

**Pr. prof. dr. Adalberto Piovano,  
Institutul de Liturgică Pastorală,  
Universitatea din Padova, Italia**

## ***PENTHOS E METANOIA*** **NEL MONACHESIMO ANTICO**

**Rezumat:** Azi poate părea excesivă această insistență asupra acestui argument al convertirii/plângerii pentru păcate și asupra lacrimilor de pocăință, aspecte ce par a chema o spiritualitate un pic depărtată de stilul creștin pe care îl avem azi, cel puțin în occident. Chiar și limbajul autorilor monastici ne poate apărea azi un pic desuet. Dar parcursul indicat de aceste texte patristice, parcurs care se naște dintr-o experiență personală și care trebuie asumat așa cum este el redat, reflectă o realitate fundamentală: acceptarea acelei stabilități și responsabilități care duc în mod zilnic la angajamentul de a-L urma pe Hristos, plecând de la lupta conta răului care este în noi (metanoia) și de la umila acceptare a propriei slăbiciuni. Calea ce ne duce la bucuria Sf. Duh trece indiscutabil prin suferința curățirii, adică a penthos-ului – convertirii și a plângerii.

**Cuvinte-cheie:** metanoia, plângere, bucurie, pocăință, convertire.

### **1. Introduzione: monachesimo e conversione**

Nella antica tradizione monastica ritroviamo con una certa insistenza il riferimento alla parabola evangelica di Lc 18, 9-14 e in particolare ad uno dei due protagonisti che Gesù mette a confronto nel loro modo di pregare. Si tratta della figura del pubblicano che, nel monachesimo antico, diventa non solo un modello di preghiera per il monaco, soprattutto nella sua dimensione di essenzialità e di verità, ma anche una immagine eloquente di quell'atteggiamento interiore che custodisce la via dell'umiltà, cioè la consapevolezza del proprio peccato<sup>1</sup>. Per citare solo un esempio, ricordiamo un passaggio del

---

1. Anche se spesso, nella letteratura monastica, le due figure della parabola diventano i tipi dell'orgoglioso e dell'umile, non mancano tuttavia riferimenti espliciti

breve capitolo sulla preghiera nello scritto pseudo-basiliano *Ammozione al figlio spirituale*, completamente modellato sulla figura del pubblicano della parabola lucana: «Ma tu figlio, quando vai a pregare il Signore, prosternati umilmente alla sua presenza (...), manifesta subito i tuoi peccati perché, non appena li hai confessati, Dio li distrugga. Non volerti giustificare quando vai a pregare, per non uscirtene condannato al pari del fariseo. Ricordati del pubblicano, di come pregava per se e imitalo per trovare perdono per i tuoi peccati. Non pregare a voce alta colui che conosce i segreti, ma la voce del tuo cuore colpisca le tue orecchie, non moltiplicare le tue parole davanti a lui poiché Dio non è riconciliato dalle molte parole, ma da un cuore puro»<sup>2</sup>.

La profonda sintonia dell'antico monachesimo con questo personaggio evangelico rivela un aspetto fondamentale dell'esperienza monastica: la consapevolezza che la vita del monaco non solo comporta un cammino di continua conversione, ma si custodisce nella coscienza della propria realtà di peccato. Quando la vita monastica smarrisce questa dimensione allora perde la sua autentica esemplarità e la sua testimonianza di radicalità evangelica (la sequela di Cristo che passa attraverso la *metanoia* necessaria per accogliere la lieta notizia) ne rimane offuscata. Paradossalmente si potrebbe dire che il monaco trova il suo vero posto nella Chiesa, non mettendosi al centro di essa, ma "in

---

allo stile di preghiera che essi incarnano. Sarebbero molti i testi da citare. Ne ricordiamo solo alcuni: Basilio di Cesarea, *Hom. "Attende tibi ipsi"*, 5: tr. it. Basilio di Cesarea, *Veglia su di te*, cur. L.Cremaschi (= Testi dei Padri della Chiesa 6), Qiqajon, Bose/Magnano 1993, p. 20; Pseudo-Basilio, *Admonitio ad fil. spir.11*: tr. it. in *Nella tradizione basiliana*, cur. L.Cremaschi, Qiqajon, Bose/Magnano 1997, p. 187-188; *Regula Benedicti* VII, 64-65; Giovanni Climaco, *Scala del Paradiso XXVIII*, 4: tr. it. Giovanni Climaco, *La Scala del Paradiso*, cur. L. D'Ayala Valva – J. Chryssavgis, Bose/Magnano (Qiqajon) 2005, p. 434; Afraate, *Demon. IX*, 7: tr. it. Afraat il Saggio Persiano, *Buona è l'umiltà*, cur. S. Chialà (= Testi dei padri della Chiesa 17), Qiqajon, Bose/Magnano 1995, p. 18; Martyrius (Sahdona), *Liber perfectionis* II,VIII, 13-14. II, IX, 19-20: ed. A.de Halleaux, (= CSCO 253/Ser.Syr.111), Louvain 1965, p. 4-5. 54-55; Nerses Snorhali, *Jésus fils unique du Père*, cur. I. Kéchichian (= *Sources Ch.* 203), Paris, 1973, p. 168-169 (le strofe 659-665 dell'inno sono un commento poetico alla parabola di Luca).

2. *Admonitio ad fil. spir. 11*: tr. it. *Nella tradizione basiliana*, p. 187.

fondo al tempio”, come il pubblicano. Solo così può rimanere il *typos* del discepolo e indicare l’orientamento di vita per ogni cristiano. Per ricordare la testimonianza di un monaco occidentale, è significativo ciò che p. A. Louf dice sul ruolo del monachesimo nel mondo d’oggi parlando a dei superiori religiosi: «Meno che mai egli è tentato di passare avanti nella Chiesa. in prima fila, per dire così. Egli ritrova il suo vero posto, quello del pubblicano del Vangelo, proprio al fondo, e ne ripete l’invocazione – abbi pietà di me, peccatore – che san Benedetto gli ha lasciato come la formula di preghiera perfetta e perpetua. Glielo ha insegnato una esperienza profonda della sua chiamata alla contemplazione»<sup>3</sup>.

La consapevolezza della propria realtà di peccato, che non abbandona mai il cammino del monaco, ha fatto emergere una costante che attraversa, con espressioni e forme differenti, tutta l’esperienza storica del monachesimo, sia in oriente che in occidente. Si tratta della realtà della *metanoia*, intesa sia come cammino di radicale trasformazione di mentalità e costumi, sia come via di purificazione attraverso una ascesi penitenziale per favorire la lotta contro quella *philautia* dell’“uomo vecchio” nascosto nel cuore. Conversione e penitenza come passaggio pasquale dalla morte alla vita sono cammini essenziali per entrare nella libertà della vita secondo lo Spirito e per entrare in una autentica relazione con Dio (cfr. la figura del pubblicano). Per i monaci antichi, la conversione e la penitenza diventano allora una realtà quotidiana che deve plasmare tutta la vita e la via maestra per rendere continuamente lo sguardo del cuore rivolto a Dio. Così ci ricorda un *apophtegma*: «Abba Poemen disse: “C’è una voce che grida all’uomo fino al suo ultimo respiro: Oggi convertiti!”»<sup>4</sup>. E un altro detto precisa anche la

3. A. Louf, *Aspetti di Dio, esperti in ateismo*, in “Testimoni”, 1994, n°4, p. 6.

4. *Poemen S5*. Il detto è presente nella *Collezione alfabetica/Supplementi: I Padri del deserto, Detti editi e inediti*, cur. S. Chialà – L. Cremaschi, Qiqajon, Bose/Magnano 2002, p. 62. Ma una antica versione latina di questo detto sottolinea il rapporto tra conversione e penitenza. Così dice l’*apophtegma*: «Che cos’è la penitenza?» – domanda un fratello all’abba Poemen. E questi risponde: «La penitenza dei peccati è non commetterne più. C’è infatti una voce che grida all’uomo fino al suo ultimo respiro: Oggi convertiti!» (L. Regnault, *Ascoltare oggi i padri del deserto*, Qiqajon, Bose/Magnano, 1997, p. 43).

causa profonda di questa continua conversione: «Il padre Matoes disse: Quanto più l'uomo si avvicina a Dio, tanto più si vede peccatore. Il profeta Isaia infatti, quando vide Dio, si proclamò miserabile e impuro»<sup>5</sup>. San Benedetto nella sua *Regola* pone come espressione della vita monastica proprio il cammino della conversione, tanto da caratterizzare con esso l'impegno monastico assunto con la professione *coram omnibus* e *coram Deus et sanctis eius*: «Il novizio che deve essere accolto prometta nell'oratorio, alla presenza di tutti, stabilità, conversione di vita e obbedienza»<sup>6</sup>. Per Benedetto, inoltre, anche le dimensioni quotidiane della vita del monaco dovrebbero essere sostenute da quei mezzi penitenziali che favoriscono la continua vigilanza in un cammino di conversione. Con una certa nostalgia e disincanto, Benedetto inizia il capitolo sulle pratiche ascetiche con queste parole: «La vita del monaco dovrebbe essere tutta improntata all'austerità quaresimale, ma poiché la costanza di questa virtù è di pochi, raccomandiamo di custodire assolutamente integra la propria vita almeno nel tempo quaresimale»<sup>7</sup>.

Non ci deve dunque stupire se è stata elaborata una certa identificazione tra conversione/penitenza e vita monastica: l'accentuazione, nel monachesimo antico, della *metanoia*, dei valori ad essa collegati (l'obbedienza, l'umiltà, la lotta spirituale, la rinuncia ecc...) e delle forme penitenziali che rendono concreta e costante nella vita questa dimensione, sono diventate parte integrante della definizione di monaco. Facendo riferimento alla prassi penitenziale presente nella *Regola Benedicti*, lo studioso A. De Vogüé così annota: «Una simile tensione verso l'eliminazione del peccato e verso il compimento del divino volere può sembrare quasi inumana. Ci può rincrescere che sembri lasciare poco spazio a dei valori che ci sono cari: la libertà, la sponta-

5. Matoes 2: *Vita e detti dei padri del deserto*, cur. L. Mortari, II, Città Nuova, Roma 1975, p. 39-40.

6. *Regula Benedicti* 58, 17: «*Susciendus autem in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientiam...*». Sul concetto di "conversione" nella *Regola di Benedetto* e sul duplice termine usato, *conversio* e *conversatio* cfr. la sintesi di J. Winandy, *Conversio (Conversatio) morum*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, III, Ediz. Paoline, Roma 1976, p. 106-110.

7. *Regula Benedicti* 49, 1-2: «*Licet omni tempore vita monachi Quadragesimae debet observationem habere...*».

neità, la gioia. Nondimeno essa ha la sua grandezza, che mette in questione l'umanesimo facile nel quale saremmo tentati di compiaceri. Il rituale penitenziale delle nostre regole ci ricorda che il monachesimo è una via di penitenza nel senso pieno della parola. La vita monastica era così sostanzialmente penitente che la Chiesa antica la considerava come un sostituto della pena canonica»<sup>8</sup>.

Questa osservazione dello studioso A. De Vogüé ci suggerisce una precisazione necessaria a riguardo del rapporto tra dimensione penitenziale e vita monastica. Le forme ascetiche con cui viene concretizzata questa dimensione della vita cristiana, nonché il linguaggio ad essa collegata risultano spesso ambigui, non sempre agganciati in modo chiaro ad una matrice biblica. A volte, soprattutto in una corrente monastica di stampo intellettualistico, sembrano più debitori del contesto culturale e filosofico pagano. Se poi si scorre la letteratura agiografica, si rimane impressionati da certe prodezze ascetiche che fanno del monaco più un eroe stoico che un mite discepolo dell'evangelo. Basti pensare alle varie pratiche penitenziali descritte da Giovanni Climaco nei gradi V e VI della sua *Scala del Paradiso*. Questa ambiguità ha influito sul modo di praticare una ascesi corporale e penitenziale e sul suo contenuto, intaccando lo stesso concetto di conversione. In certi ambienti religiosi e in certe epoche l'ascesi si è gradualmente trasformata in una pratica fine a sé stessa, il cui obiettivo era il dominio di sé, una sorta di autocontrollo del corpo senza una autentica e positiva relazione con la dimensione dell'*agape*. Questa modalità, caratterizzata da una generosità puramente naturale ha reso, di fatto, ogni pratica ascetica schiava di un eccessivo volontarismo o di una visione moralistica e 'meritoria' della vita cristiana. Lo sguardo sospettoso e un po' dualista sulle realtà corporali ha poi rischiato di trasformare l'ascesi in una pratica autopunitiva, sottolineandone solo l'aspetto mortificante. Per di più, in occidente, una certa concezione di penitenza come soddisfazione della colpa commessa con il peccato, ha fatto perdere a questa dimensione della vita cristiana tutta la sua positività e la sua relazione con la *sequela Christi*.

