

INTRODUZIONE ALLA LECTIO DIVINA (Atti 8,25-40)

Fratel Luca, monaco di Vertemate
Crema, anno pastorale 1999-2000

LECTIO

1. PREMESSA

L'intenzione fondamentale di questi due incontri è di introdurre ad un metodo di ascolto della parola di Dio che la tradizione ecclesiale designa con il termine di lectio divina. Vorrei peraltro non limitarmi ad un'illustrazione teorica, ma guidare una concreta esperienza di lettura di un testo biblico secondo le modalità tipiche di una lectio.

Tuttavia, prima di passare alla lettura effettiva di un testo, mi paiono necessarie alcune premesse. Quando parliamo di *lectio divina* intendiamo un modo di accostare e di leggere la Sacra Scrittura che ha uno scopo fondamentale giungere ad un incontro contemplativo con il Dio vivente che in quella sua Parola si rende sacramentalmente presente e parlando alla mia vita la sollecita ad una conversione e a una comunione con il suo mistero d'amore. Se ci collochiamo in questa prospettiva, possiamo già intuire quanto siano riduttive quelle visioni che confondono la lectio con un generico metodo di lettura meditativa della Bibbia, o peggio di lettura spirituale, assegnando a questa espressione non il significato pregnante di lettura nello Spirito (ma ci può essere lettura credente della Bibbia che non avvenga nello Spirito?), ma di lettura che può esimersi dalla fatica di un'interpretazione rigorosa della lettera del testo biblico in cui la Parola di Dio si manifesta e ci raggiunge in un dinamismo di incarnazione. La *lectio divina* non è un metodo generico di meditazione della parola di Dio, sullo stesso piano di altre letture meditative che si possono utilmente fare sui più diversi testi spirituali. La *lectio* è leggere il testo biblico riconoscendogli la peculiarità singolare, che solo ad esso appartiene, di non contenere semplicemente una parola *su* Dio, ma una parola *di* Dio, che al pari, e più ancora, delle nostre parole umane non ha soltanto una valenza informativa o comunicativa, ma ha la più profonda intenzione ed efficacia di mediare un incontro, di realizzare una comunione, di attuare nell'oggi della vita l'alleanza sponsale tra il Dio che parla e l'uomo che ascolta (valenza performativa).

La *lectio* non può allora limitarsi ad una comprensione meditativa, o spirituale, del testo scritturistico; non può preoccuparsi solamente della sua attualizzazione nella vita del credente e della più ampia comunità ecclesiale in cui è inserito; deve ambire a spingersi più in là, fino all'incontro personale con Colui che in quella parola si rende presente.

Perché la lectio divina sia davvero ciò che deve essere, e cioè l'evento di incontro trinitario nell'amore (lo Spirito) con il Dio vivente (il Padre) mediato dalla sua Parola (il Figlio), è necessario tenere presente e vivere l'intero arco del suo itinerario. Ciò che costituisce l'essenziale dell'esperienza della *lectio divina* è proprio la compresenza e il rapporto circolare che si istituisce tra i suoi vari elementi, e che la tradizione medievale, soprattutto per l'influsso del celebre testo di Guigo il certosino, ha identificato nella *lectio*, nella *meditatio*, nell'*oratio* e nella *contemplatio*.

Credo che quando parliamo di lectio divina non possiamo rinunciare a questa quadriforme ricchezza della sua proposta: anche se in questo si nasconde un'altra insidia, o ancora il rischio di un fraintendimento. Guigo, nel parlare di questo quattro aspetti della lectio, ricorre all'immagine di una scala che occorre salire, percorrendo uno dopo l'altro i suoi quattro gradini.

Il rischio è allora quello di intendere in modo troppo rigido questa immagine, e di ridurre l'esperienza della lectio ad un metodo da osservarsi scrupolosamente nella successione delle sue tappe. Ritengo invece che lo schema di Guigo vada assunto con una maggiore flessibilità e libertà nello Spirito. Più che di quattro gradini da percorrere in una rigida successione logica, mi pare che la *lectio*, la *meditatio*, l'*oratio* e la *contemplatio* siano quattro atteggiamenti che occorre sempre tenere presenti e vivere nelle loro reciproche implicazioni. Potremmo integrare la metafora della scala usata da Guigo con l'immagine di uno strumento a corde, una sorta di cetra intelaiata su quattro corde fondamentali che, se suonate insieme o arpeggiate, sprigionano la bellezza e l'armonia di un accordo. Le quattro corde di questa cetra che è la lectio devono accordarsi, talora suonando all'unisono, talora precedendosi e rincorrendosi in arpeggi diversi, ma l'importante è che comunque la bellezza del suono nasca dalla capacità del musicista di ricorrere a tutte e quattro le corde, facendole dialogare insieme in un accordo armonico.

Inoltre, se si suona uno strumento a corde, quando si pizzica una corda, le sue vibrazioni fanno vibrare per simpatia anche le corde vicine. Qualcosa di analogo accade anche nella *lectio*: se pizzico la prima corda della lettura essa entrerà in dialogo anche con quella della meditazione, in un movimento di andata e ritorno; l'*oratio* non sarà un terzo momento che interviene successivamente, ma sarà un clima di preghiera e di dialogo orante che accompagnerà l'intero itinerario; se la *contemplatio* è il momento finale e culminante, non è meno vero che essa si pone all'inizio stesso della lettura, e la precede e la plasma con il desiderio di ricercare e incontrare il volto di Dio attraverso l'ascolto della sua Parola. E questo desiderio certamente configurerà in modo peculiare il mio modo di leggere, conferendogli dei criteri diversi rispetto ad una lettura che rimanga maggiormente ancorata ad un contesto di studio, o catechetico, o omiletico.

Mi pare importante ricordare questa dinamica, anche perché, nella lettura che ora faremo, io mi atterro, soprattutto per esigenze di chiarezza quasi didattica, ad una successione abbastanza rigida dei quattro momenti, e nell'incontro di oggi ci soffermeremo sui primi due gradini della lectio e della *contemplatio*, riservando al prossimo incontro l'attenzione agli altri due. Questo modo di procedere non deve tuttavia farci dimenticare la necessità di far suonare insieme le quattro corde.

2. IL TESTO

Iniziamo allora con il pizzicare la prima corda leggendo il testo di Atti 8,25-40 sul quale ci soffermeremo in entrambi i nostri incontri.

«²⁵Essi poi, dopo aver testimoniato e annunciato la parola di Dio, ritornavano a Gerusalemme ed evangelizzavano molti villaggi della Samaria. ²⁶Un angelo del Signore parlò intanto a Filippo: "Alzati, e va verso il mezzogiorno, sulla strada che discende da Gerusalemme a Gaza; essa è deserta". ²⁷Egli si alzò e si mise in cammino, quand'ecco un Etiope, un eunuco, funzionario di Candace, regina di Etiopia, sovrintendente a tutti i suoi tesori, venuto per il culto a Gerusalemme, ²⁸se ne ritornava, seduto sul suo carro da viaggio, leggendo il profeta Isaia. ²⁹Disse allora lo Spirito a Filippo: "Va avanti, e raggiungi quel carro". ³⁰Filippo corse innanzi e, udito che leggeva il profeta Isaia, gli disse: "Capisci quello che stai leggendo?". ³¹Quegli rispose: "E come lo potrei, se nessuno mi istruisce?". E invitò Filippo a salire e a sedere accanto a lui. ³²Il passo della Scrittura che stava leggendo era questo: come una pecora fu condotto al macello e come un agnello senza voce innanzi a chi lo tosa, così egli non apre la sua bocca. ³³Nella sua umiliazione il giudizio gli è stato negato, ma la sua posterità chi potrà mai descriverla? Poiché è stata recisa dalla terra la sua vita. ³⁴E rivoltosi a Filippo l'eunuco disse: "Ti prego, di quale persona il profeta dice questo? Di se stesso o di qualcun altro?". ³⁵Filippo, prendendo a parlare e partendo da quel passo della Scrittura, gli annunciò la buona novella di Gesù. ³⁶Proseguendo lungo la strada, giunsero a un luogo dove c'era acqua e l'eunuco disse: "Ecco qui c'è acqua; che cosa mi impedisce di essere

battezzato?^{37, 38} Fece fermare il carro e discesero tutti e due nell'acqua, Filippo e l'eunuco, ed egli lo battezzò.³⁹ Quando furono usciti dall'acqua, lo Spirito del Signore rapì Filippo e l'eunuco non lo vide più e proseguì pieno di gioia il suo cammino. ⁴⁰Quanto a Filippo, si trovò ad Azoto e, proseguendo, predicava il vangelo a tutte le città, finché giunse a Cesarea».

Nel primo momento della lectio si tratta di leggere e rileggere il testo, con una lettura paziente, che richiede indubbiamente una certa competenza e attrezzatura critica e culturale, con la conseguente necessità di ricorrere all'aiuto di qualche strumento esegetico. Ritengo tuttavia che non sia questo l'ostacolo maggiore. Esso è piuttosto costituito dal fatto che noi uomini moderni stiamo disimparando l'arte di leggere.

Riprendendo alcune suggestioni dell'Abate Pierre Miquel di Ligugè, mi pare che si possa dire che:

L'uomo di oggi legge velocemente, perché il contesto culturale e la società odierna impongono fretta; la lettura in questo contesto è soprattutto informativa, vale a dire mira a sapere il massimo delle cose in minor tempo. La lectio divina al contrario è lettura lenta e approfondita, alla sua base c'è la ruminatio, cioè una graduale assimilazione del testo letto, anche nella forma della sua memorizzazione.

L'uomo di oggi legge per agire, si documenta in vista dell'azione, la sua lettura mira ad un'efficacia, ad una produttività immediata. Questo è anche il nostro rischio di un ascolto della Parola sempre in vista della sua utilizzazione pastorale, o catechetica, o omiletica. Al contrario, la lectio divina è disinteressata, gratuita, vale per ciò che fa acquisire non sul piano dell'avere o del produrre, ma su quello dell'essere, della conversione personale.

Infine, l'uomo di oggi legge per distrarsi: la lettura è un hobby da coltivare nei ritagli di tempo in cui si è liberi da impegni più urgenti e necessari. La lectio divina è invece una lettura impegnata e lungi dall'essere un'evasione dalla vita, prende corpo e per così dire si incarna nella vita del lettore: non è ciò che viene dopo altri impegni, ma è ciò che li precede e li determina nella loro qualità più profonda¹.

Queste attenzioni comportano alcune conseguenze molto pratiche, in ordine ad esempio al tempo da dedicare, alla calma, al silenzio esteriore e interiore, all'attenzione che consente di vagliare il rilievo delle singole parole, dei soggetti, dei verbi; c'è un'attenzione da prestare anche al respiro del testo nel suo articolarsi in movimenti, azioni, pause, dialoghi, accelerazioni e decelerazioni, come pure in zone di luce e in zone di ombra, nel gioco delle sottolineature e delle sfumature volute dall'autore.

Ricordo che p. Jacques Dupont affermava che il suo modo di leggere attentamente il testo consisteva nel suo riscriverlo, anche più volte, su un pezzo di carta, e riscrivendolo lo organizzava in una struttura, sottolineando o cerchiando gli elementi principali, evidenziando le corrispondenze, le somiglianze o differenze, interne o esterne al testo stesso.

Ognuno può avere il suo metodo. L'importante è mantenere questo rispetto alla lettera del testo, che è anche ciò che custodisce l'oggettività della rivelazione di Dio che attraverso il testo biblico mi raggiunge e mi interpella. La lettera in cui si incarna la parola di Dio, questa parola che è

¹ P. MIQUEL, *Être moine*, Cerf, Paris 1982, pp.136-142.

Spirito e Vita, è come il suo corpo, e come ogni corpo è ciò che ne custodisce l'alterità, la sua irriducibilità rispetto alle mie attese, o pretese, o a ciò che già pretendo di sapere. E' in definitiva ciò che mi impedisce di divenire padrone di questa Parola, ma al contrario mi costringe ad una conversione e ad'obbedienza radicale che mi rendono servo di essa. Il rispetto del livello letterale del testo non è solo questione di rigore scientifico o di acribia esegetica, ma è innanzitutto un atteggiamento spirituale con cui accostare la Scrittura, riconoscendola davvero non come parola propria, ma come parola che ci raggiunge da quel mistero di radicale alterità che è il mistero stesso di Dio.

3. ATTENZIONE AL CONTESTO

Una prima caratteristica fondamentale rispetto del livello letterale mi sembra debba sempre essere costituito dall'attenzione al contesto del brano che stiamo leggendo.

Siamo al capitolo ottavo degli Atti, con cui inizia una sezione che giunge fino a includere l'episodio del battesimo di Cornelio da parte di Pietro (fino dunque a 11,18). In questi capitoli assistiamo a un crescere e a un dilatarsi della parola di Dio che, attraverso i suoi annunciatori, compie un cammino che la porta a espandersi in ogni direzione. In questo capitolo ottavo il diacono Filippo porta dapprima la parola in Samaria e poi, con il nostro episodio, sulla strada che da Gerusalemme scende verso Gaza; la conversione di Paolo, raccontata nel capitolo successivo, produce una sua prima predicazione a Damasco, dopo di che è costretto a fuggire; infine, nei capitoli 10 e 11, con Pietro la parola di Dio giunge a Cesarea dove per la prima volta entra nella casa di un pagano. Abbiamo quindi in questi capitoli la Samaria al nord, Gaza al sud, Damasco a oriente e Cesarea Marittima a occidente: la parola di Dio cammina in direzione dei quattro punti cardinali, a evocare simbolicamente la destinazione universale dell'annuncio evangelico.

I destinatari stessi dell'annuncio sembrano alludere a questo cammino progressivo della Parola: dapprima i samaritani, e dunque degli eterodossi, degli scismatici dentro il popolo dell'Alleanza; poi questo pellegrino etiope, probabilmente un non ebreo, che tuttavia torna da Gerusalemme dove si è recato per il culto e legge le Scritture (dunque, se non è un proselito, è quanto meno un timorato di Dio, un simpatizzante della fede ebraica). Infine, con Cornelio, un pagano, anch'egli timorato di Dio.

La medesima progressione la si può constatare in ordine agli annunciatori: dapprima il diacono Filippo; poi il convertito Saulo; infine l'apostolo Pietro, al quale compete la decisione di aprire l'evangelizzazione al mondo pagano.

Tutti questi indizi ci descrivono la progressiva crescita della parola, che si espande geograficamente e progredisce in ordine sia agli annunciatori sia ai destinatari. La parola di Dio cammina, e anche il nostro testo ci narra la vicenda di un cammino. Quasi tutti i verbi che ne intessono la trama sono verbi di movimento: alzarsi, discendere, mettersi in cammino, ritornare, andare avanti, raggiungere, correre, condurre, salire, proseguire. Tutto è in movimento, ma questo dinamismo, prima ancora che essere cammino umano, simbolicamente evocativo di un itinerario di ricerca che dal basso sale verso Dio, è anzitutto il cammino di una Parola che dall'alto discende per entrare nel cammino degli uomini, tanto da farsi compagna del loro viaggio e della loro ricerca.

4. LA VIA DESERTA

Se facciamo ora attenzione al cammino che Filippo compie, notiamo facilmente come esso sia tutto determinato dall'iniziativa divina, che ne scandisce le tappe e ne suggerisce le modalità. All'inizio del racconto è un angelo del Signore che lo invita ad alzarsi e andare (v.26); Poi è lo

Spirito a dirgli: "va' avanti e raggiungi quel carro" sul quale sta viaggiando l'etiope (v.29); infine, è sempre lo Spirito che, dopo aver realizzato l'incontro, produce la separazione: "lo Spirito del Signore rapì Filippo e l'eunuco non lo vide più e proseguì pieno di gioia il suo cammino" (v.39).

I tempi, i ritmi, i luoghi del cammino di Filippo, quelli del suo incontro e del suo accompagnamento, come pure quelli della sua separazione, sono spirituali, dettati dallo Spirito. Filippo non li possiede, né può programmarli a suo piacimento; egli cioè non conosce anticipatamente l'itinerario della sua diaconia della Parola; lo scopre via via che procede nel suo cammino di discernimento e di obbedienza ai segni che lo Spirito pone davanti ai suoi passi.

L'iniziativa dello Spirito parrebbe anzi paradossale rispetto ad una saggia programmazione missionaria e pastorale. Così infatti essa si manifesta all'inizio della vicenda: "Alzati e va' verso mezzogiorno, sulla strada che discende da Gerusalemme a Gaza; essa è deserta" (v. 26).

La sollecitazione è a incamminarsi lungo una strada deserta. Questa non mi pare una specificazione secondaria; anzi ha un significato rilevante per l'economia del racconto; potremmo meglio dire che si tratta di un duplice significato, relativo sia al punto di vista di Filippo, sia a quello dell'eunuco.

Per Filippo il fatto che la strada sia deserta sta a indicare l'apparente, o prevedibile infecondità del cammino che è invitato a intraprendere. A questo riguardo val la pena ricordare i due brevi sommari che incorniciano il testo. Il versetto che precede l'inizio del racconto afferma:

«Essi (oltre a Filippo, gli apostoli Pietro e Giovanni, inviati dalla comunità di Gerusalemme a verificare l'evangelizzazione della Samaria), dopo aver testimoniato e annunciato la parola di Dio, ritornavano a Gerusalemme e evangelizzavano molti villaggi della Samaria» (v. 25).

