scontro tra il Cristianesimo e l'Islam, Francesco, armato volutamente solo della sua fede e della sua mitezza personale, percorse con efficacia la via del dialogo. Le cronache ci parlano di un'accoglienza benevola e cordiale ricevuta dal sultano musulmano. È un modello al quale anche oggi dovrebbero ispirarsi i rapporti tra cristiani e musulmani: promuovere un dialogo nella verità, nel rispetto reciproco e nella mutua comprensione (cfr *Nostra Aetate*, 3). Sembra poi che

nel 1220 Francesco abbia visitato la Terra Santa, gettando così un seme, che avrebbe portato molto frutto: i suoi figli spirituali, infatti, fecero dei Luoghi in cui visse Gesù un ambito privilegiato della loro missione. Con gratitudine penso oggi ai grandi meriti della Custodia francescana di Terra Santa.

Rientrato in Italia, Francesco consegnò il governo dell'Ordine al suo vicario, fra Pietro Cattani, mentre il Papa affidò alla protezione del Cardinal Ugolino, il futuro Sommo Pontefice Gregorio IX, l'Ordine, che raccoglieva sempre più aderenti. Da parte sua il Fondatore, tutto dedito alla predicazione che svolgeva con grande successo, redasse una *Regola*, poi approvata dal Papa.

Nel 1224, nell'eremo della Verna, Francesco vede il Crocifisso nella forma di un serafino e dall'incontro con il serafino crocifisso, ricevette le stimmate; egli diventa così uno col Cristo crocifisso: un dono, quindi, che esprime la sua intima identificazione col Signore.

La morte di Francesco – il suo *transitus* - avvenne la sera del 3 ottobre 1226, alla Porziuncola. Dopo aver benedetto i suoi figli spirituali, egli morì, disteso sulla nuda terra. Due anni più tardi il Papa Gregorio IX lo iscrisse nell'albo dei santi. Poco tempo dopo, una grande basilica in suo onore veniva innalzata ad Assisi, meta ancor oggi di moltissimi pellegrini, che possono venerare la tomba del santo e godere la visione degli affreschi di Giotto, pittore che ha illustrato in modo magnifico la vita di Francesco.

È stato detto che Francesco rappresenta un *alter Christus*, era veramente un'icona viva di Cristo. Egli fu chiamato anche "il fratello di Gesù". In effetti, questo era il suo ideale: essere come Gesù; contemplare il Cristo del Vangelo, amarlo intensamente, imitarne le virtù. In particolare, egli ha voluto dare un valore fondamentale alla povertà interiore ed esteriore, insegnandola anche ai suoi figli spirituali. La prima beatitudine del Discorso della Montagna - Beati i poveri in spirito perché di essi è il regno dei cieli (*Mt* 5,3) - ha trovato una luminosa realizzazione nella vita e nelle parole di san Francesco. Davvero, cari amici, i santi sono i migliori interpreti della Bibbia; essi, incarnando nella loro vita la Parola di Dio, la rendono più che mai attraente, così che parla realmente con noi. La testimonianza di Francesco, che ha amato la povertà per seguire Cristo con dedizione e libertà totali, continua ad essere anche per noi un invito a coltivare la povertà interiore per crescere nella fiducia in Dio, unendo anche uno stile di vita sobrio e un distacco dai beni materiali.

In Francesco l'amore per Cristo si esprime in modo speciale nell'adorazione del Santissimo Sacramento dell'Eucaristia. Nelle *Fonti francescane* si leggono espressioni commoventi, come questa: "Tutta l'umanità tema, l'universo intero trema e il cielo esulti, quando sull'altare, nella mano del sacerdote, vi è Cristo, il Figlio del Dio vivente. O favore stupendo! O sublimità umile, che il Signore dell'universo, Dio e Figlio di Dio, così si umili da nascondersi per la nostra salvezza, sotto una modica forma di pane" (Francesco di Assisi, *Scritti*, Editrici Francescane, Padova 2002, 401).

In quest'anno sacerdotale, mi piace pure ricordare una raccomandazione rivolta da Francesco ai sacerdoti: "Quando vorranno celebrare la Messa, puri in modo puro, facciano con riverenza il vero sacrificio del santissimo Corpo e Sangue del Signore nostro Gesù Cristo" (Francesco di Assisi, *Scritti*, 399). Francesco mostrava sempre una grande deferenza verso i sacerdoti, e raccomandava di rispettarli sempre, anche nel caso in cui fossero personalmente poco degni. Portava come motivazione di questo profondo rispetto il fatto che essi hanno ricevuto il dono di consacrare l'Eucaristia. Cari fratelli nel sacerdozio, non dimentichiamo mai questo insegnamento: la santità dell'Eucaristia ci chiede di essere puri, di vivere in modo coerente con il Mistero che celebriamo.

Dall'amore per Cristo nasce l'amore verso le persone e anche verso tutte le creature di Dio. Ecco un altro tratto caratteristico della spiritualità di Francesco: il senso della fraternità universale e l'amore per il creato, che gli ispirò il celebre *Cantico delle creature*. È un messaggio molto attuale. Come ho

ricordato nella mia recente Enciclica *Caritas in veritate*, è sostenibile solo uno sviluppo che rispetti la creazione e che non danneggi l'ambiente (cfr nn. 48-52), e nel Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace di quest'anno ho sottolineato che anche la costruzione di una pace solida è legata al rispetto del creato. Francesco ci ricorda che nella creazione si dispiega la sapienza e la benevolenza del Creatore. La natura è da lui intesa proprio come un linguaggio nel quale Dio parla con noi, nel quale la realtà diventa trasparente e possiamo noi parlare *di* Dio e *con* Dio.

Cari amici, Francesco è stato un grande santo e un uomo gioioso. La sua semplicità, la sua umiltà, la sua fede, il suo amore per Cristo, la sua bontà verso ogni uomo e ogni donna l'hanno reso lieto in ogni situazione. Infatti, tra la santità e la gioia sussiste un intimo e indissolubile rapporto. Uno scrittore francese ha detto che al mondo vi è una sola tristezza: quella di non essere santi, cioè di non essere vicini a Dio. Guardando alla testimonianza di san Francesco, comprendiamo che è questo il segreto della vera felicità: diventare santi, vicini a Dio!

Ci ottenga la Vergine, teneramente amata da Francesco, questo dono. Ci affidiamo a Lei con le parole stesse del Poverello di Assisi: "Santa Maria Vergine, non vi è alcuna simile a te nata nel mondo tra le donne, figlia e ancella dell'altissimo Re e Padre celeste, Madre del santissimo Signor nostro Gesù Cristo, sposa dello Spirito Santo: prega per noi... presso il tuo santissimo diletto Figlio, Signore e Maestro" (Francesco di Assisi, *Scritti*, 163).

(Aula Paolo VI, Udienza generale di Mercoledì 27 gennaio 2010)

SAN DOMENICO DI GUZMAN

Cari fratelli e sorelle,

la settimana scorsa ho presentato la luminosa figura di Francesco d'Assisi, quest'oggi vorrei parlarvi di un altro santo che, nella stessa epoca, ha dato un contributo fondamentale al rinnovamento della Chiesa del suo tempo. Si tratta di san Domenico, il fondatore dell'Ordine dei Predicatori, noti anche come Frati Domenicani.

Il suo successore nella guida dell'Ordine, il beato Giordano di Sassonia, offre un ritratto completo di san Domenico nel testo di una famosa preghiera: "Infiammato dello zelo di Dio e di ardore soprannaturale, per la tua carità senza confini e il fervore dello spirito veemente ti sei consacrato tutt'intero col voto della povertà perpetua all'osservanza apostolica e alla predicazione evangelica". E' proprio questo tratto fondamentale della testimonianza di Domenico che viene sottolineato: parlava sempre *con* Dio e *di* Dio. Nella vita dei santi, l'amore per il Signore e per il prossimo, la ricerca della gloria di Dio e della salvezza delle anime camminano sempre insieme.

Domenico nacque in Spagna, a Caleruega, intorno al 1170. Apparteneva a una nobile famiglia della Vecchia Castiglia e, sostenuto da uno zio sacerdote, si formò in una celebre scuola di Palencia. Si distinse subito per l'interesse nello studio della Sacra Scrittura e per l'amore verso i poveri, al punto da vendere i libri, che ai suoi tempi costituivano un bene di grande valore, per soccorrere, con il ricavato, le vittime di una carestia.

Ordinato sacerdote, fu eletto canonico del capitolo della Cattedrale nella sua diocesi di origine, Osma. Anche se questa nomina poteva rappresentare per lui qualche motivo di prestigio nella Chiesa e nella società, egli non la interpretò come un privilegio personale, né come l'inizio di una brillante carriera ecclesiastica, ma come un servizio da rendere con dedizione e umiltà. Non è forse una tentazione quella della carriera, del potere, una tentazione da cui non sono immuni neppure coloro che hanno un ruolo di animazione e di governo nella Chiesa? Lo ricordavo qualche mese fa, durante la consacrazione di alcuni Vescovi: "Non cerchiamo potere, prestigio, stima per noi stessi. Sappiamo come le cose nella società civile, e, non di rado nella Chiesa, soffrono per il fatto che molti di coloro ai quali è stata conferita una responsabilità, lavorano per se stessi e non per la comunità" (*Omelia. Cappella Papale per l'Ordinazione episcopale di cinque Ecc.mi Presuli, 12 Settembre 2009*).

Il Vescovo di Osma, che si chiamava Diego, un vero e zelante pastore, notò ben presto le qualità spirituali di Domenico, e volle avvalersi della sua collaborazione. Insieme si recarono nell'Europa del Nord, per compiere missioni diplomatiche affidate loro dal re di Castiglia. Viaggiando, Domenico si rese conto di due enormi sfide per la Chiesa del suo tempo: l'esistenza di popoli non ancora evangelizzati, ai confini settentrionali del continente europeo, e la lacerazione religiosa che indeboliva la vita cristiana nel Sud della Francia, dove l'azione di alcuni gruppi eretici creava disturbo e l'allontanamento dalla verità della fede. L'azione missionaria verso chi non conosce la luce del Vangelo e l'opera di rievangelizzazione delle comunità cristiane divennero così le mete apostoliche che Domenico si propose di perseguire. Fu il Papa, presso il quale il Vescovo Diego e Domenico si recarono per chiedere consiglio, che domandò a quest'ultimo di dedicarsi alla predicazione agli Albigesi, un gruppo eretico che sosteneva una concezione dualistica della realtà, cioè con due principi

creatori ugualmente potenti, il Bene e il Male. Questo gruppo, di conseguenza, disprezzava la materia come proveniente dal principio del male, rifiutando anche il matrimonio, fino a negare l'incarnazione di Cristo, i sacramenti nei quali il Signore ci "tocca" tramite la materia, e la risurrezione dei corpi. Gli Albigesi stimavano la vita povera e austera – in questo senso erano anche esemplari – e criticavano la ricchezza del Clero di quel tempo. Domenico accettò con entusiasmo questa missione, che realizzò proprio con l'esempio della sua esistenza povera e austera, con la predicazione del Vangelo e con dibattiti pubblici. A questa missione di predicare la Buona Novella egli dedicò il resto della sua vita. I suoi figli avrebbero realizzato anche gli altri sogni di san Domenico: la missione *ad gentes*, cioè a coloro che ancora non conoscevano Gesù, e la missione a coloro che vivevano nelle città, soprattutto quelle universitarie, dove le nuove tendenze intellettuali erano una sfida per la fede dei colti.

Questo grande santo ci rammenta che nel cuore della Chiesa deve sempre bruciare un fuoco missionario, il quale spinge incessantemente a portare il primo annuncio del Vangelo e, dove necessario, ad una nuova evangelizzazione: è Cristo, infatti, il bene più prezioso che gli uomini e le donne di ogni tempo e di ogni luogo hanno il diritto di conoscere e di amare! Ed è consolante vedere come anche nella Chiesa di oggi sono tanti – pastori e fedeli laici, membri di antichi ordini religiosi e di nuovi movimenti ecclesiali – che con gioia spendono la loro vita per questo ideale supremo: annunciare e testimoniare il Vangelo!

A Domenico di Guzman si associarono poi altri uomini, attratti dalla stessa aspirazione. In tal modo, progressivamente, dalla prima fondazione di Tolosa, ebbe origine l'Ordine dei Predicatori. Domenico, infatti, in piena obbedienza alle direttive dei Papi del suo tempo, Innocenzo III e Onorio III, adottò l'antica Regola di sant'Agostino, adattandola alle esigenze di vita apostolica, che portavano lui e i suoi compagni a predicare spostandosi da un posto all'altro, ma tornando, poi, ai propri conventi, luoghi di studio, preghiera e vita comunitaria. In particolar modo, Domenico volle dare rilievo a due valori ritenuti indispensabili per il successo della missione evangelizzatrice: la vita comunitaria nella povertà e lo studio.

Anzitutto, Domenico e i Frati Predicatori si presentavano come mendicanti, cioè senza vaste proprietà di terreni da amministrare. Questo elemento li rendeva più disponibili allo studio e alla predicazione itinerante e costituiva una testimonianza concreta per la gente. Il governo interno dei conventi e delle provincie domenicane si strutturò sul sistema di capitoli, che eleggevano i propri Superiori, confermati poi dai Superiori maggiori; un'organizzazione, quindi, che stimolava la vita fraterna e la responsabilità di tutti i membri della comunità, esigendo forti convinzioni personali. La scelta di questo sistema nasceva proprio dal fatto che i Domenicani, come predicatori della verità di Dio, dovevano essere coerenti con ciò che annunciavano. La verità studiata e condivisa nella carità con i fratelli è il fondamento più profondo della gioia. Il beato Giordano di Sassonia dice di san Domenico: "Egli accoglieva ogni uomo nel grande seno della carità e, poiché amava tutti, tutti lo amavano. Si era fatto una legge personale di rallegrarsi con le persone felici e di piangere con coloro che piangevano" (*Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum autore Iordano de Saxonia*, ed. H.C. Scheeben, [Monumenta Historica Sancti Patris Nostri Dominici, Romae, 1935]).

In secondo luogo, Domenico, con un gesto coraggioso, volle che i suoi seguaci acquisissero una solida formazione teologica, e non esitò a inviarli nelle Università del tempo, anche se non pochi ecclesiastici guardavano con diffidenza queste istituzioni culturali. Le Costituzioni dell'Ordine dei Predicatori danno molta importanza allo studio come preparazione all'apostolato. Domenico volle che i suoi Frati vi si dedicassero senza risparmio, con diligenza e pietà; uno studio fondato sull'anima di ogni sapere teologico, cioè sulla Sacra Scrittura, e rispettoso delle domande poste dalla ragione. Lo sviluppo della cultura impone a coloro che svolgono il ministero della Parola, ai vari livelli, di essere ben preparati. Esorto dunque tutti, pastori e laici, a coltivare questa "dimensione culturale" della fede, affinché la bellezza della verità cristiana possa essere meglio compresa e la fede possa

essere veramente nutrita, rafforzata e anche difesa. In quest'Anno Sacerdotale, invito i seminaristi e i sacerdoti a stimare il valore spirituale dello studio. La qualità del ministero sacerdotale dipende anche dalla generosità con cui ci si applica allo studio delle verità rivelate.

Domenico, che volle fondare un Ordine religioso di predicatori-teologi, ci rammenta che la teologia ha una dimensione spirituale e pastorale, che arricchisce l'animo e la vita. I sacerdoti, i consacrati e anche tutti i fedeli possono trovare una profonda "gioia interiore" nel contemplare la bellezza della verità che viene da Dio, verità sempre attuale e sempre viva. Il motto dei Frati Predicatori - *contemplata aliis tradere* – ci aiuta a scoprire, poi, un anelito pastorale nello studio contemplativo di tale verità, per l'esigenza di comunicare agli altri il frutto della propria contemplazione.