---

8. A. De Vogüé, *La Regola di s. Benedetto. Commento dottrinale e spirituale*, Scritti Monastici/Messaggero, Abbazia di Praglia, 1984, p. 274.

Ma come vedremo, se questa ambiguità è presente e deve essere interpretata, essa non rappresenta l'autentica tradizione monastica. «Sicuramente il pensiero dei Padri – fa notare p. P. Deseille – comporta un certo dualismo; tuttavia esso non oppone la materia allo spirito, ma il mondo presente al mondo che verrà, quello in cui le anime ed i corpi non sono ancora trasfigurati dalla potenza dello Spirito, a quello della resurrezione e trasfigurazione dell'essere tutto intero. Anche il fine della loro ascesi non era quello di separare l'anima dal corpo, per quanto ciò fosse possibile su questa terra, ma di trasfigurare il corpo stesso per farlo partecipe della divinizzazione dell'anima. Se i primi monaci hanno adottato un insieme di gesti di preghiera, di pratiche ascetiche (soprattutto il digiuno) e di usi diversi, questo è dovuto al fatto che essi sapevano per esperienza che questi comportamenti favorivano la 'compunzione del cuore' nel suo significato più ampio, cioè una vita spirituale la cui spinta interiore non è né uno spirito privato della sensibilità, né una sensibilità abbandonata alle sue sole emozioni, ma uno slancio che sgorga dalle profondità di un cuore ricreato dallo Spirito Santo e che integra in sé tutte le ricchezze della affettività umana per metterle al servizio dell'amore di Dio e del prossimo»<sup>9</sup>. Per gli antichi monaci, il cammino della conversione deve certamente investire il corpo, l'agire dell'uomo, la concretezza della vita, ma ciò che è importante è il punto d'arrivo: un cuore veramente contrito che accoglie il dono della misericordia di Dio. Il monachesimo delle origini, in particolare quello espresso dagli *apophtegmata*, era ben consapevole che ogni pratica penitenziale non è fine a se stessa.: se la 'fatica' e il dominio del corpo non raggiungono il cuore, non si trasformano in custodia e vigilanza dell'interiorità, in continua purificazione dai pensieri, possono anche plasmare un carattere o favorire un autocontrollo, possono anche creare un eroe della penitenza, ma non plasmeranno mai l'uomo 'spirituale'. «Colui che ha rinunciato alle cose materiali... – scrive Esichio presbitero – ha fatto monaco l'uomo esteriore ma non ancora l'uomo interiore; chi invece ha rinunciato ai pensieri passionali di questo – cioè dell'intelletto – è questo il vero monaco.

---

9. P. Deseille, *L'échelle de Jacob et la vision de Dieu*, Saint-Laurent-en-Royans (Monstère Saint-Antoine-le-Grand) 1995, p. 28-29.

Facilmente uno fa monaco l'uomo esteriore, se vuole, ma non è piccola lotta fare monaco l'uomo interiore»<sup>10</sup>. Ogni forma di penitenza deve condurre alla conversione del cuore e, in un certo qual modo, è questo luogo a rendere vera ogni pratica penitenziale. Come lo dimostra bene questo detto dei padri: «Un fratello interrogò abba Poemen: "Ho commesso un grave peccato e voglio fare penitenza per tre anni". "È molto", gli dice l'anziano. "Per un anno?", chiese il fratello. "È molto", disse l'anziano. Quelli che erano presenti dissero: "Per quaranta giorni?". "È molto", ripeté. E poi: "Io dico che se l'uomo si pente con tutto il cuore e non ritorna a commettere il peccato, anche in tre giorni il Signore lo accoglie"»<sup>11</sup>.

L'abba Poemen ci ricorda che è la qualità a dare il senso e la verità al cammino di penitenza, non la quantità o la durata. Ai tre anni di penitenza scelti dal fratello, Poemen oppone solo tre giorni. Ma a una condizione: pentirsi *con tutto il cuore* e non compiere nuovamente il peccato. Il luogo della conversione è il cuore e deve cambiare ciò che si desidera e ciò che si sceglie in profondità: è il cuore contrito e umiliato del *Salmo 50*, il cuore che si lascia ferire e sanguina (la *compunctio cordis*, il *penthos*). Questo è ciò che è gradito a Dio e se Dio vede il cuore ferito e triste per il peccato compiuto, non indugia d'accordare il perdono. Dio perdona gratuitamente e non si conquista il perdono con la penitenza; essa ci aiuta a prendere consapevolezza del nostro peccato e del bisogno della misericordia di Dio.

Vorremmo soffermarci proprio su questa qualità del cammino penitenziale dell'antico monachesimo e in particolare su quella espressione che lo caratterizza in modo significativo, cioè il *penthos*. Su questo punto la tradizione monastica può aiutarci a recuperare la dimensione interiore ed evangelica che deve caratterizzare ogni cammino di conversione anche in relazione alla prassi penitenziale della Chiesa (spesso percepita nella sua valenza giuridica o semplicemente morale) e ad alcune sfide del mondo d'oggi.

10. Esichio presbitero, *A Teodulo 70*, in Nicodimo Aghiorita e Macario di Corinto, *La Filocalia*, I, cur. B. Artioli - F. Lovato, Gribaudi, Torino, 1982, p. 244.

11. *Poemen 12: Vita e detti dei padri dl deserto*, II, p. 86.

## **2. Metanoia e prassi penitenziale e sacramentale nel monachesimo**

Per contestualizzare il significato del *penthos* nella spiritualità penitenziale dell'antico monachesimo, è necessario fare un accenno ad alcuni aspetti e ad alcune forme personali e comunitarie che caratterizzano il cammino di conversione a cui il monaco è chiamato a partire dalla sua scelta di *sequela Christi* nella *forma vitae monasticae*. A partire da questo, inoltre, vorremmo evidenziare brevemente il rapporto e il reciproco influsso tra le forme penitenziali del monachismo e la prassi della Chiesa. Questo ci permetterà di dare un giusto rilievo alla esperienza del *penthos* e a tutta la tematica ascetico-penitenziale presente nella letteratura monastica antica<sup>12</sup>.

Un primo aspetto che merita di essere sottolineato riguarda il linguaggio usato dalla tradizione monastica per esprimere la dinamica del cammino di conversione. Il termine fondamentale è certamente quello di *metanoia*, reso nella lingua latina con *poenitentia* (o *paenitentia*) o *conversio*. I termini di *penthos* (*luctus*) e *katanyxis* (*compunctio*), che analizzeremo in un secondo momento, offrono alcune sfumature particolari e, in un certo senso, traducono momenti significativi della dinamica della conversione. Attraverso il termine *metanoia* (e il verbo *metanoeo*) si esprime una delle esigenze fondamentali nel rapporto con Dio e, di conseguenza, è uno dei concetti maggiormente sottolineati sia nell'Antico Testamento (soprattutto nei testi profetici)

---

12. Riportiamo in nota alcuni studi di sintesi su questo tema, utilizzati nel nostro lavoro. Ad essi rimandiamo per una bibliografia più dettagliata e ampia. Cfr. anzitutto gli articoli dei dizionari: P. Adnés, *Pénitence*, in *Dict, Spir.* II, Beauchesne, Paris 1949, coll. 943-1010; J. Leclercq, *Penitenza*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VI, Ediz. Paoline, Roma 1980, coll. 1383-1392; G. Couilleau, *Pratiche spirituali e penitenziali. Il monachesimo*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VII, Ediz. Paoline, Roma 1983, coll. 439-454. Cfr. inoltre: P. Miquel, *Lessico del deserto. Le parole della spiritualità*, Qiqajon, Bose/Magnano 1998, p. 233-243 (sul tema della *metanoia*); T. Špidlik – M. Tenace – R. Čemus, *Il monachesimo secondo la tradizione dell'oriente cristiano*, Lipa, Roma 2007, p. 127-130; T. Špidlik, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, PIO, Roma 1985, p. 166-172; AA. VV., *Liturgie, conversion et vie monastique. Conférences saint.-Serge, XXXV<sup>e</sup> semaine d'études liturgiques, Paris 28 juin – 1 juillet 1988*, ed. A. M. Triacca – A. Pistoia, CLV, Roma 1989.



come pure nella predicazione evangelica<sup>13</sup>. È un termine molto ricco di sfumature che ogni traduzione inevitabilmente tende a smorzare. Generalmente l'espressione *metanoia* è resa, almeno in lingua italiana, con le parole *conversione* o *penitenza*. Questi due termini dipendono chiaramente dalla traduzione latina della parola *metanoia*. Tuttavia «il termine *metanoia* comporta un senso diverso rispetto a quello di *conversio*, con cui di solito lo si traduce e che è piuttosto la traduzione del termine *epistrophè*. Mentre l'*epistrophé* o *conversio* designa un mutamento di direzione, la *metanoia* significa l'adozione di una nuova tabella di valori, una vera e propria rifusione della personalità. Non si tratta semplicemente di cambiare strada, di fare inversione di marcia: si tratta di cambiare se stessi. Se ci si limita a cambiare strada, pensando di raggiungere in modo più rapido o sicuro l'obiettivo, pur conservando la medesima disposizione di mente e di cuore, l'obiettivo sarà altrettanto difficile da raggiungere»<sup>14</sup>. Il termine *penitenza* ha subito, d'altra parte, una evoluzione più complessa tanto da subire uno spostamento di significato. P. Adnés nella sua voce *Pénitence* del *Dictionnaire de Sèpiritualité* annota con precisione lo spostamento di significato che questo termine ha avuto nella lingua latina. Il termine *paenitentia*, che deriva dal verbo impersonale *paenitet*, è apparentato con l'avverbio «*paene* ("quasi") e... significa anzitutto "io non ho abbastanza", "non sono contento" e da qui si è passati al senso, maggiormente attestato, di "aver dispiacere", "pentirsi". La grafia antica e oggi abbandonata di *poenitet*, è stata influenzata da *poena*... La parola penitenza, anzitutto, non rinvia all'idea di punizione o di opere gravose fatte in vista di espiare le colpe, come lo suggerisce troppo esclusivamente il linguaggio corrente, ma a quella di pentimento, a cui fa riferimento essenzialmente il termine latino originale. Il suo contenuto, attraverso la versione della *Vulgata*, si è inoltre arricchito da un punto

13. Sul significato del termine nel greco scritturistico cfr.: J. Behm, *Metanoeo, metanoia*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. G. Kittel – G. Friedrich, VII, Paideia, Brescia 1971, coll. 1106-1195; H. Merklein, *Metanoia – metanoeo*, in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, cur. H. Baltz – G. Schneider, II, Paideia, Brescia 1998, coll. 354-363.

14. Miquel, *Lessico del deserto*, p. 233. Cfr. C. Andronikof, *Des mystères sacramentels*, Cerf, Paris 1998, p. 159.

di vista religioso di sfumature proprie alla nozione neotestamentaria di *metanoia*, che ha servito per tradurre<sup>15</sup>». Ciò fa anche comprendere come il termine “penitenza” o “fare penitenza” sia stato identificato molto spesso, soprattutto in occidente, sia con le forme concrete che esprimono e accompagnano un cammino di conversione, sia con la dimensione ascetica della vita cristiana diventando sinonimo di “rinuncia” e “mortificazione”<sup>16</sup>. Questa precisazione è necessaria perché l’ambiguità con cui sono stati usati questi termini, soprattutto quello di *paenitentia*, ha influito sia sulla interpretazione dei testi monastici sia sulla stessa pratica sacramentale. Come nota J. Leclercq «è necessario definire esattamente il rapporto esistente tra ciò che potrebbe essere detto “la penitenza” e “le penitenze”, o tra i diversi elementi che la penitenza comporta. Essa include anzitutto un atteggiamento interiore, cioè i sentimenti di penitenza; quindi il sacramento della penitenza; e infine le pratiche penitenziali. Ci si è potuti abituare a pensare uno qualsiasi di questi tre elementi senza individuarne l’essenziale vincolo che esso ha con gli altri due. Si tratta dunque di riunire questi tre elementi inseparabili di una identica attività di gioiosa penitenza nella Chiesa»<sup>17</sup>.

Un secondo aspetto a cui vorremmo fare accenno è quello relativo alle forme che accompagnano il cammino di conversione del monaco e che rendono visibile questa scelta nel ritmo della vita monastica. Nel monachesimo antico sono presenti varie prassi di carattere penitenziale o disciplinare che traducono concretamente l’impegno della conversione. Tuttavia ci si può domandare: a cosa miravano queste forme di penitenza? Erano funzionali alla disciplina o rivestivano un significato più profondo? E in che rapporto stavano con la dimensione sacramentale della penitenza e con la prassi ecclesiale? Non si tratta ora di rispondere a questi interrogativi, cosa che comporterebbe una analisi del testimonianze. Sono sufficienti a questo riguardo al-

15. P. Adnés, *Pénitence*, in *Dict, Spir.* II, col. 943.

16. Cfr. sulle varie accezioni del termine “penitenza” nel linguaggio teologico e pastorale cattolico E. Ruffini, *Linee evolutive del magistero recente intorno alla penitenza*, in AA. VV., *Il quarto sacramento. Identità teologica e forme storiche del sacramento della penitenza*, LDC, Torino-Leumann 1983, p. 52-54.