Prima ancora, all'inizio del capitolo, al v.5, veniva così descritta l'attività missionaria di Filippo:

«Filippo, sceso in una città della Samaria, cominciò a predicare loro il Cristo. E le folle prestavano ascolto unanimi alle parole di Filippo, sentendolo parlare e vedendo i miracoli che egli compiva. Da molti indemoniati uscivano spiriti immondi, emettendo alte grida, e molti paralitici e storpi furono risanati. E vi fu grande gioia in quella città» (vv.5-8)

Alla fine dell'episodio troviamo un altro sommario, del tutto simmetrico a quello iniziale. Leggiamo al v. 40:

«Quanto a Filippo, si trovò ad Azoto e, proseguendo, predicava il vangelo a tutte le città, finché giunse a Cesarea».

Il contesto è quello di un'evangelizzazione molto fervente e feconda, che raggiunge molti villaggi della Samaria, alla fine si dice addirittura "tutte le città", con folle unanimi che prestano ascolto a Filippo e molti malati che vengono da lui risanati. Villaggi, città, folle, prodigi: a fronte di tutto ciò appare tanto più paradossale l'invito a incamminarsi per una strada che al contrario è deserta. Cosa mai di buono può promettere questo cammino?

Su questa medesima via è incamminato il pellegrino etiope. Per il suo punto di vista la via deserta assume un significato diverso, che emerge nelle parole con cui risponde alla prima domanda di Filippo: "Capisci quello che stai leggendo?" "E come potrei se nessuno mi istruisce?".

E' per lui deserta questa strada perché non c'è nessuno in grado di introdurlo alla comprensione della parola di Dio. "Nessuno mi istruisce", legge la nostra traduzione; più esattamente il testo greco ricorre al verbo *hodegèò*, in cui si sente risuonare la radice *hodòs*, che significa via, cammino. L'etiope afferma: "non c'è nessuno che mi conduca dentro la via della Parola".

5. L'INCONTRO

Su questa via deserta, in modo imprevisto, sia per Filippo sia per l'eunuco, avviene l'incontro. Il racconto sottolinea il suo carattere inatteso, quando narra, al v.27, che "Filippo si alzò, si mise in cammino, quand'ecco un etiope". Questo 'ecco', come altre volte accade nell'opera lucana, sembra proprio voler evidenziare la qualità sorprendente di questo incontro. Ancorché, per l'esattezza, non si possa ancora parlare di incontro, in quanto Filippo si imbatte con un altro viandante che sta percorrendo la sua stessa strada, lo vede, ma senza ancora essere in grado di entrare in relazione con lui. Si rende necessaria, a questo punto, un'ulteriore mozione interiore dello Spirito, che gli suggerisce: "va' avanti e raggiungi quel carro". E' lo Spirito che realizza l'incontro, consentendo ai due di entrare in comunicazione tra loro.

Questo modo di raccontare da parte di Luca può offrirci un'indicazione preziosa. Lo Spirito può trasformare anche l'incontro occasionale, il meno previsto e non programmato, in un incontro autenticamente interpersonale, che diviene in questo modo terreno ricettivo per l'annuncio evangelico. Non basta l'occasione, è necessario l'intervento dello Spirito. Ma questo sta a significare, purificando l'immagine dagli interventi prodigiosi e miracolistici che nel racconto la rivestono, che è proprio l'atteggiamento interiore, la tensione spirituale, con cui si è capaci di vivere persino l'episodicità di un incontro a conferirgli un significato e una possibilità che vanno ben al di là della sua occasionalità.

6. IL DIALOGO E I SUOI INTERROGATIVI

Dopo aver prestato attenzione ai protagonisti e al contesto del loro incontro, soffermiamoci ora sui dialoghi. E' Filippo ad assumere l'iniziativa del dialogo, e lo fa ponendo una domanda, capace a sua volta di suscitare altri interrogativi nel suo interlocutore, o di esplicitare interrogativi latenti. Filippo è capace di avviare un dialogo che coglie nel vivo l'inquietudine di colui che viene incontrato. Il suo interrogativo nasce infatti dopo aver ascoltato. Filippo ascolta ciò che l'etiope sta leggendo. E' la qualità dell'ascolto che lo rende capace di porre l'interrogativo giusto, che coglie nel segno e apre la via a un dialogo autentico.

Il dialogo tra Filippo e l'eunuco si sviluppa poi intorno ad altri interrogativi, giacché nel corso del cammino l'eunuco risponde all'iniziale domanda di Filippo con ben altre tre domande. Le sue prime domande concernono la comprensione delle Scritture. "*Come potrei capire ciò che sto leggendo se nessuno mi istruisce?*". E subito dopo aver citato il testo di Isaia, giunge la seconda domanda: *2Ti prego, di quale persona il profeta dice questo? Di se stesso o di qualcun altro?*".

Facciamo attenzione a come sono formulate queste due domande. In esse l'interrogativo vero non riguarda tanto un "che cosa" da comprendere, ma un "chi", una persona. E gli interrogativi sul "chi" sono due: il primo "chi" esprime la ricerca di qualcuno che introduca alla Scrittura il secondo "chi" riguarda la persona di cui parla la Scrittura. Potremmo dire che nella prima domanda c'è un

movimento che va dalla persona al Libro: c'è bisogno di qualcuno che mi introduca alla comprensione del Libro. Nella seconda domanda il movimento va dal Libro alla persona. *“Di quale persona il profeta dice questo?”*.

Vorrei ancora sostare un momento e approfondire il significato e il dinamismo di questo rapporto con la parola di Dio. Facciamo attenzione al testo della Scrittura che il pellegrino sta leggendo: E' tratto da Isaia 53, dal quarto canto del servo di JHWH. Prima di giungere a quella che sarà l'interpretazione cristologica di Filippo, proviamo a domandarci: come questo etiope poteva leggere un testo come questo? Con quali attese, con quali interrogativi esistenziali?

Non dimentichiamo che questo pellegrino è un eunuco. Luca ce lo ricorda con insistenza, per ben cinque volte nel suo racconto. Gli interpreti sono divisi sul significato da attribuire a questo termine: va inteso in senso stretto, letterale, per indicare la condizione di evirato di questo personaggio, oppure è semplicemente un termine che designa il suo incarico, da intendersi dunque come sinonimo di funzionario, di amministratore dei tesori del regno di Etiopia? Per una serie di motivi che non val la pena discutere qui, a me pare che occorra intendere "eunuco" nel suo significato originario e non traslato, qualificante dunque la condizione fisica di questo pellegrino etiope. Se le cose stanno così, allora si può concludere che il testo di Isaia che sta leggendo egli lo può applicare anzitutto a se stesso e alla sua condizione di umiliazione. In quanto eunuco egli è in effetti come agnello muto davanti a chi lo tosa, è davvero umiliato; *"la sua posterità chi potrà descriverla?"* - egli non avrà posterità - *"poiché è stata recisa dalla terra la sua vita"* - è stata recisa la sua possibilità di generare la vita - L'eunuco può dunque leggere il testo di Isaia a partire dalla sua stessa esperienza personale. Nella domanda che pone a Filippo - *"di quale persona il profeta parla?"* - va probabilmente riconosciuto un interrogativo più nascosto: non parla forse anche di me? non posso anch'io rispecchiarmi in cin che sto leggendo?

7. LA RISPOSTA DI FILIPPO

A questa domanda Filippo risponde. Il testo greco più esattamente dice: "Filippo aprì la sua bocca". è un'espressione tipica del linguaggio sapienziale, che nel NT ricorre in altri passi; negli Atti la ritroveremo poco più avanti, in 10,34, quando Pietro aprirà la sua bocca per parlare a Cornelio. Nel nostro contesto tuttavia non può non far pensare al testo di Isaia appena sopra citato, a quell'agnello muto, senza voce, che non apre la sua bocca. Ora è Filippo ad aprire la bocca per dare voce a quell'agnello, rivelando così la sua identità e il senso della sua sofferenza. Ed è davvero bello il modo con cui Luca sinteticamente riferisce il contenuto della risposta di Filippo: *"partendo da quel passo della Scrittura, gli annunzia la buona novella di Gesù"*. *Evangelizavit Iesum, euangelisato ton Iesoûn*. Filippo evangelizza Gesù, mostrando come la sua vicenda pasquale sia già profeticamente annunciata da Isaia, e d'altra parte come la vicenda stessa di Gesù, in quanto compimento delle Scritture, illumini in modo nuovo l'oracolo profetico, rivelandone un senso ancora latente. E infatti, alla luce della morte e risurrezione di Gesù, le parole di Isaia assumono un significato diverso e ulteriore rispetto all'interpretazione stessa che ne poteva dare l'eunuco.

«Come pecora fa condotta al macello e come un agnello senza voce innanzi a chi lo tosa, così egli non aprì la sua bocca».

Certamente è qui riconoscibile la passione e la morte di Gesù. Ma poi il testo di Isaia prosegue affermando:

«Nella sua umiliazione il giudizio di condanna gli è stato negato».

Con tutta probabilità, nell'interpretazione cristologica della prima comunità cristiana, che qui si riflette nella spiegazione di Filippo, questa affermazione di Isaia veniva intesa nel senso che il giudizio di condanna è stato annullato. E questa è la risurrezione, che nella prospettiva degli Atti è la risposta del Padre che capovolge il giudizio inflitto dagli uomini. Infine Isaia afferma:

«*La sua posterità chi potrà descriverla?*».

Nella rilettura cristologica questo interrogativo sta a significare non che egli non avrà posterità, ma che la sua posterità sarà tale che nessuno potrà descriverla.

Come ha mostrato p. Dupont nei suoi studi sulla teologia del terzo vangelo e degli Atti², per Luca Gesù è Messia in quanto assolve a tre condizioni, tutte iscritte in quel *dei*, in quel *doveva* delle Scritture in cui si manifesta il progetto del Padre:

1. Il Messia doveva soffrire, secondo le Scritture.
2. Il Messia doveva risuscitare e entrare nella sua gloria, secondo le Scritture.
3. Il Messia doveva essere annunciato fino ai confini del mondo, sempre secondo le Scritture.

La rilettura cristologica può riconoscere tutte e tre queste condizioni nel testo di Isaia: Gesù ha subito l'umiliazione della morte come agnello muto davanti a chi lo tosa, ma questo giudizio di condanna è stato annullato dal Padre nella sua risurrezione e il suo nome viene ora annunciato fino ai confini del mondo, così che la sua posterità non potrà essere contata.

Questo è il modo con cui Filippo evangelizza Gesù, e il racconto degli Atti sottolinea che lo fa “*a partire da quel passo della Scrittura che l'eunuco stava leggendo*”. Credo che dobbiamo intendere questa espressione in senso ampio: a partire, cioè, anche dal modo in cui l'eunuco lo stava leggendo, ritrovando coinvolta e rispecchiata la sua stessa esistenza in quel testo. Questo significa che per Filippo evangelizzare Gesù non può limitarsi a interpretare alla sua luce il testo di Isaia; deve anche condurre l'eunuco a rileggere la propria esistenza nella luce della vicenda pasquale di Gesù. L'interpretazione delle Scritture è anche interpretazione e discernimento dell'esistenza che viene interpellata dalle Scritture. Se non giunge a questo il processo di evangelizzazione rimane come sospeso e incompiuto, come pure rimane insufficiente la spiegazione delle Scritture. La Pasqua di Gesù deve essere annunciata e impressa nella vita stessa dell'eunuco, il quale, comprendendo il testo non solo come racconto di sofferenza e di umiliazione, ma anche di risurrezione e glorificazione, può giungere a operare un diverso discernimento sulla propria esistenza, riconoscendo in essa non solo una partecipazione a un mistero di umiliazione, ma anche il luogo in cui può manifestarsi la potenza della risurrezione di Gesù.

8. IL SACRAMENTO

Questo è l'ultimo passo che Filippo fa compiere all'eunuco quando, dopo avergli spiegato le Scritture, su sua richiesta lo battezza, con un gesto che viene descritto da due verbi - scendere nell'acqua e risalire - che sottolineano la partecipazione alla morte e alla risurrezione di Gesù, come discesa nella sua umiliazione e risalita nella sua esaltazione. In questo gesto si compie l'accompagnamento spirituale dell'eunuco da parte di Filippo. Potremmo dire che attraverso la spiegazione delle Scritture Filippo ha inserito il dinamismo della Pasqua nella vita dell'eunuco e ora, nel gesto sacramentale, inserisce la vita dell'etiope nella Pasqua di Gesù.

² Si dovrebbero citare diversi articoli, ora raccolti nei due volumi *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Ed. Paoline, Roma 1971 (= La Parola di Dio 6) e *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1985 (= La Parola di Dio, nuova serie 2).

E mi pare significativa la domanda con cui l'etiope chiede il battesimo: *"Ecco, qui c'è dell'acqua; che cosa mi impedisce di essere battezzato?"*. Che cosa mi impedisce? In effetti questo etiope fin'ora aveva sperimentato la propria condizione di eunuco come impedimento; impedimento ad esempio a entrare a far parte della comunità di Israele, secondo il divieto di Dt 23, 2. La luce della Pasqua di Gesù gli consente ora una nuova comprensione della sua esistenza, che è come liberata da ogni elemento negativo, da ogni impedimento, e può sentirsi chiamata a entrare, mediante il battesimo, nella comunione con la persona del Risorto e con la sua comunità.

9. IL RITORNO NELLA GIOIA

Qui giungiamo al culmine dell'itinerario di fede, e tuttavia il cammino non si interrompe. Prosegue, ma ora lo Spirito separa coloro che aveva fatto incontrare, perché ciascuno continui per la sua strada. Potremmo rileggere questa separazione alla luce di un altro personaggio incontrato da Filippo nel suo ministero in Samaria. Al v.13 del capitolo ottavo, a proposito di Simone il Mago si dice che *"anche Simone credette, fu battezzato, e non si staccava più da Filippo. Era fuori di sé nei segni e i prodigi che avvenivano"*. Non si staccava più da Filippo, ma a tenerlo legato erano i segni e i prodigi che egli compiva. Non la fede nel Signore, dunque, ma un atteggiamento idolatrico, che lega più alla persona del testimone e alle sue opere prodigiose, che non alla persona di Gesù e al suo mistero salvifico. La fede autentica invece fa intraprendere cammini di separazione e di ritorno verso la propria realtà, per essere in essa i servi della Parola e i testimoni della Pasqua.

Non solo l'eunuco, ma anche Filippo torna al suo ministero di evangelizzazione, e ora il sommario conclusivo afferma: *"proseguendo predicava il vangelo a tutte le città, finché giunse a Cesarea"*. Nel sommario iniziale si diceva che venivano evangelizzati molti villaggi della Samaria. Dai molti villaggi si giunge alla fine a "tutte le città", quasi che l'autore volesse ricordare che l'incamminarsi di Filippo per una via deserta, che pareva paradossalmente strapparli all'urgenza dell'evangelizzazione delle folle, anziché compromettere, finisce con il rendere più feconda la sua azione missionaria. Forse perché è proprio l'attenzione alla singola persona, che si incontra occasionalmente lungo il cammino, fino a farsi compagno della sua vita, è la chiave, il segreto, il dinamismo vitale che rende efficace e fecondo l'annuncio dell'evangelo. L'universalismo dell'annuncio a tutte le città si realizza attraverso la singolare attenzione a ogni persona incontrata lungo il cammino. L'evangelizzazione non cerca il volto anonimo delle folle, ma cerca e trova i volti delle relazioni personali.

MEDITATIO

Nel secondo momento della *lectio*, la cosiddetta *meditatio*, è necessario giungere a raccogliere in unita i diversi momenti emersi dalla lettura del testo. Si tratta ora di gettare sul brano uno sguardo globale e sintetico, per coglierne il senso unitario e profondo.

Personalmente diffido un po' da quelle presentazioni della *meditatio* che la intendono anzitutto come attualizzazione del testo letto. In questa prospettiva, la domanda fondamentale che la *meditatio* pone al testo biblico suona più o meno in questi termini: "che cosa questo testo comunica alla mia vita? come la discerne? a quale conversione, a quali decisioni la sollecita?".

Senza nulla togliere all'importanza di questi interrogativi, a me sembra che occorra tuttavia rispettare delle priorità. C'è una domanda che deve precedere le altre, ed essa guarda al mistero di Dio che nella sua Parola, in ogni sua Parola (anche se con modalità e gradualità differenti) si rivela. La *meditatio* deve essere guidata e istruita anzitutto da questo desiderio e da questa tensione: conoscere il volto del Padre che si rivela in Cristo. Si tratta perciò di fissare lo sguardo anzitutto su Gesù Cristo, più che su noi stessi. E' ciò che fanno gli ascoltatori della sinagoga di Nazaret nel

capitolo 4 dell'evangelo di Luca, il quale narra che, dopo che Gesù Cristo ebbe proclamato il testo di Isaia, "gli occhi di tutti nella sinagoga stavano fissi sopra di lui" (Lc 4,20b). Si ascolta Isaia, come ogni altra parola della Scrittura, ma poi lo sguardo, l'attenzione dell'intelligenza e del cuore, deve fissarsi su Gesù, che di quella Parola è il compimento e dunque il senso pieno che ci interpella.

Scopo fondamentale della *meditatio* è giungere a quella che Parola chiama, nella lettera ai Filippesi, la sublime conoscenza o la sovraconoscenza di Gesù Cristo, mio Signore (cfr. Fil 3,8). Anche se, occorre subito aggiungere, questa conoscenza non può ridursi al solo livello dell'approfondimento dell'oggettività del mistero di Cristo, ma deve tendere a quella pienezza di conoscenza che nel linguaggio biblico assume i tratti della comunione nell'amore. Significa, in altre parole, ricorrendo ancora a quanto Paolo scrive ai Filippesi, *non solo conoscere Gesù Cristo, ma conoscere anche che egli è il "mio Signore!"*. Non basta giungere ad affermare dogmaticamente che Gesù è il Figlio di Dio, che è morto e risorto; occorre credere esistenzialmente che, secondo la stupenda espressione di Paolo, "sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me" (Gal 2,20). E' dunque quel conoscere Cristo proprio dell'entrare in comunione con Lui, del lasciarci afferrare dalla sua signoria e configurare a lui nella potenza dello Spirito che abita la sua Parola. E' un conoscere che perciò non può non interpellare anche la mia vita personale; la interroga, la discerne, la giudica, la sollecita ad una conversione e ad un'obbedienza nella fede perché la mia vita possa sempre più assumere i contorni di Cristo, divenire una vita cristica nella memoria vivente di lui.