Quando Domenico morì nel 1221, a Bologna, la città che lo ha dichiarato patrono, la sua opera aveva già avuto grande successo. L'Ordine dei Predicatori, con l'appoggio della Santa Sede, si era diffuso in molti Paesi dell'Europa a beneficio della Chiesa intera. Domenico fu canonizzato nel 1234, ed è lui stesso che, con la sua santità, ci indica due mezzi indispensabili affinché l'azione apostolica sia incisiva. Anzitutto, la devozione mariana, che egli coltivò con tenerezza e che lasciò come eredità preziosa ai suoi figli spirituali, i quali nella storia della Chiesa hanno avuto il grande merito di diffondere la preghiera del santo Rosario, così cara al popolo cristiano e così ricca di valori evangelici, una vera scuola di fede e di pietà. In secondo luogo, Domenico, che si prese cura di alcuni monasteri femminili in Francia e a Roma, credette fino in fondo al valore della preghiera di intercessione per il successo del lavoro apostolico. Solo in Paradiso comprenderemo quanto la preghiera delle claustrali accompagni efficacemente l'azione apostolica! A ciascuna di esse rivolgo il mio pensiero grato e affettuoso.

Cari fratelli e sorelle, la vita di Domenico di Guzman sproni noi tutti ad essere ferventi nella preghiera, coraggiosi a vivere la fede, profondamente innamorati di Gesù Cristo. Per sua intercessione, chiediamo a Dio di arricchire sempre la Chiesa di autentici predicatori del Vangelo.

(Aula Paolo VI, Udienza generale di Mercoledì 3 febbraio 2010)

SANT'ANTONIO DI PADOVA

Cari fratelli e sorelle,

due settimane fa ho presentato la figura di san Francesco di Assisi. Questa mattina vorrei parlare di un altro santo appartenente alla prima generazione dei Frati Minori: Antonio di Padova o, come viene anche chiamato, da Lisbona, riferendosi alla sua città natale. Si tratta di uno dei santi più popolari in tutta la Chiesa Cattolica, venerato non solo a Padova, dove è stata innalzata una splendida Basilica che raccoglie le sue spoglie mortali, ma in tutto il mondo. Sono care ai fedeli le immagini e le statue che lo rappresentano con il giglio, simbolo della sua purezza, o con il Bambino Gesù tra le braccia, a ricordo di una miracolosa apparizione menzionata da alcune fonti letterarie.

Antonio ha contribuito in modo significativo allo sviluppo della spiritualità francescana, con le sue spiccate doti di intelligenza, di equilibrio, di zelo apostolico e, principalmente, di fervore mistico.

Nacque a Lisbona da una nobile famiglia, intorno al 1195, e fu battezzato con il nome di Fernando. Entrò fra i Canonici che seguivano la regola monastica di sant'Agostino, dapprima nel monastero di San Vincenzo a Lisbona e, successivamente, in quello della Santa Croce a Coimbra, rinomato centro culturale del Portogallo. Si dedicò con interesse e sollecitudine allo studio della Bibbia e dei Padri della Chiesa, acquisendo quella scienza teologica che mise a frutto nell'attività di insegnamento e di predicazione. A Coimbra avvenne l'episodio che impresso una svolta decisiva nella sua vita: qui, nel 1220 furono esposte le reliquie dei primi cinque missionari francescani, che si erano recati in Marocco, dove avevano incontrato il martirio. La loro vicenda fece nascere nel giovane Fernando il desiderio di imitarli e di avanzare nel cammino della perfezione cristiana: egli chiese allora di lasciare i Canonici agostiniani e di diventare Frate Minore. La sua domanda fu accolta e, preso il nome di Antonio, anch'egli partì per il Marocco, ma la Provvidenza divina dispose altrimenti. In seguito a una malattia, fu costretto a rientrare in Italia e, nel 1221, partecipò al famoso "Capitolo delle stuoie" ad Assisi, dove incontrò anche san Francesco. Successivamente, visse per qualche tempo nel totale nascondimento in un convento presso Forlì, nel nord dell'Italia, dove il Signore lo chiamò a un'altra missione. Invitato, per circostanze del tutto casuali, a predicare in occasione di un'ordinazione sacerdotale, mostrò di essere dotato di tale scienza ed eloquenza, che i Superiori lo destinarono alla predicazione. Iniziò così in Italia e in Francia, un'attività apostolica tanto intensa ed efficace da indurre non poche persone che si erano staccate dalla Chiesa a ritornare sui propri passi. Antonio fu anche tra i primi maestri di teologia dei Frati Minori, se non proprio il primo. Iniziò il suo insegnamento a Bologna, con la benedizione di san Francesco, il quale, riconoscendo le virtù di Antonio, gli inviò una breve lettera, che si apriva con queste parole: "Mi piace che insegni teologia ai frati". Antonio pose le basi della teologia francescana che, coltivata da altre insigni figure di pensatori, avrebbe conosciuto il suo apice con san Bonaventura da Bagnoregio e il beato Duns Scoto.

Diventato Superiore provinciale dei Frati Minori dell'Italia settentrionale, continuò il ministero della predicazione, alternandolo con le mansioni di governo. Concluso l'incarico di Provinciale, si ritirò vicino a Padova, dove già altre volte si era recato. Dopo appena un anno, morì alle porte della Città, il 13 giugno 1231. Padova, che lo aveva accolto con affetto e venerazione in vita, gli tributò per sempre onore e devozione. Lo stesso Papa Gregorio IX, che dopo averlo ascoltato predicare lo aveva

definito “Arca del Testamento”, lo canonizzò solo un anno dopo la morte nel 1232, anche in seguito ai miracoli avvenuti per la sua intercessione.

Nell’ultimo periodo di vita, Antonio mise per iscritto due cicli di “Sermoni”, intitolati rispettivamente “Sermoni domenicali” e “Sermoni sui Santi”, destinati ai predicatori e agli insegnanti degli studi teologici dell’Ordine francescano. In questi Sermoni egli commenta i testi della Scrittura presentati dalla Liturgia, utilizzando l’interpretazione patristico-medievale dei quattro sensi, quello letterale o storico, quello allegorico o cristologico, quello tropologico o morale, e quello anagogico, che orienta verso la vita eterna. Oggi si riscopre che questi sensi sono dimensioni dell’unico senso della Sacra Scrittura e che è giusto interpretare la Sacra Scrittura cercando le quattro dimensioni della sua parola. Questi Sermoni di sant’Antonio sono testi teologico-omiletici, che riecheggiano la predicazione viva, in cui Antonio propone un vero e proprio itinerario di vita cristiana. È tanta la ricchezza di insegnamenti spirituali contenuta nei “Sermoni”, che il Venerabile Papa Pio XII, nel 1946, proclamò Antonio Dottore della Chiesa, attribuendogli il titolo di “Dottore evangelico”, perché da tali scritti emerge la freschezza e la bellezza del Vangelo; ancora oggi li possiamo leggere con grande profitto spirituale.

In questi Sermoni sant’Antonio parla della preghiera come di un rapporto di amore, che spinge l’uomo a colloquiare dolcemente con il Signore, creando una gioia ineffabile, che soavemente avvolge l’anima in orazione. Antonio ci ricorda che la preghiera ha bisogno di un’atmosfera di silenzio che non coincide con il distacco dal rumore esterno, ma è esperienza interiore, che mira a rimuovere le distrazioni provocate dalle preoccupazioni dell’anima, creando il silenzio nell’anima stessa. Secondo l’insegnamento di questo insigne Dottore francescano, la preghiera è articolata in quattro atteggiamenti, indispensabili, che, nel latino di Antonio, sono definiti così: *obsecratio*, *oratio*, *postulatio*, *gratiarum actio*. Potremmo tradurli nel modo seguente: aprire fiduciosamente il proprio cuore a Dio; questo è il primo passo del pregare, non semplicemente cogliere una parola, ma aprire il cuore alla presenza di Dio; poi colloquiare affettuosamente con Lui, vedendolo presente con me; e poi – cosa molto naturale - presentargli i nostri bisogni; infine lodarlo e ringraziarlo.

In questo insegnamento di sant’Antonio sulla preghiera cogliamo uno dei tratti specifici della teologia francescana, di cui egli è stato l’iniziatore, cioè il ruolo assegnato all’amore divino, che entra nella sfera degli affetti, della volontà, del cuore, e che è anche la sorgente da cui sgorga una conoscenza spirituale, che sorpassa ogni conoscenza. Infatti, amando, conosciamo.

Scriva ancora Antonio: “La carità è l’anima della fede, la rende viva; senza l’amore, la fede muore” (*Sermones Dominicales et Festivi* II, Messaggero, Padova 1979, p. 37).

Soltanto un’anima che prega può compiere progressi nella vita spirituale: è questo l’oggetto privilegiato della predicazione di sant’Antonio. Egli conosce bene i difetti della natura umana, la nostra tendenza a cadere nel peccato, per cui esorta continuamente a combattere l’inclinazione all’avidità, all’orgoglio, all’impurità, e a praticare invece le virtù della povertà e della generosità, dell’umiltà e dell’obbedienza, della castità e della purezza. Agli inizi del XIII secolo, nel contesto della rinascita delle città e del fiorire del commercio, cresceva il numero di persone insensibili alle necessità dei poveri. Per tale motivo, Antonio più volte invita i fedeli a pensare alla vera ricchezza, quella del cuore, che rendendo buoni e misericordiosi, fa accumulare tesori per il Cielo. “O ricchi - così egli esorta - fatevi amici... i poveri, accoglieteli nelle vostre case: saranno poi essi, i poveri, ad accogliervi negli eterni tabernacoli, dove c’è la bellezza della pace, la fiducia della sicurezza, e l’opulenta quiete dell’eterna sazietà” (*Ibid.*, p. 29).

Non è forse questo, cari amici, un insegnamento molto importante anche oggi, quando la crisi finanziaria e i gravi squilibri economici impoveriscono non poche persone, e creano condizioni di

miseria? Nella mia Enciclica *Caritas in veritate* ricordo: “L’economia ha bisogno dell’etica per il suo corretto funzionamento, non di un’etica qualsiasi, bensì di un’etica amica della persona” (n. 45).

Antonio, alla scuola di Francesco, mette sempre Cristo al centro della vita e del pensiero, dell’azione e della predicazione. È questo un altro tratto tipico della teologia francescana: il cristocentrismo. Volentieri essa contempla, e invita a contemplare, i misteri dell’umanità del Signore, l’uomo Gesù, in modo particolare, il mistero della Natività, Dio che si è fatto Bambino, si è dato nelle nostre mani: un mistero che suscita sentimenti di amore e di gratitudine verso la bontà divina.

Da una parte la Natività, un punto centrale dell’amore di Cristo per l’umanità, ma anche la visione del Crocifisso ispira ad Antonio pensieri di riconoscenza verso Dio e di stima per la dignità della persona umana, così che tutti, credenti e non credenti, possano trovare nel Crocifisso e nella sua immagine un significato che arricchisce la vita. Scrive sant’Antonio: “Cristo, che è la tua vita, sta appeso davanti a te, perché tu guardi nella croce come in uno specchio. Lì potrai conoscere quanto mortali furono le tue ferite, che nessuna medicina avrebbe potuto sanare, se non quella del sangue del Figlio di Dio. Se guarderai bene, potrai renderti conto di quanto grandi siano la tua dignità umana e il tuo valore... In nessun altro luogo l’uomo può meglio rendersi conto di quanto egli valga, che guardandosi nello specchio della croce” (*Sermones Dominicales et Festivi III*, pp. 213-214).

Meditando queste parole possiamo capire meglio l’importanza dell’immagine del Crocifisso per la nostra cultura, per il nostro umanesimo nato dalla fede cristiana. Proprio guardando il Crocifisso vediamo, come dice sant’Antonio, quanto grande è la dignità umana e il valore dell’uomo. In nessun altro punto si può capire quanto valga l’uomo, proprio perché Dio ci rende così importanti, ci vede così importanti, da essere, per Lui, degni della sua sofferenza; così tutta la dignità umana appare nello specchio del Crocifisso e lo sguardo verso di Lui è sempre fonte del riconoscimento della dignità umana.

Cari amici, possa Antonio di Padova, tanto venerato dai fedeli, intercedere per la Chiesa intera, e soprattutto per coloro che si dedicano alla predicazione; preghiamo il Signore affinché ci aiuti ad imparare un poco di questa arte da sant’Antonio. I predicatori, traendo ispirazione dal suo esempio, abbiano cura di unire solida e sana dottrina, pietà sincera e fervorosa, incisività nella comunicazione. In quest’anno sacerdotale, preghiamo perché i sacerdoti e i diaconi svolgano con sollecitudine questo ministero di annuncio e di attualizzazione della Parola di Dio ai fedeli, soprattutto attraverso le omelie liturgiche. Siano esse una presentazione efficace dell’eterna bellezza di Cristo, proprio come Antonio raccomandava: “Se predichi Gesù, egli scioglie i cuori duri; se lo invochi, addolcisci le amare tentazioni; se lo pensi, ti illumina il cuore; se lo leggi, egli ti sazia la mente” (*Sermones Dominicales et Festivi III*, p. 59).

(Aula Paolo VI, Udienza generale di Mercoledì 10 febbraio 2010)

SAN BONAVENTURA – I: LA VITA

Cari fratelli e sorelle,

quest'oggi vorrei parlare di san Bonaventura da Bagnoregio. Vi confido che, nel proporvi questo argomento, avverto una certa nostalgia, perché ripenso alle ricerche che, da giovane studioso, ho condotto proprio su questo autore, a me particolarmente caro. La sua conoscenza ha inciso non poco nella mia formazione. Con molta gioia qualche mese fa mi sono recato in pellegrinaggio al suo luogo natio, Bagnoregio, una cittadina italiana, nel Lazio, che ne custodisce con venerazione la memoria.

Nato probabilmente nel 1217 e morto nel 1274, egli visse nel XIII secolo, un'epoca in cui la fede cristiana, penetrata profondamente nella cultura e nella società dell'Europa, ispirò imperiture opere nel campo della letteratura, delle arti visive, della filosofia e della teologia. Tra le grandi figure cristiane che contribuirono alla composizione di questa armonia tra fede e cultura si staglia appunto Bonaventura, uomo di azione e di contemplazione, di profonda pietà e di prudenza nel governo.

Si chiamava Giovanni da Fidanza. Un episodio che accadde quando era ancora ragazzo segnò profondamente la sua vita, come egli stesso racconta. Era stato colpito da una grave malattia e neppure suo padre, che era medico, sperava ormai di salvarlo dalla morte. Sua madre, allora, ricorse all'intercessione di san Francesco d'Assisi, da poco canonizzato. E Giovanni guarì.

La figura del Poverello di Assisi gli divenne ancora più familiare qualche anno dopo, quando si trovava a Parigi, dove si era recato per i suoi studi. Aveva ottenuto il diploma di Maestro d'Arti, che potremmo paragonare a quello di un prestigioso Liceo dei nostri tempi. A quel punto, come tanti giovani del passato e anche di oggi, Giovanni si pose una domanda cruciale: "Che cosa devo fare della mia vita?". Affascinato dalla testimonianza di fervore e radicalità evangelica dei Frati Minori, che erano giunti a Parigi nel 1219, Giovanni bussò alle porte del Convento francescano di quella città, e chiese di essere accolto nella grande famiglia dei discepoli di san Francesco. Molti anni dopo, egli spiegò le ragioni della sua scelta: in san Francesco e nel movimento da lui iniziato ravvisava l'azione di Cristo. Scriveva così in una lettera indirizzata ad un altro frate: "Confesso davanti a Dio che la ragione che mi ha fatto amare di più la vita del beato Francesco è che essa assomiglia agli inizi e alla crescita della Chiesa. La Chiesa cominciò con semplici pescatori, e si arricchì in seguito di dottori molto illustri e sapienti; la religione del beato Francesco non è stata stabilita dalla prudenza degli uomini, ma da Cristo" (*Epistula de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*, in *Opere di San Bonaventura. Introduzione generale*, Roma 1990, p. 29).