17. Leclercq, *Penitenza*, col. 1383.

cune osservazioni generali. Anzitutto la dimensione penitenziale nella vita monastica, come già abbiamo sottolineato, non era una realtà che si esprimeva occasionalmente o episodicamente, ad esempio in relazione ad una colpa commessa. San Benedetto nella sua *Regola* al cap. 49, fa questa affermazione, già citata precedentemente: «La vita del monaco dovrebbe essere tutta improntata all'austerità quaresimale». Ciò che entra in gioco in questa dimensione e nelle forme che la esprimono non è tanto una colpa o una azione peccaminosa, quanto piuttosto la realtà stessa del peccato che caratterizza la condizione umana e che esige una continua conversione. La penitenza è dunque estensiva a tutta la vita del monaco e si trasforma in una dinamica costante che permette di vigilare sul cuore e sull'agire del monaco. La pratica ascetica nella sua sfumatura penitenziale ha certamente lo scopo di correggere, ma mira anzitutto a mettere in relazione la vita con la vigilanza e mantenere così viva la consapevolezza del proprio peccato. Ancora sa Benedetto al capitolo 4 della sua *Regola* offre al monaco questo strumento spirituale: «Vigilare costantemente sulla propria condotta di vita»<sup>18</sup>. In una omelia sulla vigilanza (*Attende tibi ipse*), Basilio scrive: «Non cessare dunque di scrutare te stesso, se vuoi vivere secondo il comandamento. Non stare a guardare fuori di te se ti riesce di trovare qualcosa da rimproverare agli altri, come faceva quel fariseo presuntuoso e vanaglorioso che innalzava se stesso giustificandosi e disprezzava il pubblicano; non smettere di esaminare te stesso chiedendoti se hai peccato nei tuoi pensieri o se la tua lingua, più veloce del pensiero, non ha detto qualcosa di troppo, se con le opere delle tue mani non hai compiuto qualcosa al di là delle tue intenzioni. E se trovi nella tua vita un gran numero di peccati – sei uomo e dunque ne troverai di certo – ripeti le parole del pubblicano: O Dio, abbi pietà di me peccatore»<sup>19</sup>.

Questa sovrapposizione, in un certo senso, tra cammino di conversione e vita monastica può aver influito sul fatto che nei testi monastici antichi non è accentuata una dimensione sacramentale della

18. *Regula Benedicti* IV, 48: *custodire actus vitae suae*.

19. Basilio di Cesarea, *Hom. "Attende tibi ipsi"*, 5: tr. it. Basilio di Cesarea, *Veglia su di te*, cur. L. Cremaschi (=Testi dei Padri della Chiesa 6), Qiqajon, Bose/Magnano 1993, p. 20.

penitenza o un riferimento alla prassi ecclesiale. Certamente questa dimensione non era estranea al monachesimo, ma il carattere carismatico di quest'ultima e la consapevolezza della conversione come parte integrante della esperienza del monaco estendevano questo aspetto a tutta la vita. Si potrebbe quasi dire che tutta la vita del monaco era un riflesso del carattere sacramentale della penitenza. E non è senza significato che la dimensione penitenziale della vita monastica influirà direttamente sulla prassi penitenziale della Chiesa. A questo riguardo ci pare interessante questa osservazione di G. Couilleau: «Se si considera la penitenza come eco della predicazione del Battista o di Gesù e il monachesimo come un movimento di ritorno al kerigma evangelico, bisogna aspettarsi che l'una sia interamente coestensiva all'altra. Anche se non si è spinti nel deserto dal tormento di una esperienza personale di peccato o dal timore del castigo, l'esperienza comune della "schiavitù" delle passioni, origine e conseguenza del peccato, è sufficiente... per dare un carattere veramente penitenziale a tutta la pratica monastica... Ma questa motivazione inizialmente meno esplicita perché ovvia e che è stata indubbiamente sottovalutata, vedrà crescere la propria importanza. Sotto una forma e in una misura che sono oggetto di controversia, il monachesimo – che, sin dall'inizio, in merito alla penitenza ecclesiastica ha uno statuto a parte, da non confondersi semplicemente con quello del clero – sarà indotto a fare della penitenza, virtù e sacramento, la sua specialità. La vita monastica con le sue pratiche, e in particolare la paternità spirituale carismatica che ordina, ripartisce e dichiara concluso il processo penitenziale, diverrà la forma e il modello della penitenza»<sup>20</sup>.

D'altra parte non si deve dimenticare che nel monachesimo la realtà del peccato personale e il cammino penitenziale erano in rapporto a due mediazioni in cui si rifletteva la mediazione stessa della Chiesa: quella del padre spirituale e quella della comunità. Però è interessante notare come questa due mediazioni, la prima legata soprattutto al monachesimo anacoretico e la seconda a quello cenobitico, offrirono sfumature diverse alla dimensione penitenziale della vita monastica. Il ruolo del *pater pneumatikos*, soprattutto nell'esercizio della rivelazio-

---

20. Couilleau, *Pratiche spirituali e penitenziali. Il monachesimo*, col. 443.

ne dei pensieri, pratica essenziale nella paternità spirituale, accentua piuttosto la dimensione del discernimento e della vigilanza, quasi una terapia presentiva per evitare il peccato. Inoltre, un altro aspetto che caratterizza il padre spirituale, almeno nella tradizione del deserto, è il rifiuto di correggere, di esercitare un giudizio sugli altri. Il discernimento che il padre spirituale esercita non è mai sulla persona e non assume mai una funzione direttiva, tanto meno punitiva; egli dà una "parola di salvezza", un discernimento dei pensieri, ma si rifiuta di essere un legislatore. È il suo esempio che deve formare ed è per questo che non prende l'iniziativa di correggere l'altro. In ogni caso il miglior modo per correggere i vizi è il donare coraggio e misericordia. Lo testimonia bene questo detto: «Un fratello chiese al padre Poemen: "Dei fratelli vivono con me; vuoi che dia loro ordini?". "No, gli dice l'anziano, fa il tuo lavoro tu, prima di tutto; e, vogliono vivere, penseranno a se stessi". Il fratello gli dice: "Ma sono proprio loro, padre, a volere che io dia loro ordini". Dice a lui l'anziano: "No! Diventa per loro un modello, non un legislatore!"»<sup>21</sup>.

Nel monachesimo cenobitico, inevitabilmente, emerge maggiormente la relazione del peccato personale con la comunità e dunque una necessità di ordinare e disciplinare tutto questo attraverso una prassi penitenziale. Vedremo subito alcune testimonianze a questo riguardo. Notiamo soltanto che nel contesto cenobitico, la penitenza assume certamente una forma più punitiva, diventando un giudizio sulla situazione morale del monaco. Tuttavia resta sempre presente il carattere terapeutico della penitenza imposta: l'obiettivo è rendere consapevole il monaco del suo peccato e orientarlo alla conversione.

Queste osservazioni ci aiutano allora a comprendere alcune modalità della prassi penitenziale presenti nel monachesimo antico. Riportiamo brevemente tre forme penitenziali, di cui già abbiamo fatto accenno; sono testimonianze preziose della tradizione monastica che evidenziano l'importanza della conversione nella vita del monaco.

La prima testimonianza è tratta dalla *Regola* di san Benedetto ed è un riflesso di una tradizione comune al monachesimo cenobitico, anche se attuata in oriente e in occidente con sfumature diverse. Si tratta

---

21. *Poemen 174: Vita e detti dei padri del deserto*, II, p. 124-125.

del “codice disciplinare” presente nella *Regola*, soprattutto per quanto riguarda la prassi della scomunica e della riammissione degli scomunicati che ritroviamo nei capitoli 23-29. Non è nostro compito descrivere qui il sistema disciplinare di san Benedetto, le varie tappe relative alla scomunica e alla riammissione, i criteri di valutazione delle colpe, il ruolo dell’abate e della comunità e così via<sup>22</sup>. Notiamo soltanto che Benedetto si fa eco di una tradizione a lui precedente (vedi ad esempio il sistema penitenziale del monachesimo pacomiano), anche se nella sua *Regola* assume una più chiara organizzazione, segnalandosi «per il suo zelo nel perseguire i peccati più piccoli e per la molteplicità dei suoi sforzi nel correggere i peccatori»<sup>23</sup>. Nel “codice penitenziale” della *Regola* di Benedetto «si è potuta vedere una trasposizione, adattata alla comunità monastica, di quel che era la pratica penitenziale della Chiesa, con accusa e penitenza pubblica per le mancanze di carattere pubblico, e accusa privata per i peccati “nascosti nell’anima”»<sup>24</sup>. D’altra parte, riferendosi all’apparente carattere repressivo di questo codice, A. De Vogüé nota come «la penitenza ecclesiastica dei primi secoli, già in piena decadenza l tempo di san Benedetto, per noi è sostituita da lunghissimo tempo con il sistema completamente diverso della confessione provata. Ora la penitenza monastica era ricalcata... su quella disciplina sorpassata. Nulla di sorprendente allora, se i capitoli di benedetto sulla scomunica e sulla riconciliazione pubblica ci lasciano perplessi. Ci parlano solamente le poche allusione che egli fa alla manifestazione segreta dei pensieri cattivi e della mancanze nascoste, nella quale del resto ci si ingannerebbe se si vedesse una confessione sacramentale, mentre sui tratta soltanto, per usare termini moderni, di terapeutica spirituale, di asceti e di direzione»<sup>25</sup>. Possiamo ancora

22. A questo riguardo vedi la documentata testi di S. Ri, *La correzione e la penitenza dei colpevoli nelle Regole latine prebenedettine e nella Regola di s. Benedetto*, Tesi di Dottorato, in “Teologia e Scienze Patristiche”, Roma 1984 (pubblicata pro manuscripto da EOS Verlag, St Ottilien.. Cfr. anche A. De Vogüé, *La regola di s. Benedetto. Commento dottrinale e spirituale*, Scritti Monastici/Messaggero, Abbazia di Praglia, 1984, p. 261-275.

23. De Vogüé, *La regola di s. Benedetto*, p. 272.

24. J. Leclercq, *Confessione. In occidente*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, Ediz. Paoline, Roma, 1975, col. 1433.

25. De Vogüé, *La regola di s. Benedetto*, p. 273.

sottolineare un aspetto a nostro parere significativo presente nel codice penitenziale della *Regola* di Benedetto. Si tratta della funzione terapeutica della scomunica, che ne attutisce il tratto “punitivo”. E in questa prospettiva, chiaramente evangelica (come appare dalle varie citazioni dei testi scritturistici), emerge il ruolo dell’abate come “medico” e “pastore”, preoccupato non tanto di punire il colpevole, ma di salvarlo e condurlo sulla via della conversione. A questo riguardo è sufficiente citare questi versetti dei capitoli 27 e 28 della *Regola* di san benedetto: «L’abate si prenda cura dei fratelli colpevoli con la più amorevole premura, perché *non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati*. Egli deve, quindi, usare tutti i rimedi, come fa un medico esperto... L’abate sia estremamente sollecito, e si prodighi con tutta saggezza e perspicacia per non perdere nessuna delle pecore che gli sono state affidate... Se ha applicato i lenitivi, l’unguento delle esortazioni, la medicina delle divine Scritture, infine il ferro rovente della scomunica e dei colpi di verga, e tuttavia constata che ormai ogni suo intervento non giova più a nulla, allora faccia ricorso alla terapia che è ancora più efficace: la preghiera sua e di tutti i fratelli, perché il Signore – cui tutto è possibile – operi la guarigione del fratello malato»<sup>26</sup>.

La seconda testimonianza che vorremmo presentare brevemente è in qualche modo legata alla prassi penitenziale formatasi nell’ambito del cenobitismo. Si tratta dei cosiddetti “libri penitenziali” che hanno segnato, soprattutto in occidente, non solo lo sviluppo di una particolare disciplina legata alla penitenza, ma ne hanno orientato il senso in modo significativo<sup>27</sup>. Il mondo da cui proviene questa testimonianza è essenzialmente quello del monachesimo celtico o insulare, monachesimo che ha avuto una grande fioritura tra il sec. V e VII e che, per la sua sorprendente “mobilità”, ha esercitato un significativo influsso sul cristianesimo continentale. Caratterizzato da una spiritualità peni-

26. *Regula Benedicti* 27,1-2.5; 28,3-5. Su questo tema cfr. G. Giurisato, *L’abate come “medico esperto” (RB 27,2; 28,2)*, in AA. VV., *Comunione e comunità (=Teologia sapienziale 4)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, p. 291-335.