Il conoscere Cristo attraverso la *meditatio* della sua Parola conduce in questo modo il lettore a conoscere in modo nuovo se stesso, a ricentrare su di lui i criteri di giudizio, i valori su cui si fondano le sue aspirazioni e decisioni; il modo stesso di guardare e valutare la realtà e la storia.

Nella *meditatio* l'attenzione e la cura con cui il lettore ha scrutato il testo biblico, ricercando in esso il volto del Padre rivelatosi in Gesù Cristo, tendono allora anche a fare di questo testo uno specchio, nel quale egli è invitato a guardare se stesso, lasciandosi scrutare dalla stessa Parola di Dio ascoltata e meditata. Già i padri medievali, in particolare san Bernardo di Chiaravalle, parlavano della Bibbia come *liber et speculum*. Tuttavia, quello biblico è uno specchio che non soltanto riflette la mia immagine così come essa è, ma mi restituisce quell'immagine creaturale nella quale Dio mi pensa e mi vuole; mi restituisce quell'immagine che è finalmente Gesù Cristo stesso, archetipo di ogni creatura. Meditando la Bibbia giungo allora a conoscere Cristo per poter conoscere in modo nuovo me stesso. In questo modo la Bibbia come specchio non soltanto scruta e discerne la mia vita, ma la chiama ad una decisione, ad una conversione, ad una conformità all'immagine che di me riconosco in Cristo.

Alla luce di queste considerazioni, mi pare allora che l'itinerario di una *meditatio* delle Scritture ossa articolarsi attorno a tre livelli fondamentali, o a tre interrogativi da tener presenti riflettendo sul testo letto:

un primo livello è teologico e cristologico: conoscere Cristo e in lui accogliere il rivelarsi del mistero di Dio.

un secondo livello è quello del discernimento sapienziale: riconoscere me stesso in Cristo; lasciare che la mia vita personale, ma anche quella della mia comunità ecclesiale, o la più ampia storia degli uomini in cui si inserisce il mio cammino, siano illuminati, interpellati, giudicati dalla parola ascoltata.

un terzo e ultimo livello lo definirei un livello pratico: è l'obbedienza della fede con cui rispondo alla parola ascoltata anche attraverso il pentimento, la conversione, la decisione etica.

A questo proposito mi pare utile una breve precisazione: alcuni autori aggiungono ai quattro tradizionali un ulteriore gradino, quello dell'*actio*, o della decisione. A me pare che l'*actio*, più che rappresentare una tappa ulteriore e conclusiva, trovi la sua collocazione proprio qui, nell'orizzonte della *meditatio*. L'agire non è infatti solo consequenziale rispetto ad una previa comprensione della Parola. Questo rischia di essere uno schema troppo razionalistico. Non è del tutto vero che prima comprendo la Parola e poi la posso attuare. Al contrario, è nella misura in cui accolgo la Parola, e inizio a viverla in un affidamento obbediente, che giungo davvero ad ascoltarla e a comprenderla.

La sapienza d'Israele, in particolare la tradizione rabbinica, rimprovera talora a noi cristiani di invertire il giusto rapporto che deve sussistere tra la comprensione della parola di Dio e la sua attuazione. E ci ricordano i rabbini che, secondo Dt 6³, i *tefillin*, le custodie contenenti alcuni passi scritturistici fondamentali per la fede di Israele come per la nostra, occorre legarli come un segno prima sul braccio e poi sulla fronte, come un pendaglio davanti agli occhi. La nostra tentazione invece è quella di presumere di poterli fissare prima sulla fronte senza averli ancora legati al braccio. E in questa simbologia il braccio è l'organo dell'agire umano, la fronte, gli occhi, sono l'organo dell'umano comprendere.

Mi pare dunque che l'*actio* sia una tappa non successiva, ma costitutiva della stessa *meditatio*. Rappresenta il suo momento pratico, in cui la Parola di Dio, proprio perché mi sollecita ad una conversione e ad un'obbedienza, mi si schiude ad una più piena comprensione.

Possiamo allora concludere che la *meditatio* realizza un continuo movimento circolare che dal testo va verso la vita del lettore, e poi dalla vita del lettore torna sul testo letto. Questo è anche il modo con cui Filippo evangelizza Gesù al pellegrino etiope da lui incontrato. La spiegazione della Scrittura di cui Filippo è protagonista risulta efficace perché non parte solo dal testo che l'etiope sta leggendo, ma dal modo in cui lo sta leggendo, dalle sue domande, dal fatto che sia proprio lui a leggerlo, nell'attenzione all'impatto esistenziale che su di lui e sulla sua vicenda quella parola di Dio doveva avere. Filippo deve evangelizzare Gesù a partire dal testo di Isaia letto, ma nello stesso tempo ascoltando il modo in cui l'etiope riconosceva rispecchiata la propria vita in quell'oracolo profetico. Solo a questa condizione la spiegazione della parola di Dio diviene evangelizzazione, cioè davvero buona notizia per la vita dell'etiope, che viene così liberata da ogni impedimento e può aderire a Cristo innestandosi mediante il battesimo nel suo mistero pasquale. Questo significa spiegare le Scritture accompagnando le persone, salendo sul carro della loro vita. Oggi più che mai c'è questa urgenza di divenire davvero capaci di spiegare le Scritture lungo i cammini della gente, mostrando che esse parlano all'uomo esprimendone anche le inquietudini più profonde, le ferite e le delusioni, i desideri e le aspirazioni, annunciando nel contempo il mistero di un Dio che di tutto ciò si prende cura.

Ciò che qui vive Filippo non è altro che vivere lo stesso atteggiamento di accompagnamento che nel vangelo di Luca è il Risorto in persona a realizzare nei confronti dei due pellegrini di Emmaus. Un'altra attitudine fondamentale della *meditatio* il Risorto in persona a realizzare nei

³ Cfr. Dt 6,8; Dt 11,18; Es 13,16. I precetti di Dio occorre averli prima sul braccio, occorre cioè compierli, perché è compiendoli che giungeremo anche ad averli sulla fronte, vale a dire potremo davvero comprenderli nella pienezza del loro significato.

confronti dei due pellegrini di Emmaus. Un'altra attitudine fondamentale della *meditatio* consiste nell'acquisire, attraverso una paziente *ruminatio* dei testi letti, una memoria biblica capace di accostare tra loro passi biblici perché possano illuminarsi vicendevolmente, perché, come ancora dicevano i padri, *Scriptura sui ipsius interpretis*, la Scrittura è interprete di se stessa. Leggendo questo racconto dell'incontro di Filippo con l'etiope non è per noi difficile ricordare l'episodio di Emmaus, in cui ritroviamo molti tratti in comune, che sembrano scandire le tappe tipiche di un itinerario di fede: il cammino graduale e progressivo, l'incontro e l'accompagnamento, la spiegazione delle Scritture che avviene anch'essa lungo il cammino, e poi il sacramento la frazione del pane per i due di Emmaus, per il pellegrino etiope il battesimo. Al momento del battesimo i due testimoni-interpreti scompaiono improvvisamente, tanto Gesù quanto Filippo, ma il racconto non termina qui, continua narrando il proseguire del cammino, sia dei discepoli sia dell'eunuco. Ora è un cammino caratterizzato, nonostante la brusca separazione, dall'ardore e dalla gioia, e si tratta, in entrambi i casi, di un cammino di ritorno: i due di Emmaus convertono la direzione della loro marcia e tornano verso la comunità di Gerusalemme da cui si stavano colpevolmente allontanando, mentre l'eunuco prosegue il suo cammino, che comunque era già un cammino verso il mezzogiorno, di ritorno da Gerusalemme alla sua patria.

Se accostiamo questi due racconti, nel gioco delle loro analogie ma anche delle loro differenze, possiamo ancora riscontrare questa circolarità tra Parola di Dio e vita dell'ascoltatore. Nel cammino di Emmaus, il Risorto parte dalla vita dei due discepoli, dalla loro delusione, dalla speranza frustrata, per annunciare, attraverso l'apertura delle Scritture, il mistero della risurrezione. Nel racconto degli Atti, Filippo parte piuttosto dal testo scritturistico che l'etiope sta leggendo, ma anche per lui l'interpretazione delle Scritture non si arresta al livello della comprensione del testo, ma giunge fino ad un'evangelizzazione di Gesù che tocca direttamente la vita dell'etiope. Tant'è vero che la sua spiegazione delle Scritture troverà il suo compimento nel sacramento del battesimo, cioè nell'innesto della vita personale dell'etiope nel mistero pasquale di Gesù. Questo significa evangelizzare Gesù: condurre le persone che si incontrano ad assumere nella propria vita i contorni della vita di Gesù, a conformarsi alla sua esperienza pasquale.

Per Luca, questa evangelizzazione si attua sempre attraverso la spiegazione di ciò che di Gesù era scritto nella Legge, nei Profeti e nei Salmi. Ma perché questa spiegazione risulti efficace è sempre necessaria l'attenzione ad una duplice apertura. Nel racconto dei discepoli di Emmaus Gesù, *"cominciando da Mosè e da tutti i profeti, aprì loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui"* (v. 27). Nella successiva apparizione agli Undici riuniti a mensa Luca annota che Gesù *"aprì loro la mente alle Scritture"*. Ritroviamo ancora la circolarità tra Scrittura e vita: occorre che le Scritture siano aperte alla mente e nello stesso tempo che la mente sia aperta alle Scritture. Il sigillo che impedisce la comprensione è infatti duplice, come ricorda un testo del profeta Isaia:

«Per voi ogni visione sarà come le parole di un libro sigillato: si dà a uno che sappia leggere dicendogli: "Leggilo", ma quegli risponde: "Non posso, perché è sigillato". Oppure si dà il libro a chi non sa leggere dicendogli: "Leggilo", ma quegli risponde: "Non so leggere"» (Is 29,11).

Gesù, il Risorto, è in grado di sciogliere entrambi questi sigilli, il sigillo della Scrittura, ma anche il sigillo che impedisce alla nostra vita di saper leggere. E questi due sigilli non possono che cadere insieme, in un ascolto della Parola che chiama a conversione la vita personale. La *lectio divina* è un modo di leggere la Scrittura che intende realizzare proprio questa duplice apertura: se il momento iniziale della lectio avrà più il carattere di uno studio del testo per giungere alla sua comprensione, rimuovendo il sigillo che chiude il libro, il momento della *meditatio* è più attento all'altro versante, quello esistenziale, di una vita che si lascia a sua volta interrogare e aprire dall'ascolto della Parola. Ma l'una apertura è dentro l'altra, non avviene senza l'altra.

A me pare che il modo che il testo che stiamo leggendo ha di rivelarci il volto di Cristo sia proprio questo: ci invita a verificare di quale apertura la nostra vita abbia ancora bisogno per giungere a una piena conformazione al suo mistero pasquale. La terza e ultima domanda che l'etiope rivolge a Filippo può costituire anche per il lettore odierno un necessario criterio di discernimento: *chi mi impedisce di essere battezzato?* Quali impedimenti, quali ostacoli, quali condizionamenti negativi e pigrizie interiori si frappongono ancora alla mia personale e soggettiva appropriazione del mistero oggettivo di Gesù Cristo? Che cosa impedisce al battesimo che pure ho già ricevuto di operare pienamente in me, e di riplasmare la mia umanità su quell'archetipo fondamentale che è Gesù Cristo?

1. LA MEDIAZIONE DELLO SPIRITO

La *lectio* del testo ci ha ricordato che non c'è incontro senza mediazione dello Spirito, e dunque anche senza una personalità davvero contrassegnata da una vivacità spirituale. Filippo è uomo dello Spirito perché, anche davanti a un avvenimento occasionale e non previsto, reagisce con prontezza e creatività, anche con quella flessibilità e adattabilità che consentono di entrare in sintonia cordiale con gli avvenimenti e con le persone, con quella intuizione spirituale che sa cogliere i bisogni veri e suscitare le domande giuste, tutti segni questi, insieme a molti altri, che manifestano un'interiorità abitata dallo Spirito e una sensibilità che si lascia plasmare dalla sua azione. Questa considerazione può porre qualche interrogativo alla nostra stessa vita e ai suoi impegni pastorali: a volte si corre il rischio di porre grande sollecitudine e di spendere molte energie nel creare occasioni di incontro con la gente, senza però porre altrettanta cura nell'educare una propria vivacità spirituale, un'interiorità ricca e accogliente, capace di trasformare queste occasioni in eventi in cui davvero si realizza una comunicazione nella fede, la consegna di una vita generata dal vangelo.

C'è a questo riguardo un'ascesi spirituale cui occorre dedicare qualche energia, che passa attraverso alcune attenzioni molto concrete e apparentemente banali, come ad esempio una disciplina del tempo. Non perché non si sappia cosa fare del tempo, come utilizzarlo, ma proprio perché, al contrario, non c'è mai tempo per tutto e le cose da fare, le urgenze, gli impegni sembrano sempre eccedenti rispetto al tempo di cui disponiamo. La disciplina del tempo attiene allora ad una disciplina delle priorità, dei confini, delle misure, che sono anche segno espressivo di una maturità spirituale acquisita.

Ricordando la pagina che abbiamo letto, constatiamo che Filippo ha del tempo. Pur essendo impegnato nell'evangelizzazione di molti villaggi, nella predicazione alle folle, nella cura di malati e di indemoniati, ha del tempo per incamminarsi su una via deserta, che dal punto di vista della fecondità pastorale non sembra dischiudere nulla di promettente. Quando incontra l'etiope ha del tempo per accogliere il suo invito, salire sul carro: accompagnarlo per un tratto di strada. Filippo ha del tempo perché, come sempre ci ricordava la *lectio*, ha dei criteri per stabilire alcune priorità, e sono criteri spirituali, dettati dall'azione dello Spirito, e non puramente da misure e progettazioni umane. E' lo Spirito che scandisce i tempi e i ritmi del suo cammino. Avere una disciplina del tempo significa allora domandarsi quali sono i criteri spirituali che determinano le priorità di scelta nell'uso del tempo. Se ci guardiamo attorno possiamo facilmente riscontrare alcuni criteri mediante i quali gli uomini determinano l'uso del tempo. Ad esempio il criterio del successo o della produttività - do tempo a ciò che maggiormente mi gratifica o rende di più - il criterio del dovere - faccio solo ciò a cui sono tenuto -; o ancora quello delle aspettative della gente - faccio ciò che rende maggiormente apprezzabile il mio servizio o gli attribuisce un evidente ruolo pubblico - è solo qualche esempio di una lista che potrebbe ampliarsi di quelli che potremmo definire criteri mondani, ma che di fatto hanno una loro indubbia incidenza anche sul nostro utilizzo del tempo. I tempi dello Spirito sovvertono invece queste priorità, relazioni, dove il metro di misura non può

essere quello della produttività o del risultato immediatamente apprezzabile. Ed è necessario sulla nostra disciplina del tempo non solo per avere più tempo per le priorità giuste, ma anche per vivere con maggiore serenità e tensione spirituale il tempo di cui disponiamo, per abitare in esso con tutto noi stessi, con l'integrità e la pienezza del nostro essere. Il problema vero, ad esempio, non è avere più tempo per l'accompagnamento spirituale delle persone, per salire sul carro della loro vita, ma e salirci con quella serenità e quella pace, con quel dominio di sé, con quella profondità di ascolto, con quel silenzio interiore, che è anche libertà dalle preoccupazioni di ciò che devo fare subito dopo o dall'ansia per il lavoro che ho interrotto, che rendono ogni incontro autentico e animato da una vera intensità spirituale. Le persone non hanno bisogno che dedichiamo loro un po' di tempo, ma di sentirsi accolte e ospitate nel nostro tempo.

Un'altra disciplina indispensabile è quella dell'ascolto. Ho notato nella *lectio* Filippo sia capace di una parola efficace proprio perché essa sorga dopo aver ascoltato. La stessa cosa accade nel racconto di Emmaus, dove il Risorto, prima di avviare il dialogo, ascolta i discorsi che i due discepoli vanno facendo lungo il cammino. Si è davvero mediatori della parola di Dio se si sa ascoltare anche quella parola di Dio che, pur tra molti travagli e incomprensioni, si fa comunque strada dentro le parole stesse degli uomini, che possono essere parole di ricerca, come quelle dell'etiope, o anche parole deluse, come quelle dei due discepoli.

Inoltre, sia per il Risorto che per Filippo, il dialogo si intesse anzitutto attorno ad alcuni interrogativi. Ed è la qualità dell'ascolto che rende capaci di porre l'interrogativo giusto, come pure di suscitare gli interrogativi più profondi dell'etiope. Filippo è davvero capace di un accompagnamento che prima ancora che preoccuparsi di confezionare risposte, sa far emergere l'interrogativo nel cuore del suo interlocutore. In un recente articolo sulla cosiddetta 'nuova evangelizzazione', e sulle nuove figure vocazionali e ministeriali che esige, don Giacomo Canobbio ricordava proprio questa necessità di imparare a porre gli interrogativi giusti, affermando tra l'altro che:

«far sorgere nelle persone domande, vale più che presentare risposte a interrogativi che non esistono. A volte le donne e gli uomini di Chiesa appaiono come venditori di risposte a domande che nessuno pone. Certo, anche la testimonianza di una vita tutta dedicata al Signore e al prossimo è fonte di interrogativi. Tuttavia a fronte della dichiarata distrazione generale e/o dello 'sfruttamento' dei servizi prestati, pare necessario imparare a far interrogare le persone, anche con 'provocazioni' verbali»⁴.