Pertanto, intorno all'anno 1243 Giovanni vestì il saio francescano e assunse il nome di Bonaventura. Venne subito indirizzato agli studi, e frequentò la Facoltà di Teologia dell'Università di Parigi, seguendo un insieme di corsi molto impegnativi. Conseguì i vari titoli richiesti dalla carriera accademica, quelli di "baccelliere biblico" e di "baccelliere sentenziario". Così Bonaventura studiò a fondo la Sacra Scrittura, le Sentenze di Pietro Lombardo, il manuale di teologia di quel tempo, e i più importanti autori di teologia e, a contatto con i maestri e gli studenti che affluivano a Parigi da tutta l'Europa, maturò una propria riflessione personale e una sensibilità spirituale di grande valore che, nel corso degli anni successivi, seppe trasfondere nelle sue opere e nei suoi sermoni, diventando così uno dei teologi più importanti della storia della Chiesa. È significativo ricordare il titolo della tesi che

egli difese per essere abilitato all'insegnamento della teologia, la *licentia ubique docendi*, come si diceva allora. La sua dissertazione aveva come titolo *Questioni sulla conoscenza di Cristo*. Questo argomento mostra il ruolo centrale che Cristo ebbe sempre nella vita e nell'insegnamento di Bonaventura. Possiamo dire senz'altro che tutto il suo pensiero fu profondamente cristocentrico.

In quegli anni a Parigi, la città di adozione di Bonaventura, divampava una violenta polemica contro i Frati Minori di san Francesco d'Assisi e i Frati Predicatori di san Domenico di Guzman. Si contestava il loro diritto di insegnare nell'Università, e si metteva in dubbio persino l'autenticità della loro vita consacrata. Certamente, i cambiamenti introdotti dagli Ordini Mendicanti nel modo di intendere la vita religiosa, di cui ho parlato nelle catechesi precedenti, erano talmente innovativi che non tutti riuscivano a comprenderli. Si aggiungevano poi, come qualche volta accade anche tra persone sinceramente religiose, motivi di debolezza umana, come l'invidia e la gelosia. Bonaventura, anche se circondato dall'opposizione degli altri maestri universitari, aveva già iniziato a insegnare presso la cattedra di teologia dei Francescani e, per rispondere a chi contestava gli Ordini Mendicanti, compose uno scritto intitolato *La perfezione evangelica*. In questo scritto dimostra come gli Ordini Mendicanti, in specie i Frati Minori, praticando i voti di povertà, di castità e di obbedienza, seguivano i consigli del Vangelo stesso. Al di là di queste circostanze storiche, l'insegnamento fornito da Bonaventura in questa sua opera e nella sua vita rimane sempre attuale: la Chiesa è resa più luminosa e bella dalla fedeltà alla vocazione di quei suoi figli e di quelle sue figlie che non solo mettono in pratica i precetti evangelici ma, per la grazia di Dio, sono chiamati ad osservarne i consigli e testimoniano così, con il loro stile di vita povero, casto e obbediente, che il Vangelo è sorgente di gioia e di perfezione.

Il conflitto fu acquietato, almeno per un certo tempo, e, per intervento personale del Papa Alessandro IV, nel 1257, Bonaventura fu riconosciuto ufficialmente come dottore e maestro dell'Università parigina. Tuttavia egli dovette rinunciare a questo prestigioso incarico, perché in quello stesso anno il Capitolo generale dell'Ordine lo elesse Ministro generale.

Svolse questo incarico per diciassette anni con saggezza e dedizione, visitando le province, scrivendo ai fratelli, intervenendo talvolta con una certa severità per eliminare abusi. Quando Bonaventura iniziò questo servizio, l'Ordine dei Frati Minori si era sviluppato in modo prodigioso: erano più di 30.000 i Frati sparsi in tutto l'Occidente con presenze missionarie nell'Africa del Nord, in Medio Oriente, e anche a Pechino. Occorreva consolidare questa espansione e soprattutto conferirle, in piena fedeltà al carisma di Francesco, unità di azione e di spirito. Infatti, tra i seguaci del santo di Assisi si registravano diversi modi di interpretarne il messaggio ed esisteva realmente il rischio di una frattura interna. Per evitare questo pericolo, il Capitolo generale dell'Ordine a Narbona, nel 1260, accettò e ratificò un testo proposto da Bonaventura, in cui si raccoglievano e si unificavano le norme che regolavano la vita quotidiana dei Frati minori. Bonaventura intuiva, tuttavia, che le disposizioni legislative, per quanto ispirate a saggezza e moderazione, non erano sufficienti ad assicurare la comunione dello spirito e dei cuori. Bisognava condividere gli stessi ideali e le stesse motivazioni. Per questo motivo, Bonaventura volle presentare l'autentico carisma di Francesco, la sua vita ed il suo insegnamento. Raccolse, perciò, con grande zelo documenti riguardanti il Poverello e ascoltò con attenzione i ricordi di coloro che avevano conosciuto direttamente Francesco. Ne nacque una biografia, storicamente ben fondata, del santo di Assisi, intitolata *Legenda Maior*, redatta anche in forma più succinta, e chiamata perciò *Legenda minor*. La parola latina, a differenza di quella italiana, non indica un frutto della fantasia, ma, al contrario, "*Legenda*" significa un testo autorevole, "da leggersi" ufficialmente. Infatti, il Capitolo generale dei Frati Minori del 1263, riunitosi a Pisa, riconobbe nella biografia di san Bonaventura il ritratto più fedele del Fondatore e questa divenne, così, la biografia ufficiale del Santo.

Qual è l'immagine di san Francesco che emerge dal cuore e dalla penna del suo figlio devoto e successore, san Bonaventura? Il punto essenziale: Francesco è un *alter Christus*, un uomo che ha cercato appassionatamente Cristo. Nell'amore che spinge all'imitazione, egli si è conformato interamente a Lui. Bonaventura additava questo ideale vivo a tutti i seguaci di Francesco. Questo ideale, valido per ogni cristiano, ieri, oggi, sempre, è stato indicato come programma anche per la Chiesa del Terzo Millennio dal mio Predecessore, il Venerabile Giovanni Paolo II. Tale programma, egli scriveva nella Lettera *Novo Millennio ineunte*, si incentra "in Cristo stesso, da conoscere, amare, imitare, per vivere in lui la vita trinitaria, e trasformare con lui la storia fino al suo compimento nella Gerusalemme celeste" (n. 29).

Nel 1273 la vita di san Bonaventura conobbe un altro cambiamento. Il Papa Gregorio X lo volle consacrare Vescovo e nominare Cardinale. Gli chiese anche di preparare un importantissimo evento ecclesiale: il II Concilio Ecumenico di Lione, che aveva come scopo il ristabilimento della comunione tra la Chiesa Latina e quella Greca. Egli si dedicò a questo compito con diligenza, ma non riuscì a vedere la conclusione di quell'assise ecumenica, perché morì durante il suo svolgimento. Un anonimo notaio pontificio compose un elogio di Bonaventura, che ci offre un ritratto conclusivo di questo grande santo ed eccellente teologo: "Uomo buono, affabile, pio e misericordioso, colmo di virtù, amato da Dio e dagli uomini... Dio infatti gli aveva donato una tale grazia, che tutti coloro che lo vedevano erano pervasi da un amore che il cuore non poteva celare" (cfr J.G. Bougerol, *Bonaventura*, in A. Vauchez (a cura), *Storia dei santi e della santità cristiana*. Vol. VI. *L'epoca del rinnovamento evangelico*, Milano 1991, p. 91).

Raccogliamo l'eredità di questo santo Dottore della Chiesa, che ci ricorda il senso della nostra vita con le seguenti parole: "Sulla terra... possiamo contemplare l'immensità divina mediante il ragionamento e l'ammirazione; nella patria celeste, invece, mediante la visione, quando saremo fatti simili a Dio, e mediante l'estasi ... entreremo nel gaudio di Dio" (*La conoscenza di Cristo*, q. 6, *conclusione*, in *Opere di San Bonaventura. Opuscoli Teologici /1*, Roma 1993, p. 187).

(Aula Paolo VI, Udienza generale di Mercoledì 3 marzo 2010)

SAN BONAVENTURA – II: LA RIFLESSIONE SU SAN FRANCESCO

Cari fratelli e sorelle,

la scorsa settimana ho parlato della vita e della personalità di san Bonaventura da Bagnoregio. Questa mattina vorrei proseguirne la presentazione, soffermandomi su una parte della sua opera letteraria e della sua dottrina.

Come già dicevo, san Bonaventura, tra i vari meriti, ha avuto quello di interpretare autenticamente e fedelmente la figura di san Francesco d'Assisi, da lui venerato e studiato con grande amore. In particolar modo, ai tempi di san Bonaventura una corrente di Frati minori, detti "spirituali", sosteneva che con san Francesco era stata inaugurata una fase totalmente nuova della storia, sarebbe apparso il "Vangelo eterno", del quale parla l'Apocalisse, che sostituiva il Nuovo Testamento. Questo gruppo affermava che la Chiesa aveva ormai esaurito il proprio ruolo storico, e al suo posto subentrava una comunità carismatica di uomini liberi guidati interiormente dallo Spirito, cioè i "Francescani spirituali". Alla base delle idee di tale gruppo vi erano gli scritti di un abate cistercense, Gioacchino da Fiore, morto nel 1202. Nelle sue opere, egli affermava un ritmo trinitario della storia. Considerava l'Antico Testamento come età del Padre, seguita dal tempo del Figlio, il tempo della Chiesa. Vi sarebbe stata ancora da aspettare la terza età, quella dello Spirito Santo. Tutta la storia andava così interpretata come una storia di progresso: dalla severità dell'Antico Testamento alla relativa libertà del tempo del Figlio, nella Chiesa, fino alla piena libertà dei Figli di Dio, nel periodo dello Spirito Santo, che sarebbe stato anche, finalmente, il periodo della pace tra gli uomini, della riconciliazione dei popoli e delle religioni. Gioacchino da Fiore aveva suscitato la speranza che l'inizio del nuovo tempo sarebbe venuto da un nuovo monachesimo. Così è comprensibile che un gruppo di Francescani pensasse di riconoscere in san Francesco d'Assisi l'iniziatore del tempo nuovo e nel suo Ordine la comunità del periodo nuovo – la comunità del tempo dello Spirito Santo, che lasciava dietro di sé la Chiesa gerarchica, per iniziare la nuova Chiesa dello Spirito, non più legata alle vecchie strutture.

Vi era dunque il rischio di un gravissimo fraintendimento del messaggio di san Francesco, della sua umile fedeltà al Vangelo e alla Chiesa, e tale equivoco comportava una visione erronea del Cristianesimo nel suo insieme.

San Bonaventura, che nel 1257 divenne Ministro Generale dell'Ordine Francescano, si trovò di fronte ad una grave tensione all'interno del suo stesso Ordine a causa appunto di chi sosteneva la menzionata corrente dei "Francescani spirituali", che si rifaceva a Gioacchino da Fiore. Proprio per rispondere a questo gruppo e ridare unità all'Ordine, san Bonaventura studiò con cura gli scritti autentici di Gioacchino da Fiore e quelli a lui attribuiti e, tenendo conto della necessità di presentare correttamente la figura e il messaggio del suo amato san Francesco, volle esporre una giusta visione della teologia della storia. San Bonaventura affrontò il problema proprio nell'ultima sua opera, una raccolta di conferenze ai monaci dello studio parigino, rimasta incompiuta e giuntaci attraverso le trascrizioni degli uditori, intitolata *Hexaëmeron*, cioè una spiegazione allegorica dei sei giorni della creazione. I Padri della Chiesa consideravano i sei o sette giorni del racconto sulla creazione come profezia della storia del mondo, dell'umanità. I setti giorni rappresentavano per loro sette periodi della storia, più tardi interpretati anche come sette millenni. Con Cristo saremmo entrati nell'ultimo, cioè il sesto periodo della storia, al quale seguirebbe poi il grande sabato di Dio. San Bonaventura suppone questa

interpretazione storica del rapporto dei giorni della creazione, ma in un modo molto libero ed innovativo. Per lui due fenomeni del suo tempo rendono necessaria una nuova interpretazione del corso della storia:

Il primo: la figura di san Francesco, l'uomo totalmente unito a Cristo fino alla comunione delle stimmate, quasi un *alter Christus*, e con san Francesco la nuova comunità da lui creata, diversa dal monachesimo finora conosciuto. Questo fenomeno esige una nuova interpretazione, come novità di Dio apparsa in quel momento.

Il secondo: la posizione di Gioacchino da Fiore, che annunciava un nuovo monachesimo ed un periodo totalmente nuovo della storia, andando oltre la rivelazione del Nuovo Testamento, esige una risposta.

Da Ministro Generale dell'Ordine dei Francescani, san Bonaventura aveva visto subito che con la concezione spiritualistica, ispirata da Gioacchino da Fiore, l'Ordine non era governabile, ma andava logicamente verso l'anarchia. Due erano per lui le conseguenze:

La prima: la necessità pratica di strutture e di inserimento nella realtà della Chiesa gerarchica, della Chiesa reale, aveva bisogno di un fondamento teologico, anche perché gli altri, quelli che seguivano la concezione spiritualista, mostravano un apparente fondamento teologico.

La seconda: pur tenendo conto del realismo necessario, non bisognava perdere la novità della figura di san Francesco.

Come ha risposto san Bonaventura all'esigenza pratica e teorica? Della sua risposta posso dare qui solo un riassunto molto schematico ed incompleto in alcuni punti:

San Bonaventura respinge l'idea del ritmo trinitario della storia. Dio è uno per tutta la storia e non si divide in tre divinità. Di conseguenza, la storia è una, anche se è un cammino e – secondo san Bonaventura – un cammino di progresso.

Gesù Cristo è l'ultima parola di Dio – in Lui Dio ha detto tutto, donando e dicendo se stesso. Più che se stesso, Dio non può dire, né dare. Lo Spirito Santo è Spirito del Padre e del Figlio. Cristo stesso dice dello Spirito Santo: "...vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto" (Gv 14, 26), "prenderà da quel che è mio e ve lo annuncerà" (Gv 16, 15). Quindi non c'è un altro Vangelo più alto, non c'è un'altra Chiesa da aspettare. Perciò anche l'Ordine di san Francesco deve inserirsi in questa Chiesa, nella sua fede, nel suo ordinamento gerarchico.

Questo non significa che la Chiesa sia immobile, fissa nel passato e non possa esserci novità in essa. "*Opera Christi non deficiunt, sed proficiunt*", le opere di Cristo non vanno indietro, non vengono meno, ma progrediscono, dice il Santo nella lettera *De tribus quaestionibus*. Così san Bonaventura formula esplicitamente l'idea del progresso, e questa è una novità in confronto ai Padri della Chiesa e a gran parte dei suoi contemporanei. Per san Bonaventura Cristo non è più, come era per i Padri della Chiesa, la fine, ma il centro della storia; con Cristo la storia non finisce, ma comincia un nuovo periodo. Un'altra conseguenza è la seguente: fino a quel momento dominava l'idea che i Padri della Chiesa fossero stati il vertice assoluto della teologia, tutte le generazioni seguenti potevano solo essere loro discepoli. Anche san Bonaventura riconosce i Padri come maestri per sempre, ma il fenomeno di san Francesco gli dà la certezza che la ricchezza della parola di Cristo è inesauribile e che anche nelle nuove generazioni possono apparire nuove luci. L'unicità di Cristo garantisce anche novità e rinnovamento in tutti i periodi della storia.

Certo, l'Ordine Francescano - così sottolinea - appartiene alla Chiesa di Gesù Cristo, alla Chiesa apostolica e non può costruirsi in uno spiritualismo utopico. Ma, allo stesso tempo, è valida la novità di tale Ordine nei confronti del monachesimo classico, e san Bonaventura – come ho detto nella Catechesi precedente – ha difeso questa novità contro gli attacchi del Clero secolare di Parigi: i Francescani non hanno un monastero fisso, possono essere presenti dappertutto per annunziare il Vangelo. Proprio la rottura con la stabilità, caratteristica del monachesimo, a favore di una nuova flessibilità, restituì alla Chiesa il dinamismo missionario.