27. A questo riguardo cfr. C. Vogel, *Penitenza. Penitenza e riconciliazione*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*; II, Marietti, Casale M. 1983, coll. 2742-2746; V. Saxer, *Penitenza. III. Libri penitenziali*, in *Ibid.*, coll. 2749-2750; E. Mazza, *La liturgia della penitenza nella storia. Le grandi tappe*, EDB, Bologna, 2013, p. 89-105.

tenziale molto accentuata e in qualche modo estraneo alla penitenza canonica della chiesa antica, i monaci irlandesi (ma anche quelli anglosassoni) hanno sviluppato una forma di penitenza assai ampia che comprendeva una confessione fatta segretamente al prete con l'accusa dettagliata dei peccati, della loro frequenza e delle circostanze in cui erano stati commessi. Il prete imponeva una "pena" (o "tariffa") da fare in privato e solo quando questa veniva soddisfatta, allora il penitente poteva accedere alla comunione sacramentale. «L'elemento specifico della penitenza insulare – precisa un liturgista – è la corrispondenza tra il peccato e la tariffa, ossia un'opera penitenziale specifica: ogni peccato è valutato per un certo numero di giorni, mesi o anni di digiuno, oppure, nei casi meno gravi, per una multa da versare al monastero o alla Chiesa, oppure, nei casi più gravi, per pellegrinaggi a luoghi santi oppure l'esilio»<sup>28</sup>. Questo sistema di disciplina penitenziale ha dato origine a speciali libri liturgici (all'inizio erano raccolte private) detti appunto "penitenziali", in cui si raccoglievano le varie "pene" o "tariffe" corrispondenti ai tipi di peccato. Tale sistema non è del tutto sconosciuto al monachesimo in oriente, soprattutto a quello che si rifà alla tradizione studita (cfr. gli elenchi delle *epitimie* o le raccolte presenti nei *Kanonaria*), ma sicuramente non ha influito così fortemente come in occidente<sup>29</sup>. Infatti, in occidente questo tipo di penitenza, di fatto reiterabile, non solo si diffonderà, ma verrà a sostituire la prassi penitenziale antica e soprattutto darà un senso particolare al ruolo della "pena". Esso assume in epoca carolingia un aspetto più marcatamente giuridico; anzi, come nota E. Mazza «la natura giuridica, tanto del rito quanto delle opere penitenziali, assieme al carattere perpetuo di questi interdetti e al grande formalismo liturgico, sono le qualità specifiche della penitenza canonica occidentale»<sup>30</sup>.

Un'ultima testimonianza legata al monachesimo è quella relativa alla prassi della *exagoreusis*<sup>31</sup>, pratica diffusa sia nel monachesimo

28. Mazza, *La liturgia della penitenza nella storia*, p. 90.

29. *Ibidem*, p. 138-141; Špidlik, *Il monachesimo secondo la tradizione dell'oriente cristiano*, p. 129-130.

30. Mazza, *La liturgia della penitenza nella storia*, p. 104.

31. Cfr. in particolare Špidlik, *Il monachesimo secondo la tradizione dell'oriente cristiano*, p. 106-109; Idem, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistemat-*



semi anacoretico egiziano, sia in quello cenobitico (soprattutto quello espresso dalla tradizione studita). *L'exagoresusis* (alla lettera "mettere fuori, in piazza") caratterizza soprattutto la relazione tra padre spirituale e discepolo; anzi è essenzialmente il modo con cui si realizza questo rapporto e senza di essa non può maturare un cammino spirituale. Come lo testimonia questo detto: «Un fratello chiese ad abba Poemen: "Perché non riesco a diventare libero nel dire agli anziani i miei pensieri?". Dice a lui l'anziano: "Il padre Giovanni il Nano disse che di nulla il nemico gode tanto, come di chi non manifesta i propri pensieri"»<sup>32</sup>. «È meglio lasciare la parola in greco – nota T. Špidlik – perché contiene molti elementi: confessione sacramentale, la rivelazione del segreti di coscienza, la direzione spirituale, la manifestazione pubblica dei difetti nel capitolo monastico. I commercianti espongono le loro merci nel foro, *agora*, «foro esterno», il figlio spirituale espone i suoi pensieri nel «foro interiore», davanti al suo padre. Si abitua così a fare una regolare *exagoreusis*, manifestazione di pensieri»<sup>33</sup>.

Nella paternità spirituale, per un discepolo è necessario anzitutto una autentica apertura della coscienza attraverso la manifestazione dei pensieri (*exagoreusis*). Nella relazione che la paternità spirituale comporta, non è sufficiente consultare l'anziano per avere una risposta su un caso teorico; è necessario aprire la propria coscienza. L'apertura della coscienza esige la certezza confidente (*pleroforia*): colui al quale ci si rivolge potrà allora rispondere alla inquietudine del discepolo, alle sue difficoltà, perché questa confidenza si rivolge dapprima e in modo eminente a Dio. Essa esige anche la *parresia*, questa libertà e coraggio, questa familiarità che rendono possibile la rivelazione dei pensieri. *L'exagoreusis* è dunque l'esteriorizzazione, attraverso le parole, la manifestazione dei pensieri ad un anziano dotato di discernimento

co, PIO, Roma 1985, p. 217-218; I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, (=OCA 144) PIO, Roma 1955, p. 152-177. Sulla pratica nella *exagoreusis* tradizione studita cfr. I. Hausherr, *Saint Théodore Studite. L'homme et l'ascète (d'après les catéchèses)*, (=Orientalia Christiana VI/I), Roma 1926, p. 34-36; J. Leroy, *La vie quotidienne du moine studite*, in *Irénikon* 27 (1954), p. 33.

32. Poemen 101: *Vita e detti dei padri del deserto*, II, p. 96.

33. T. Špidlik, *Superiore-padre: l'ideale di san Teodoro Studita*, in *Studia missionalia*, 36 (1987), p. 121.

spirituale e a cui uno affida il proprio cammino. Perché è necessaria l'*exagoreusis*? La rivelazione dei pensieri è essenzialmente in funzione del discernimento degli spiriti. Se il discernimento è l'*ars artium*, non lo si può supporre in chi muove i primi passi nella vita secondo lo Spirito. Nella vita spirituale, gli inganni e le illusioni sono molto frequenti. Inoltre, pur essendo un dono dello Spirito, il discernimento richiede una certa maturità e una certa dimestichezza nel conoscere e nel valutare il proprio mondo interiore, nell'usare, come arma contro i pensieri che si insinuano nel cuore, "la spada dello Spirito, cioè la parola di Dio" E d'altra parte, anche quando si è acquisita una certa esperienza nella vita spirituale, non è sempre così facile interrogare i pensieri e vagliare la loro vera natura; nel nostro giudizio si frappone, come subdolo ostacolo, la volontà propria, fatta di desideri e intenzioni che spesso nascondono la loro reale portata.

Riguardo a questa pratica che da qualità alla relazione padre spirituale-discepolo, è importante sottolineare che l'oggetto della *exagoreusis* non sono i peccati: essi sono l'oggetto della confessione sacramentale. Al *pater pneumatikos*, a colui che possiede la *kardiognosia*, la capacità di leggere nel cuore umano, si rivelano i pensieri, cioè i movimenti passionali di quei pensieri (*logismoî*) che soppreggungono nel cuore e il cui discernimento è necessario per potere camminare secondo lo Spirito. In fondo, proprio a partire da questa pratica, che fedelmente era vissuta tra i monaci del deserto come luogo in cui un discepolo maturava nella vita secondo lo Spirito, sono nati gli *apoftegmi*. La gran parte di essi è proprio il frutto di una umile "rivelazione del pensiero".

Tenendo presente questa differenza tra *exagoreusis* e confessione dei peccati, si potrebbe dire che la manifestazione dei pensieri fatta al padre spirituale, momento fondamentale per un discernimento nella lotta contro i *logismoî*, è una sorta di "terapia preventiva" attuata in vista di una continua vigilanza sul proprio cuore per evitare il peccato. Tuttavia nei testi monastici e nella pratica non è sempre evidente questa differenza e spesso c'è una certa sovrapposizione tra manifestazione dei pensieri e confessione dei peccati (con o senza relazione al sacramento); questo può aiutare anche a comprendere il passaggio dalla *exagoreusis* alla confessione dei peccati fatta privatamente

a dei monaci, grazie anche alla autorevolezza che questi godevano<sup>34</sup>. Tuttavia, per quanto riguarda il monachesimo orientale, «è difficile pronunciarsi in maniera netta circa la possibilità che sin dall'epoca di Basilio una nuova forma di riconciliazione sacramentale, diversa dalla penitenza canonica, fosse andata a inserirsi sul retroterra della confessione monastica. I dubbi vengono dissipati dalla testimonianza più tardiva di Teodoro Studita (826) il quale, nei suoi canoni consacrati alla pratica dell'*exagoreusis* non parla solamente di *logismoi*, ma di autentici peccati, come si evince senza equivoci dalla formula stereotipata della confessione che egli stesso riferisce: "Io confesso al Signore il peccato che ho commesso"»<sup>35</sup>. Questa sovrapposizione tra manifestazione dei pensieri e confessione dei peccati maturata all'interno del monachesimo ha creato anche qualche ambiguità e tensioni nei riguardi del "ministro" della confessione, tanto che per alcuni autori, come Simeone il Nuovo Teologo, è l'autorevolezza dell'"uomo *pneumatikos*" a possedere la grazia della remissione dei peccati. E questo a prescindere dalla sua ordinazione presbiterale. Dunque, come nota T. Špidlik facendo ancora riferimento al rapporto tra *exagoreusis* e confessione, «senza dubbio vi sono degli orientali, bizantini in particolare, che hanno reclamato per gli spirituali in quanto tali, preti e non, il potere di "legare e sciogliere". Ma prima di trarne delle conclusioni generali bisogna accuratamente evitare una duplice confusione. Innanzitutto bisogna ben distinguere due specie di confessione: l'accusa dei peccati in vista dell'assoluzione, e la "manifestazione dei pensieri" in vista della direzione, ciò che i documenti non distinguono sempre sufficientemente. Per determinarne il senso bisogna leggere largamente il contesto. L'esercizio del potere resta sottomesso alla concessione di

34. Cfr. G. Couilleau, *Accusation de soi dans le monachisme antique*, in *La Vie Spirituelle*, 536 (167) p. 311-324; J. Gribomont, *Confessione. Nel monachesimo antico in oriente*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, Ediz. Paoline, Roma 1975, coll. 1431-1433; J. Leclercq, *Confessione. In occidente*, in *Ibidem*, coll. 1433-1436; Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, p. 212-229 (sulla pratica della *exagoreusis*); AA.VV., *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'Histoire*, Paris, 1983; G. Busca, *La riconciliazione "sorella del battesimo"*, Lipa, Roma, 2011, p. 118-123.

35. Busca, *La riconciliazione*, p. 120.

una autorizzazione personale, di un *entalma* o di *entaltēria grammata*. Ma si potrebbe generare un'altra confusione. Non si può interdire ai non-sacerdoti, uomini e donne, l'esercizio della paternità o maternità spirituale. Una simile direzione spirituale comporta una confessione delle colpe ed è, logicamente, completata da una preghiera di padre spirituale. Orbene, tra le domande che Dio esaudisce più facilmente, Giovanni Crisostomo enumera proprio la preghiera per la remissione dei peccati. Del resto non dimentichiamo che l'assoluzione sacramentale è, nei riti orientali, in forma "deprecativa"<sup>36</sup>.

Le testimonianze che abbiamo riportato evidenziano la varietà delle forme con cui il monachesimo antico esprimeva la dimensione penitenziale della vita cristiana. Le pratiche penitenziali possono dare l'impressione di una accentuata dimensione disciplinare-punitiva, sia in rapporto al peccato, come pure nei riguardi della *koinonia*, ferita a causa di una colpa commessa. Forse questo aspetto è maggiormente sottolineato dalla tradizione latina che «per influsso dei Padri africani, ha compreso le opere penitenziali nell'ottica della giustizia vendicativa: sono un castigo e una pena a sconto delle colpe commesse, una soddisfazione (*satisfactio*) che compensa il danno arrecato e riesce a placare Dio»<sup>37</sup>. Purtroppo questa visione ha influito grandemente sulla concezione della penitenza in occidente, soprattutto a partire dal medioevo<sup>38</sup>. Ma il monachesimo antico si collocava in una altra prospettiva. Come lo dimostrano anche i passaggi della *Regola* di san Benedetto sopra citati, le forme penitenziali usate dagli antichi monaci, soprattutto cenobiti, pur mantenendo una certa durezza e una coloritura disciplinare, erano anzitutto terapeutiche, "farmaci" utilizzati in vista di una guarigione, una pedagogia per risanare la volontà, per

36. T. Špidlik, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, PIO, Roma, 1985, p. 170-171. Su questo tema cfr. anche I. Hausherr, *Direction spirituelle. II. Chez les chrétiens orientaux*, in *Dictionnaire de Spiritualité* III, Paris, 1957, col. 1017-1019; I. Gargano, *Il ministero della paternità spirituale nella tradizione ortodossa orientale*, in *Vita monastica* 33 (1970), p. 68-71 (in cui è analizzata la posizione di Nicetas Stéthatos); T. Špidlik, *La direzione spirituale nel monachesimo orientale*, in *Mistagogia e direzione spirituale*, ed. E. Ancilli, Edizioni O.R., Roma, 1985, p. 76-77.