Questo significa che occorrerà evangelizzare Gesù anche conducendo colui che si accompagna a giungere egli stesso a un ascolto vero di sé, della propria interiorità, di quel luogo segreto, che è come la sorgente del suo essere, in cui è raggiunto dall'azione stessa di Dio. C'è in ciascuno questo posto che la tradizione bizantina chiama *ho tòpos ron theoù*, il luogo di Dio, che sfugge normalmente alla coscienza e alla sua sensibilità superficiale, ma che occorre imparare a far emergere, perché possa manifestarsi e venire integrato nella vita personale. L'accompagnamento spirituale allora non ha tanto il compito di offrire consigli per le decisioni o dirigere dall'esterno la vita di ciascuno, ma deve caratterizzarsi come un aiuto perché colui che si accompagna possa giungere a quella condizione che Thomas Merton definisce di *fully born*, espressione inglese che si può tradurre nei termini di un essere integralmente nato. «L'uomo che è integralmente nato

⁴ G. CANOBBIO, *Congiuntura ecclesiale e vocazioni*, in "La rivista del clero italiano", LXXX (1999), pp. 244-261 [259].

scriveva Merton - *possiede un'esperienza interiore totale della propria vita. Egli la coglie pienamente e integralmente a partire dal proprio nucleo interiore*»⁵.

L'accompagnamento sarà volto ad aiutare a discernere, a raggiungere questo nucleo interiore, questo luogo di Dio, per imparare davvero a vivere a partire da esso, facendo sgorgare da questa sorgente vitale il proprio modo di essere, di comportarsi, di decidere.

Dal punto di vista di una interiorità spirituale questo significa vivere un'ascesi che renda capaci di entrare e rimanere in un'autentica compassione. In definitiva, è proprio la capacità di compassione che ci consente davvero di salire sul carro della vita della gente e di accompagnarla all'incontro con la pasqua di Gesù. Nella vita copta di san Pacomio si narra che quando il giovane Pacomio si reca dall'anziano Palamone supplicandolo di introdurlo nella vita monastica, si sente rispondere: «Sarò pronto, nei limiti della mia debolezza, a soffrire con te finché tu non conosca te stesso»⁶. Questo è l'atteggiamento compassionevole di un vero padre nello Spirito, che desidera di condividere le fatiche e le sofferenze di chi cerca Dio e la sua volontà. Per giungere a questa capacità di spiegare le Scritture in una conoscenza compassionevole di ciò che si agita nel cuore dell'uomo è necessario vivere in prima persona un ascolto della parola di Dio che ci renda ad essa vulnerabili, nella disponibilità a lasciarsi ferire e trasformare dal doppio taglio della sua lama.

Colui che desidera servire la Parola di Dio introducendo altri alla sua comprensione deve allora modellare la propria vita su quella del servo descritta dal terzo canto di Isaia 50:

«Il Signore Dio mi ha dato una lingua da iniziati (o come meglio si può tradurre: da discepolo) perché io sappia indirizzare allo sfiduciato una parola. Ogni mattina fa attento il mio orecchio perché io ascolti come i discepoli. Il Signore Dio mi ha aperto l'orecchio e non ho opposto resistenza, non mi sono tirato indietro».

Il vero interprete della Parola, colui che può comunicarla all'altro come parola di salvezza, non ha la lingua del maestro, ma la lingua del discepolo, pronto ad aprire l'orecchio come il discepolo, a non opporre resistenza alla parola anche a costo di esporre la vita alle sofferenze che la fedeltà alla Parola può sempre provocare, e che il canto di Isaia descrive nei versetti seguenti. Ed è in questa sua vulnerabilità che egli può davvero raggiungere nella compassione gli sfiduciati, i feriti, gli stanchi, gli smarriti, i peccatori, e annunciare loro la salvezza del Signore, perché proprio nella sua debolezza il servo scopre una solidità, una forza, che supera le sue stesse possibilità umane: *Il Signore Dio mi assiste, per questo non resterò deluso*. E' anche ciò che ricorda Bernanos nel suo Diario di un curato di campagna, quando fa dire da un anziano sacerdote al protagonista del romanzo:

«Insegnare, piccolo mio, non è una faccenda piacevole! La Parola di Dio! E un ferro rovente. E tu che la insegni, tu vorresti afferrarla con le pinze per paura di bruciarti? Non l'impugneresti a piene mani? Io pretendo semplicemente, quando il Signore trae da me, per caso, una parola utile alle anime, di sentirla dal male che mi fa»⁷.

⁵ TH. MERTON, *Rebirth and the New Main in Cristianity*, in "Cistercensian Studies" 4 (1978), pp. 289-290, citato in A. LOUF, *Generati dallo Spirito*, Qiqajon, Bose 1994, p.28.

⁶ *Vita copta di san Pacomio*, ed. J. Gribomont, EMP - Abbazia di Praglia, Padova 1981 (= Studi monastici, nuova serie), p. 44.

⁷ Citato in M.M. MORFINO, *Leggere la Bibbia con la vita*, Qiqajon, Bose 1990, p. 137.

Anche il Risorto può spiegare ai discepoli di Emmaus una Parola in grado di far bruciare il loro cuore perché quella stessa Parola ha già impresso il suo marchio di fuoco sulla sua vita, fino alla croce. Gesù è il vero interprete delle Scritture perché è colui che le ha compiute fino in fondo, in un'obbedienza radicale in cui tutta la vita, senza riserve, è divenuta dono di sé per la rivelazione del Padre. Ma questo significa che anche per noi la possibilità di introdurre i fratelli e le sorelle alla comprensione della Parola passa per la stessa via di un'obbedienza che non pone resistenze, che non si tira indietro, ma apre l'orecchio come un discepolo.

Riletta in questa luce, la lectio personale della Parola, nella disponibilità a lasciarci ferire e risanare da essa, diventa anche la condizione per il suo annuncio fecondo, perché, riprendendo l'immagine di Bernanos, saremo capaci di annunciare un Parola efficace in quanto avremo già sperimentato il male che ci fa quando si imprime con forza nella nostra vita di credenti. Certo, perché questa parola si imprima davvero con forza nella nostra vita saranno anche necessari gli altri due momenti, quelli dell'*oratio* e della *contemplatio*, su cui rifletteremo successivamente.

ORATIO

1. PREMESSA

Gli altri due gradi - *o corde* - della lectio divina sono l'*oratio* e la *contemplatio*. Preciso subito che occorre fare attenzione a non ridurre questi due elementi a qualcosa che sopraggiunge successivamente, in modo estrinseco, alla lettura e alla comprensione del testo; come se, una volta che abbiamo ascoltato, letto e meditato, il testo abbia potuto già dischiudere alla nostra intelligenza tutte le sue ricchezze, e noi, dopo averlo così compreso, possiamo ora farne l'oggetto anche della nostra preghiera, o il punto di partenza per un nostro interiore cammino fino alle soglie della contemplazione. Questa visione fa torto all'*oratio* e alla *contemplatio*, in quanto non riconosce loro la valenza che possiedono in ordine alla comprensione stessa del testo biblico. Non sono soltanto due tappe successive e ulteriori, ma sono essere stesse momenti costitutivi del processo ermeneutico con cui le Scritture si aprono alla nostra mente e la nostra mente alle Scritture. Non si prega e non si contempla dopo aver compreso, ma si comprende pregando e contemplando la Parola che Dio offre al nostro ascolto e alla nostra vita. E come accade per la lectio e la *meditatio*, così anche l'*oratio* e la *contemplatio* hanno un loro modo proprio e un'efficacia peculiare nell'accostare le Scritture e penetrare il loro significato.

2. L'ORATIO COME MOMENTO DI RITORNO

Sofferamoci anzitutto sull'*oratio*. Ho già accennato nelle premesse iniziali che la preghiera non è soltanto un terzo gradino di questa scala, ma rappresenta il clima in cui si svolge l'intero itinerario, l'orizzonte che globalmente lo ricomprende. Per ricordare questo aspetto, la *Dei Verbum* ricorre ad una espressione di sant'Ambrogio, tratta dal suo *De officiis ministrorum*. Afferma il documento conciliare:

«Si ricordino però che la lettura della Sacra Scrittura deve essere accompagnata dalla preghiera, affinché possa svolgersi il colloquio tra Dio e l'uomo, poiché quando preghiamo parliamo con lui, ascoltiamo lui quando leggiamo gli oracoli divini» (n° 25).

Espressioni pressoché identiche si ritrovano ampiamente in tutta la tradizione patristica, e si potrebbero citare testi di Agostino, di Cipriano, di Girolamo. La preghiera abbraccia l'intero itinerario, precede la lettura, l'accompagna, la segue. Né possiamo dimenticare che un ascolto autentico della parola di Dio, vissuto nella fede e nell'obbedienza, è già preghiera, anzi, si tratta

della prima e fondamentale modalità in cui si attua la preghiera biblica. Per questi motivi, e per altri che non è necessario qui ricordare, alcuni autori preferiscono parlare di uno schema tripartito costituito dalla *lectio*, dalla *meditatio* e dalla *contemplatio*, per meglio evidenziare che l'*oratio* è piuttosto l'ambito in cui si svolge l'intero percorso⁸.

Senza nulla togliere alla validità di questi argomenti, a me pare tuttavia che possa avere un senso mantenere l'*oratio* come un passo a sé stante nel cammino della *lectio*. Si tratterà in questo caso di intendere l'*oratio* in un senso più specifico e determinato, che non pretende di esaurire tutte le molteplici modalità in cui si attua la preghiera cristiana, ma di sottolinearne solo alcuni aspetti.

In particolare, come terza tappa della *lectio divina*, l'*oratio* assume il tratto della risposta umana alla parola ascoltata. E che vi sia una risposta è essenziale per il carattere dialogico che la parola di Dio intrinsecamente possiede. Qui parlo volutamente di carattere dialogico della parola di Dio in quanto tale, e non semplicemente di carattere dialogico dell'esperienza della *lectio*. La parola di Dio in se stessa è dialogica, in quanto è sempre intenzionale, rivolta ad un destinatario di cui sollecita la risposta. Peraltro, la risposta dell'uomo non rimane esterna, come un elemento che si aggiunge in seconda battuta, ma entra a far parte, come un elemento costitutivo, anche se non primario, del processo dinamico della parola di Dio, che è sempre inseparabilmente parola proclamata e parola accolta, parola detta e parola ricevuta, parola ascoltata e parola che diviene risposta.

L'intera rivelazione biblica nel libro dell'Apocalisse si conclude con un dialogo liturgico. La sposa, la Chiesa, invoca la venuta dello sposo, e lo sposo, il Cristo, risponde con la sua promessa di venire presto; infine la sposa accoglie grata questa parola promettente e le risponde con il suo *amen* di fede. Alonso Schöckel ha osservato che all'inizio della Bibbia, nel giardino della Genesi, prima del peccato parla solo Adamo. Eva tace, e l'inizio di un dialogo tra i due è precocemente interrotto dalla caduta e dalla colpa⁹. Ma alla fine della Bibbia troviamo finalmente il dialogo ristabilito, e ora la nuova Eva, la sposa, la Chiesa, può rispondere e dialogare con il nuovo Adamo, che è il Cristo, lo Sposo, il Veniente. L'intero arco che la rivelazione biblica compie è testo a suscitare questa risposta, ora finalmente accogliente e obbediente, della nuova Eva che è la comunità dei credenti. E non a caso la risposta si concretizza in un *amen* liturgico: è risposta orante, dossologica, obbediente, colma del desiderio che il dialogo presto giunga al suo più pieno compimento nell'incontro nuziale.

Tale risposta non rimane all'esterno, ma è inclusa nella stessa parola di Dio, già contenuta in essa, come a dire che la parola di Dio non sussisterebbe compiutamente senza questa risposta umana che l'accoglie e la suggella. Certamente, la risposta dell'uomo è suscitata, provocata, più ancora generata dalla parola stessa con cui Dio lo interpella, e di questa iniziativa di Dio che esce dal suo silenzio va sempre salvaguardato il carattere preveniente e gratuito. La parola di Dio rimane indisponibile e non manipolabile rispetto a ogni umano tentativo di catturarla, e tuttavia questa stessa parola rimarrebbe come sospesa e inattuale se non ci fosse la parola dell'uomo che l'accoglie e le risponde. Gesù stesso, il Verbo incarnato, è parola definitiva e insuperabile del Padre, perché egli stesso con tutta la sua vita è stato questo *Amen* fedele, come lo definisce lo stesso libro dell'Apocalisse. Nello stesso tempo è la Parola e l'*Amen* detto alla Parola. Così Paolo scrive alla comunità di Corinto:

⁸ Cfr. ad esempio J. DUPONT, *Riflessioni di un esegeta sulla lectio divina nella vita del monaco*, in "Vita Monastica", LIII (1999), pp 87-105: pp 96-97.

⁹ L. ALONSO-SCHÖKEL, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 38-40.

«In lui tutte le promesse di Dio sono diventate sì. Per questo sempre attraverso di lui sale a Dio il nostro Amen per la sua gloria» (2Cor 1,10).

Il momento in cui, nella nostra preghiera, rispondiamo alla Parola che abbiamo ascoltato e meditato ci introduce in questo grande Amen, in questo Amen fedele che è il Signore Gesù Cristo, e soltanto in forza di questo suo essere l'Amen fedele e il sì delle promesse di Dio che noi a nostra volta possiamo pronunciare l'Amen dossologico della nostra fede, della nostra personale obbedienza, del nostro amore. Padre De Lubac ha affermato:

«La Sacra Scrittura non è un documento consegnato allo studioso o al pensatore che credono. È una parola, cioè l'avvio a un dialogo: si rivolge a qualcuno da cui attende una risposta. Più esattamente, Dio stesso si oltre mediante essa e attende più che una risposta, un movimento di ritorno»¹⁰.

Evidentemente, questo movimento di ritorno, proprio perché si svolge verso colui che non solo parla, ma offre sacramentalmente la sua presenza nella sua parola, dovrà essere tale da coinvolgere e impegnare l'intera esistenza, e per questo motivo sarà insieme preghiera e obbedienza. La risposta orante non potrà quindi limitarsi solo al livello di un *amen* liturgico, dovrà diventare un *amen* esistenziale, un culto esistenziale. Sarà allora anche *actio*, obbedienza, decisione etica; tuttavia l'obbedienza stessa dovrà essere generata e sostenuta dalla preghiera, per non ridursi a mero atto volontaristico, o pretesa moralistica, e divenire autentico agire battesimale, nella potenza dello Spirito santo.

3. RUMINATIO E PREGHIERA

Alla luce di queste considerazioni, mi pare che si possa concludere che l'*oratio* ha la sua importanza non solo come clima globale della *lectio*, ma come momento specifico di quel movimento di ritorno verso Dio che la Parola ascoltata sollecita a intraprendere e nel quale la sua corsa giunge a compimento, aprendosi in questo modo alla più piena comprensione. Ci domandiamo allora: come concretamente può attuarsi e procedere l'*oratio* dentro questo cammino? quali caratteristiche dovrà assumere? come ci si può lasciare nutrire dalla Parola ascoltata per rispondervi adeguatamente?

Un primo suggerimento può essere offerto intorno al rapporto che unisce intimamente la *meditatio* e l'*oratio*. Nella tradizione dei Padri è molto ricorrente l'immagine della cosiddetta *ruminatio*, per ricordare la necessità di una meditazione insistente e perseverante della parola di Dio. Agostino afferma, commentando il Salmo 36:

«Chi ingoia facendo sparire ciò che divora dimentica ciò che ascolta. Chi invece non dimentica, pensa, e pensando rumina, e ruminando gusta»¹¹.

Questo è un tema ricorrente nei suoi scritti, e si potrebbero ricordare altri testi. Quello che ho citato appare particolarmente significativo perché mostra bene la peculiare caratteristica che la *ruminatio* possiede di costituire una sorta di filo conduttore che dalla *lectio* del testo conduce alla sua memorizzazione nella *meditatio* - chi invece non dimentica, pensa, e pensando rumina - fino a giungere alla preghiera e alla contemplazione, poiché, aggiunge Agostino, chi rumina, ruminando gusta, e in questo assaporare gustando la parola di Dio viene già in essere la dinamica della

¹⁰ H. DE LUBAC, *Storia e Spirito*, Ed. Poline, Roma 1969, p 451.

¹¹ AGOSTINO, *Enarr. in Ps.* 36,3,5.

contemplazione. In effetti, nell'ambito della *lectio*, la *ruminatio* ha un po' questa caratteristica di fare da ponte tra la *meditatio* e l'*oratio*.

La *ruminatio* è infatti anzitutto un'attività propria della *meditatio*. Per i Padri meditare significava in primis ripetere più volte ad alta voce il testo letto, fino alla sua memorizzazione, perché attraverso la memoria la vita stessa giungesse ad assimilarlo. Ha osservato padre J. Leclercq:

«Per gli antichi meditare è leggere un testo e impararlo a memoria nel senso più forte di questo atto, cioè con tutto il proprio essere: con il corpo poiché la bocca lo pronuncia, con la memoria che lo fissa, con l'intelligenza che ne comprende il senso, con la volontà che desidera metterlo in pratica.

Ne deriva più che una memoria visiva delle parole scritte, una memoria muscolare delle parole pronunciate, una memoria uditiva delle parole ascoltate. La meditatio consiste nell'applicarsi attentamente a questo esercizio di memoria totale; essa è dunque inseparabile dalla lectio. Essa iscrive, per così dire, il testo sacro nel corpo e nello spirito»¹².