A questo punto forse è utile dire che anche oggi esistono visioni secondo le quali tutta la storia della Chiesa nel secondo millennio sarebbe stata un declino permanente; alcuni vedono il declino già subito dopo il Nuovo Testamento. In realtà, “*Opera Christi non deficiunt, sed proficiunt*”, le opere di Cristo non vanno indietro, ma progrediscono. Che cosa sarebbe la Chiesa senza la nuova spiritualità dei Cistercensi, dei Francescani e Domenicani, della spiritualità di santa Teresa d'Avila e di san Giovanni della Croce, e così via? Anche oggi vale questa affermazione: “*Opera Christi non deficiunt, sed proficiunt*”, vanno avanti. San Bonaventura ci insegna l'insieme del necessario discernimento, anche severo, del realismo sobrio e dell'apertura a nuovi carismi donati da Cristo, nello Spirito Santo, alla sua Chiesa. E mentre si ripete questa idea del declino, c'è anche l'altra idea, questo “utopismo spiritualistico”, che si ripete. Sappiamo, infatti, come dopo il Concilio Vaticano II alcuni erano convinti che tutto fosse nuovo, che ci fosse un'altra Chiesa, che la Chiesa pre-conciliare fosse finita e ne avremmo avuta un'altra, totalmente “altra”. Un utopismo anarchico! E grazie a Dio i timonieri saggi della barca di Pietro, Papa Paolo VI e Papa Giovanni Paolo II, da una parte hanno difeso la novità del Concilio e dall'altra, nello stesso tempo, hanno difeso l'unicità e la continuità della Chiesa, che è sempre Chiesa di peccatori e sempre luogo di Grazia.

In questo senso, san Bonaventura, come Ministro Generale dei Francescani, prese una linea di governo nella quale era ben chiaro che il nuovo Ordine non poteva, come comunità, vivere alla stessa “altezza escatologica” di san Francesco, nel quale egli vede anticipato il mondo futuro, ma – guidato, allo stesso tempo, da sano realismo e dal coraggio spirituale – doveva avvicinarsi il più possibile alla realizzazione massima del Sermone della montagna, che per san Francesco fu *la regola*, pur tenendo conto dei limiti dell'uomo, segnato dal peccato originale.

Vediamo così che per san Bonaventura governare non era semplicemente un fare, ma era soprattutto pensare e pregare. Alla base del suo governo troviamo sempre la preghiera e il pensiero; tutte le sue decisioni risultano dalla riflessione, dal pensiero illuminato dalla preghiera. Il suo contatto intimo con Cristo ha accompagnato sempre il suo lavoro di Ministro Generale e perciò ha composto una serie di scritti teologico-mistici, che esprimono l'animo del suo governo e manifestano l'intenzione di guidare interiormente l'Ordine, di governare, cioè, non solo mediante comandi e strutture, ma guidando e illuminando le anime, orientando a Cristo.

Di questi suoi scritti, che sono l'anima del suo governo e che mostrano la strada da percorrere sia al singolo che alla comunità, vorrei menzionarne solo uno, il suo capolavoro, l'*Itinerarium mentis in Deum*, che è un “manuale” di contemplazione mistica. Questo libro fu concepito in un luogo di profonda spiritualità: il monte della Verna, dove san Francesco aveva ricevuto le stigmate. Nell'introduzione l'autore illustra le circostanze che diedero origine a questo suo scritto: “Mentre meditavo sulle possibilità dell'anima di ascendere a Dio, mi si presentò, tra l'altro, quell'evento mirabile occorso in quel luogo al beato Francesco, cioè la visione del Serafino alato in forma di Crocifisso. E su ciò meditando, subito mi avvidi che tale visione mi offriva l'estasi contemplativa del medesimo padre Francesco e insieme la via che ad esso conduce” (*Itinerario della mente in Dio*, Prologo, 2, in *Opere di San Bonaventura. Opuscoli Teologici* /1, Roma 1993, p. 499).

Le sei ali del Serafino diventano così il simbolo di sei tappe che conducono progressivamente l'uomo dalla conoscenza di Dio attraverso l'osservazione del mondo e delle creature e attraverso l'esplorazione dell'anima stessa con le sue facoltà, fino all'unione appagante con la Trinità per mezzo di Cristo, a imitazione di san Francesco d'Assisi. Le ultime parole dell'*Itinerarium* di san Bonaventura, che rispondono alla domanda su come si possa raggiungere questa comunione mistica con Dio, andrebbero fatte scendere nel profondo del cuore: "Se ora brami sapere come ciò avvenga, (la comunione mistica con Dio) interroga la grazia, non la dottrina; il desiderio, non l'intelletto; il gemito della preghiera, non lo studio della lettera; lo sposo, non il maestro; Dio, non l'uomo; la caligine, non la chiarezza; non la luce, ma il fuoco che tutto infiamma e trasporta in Dio con le forti unzioni e gli ardentissimi affetti ... Entriamo dunque nella caligine, tacitiamo gli affanni, le passioni e i fantasmi; passiamo *con Cristo Crocifisso da questo mondo al Padre*, affinché, dopo averlo visto, diciamo con Filippo: *ciò mi basta*" (*ibid.*, VII, 6).

Cari amici, accogliamo l'invito rivoltoci da san Bonaventura, il Dottore Serafico, e mettiamoci alla scuola del Maestro divino: ascoltiamo la sua Parola di vita e di verità, che risuona nell'intimo della nostra anima. Purifichiamo i nostri pensieri e le nostre azioni, affinché Egli possa abitare in noi, e noi possiamo intendere la sua Voce divina, che ci attrae verso la vera felicità.

(Aula Paolo VI, Udienza generale di Mercoledì 10 marzo 2010)

SAN BONAVENTURA – II: LA RIFLESSIONE SULLA TEOLOGIA

Cari fratelli e sorelle,

questa mattina, continuando la riflessione di mercoledì scorso, vorrei approfondire con voi altri aspetti della dottrina di san Bonaventura da Bagnoregio. Egli è un eminente teologo, che merita di essere messo accanto ad un altro grandissimo pensatore, suo contemporaneo, san Tommaso d'Aquino. Entrambi hanno scrutato i misteri della Rivelazione, valorizzando le risorse della ragione umana, in quel fecondo dialogo tra fede e ragione che caratterizza il Medioevo cristiano, facendone un'epoca di grande vivacità intellettuale, oltre che di fede e di rinnovamento ecclesiale, spesso non sufficientemente evidenziata. Altre analogie li accomunano: sia Bonaventura, francescano, sia Tommaso, domenicano, appartenevano agli Ordini Mendicanti che, con la loro freschezza spirituale, come ho ricordato in precedenti catechesi, rinnovarono, nel secolo XIII, la Chiesa intera e attirarono tanti seguaci. Tutti e due servirono la Chiesa con diligenza, con passione e con amore, al punto che furono invitati a partecipare al Concilio Ecumenico di Lione nel 1274, lo stesso anno in cui morirono: Tommaso mentre si recava a Lione, Bonaventura durante lo svolgimento del medesimo Concilio. Anche in Piazza San Pietro le statue dei due Santi sono parallele, collocate proprio all'inizio del Colonnato partendo dalla facciata della Basilica Vaticana: una nel Braccio di sinistra e l'altra nel Braccio di destra. Nonostante tutti questi aspetti, possiamo cogliere nei due grandi Santi due diversi approcci alla ricerca filosofica e teologica, che mostrano l'originalità e la profondità di pensiero dell'uno e dell'altro. Vorrei accennare ad alcune di queste differenze.

Una prima differenza concerne il concetto di teologia. Ambedue i dottori si chiedono se la teologia sia una scienza pratica o una scienza teorica, speculativa. San Tommaso riflette su due possibili risposte contrastanti. La prima dice: la teologia è riflessione sulla fede e scopo della fede è che l'uomo diventi buono, viva secondo la volontà di Dio. Quindi, lo scopo della teologia dovrebbe essere quello di guidare sulla via giusta, buona; di conseguenza essa, in fondo, è una scienza pratica. L'altra posizione dice: la teologia cerca di conoscere Dio. Noi siamo opera di Dio; Dio sta al di sopra del nostro fare. Dio opera in noi l'agire giusto. Quindi si tratta sostanzialmente non del nostro fare, ma del conoscere Dio, non del nostro operare. La conclusione di san Tommaso è: la teologia implica ambedue gli aspetti: è teorica, cerca di conoscere Dio sempre di più, ed è pratica: cerca di orientare la nostra vita al bene. Ma c'è un primato della conoscenza: dobbiamo soprattutto conoscere Dio, poi segue l'agire secondo Dio (*Summa Theologiae* Ia, q. 1, art. 4). Questo primato della conoscenza in confronto con la prassi è significativo per l'orientamento fondamentale di san Tommaso.

La risposta di san Bonaventura è molto simile, ma gli accenti sono diversi. San Bonaventura conosce gli stessi argomenti nell'una e nell'altra direzione, come san Tommaso, ma per rispondere alla domanda se la teologia sia una scienza pratica o teorica, san Bonaventura fa una triplice distinzione – allarga, quindi, l'alternativa tra teorico (primato della conoscenza) e pratico (primato della prassi), aggiungendo un terzo atteggiamento, che chiama “sapienziale” e affermando che la sapienza abbraccia ambedue gli aspetti. E poi continua: la sapienza cerca la contemplazione (come la più alta forma della conoscenza) e ha come intenzione “*ut boni fiamus*” - che diventiamo buoni, soprattutto questo: divenire buoni (cfr *Breviloquium, Prologus, 5*). Poi aggiunge: “La fede è nell'intelletto, in modo tale che provoca l'affetto. Ad esempio: conoscere che Cristo è morto “per noi” non rimane conoscenza, ma diventa necessariamente affetto, amore” (*Proemium in I Sent.*, q. 3).

Nella stessa linea si muove la sua difesa della teologia, cioè della riflessione razionale e metodica della fede. San Bonaventura elenca alcuni argomenti contro il fare teologia, forse diffusi anche in una parte dei frati francescani e presenti anche nel nostro tempo: la ragione svuoterebbe la fede, sarebbe un atteggiamento violento nei confronti della parola di Dio, dobbiamo ascoltare e non analizzare la parola di Dio (cfr *Lettera di san Francesco d'Assisi a sant'Antonio di Padova*). A questi argomenti contro la teologia, che dimostrano i pericoli esistenti nella teologia stessa, il Santo risponde: è vero che c'è un modo arrogante di fare teologia, una superbia della ragione, che si pone al di sopra della parola di Dio. Ma la vera teologia, il lavoro razionale della vera e della buona teologia ha un'altra origine, non la superbia della ragione. Chi ama vuol conoscere sempre meglio e sempre più l'amato; la vera teologia non impegna la ragione e la sua ricerca motivata dalla superbia, "*sed propter amorem eius cui assenti*" – "motivata dall'amore di Colui, al quale ha dato il suo consenso" (*Proemium in I Sent.*, q. 2), e vuol meglio conoscere l'amato: questa è l'intenzione fondamentale della teologia. Per san Bonaventura è quindi determinante alla fine il primato dell'amore.

Di conseguenza, san Tommaso e san Bonaventura definiscono in modo diverso la destinazione ultima dell'uomo, la sua piena felicità: per san Tommaso il fine supremo, al quale si dirige il nostro desiderio è: vedere Dio. In questo semplice atto del vedere Dio trovano soluzione tutti i problemi: siamo felici, nient'altro è necessario.

Per san Bonaventura il destino ultimo dell'uomo è invece: amare Dio, l'incontrarsi ed unirsi del suo e del nostro amore. Questa è per lui la definizione più adeguata della nostra felicità.

In tale linea, potremmo anche dire che la categoria più alta per san Tommaso è il vero, mentre per san Bonaventura è il bene. Sarebbe sbagliato vedere in queste due risposte una contraddizione. Per ambedue il vero è anche il bene, ed il bene è anche il vero; vedere Dio è amare ed amare è vedere. Si tratta quindi di accenti diversi di una visione fondamentalmente comune. Ambedue gli accenti hanno formato tradizioni diverse e spiritualità diverse e così hanno mostrato la fecondità della fede, una nella diversità delle sue espressioni.

Ritorniamo a san Bonaventura. E' evidente che l'accento specifico della sua teologia, del quale ho dato solo un esempio, si spiega a partire dal carisma francescano: il Poverello di Assisi, al di là dei dibattiti intellettuali del suo tempo, aveva mostrato con tutta la sua vita il primato dell'amore; era un'icona vivente e innamorata di Cristo e così ha reso presente, nel suo tempo, la figura del Signore – ha convinto i suoi contemporanei non con le parole, ma con la sua vita. In tutte le opere di san Bonaventura, proprio anche le opere scientifiche, di scuola, si vede e si trova questa ispirazione francescana; si nota, cioè, che egli pensa partendo dall'incontro col Poverello d'Assisi. Ma per capire l'elaborazione concreta del tema "primato dell'amore", dobbiamo tenere presente ancora un'altra fonte: gli scritti del cosiddetto Pseudo-Dionigi, un teologo siriano del VI secolo, che si è nascosto sotto lo pseudonimo di Dionigi l'Areopagita, accennando, con questo nome, ad una figura degli Atti degli Apostoli (cfr 17,34). Questo teologo aveva creato una teologia liturgica e una teologia mistica, ed aveva ampiamente parlato dei diversi ordini degli angeli. I suoi scritti furono tradotti in latino nel IX secolo; al tempo di san Bonaventura – siamo nel XIII secolo – appariva una nuova tradizione, che provocò l'interesse del Santo e degli altri teologi del suo secolo. Due cose attiravano in modo particolare l'attenzione di san Bonaventura:

1. Lo Pseudo-Dionigi parla di nove ordini degli angeli, i cui nomi aveva trovato nella Scrittura e poi aveva sistemato a suo modo, dagli angeli semplici fino ai serafini. San Bonaventura interpreta questi ordini degli angeli come gradini nell'avvicinamento della creatura a Dio. Così essi possono rappresentare il cammino umano, la salita verso la comunione con Dio. Per san Bonaventura non c'è alcun dubbio: san Francesco d'Assisi apparteneva all'ordine serafico, al supremo ordine, al coro dei serafini, cioè: era puro fuoco di amore. E così avrebbero dovuto essere i francescani. Ma san

Bonaventura sapeva bene che questo ultimo grado di avvicinamento a Dio non può essere inserito in un ordinamento giuridico, ma è sempre un dono particolare di Dio. Per questo la struttura dell'Ordine francescano è più modesta, più realista, ma deve, però, aiutare i membri ad avvicinarsi sempre più ad un'esistenza serafica di puro amore. Mercoledì scorso ho parlato su questa sintesi tra realismo sobrio e radicalità evangelica nel pensiero e nell'agire di san Bonaventura.

2. San Bonaventura, però, ha trovato negli scritti dello Pseudo-Dionigi un altro elemento, per lui ancora più importante. Mentre per sant'Agostino l'*intellectus*, il vedere con la ragione ed il cuore, è l'ultima categoria della conoscenza, lo Pseudo-Dionigi fa ancora un altro passo: nella salita verso Dio si può arrivare ad un punto in cui la ragione non vede più. Ma nella notte dell'intelletto l'amore vede ancora – vede quanto rimane inaccessibile per la ragione. L'amore si estende oltre la ragione, vede di più, entra più profondamente nel mistero di Dio. San Bonaventura fu affascinato da questa visione, che s'incontrava con la sua spiritualità francescana. Proprio nella notte oscura della Croce appare tutta la grandezza dell'amore divino; dove la ragione non vede più, vede l'amore. Le parole conclusive del suo "Itinerario della mente in Dio", ad una lettura superficiale, possono apparire come espressione esagerata di una devozione senza contenuto; lette, invece, alla luce della teologia della Croce di san Bonaventura, esse sono un'espressione limpida e realistica della spiritualità francescana: "Se ora brami sapere come ciò avvenga (cioè la salita verso Dio), interroga la grazia, non la dottrina; il desiderio, non l'intelletto; il gemito della preghiera, non lo studio della lettera; ... non la luce, ma il fuoco che tutto infiamma e trasporta in Dio" (VII, 6). Tutto questo non è anti-intellettuale e non è anti-razionale: suppone il cammino della ragione, ma lo trascende nell'amore del Cristo crocifisso. Con questa trasformazione della mistica dello Pseudo-Dionigi, san Bonaventura si pone agli inizi di una grande corrente mistica, che ha molto elevato e purificato la mente umana: è un vertice nella storia dello spirito umano.