37. Busca, *La riconciliazione "sorella del battesimo"*, p. 191.

38. J. Delumeau, *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*. Ediz. Paoline, Cinisello B., 1992.

accrescere la consapevolezza del proprio peccato e indicare un cammino concreto di conversione<sup>39</sup>. In questa prospettiva è rimasta anche la teologia ortodossa, per cui «lo scopo delle penitenze non è il riscatto legale del debito, ma la riparazione e la restaurazione dell'essere umano affinché possa assumere nuovamente lo stato normativo della sua natura creata ad immagine del Figlio»<sup>40</sup>.

Inoltre, alla luce delle testimonianze citate, potrebbe stupirci la mancanza di un aggancio esplicito alla dimensione sacramentale della penitenza. Abbiamo già evidenziato questa apparente lacuna, legata tra l'altro allo sviluppo storico di questo aspetto. «Ci si è chiesto certamente – nota J. Gribomont riferendosi in particolare alla pratica dell'*exagoreusis* – se la confessione degli antichi monaci corrispondeva proprio alla confessione sacramentale. Essa non si identifica con la pratica occidentale moderna, ma rientra nella storia del sacramento che ha conosciuto modalità assai diverse. È certo che gli antichi monaci non conoscevano nessun'altra forma di “direzione” di pensieri se non questa, e che molti laici in Oriente hanno preferito, anch'essi, rivolgersi per la confessione ai monaci carismatici piuttosto che al clero secolare»<sup>41</sup>. Si potrebbe dire che la vera preoccupazione dell'antico monachesimo non era tanto quella rituale, canonica o disciplinare, quanto piuttosto quella di rendere sempre di più il cammino della conversione, la consapevolezza del peccato e la realtà della penitenza, esperienze interiori e personali, dimensioni che incidevano su tutti gli aspetti della vita, tanto da trasformare il monaco in “icona” della penitenza. Questa tendenza a interiorizzare il processo della conversione

39. Cfr. a questo riguardo Busca, *La riconciliazione “sorella del battesimo”*, p. 191-208.

40. *Ibidem*, p. 193. Sulla penitenza in prospettiva ortodossa cfr.: C. Andronikof, *Des mystères sacramentels*, Cerf, Paris, 1998, p. 121-218; B. Petrà, *La penitenza nelle chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, EDB, Bologna, 2005; E. Mazza, *La liturgia della penitenza nella storia. Le grandi tappe*, EDB, Bologna, 2013, p. 123-157. Per la pratica della confessione, il suo aspetto sacramentale e la sua ricaduta pastorale cfr. l'interessante documentata tesi di pr. Leontin Popescu, *La pratica della confessione dei peccati nella teologia, nella spiritualità e nella pastorale della chiesa ortodossa rumena*, Tesi di dottorato all'Istituto di Liturgia Pastorale Santa Giustina – Padova, Anno Accademico 2000-2001.

41. Gribomont, *Confessione*, col. 1433.

ha accentuato, nell'antico monachesimo, un particolare aspetto: quello del pentimento. Il punto di partenza che segna il passaggio dal peccato alla conversione, mediante un percorso penitenziale, è anzitutto la consapevolezza dolorosa del proprio peccato, consapevolezza che raggiunge il cuore. Questo è il *penthos*.

### **3. Il *penthos*, la tristezza secondo Dio**

Alla luce di un testo paolino, gli antichi autori monastici hanno sempre distinto due tipi di tristezza come altrettante vie che si aprono all'uomo o verso la morte o verso la vita. Infatti Paolo, in *2 Cor 7, 8-10*, facendo riferimento alla tristezza provocata ai Corinzi con la lettera loro inviata, così dice: «Questa tristezza vi ha portato a pentirvi. Infatti vi siete rattristati secondo Dio... perché la tristezza secondo Dio (*kata theou lupē*) produce un pentimento irrevocabile che porta alla salvezza, mentre la tristezza del mondo produce la morte» (vv. 9-10). C'è dunque una tristezza con cui il tentatore si insinua nel cuore dell'uomo e che si trasforma in una via insidiosa che conduce alla morte<sup>42</sup> e c'è una tristezza indispensabile per ritrovare il cammino di conversione. Questa è la tristezza "secondo Dio", il soffrire di essere lontano da Lui, il sentire nostalgia del suo amore, il provare dolore del proprio peccato. Poiché si fonda sulla speranza nella misericordia e nel perdono di Dio, questa seconda tristezza ha la forza di operare una straordinaria conversione: essere liberati da una tristezza mortale (quella legata al peccato) mediante la tristezza salvifica.

È questo il paradosso che emerge da quella distinzione di due tipi di tristezza, quella secondo il mondo e quella secondo Dio, presente nei testi patristici e monastici. A noi può sembrare strano cacciare una tristezza con un'altra tristezza, poiché il contrario della tristezza è la gioia. Ma qui sta il percorso di conversione e guarigione proposto dagli antichi monaci: passare da una tristezza che genera morte a una tristezza che genera vita e apre la vita alla gioia. Questo cam-

---

42. Nella sua lista degli otto pensieri "tipici", Evagrio colloca la tristezza al quarto posto (dopo la ingordigia, la lussuria e l'avarizia), presentandola come il primo dei pensieri che colpisce più direttamente la psiche dell'uomo. A questo riguardo cfr. A. Piovanò, *Tristezza*, San Paolo, Cinisello B., 2012.

mino, doloroso e liberante allo stesso tempo, ha un nome: *penthos*<sup>43</sup>. Tale termine greco (reso in latino con *luctus*)<sup>44</sup> esprime l'afflizione, il lutto, il dolore che nasce dall'aver offeso o contristato qualcuno che si ama, la tristezza nella salvezza perduta. Associata al termine *penthos* vi è un'altra espressione spesso utilizzata nella letteratura spirituale (ma anche nei testi liturgici). Si tratta della parola *katányxis* (in latino *compunctio*) che esprime piuttosto la tristezza pungente causata dalla coscienza del proprio peccato, cioè la compunzione (l'immagine utilizzata è quella del cuore che si lascia ferire e sente dolore). A volte le due espressioni vengono usate indifferentemente, tuttavia esprimono due momenti del processo del pentimento: il *penthos* «designa uno scossonone che proviene dall'esterno», mentre la *katányxis* esprime «la reazione psicologica»<sup>45</sup>. In altre parole, la tristezza per il peccato commesso (*penthos*) scuote in profondità raggiungendo il cuore che si sente così trafitto (*katányxis*).

Bisogna subito chiarire, a scampo di equivoci, che questo duplice atteggiamento non ha nulla di autopunitivo, non è masochismo spirituale: non è un ripiegamento morboso sullo stato del proprio peccato e tanto meno una *memoria peccati* senza speranza. A questo potrebbero far pensare le varie penitenze vissute nel monastero "prigione" descritto da Giovanni Climaco nel grado quinto della sua *Scala del Paradiso*. Ma nel gradino settimo, quello dedicato al *penthos*, Climaco

43. Sul tema del *penthos* nella tradizione monastica cfr.: I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien* (=OCA 132) PIO, Roma 1944; Špidlik, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, p. 172-176; J. Pegon, *Componction*, in *Dict. Spir.* XII, Beauchesne, Paris 1984, coll. 1312-1321; P. Miquel, *Lessico del deserto. Le parole della spiritualità*, Qiqajon, Bose/Magnano 1998, p. 281-300; Špidlik, *Il monachesimo secondo la tradizione dell'oriente cristiano*, p. 144-146; G. Stefanov, *Il pentimento, l'arma più potente del combattimento spirituale*, in *La lotta spirituale nella tradizione ortodossa. Atti del XVII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, Bose 9-12 settembre 2009*, cur. S. Chialà - L. Cremaschi - A. Mainardi, Qiqajon, Bose/Magnano 2010, p. 253-265. Per una antologia di testi sul *penthos*, oltre gli studi già citati, cfr. l'antologia *Il cammino del monaco. La vita monastica secondo la tradizione dei padri*, cur. L. d'Ayala Valva, Qiqajon, Bose/Magnano 2009, p. 669-698.

44. Per l'uso del termine nella Scrittura cfr. R. Bultmann, *Penthos, pentheō*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. G. Kittel, IX, Paideia, Brescia 1974, coll. 1463-1472.

45. Hausherr, *Penthos*, p. 16.

stesso si allontana da questo ritratto un po' irreal e tenebroso del pentimento. Come vedremo subito, Climaco parla di una "afflizione che è fonte di gioia". Allora il *penthos* «è un dolore che non chiude il peccatore nella sua condizione ferita e malata, non l'imprigiona nel passato. È un dolore che assomiglia a quello del parto giacché se è vero che scaturisce dalla visione del peccato si incontra però fin dal principio con la profonda percezione interiore che questo vedere è già un dono, misericordia e benedizione di Dio, cura prestata da Colui che ci ama»<sup>46</sup>. Il *penthos* si trasforma allora in un cammino di purificazione e liberazione da ogni forma di tristezza senza vita attraverso l'accoglienza della propria vulnerabilità davanti a Dio (lascarsi ferire il cuore, appunto, la *compunctio cordis*, la *katányxis*). Commentando il tema del *penthos* e delle lacrime in Giovanni Climaco, lo studioso J. Chryssavghis dice: «Questa vulnerabilità è la sola via verso la santità. Più profonda è la nostra personale miseria, più abbondante è la sua (di Dio) eterna ricompensa. Più profondo è l'abisso della umana corruzione, più grande è la grazia della compassione celeste. Più coinvolgente è il nostro abbandonarci alla via della croce, più intensa è la nostra esperienza della luce della resurrezione»<sup>47</sup>. Dunque, questo cammino permette di trasformare le ferite del peccato in feritoie attraverso cui passa la grazia, la consolazione dello Spirito, la misericordia, lasciando scorrere quelle lacrime che purificano e generano gioia. Così l'abba Iperechio definisce il *penthos*: «Il monaco si affatica vegliando di giorno e di notte, perseverando nelle orazioni. Pungendo il suo cuore, ne fa uscire lacrime e attira più in fretta la misericordia di Dio»<sup>48</sup>.

46. B. Petrà, *La penitenza nelle chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, EDB, Bologna, 2005, p. 69. L'immagine del parto è usata anche da Climaco quando dice: «L'afflizione è un dolore stabilmente radicato in un anima penitente, che aggiunge dolore a dolore, come una donna nelle doglie del parto». Cfr. Giovanni Climaco, *Scala del Paradiso* VII, 60: in Giovanni Climaco, *La Scala del Paradiso*, cur. L. D'Ayala Valva - J. Chryssavghis, Bose/Magnano (Qiqajon), 2005, p. 207.

47. J. Chryssavghis, *Una spiritualità dell'imperfezione. La via delle lacrime in Giovanni Climaco*, in *Giovanni Climaco e il Sinai. Atti del IX Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa/sezione bizantina. Bose, 16-18 settembre 2001*, cur. S. Chialà-L. Cremaschi, Bose/Magnano, 2002, p. 192.

48. *Serie Sistematica* III, 17: I Padri del deserto, *Deti*, cur. L. Mortari, Città Nuova, Roma, 1980, p. 65.



Inoltre gli autori monastici ci ricordano un'altra dimensione del *penthos*, ed è quella che lo lega alla dinamica pasquale: se la tristezza secondo il mondo conduce la vita alla morte, il pentimento fa passare dalla morte alla vita. Ancora J. Chryssavghis ci fa comprendere questo aspetto: «Pentimento non è un atto di autorigenerazione o una condizione. È un passaggio –una *páscha* – dalla morte alla vita e un continuo rinnovamento di quella vita. Consiste in un mutamento di quello che era divenuto il modello normale di sviluppo, il movimento dalla vita alla morte. È una nuova vita o una “risurrezione” che segna la nostra presenza davanti a Dio e la presenza di Dio nella nostra vita: “Il pentimento è figlio della speranza e rinnegamento della disperazione... è riconciliazione con il Signore... e un contratto con Dio per una seconda vita”»<sup>49</sup>.