La *meditatio*, come ripetizione ruminante del testo e sua memorizzazione, deve imprimere la parola biblica nel corpo e nello spirito. Nel corpo anzitutto, e questo significa memorizzazione, capacità di ricordare. Uno dei principi basilari dell'esegesi patristica è che la *Scriptura sui ipsius interpres*.

La si comprende perciò anche attraverso il paziente esercizio degli accostamenti, dei rimandi ai testi paralleli, nel gioco delle analogie e delle differenze, nell'attenzione a leggere tipologicamente l'Antico Testamento alla luce del Nuovo e viceversa, consapevoli dell'unità del canone biblico. Nello stesso tempo, questo criterio di lettura afferma che all'interno delle Scritture c'è un principio ermeneutico unificante, che è la Pasqua di Gesù, come compimento definitivo dell'Alleanza promessa e profezia escatologica del futuro che ci attende, e che siamo già sollecitati ad accogliere e ad assumere, come desiderio e come impegno etico, nell'oggi della nostra vita. Oggi siamo molto facilitati da strumenti di vario genere, come concordanze o sussidi informatici, ma tutto ciò non può sostituirsi a quella memoria personale che davvero può consentirci di divenire interpreti fedeli della pagina biblica. Ha scritto Levinas:

«È quando l'insieme della bibbia diviene il contesto del versetto che il versetto risuona di tutto il suo senso. (...) Per l'ermeneutica assoluta di un versetto occorre l'insieme del libro»¹³.

I monaci medievali paragonavano l'uomo che medita le Scritture all'ape bottinaia che vola di fiore in fiore per far provvigione di polline da cui poi potrà essere elaborato il miele. Anche il lettore della Bibbia deve essere capace di volare di pagina in pagina per poter elaborare il puro nettare della parola di Dio.

Tuttavia, questa memoria corporea, pure così importante, e da riscoprire nei nostri giorni in cui diventiamo incapaci di leggere anche perché incapaci di memoria, da sola non è sufficiente. E' necessaria anche una memoria spirituale, nel senso più pregnante del termine, giacché lo Spirito è colui che ricorda e ricordando fa comprendere¹⁴. Una memoria spirituale capace, riprendendo le

¹² J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Sansoni, Firenze 1965, PPC 19.94.

¹³ E. LEVINAS, *De Dieu qui à vient à l'idée*, Vrin Paris 1982, p 144.

¹⁴ Cfr. Gv 14,26.

parole di Leclercq, di imprimere il testo biblico non solo nel nostro corpo, ma nel nostro stesso spirito.

La memoria del testo biblico, infatti, non ha soltanto lo scopo più immediato di fissarlo nella mente per poterlo richiamare quando è necessario; più profondamente tende a fare della Parola ascoltata il principio di discernimento e di determinazione del nostro modo di essere, di agire, di giudicare, di credere, di sperare, di amare. Oggi, grazie all'ausilio delle scienze umane e psicologiche in specie, siamo più consapevoli che viviamo anche sul fondamento delle nostre memorie. Noi siamo sempre anche il nostro passato e la memoria dei giorni trascorsi si sedimenta nel nostro inconscio, segna il nostro presente e orienta il nostro futuro. Noi agiamo anche in base alle nostre memorie. Ed è allora necessario che la nostra memoria personale, nella quale si raccolgono le esperienze del passato, sia anche integrata e come riplasmata dalla memoria della parola di Dio, cosicché il passato di Dio, la storia della salvezza che la memoria biblica custodisce e ci trasmette, intrecciata con il nostro passato personale, possa divenire davvero la matrice delle nostre esperienze e delle nostre azioni. Uso il termine *matrice* nel suo significato etimologico, come l'utero, o il grembo materno che plasma la vita e poi la partorisce. Ascoltando e ruminando la parola di Dio cominciamo così ad avere come memoria non soltanto le nostre frustrazioni o le nostre speranze, i nostri desideri o le nostre delusioni, ma anche le opere che Dio ha compiuto per noi e che si ricapitolano tutte nel Figlio suo che ci ha amati e ha dato se stesso per noi. Allora la memoria Dei diviene anche il modo attraverso il quale noi determiniamo noi stessi.

Un esegeta, il Pedersen, ha così espresso il significato che la memoria assume per l'uomo biblico:

«Quando l'anima israelitica rammenta qualcosa, non significa che abbia in memoria un'immagine oggettiva di qualcosa o di qualche evento, ma che questa immagine è suscitata nell'anima e l'aiuta a determinare la sua direzione, la sua azione.

Quando l'uomo ricorda Dio, lascia che il suo essere e la sua azione siano determinati da Dio. (...) Ricordarsi delle opere di Dio e cercarlo, cioè lasciare che i propri atti siano determinati dalla sua volontà, rappresentano in realtà la stessa cosa.

L'israelita domanda costantemente a Dio di ricordarsi di lui, così come lo supplica di non ricordarsi dei suoi peccati. (...) E proprio dell'israelita non potersi assolutamente rappresentare la memoria senza che in pari tempo si abbia un influsso su tutta la sua persona e il suo orientamento»¹⁵.

Come affermava dom Helder Camara, "ricordare è rifare la strada". Questa è la più autentica memoria alla quale ci deve condurre la *ruminatio* della Parola, o - come la chiama Cassiano con un'immagine meno tradizionale ma più suggestiva - la *voluntatio cordis*¹⁶, vale a dire una sorta di cullamento del cuore, che culla in se la parola di Dio per appropriarsene lentamente e nello stesso tempo per lasciarsi assimilare e trasformare da essa.

Custodendo in questo modo la Parola, la *ruminatio* opera il passaggio dalla *meditatio* all'*oratio*. Vorrei parlarne attingendo a ciò che ha scritto, in modo chiaro e suggestivo, dom André Louf.

«All'ascolto della parola di Dio, nella liturgia pubblica della Parola o nel corso della lettura privata, eccomi improvvisamente interessato da una determinata parola. Il mio cuore è stato colpito, penetrato (letteralmente compunctus) da questa Parola. Non la

¹⁵ J. PEDERSEN, *Israel, its life and culture*, Kobenhavn, 1940, 1-11, pp. 106-107, citato in A. CENCINI, *La storia personale casa del mistero. Indicazioni per il discernimento vocazionale*, Ed Paoline 1997, pp 20-21.

¹⁶ Giovanni Cassiano, *Coll.* X,13.

lascio più; sosto presso di essa, m'attardo, vigilo come sentinella. La prendo, la ripeto lentamente nel silenzio del cuore, la cullo in questo spazio interiore, la "rumino", le lascio impregnare il mio cuore da cima a tondo. Si tratta, nel senso più letterale del termine, di un lavaggio del cuore. (...) Eccoci ora alle soglie della preghiera. Il nostro cuore è dunque stato destato. Vede Gesù, ne percepisce la voce, gioisce della sua Parola. (...)

Finché eravamo noi a occuparci della parola di Dio nel nostro cuore, restavamo ancora al preludio. Viene il momento in cui trasmettiamo la parola di Dio allo Spirito in noi. La preghiera nasce allora nel nostro cuore. Solo allora la parola di Dio diventa veramente nostra. Abbiamo trovato la nostra più profonda e vera identità e la realizziamo. Il Nome di Gesù è diventato anche il nostro nome. E con Gesù, all'unisono, possiamo chiamare Dio: Abba, Padre! (...) La Parola ha ora completato la sua "corsa gloriosa" (2Ts 3,1): essa è uscita da Dio ed è stata seminata nella buona terra del cuore. Dopo essere stata rimeditata e assimilata, viene generata nuovamente nel cuore a lode di Dio. Ha preso radice in noi e adesso porta frutto. A nostra volta noi proferiamo la Parola e la rinviemo a Dio.

Siamo divenuti Parola, siamo preghiera. Così la preghiera è il più prezioso della Parola. Ce ne siamo così completamente appropriati ed essa si è inserita così profondamente nel nostro corpo e nella nostra psiche da divenire ora la nostra risposta all'amore del Padre. Lo Spirito continua a pronunciarla nel nostro cuore, senza che noi dobbiamo intervenire. Essa scaturisce, scorre, si propaga come un'acqua viva. Non siamo più noi che preghiamo, è la preghiera stessa che prega in noi. La vita divina di Cristo risuscitato mormora dolcemente nel nostro cuore»¹⁷.

Ora la *ruminatio* non è più soltanto meditazione; è già divenuta preghiera. Una preghiera semplice, essenziale, che consiste nel ripetere qualche versetto della Scrittura che maggiormente si è impresso in noi, e mentre lo ripetiamo lo possiamo anche personalizzare, fare maggiormente nostro, in qualche modo anche riplasmandone le parole.

Tornando al testo di Atti 8 che abbiamo commentato ciascuna delle tre domande che l'eunuco pone a Filippo può ad esempio venire trasformata in una preghiera da presentare al Signore. "Come potrei capire, se nessuno mi istruisce?" A partire dalla memorizzazione di questo versetto può nascere una preghiera che chiede insistentemente al Signore di essere introdotti nella via della sua Parola e della comprensione della sua volontà. C'è poi la seconda domanda: "Ti prego, di quale persona il profeta dice questo? Di se stesso o di qualcun altro?"

Questo versetto, alla luce di quanto la *meditatio* ci ha aiutato a capire, ci conduce a riconoscere la nostra più vera immagine e identità in Cristo crocifisso e risorto. La Pasqua di Gesù diviene lo specchio in cui possiamo riconoscere la nostra vera immagine, verso la quale dobbiamo tendere, pur nella consapevolezza che ci viene gratuitamente donata. Ne scaturisce allora una preghiera che desidera, cerca, invoca tale conformità. La terza domanda – "che cosa mi impedisce di essere battezzato?" – pur da un lato renderci consapevoli degli impedimenti che ancora la nostra vita sperimenta, ma dall'altro può anche aprirci alla memoria del battesimo già ricevuto, e questa memoria si trasforma allora in eucaristia, in rendimento di grazie perché la liberazione pasquale ci ha già raggiunti e trasformati.

¹⁷ A. LOUF, *Lo Spirito prega in noi*, Qiqajon, Bose 1995, pp. 59-61.

Analogamente, potremmo guardare a Filippo, alla sua obbedienza alle mozioni dello Spirito, alla sua prontezza nel cogliere l'occasione di un incontro, alla sua capacità di evangelizzare Gesù, e tutto questo può essere tradotto in preghiera.

Oppure, nei momenti di maggiore difficoltà e pesantezza nel cammino, quando rischiamo di smarrire il significato di ciò che stiamo facendo, o sperimentiamo la desolazione per una fatica che sembra vana, può sgorgare una preghiera che memorizza le parole che il nostro testo mette in bocca all'angelo: "Alzati e va verso mezzogiorno, sulla strada che discende da Gerusalemme a Gaza, essa è deserta". Alzati e va', alzati e continua a camminare, anche se la strada ti appare deserta...

Comunque, più che preoccuparsi di elaborare una preghiera ricca di parole, atteggiamenti, sentimenti, invocazioni, il primo e fondamentale modo di pregare il testo ascoltato è quello di custodire e ripetere una sua parola, anche una sua sola parola, purché sia ricca di tutto ciò che la *meditatio* ha in essa scoperto, leggendola nel contesto più ampio, che finisce con l'identificarsi, come suggeriva Levinas, con l'intero libro.

Ha scritto l'anonimo autore della Nube della non conoscenza:

«Scegli una parola, una piccola frase che esprima bene il tuo amore per Dio, e poi ripetila, ripetila con pace, senza cercare di formulare pensieri, senza muoverti, ridotto a un piccolo punto amante dinanzi a Dio-Amore. Allora - trasformata questa parola o questa frase in un dardo d'acciaio, simbolo del tuo amore - batti, batti contro la spessa nube dell'inconoscenza di Dio. Non distrarti qualunque cosa avvenga»¹⁸.

Questa è ciò che la tradizione chiama *monologhìa*, una preghiera monologica, che nella spiritualità dell'oriente ortodosso ha assunto la forma e la modalità della preghiera del Nome, o preghiera di Gesù, dove la parola che insistentemente si ripete è presa dalla bocca del pubblicano al tempo: "Signore Gesù, figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore". Ma questa preghiera è storicamente presente anche nella nostra tradizione occidentale. Ad esempio, Tommaso da Celano nella sua *Vita prima* così descrive la preghiera di san Francesco:

«Un giorno [Francesco], pieno di ammirazione per la misericordia del Signore in tutti i benefici a lui elargiti, desiderava conoscere dal Signore che cosa sarebbe stato della sua vita e di quella dei suoi frati. A questo scopo si ritirò, come spesso faceva, in un luogo adatto per la preghiera. Vi rimase a lungo, invocando con timore e tremore il Dominatore di tutta la terra, ripensando con amarezza gli anni passati malamente e ripetendo: "O Dio, sii propizio a me, peccatore!" (Lc 18,13). A poco a poco si sentì inondare nell'intimo del cuore di ineffabile letizia e immensa dolcezza. Comincio come a uscire da sé: l'angoscia e le tenebre, che gli si erano addensate nell'animo per timore del peccato, scomparvero, ed ebbe la certezza di essere perdonato da tutte le sue colpe e di vivere nello stato di grazia. Poi, come rapito fuori di sé e trasportato in una grande luce, che dilatava lo spazio della sua mente, poté contemplare liberamente il futuro. Quando quella luce e quella dolcezza si dileguarono, egli aveva come uno spirito nuovo e pareva un altro»¹⁹.

In questo modo di pregare, altre espressioni bibliche, quelle che giorno dopo giorno l'ascolto della parola di Dio, liturgico o personale, ci pone negli orecchi, possono passare da questi alla bocca

¹⁸ ANONIMO, *La nube della non conoscenza*, c.6.

¹⁹ TOMMASO DA CELANO, *Vita prima* 26, in FF, p 432.

per poi scendere nel cuore. A proposito di questa preghiera monologica, praticata in particolare negli ambienti anacoretici del deserto, Agostino scriveva in una sua lettera a Proba:

«*Si dice che in Egitto i fratelli facciano preghiere frequenti, certo, ma brevissime e come lanciate rapidamente*»²⁰.

Nel testo originale Agostino parla di *orationes quodammodo jaculatas* (sono i dardi d'acciaio cui accennava l'autore della Nube della non conoscenza), e questo participio latino ha dato origine nella tradizione occidentale all'espressione orazione giaculatoria, che è come una freccia rapida lanciata verso il cuore di Dio. Le nostre giaculatorie hanno poi perso il loro originario significato di preghiera nutrita dalla Scrittura, fino a degenerare in una forma di orazione molto formale, meccanica, devozionistica. Ma è possibile restituire a questa forma del pregare cristiano tutta la bellezza, la significanza, la forza e la franchezza che originariamente possedeva.

Si tratta peraltro di una preghiera marcatamente evangelica, che non spreca parole, come fanno i pagani, ma ci conduce nel segreto della propria camera, in quella che già Agostino definiva la stanza segreta del proprio cuore, a condizione che il cuore sappia custodire la parola di Dio. La stessa preghiera che Gesù insegna, contrapponendola alle molte parole dei pagani, il Padre Nostro, è fondamentalmente una preghiera costituita da sette rapide frecce (cinque in Luca), nutrite anch'esse da parole bibliche, se pure riconfigurate dall'assoluta singolarità dell'esperienza filiale di Gesù, che può insegnare a dire "Padre nostro" perché è il solo che può dire con verità radicale "Padre mio".

Il medesimo evangelo di Matteo sembra suggerire che Gesù stesso, nella preghiera culminante della sua vita nell'orto del Getsemani, abbia pregato in questo modo:

«*E lasciati i discepoli, si allontanò di nuovo, e pregò per la terza volta, ripetendo le stesse parole*» (Mt 26,44).

Anche sulla croce Gesù avrà poche parole sulla bocca, parole bibliche, quelle per le quali è vissuto e sulle quali è morto. La nostra preghiera dovrebbe condurre anche noi a vivere e a morire su una Parola.

Questa preghiera monologica, peraltro, non ha bisogno di condizioni particolari, può essere pregata anche nei momenti di attesa e accompagnare i ritmi diversi della nostra giornata. Nella Patrologia Latina è riportato questo detto:

«*Ubi cumque fueris intra temetipsum ora. Si longe fueris ab oratorio, noli quaerere locum, quoniam tu ipse locus es*»²¹.

La preghiera monologica bene si presta ad essere custodita in questo luogo personale del cuore, ovunque ci si trovi.

4. LA PREGHIERA SALMODICA

Questo modo di pregare si congiunge strettamente ad un'altra possibilità, che è quella della preghiera salmodica.

²⁰ Agostino, *Epist.* 20, PL 33, 501.

²¹ PL 184,496 D.

I salmi, proprio per la loro peculiarità che li rende insieme parola umana, che nella preghiera sale dall'uomo a Dio, e nello stesso tempo parola biblica, che nella rivelazione da Dio scende verso l'uomo, sono un luogo privilegiato in cui può realizzarsi l'incontro e il dialogo tra il Dio che parla e l'uomo che dopo aver ascoltato risponde. Ricorda D. Bonhoeffer nel suo *Pregare i Salmi con Cristo*:

«Se la Bibbia contiene anche un libro di preghiera, questo ci insegna che la parola di Dio non è solo quella che Dio ci dice, ma è anche quella che egli vuole udire da noi, in quanto Parola del Figlio che egli ama»²².