Questa teologia della Croce, nata dall'incontro tra la teologia dello Pseudo-Dionigi e la spiritualità francescana, non ci deve far dimenticare che san Bonaventura condivide con san Francesco d'Assisi anche l'amore per il creato, la gioia per la bellezza della creazione di Dio. Cito su questo punto una frase del primo capitolo dell'"Itinerario": "Colui... che non vede gli splendori innumerevoli delle creature, è cieco; colui che non si sveglia per le tante voci, è sordo; colui che per tutte queste meraviglie non loda Dio, è muto; colui che da tanti segni non si innalza al primo principio, è stolto" (I, 15). Tutta la creazione parla ad alta voce di Dio, del Dio buono e bello; del suo amore.

Tutta la nostra vita è quindi per san Bonaventura un "itinerario", un pellegrinaggio – una salita verso Dio. Ma con le nostre sole forze non possiamo salire verso l'altezza di Dio. Dio stesso deve aiutarci, deve "tirarci" in alto. Perciò è necessaria la preghiera. La preghiera - così dice il Santo - è la madre e l'origine della elevazione - "*sursum actio*", azione che ci porta in alto - dice Bonaventura. Concludo perciò con la preghiera, con la quale comincia il suo "Itinerario": "Preghiamo dunque e diciamo al Signore Dio nostro: 'Conducimi, Signore, nella tua via e io camminerò nella tua verità. Si rallegri il mio cuore nel temere il tuo nome' " (I, 1).

(Piazza San Pietro, Udienza generale di Mercoledì 17 marzo 2010)

SANT'ALBERTO MAGNO

Cari fratelli e sorelle,

uno dei più grandi maestri della teologia medioevale è sant'Alberto Magno. Il titolo di “grande” (*magnus*), con il quale egli è passato alla storia, indica la vastità e la profondità della sua dottrina, che egli associò alla santità della vita. Ma già i suoi contemporanei non esitavano ad attribuirgli titoli eccellenti; un suo discepolo, Ulrico di Strasburgo, lo definì “stupore e miracolo della nostra epoca”.

Nacque in Germania all'inizio del XIII secolo, e ancora molto giovane si recò in Italia, a Padova, sede di una delle più famose università del Medioevo. Si dedicò allo studio delle cosiddette “arti liberali”: grammatica, retorica, dialettica, aritmetica, geometria, astronomia e musica, cioè della cultura generale, manifestando quel tipico interesse per le scienze naturali, che sarebbe diventato ben presto il campo prediletto della sua specializzazione. Durante il soggiorno a Padova, frequentò la chiesa dei Domenicani, ai quali poi si unì con la professione dei voti religiosi. Le fonti agiografiche lasciano capire che Alberto maturò gradualmente questa decisione. Il rapporto intenso con Dio, l'esempio di santità dei Frati domenicani, l'ascolto dei sermoni del Beato Giordano di Sassonia, successore di san Domenico nella guida dell'Ordine dei Predicatori, furono i fattori decisivi che lo aiutarono a superare ogni dubbio, vincendo anche resistenze familiari. Spesso, negli anni della giovinezza, Dio ci parla e ci indica il progetto della nostra vita. Come per Alberto, anche per tutti noi la preghiera personale nutrita dalla Parola del Signore, la frequenza ai Sacramenti e la guida spirituale di uomini illuminati sono i mezzi per scoprire e seguire la voce di Dio. Ricevette l'abito religioso dal beato Giordano di Sassonia.

Dopo l'ordinazione sacerdotale, i Superiori lo destinarono all'insegnamento in vari centri di studi teologici annessi ai conventi dei Padri domenicani. Le brillanti qualità intellettuali gli permisero di perfezionare lo studio della teologia nell'università più celebre dell'epoca, quella di Parigi. Fin da allora sant'Alberto intraprese quella straordinaria attività di scrittore, che avrebbe poi proseguito per tutta la vita.

Gli furono assegnati compiti prestigiosi. Nel 1248 fu incaricato di aprire uno studio teologico a Colonia, uno dei capoluoghi più importanti della Germania, dove egli visse a più riprese, e che divenne la sua città di adozione. Da Parigi portò con sé a Colonia un allievo eccezionale, Tommaso d'Aquino. Basterebbe solo il merito di essere stato maestro di san Tommaso, per nutrire profonda ammirazione verso sant'Alberto. Tra questi due grandi teologi si instaurò un rapporto di reciproca stima e amicizia, attitudini umane che aiutano molto lo sviluppo della scienza. Nel 1254 Alberto fu eletto Provinciale della “Provincia Teutoniae” – teutonica - dei Padri domenicani, che comprendeva comunità diffuse in un vasto territorio del Centro e del Nord-Europa. Egli si distinse per lo zelo con cui esercitò tale ministero, visitando le comunità e richiamando costantemente i confratelli alla fedeltà, agli insegnamenti e agli esempi di san Domenico.

Le sue doti non sfuggirono al Papa di quell'epoca, Alessandro IV, che volle Alberto per un certo tempo accanto a sé ad Anagni - dove i Papi si recavano di frequente - a Roma stessa e a Viterbo, per avvalersi della sua consulenza teologica. Lo stesso Sommo Pontefice lo nominò Vescovo di Ratisbona, una grande e famosa diocesi, che si trovava, però, in un momento difficile. Dal 1260 al

1262 Alberto svolse questo ministero con infaticabile dedizione, riuscendo a portare pace e concordia nella città, a riorganizzare parrocchie e conventi, e a dare nuovo impulso alle attività caritative.

Negli anni 1263-1264 Alberto predicava in Germania ed in Boemia, incaricato dal Papa Urbano IV, per ritornare poi a Colonia e riprendere la sua missione di docente, di studioso e di scrittore. Essendo un uomo di preghiera, di scienza e di carità, godeva di grande autorevolezza nei suoi interventi, in varie vicende della Chiesa e della società del tempo: fu soprattutto uomo di riconciliazione e di pace a Colonia, dove l'Arcivescovo era entrato in duro contrasto con le istituzioni cittadine; si prodigò durante lo svolgimento del II Concilio di Lione, nel 1274, convocato dal Papa Gregorio X per favorire l'unione con i Greci, dopo la separazione del grande scisma d'Oriente del 1054; egli chiarì il pensiero di Tommaso d'Aquino, che era stato oggetto di obiezioni e persino di condanne del tutto ingiustificate.

Morì nella cella del suo convento della Santa Croce a Colonia nel 1280, e ben presto fu venerato dai confratelli. La Chiesa lo propose al culto dei fedeli con la beatificazione, nel 1622, e con la canonizzazione, nel 1931, quando il Papa Pio XI lo proclamò Dottore della Chiesa. Si trattava di un riconoscimento indubbiamente appropriato a questo grande uomo di Dio e insigne studioso non solo delle verità della fede, ma di moltissimi altri settori del sapere; infatti, dando uno sguardo ai titoli delle numerosissime opere, ci si rende conto che la sua cultura ha qualcosa di prodigioso, e che i suoi interessi enciclopedici lo portarono a occuparsi non solamente di filosofia e di teologia, come altri contemporanei, ma anche di ogni altra disciplina allora conosciuta, dalla fisica alla chimica, dall'astronomia alla mineralogia, dalla botanica alla zoologia. Per questo motivo il Papa Pio XII lo nominò patrono dei cultori delle scienze naturali ed è chiamato anche "Doctor universalis" proprio per la vastità dei suoi interessi e del suo sapere.

Certamente, i metodi scientifici adoperati da sant'Alberto Magno non sono quelli che si sarebbero affermati nei secoli successivi. Il suo metodo consisteva semplicemente nell'osservazione, nella descrizione e nella classificazione dei fenomeni studiati, ma così ha aperto la porta per i lavori futuri.

Egli ha ancora molto da insegnare a noi. Soprattutto, sant'Alberto mostra che tra fede e scienza non vi è opposizione, nonostante alcuni episodi di incomprensione che si sono registrati nella storia. Un uomo di fede e di preghiera, quale fu sant'Alberto Magno, può coltivare serenamente lo studio delle scienze naturali e progredire nella conoscenza del micro e del macrocosmo, scoprendo le leggi proprie della materia, poiché tutto questo concorre ad alimentare la sete e l'amore di Dio. La Bibbia ci parla della creazione come del primo linguaggio attraverso il quale Dio – che è somma intelligenza – ci rivela qualcosa di sé. Il libro della Sapienza, per esempio, afferma che i fenomeni della natura, dotati di grandezza e bellezza, sono come le opere di un artista, attraverso le quali, per analogia, noi possiamo conoscere l'Autore del creato (cfr *Sap.* 13,5). Con una similitudine classica nel Medioevo e nel Rinascimento si può paragonare il mondo naturale a un libro scritto da Dio, che noi leggiamo in base ai diversi approcci delle scienze (cfr *Discorso ai partecipanti alla Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze*, 31 Ottobre 2008). Quanti scienziati, infatti, sulla scia di sant'Alberto Magno, hanno portato avanti le loro ricerche ispirati da stupore e gratitudine di fronte al mondo che, ai loro occhi di studiosi e di credenti, appariva e appare come l'opera buona di un Creatore sapiente e amorevole! Lo studio scientifico si trasforma allora in un inno di lode. Lo aveva ben compreso un grande astrofisico dei nostri tempi, di cui è stata introdotta la causa di beatificazione, Enrico Medi, il quale scrisse: "Oh, voi misteriose galassie ..., io vi vedo, vi calcolo, vi intendo, vi studio e vi scopro, vi penetro e vi raccolgo. Da voi io prendo la luce e ne faccio scienza, prendo il moto e ne fo sapienza, prendo lo sfavillio dei colori e ne fo poesia; io prendo voi stelle nelle mie mani, e tremando nell'unità dell'essere mio vi alzo al di sopra di voi stesse, e in preghiera vi porgo al Creatore, che solo per mezzo mio voi stelle potete adorare" (*Le opere. Inno alla creazione*).

Sant'Alberto Magno ci ricorda che tra scienza e fede c'è amicizia, e che gli uomini di scienza possono percorrere, attraverso la loro vocazione allo studio della natura, un autentico e affascinante percorso di santità.

La sua straordinaria apertura di mente si rivela anche in un'operazione culturale che egli intraprese con successo, cioè nell'accoglienza e nella valorizzazione del pensiero di Aristotele. Ai tempi di sant'Alberto, infatti, si stava diffondendo la conoscenza di numerose opere di questo grande filosofo greco vissuto nel quarto secolo prima di Cristo, soprattutto nell'ambito dell'etica e della metafisica. Esse dimostravano la forza della ragione, spiegavano con lucidità e chiarezza il senso e la struttura della realtà, la sua intelligibilità, il valore e il fine delle azioni umane. Sant'Alberto Magno ha aperto la porta per la recezione completa della filosofia di Aristotele nella filosofia e teologia medioevale, una recezione elaborata poi in modo definitivo da S. Tommaso. Questa recezione di una filosofia, diciamo, pagana pre-cristiana fu un'autentica rivoluzione culturale per quel tempo. Eppure, molti pensatori cristiani temevano la filosofia di Aristotele, la filosofia non cristiana, soprattutto perché essa, presentata dai suoi commentatori arabi, era stata interpretata in modo da apparire, almeno in alcuni punti, come del tutto inconciliabile con la fede cristiana. Si poneva cioè un dilemma: fede e ragione sono in contrasto tra loro o no?

Sta qui uno dei grandi meriti di sant'Alberto: con rigore scientifico studiò le opere di Aristotele, convinto che tutto ciò che è realmente razionale è compatibile con la fede rivelata nelle Sacre Scritture. In altre parole, sant'Alberto Magno, ha così contribuito alla formazione di una filosofia autonoma, distinta dalla teologia e unita con essa solo dall'unità della verità. Così è nata nel XIII secolo una chiara distinzione tra questi due saperi, filosofia e teologia, che, in dialogo tra di loro, cooperano armoniosamente alla scoperta dell'autentica vocazione dell'uomo, assetato di verità e di beatitudine: ed è soprattutto la teologia, definita da sant'Alberto "scienza affettiva", quella che indica all'uomo la sua chiamata alla gioia eterna, una gioia che sgorga dalla piena adesione alla verità.

Sant'Alberto Magno fu capace di comunicare questi concetti in modo semplice e comprensibile. Autentico figlio di san Domenico, predicava volentieri al popolo di Dio, che rimaneva conquistato dalla sua parola e dall'esempio della sua vita.

Cari fratelli e sorelle, preghiamo il Signore perché non vengano mai a mancare nella santa Chiesa teologi dotti, pii e sapienti come sant'Alberto Magno e aiuti ciascuno di noi a fare propria la "formula della santità" che egli seguì nella sua vita: "Volere tutto ciò che io voglio per la gloria di Dio, come Dio vuole per la sua gloria tutto ciò che Egli vuole", conformarsi cioè sempre alla volontà di Dio per volere e fare tutto solo e sempre per la Sua gloria.

(Piazza San Pietro, Udienza generale di Mercoledì 24 marzo 2010)

SAN TOMMASO D' AQUINO – I: LA VITA

Cari fratelli e sorelle,

dopo alcune catechesi sul sacerdozio e i miei ultimi viaggi, ritorniamo oggi al nostro tema principale, alla meditazione cioè di alcuni grandi pensatori del Medio Evo. Avevamo visto ultimamente la grande figura di san Bonaventura, francescano, e oggi vorrei parlare di colui che la Chiesa chiama il *Doctor communis*: cioè san Tommaso d'Aquino. Il mio venerato Predecessore, il Papa Giovanni Paolo II, nella sua Enciclica *Fides et ratio* ha ricordato che san Tommaso “è sempre stato proposto dalla Chiesa come maestro di pensiero e modello del retto modo di fare teologia” (n. 43). Non sorprende che, dopo sant'Agostino, tra gli scrittori ecclesiastici menzionati nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, san Tommaso venga citato più di ogni altro, per ben sessantuno volte! Egli è stato chiamato anche il *Doctor Angelicus*, forse per le sue virtù, in particolare la sublimità del pensiero e la purezza della vita.

Tommaso nacque tra il 1224 e il 1225 nel castello che la sua famiglia, nobile e facoltosa, possedeva a Roccasecca, nei pressi di Aquino, vicino alla celebre abbazia di Montecassino, dove fu inviato dai genitori per ricevere i primi elementi della sua istruzione. Qualche anno dopo si trasferì nella capitale del Regno di Sicilia, Napoli, dove Federico II aveva fondato una prestigiosa Università. In essa veniva insegnato, senza le limitazioni vigenti altrove, il pensiero del filosofo greco Aristotele, al quale il giovane Tommaso venne introdotto, e di cui intuì subito il grande valore. Ma soprattutto, in quegli anni trascorsi a Napoli, nacque la sua vocazione domenicana. Tommaso fu infatti attratto dall'ideale dell'Ordine fondato non molti anni prima da san Domenico. Tuttavia, quando rivestì l'abito domenicano, la sua famiglia si oppose a questa scelta, ed egli fu costretto a lasciare il convento e a trascorrere qualche tempo in famiglia.

Nel 1245, ormai maggiorenne, poté riprendere il suo cammino di risposta alla chiamata di Dio. Fu inviato a Parigi per studiare teologia sotto la guida di un altro santo, Alberto Magno, sul quale ho parlato recentemente. Alberto e Tommaso strinsero una vera e profonda amicizia e impararono a stimarsi e a volersi bene, al punto che Alberto volle che il suo discepolo lo seguisse anche a Colonia, dove egli era stato inviato dai Superiori dell'Ordine a fondare uno studio teologico. Tommaso prese allora contatto con tutte le opere di Aristotele e dei suoi commentatori arabi, che Alberto illustrava e spiegava.