Il tema del *penthos* nella tradizione monastica è molto vasto e presenta molte angolature. Noi ci fremeremo solo su alcuni aspetti; per un approfondimento sul *penthos*, rimandiamo all'ampio studio di I. Hausherr.

Due definizioni di *penthos*, che Giovanni Climaco ci offre nel VII gradino della sua *Scala*, ci presentano in sintesi questo aspetto del cammino spirituale. Introducendo questo capitolo dedicato al *penthos*, e che significativamente intitola “Sull'afflizione che è fonte di gioia” (*Peri tou charopoiou penthos*), Climaco dice: «L'afflizione secondo Dio è una tristezza dell'anima, ovvero quella certa disposizione in cui si trova un cuore immerso nel dolore, che cerca sempre smaniosamente l'oggetto della sua sete, e non potendolo raggiungere lo insegue affannosamente, e dietro ad esso emette strazianti grida di dolore.

Oppure in altre parole: l'afflizione è un pungiglione dorato dell'anima, spoglio di qualsiasi attaccamento o legame, che vien conficcato in essa dalla santa tristezza, per sorvegliare il cuore»<sup>50</sup>.

Abbiamo in questo testo di Climaco gli elementi essenziali che caratterizzano l'esperienza del *penthos*.

Anzitutto il termine stesso richiama un tratto fondamentale che da al *penthos* un orientamento ben preciso. Esso non è solo pentimen-

---

49. Chryssavghis, *Una spiritualità dell'imperfezione*, p. 177. Il testo citato è di Giovanni Climaco, *Scala del Paradiso* V, 2: tr. it. p. 165.

50. Giovanni Climaco, *Scala del Paradiso* VII, 1-2: tr. it. p. 193.

to, conversione, ma è sofferenza e dolore. Difatti la parola *penthos* ha la stessa radice del termine *pathos*, termine che indica allo stesso tempo sofferenza e passione. Il *penthos* è una sofferenza che genera ricerca appassionata per ciò che si ama, ciò che si possedeva ed è stato perduto. Chiaramente non è un dolore qualsiasi perché ciò che si cerca è la salvezza perduta con il peccato, o meglio quella salvezza che nasce dall'incontro con l'amore di Dio. È la sofferenza «per l'assenza di Dio, un inestinguibile sete della presenza di Dio. Uno si affligge per il proprio estraniamento da Dio e i suoi occhi diventano "una fonte di lacrime"... Teodoreto di Ciro conclude: "È una passione (*pathos*) per Dio che da origine alle lacrime (*penthos*)"»<sup>51</sup>. Proprio questo legame tra dolore e passione ci fa comprendere come il *penthos* sia la risposta a quella situazione senza vie di uscita, senza tensione generata dalla frustrazione della tristezza generata dal peccato. Questo dolore/passione che ridà slancio alla vita è espresso anche nell'immagine del «pungiglione dorato dell'anima... conficcato in essa dalla santa tristezza». La ferita che provoca il *penthos* (la *compunctio cordis* o *katanyxis*) è, insieme, «dolorosa e stimolante. Si ha una improvvisa sensazione dolorosa e, al tempo stesso, si è spronati ad avanzare lungo un sentiero che si apre dinanzi: questa è la via delle lacrime... La compunzione, perciò, non implica semplicemente rimorso o rimpianto, ma anche un incitamento, una spinta verso la perfezione»<sup>52</sup>.

Ciò che provoca questo dolore che accende il desiderio è una nostalgia e una tristezza per il bene dell'amicizia di Dio che si è perduto. Ecco altri due aspetti del *penthos*: nostalgia e tristezza. La nostalgia non è un semplice ricordo: è la consapevolezza che ciò che ha fatto parte della propria vita e che sembra relegato al passato (luoghi, relazioni, esperienze), è ancora essenziale per poter vivere e sperare. E nel nostro caso, la nostalgia è quella che fa desiderare Dio stesso. Silvano del Monte Athos, nel suo cantico dedicato al pianto di Adamo, descrive con immagini poetiche questo dolore velato di nostalgia: «Adamo, padre dell'umanità, in paradiso conobbe la dolcezza dell'amore di Dio; così, dopo esser stato cacciato dal paradiso a causa del suo peccato

---

51. Chrysavghis, *Una spiritualità dell'imperfezione*, p. 178.

52. *Ibidem*, p. 172-173.

e avere perso l'amore di Dio, soffriva amaramente e levava profondi gemiti. Il deserto intero riecheggia dei suoi singhiozzi. La sua anima era tormentata da un unico pensiero: "Ho amareggiato il Dio che amo". Non l'Eden, non la sua bellezza rimpiangeva, ma la perdita dell'amore di Dio che a ogni istante attrae insaziabilmente l'anima a Dio. Così ogni anima, che ha conosciuto Dio nello Spirito Santo e ha poi smarrito la grazia, prova lo stesso dolore di Adamo»<sup>53</sup>.

La tristezza che provoca il *penthos* è chiaramente quella secondo Dio e che Climaco chiama la "santa tristezza". Non insistiamo oltre sulla differenza tra questa tristezza generatrice di vita e la passione mortale che corrode il cuore e lo avvelena. Notiamo soltanto che, generalmente, gli autori monastici presentano anche uno sguardo positivo sulle situazioni che provocano tristezza e non solamente in relazione all'esperienza del *penthos*. Parlando a Stagirio, Giovanni Crisostomo non teme di metter davanti agli occhi del suo monaco depresso anche la possibilità di trarre profitto dalla tristezza che sta vivendo. E dice: «Dio ha voluto inserire la depressione nella natura umana non perché con leggerezza e inopportunitamente ricorriamo ad essa nelle circostanze contrarie e neppure per consumare noi stessi, ma per trarre da essa il massimo profitto. Come guadagnarci? Se sappiamo prenderla nel modo giusto. Dobbiamo essere depressi non quando patiamo qualcosa di avverso, ma quando operiamo male»<sup>54</sup>. È, dunque, necessario scoprire la pedagogia di Dio all'interno di una situazione che genera tristezza. Questo aspetto viene sottolineato da Diadoco di Fotica (che parla di "desolazione educativa")<sup>55</sup> e da Gregorio Magno. Quest'ultimo traccia un vero e proprio itinerario di maturazione spirituale da scoprire all'interno della tristezza. Alla fine di una lunga descrizione che focalizza tre tappe del cammino umano e spirituale (la conversione, la tentazione e la morte), Gregorio riassume così questa pedagogia di Dio che sa alternare tristezza e gioia: «Dopo la prima fase della tristez-

---

53. Silvano dell'Athos, *Non disperare! Scritti inediti e vita*, Qiqajon, Bose/Magnano 1994, p. 65.

54. Giovanni Crisostomo, *A Stagirio 14*: Giovanni Crisostomo, *A Stagirio tormentato da un demone*, cur. L. Coco (= *Testi Patristici* 163), Città Nuova, Roma, 2002, p. 165.

55. Cfr. Diadoco, *Cento considerazioni sulla fede*, cur. V. Messana (= *Collana Testi Patristici* 13), Roma, 1973, p. 96-98.

za e della letizia, che ciascuno conosce nell'impegno di conversione, viene questa seconda fase: affinché non cada nella rilassatezza per la negligenza che può nascere dalla sicurezza, subisce l'assalto della tentazione. È vero che spesso all'inizio della conversione egli vien colmato dalla dolcezza della consolazione, ma poi sperimenta la dura fatica della prova»<sup>56</sup>.

Dunque, solo chi sa perseverare nella prova e scoprire come questa custodisce una sapienza spirituale, allora passerà da una tristezza che uccide l'anima alla "tristezza gioiosa" che è il *penthos* e che ridà all'anima il gusto dello Spirito.

L'importanza del *penthos* come espressione compiuta di un autentico cammino di conversione può essere sottolineata anche mediante la presenza di questa esperienza sia nella liturgia sia nella letteratura agiografica, tanto da diventare il modello di ogni vero pentimento.

Nella tradizione liturgica bizantina ci sono molti testi che richiamano il tema del *penthos*. Basti pensare ai tropari o alle preghiere "catanictiche" disseminate nel *Triodion* o ai vari elementi penitenziali presenti nella Liturgia delle Ore, soprattutto nella Settimana Santa<sup>57</sup>. Tuttavia la liturgia bizantina ha espresso stupendamente questo cammino di conversione in un inno che può essere, a ragione, considerato il cantico della "gioiosa tristezza". Si tratta del *Canone penitenziale* attribuito a sant'Andrea di Creta († 740) e ancora oggi cantato nel periodo quaresimale nella liturgia della chiesa ortodossa<sup>58</sup>. Nel

56. Gregorio Magno, *Commento morale a Giobbe V, XXIV, 11,27 Id.*, *Commento morale a Giobbe/3*, cur. P. Siniscalco – E. Gandolfo (= *Opere di Gregorio Magno I/3*) Roma 1997, p. 364-365.

57. Cfr. AA. VV., *Liturgie et rémission des péchés. Conférences saint.-Serge, XX<sup>e</sup> semaine d'études liturgiques, Paris 2-5 juillet 1973*, CLV, Roma 1975 ; A. Schmemmann, *La Grande Quaresima. Ascesi e liturgia nella chiesa ortodossa*, Marietti, Casale M. 1986; Hier. Macaire de Simonos-Petra, *La mystagogie du Triode. Expérience personnelle du mystère du salut pendant la Carême orthodoxe*, in *Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne. Conférences saint.-Serge, XXXIX<sup>e</sup> semaine d'études liturgiques, Paris 30 juin – 3 juillet 1992*, ed. A. M. Triacca – A. Pistoia, CLV, Roma 1993, p. 37-54; Busca, *La riconciliazione "sorella del battesimo"*, p. 273-309.

58. Il *Canone* è una particolare composizione innografica della tradizione liturgica bizantina che si struttura a partire da nove odi tratte dalla Scrittura. Andrea, na-

suo contenuto, il *Canone* si presenta come un progressivo cammino di liberazione dal peccato attraverso l'esperienza del *penthos*, cammino nutrito e modellato dalla Scrittura. Come sottolinea A. Schmemmann, «scopo del Grande Canone è proprio quello di rivelarci il peccato e di condurci al pentimento; ed esso lo svolge non attraverso definizioni ed enumerazioni, bensì attraverso una profonda meditazione sulla grande storia biblica, che è, infatti, la storia del peccato, del pentimento e del perdono. Questa meditazione ci introduce in un mondo spirituale diverso, ci confronta con una visione totalmente differente dell'uomo, della sua vita, delle sue mete e delle sue motivazioni. Essa ristabilisce in noi il quadro spirituale fondamentale, all'interno del quale ridiventa possibile il pentimento»<sup>59</sup>. In una introduzione di O. Clément al testo del *Canone*, pubblicata significativamente col titolo *Il canto delle lacrime*, il teologo ortodosso rilegge il contenuto di questa composizione poetica proprio alla luce del cammino progressivo a cui apre il *penthos*. Il *Canone* inizia con queste parole: «Su quale gesto della mia vita darò inizio al pianto? Quali note scriverò a preludio di questo mio lamento? Nella tua misericordia, o Cristo, dei miei peccati dammi il perdono»<sup>60</sup>. La presa di coscienza del proprio peccato, la quale risveglia il timore di Dio, è l'inizio di questo itinerario. E ogni tappa è caratterizzata da una progressione e da una apertura sempre più luminosa e liberante alla misericordia di Dio in Cristo e nutrita da un incessante *penthos*. E le varie tappe di questo cammino sono altrettanti temi che caratterizzano il *penthos*: la nostalgia del Paradiso perduto; la consapevolezza del peccato e delle passioni che abitano il cuore; la scoperta della potenza liberatrice della risurrezione di Cristo (della sua discesa agli Inferi); la fiducia, l'umiltà e l'impegno ascetico che provengono da questa scoperta; e infine le lacrime, se-

---

tivo di Damasco e vescovo di Gortina nell'isola di Creta, è uno dei grandi compositori poetico- liturgici della chiesa bizantina. Il *Canone penitenziale* o *Grande Canone* viene celebrato tutto di seguito, nelle chiese ortodosse, il giovedì della quinta settimana di Quaresima, all'ufficio di Compieta. Suddiviso in quattro parti, viene poi letto dal lunedì al giovedì della prima settimana di Quaresima.