Se tutta la Scrittura è *liber et speculum*, nei salmi questo dinamismo è come reduplicato, poiché in essi si riflettono nello stesso tempo e insieme tutta la ricchezza della parola di Dio e tutta la varietà dell'esperienza umana. Nella Filocalia si conserva questo detto di Abba Filemone, che rispondendo a chi gli domandava che cosa trovasse nella lettura dei salmi, così affermava:

«Ti dico, figlio, che Dio ha impresso in precedenza, nella mia umile anima, il significato dei salmi, come ai profeta David, e io non posso separarmi dalla dolcezza delle mistiche visioni d'ogni genere che sono in essi. Essi, infatti, comprendono in sé tutta la Scrittura divina»²³.

I salmi contengono davvero tutta la parola di Dio ma in quanto accolta, riplasmata e restituita a Dio in un movimento di ritorno, già interno alla Bibbia stessa, come risposta umana. E' la parola di Dio espressa in preghiera, e in questa prospettiva il salmo è già compimento dell'alleanza, luogo in cui il dialogo tra uomo e Dio compiutamente si realizza. Ciò significa che nei salmi troviamo rispecchiata anche tutta l'esperienza, umana, nella varietà delle sue situazioni e delle sue esigenze, e dunque anche nella molteplicità delle possibili risposte. I salmi possono allora aiutarci a rispondere a tono alla Parola ascoltata, a partire dalle situazioni che stiamo vivendo e in vista delle nostre situazioni concrete, ma come vengono illuminate e giudicate dalla Parola di Dio. E' necessario che questa Parola trafigga il nostro cuore, come ricorda il libro degli Atti in 2,37, quando narra che le folle di Gerusalemme, dopo aver ascoltato la parola di Pietro, si sentirono trafiggere il cuore; da questa *compunctio cordis*, da come la Parola avrà giudicato la nostra vita, potrà allora nascere una preghiera di lode o di ringraziamento, una preghiera di pentimento o di invocazione di perdono, una richiesta di aiuto o un'offerta di intercessione. La memoria biblica e la frequentazione assidua della preghiera salmodica potranno consentirci di trovare il salmo idoneo a esprimere questi atteggiamenti interiori. Non solo il salmo li esprimerà, ma aiuterà anche la nostra preghiera, sempre imperfetta, a crescere verso quella maturità della preghiera biblica che consiste nell'entrare nel dialogo dell'Alleanza, ovvero nel lasciarsi introdurre in quell'Amen fedele che è il Signore crocifisso e risorto.

Ci sono due modi fondamentali per pregare i salmi, non alternativi, ma complementari. Li vorrei ricordare attraverso le parole di due santi, nelle quali si sintetizza una più ampia e ricca tradizione. San Benedetto ammonisce nella sua Regola: *«Sic stemis ad psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae»²⁴.*

Lo Spirito deve dunque accordarsi con le parole pronunciate dalla voce, che non sono spontaneamente generate dal nostro cuore, ma sono ricevute nell'obbedienza dalla lettura di un

²² D. BONHOEFFER, *Il libro di preghiera nella Bibbia. Introduzione ai salmi*, Queriniana, Brescia 1991 (= ODB 5), p. 101.

²³ *Filocalia II*, Gribaudi, Torino 1983, p. 360.

²⁴ *Regula Benedicti* 19, 7. Questo testo è citato dai Principi e norme per la liturgia delle ore, n 105.

testo, in specie dal salmo che lo schema liturgico della preghiera ci consegna per quel giorno e per quell'ora.

San Francesco di Assisi nella Lettera a tutto l'Ordine raccomandava di celebrare l'ufficio divino:

«...con devozione davanti a Dio...preoccupandosi della consonanza della mente, così che la voce concordi con la mente, e la mente poi con Dio, per poter piacere a Dio mediante la purezza del cuore»²⁵.

Sembra qui esserci il movimento opposto rispetto a quello descritto dalla Regola benedettina: non è tanto la mente deve accordarsi alla voce, ma la voce a dover concordare con la mente. Dunque, le parole della preghiera ora non sono tanto quelle che incontriamo nell'oggettività della preghiera liturgica, o di un testo scritto, ma quelle che sorgivamente nascono dalla pienezza di un cuore che cerca la compenetrazione con il mistero di Dio. Questo è un altro modo per pregare i salmi: a partire dalla lectio di un testo biblico potrò cercare il salmo che maggiormente riesce a esprimere quel sentimento di preghiera che la parola di Dio ascoltata avrà suscitato incontrando la mia situazione esistenziale. Nei detti di un padre del deserto tra i più noti, Poemen, sono tramandate due parole che esprimono bene la complementarietà di questi due atteggiamenti:

«Insegna la tua bocca a dire ciò che il tuo cuore racchiude» (Poemen, 164).

«Insegna al tuo cuore a custodire ciò che insegna la tua lingua» (Poemen, 188).

Il modo in cui questi due atteggiamenti fondamentali della preghiera salmodica possono, anziché opporsi, incontrarsi e unificarsi ce lo ricorda Giovanni Cassiano in un suo celebre testo:

«Vivificato da questo alimento di cui continuamente si nutre, il monaco si immedesima a tal punto di tutti i sentimenti espressi nei Salmi, che ormai li recita, non più come composti dal profeta, ma come una preghiera personale, o almeno ritiene che siano stati composti espressamente per lui, convinto che ciò che essi esprimono non si è realizzato solamente un tempo nella persona del profeta, ma trova ancora in lui ogni giorno il suo compimento.

Le divine Scritture, infatti, si rivelano a noi più chiaramente, e in qualche modo ci si manifesta il loro cuore e il loro midollo, allorché la nostra esperienza, non solamente ci permette di prenderne conoscenza, ma fa sì che noi preveniamo questa stessa conoscenza, e che il senso delle parole si sveli a noi non attraverso una spiegazione, ma attraverso la prova che ne abbiamo fatta.

Compenetrati dei medesimi sentimenti nei quali il Salmo è stato cantato o composto, noi ne diventiamo, per così dire, gli autori; e ne preveniamo il pensiero, piuttosto che seguirlo; ne cogliamo il senso prima di conoscerne la lettera.

Noi troviamo tutti questi sentimenti espressi nei Salmi; ma, siccome vediamo molto chiaramente, come in uno specchio terso, tutto ciò che ci vien detto, ne abbiamo un'intelligenza molto più profonda. Istruiti da ciò che sentiamo in noi stessi, non sono propriamente per noi cose che apprendiamo per sentito dire, ma ne palpamo in qualche modo la realtà, per averle percepite a fondo; esse non ci fanno l'impressione d'essere state consegnate alla nostra memoria, ma le partoriamo dal profondo del cuore come sentimenti naturali che fanno parte di noi; non è la lettura che ci fa penetrare il senso delle parole, ma l'esperienza acquisita»²⁶.

²⁵ L. Ord 40,42, in FF: p. 227.

²⁶ Giovanni Cassiano, *Conlationes*, X,1 1.

E' importante notare quali siano per Cassiano le condizioni che consentono di giungere alla compenetrazione, che diventa quasi un'identificazione tra l'orante e l'autore del salmo. Sono due: la prima sta nell'essere vivificati dall'alimento della parola di Dio di cui continuamente ci si nutre. Questa lectio dell'intera Scrittura ci offre la possibilità di immedesimarci in tutti i sentimenti espressi nei salmi, così che si possono recitare *“non più come composti dal profeta, ma come una preghiera personale”*. Poiché i salmi sono specchio dell'intera Scrittura, solo la meditazione dell'intera Scrittura ci conduce a prepararli con verità e concordanza esistenziale. Tuttavia, questa condizione da sola non è sufficiente. Per Cassiano è necessaria anche la *“nostra esperienza, che fa sì che il senso delle parole che preghiamo si riveli a noi non attraverso una spiegazione, ma attraverso la prova che ne abbiamo fatta”*. Allora noi ne comprendiamo le realtà *“per averle percepite a fondo; esse non ci fanno l'impressione di essere state consegnate alla nostra memoria, ma le partoriamo dal profondo del cuore, come sentimenti naturali che fanno parte di noi; non è la lettura che ci fa penetrare il senso delle parole, ma l'esperienza acquisita”*.

Ritroviamo una volta ancora la circolarità tra Parola ed esistenza personale: la vita ha bisogno di nutrirsi della parola di Dio nella *lectio*, ma nella *meditatio* questa stessa parola discerne la nostra vita e ci consente una più profonda comprensione della nostra esperienza. Questa esperienza personale, assunta pienamente nella luce della parola di Dio, ci consente poi di pregare i salmi giungendo a compenetrarli al punto tale che sembra che le loro parole *“non ci sembrano più consegnate alla nostra memoria”* (Cassiano parla in un contesto in cui la salmodia veniva recitata mnemonicamente), *“ma le partoriamo dal profondo del cuore, come sentimenti naturali che fanno parte di noi”*. Il concordare della mente con le parole pronunciate dalla voce non è soltanto questione di attenzione e di concentrazione con cui vincere le distrazioni che sempre insidiano la preghiera, ma è anzitutto atteggiamento spirituale che matura in noi attraverso la *lectio divina* e la memoria dell'intera Scrittura, a condizione che essa sia ascoltata e meditata nell'orizzonte dell'esperienza personale.

Nella preghiera personale occorre dunque sempre saper ben giocare su entrambi questi registri, quello di una preghiera più liturgica e oggettiva, e quello di una preghiera più spontanea e soggettiva. Questa consapevolezza ci conduce ad un'osservazione conclusiva. E' bene che la preghiera che scaturisce come movimento di risposta al testo meditato nella *lectio divina* sappia anche integrarsi con gli altri momenti di preghiera liturgica. Alcuni semplici accorgimenti possono favorire questa mutua integrazione. La *lectio* ad esempio può avvenire su un testo biblico proposto dal lezionario per la celebrazione eucaristica, o dall'Ufficio delle Letture. Oppure, si può sostituire la lettura breve di un'ora liturgica, quale quella delle lodi o dei vesperi, con un testo più lungo meditato durante la *lectio*; il n° 46 dei Principi e Nonne per la celebrazione della liturgia delle ore consente di farlo. Nella celebrazione eucaristica, la preghiera dei fedeli può nascere dall'*oratio* che scaturisce dalla lettura e dalla meditazione di un testo. Anche la memorizzazione di un versetto, oltre a nutrire la preghiera monologica, può trovare una sua espressione in qualche momento della liturgia delle ore; può ad esempio introdurre l'atto penitenziale con cui si apre la preghiera di Compieta, di modo che l'esame di coscienza sia illuminato dalla Parola che si è ascoltata, meditata, memorizzata e pregata in quel giorno. Sono solo alcuni suggerimenti per ricordare l'importanza che la preghiera che scaturisce dalla lectio divina di un testo biblico possa trovare un suo canale di espressione anche nella preghiera liturgica della Chiesa.

CONTEMPLATIO

1. PREMESSA

Con l'ultimo grado della *contemplatio* entriamo in quella che è la dimensione più personale e segreta dell'esperienza di dialogo con la parola di Dio. Per questo motivo è anche la più difficilmente comunicabile, non solo a livello esperienziale, ma anche ad un più superficiale livello descrittivo. La *contemplatio* è un'esperienza che in qualche modo si colloca essa stessa al di là delle parole, e dunque non ci sono parole adeguate per parlarne; ogni espressione verbale sembra inadeguata e incapace di coglierne il significato e di tradurlo fedelmente.

Tuttavia, occorre anche ricordare che la contemplazione non è un'esperienza straordinaria e riservata solo ai mistici, o a qualche eccezionale momento nella vita di un credente. È piuttosto quell'incontro personale con il Dio vivente di cui si giunge a percepire la Presenza nella propria vita; a tale incontro, non in modo straordinario, ma nell'ordinarietà dell'esistenza, deve tendere la vita di ogni battezzato, che non può vivere se non cercando il volto del suo Signore. Se talora e per qualcuno questa tensione all'incontro può assumere forme sensibili di particolare e straordinaria intensità, rimane pur vero che la contemplazione si configura come esperienza che è data a tutti di vivere, in forme più ordinarie, più quotidiane e di conseguenza anche più condivisibili. Vorrei parlare ora di queste modalità della contemplazione cristiana, anche perché al di là di questo livello non mi sorregge più l'esperienza, e non si può parlare di ciò che non si conosce.

In questa prospettiva, la *contemplatio* è anche il traguardo naturale cui guarda l'ascolto della parola di Dio nella lectio divina. Ed è anche ciò che la differenzia da una più generica lettura meditativa di un testo spirituale, o della Bibbia stessa. La meta non è la comprensione di un testo biblico, non è il discernimento della propria vita, non è neppure un metodo di preghiera nutrito dalla parola di Dio. Il traguardo non può che essere l'incontro con il Dio vivente che in quella parola si rende presente, la comunione con quel mistero che gratuitamente si rivela e si offre all'incontro con la mia vita. A questo proposito mi pare incisivo quanto ha scritto il priore di Bose Enzo Bianchi in uno dei suoi numerosi interventi sulla *lectio*.

«La lectio divina dunque la si fa, ma soprattutto avviene. È divina quando diviene il luogo dell'incontro tra la parola di Dio e il cuore dell'uomo: quindi non solo quando si esercita sulla Scrittura, vero sacramentum che "contiene la parola di Dio" (DV 24), ma anche quando ad essa ci si accosta con radicale disposizione di sé ad accogliere una Presenza»²⁷.

Il luogo in cui si accoglie la presenza del Dio che viene è in specie la *contemplatio*. A questo livello la parola di Dio è davvero evento, avvenimento, nel senso dell'*ad-venire* di Dio nella mia vita attraverso la sua Parola. Talora san Bernardo, nei suoi discorsi ai fratelli della sua comunità, parla di "visite del Verbo", espressione questa con cui probabilmente designa non un'esperienza personale dal carattere mistico straordinario, ma il più ordinario frutto di una lectio divina personale giunta sin là dove desidera sempre giungere, vale a dire all'incontro personale intimo e autentico, ricco e coinvolgente, con il Verbo di Dio, di cui si accoglie la Presenza nella propria vita perché a sua volta ci introduca nella relazione filiale con il Padre.

Potremmo anche dire che, se nel primo momento della lettura del testo, tutta l'attenzione si concentra su ciò che stiamo leggendo, e nel momento della *meditatio* si sposta sulla nostra vita, così come viene giudicata da quel testo; nella *contemplatio* l'attenzione giunge finalmente a guardare a Colui che in quel testo parla e si rende presente. Secondo una bella immagine di Paolo VI, la contemplazione è "lo sforzo di fissare in Dio lo sguardo e il cuore"²⁸. Padre Jacques Dupont paragonava tutto il dinamismo della *lectio* ad una sorta di biglietto da visita attraverso il quale il

²⁷ E. BIANCHI, "Lectio divina" e vita religiosa oggi, Bose 1995 (= Meditazioni I), pp 2-3.

²⁸ PAOLO VI, Discorso del 7.12.1965.

Signore ci fissa un appuntamento, comunicandoci che in tal giorno, a tale ora, in tal luogo, egli desidera incontrarci. Attraverso la lettura di questo messaggio vengo a sapere che Dio mi sta cercando, ma ciò che più mi deve stare a cuore non è tanto decifrare le coordinate dell'appuntamento (tal luogo, tal ora...), ma realizzare l'incontro. Se la *lectio* e la *meditatio* sono le occasioni in cui giungo a conoscere le coordinate dell'appuntamento, la *contemplatio* è il momento in cui finalmente l'incontro avviene.

Questa tensione dinamica l'abbiamo incontrata anche nel testo di Atti che abbiamo letto e che ci ha descritto un cammino di fede verso l'incontro con il Signore risorto. Le tappe di questo cammino vissuto dall'eunuco etiope sono analoghe a quelle proposte dall'itinerario della *lectio*. All'inizio c'è l'ascolto di un testo biblico, che poi viene compreso attraverso la *meditatio* che instaura una circolarità ermeneutica tra la parola ascoltata e l'esperienza personale che poco alla volta viene riconfigurata nel mistero pasquale di Cristo. Segue poi la domanda di ricevere il battesimo, e in essa è riconoscibile un movimento di risposta che inizia ad assumere le caratteristiche di un'invocazione di preghiera. Finalmente c'è il realizzarsi dell'incontro con Cristo nella comunione sacramentale attuata dal battesimo. A questo stesso incontro tende la *contemplatio*, e quando vi giungiamo ci si colloca ormai in uno spazio che è al di là delle parole e della stessa parola di Dio.

Ormai è uno stare alla Presenza che non ha più bisogno di parole, né ascoltate né dette, perché ora basta il silenzio, purché sia abitato da una Presenza che la *lectio* e la *meditatio* ci hanno predisposto a discernere e ad accogliere, mentre l'*oratio* ce l'ha fatta desiderare e invocare, in un dinamismo di compunzione e di purificazione del cuore. In questo silenzio al-di-là-delle-parole la lingua tace, gli orecchi riposano, ma ci sono altri sensi che si attivano, e si giunge così ad assaporare il calore di una prossimità, la pace di un'unificazione interiore, la consolazione di un ritrovato senso, la gioia di un'intimità, ma anche il desiderio di una conversione, il sostegno e il coraggio per la decisione, la fiducia e la speranza nel cammino, una profonda riconciliazione con se stessi, con gli altri, con la storia. Ha scritto p. Benoit Standaert:

«V'è un silenzio al di qua delle parole, allorché la nostra povertà o addirittura la nostra angoscia ci impedisce di articolare il minimo suono. Silenzio freddo, lugubre, che incute terrore. Ma v'è anche un silenzio pieno di calore, straripante di vita: al di là di ogni parola. Là tutto è fuoco, ardore su ardore, incommensurabilmente»²⁹.

Questo al di là delle parole è esperienza che ciascuno può vivere, ma non può raccontare. Di essa tuttavia ci sono dei riflessi nella vita quotidiana. Di essi è possibile dire qualcosa.