In quel periodo, la cultura del mondo latino era stata profondamente stimolata dall'incontro con le opere di Aristotele, che erano rimaste ignote per molto tempo. Si trattava di scritti sulla natura della conoscenza, sulle scienze naturali, sulla metafisica, sull'anima e sull'etica, ricchi di informazioni e di intuizioni che apparivano valide e convincenti. Era tutta una visione completa del mondo sviluppata senza e prima di Cristo, con la pura ragione, e sembrava imporsi alla ragione come “la” visione stessa; era, quindi, un incredibile fascino per i giovani vedere e conoscere questa filosofia. Molti accolsero con entusiasmo, anzi con entusiasmo acritico, questo enorme bagaglio del sapere antico, che sembrava poter rinnovare vantaggiosamente la cultura, aprire totalmente nuovi orizzonti. Altri, però, temevano che il pensiero pagano di Aristotele fosse in opposizione alla fede cristiana, e si rifiutavano di studiarlo. Si incontrarono due culture: la cultura pre-cristiana di Aristotele, con la sua radicale razionalità, e la classica cultura cristiana. Certi ambienti erano condotti al rifiuto di Aristotele anche dalla presentazione che di tale filosofo era stata fatta dai commentatori arabi Avicenna e Averroè.

Infatti, furono essi ad aver trasmesso al mondo latino la filosofia aristotelica. Per esempio, questi commentatori avevano insegnato che gli uomini non dispongono di un'intelligenza personale, ma che vi è un unico intelletto universale, una sostanza spirituale comune a tutti, che opera in tutti come "unica": quindi una depersonalizzazione dell'uomo. Un altro punto discutibile veicolato dai commentatori arabi era quello secondo il quale il mondo è eterno come Dio. Si scatenarono comprensibilmente dispute a non finire nel mondo universitario e in quello ecclesiastico. La filosofia aristotelica si andava diffondendo addirittura tra la gente semplice.

Tommaso d'Aquino, alla scuola di Alberto Magno, svolse un'operazione di fondamentale importanza per la storia della filosofia e della teologia, direi per la storia della cultura: studiò a fondo Aristotele e i suoi interpreti, procurandosi nuove traduzioni latine dei testi originali in greco. Così non si appoggiava più solo ai commentatori arabi, ma poteva leggere personalmente i testi originali, e commentò gran parte delle opere aristoteliche, distinguendovi ciò che era valido da ciò che era dubbio o da rifiutare del tutto, mostrando la consonanza con i dati della Rivelazione cristiana e utilizzando largamente e acutamente il pensiero aristotelico nell'esposizione degli scritti teologici che compose. In definitiva, Tommaso d'Aquino mostrò che tra fede cristiana e ragione sussiste una naturale armonia. E questa è stata la grande opera di Tommaso, che in quel momento di scontro tra due culture - quel momento nel quale sembrava che la fede dovesse arrendersi davanti alla ragione - ha mostrato che esse vanno insieme, che quanto appariva ragione non compatibile con la fede non era ragione, e quanto appariva fede non era fede, in quanto opposta alla vera razionalità; così egli ha creato una nuova sintesi, che ha formato la cultura dei secoli seguenti.

Per le sue eccellenti doti intellettuali, Tommaso fu richiamato a Parigi come professore di teologia sulla cattedra domenicana. Qui iniziò anche la sua produzione letteraria, che proseguì fino alla morte, e che ha del prodigioso: commenti alla Sacra Scrittura, perché il professore di teologia era soprattutto interprete della Scrittura, commenti agli scritti di Aristotele, opere sistematiche poderose, tra cui eccelle la *Summa Theologiae*, trattati e discorsi su vari argomenti. Per la composizione dei suoi scritti, era coadiuvato da alcuni segretari, tra i quali il confratello Reginaldo di Piperno, che lo seguì fedelmente e al quale fu legato da fraterna e sincera amicizia, caratterizzata da una grande confidenza e fiducia. È questa una caratteristica dei santi: coltivano l'amicizia, perché essa è una delle manifestazioni più nobili del cuore umano e ha in sé qualche cosa di divino, come Tommaso stesso ha spiegato in alcune *quaestiones* della *Summa Theologiae*, in cui scrive: "La carità è l'amicizia dell'uomo con Dio principalmente, e con gli esseri che a Lui appartengono" (II, q. 23, a.1).

Non rimase a lungo e stabilmente a Parigi. Nel 1259 partecipò al Capitolo Generale dei Domenicani a Valenciennes dove fu membro di una commissione che stabilì il programma di studi nell'Ordine. Dal 1261 al 1265, poi, Tommaso era ad Orvieto. Il Pontefice Urbano IV, che nutriva per lui una grande stima, gli commissionò la composizione dei testi liturgici per la festa del *Corpus Domini*, che celebriamo domani, istituita in seguito al miracolo eucaristico di Bolsena. Tommaso ebbe un'anima squisitamente eucaristica. I bellissimi inni che la liturgia della Chiesa canta per celebrare il mistero della presenza reale del Corpo e del Sangue del Signore nell'Eucaristia sono attribuiti alla sua fede e alla sua sapienza teologica. Dal 1265 fino al 1268 Tommaso risiedette a Roma, dove, probabilmente, dirigeva uno *Studium*, cioè una Casa di studi dell'Ordine, e dove iniziò a scrivere la sua *Summa Theologiae* (cfr Jean-Pierre Torrell, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monf., 1994, pp. 118-184).

Nel 1269 fu richiamato a Parigi per un secondo ciclo di insegnamento. Gli studenti - si può capire - erano entusiasti delle sue lezioni. Un suo ex-allievo dichiarò che una grandissima moltitudine di studenti seguiva i corsi di Tommaso, tanto che le aule riuscivano a stento a contenerli e aggiungeva, con un'annotazione personale, che "ascoltarlo era per lui una felicità profonda". L'interpretazione di Aristotele data da Tommaso non era accettata da tutti, ma persino i suoi avversari in campo

accademico, come Goffredo di Fontaines, ad esempio, ammettevano che la dottrina di frate Tommaso era superiore ad altre per utilità e valore e serviva da correttivo a quelle di tutti gli altri dottori. Forse anche per sottrarlo alle vivaci discussioni in atto, i Superiori lo inviarono ancora una volta a Napoli, per essere a disposizione del re Carlo I, che intendeva riorganizzare gli studi universitari.

Oltre che allo studio e all'insegnamento, Tommaso si dedicò pure alla predicazione al popolo. E anche il popolo volentieri andava ad ascoltarlo. Direi che è veramente una grande grazia quando i teologi sanno parlare con semplicità e fervore ai fedeli. Il ministero della predicazione, d'altra parte, aiuta gli stessi studiosi di teologia a un sano realismo pastorale, e arricchisce di vivaci stimoli la loro ricerca.

Gli ultimi mesi della vita terrena di Tommaso restano circondati da un'atmosfera particolare, misteriosa direi. Nel dicembre del 1273 chiamò il suo amico e segretario Reginaldo per comunicargli la decisione di interrompere ogni lavoro, perché, durante la celebrazione della Messa, aveva compreso, in seguito a una rivelazione soprannaturale, che quanto aveva scritto fino ad allora era solo "un mucchio di paglia". È un episodio misterioso, che ci aiuta a comprendere non solo l'umiltà personale di Tommaso, ma anche il fatto che tutto ciò che riusciamo a pensare e a dire sulla fede, per quanto elevato e puro, è infinitamente superato dalla grandezza e dalla bellezza di Dio, che ci sarà rivelata in pienezza nel Paradiso. Qualche mese dopo, sempre più assorto in una pensosa meditazione, Tommaso morì mentre era in viaggio verso Lione, dove si stava recando per prendere parte al Concilio Ecumenico indetto dal Papa Gregorio X. Si spense nell'Abbazia cistercense di Fossanova, dopo aver ricevuto il Viatico con sentimenti di grande pietà.

La vita e l'insegnamento di san Tommaso d'Aquino si potrebbero riassumere in un episodio tramandato dagli antichi biografi. Mentre il Santo, come suo solito, era in preghiera davanti al Crocifisso, al mattino presto nella Cappella di San Nicola, a Napoli, Domenico da Caserta, il sacrestano della chiesa, sentì svolgersi un dialogo. Tommaso chiedeva, preoccupato, se quanto aveva scritto sui misteri della fede cristiana era giusto. E il Crocifisso rispose: "Tu hai parlato bene di me, Tommaso. Quale sarà la tua ricompensa?". E la risposta che Tommaso diede è quella che anche noi, amici e discepoli di Gesù, vorremmo sempre dirgli: "Nient'altro che Te, Signore!" (*Ibid.*, p. 320).

(Piazza San Pietro, Udienza generale di Mercoledì 2 giugno 2010)

SAN TOMMASO D' AQUINO – II: LA RIFLESSIONE FILOSOFICA

Cari fratelli e sorelle,

oggi vorrei continuare la presentazione di san Tommaso d'Aquino, un teologo di tale valore che lo studio del suo pensiero è stato esplicitamente raccomandato dal Concilio Vaticano II in due documenti, il decreto *Optatam totius*, sulla formazione al sacerdozio, e la dichiarazione *Gravissimum educationis*, che tratta dell'educazione cristiana. Del resto, già nel 1880 il Papa Leone XIII, suo grande estimatore e promotore di studi tomistici, volle dichiarare san Tommaso Patrono delle Scuole e delle Università Cattoliche.

Il motivo principale di questo apprezzamento risiede non solo nel contenuto del suo insegnamento, ma anche nel metodo da lui adottato, soprattutto la sua nuova sintesi e distinzione tra filosofia e teologia. I Padri della Chiesa si trovavano confrontati con diverse filosofie di tipo platonico, nelle quali si presentava una visione completa del mondo e della vita, includendo la questione di Dio e della religione. Nel confronto con queste filosofie, loro stessi avevano elaborato una visione completa della realtà, partendo dalla fede e usando elementi del platonismo, per rispondere alle questioni essenziali degli uomini. Questa visione, basata sulla rivelazione biblica ed elaborata con un platonismo corretto alla luce della fede, essi la chiamavano la "filosofia nostra". La parola "filosofia" non era quindi espressione di un sistema puramente razionale e, come tale, distinto dalla fede, ma indicava una visione complessiva della realtà, costruita nella luce della fede, ma fatta propria e pensata dalla ragione; una visione che, certo, andava oltre le capacità proprie della ragione, ma che, come tale, era anche soddisfacente per essa. Per san Tommaso l'incontro con la filosofia pre-cristiana di Aristotele (morto circa nel 322 a.C.) apriva una prospettiva nuova. La filosofia aristotelica era, ovviamente, una filosofia elaborata senza conoscenza dell'Antico e del Nuovo Testamento, una spiegazione del mondo senza rivelazione, per la sola ragione. E questa razionalità conseguente era convincente. Così la vecchia forma della "filosofia nostra" dei Padri non funzionava più. La relazione tra filosofia e teologia, tra fede e ragione, era da ripensare. Esisteva una "filosofia" completa e convincente in se stessa, una razionalità precedente la fede, e poi la "teologia", un pensare con la fede e nella fede. La questione pressante era questa: il mondo della razionalità, la filosofia pensata senza Cristo, e il mondo della fede sono compatibili? Oppure si escludono? Non mancavano elementi che affermavano l'incompatibilità tra i due mondi, ma san Tommaso era fermamente convinto della loro compatibilità - anzi che la filosofia elaborata senza conoscenza di Cristo quasi aspettava la luce di Gesù per essere completa. Questa è stata la grande "sorpresa" di san Tommaso, che ha determinato il suo cammino di pensatore. Mostrare questa indipendenza di filosofia e teologia e, nello stesso tempo, la loro reciproca relazionalità è stata la missione storica del grande maestro. E così si capisce che, nel XIX secolo, quando si dichiarava fortemente l'incompatibilità tra ragione moderna e fede, Papa Leone XIII indicò san Tommaso come guida nel dialogo tra l'una e l'altra. Nel suo lavoro teologico, san Tommaso suppone e concretizza questa relazionalità. La fede consolida, integra e illumina il patrimonio di verità che la ragione umana acquisisce. La fiducia che san Tommaso accorda a questi due strumenti della conoscenza - la fede e la ragione - può essere ricondotta alla convinzione che entrambe provengono dall'unica sorgente di ogni verità, il *Logos* divino, che opera sia nell'ambito della creazione, sia in quello della redenzione.

Insieme con l'accordo tra ragione e fede, si deve riconoscere, d'altra parte, che esse si avvalgono di procedimenti conoscitivi differenti. La ragione accoglie una verità in forza della sua evidenza intrinseca, mediata o immediata; la fede, invece, accetta una verità in base all'autorità della Parola di Dio che si rivela. Scrive san Tommaso al principio della sua *Summa Theologiae*: "Duplice è l'ordine delle scienze; alcune procedono da principi conosciuti mediante il lume naturale della ragione, come la matematica, la geometria e simili; altre procedono da principi conosciuti mediante una scienza superiore: come la prospettiva procede da principi conosciuti mediante la geometria e la musica da principi conosciuti mediante la matematica. E in questo modo la sacra dottrina (cioè la teologia) è scienza perché procede dai principi conosciuti attraverso il lume di una scienza superiore, cioè la scienza di Dio e dei santi" (I, q. 1, a. 2). Questa distinzione assicura l'autonomia tanto delle scienze umane, quanto delle scienze teologiche. Essa però non equivale a separazione, ma implica piuttosto una reciproca e vantaggiosa collaborazione. La fede, infatti, protegge la ragione da ogni tentazione di sfiducia nelle proprie capacità, la stimola ad aprirsi a orizzonti sempre più vasti, tiene viva in essa la ricerca dei fondamenti e, quando la ragione stessa si applica alla sfera soprannaturale del rapporto tra Dio e uomo, arricchisce il suo lavoro. Secondo san Tommaso, per esempio, la ragione umana può senz'altro giungere all'affermazione dell'esistenza di un unico Dio, ma solo la fede, che accoglie la Rivelazione divina, è in grado di attingere al mistero dell'Amore di Dio Uno e Trino. D'altra parte, non è soltanto la fede che aiuta la ragione. Anche la ragione, con i suoi mezzi, può fare qualcosa di importante per la fede, rendendole un triplice servizio che san Tommaso riassume nel proemio del suo commento al *De Trinitate* di Boezio: "Dimostrare i fondamenti della fede; spiegare mediante similitudini le verità della fede; respingere le obiezioni che si sollevano contro la fede" (q. 2, a. 2). Tutta la storia della teologia è, in fondo, l'esercizio di questo impegno dell'intelligenza, che mostra l'intelligibilità della fede, la sua articolazione e armonia interna, la sua ragionevolezza e la sua capacità di promuovere il bene dell'uomo. La correttezza dei ragionamenti teologici e il loro reale significato conoscitivo si basano sul valore del linguaggio teologico, che è, secondo san Tommaso, principalmente un linguaggio analogico. La distanza tra Dio, il Creatore, e l'essere delle sue creature è infinita; la dissimilitudine è sempre più grande che la similitudine (cfr *DS* 806). Ciononostante, in tutta la differenza tra Creatore e creatura, esiste un'analogia tra l'essere creato e l'essere del Creatore, che ci permette di parlare con parole umane su Dio.