59. A. Schmemmann, *La Grande Quaresima*, p. 70.

60. *Grande Canone*, prima ode: O. Clément, *Il canto delle lacrime. Saggio sul pentimento*, Milano, 1983, p. 113.

gno limpido che testimonia il passaggio dalla memoria del proprio peccato alla memoria del perdono di Dio. Come scrive altrove O. Clément, «all'esperienza dell'umiltà e del ricordo della morte, è connesso il "dono delle lacrime". Il cuore si spezza e trasalisce nello Spirito, nella gioia immensa, gioia "dolorosa", perché inseparabile dalla croce, ed è segno che tutta la forza della passione umana, crocifissa e risorta, si condensa, si rappacifica, si trasfigura in una specie di tenerezza ontologica. Quando il cuore di pietra diventa così cuore di carne in uno strappo e in uno stupore di tutto l'essere, succede che alcune lacrime scendano discretamente, dolcemente, senza contrazione del volto. "Emozione" del cuore che ciascun uomo conosce a momenti, nell'esperienza della compassione, dell'amore o della bellezza, ma che qui si stabilizza»<sup>61</sup>.

Nell'agiografia il tipo del *penthos* è offerto da una icona emblematica che ha come sottofondo la figura evangelica della peccatrice che, con le sue lacrime, lava i piedi di Gesù (cfr. *Lc 7, 36-50*). Si tratta della tipologia della "casta prostituta" presente nelle narrazioni sulle sante peccatrici Maria Egiziaca, Pelagia, Taide, tutte prostitute che hanno radicalmente capovolto la loro vita mediante la penitenza ed un ardente amore per il Cristo. Queste *Vite* hanno plasmato il cammino penitenziale di monaci e semplici cristiani durante il medioevo, sia in oriente che in occidente e non è senza significato il fatto che una di questa sante, Maria Egiziaca, sia ben presente nel *Grande Canone* di Andrea di Creta<sup>62</sup>. Alla luce del testo evangelico di Luca, la vicenda di queste donne ha reso possibile uno sguardo nuovo sulla castità e un itinerario concreto di pentimento. Accanto alla icona di una castità perfetta che trova la sua espressione più significativa nella limpida trasparenza dell'amore indiviso delle vergine (e soprattutto della Vergine per eccellenza, la Madre di Dio), la tradizione monastica non ha avuto paura di collocare l'immagine della prostituta convertita, simbolo di una castità apparentemente meno perfetta, frutto di una

61. O. Clément, *Alle fonti con i Padri. Mistici cristiani delle origini. Testi e commento*, Città Nuova, Roma, 1987, p. 159.

62. Le vite di queste sante, giunte a noi in varie redazioni e arricchite certamente da elementi leggendari, sono state raccolte e commentate da B. Ward, *Donne del deserto*, Qiqajon, Bose/Magnano, 1993.

purificazione dolorosa e drammatica, ma capace di rivelare l'essenza di questa virtù. Un cuore casto è un cuore capace di amare con la stessa intensità con cui si sente amato e perdonato da Dio: «Per questo ti dico: – così si rivolge Gesù al fariseo parlando della peccatrice – sono perdonati i suoi molti peccati, perché molto ha amato. Invece colui al quale si perdona poco, ama poco» (Lc 7, 47). Evidenziando il ruolo del pentimento e del passaggio dall' *eros* all' *agape* presente in queste straordinarie vite di sante prostitute, B. Ward ne sottolinea l'importanza soprattutto nella tradizione monastica. Riferendosi alla vita di Maria Egiziaca, scrive: «Questa storia mostra che persino l'abitudine alla lussuria, che fa ciechi e paralizza, può essere spezzata, e che chi ne era preda viene liberato, messo in condizione di amare e di vivere. L'unica condizione è l'autentica consapevolezza del bisogno, dalla quale soltanto procede la possibilità di ricevere la salvezza di Cristo... Queste storie hanno per argomento due fatti di importanza primaria per i monaci: il primo è il chiaro riconoscimento della realtà e della forza del desiderio erotico nell'esperienza umana; il secondo è l'altrettanto piena consapevolezza che tale desiderio gioca un ruolo centrale e innegabile nella vita umana quale desiderio di Dio, consumato vuoi nel sacramento del matrimonio vuoi nel celibato della vita monastica. Entrambi sono allo stesso titolo metafora dell'unione fra Cristo e la sua Chiesa»<sup>63</sup>. Ma ciò che permette questa "conversione" dall' *eros* all' *agape* è il *penthos*, come bene lo esprime Giovanni Climaco: «Ho visto anime impure furiosamente invischiare negli amori carnali, le quali, avendo tratto dall'esperienza di quell'amore passionale occasione di penitenza, trasferirono poi lo stesso amore passionale sul Signore e calpestato immediatamente ogni timore, si sentirono insaziabilmente spronate all'amore di Dio. Perciò il Signore non disse a quella casta peccatrice che aveva provato timore, ma che aveva molto amato, e così aveva potuto scacciare facilmente l'amore con l'amore»<sup>64</sup>.

---

63. Ward, *Donne del deserto*, p. 46-47, 133-134.

64. Giovanni Climaco, *Scala del Paradiso V*, 6: tr. it., p. 178.

#### **4. Il frutto del *penthos*: le lacrime che generano gioia**

Segno e frutto dell'efficacia del *penthos* sono le lacrime<sup>65</sup>. E l'insistenza degli autori monastici su questa particolare e misteriosa esperienza è una delle espressioni più caratteristiche di questo cammino di conversione. Però dobbiamo anche subito riconoscere che tale esperienza può creare un certo disagio all'uomo d'oggi. Come è possibile esprimere la liberazione dalla tristezza che conduce alla morte, attraverso una delle immagini più immediate che richiamano la sofferenza e lo sconforto? E non c'è il rischio di collocare la conversione ad un livello sentimentale ed emotivo? Certamente questa ambiguità è possibile. Ma l'esperienza delle lacrime di cui si parla qui è comprensibile solo a partire da quanto abbiamo detto prima. Sono lacrime che condividono la stessa qualità del *penthos*, e cioè lacrime "che generano gioia". Inoltre non sono una emotiva reazione di fronte ad un evento che suscita alcune risonanze interiori; sono il frutto di un doloroso processo di verità su se stessi e di umiltà, fatto di ferite che si aprono ad accogliere il dono della misericordia di Dio. Sono lacrime simili a quelle versate dalla peccatrice sui piedi di Gesù e che esprimono il riconoscimento della propria povertà e del bisogno di salvezza (*Lc* 7, 36-50). Sono lacrime che hanno una sola fonte, l'amore: «sono perdonati i suoi molti peccati, perché molto ha amato» (v. 47). Cerchiamo allora di sottolineare qualche aspetto di questo paradossale luogo di gioia.

Come sottofondo di questa esperienza spirituale, rimane sempre nei testi monastici la parola di Gesù: «Beati quelli che sono nel pianto (*penthountes*), perché saranno consolati» (*Mt* 5, 5). C'è una beatitudine (e quindi un dono) nelle lacrime, c'è una consolazione già in esse

---

65. Oltre agli studi sul *penthos* citati in nota 43, a cui rimandiamo, cfr. anche: M. Lot-Borodine, *Le mystère du "don des larmes" dans l'Orient chrétien*, in *La douloureuse joie. Aperçus sur la prière personnelle de l'Orient chrétien (=Spiritualité Orientale 14)* Abbaye de Bellefontaine 1993, p. 121-172. J. Chryssavghis, *Una spiritualità dell'imperfezione. La via delle lacrime in Giovanni Climaco*, p. 171-193; J. Hicks, *Afflizione e lacrime: corpo, anima e spirito. Giovanni Climaco e la tradizione del Sinai*, in *La lotta spirituale nella tradizione ortodossa. Atti del XVII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa*, Bose 9-12 settembre 2009, cur. S. Chialà - L. Cremaschi - A. Mainardi, Qiqajon, Bose/Magnano, 2010, p. 61-74.



custodita; si tratta solo di scoprirla per grazia. E gli autori monastici, a partire dalla loro esperienza, sono entrati in questo luogo di beatitudine e ce ne hanno rivelato alcuni tratti.

Anzitutto questa esperienza è un dono a cui accede solo un cuore ferito e capace di accogliere la tenerezza di Dio. Le lacrime del *penthos* non sono in potere della nostra volontà. Ce lo ricorda Cassiano riportando l'esperienza di un anziano: «Frequentemente, infatti, apparse le lacrime al ricordo della mie colpe, fui ricolmato da tale ineffabile gioia per la visita del Signore, che la grandezza di quella letizia mi suggerì di non dover disperare del perdono. Io ritengo che non vi sarebbe nulla di più sublime di quello stato, se il suo ricupero dipendesse dall'arbitrio umano.. E così io, quanto godo della profusione delle lacrime concessa da Dio, altrettanto provo dolore, allorché io, pur desiderandolo, non riesco a trovarla»<sup>66</sup>.

All'uomo non resta altro che preparare il terreno del suo cuore per ottenere questo misterioso dono di liberazione e invocarlo. Nell'antico messale romano era conservata questa preghiera, forse di origine carolingia (sec. VIII): «Signore onnipotente e misericordioso, hai fatto scaturire dalla roccia la sorgente di acqua viva per il tuo popolo assetato: fa scaturire, ti preghiamo, dalla durezza del nostro cuore le lacrime della compunzione. Potremo allora piangere i nostri peccati e meritare di ricevere dalla tua misericordia la loro remissione»<sup>67</sup>.

D'altra parte, proprio nella preghiera le lacrime diventano il segno dell'intensità del dialogo con Dio, dialogo fatto, appunto, di passione, di sofferenza, di desiderio, ...di lacrime. «Come simbolo di purificazione, – scrive J. Chryssavghis – le lacrime ripuliscono i nostri occhi perché vedano, ma anche perché siano visti da Dio in preghiera. La ricerca di Dio nella preghiera avviene proprio attraverso l'afflizione. La preghiera è contemporaneamente la causa e la conseguenza delle lacrime, o – come Climaco afferma – “la madre e anche la figlia delle lacrime”. La preghiera “contiene” le nostre lacrime e le lacrime costitu-

66. Giovanni Cassiano, *Conferenze*, I, IX, 28; Idem, *Conferenze ai monaci*, I, cur. L. Dattrino (= *Coll. Testi Patristici* 155). Città Nuova, Roma, 2000, p. 379.

67. Traduzione citata in Clément, *Il canto delle lacrime*, p. 26.

iscono il compimento più pieno della preghiera. “Nella vera preghiera – secondo Antonio l’Egiziano – ci si dimentica che si sta pregando”, e le lacrime ci rendono capaci proprio di dimenticare noi stessi in un desiderio orante di Dio»<sup>68</sup>.

Tuttavia per gli autori monastici c’è una progressione in questa esperienza e non tutte le lacrime versate nella preghiera hanno una medesima origine. In un testo di Giovanni il Solitario, sono descritti tre tipi di lacrime a partire dalla classica distinzione tra l’uomo carnale, l’uomo psichico e l’uomo spirituale. Per l’uomo carnale i motivi delle lacrime sono le preoccupazioni di questo mondo; nell’uomo psichico, le lacrime nascono dalla paura del castigo, dalla coscienza del peccato, dalla meditazione della morte; le lacrime dell’uomo spirituale nascono invece da questi pensieri: «l’ammirazione della maestà di Dio, lo stupore davanti alla profondità della sua saggezza, la gloria del mondo futuro, la perdizione degli uomini e altre cose simili. Dal persistere di questi sentimenti sgorgano le lacrime davanti a Dio. D’altronde queste lacrime non vengono da una emozione di tristezza, ma da una gioia intensa. Questi pianti nascono dalla gioia, come capita a molte persone le quali, rivedendo i loro amici dopo una lunga assenza, piangono di gioia alla loro vista...»<sup>69</sup>.

Si può dunque dire che anche le lacrime partecipano dalla stessa dinamica del *penthos*: esse sono chiamate a passare dalla consapevolezza del proprio peccato e dal timore di Dio alla coscienza del perdono e all’amore. Solo così conducono alla gioia. Così scrive Isacco il Siro: «Tra le lacrime ve ne sono alcune che bruciano e altre che ungono. Infatti, tutte le lacrime che scendono dalla compunzione o dall’angoscia del cuore a motivo dei peccati, disseccano il corpo e lo bruciano... È in primo luogo in questo ordine che l’uomo incontra le lacrime; e da queste gli è aperta la porta per il secondo ordine, che è molto più prezioso del primo perché è segno che egli ha ricevuto misericordia. Qual è questo? Quando le lacrime fluiscono dall’intelligenza unguendo il corpo e scendono da se stesse, non coatte... Esse

---

68. Chryssavghis, *Una spiritualità dell’imperfezione*, p. 184.

69. Jean le Solitaire, *Dialogue sur l’âme et les passions des hommes*, cur. I. Hausherr (= *Orientalia Christiana Analecta* 120) Roma, 1939, p. 40-41.

si effondono su tutta la persona, nella quiete dell'intelligenza, e il corpo ne riceve una sorta di nutrimento e sulla persona si imprime la gioia»<sup>70</sup>.