2. LA VALENZA ERMENEUTICA DELLA CONTEMPLAZIONE

Un primo aspetto che va ricordato è che anche la contemplazione, al pari degli altri gradini della *lectio*, ha una valenza ermeneutica in ordine alla comprensione di un testo biblico. Ci ricorda infatti che c'è un modo di penetrare nelle Scritture che, dopo essere passato attraverso la via che coinvolge tutte le nostre facoltà intellettuali, logiche, discorsive, può giungere a suscitare in noi altre energie e facoltà, che sono più emotive, affettive, ma che bisogna anch'esse coinvolgere nel nostro modo di ascoltare la parola di Dio.

La Scrittura, infatti, ci comunica non soltanto delle informazioni, dei concetti, ma anche delle emozioni, degli affetti, dei sentimenti, e anch'essi possono entrare in gioco nel nostro sforzo di accostare e assimilare il significato di ciò che stiamo leggendo.

²⁹ B. STANDAERT, *Le tre colonne del mondo*, Qiqiaion, Bose 1992, p.123.

I discepoli di Emmaus ricordano che ardeva loro il cuore mentre Gesù spiegava le Scritture. Dopo che hanno riconosciuto il Risorto allo spezzare il pane, possono tornare a ricordare con maggiore consapevolezza la Parola che egli ha loro spiegato. Ma ciò che ricordano ora non è solo il significato verbale e concettuale di quella Parola; ricordano anche la reazione emotiva e affettiva che quella parola ha suscitato in loro. Ed è proprio dal di dentro di questa esperienza interiore che possono ora capire con maggiore profondità il significato della parola ascoltata. Essa ha comunicato loro non solo un'informazione, una notizia, un contenuto, ma anche un ardere del cuore, attraverso il quale possono giungere a capire, non solo concettualmente, ma anche esistenzialmente, che cosa significhi che il Signore sia risorto e sia presente nella loro vita. Anche l'eunuco evangelizzato da Filippo, dopo aver ricevuto il battesimo, nonostante la separazione da Filippo, può proseguire pieno di gioia il suo cammino. E io lettore, io che sto leggendo e meditando questa Parola, giungo a riconoscere di averla davvero accolta e compresa quando inizio ad avvertire che questo stesso calore del cuore, questa gioia intima e segreta viene comunicata alla mia vita e inizia ad abitare la mia interiorità.

Giunti a questo punto, dopo aver percorso l'itinerario della lettura e della meditazione del testo, dopo averlo memorizzato e pregato, posso tornare ancora una volta a rileggerlo, questa volta senza la preoccupazione di comprendere i suoi elementi letterari e narrativi, ma lasciando che esso mi comunichi delle risonanze interiori, susciti in me delle affezioni, mi doni pace, gioia, consolazione, speranza. Ha scritto Guglielmo di Saint Thierry a proposito della lettura spirituale della Bibbia:

«Le Sacre Scritture vanno lette nello Spirito che le ha dettate. Non capirete mai san Paolo se, sia pure con la buona intenzione che ve lo farà leggere e con l'applicazione di una meditazione assidua, non vi lascerete penetrare dal suo spirito. Riuscirete a comprendere Davide se la stessa esperienza non vi ha fatto sperimentare le impressioni manifestate nei Salmi? Lo stesso vale per gli altri libri sacri. Per tutta la Scrittura, tra lo studio e la lettura c'è la stessa differenza che separa l'amicizia dall'ospitalità, un affetto sentito da un saluto di sfuggita»³⁰.

Sempre nello stesso testo afferma più avanti che “*durante la lettura è necessario ricavarne santi affetti*”. Occorre cioè entrare in un'amicizia e in un affetto fraterno con il testo che stiamo leggendo, o meglio ancora con la parola di Dio che esso ci comunica e con Colui che in quella parola personalmente ci incontra. C'è un aspetto più emozionale, più passionale nell'arte di leggere che dobbiamo tutti riscoprire e al quale val la pena prestare maggiore attenzione. Il nostro modo di leggere deve esempio suscitare in noi una funzione ammirativa: i testi biblici sono testi belli, e occorre non soltanto comprenderli, ma anche ammirarli. L'ammirazione stessa diviene poi una porta che aprendosi ci dischiude la via alla loro più profonda comprensione. Sono testi che, per quanto li leggiamo e rileggiamo, non devono mai cessare di risvegliare in noi lo stupore. Senza di esso non giungeremo mai a comprenderli davvero. Padre Jacques Dupont si è spinto ad affermare che

«l'ammirazione per la forma letteraria può costituire un'eccellente predisposizione all'accoglienza interiore del contenuto spirituale».

E soggiungeva:

³⁰ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Lettera ai fratelli del monte di Dio*, chiamata “Lettera d'oro”, SC 223, 238-240.

«Nei limiti stretti che implica qualsiasi specializzazione, constato che i miei strumenti di analisi fanno risaltare per lo più non semplicemente una coerenza minimale, ma un'armonia la cui ricchezza e profondità spingono allo stupore.

A partire da questa esperienza lo sono incline a pensare che la lectio dovrebbe naturalmente orientarsi verso l'ammirazione»³¹.

Questo stupore e questa ammirazione sono già un'esperienza emotiva in cui inizia a realizzarsi la *contemplatio*, che ci fa cogliere che la Parola di cui stiamo indagando il senso non è soltanto una parola vera, ma proprio perché vera è anche una parola bella. Il vangelo, la bella notizia, e anche la lieta notizia, perché non soltanto è bella in sé, ma comunica bellezza, dona felicità e gioia, e in questo modo consente anche di riconoscere la bellezza iscritta nel creato e nella storia, e ci dispone ad attendere con fede e amore quel Regno che secondo Massimo il Confessore è la "*bellezza perfetta*", il mondo del progetto creaturale di Dio, senza più morte, né sofferenza, né peccato, né bruttura alcuna.

3. LA TRASFORMAZIONE DELLO SGUARDO

Questa bella notizia che comunica bellezza è capace anche di trasformare il nostro sguardo, di conferire ai nostri occhi un modo diverso e trasfigurato di leggere la realtà e la storia. Anche questo è un tratto tipico della contemplazione cristiana. Attraverso l'ascolto della Parola devo giungere ad avere quell'occhio semplice di cui parla Matteo nel Discorso della montagna, che illumina tutto il corpo (cfr. Mt 6, 22-23) e consente di vedere la realtà così come Dio la vede, immedesimandosi in quello sguardo che l'ascolto della sua Parola rivela e fa intuire. I monaci medievali affermavano che il vero contemplativo è colui che diviene capace di guardare la donna adultera di Giovanni 8, o la peccatrice pubblica di Luca 7, con lo stesso sguardo di Gesù. Sguardo che accoglie, ha compassione, perdona, salva. Sguardo della misericordia di Dio.

Il testo degli Atti ci ha narrato la dinamica di un incontro che avviene nella mediazione dello Spirito, la cui iniziativa precede Filippo, lo sollecita a un cammino, lo conduce a un incontro. Questo appare un tratto tipico degli incontri che avvengono in questi primi capitoli del libro degli Atti. Al capitolo 9, dopo quella che Paolo ha sulla via di Damasco, anche Anania riceve una visione del Signore che guida i due a incontrarsi, e Anania, entrato nella casa dove si trova Saulo, gli dirà: "*Fratello mio, mi ha mandato a te il Signore Gesù*" (At 9, 17). Al capitolo 10 toccherà a Pietro e a Cornelio la sorte di vivere un'esperienza analoga. Sembra che Luca, con questo suo modo di narrare, insista nel ricordare che ogni incontro autentico, quando avviene, non è mai semplicemente un incontro a *due*, ma un incontro a *tre*, poiché c'è una mediazione dello Spirito, o ha origine da un'iniziativa divina. L'ascolto di questa Parola può allora aiutarci a giungere ad avere uno sguardo più penetrante sugli incontri e sulle relazioni di cui si intessono le nostre giornate.

Questo è anche lo sguardo di Gesù. Possiamo ad esempio ricordare alcune sue affermazioni nel discorso sul pane di vita al capitolo 6 del vangelo di Giovanni:

«Tutto ciò che il Padre mi dà, verrà a me» (6,36).

«Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato» (6,44).

«Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da lui, viene a me» (6,45).

Gesù riconosce negli incontri che vive, nelle persone che lo cercano e si accostano a lui, il rivelarsi di un agire del Padre, la sua attrazione, la sua iniziativa. Dietro le persone che incontra

³¹ J. DUPONT, *Riflessioni di un esegeta*, cit., p. 105.

scorge il volto stesso del Padre, la sua volontà, il suo desiderio. In ogni incontro c'è anche questa Presenza divina che Gesù deve accogliere.

Siamo noi capaci di avere la medesima intensità dello sguardo? Uno sguardo così non può non trasformare anche la qualità delle nostre relazioni interpersonali, il nostro modo di incontrare persone e avvenimenti. Ci doma certamente una maggiore intensità e maturità, sul piano affettivo e spirituale, nel vivere i rapporti, ma anche una grande libertà personale. Proprio per il fatto che l'incontro è mediato dal Padre e dallo Spirito, esso obbedisce ai loro criteri, non crea legami affettivi distorti e capziosi, ma conferisce, come accade a Filippo e all'eunuco, la maturità di saper accettare i tempi dell'incontro come quelli della separazione, anche nella capacità di recidere il cordone ombelicale quando è necessario, in un amore libero e liberante che non crea dipendenze.

Inoltre, come ho osservato nella lectio, dopo la separazione inizia il cammino di ritorno: Filippo torna al suo ministero di evangelizzatore; l'eunuco prosegue pieno di gioia il suo cammino, che era già di ritorno, come ricorda il v. 28. L'immagine del "tornare" come pure il vocabolario del ritorno sono cari alla teologia dell'evangelista Luca. Il verbo "tornare" è tipicamente lucano: nella Bibbia greca dei LXX non ricorre mai; nel Nuovo Testamento lo usa quasi esclusivamente Luca (21 volte nell'evangelo, 11 negli Atti, dopo di che compare una volta in Atti, una volta nella lettera agli Ebrei e sempre una volta nella seconda lettera di Pietro). Il senso teologico che Luca conferisce a questo tema del ritorno è ben espresso dalla figura dell'indemoniato guarito che troviamo al capitolo 8 del suo racconto evangelico, al quale Gesù dice: "*Torna a casa tua e racconta quello che Dio ti ha fatto*" (v. 39). Dopo l'incontro con il Signore e la sua salvezza occorre tornare al proprio ambiente vitale, ora però con un'esistenza trasfigurata, capace di leggere con occhi e cuore nuovo la realtà quotidiana in cui si snoda la vita, e di raccontarvi il mistero di salvezza incontrato.

Anche questo è contemplazione: giungere ad assumere, attraverso l'ascolto della Parola, dei criteri rinnovati per giudicare il mondo e la storia in cui si inserisce il nostro cammino. Questa contemplazione diviene allora anche evangelizzazione, nella capacità di raccontare ad altri quanto si è vissuto. Si tratta di un'evangelizzazione davvero in grado di entrare in un'autentica empatia, come pure in una compassione profonda con la realtà in cui il vangelo deve essere annunciato. Non si può proclamare il vangelo di Gesù se non in un atteggiamento non solo di conoscenza, comprensione, inculturazione, ma anche di amore sincero verso i destinatari dell'annuncio e le loro situazioni esistenziali, sociali, culturali. Se nel ministero di annuncio della Parola prevale il rammarico, la recriminazione, la lamentela continua per un mondo che non va, che non è, che non sa, e così via, il nostro non è il vangelo, non è più lieta e bella notizia che salva. Si annuncia la bella notizia anche a condizione di discernere la bellezza di una storia in cui Dio già abita. Per questo motivo è indispensabile un ascolto della Parola che ci introduca anche in questa dimensione della contemplazione, come capacità di guardare e giudicare la realtà con lo stesso sguardo del Padre, che è sempre lo sguardo di compiacimento di colui che della realtà creata riconosce che è cosa buona, è cosa bella.

Padre Lev Gillet (noto per lo pseudonimo "*un monaco della chiesa d'oriente*" con cui firmava i suoi scritti), commentando il racconto della Trasfigurazione in Matteo (17, 1-8) a proposito dell'ultimo versetto "*sollevando gli occhi non videro più nessuno se non Gesù solo*", affermava che a questo dovrebbe portare un'esperienza di contemplazione: dopo aver contemplato il trasfigurato si scende dal monte, si torna nella storia, ma negli occhi rimane ancora impresso il volto di Gesù, come accade quando si fissa per qualche istante la sfera luminosa del sole ed essa rimane negli occhi, e con l'immagine di Gesù si torna a guardare alle persone, al mondo, alla storia, ma ora tutto viene riletto e filtrato attraverso questa immagine del Gesù solo impresso nello sguardo. E allora si ha uno sguardo unificato sul mondo e sulla storia, e di ogni realtà si riconosce la sua vocazione

cristica, il suo essere stata pensata e voluta dal Padre in Cristo per trovare sempre in Cristo, nel Cristo personale- ecclesiale-cosmico, il suo pieno e trasfigurato compimento.

4. SAPERSI SOTTO LO SGUARDO DI DIO

Occorre dunque guardare la realtà così come la guarda il Padre in Cristo. Questa consapevolezza ci conduce ad un ulteriore e possibile livello di contemplazione, che consiste proprio nel sapersi sotto lo sguardo contemplativo di Dio. Tutto ciò che fa Filippo lo fa perché dapprima un angelo gli parla, poi è lo Spirito che lo sollecita a raggiungere il carro dell'etiope, infine è sempre lo Spirito ad avvolgerlo e a rapirlo. In questo modo, andando al di là del linguaggio del prodigioso con cui Luca riveste la narrazione, il racconto ci mostra che tutto ciò che Filippo vive, decide, opera nella sua diakonia della Parola, lo vive nella consapevolezza di essere alla presenza del Signore. E' capace di custodire la percezione di questa Presenza, si riconosce sotto il suo sguardo, ed è proprio questa esperienza che illumina il suo discernimento, nutre le sue decisioni, orienta il suo cammino.

Contemplare non significa solo fissare lo sguardo su Dio, ma divenire consapevoli del suo sguardo fissato su di noi, e così vivere unificando le nostre molte ore disperse, perché si riesce a ricondurle tutte al cospetto di questa Presenza. Si possono allora vivere molti impegni senza dispersione, senza frantumazione interiore, e dunque anche senza affanni, perché c'è comunque un rimanere alla presenza di Dio che conferisce unità e pace a tutto ciò che si fa. Rileggendo il testo, ci possiamo facilmente accorgere di quante cose faccia Filippo. Sta evangelizzando villaggi e città, viene strappato da tutto ciò per essere condotto in un cammino del tutto differente; qui incontra una persona e deve subito entrare in dialogo e in sintonia con la sua vita; prima deve avere la pazienza di ascoltare e poi quella di spiegare le Scritture; deve anche salire sul carro per accompagnare un tratto del cammino dell'etiope, in una sorta di accompagnamento o direzione spirituale; subito dopo deve amministrare il sacramento, e infine si ritrova ancora a predicare il vangelo. A partire dalle vostre esperienze pastorali, penso che possiate ritrovare nel ritmo incalzante del racconto anche un riflesso delle molteplici attività cui giorno dopo giorno siete chiamati, e che possono facilmente produrre dispersione e frantumazione interiore. Occorre allora avere come Filippo la capacità di vincere la divisione interiore unificando la vita sotto lo sguardo di una Presenza. L'ascolto della Parola è vero e diventa contemplativo quando constatiamo che ci conferisce questa unità interiore, per cui possiamo davvero, nelle molteplici attività della vita, ritrovare comunque in esse un'unica radice, una sola motivazione di fondo, un univoco e stabile atteggiamento interiore, che rimane sempre lo stesso, sia quando si ascolta la Parola nella serenità e nel silenzio di una lectio personale, sia quando la si annuncia e la si serve nella varietà più chiassosa degli impegni pastorali. Ritrovare l'unità di una motivazione interiore significa poter dire con Filippo "*un angelo del Signore mi ha parlato*", una parola di Dio mi ha raggiunto a dare senso a tutto ciò che faccio e a raccogliermi in unità.

5. GUARDARE ALLA STORIA DAL PUNTO DI VISTA DEL FUTURO

Questa unità da ricercare non concerne soltanto la dispersione degli impegni, ma anche la tensione in cui ogni credente è immerso tra passato e futuro, tra memoria e attesa profetica, tra incarnazione nella storia e protensione escatologica verso il Regno che viene. La *contemplatio* cristiana rappresenta a questo proposito anche quel capovolgimento dello sguardo con cui impariamo a guardare alla nostra storia anche dal punto di vista del futuro e del compimento promesso. Potremmo dire che se la *lectio* e la *meditatio* - come abbiamo prima visto - attivano la nostra memoria, che diviene *memoria Dei*, ma anche memoria della nostra storia personale riletta alla luce della storia della salvezza, la *contemplatio* attiva piuttosto una qualità escatologica dello sguardo, che fa sì che la memoria diventi anche profezia, e ci doni di saper guardare al nostro

presente non solo alla luce del suo passato, ma anche del suo compimento futuro. Citavo prima dom Helder Camara: ricordare è rifare la strada; questo è il *memoriale* biblico, come attualizzazione degli eventi salvifici del passato nell'oggi della vita. Ricordare però; significa anche anticipare il compimento, e questa è la profezia biblica, come capacità di giudicare e di vivere il presente già nella luce del compimento sperato e atteso.