San Tommaso ha fondato la dottrina dell'analogia, oltre che su argomentazioni squisitamente filosofiche, anche sul fatto che con la Rivelazione Dio stesso ci ha parlato e ci ha, dunque, autorizzato a parlare di Lui. Ritengo importante richiamare questa dottrina. Essa, infatti, ci aiuta a superare alcune obiezioni dell'ateismo contemporaneo, il quale nega che il linguaggio religioso sia fornito di un significato oggettivo, e sostiene invece che abbia solo un valore soggettivo o semplicemente emotivo. Questa obiezione risulta dal fatto che il pensiero positivista è convinto che l'uomo non conosce l'essere, ma solo le funzioni sperimentabili della realtà. Con san Tommaso e con la grande tradizione filosofica noi siamo convinti, che, in realtà, l'uomo non conosce solo le funzioni, oggetto delle scienze naturali, ma conosce qualcosa dell'essere stesso - per esempio conosce la persona, il Tu dell'altro, e non solo l'aspetto fisico e biologico del suo essere.

Alla luce di questo insegnamento di san Tommaso, la teologia afferma che, per quanto limitato, il linguaggio religioso è dotato di senso - perché tocchiamo l'essere -, come una freccia che si dirige verso la realtà che significa. Questo accordo fondamentale tra ragione umana e fede cristiana è ravvisato in un altro principio basilare del pensiero dell'Aquinate: la Grazia divina non annulla, ma suppone e perfeziona la natura umana. Quest'ultima, infatti, anche dopo il peccato, non è completamente corrotta, ma ferita e indebolita. La Grazia, elargita da Dio e comunicata attraverso il Mistero del Verbo incarnato, è un dono assolutamente gratuito con cui la natura viene guarita, potenziata e aiutata a perseguire il desiderio innato nel cuore di ogni uomo e di ogni donna: la felicità. Tutte le facoltà dell'essere umano vengono purificate, trasformate ed elevate dalla Grazia divina.

Un'importante applicazione di questa relazione tra la natura e la Grazia si ravvisa nella teologia morale di san Tommaso d'Aquino, che risulta di grande attualità. Al centro del suo insegnamento in questo campo, egli pone la legge nuova, che è la legge dello Spirito Santo. Con uno sguardo profondamente evangelico, insiste sul fatto che questa legge è la Grazia dello Spirito Santo data a tutti coloro che credono in Cristo. A tale Grazia si unisce l'insegnamento scritto e orale delle verità dottrinali e morali, trasmesso dalla Chiesa. San Tommaso, sottolineando il ruolo fondamentale, nella vita morale, dell'azione dello Spirito Santo, della Grazia, da cui scaturiscono le virtù teologali e morali, fa comprendere che ogni cristiano può raggiungere le alte prospettive del "Sermone della Montagna" se vive un rapporto autentico di fede in Cristo, se si apre all'azione del suo Santo Spirito. Però – aggiunge l'Aquinate – “anche se la grazia è più efficace della natura, tuttavia la natura è più essenziale per l'uomo” (*Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 6, ad 2), per cui, nella prospettiva morale cristiana, c'è un posto per la ragione, la quale è capace di discernere la legge morale naturale. La ragione può riconoscerla considerando ciò che è bene fare e ciò che è bene evitare per il conseguimento di quella felicità che sta a cuore a ciascuno, e che impone anche una responsabilità verso gli altri, e, dunque, la ricerca del bene comune. In altre parole, le virtù dell'uomo, teologali e morali, sono radicate nella natura umana. La Grazia divina accompagna, sostiene e spinge l'impegno etico ma, di per sé, secondo san Tommaso, tutti gli uomini, credenti e non credenti, sono chiamati a riconoscere le esigenze della natura umana espresse nella legge naturale e ad ispirarsi ad essa nella formulazione delle leggi positive, quelle cioè emanate dalle autorità civili e politiche per regolare la convivenza umana. Quando la legge naturale e la responsabilità che essa implica sono negate, si apre drammaticamente la via al relativismo etico sul piano individuale e al totalitarismo dello Stato sul piano politico. La difesa dei diritti universali dell'uomo e l'affermazione del valore assoluto della dignità della persona postulano un fondamento. Non è proprio la legge naturale questo fondamento, con i valori non negoziabili che essa indica? Il Venerabile Giovanni Paolo II scriveva nella sua Enciclica *Evangelium vitae* parole che rimangono di grande attualità: “Urge dunque, per l'avvenire della società e lo sviluppo di una sana democrazia, riscoprire l'esistenza di valori umani e morali essenziali e nativi, che scaturiscono dalla verità stessa dell'essere umano, ed esprimono e tutelano la dignità della persona: valori, pertanto, che nessun individuo, nessuna maggioranza e nessuno Stato potranno mai creare, modificare o distruggere, ma dovranno solo riconoscere, rispettare e promuovere” (n. 71).

In conclusione, Tommaso ci propone un concetto della ragione umana largo e fiducioso: *largo* perché non è limitato agli spazi della cosiddetta ragione empirico-scientifica, ma aperto a tutto l'essere e quindi anche alle questioni fondamentali e irrinunciabili del vivere umano; e *fiducioso* perché la ragione umana, soprattutto se accoglie le ispirazioni della fede cristiana, è promotrice di una civiltà che riconosce la dignità della persona, l'intangibilità dei suoi diritti e la cogenza dei suoi doveri. Non sorprende che la dottrina circa la dignità della persona, fondamentale per il riconoscimento dell'inviolabilità dei diritti dell'uomo, sia maturata in ambienti di pensiero che hanno raccolto l'eredità di san Tommaso d'Aquino, il quale aveva un concetto altissimo della creatura umana. La definì, con il suo linguaggio rigorosamente filosofico, come “ciò che di più perfetto si trova in tutta la natura, cioè un soggetto sussistente in una natura razionale” (*Summa Theologiae*, Ia, q. 29, a. 3).

La profondità del pensiero di san Tommaso d'Aquino sgorga – non dimentichiamolo mai – dalla sua fede viva e dalla sua pietà fervorosa, che esprimeva in preghiere ispirate, come questa in cui chiede a Dio: “Concedimi, ti prego, una volontà che ti cerchi, una sapienza che ti trovi, una vita che ti piaccia, una perseveranza che ti attenda con fiducia e una fiducia che alla fine giunga a possederti”.

(Piazza San Pietro, Udienza generale di Mercoledì 16 giugno 2010)

SAN TOMMASO D'AQUINO – III: GLI SCRITTI

Cari fratelli e sorelle,

vorrei oggi completare, con una terza parte, le mie catechesi su san Tommaso d'Aquino. Anche a più di settecento anni dopo la sua morte, possiamo imparare molto da lui. Lo ricordava anche il mio Predecessore, il Papa Paolo VI, che, in un discorso tenuto a Fossanova il 14 settembre 1974, in occasione del settimo centenario della morte di san Tommaso, si domandava: “Maestro Tommaso, quale lezione ci puoi dare?”. E rispondeva così: “la fiducia nella verità del pensiero religioso cattolico, quale da lui fu difeso, esposto, aperto alla capacità conoscitiva della mente umana” (*Insegnamenti di Paolo VI*, XII [1974], pp. 833-834). E, nello stesso giorno, ad Aquino, riferendosi sempre a san Tommaso, affermava: “tutti, quanti siamo figli fedeli della Chiesa possiamo e dobbiamo, almeno in qualche misura, essere suoi discepoli!” (*Ibid.*, p. 836).

Mettiamoci dunque anche noi alla scuola di san Tommaso e del suo capolavoro, la *Summa Theologiae*. Essa è rimasta incompiuta, e tuttavia è un'opera monumentale: contiene 512 questioni e 2669 articoli. Si tratta di un ragionamento serrato, in cui l'applicazione dell'intelligenza umana ai misteri della fede procede con chiarezza e profondità, intrecciando domande e risposte, nelle quali san Tommaso approfondisce l'insegnamento che viene dalla Sacra Scrittura e dai Padri della Chiesa, soprattutto da sant'Agostino. In questa riflessione, nell'incontro con vere domande del suo tempo, che sono anche spesso domande nostre, san Tommaso, utilizzando anche il metodo e il pensiero dei filosofi antichi, in particolare di Aristotele, arriva così a formulazioni precise, lucide e pertinenti delle verità di fede, dove la verità è dono della fede, risplende e diventa accessibile per noi, per la nostra riflessione. Tale sforzo, però, della mente umana – ricorda l'Aquinate con la sua stessa vita – è sempre illuminato dalla preghiera, dalla luce che viene dall'Alto. Solo chi vive con Dio e con i misteri può anche capire che cosa essi dicono. Nella *Summa* di Teologia, san Tommaso parte dal fatto che ci sono tre diversi modi dell'essere e dell'essenza di Dio: Dio esiste in se stesso, è il principio e la fine di tutte le cose, per cui tutte le creature procedono e dipendono da Lui; poi Dio è presente attraverso la sua Grazia nella vita e nell'attività del cristiano, dei santi; infine, Dio è presente in modo del tutto speciale nella Persona di Cristo unito qui realmente con l'uomo Gesù, e operante nei Sacramenti, che scaturiscono dalla sua opera redentrice. Perciò, la struttura di questa monumentale opera (cfr. Jean-Pierre Torrell, *La «Summa» di San Tommaso*, Milano 2003, pp. 29-75), una ricerca con “sguardo teologico” della pienezza di Dio (cfr. *Summa Theologiae*, Ia, q. 1, a. 7), è articolata in tre parti, ed è illustrata dallo stesso *Doctor Communis* – san Tommaso - con queste parole: “Lo scopo principale della sacra dottrina è quello di far conoscere Dio, e non soltanto in se stesso, ma anche in quanto è principio e fine delle cose, e specialmente della creatura ragionevole. Nell'intento di esporre questa dottrina, noi tratteremo per primo di Dio; per secondo del movimento della creatura verso Dio; e per terzo del Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi via per ascendere a Dio” (*Ibid.*, I, q. 2). È un circolo: Dio in se stesso, che esce da se stesso e ci prende per mano, così che con Cristo ritorniamo a Dio, siamo uniti a Dio, e Dio sarà tutto in tutti.

La prima parte della *Summa Theologiae* indaga dunque su Dio in se stesso, sul mistero della Trinità e sull'attività creatrice di Dio. In questa parte troviamo anche una profonda riflessione sulla realtà autentica dell'essere umano in quanto uscito dalle mani creatrici di Dio, frutto del suo amore. Da una parte siamo un essere creato, dipendente, non veniamo da noi stessi; ma, dall'altra, abbiamo una vera

autonomia, così che siamo non solo qualcosa di apparente — come dicono alcuni filosofi platonici — ma una realtà voluta da Dio come tale, e con valore in se stessa.

Nella seconda parte san Tommaso considera l'uomo, spinto dalla Grazia, nella sua aspirazione a conoscere e ad amare Dio per essere felice nel tempo e nell'eternità. Per prima cosa, l'Autore presenta i principi teologici dell'agire morale, studiando come, nella libera scelta dell'uomo di compiere atti buoni, si integrano la ragione, la volontà e le passioni, a cui si aggiunge la forza che dona la Grazia di Dio attraverso le virtù e i doni dello Spirito Santo, come pure l'aiuto che viene offerto anche dalla legge morale. Quindi l'essere umano è un essere dinamico che cerca se stesso, cerca di divenire se stesso e cerca, in questo senso, di compiere atti che lo costruiscono, lo fanno veramente uomo; e qui entra la legge morale, entra la Grazia e la propria ragione, la volontà e le passioni. Su questo fondamento san Tommaso delinea la fisionomia dell'uomo che vive secondo lo Spirito e che diventa, così, un'icona di Dio. Qui l'Aquinate si sofferma a studiare le tre virtù teologali - fede, speranza e carità -, seguite dall'esame acuto di più di cinquanta virtù morali, organizzate attorno alle quattro virtù cardinali - la prudenza, la giustizia, la temperanza e la forza. Termina poi con la riflessione sulle diverse vocazioni nella Chiesa.

Nella terza parte della *Summa*, san Tommaso studia il Mistero di Cristo - la via e la verità - per mezzo del quale noi possiamo ricongiungerci a Dio Padre. In questa sezione scrive pagine pressoché insuperate sul Mistero dell'Incarnazione e della Passione di Gesù, aggiungendo poi un'ampia trattazione sui sette Sacramenti, perché in essi il Verbo divino incarnato estende i benefici dell'Incarnazione per la nostra salvezza, per il nostro cammino di fede verso Dio e la vita eterna, rimane materialmente quasi presente con le realtà della creazione, ci tocca così nell'intimo. Parlando dei Sacramenti, san Tommaso si sofferma in modo particolare sul Mistero dell'Eucaristia, per il quale ebbe una grandissima devozione, al punto che, secondo gli antichi biografi, era solito accostare il suo capo al Tabernacolo, come per sentire palpitare il Cuore divino e umano di Gesù. In una sua opera di commento alla Scrittura, san Tommaso ci aiuta a capire l'eccellenza del Sacramento dell'Eucaristia, quando scrive: “Essendo l'Eucaristia il sacramento della Passione di nostro Signore, contiene in sé Gesù Cristo che patì per noi. Pertanto tutto ciò che è effetto della Passione di nostro Signore, è anche effetto di questo sacramento, non essendo esso altro che l'applicazione in noi della Passione del Signore” (*In Ioannem*, c.6, lect. 6, n. 963). Comprendiamo bene perché san Tommaso e altri santi abbiano celebrato la Santa Messa versando lacrime di compassione per il Signore, che si offre in sacrificio per noi, lacrime di gioia e di gratitudine.

Cari fratelli e sorelle, alla scuola dei santi, innamoriamoci di questo Sacramento! Partecipiamo alla Santa Messa con raccoglimento, per ottenerne i frutti spirituali, nutriamoci del Corpo e del Sangue del Signore, per essere incessantemente alimentati dalla Grazia divina! Intratteniamoci volentieri e frequentemente, a tu per tu, in compagnia del Santissimo Sacramento!

Quanto san Tommaso ha illustrato con rigore scientifico nelle sue opere teologiche maggiori, come appunto la *Summa Theologiae*, anche la *Summa contra Gentiles* è stato esposto anche nella sua predicazione, rivolta agli studenti e ai fedeli. Nel 1273, un anno prima della sua morte, durante l'intera Quaresima, egli tenne delle prediche nella chiesa di San Domenico Maggiore a Napoli. Il contenuto di quei sermoni è stato raccolto e conservato: sono gli *Opuscoli* in cui egli spiega il Simbolo degli Apostoli, interpreta la preghiera del Padre Nostro, illustra il Decalogo e commenta l'Ave Maria. Il contenuto della predicazione del *Doctor Angelicus* corrisponde quasi del tutto alla struttura del *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Infatti, nella catechesi e nella predicazione, in un tempo come il nostro di rinnovato impegno per l'evangelizzazione, non dovrebbero mai mancare questi argomenti fondamentali: ciò che *noi crediamo*, ed ecco il Simbolo della fede; ciò che *noi preghiamo*, ed ecco il Padre Nostro e l'Ave Maria; e ciò che *noi viviamo* come ci insegna la Rivelazione biblica, ed ecco la

legge dell'amore di Dio e del prossimo e i Dieci Comandamenti, come esplicazione di questo mandato dell'amore.