Infine il paragone tra le lacrime e il battesimo offre una profonda dimensione cristologica a questa esperienza. Le lacrime sono come un possibilità sempre rinnovata di recuperare la conformazione battesimale a Cristo perduta con il peccato. Esse allora acquistano una forza "sacramentale", senza peraltro sostituire la grazia del battesimo. Certamente Climaco, paragonando lacrime e battesimo, usa espressioni forti: «Più grande del battesimo è la fonte della lacrime che sgorga dopo il battesimo, per quanto l'affermazione possa essere un po' ardata. Il battesimo infatti ci purifica dai peccati commessi prima, ma questa fonte da quelli commessi in seguito... E se Dio, nel suo grande amore per gli uomini, non avesse concesso loro questa grazia, quelli che si salvano sarebbero veramente pochi e difficili da trovare»<sup>71</sup>.

Non c'è in Climaco una svalutazione o sostituzione del battesimo; il suo linguaggio, d'altronde, è spirituale e non teologico. «Il potere delle lacrime è quello di ringiovanire, dare continuità alla funzione purificatrice del battesimo... Il battesimo delle lacrime illumina – non elimina – il battesimo d'acqua e di Spirito»<sup>72</sup>. Come rinnovata illuminazione dello Spirito donato nel battesimo, le lacrime diventano, secondo una felice espressione di Simeone il Nuovo Teologo, un «sigillo di Cristo»: «dove è abbondanza di lacrime unita a conoscenza vera, là è pure il risplendere della luce divina; dove splendore di luce, là profusione di ogni bene e, impresso nel cuore, il sigillo dello Spirito Santo...»<sup>73</sup>. Al di là delle sfumature con cui viene presentato il rapporto tra le lacrime e il battesimo, si deve riconoscere che tale parallelo si radica nella tradizione patristica che «ha sempre visto proprio nella celebrazione

---

70. Isacco di Ninive, *Un'umile speranza. Antologia*, cur. S. Chialà, Qiqajon, Bose/Magnano, 1999, p. 136-137.

71. Giovanni Climaco, *Scala del Paradiso* VII, 8: tr. it., p. 194.

72. Chryssavghis, *Una spiritualità dell'imperfezione*, p. 183.

73. Simeone il Nuovo Teologo, *Catechesi 2, Le Catechesi*, cur. U. Neri (= *Fonti cristiane per il Terzo Millennio* 12), Roma, 1995, p. 115-116. L'espressione «sigillo di Cristo» è usata da Simeone poco prima (cfr. *Ibidem*, p. 115).

sacramentale della penitenza questo ritorno vivificante nelle acque battesimali sospinto da una conversione sincera, con animo contrito. Come dice... Pietro Damasceno: "Per tutti questi beni dobbiamo tutti sempre rendere grazie a Dio, soprattutto quelli che hanno ricevuto la forza di ravvivare il divino battesimo mediante la penitenza, senza la quale nessuno può salvarsi"»<sup>74</sup>.

Davvero questo cammino indicato dagli antichi monaci, pur paradossale che possa sembrare a coloro che rischiano sempre di valutare tutto con i paradigmi dell'ovvio e dello scontato, ci apre una prospettiva infinita perché liberante. È vero capovolge i nostro schemi, ma ci introduce nella logica della vita secondo lo Spirito, la logica di Cristo. E se teniamo ben presenti le dinamiche della tristezza "secondo il mondo", dobbiamo riconoscere che la via del *penthos* e delle lacrime ha veramente la forza di smascherare gli inganni di questa passione: la tristezza chiude ogni possibilità di vita, getta nello sconforto, non permette di accettare i propri limiti, si nutre di frustrazioni e collera, genera sfiducia e disperazione; il *penthos*, facendo iniziare il cammino dell'uomo dalla propria vulnerabilità accolta con umiltà, trasforma questa in porta aperta alla misericordia di Dio, la sola che può far sperare un futuro di novità. Attraverso questa tristezza che genera gioia «abbandoniamo le nostre immagini infantili di Dio e ci arrendiamo alla immagine vivente di Dio... Quando ammettiamo la nostra mancanza di speranza e la nostra disperazione e riconosciamo che abbiamo toccato il fondo nelle nostre relazioni con gli altri e con Dio, allora scopriamo anche la compassione di un Dio che volontariamente ha assunto la vulnerabilità della crocifissione»<sup>75</sup>. Da qui nasce la gioia che vince ogni tristezza e ogni paura generate dal peccato.

### **5. Conclusione**

Forse oggi si riterrà eccessiva questa insistenza sul tema del *penthos* e su quello della lacrime, aspetti che sembrano richiamare una

---

74. Petrà, *La penitenza nelle chiese ortodosse*, p. 71. Il testo citato è di Pietro Damasceno, *Senza l'umiltà è impossibile salvarsi*, in *La Filocalia*, III, Gribaudi, Torino, 1985, p. 160.

75. Chryssavghis, *Una spiritualità dell'imperfezione*, p. 192.

spiritualità colpevolizzante, un po' lontana dallo stile di vita cristiana che oggi prevale, almeno in occidente. Anche il linguaggio degli autori monastici appare forse un po' desueto. Ma a nostro parere, il percorso indicato in questi testi, percorso che nasce da una esperienza personale e che deve essere assunto come tale, riflette una realtà fondamentale: l'accettare quella serietà e quella responsabilità che nascono quotidianamente nell'impegno della *sequela Christi*, a partire dalla lotta contro il male che è in noi (*metanoia*) e dalla umile accettazione della propria fragilità. Il cammino che porta alla gioia dello Spirito passa attraverso il doloroso crogiolo della purificazione, del *penthos* e delle lacrime. È un itinerario ancora valido per tanti uomini e donne di oggi, feriti e tentanti dalla tristezza, i quali possono scoprire, in questo misterioso deserto che fiorisce, un senso ai tanti luoghi di disperazione in cui sono costretti a vivere: Per loro diventa vera quella espressione di Silvano dell'Athos, più volte ricordata: «Tieni il tuo spirito agli inferi e non disperare». E ancora oggi si possono incontrare uomini e donne che hanno avuto il coraggio di intraprendere questo cammino. Il loro percorso attraverso la tristezza e le lacrime che generano gioia rimane per lo più nascosto; ma i loro volti trasmettono pace e serenità, infondono speranza e le loro vite sanno portare i pesi di tante ferite e frustrazioni.

Gli antichi monaci avevano una grande consapevolezza del loro peccato. L'abbiamo visto percorrendo varie testimonianze presenti della letteratura monastica e soprattutto nella dimensione penitenziale che il monachesimo assume nel rivelarsi come cammino di conversione. E forse è proprio questa consapevolezza che oggi deve essere recuperata. Nelle nostra società secolarizzata, antropocentrica, la percezione del peccato sembra affievolirsi. Quando non è del tutto scomparsa, essa rimane o ancora a un livello di colpa, di infrazione di una legge, o tutt'al più resta come consapevolezza etica ma a livello orizzontale. Si dimentica che il peccato ha una valenza anzitutto teologica, cioè investe la relazione con Dio; ci si dimentica che il peccato è la rottura, da parte dell'uomo, di una relazione di amore e, di conseguenza, altera in noi l'immagine di Dio, creando paura, tristezza, angoscia. E la *metanoia* è un ritorno a questa relazione, una scoperta del volto di Dio, una novità che trova la sua forza non tanto nell'uomo quanto in

Dio e nel suo amore. «Il pentimento – osserva giustamente A. Schmemmann – è spesso identificato semplicemente con una enumerazione fredda e “soggettiva” di peccati e trasgressioni, con la “confessione di colpevolezza” dinanzi a una accusa legale... Ma si dimentica una cosa essenziale, senza la quale né la confessione né l’assoluzione hanno il minimo significato reale o la minima efficacia: il sentimento di *alienazione da Dio*, dalla gioia della comunione con lui, dalla vera vita che è creata e donata da Dio. È facile, in effetti, confessare che non ho digiunato nei giorni prescritti, che ho dimenticato le mie preghiere o che mi sono arrabbiato. Tutt’altra cosa, invece, il rendermi improvvisamente conto che ho deturpato e perduto la mia bellezza spirituale, che sono ben lontano dalla mia vera dimora, dalla mia vera vita, e che qualcosa di prezioso, di puro e di bello è stato irrimediabilmente rotto nella trama stessa della mia esistenza. Eppure questo, e solo questo, è il pentimento, e perciò esso è anche un desiderio profondo di *ritornare*, di operare una inversione di marcia, di ritrovare la casa perduta»<sup>76</sup>.

Crediamo allora che il senso profondo dato dagli antichi monaci al cammino di conversione e in particolare al suo inizio segnato dal *penthos*, può aiutare anche l’uomo d’oggi a ricuperare questa visione del peccato. La nostalgia e il dolore per un amore ferito, per una bellezza perduta sono porte che aprono cammini di ritorno e che riaccendono il desiderio di una rinnovata relazione con Dio.

Ma questo cammino proposto dagli autori monastici antichi ci rivela soprattutto un altro aspetto importante, soprattutto in una società dove dominano le “passioni tristi”: la qualità di una gioia che ha veramente la forza di liberare la tristezza mortale. E, proprio a partire da ciò che gli antichi monaci ci dicono, la qualità della gioia sta nella capacità di accettare quella misteriosa morte, dolorosa e necessaria, per dare spazio all’autentica vita e far nascere in noi l’uomo nuovo, generato dallo Spirito. In questo processo di rinascita, convivono paradossalmente gioia e tristezza, l’una aperta all’altra, l’una custode dell’altra. È una sorta di circolarità ben espressa in queste due sentenze: «Colui che vive nella continua afflizione secondo Dio, non cessa

---

76. Schmemmann, *La Grande Quaresima*, p. 18-19.

di essere in festa ogni giorno»<sup>77</sup> e «chi non conosce la gioia, non conosce neppure l'afflizione secondo Dio»<sup>78</sup>. Permanere nella gioia ha una condizione: scegliere ogni giorno la via della *metanoia* e accogliere la dolorosa purificazione operata dallo Spirito che agisce in noi. Ma solo lasciandosi condurre da questa gioia, allora è possibile accogliere quel dolore da cui sgorga la vita. Gesù stesso ci ha rivelato il senso di questo paradosso, quando dice: «Voi sarete nella tristezza, ma la vostra tristezza si cambierà in gioia. La donna, quando partorisce, è nel dolore, perché è venuta la sua ora; ma quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più della sofferenza, per la gioia che è venuto al mondo un uomo» (Gv 16, 20-21). La nascita dell'uomo spirituale comporta sempre una sofferenza, perché comporta la morte dell'uomo "carnale". Ma in questo dolore inevitabile è già contenuta tutta la forza che sprigiona la gioia della vita. Allora è necessario abbandonarsi a questa gioia, certamente nascosta a volte anche ai nostri occhi, consapevoli però che essa è abitata dallo Spirito. Allora ogni fatica e dolore nel cammino di crescita secondo lo Spirito acquisterà senso profondo alla luce di questa gioia nascosta e sarà liberato da ogni tristezza.

E quando nel cuore e nella vita di un uomo si è operato questo passaggio dalla tristezza alla gioia, dalla morte generata dal peccato alla vita che sgorga dalla comunione con Dio, allora tutto l'uomo è avvolto nella gioia e il suo volto ne dà testimonianza. Così viene descritto da Atanasio di Alessandria, il volto dell'uomo spirituale, di Antonio il Grande, di colui che aveva avuto il coraggio di affrontare il male nascosto nel suo cuore, nella certezza e nella speranza di quella vittoria già ottenuta dal Risorto: «Il volto di Antonio era pieno di grazia. Aveva avuto anche questo dono singolare dal Salvatore... Si distingueva dagli altri non perché fosse più alto o più robusto, ma faceva questo effetto la serietà dei costumi, la fermezza e la purezza del suo animo. Essendo la sua anima quieta, anche il suo aspetto visibile restava senza turbamenti, di modo che la gioia e la letizia dell'animo apparivano

---

77. Giovanni Climaco, *Scala del Paradiso* VII, 38: tr. it., p. 200.

78. *Collezione Etiopica* 14, 65: *Les Sentences des Pères du désert. Nouveau recueil*, cur. L. Regnault, Solesmes, 1977, p. 331.

sul suo volto, e i movimenti del corpo lasciavano sentire e capire la stabilità dell'animo, come sta scritto: "Quando il cuore gode, il volto è lieto. Quando invece è triste, anche il volto è mesto". E così si poteva riconoscere Antonio. Come avrebbe potuto turbarsi, se il suo animo era sempre quieto e sereno? O quando avrebbe potuto esser triste, se la sua mente era sempre gioiosa?»<sup>79</sup>.

---

79. Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio* 68,4-8: *Vita di Antonio*, cur. C. Mohrmann – G. J. M. Bartelink, Milano (Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori) 1974, p. 132-133.