Vorrei descrivere il significato di questo capovolgimento dello sguardo alla luce di un episodio della tradizione rabbinica, dove si racconta un episodio significativo della vita di un grande maestro tannaita, rabbi Aqiva, che può aiutare a comprendere quanto sto tentando di dire. Rabbi Aqiva vive nel tempo della seconda rivolta giudaica contro Roma. Tutto sembra crollare e per un ebreo pare davvero la fine di un mondo. O meglio, potrebbe essere la fine stessa del mondo, la fine di tutto, ma per rabbi Aqiva rimane comunque solo la fine di un mondo, la storia continua, va avanti, e dunque si può guardare al presente anche dal punto di vista del futuro. Ebbene si racconta che Aqiva un giorno sale al Tempio con altri amici, rabbi come lui. Visitano la spianata del Tempio. Tutto è in rovina. Perfino una volpe esce dal Santo dei santi: un animale impuro che scorrazza all'interno del santuario stesso. Tutto davvero sta crollando! Visto questo, i tre compagni di rabbi Aqiva non riescono a trattenere le lacrime e si mettono a piangere e a piangere. rabbi Aqiva invece si mette a ridere e a ridere. Ma perché ridi?, gli domandano i suoi compagni. E lui ribatte; perché voi piangete? Piangiamo per la rovina del tempio. Non hai forse visto anche tu la volpe nel santuario? E Aqiva: sì, ho visto, e proprio per questo rido. Sta scritto nelle Lamentazioni che *“il monte Sion è desolato, le volpi vi scorrazzano”* (Lam 5,18). Io non potevo credere a questo versetto. Non riuscivo a immaginare che questa parola un giorno si sarebbe avverata. Ma ora l'ho visto con i miei occhi. E allora, se questo versetto è vero, sarà vero anche il versetto che segue. Anche quello si avvererà: *“Tu, Signore, rimani in eterno; tu rinnoverai i nostri giorni come in antico”* (cfr. Lam 5, 19-22). Io non potevo leggere il secondo versetto, perché non credevo nel primo. Ma ora ho visto avverarsi il primo; dunque anche il secondo si avvererà!

Per rabbi Aqiva la storia va avanti, la storia ha un senso. Ed egli sa giudicare il presente, questo presente terribile, in cui tutto crolla e ogni certezza viene meno - persino le volpi scorrazzano nel Tempio -, lo sa interpretare alla luce del futuro, alla luce del versetto che viene dopo, che ancora si deve avverare, ma che certo si avvererà. Questa è un'attitudine altamente contemplativa: leggere la storia dal punto di vista del futuro, che però non rimane indeterminato, perché ad esso si può guardare nella memoria del passato, nel ricordo della parola di Dio, nella fiducia nella fedeltà di Dio alle sue promesse. Rabbi Aqiva sa leggere il presente alla luce del futuro perché ha memorizzato le Scritture, e conosce il primo versetto come pure quello che viene dopo. E se vede realizzarsi nel presente il primo versetto, non rimane bloccato nella lamentazione, ma sa aprirsi al futuro della Parola che deve ancora avverarsi, e alla luce di questo *advenire* della Parola giudica il presente dischiudendolo alla speranza. Mentre gli altri piangono, lui può ridere!

La Parola di Dio ci educa a questo capovolgimento dello sguardo. Essa stessa, come libro in cui canonicamente si unificano differenti tradizioni, nasce in forza di questa rivoluzione nella prospettiva. Le tradizioni del Primo Testamento probabilmente trovano un loro primo importante punto di coagulazione e di unificazione nel momento della grande crisi dell'esilio babilonese, quando i grandi profeti saranno capaci di rileggere la memoria del passato orientandola verso il futuro: allora la memoria dell'esodo e dell'alleanza diverranno promessa di un nuovo esodo e di una nuova alleanza. Sulla profezia si innesterà poi l'apocalittica, come sguardo direttamente puntato sul giorno di JHWH, l'ultimo e definitivo giorno del Signore.

Anche il Nuovo Testamento è attraversato da una dinamica analoga: qui il momento della crisi e la croce di Gesù, che viene poi riletta alla luce della risurrezione, che recupera la storia di Gesù dal punto di vista del futuro e del compimento, e di questo compimento pasquale fa il criterio

fondamentale con il quale ogni futura generazione di credenti potrà rileggere, interpretare e comprendere la propria storia. L'Apocalisse, come ultimo libro della Scrittura, ci consente di interpretare il non senso, la violenza, la disperazione, l'assenza di prospettiva futura che sono presenti nella storia degli uomini ponendo al centro del nostro sguardo e del nostro giudizio l'Agnello immolato ma ritto in piedi, sconfitto e crocifisso ma nello stesso tempo risorto e vittorioso.

Questa è un'attitudine altamente contemplativa: leggere la storia dal punto di vista del futuro, che però non è semplicemente l'avvenire immaginato dal nostro desiderio, ma è il futuro promesso e garantito da Dio, custodito nella sua fedeltà, verso il quale si può guardare soltanto se si sa ricordare, con memoria non nostalgica, ma memoria profetica, la sua Parola, la promessa che questa Parola custodisce, le opere che egli ha compiuto e che sono la certificazione di ciò che ancora Dio compirà per la nostra salvezza.

Osservavo prima che la contemplazione si pone al di là delle parole. Potremmo dire che essa si pone anche al di là del versetto, riprendendo una suggestiva espressione di Levinas, con la quale egli intende soprattutto affermare l'inesauribile possibilità di interpretazione di ogni versetto della Scrittura. Tuttavia, c'è un al di là del versetto che non è costituito solo dalla inesauribilità dell'interpretazione, ma anche dal fatto che ogni versetto ha in sé una promessa di compimento che occorre saper attendere con vigilanza e perseveranza. Proprio per questo motivo la sua interpretazione è anche inesauribile. La contemplazione rilegge i versetti della parola di Dio ponendosi al di là di essi, cioè dal punto di vista del compimento insieme promesso e atteso.

Questa capacità contemplativa di guardare alla storia dal punto di vista *dell'al-di-là-del-versetto* non è tanto sforzo di immaginazione più o meno fantasiosa, indagine speculativa su ciò che ci attende, ma consiste soprattutto nella possibilità di vivere con intensità nuova e diversa il giorno dopo giorno della nostra vita. Filippo, ancora una volta, ce lo ricorda e ce lo insegna. Egli è sollecitato ad incamminarsi per una strada deserta. Nella *lectio* ho osservato che per lui questo essere una via deserta è come il simbolo dell'apparente o presumibile infecondità di un impegno che lo strappa via da un'evangelizzazione invece molto feconda che lo stava vedendo protagonista. Forse possiamo aggiungere qualcosa di più e di diverso: è deserta questa strada anche perché nuova, ignota, non ancora percorsa da altri. Filippo per primo è invitato ad incamminarsi con coraggio e fede per una strada nuova, dove altri prima di lui non si sono avventurati; una strada di cui ancora non può conoscere i frutti che essa porterà, né può sapere se questi frutti ci saranno. Se rimanesse chiuso nella memoria nostalgica di ciò che sta già operando, probabilmente non lascerebbe la fecondità certa, già sperimentata, delle sue opere e dei suoi molti impegni pastorali. Ma a guidarlo non è la nostalgia, o il già conosciuto; a guidarlo è lo Spirito, che è sempre memoria profetica. Quello di Filippo è un guardare e un giudicare, un discernere ciò che è bene fare, ma dal punto di vista del futuro, della promessa. Proprio questo suo incamminarsi per una strada nuova consentirà alla parola di Dio di giungere a Cesarea, laddove Pietro, nel suo incontro con il pagano Cornelio, assumerà la decisione che segnerà una svolta nella storia della prima comunità cristiana (almeno nella prospettiva del racconto degli Atti), aprendo definitivamente il cammino del vangelo verso il mondo pagano. Nell'economia globale di questa sezione degli Atti degli Apostoli Filippo, con il suo incontro con l'eunuco etiope, anticipa e prepara la decisione di Pietro. Il suo incamminarsi per una via nuova, confermato poi dalla decisione autorevole di Pietro, porterà frutti inaspettati di fecondità missionaria. Anche in questo consiste uno sguardo contemplativo capace di orientare il cammino dal punto di vista del futuro.

CONCLUSIONE

Possiamo concludere con questa immagine il nostro itinerario di lettura del testo degli Atti, scandito dai quattro momenti tradizionali proposti dalla *lectio divina*. Un cammino che spero sia rimasto fedele alla lettera del testo, ma anche attento alla libertà con cui lo Spirito può farcelo leggere, attraverso l'accordarsi armonico delle quattro corde che ho tentato di descrivere. Un'immagine rabbinica dice che la Scrittura è come una corda, mentre la tradizione è l'arpa, o la cetra. Occorre allora tendere la corda sulla cetra della tradizione e suonare³². Possiamo parafrasare questa immagine e applicarla al metodo della *lectio divina*. Si possono suonare con grande libertà le quattro corde, purché esse siano tese sulla cetra della tradizione. E' necessario cioè che la nostra lettura avvenga nella Chiesa, colta nella sua unità sincronica di comunità credente oggi convocata dall'ascolto della parola di Dio, ma anche nella sua unità diacronica che attraversa i tempi e ci mette in comunione con i nostri padri, e con il modo con cui hanno ascoltato, compreso e trasmesso la Scrittura fino a noi, e anche con le generazioni che verranno, alle quali a nostra volta ci impegniamo a trasmettere con fedeltà e amore questa Parola che abbiamo ricevuto e che non ci appartiene, di generazione in generazione, finché il Signore verrà. L'amore e l'ascolto di questa parola nella Chiesa non può allora che divenire evangelizzazione, per trasmettere questa parola ad altri così come a nostra volta da altri l'abbiamo accolta. Tuttavia, si può consegnare la Parola solo a condizione di averla personalmente ascoltata e custodita nella profondità del proprio cuore e della propria vita. In questo modo ogni *lectio* della Parola si compie nella evangelizzazione, che a sua volta da essa è generata.

Credo che questo dinamismo della *lectio*, che ho descritto nella sua quadriforme modalità di espressione, sia rispondente alla ricchezza molteplice di significato che la parola di Dio contiene. Quattro sono i gradini della *lectio* così come sono quattro i sensi fondamentali della Scrittura codificati dall'esegesi medievale. C'è anzitutto il senso letterale, cui è attenta la *lectio*; segue poi il senso allegorico o spirituale, cui corrisponde la *meditatio* nel suo incessante ricercare il volto di Cristo e del Padre che nella Parola si rivelano comunicandoci lo Spirito; il terzo senso è quello tropologico, o etico/pratico, che inseparabilmente dall'*oratio* costituisce il movimento di ritorno del lettore verso la Parola ascoltata; infine troviamo il senso anagogico o escatologico, in cui, nella *contemplatio*, già pre gustiamo il compimento dell'incontro definitivo con Dio e impariamo, a partire da questo futuro che profeticamente intuiamo, a giudicare il nostro presente e a orientare il nostro cammino nella speranza.

Mi pare che si possa anche dire che quattro sono le dinamiche fondamentali che attraversano e costituiscono la Bibbia come libro canonico e unitario, e non solo come insieme scompaginato di vari libri. Un ebreo chiama la Bibbia Tanak, termine che deriva dalle tre consonanti iniziali dei vocaboli con cui in ebraico vengono designate le tre parti fondamentali della Bibbia: *Torah* (la Rivelazione, il nostro Pentateuco); *i Neviim* (i profeti) e *i Ketubim* (gli Scritti).

La Torah custodisce l'evento fondatore della fede israelitica: la liberazione dalla schiavitù, l'esodo, l'Alleanza, la Legge. E' la lettera fondamentale, il corpo storico della parola di Dio che occorre saper leggere. I profeti per un ebreo non sono allo stesso livello della Torah, ma costituiscono il suo primo ed essenziale commento. Potremmo dire che sono la *meditatio* della Torah, che viene riletta, interpretata, attualizzata per la storia del popolo e di ciascuna persona dentro di esso. Nella tradizione ebraica la parola del profeta viene paragonata alla manna, data a ciascuno secondo il suo bisogno. La profezia è la Torah data a ciascuno per il bisogno della sua vita.

³² Cfr. B. STANDAERT. *Le tre colonne*, cit., p 81.

Torah e profeti sono come i due cardini fondamentali su cui può girare una porta. E come i cardini di una porta non possono stare allo stesso livello: uno deve stare sopra (la Torah) e l'altro sotto (la Profezia); entrambi sono tuttavia indispensabili perché la porta giri. Questa porta che gira su questi due cardini potremmo interpretarla come immagine della nostra vita, dell'esperienza e della storia umana, che nel Primo Testamento trova la sua espressione soprattutto negli Scritti, e in particolare in quelli che noi chiamiamo libri sapienziali, che sono ancora una manifestazione della parola di Dio, ma a partire da una rivelazione che dal basso si iscrive nell'esperienza umana e nella realtà creaturale. Non a caso, il primo libro degli Scritti è il libro dei Salmi, che costituisce un perno centrale per quel movimento di ritorno che dal basso sale verso l'alto, verso il cielo di Dio, secondo la modalità tipica dell'*oratio*. Negli scritti abbiamo anche il Cantico dei Cantici, anch'esso testo fondamentale per la natura dialogica della parola Dio; in esso la rivelazione dello sposo, del Dio che stringe alleanza con il suo popolo, avviene dal basso, dal punto di vista della sposa.

Queste sono le tre parti fondamentali della Bibbia ebraica, che trova però la sua unificazione nell'apocalittica, che è l'orizzonte complessivo della Scrittura, in cui si guarda già al giorno ultimo e conclusivo della storia.

Il medesimo dinamismo lo ritroviamo nel Nuovo Testamento. Pensiamo alla quadriforme ricchezza della tradizione evangelica. Ci sono quattro evangelisti, e dunque quattro modi fondamentali, quattro prospettive sull'unico evento di Gesù Cristo e della sua Pasqua. E in essi ritroviamo quattro sensibilità diverse che sono analoghe alle quattro corde fondamentali con cui nella lectio accostiamo un testo della Scrittura.

Prima di tutto c'è il *vangelo di Marco*, il più antico. Un evangelo fortemente kerigmatico, tanto per il contenuto quanto per il modo e lo stile narrativo, molto scosceso, irruente. Marco è davvero un leone che ruggisce. Questo evangelo ci aiuta a rileggere l'evento Cristo nel suo significato fondamentale, in quanto pone al centro di tutta la narrazione, come suo filo conduttore, il tema dell'identificazione del Figlio di Dio con il Crocifisso. E la confessione che Gesù è il Figlio di Dio giunge proprio sotto la croce, nelle parole del centurione che *vistolo morire in quel modo* afferma *davvero questo uomo era figlio di Dio* (cfr. Mc 15,39). Abbiamo qui la Pasqua, come centro della fede cristologica, colta nella sua essenzialità, senza troppe aggiunte e dilatazioni.

Poi c'è il *vangelo di Matteo*, che è sicuramente uno scritto più meditativo, sapienziale, che ci fa rileggere l'evento di Gesù nella sua continuità profonda con il Primo Testamento: Gesù è il nuovo Mosè, che compie la Torah, e per conoscerlo occorre saper trarre, come un sapiente scriba, dal proprio tesoro cose antiche e cose nuove, e compagnarle insieme. Matteo è il vangelo della *meditatio*, attento alla dimensione etica della fede.

Come terzo vangelo incontriamo poi *Luca*, che si presenta con un carattere più liturgico, dossologico. Il racconto inizia e si conclude nel Tempio; in questo vangelo tutta la vita di Gesù è scandita dalla sua preghiera, che ricorre puntualmente negli snodi decisivi della sua vicenda storica. Gesù è in Luca anche il maestro della preghiera, che sulla croce muore pregando come ha vissuto pregando. E' l'ultima immagine che di Gesù ci consegna il terzo evangelo, nella scena dell'ascensione, è quella sacerdotale della sua benedizione. Certamente, il vangelo di Luca non può essere rinchiuso solo dentro lo schematismo di questa prospettiva, ma rimane vero che quello di Luca è un racconto molto attento alla dimensione dell'*oratio*.

Infine abbiamo il *vangelo di Giovanni*, che è lo scritto del testimone, di colui che vede e crede e testimonia perché altri possano vedere e credere a loro volta. Il suo vedere coglie la realtà profonda di Gesù, nel suo rapporto con il Padre e con lo Spirito. Il primo testimone, il Battista, vede lo Spirito scendere e rimanere su Gesù; il secondo testimone, il Discepolo Amato, vede questo stesso Spirito

effondersi su noi tutti, sull'intera storia, nell'acqua e nel sangue sgorgati dal costato trafitto di Gesù. Il vangelo di Giovanni è il vangelo del testimone, di colui che con uno sguardo contemplativo vede la colomba scendere su Gesù e dice "E' l'Agnello di Dio"; o dell'altro testimone, che vede il segno della pesca miracolosa e dice "E' il Signore!". All'inizio del Quarto Vangelo c'è il Battista, il testimone di colui che viene dopo, ma che passa avanti, perché era prima: è il testimone dell'incarnazione, di colui che viene dopo perché viene nella carne. Alla fine c'è il Discepolo Amato, che è il testimone che deve rimanere, finché il Signore verrà. È il testimone escatologico che rimane, per nutrire la nostra fede e il nostro amore nell'attesa della venuta del Signore. Giovanni è il vangelo della contemplazione, che guarda alla storia nella memoria e nella profezia.

Quattro evangeli, quattro modi diversi di accostarsi all'unico mistero di Cristo e alla rivelazione in lui del Padre e dello Spirito, quattro corde da suonare insieme e che corrispondono ai quattro modi fondamentali che la *lectio* ci offre per ascoltare la parola di Dio e attraverso di essa già pregustare l'incontro con Dio e la visione di lui. Finché siamo nella storia noi camminiamo nella fede, non ancora nella visione, e come ci ricorda Paolo la fede nasce dall'ascolto. Solo nell'ascolto può ora per noi avvenire l'incontro con il Dio vivente, il Dio dell'Alleanza e della Pace.