Vorrei proporre qualche esempio del contenuto, semplice, essenziale e convincente, dell'insegnamento di san Tommaso. Nel suo *Opuscolo sul Simbolo degli Apostoli* egli spiega il valore della fede. Per mezzo di essa, dice, l'anima si unisce a Dio, e si produce come un germoglio di vita eterna; la vita riceve un orientamento sicuro, e noi superiamo agevolmente le tentazioni. A chi obietta che la fede è una stoltezza, perché fa credere in qualcosa che non cade sotto l'esperienza dei sensi, san Tommaso offre una risposta molto articolata, e ricorda che questo è un dubbio inconsistente, perché l'intelligenza umana è limitata e non può conoscere tutto. Solo nel caso in cui noi potessimo conoscere perfettamente tutte le cose visibili e invisibili, allora sarebbe un'autentica stoltezza accettare delle verità per pura fede. Del resto, è impossibile vivere, osserva san Tommaso, senza fidarsi dell'esperienza altrui, là dove la personale conoscenza non arriva. È ragionevole dunque prestare fede a Dio che si rivela e alla testimonianza degli Apostoli: essi erano pochi, semplici e poveri, affranti a motivo della Crocifissione del loro Maestro; eppure molte persone sapienti, nobili e ricche si sono convertite in poco tempo all'ascolto della loro predicazione. Si tratta, in effetti, di un fenomeno storicamente prodigioso, a cui difficilmente si può dare altra ragionevole risposta, se non quella dell'incontro degli Apostoli con il Signore Risorto. Commentando l'articolo del Simbolo sull'Incarnazione del Verbo divino, san Tommaso fa alcune considerazioni. Afferma che la fede cristiana, considerando il mistero dell'Incarnazione, viene ad essere rafforzata; la speranza si eleva più fiduciosa, al pensiero che il Figlio di Dio è venuto tra noi, come uno di noi, per comunicare agli uomini la propria divinità; la carità è ravvivata, perché non vi è segno più evidente dell'amore di Dio per noi, quanto vedere il Creatore dell'universo farsi egli stesso creatura, uno di noi. Infine, considerando il mistero dell'Incarnazione di Dio, sentiamo infiammarsi il nostro desiderio di raggiungere Cristo nella gloria. Adoperando un semplice ed efficace paragone, san Tommaso osserva: "Se il fratello di un re stesse lontano, certo bramerebbe di potergli vivere accanto. Ebbene, Cristo ci è fratello: dobbiamo quindi desiderare la sua compagnia, diventare un solo cuore con lui" (*Opuscoli teologico-spirituali*, Roma 1976, p. 64).

Presentando la preghiera del Padre Nostro, san Tommaso mostra che essa è in sé perfetta, avendo tutte e cinque le caratteristiche che un'orazione ben fatta dovrebbe possedere: fiducioso e tranquillo abbandono; convenienza del suo contenuto, perché – osserva san Tommaso – "è assai difficile saper esattamente cosa sia opportuno chiedere e cosa no, dal momento che siamo in difficoltà di fronte alla selezione dei desideri" (*Ibid.*, p. 120); e poi ordine appropriato delle richieste, fervore di carità e sincerità dell'umiltà.

San Tommaso è stato, come tutti i santi, un grande devoto della Madonna. L'ha definita con un appellativo stupendo: *Triclinium totius Trinitatis*, triclinio, cioè luogo dove la Trinità trova il suo riposo, perché, a motivo dell'Incarnazione, in nessuna creatura, come in Lei, le tre divine Persone inabitano e provano delizia e gioia a vivere nella sua anima piena di Grazia. Per la sua intercessione possiamo ottenere ogni aiuto. Con una preghiera, che tradizionalmente viene attribuita a san Tommaso e che, in ogni caso, riflette gli elementi della sua profonda devozione mariana, anche noi diciamo: "O beatissima e dolcissima Vergine Maria, Madre di Dio..., io affido al tuo cuore misericordioso tutta la mia vita... Ottienimi, o mia dolcissima Signora, carità vera, con la quale possa amare con tutto il cuore il tuo santissimo Figlio e te, dopo di lui, sopra tutte le cose, e il prossimo in Dio e per Dio".

(Aula Paolo VI, Udienza generale di Mercoledì 23 giugno 2010)

BEATO GIOVANNI DUNS SCOTO

Cari fratelli e sorelle,

questa mattina voglio presentarvi un'altra figura importante nella storia della teologia: si tratta del beato Giovanni Duns Scoto, vissuto alla fine del secolo XIII. Un'antica iscrizione sulla sua tomba riassume le coordinate geografiche della sua biografia: "l'Inghilterra lo accolse; la Francia lo istruì; Colonia, in Germania, ne conserva i resti; in Scozia egli nacque". Non possiamo trascurare queste informazioni, anche perché possediamo ben poche notizie sulla vita di Duns Scoto. Egli nacque probabilmente nel 1266 in un villaggio, che si chiamava proprio Duns, nei pressi di Edimburgo. Attratto dal carisma di san Francesco d'Assisi, entrò nella Famiglia dei Frati minori, e nel 1291, fu ordinato sacerdote. Dotato di un'intelligenza brillante e portata alla speculazione - quell'intelligenza che gli meritò dalla tradizione il titolo di *Doctor subtilis*, "Dottore sottile" - Duns Scoto fu indirizzato agli studi di filosofia e di teologia presso le celebri Università di Oxford e di Parigi. Conclusa con successo la formazione, intraprese l'insegnamento della teologia nelle Università di Oxford e di Cambridge, e poi di Parigi, iniziando a commentare, come tutti i Maestri del tempo, le *Sentenze* di Pietro Lombardo. Le opere principali di Duns Scoto rappresentano appunto il frutto maturo di queste lezioni, e prendono il titolo dai luoghi in cui egli insegnò: *Ordinatio* (in passato denominata *Opus Oxoniense* - Oxford), *Reportatio Cantabrigiensis* (Cambridge), *Reportata Parisiensia* (Parigi). A queste sono da aggiungere almeno i *Quodlibeta* (o *Quaestiones quodlibetales*), opera assai importante formata da 21 questioni su vari temi teologici. Da Parigi si allontanò quando, scoppiato un grave conflitto tra il re Filippo IV il Bello e il Papa Bonifacio VIII, Duns Scoto preferì l'esilio volontario, piuttosto che firmare un documento ostile al Sommo Pontefice, come il re aveva imposto a tutti i religiosi. Così - per amore alla Sede di Pietro -, insieme ai Frati francescani, abbandonò il Paese. Cari fratelli e sorelle, questo fatto ci invita a ricordare quante volte, nella storia della Chiesa, i credenti hanno incontrato ostilità e subito perfino persecuzioni a causa della loro fedeltà e della loro devozione a Cristo, alla Chiesa e al Papa. Noi tutti guardiamo con ammirazione a questi cristiani, che ci insegnano a custodire come un bene prezioso la fede in Cristo e la comunione con il Successore di Pietro e con la Chiesa universale. Tuttavia, i rapporti fra il re di Francia e il successore di Bonifacio VIII ritornarono ben presto amichevoli, e nel 1305 Duns Scoto poté rientrare a Parigi per insegnarvi la teologia con il titolo di *Magister regens*. Successivamente, i Superiori lo inviarono a Colonia come professore dello Studio teologico francescano, ma egli morì l'8 novembre del 1308, a soli 43 anni di età, lasciando, comunque, un numero rilevante di opere.

A motivo della fama di santità di cui godeva, il suo culto si diffuse ben presto nell'Ordine francescano e il Venerabile Giovanni Paolo II volle confermarlo solennemente beato il 20 Marzo 1993, definendolo "cantore del Verbo incarnato e difensore dell'Immacolata Concezione". In tale espressione è sintetizzato il grande contributo che Duns Scoto ha offerto alla storia della teologia.

Anzitutto, egli ha meditato sul Mistero dell'Incarnazione e, a differenza di molti pensatori cristiani del tempo, ha sostenuto che il Figlio di Dio si sarebbe fatto uomo anche se l'umanità non avesse peccato. "Pensare che Dio avrebbe rinunciato a tale opera se Adamo non avesse peccato, - scrive Duns Scoto - sarebbe del tutto irragionevole! Dico dunque che la caduta non è stata la causa della predestinazione di Cristo, e che - anche se nessuno fosse caduto, né l'angelo né l'uomo - in questa ipotesi Cristo sarebbe stato ancora predestinato nella stessa maniera" (*Reportata Parisiensia, in III*

Sent., d. 7, 4). Questo pensiero nasce perché per Duns Scoto l'Incarnazione del Figlio di Dio, progettata sin dall'eternità da parte di Dio Padre nel suo piano di amore, è il compimento della creazione, e rende possibile ad ogni creatura, in Cristo e per mezzo di Lui, di essere colmata di grazia, e dare lode e gloria a Dio nell'eternità. Duns Scoto, pur consapevole che, in realtà, a causa del peccato originale, Cristo ci ha redenti con la sua Passione, Morte e Risurrezione, ribadisce che l'Incarnazione è l'opera più grande e più bella di tutta la storia della salvezza, e che essa non è condizionata da nessun fatto contingente. Fedele discepolo di san Francesco, Duns Scoto amava contemplare e predicare il Mistero della Passione salvifica di Cristo, espressione della volontà di amore, dell'amore immenso di Dio, il Quale comunica con grandissima generosità al di fuori di sé i raggi della Sua bontà e del suo amore (cfr *Tractatus de primo principio*, c. 4). Questo amore non si rivela solo sul Calvario, ma anche nella Santissima Eucaristia, della quale Duns Scoto era devotissimo e che vedeva come il Sacramento della presenza reale di Gesù e come il Sacramento dell'unità e della comunione che induce ad amarci gli uni gli altri e ad amare Dio come il Sommo Bene comune (cfr *Reportata Parisiensis*, in *IV Sent.*, d. 8, q. 1, n. 3). “E come quest'amore, questa carità – scrivevo nella Lettera in occasione del Congresso Internazionale a Colonia per il VII Centenario della morte del beato Duns Scoto, riportando il pensiero del nostro autore – fu all'inizio di tutto, così anche nell'amore e nella carità soltanto sarà la nostra beatitudine: «il volere oppure la volontà amorevole è semplicemente la vita eterna, beata e perfetta»” (AAS 101 [2009], 5).

Cari fratelli e sorelle, questa visione teologica, fortemente “cristocentrica”, ci apre alla contemplazione, allo stupore e alla gratitudine: Cristo è il centro della storia e del cosmo, è Colui che dà senso, dignità e valore alla nostra vita! Come a Manila il Papa Paolo VI, anch'io oggi vorrei gridare al mondo: “[Cristo] è il rivelatore di Dio invisibile, è il primogenito di ogni creatura, è il fondamento di ogni cosa; Egli è il Maestro dell'umanità, è il Redentore; Egli è nato, è morto, è risorto per noi; Egli è il centro della storia e del mondo; Egli è Colui che ci conosce e che ci ama; Egli è il compagno e l'amico della nostra vita... Io non finirei più di parlare di Lui” (*Omelia*, 29 novembre 1970).

Non solo il ruolo di Cristo nella storia della salvezza, ma anche quello di Maria è oggetto della riflessione del *Doctor subtilis*. Ai tempi di Duns Scoto la maggior parte dei teologi opponeva un'obiezione, che sembrava insormontabile, alla dottrina secondo cui Maria Santissima fu esente dal peccato originale sin dal primo istante del suo concepimento: di fatto, l'universalità della Redenzione operata da Cristo – evento assolutamente centrale nella storia della salvezza – a prima vista poteva apparire compromessa da una simile affermazione. Duns Scoto espone allora un argomento, che verrà poi adottato anche dal beato Papa Pio IX nel 1854, quando definì solennemente il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria. Questo argomento è quello della “Redenzione preventiva”, secondo cui l'Immacolata Concezione rappresenta il capolavoro della Redenzione operata da Cristo, perché proprio la potenza del suo amore e della sua mediazione ha ottenuto che la Madre fosse preservata dal peccato originale. I Francescani accolsero e diffusero con entusiasmo questa dottrina, e altri teologi – spesso con solenne giuramento – si impegnarono a difenderla e a perfezionarla.

A questo riguardo, vorrei mettere in evidenza un dato, che mi pare importante. Teologi di valore, come Duns Scoto circa la dottrina sull'Immacolata Concezione, hanno arricchito con il loro specifico contributo di pensiero ciò che il popolo di Dio credeva già spontaneamente sulla Beata Vergine, e manifestava negli atti di pietà, nelle espressioni dell'arte e, in genere, nel vissuto cristiano. Tutto questo grazie a quel soprannaturale *sensus fidei*, cioè a quella capacità infusa dallo Spirito Santo, che abilita ad abbracciare le realtà della fede, con l'umiltà del cuore e della mente. Possano sempre i teologi mettersi in ascolto di questa sorgente e conservare l'umiltà e la semplicità dei piccoli! Lo ricordavo qualche mese fa: “Ci sono grandi dotti, grandi specialisti, grandi teologi, maestri della fede, che ci hanno insegnato molte cose. Sono penetrati nei dettagli della Sacra Scrittura, della storia della salvezza, ma non hanno potuto vedere il mistero stesso, il vero nucleo... L'essenziale è rimasto nascosto! Invece, ci sono anche nel nostro tempo i piccoli che hanno conosciuto tale mistero.

Pensiamo a santa Bernardette Soubirous; a santa Teresa di Lisieux, con la sua nuova lettura della Bibbia ‘non scientifica’, ma che entra nel cuore della Sacra Scrittura” (*Omelia. S. Messa con i membri della Commissione Teologica Internazionale*, 1 dicembre 2009).

Infine, Duns Scoto ha sviluppato un punto a cui la modernità è molto sensibile. Si tratta del tema della libertà e del suo rapporto con la volontà e con l’intelletto. Il nostro autore sottolinea la libertà come qualità fondamentale della volontà, iniziando una impostazione che valorizza maggiormente quest’ultima. Purtroppo, in autori successivi al nostro, tale linea di pensiero si sviluppò in un volontarismo in contrasto con il cosiddetto intellettualismo agostiniano e tomista. Per san Tommaso d’Aquino la libertà non può considerarsi una qualità innata della volontà, ma il frutto della collaborazione della volontà e dell’intelletto. Un’idea della libertà innata e assoluta – come si evolve, appunto, successivamente a Duns Scoto – collocata nella volontà che precede l’intelletto, sia in Dio che nell’uomo, rischia, infatti, di condurre all’idea di un Dio che non è legato neppure alla verità e al bene. Il desiderio di salvare l’assoluta trascendenza e diversità di Dio con un’accentuazione così radicale e impenetrabile della sua volontà, non tiene conto che il Dio che si è rivelato in Cristo è il Dio “logos”, che ha agito e agisce pieno di amore verso di noi. Certamente l’amore supera la conoscenza ed è capace di percepire sempre di più del pensiero, ma è sempre l’amore del Dio “logos” (cfr Benedetto XVI, *Discorso a Regensburg*, Insegnamenti di Benedetto XVI, II [2006], p. 261). Anche nell’uomo l’idea di libertà assoluta, collocata nella volontà, dimenticando il nesso con la verità, ignora che la stessa libertà deve essere liberata dai limiti che le vengono dal peccato. Comunque, la visione scotista non cade in questi estremismi: per Duns Scoto un atto libero risulta dal concorso di intelletto e volontà e se egli parla di un “primato” della volontà, lo argomenta proprio perché la volontà segue sempre l’intelletto.

Parlando ai seminaristi romani, ricordavo che “la libertà in tutti i tempi è stata il grande sogno dell’umanità, sin dagli inizi, ma particolarmente nell’epoca moderna” (*Discorso al Pontificio Seminario Romano Maggiore*, 20 febbraio 2009). Però, proprio la storia moderna, oltre alla nostra esperienza quotidiana, ci insegna che la libertà è autentica, e aiuta alla costruzione di una civiltà veramente umana, solo quando è riconciliata con la verità. Se è sganciata dalla verità, la libertà diventa tragicamente principio di distruzione dell’armonia interiore della persona umana, fonte di prevaricazione dei più forti e dei violenti, e causa di sofferenze e di lutti. La libertà, come tutte le facoltà di cui l’uomo è dotato, cresce e si perfeziona, afferma Duns Scoto, quando l’uomo si apre a Dio, valorizzando la disposizione all’ascolto della Sua voce: quando noi ci mettiamo in ascolto della Rivelazione divina, della Parola di Dio, per accoglierla, allora siamo raggiunti da un messaggio che riempie di luce e di speranza la nostra vita e siamo veramente liberi.

Cari fratelli e sorelle, il beato Duns Scoto ci insegna che nella nostra vita l’essenziale è credere che Dio ci è vicino e ci ama in Cristo Gesù, e coltivare, quindi, un profondo amore a Lui e alla sua Chiesa. Di questo amore noi siamo i testimoni su questa terra. Maria Santissima ci aiuti a ricevere questo infinito amore di Dio di cui godremo pienamente in eterno nel Cielo, quando finalmente la nostra anima sarà unita per sempre a Dio, nella comunione dei santi.

(*Aula Paolo VI, Udienza generale di Mercoledì 7 luglio 2010*)